УОЛТЕР СКОТТ

ГЕРМЕТИКА

ТОМ I. ВВЕДЕНИЕ, ТЕКСТЫ И ПЕРЕВОД



УОЛТЕР СКОТТ

ГЕРМЕТИКА

Греческие и латинские сочинения, приписанные Гермесу Трисмегисту

Том I. Введение, тексты и перевод

Об этой книге

«Герметика» Уолтера Скотта — полное собрание греческих и латинских сочинений, приписанных Гермесу Трисмегисту: «Корпус Герметикум», латинский «Асклепий», герметические выдержки из «Антологии» Стобея и фрагменты у древних авторов. Это первый том из трех.

Во Введении Скотт рассказывает, кто и когда писал эти сочинения, как они дошли до нас в рукописях и изданиях, из каких частей сложен «Асклепий», как Стобей собирал свои выдержки и что говорили о Гермесе античные, христианские и арабские авторы.

Затем идут сами тексты в переводе Скотта: трактаты I–XVIII, «Асклепий» с Прологом и Эпилогом, выдержки у Стобея (среди них «Дева мира») и фрагменты. Греческий и латинский подлинник и критический аппарат в русском издании не воспроизводятся. Знаки Скотта сохранены: в квадратных скобках — слова, которые он считает вставками, в угловых — восполненное им, многоточием отмечены утраченные места.

Номера на полях текста — номера параграфов Скотта; на них ссылаются его примечания и комментарий во II и III томах.

Содержание

Введение	6
Корпус Герметикум	28
Латинский „Асклепий“	75
Герметика в антологии Стобея	124
Свидетельства	131
Тексты и перевод	**168**
Трактат I	169
Трактат II	181
Трактат III	188
Трактат IV	191
Трактат V	196
Трактат VI	201
Трактат VII	205
Трактат VIII	207
Трактат IX	210
Трактат X	215
Трактат XI	226
Трактат XII	237
Трактат XIII	247
Трактат XIV	258

Трактат XVI 262
Трактат XVII 269
Трактат XVIII 270
Асклепий 275
Герметические выдержки у Стобея 343
Фрагменты 436

ВВЕДЕНИЕ

✦

Герметические сочинения, о которых идет речь в этой книге, можно определить как «те греческие и латинские писания, в которых содержатся религиозные или философские учения, приписываемые Гермесу Трисмегисту». Не так уж важно, скажем ли мы «религиозные» или «философские»[1]: эти авторы излагали философские учения, но ценили их лишь как средства или подспорье для религии.

[1] «Богословские», если брать это слово в его этимологическом смысле, подошло бы, пожалуй, лучше: ведь герметические сочинения — это «беседы о Боге», или «рассуждения о Боге». Но слово *богословие* в нынешнем обычном употреблении несет такие оттенки, что могло бы ввести в заблуждение.

Помимо них, есть и другой разряд сочинений, содержание которых также приписывается Гермесу Трисмегисту, а именно писания об астрологии, магии, алхимии и родственных тайных искусствах.[2] Но по характеру содержания эти последние коренным образом отличаются от первых. Оба разряда авторов сходились в том, что приписывали написанное ими Гермесу, но больше ни в чем. Между собой они почти или вовсе не соприкасались; они были совершенно разного умственного склада; и в большинстве случаев легко с первого взгляда решить, к какому из двух разрядов следует отнести данное сочинение. Поэтому мы вправе рассматривать «религиозные», или «философские», герметические сочинения как особый разряд и для нашей нынешней цели оставить в стороне обширный круг сочинений, относящихся к другому разряду.

[2] Все это можно было бы объединить под расплывчатым, но удобным названием «*оккультные* искусства и науки».

Какого рода люди и в каких обстоятельствах писали наши герметические сочинения? На этот вопрос можно ответить так. В Египте во времена Римской империи были люди, получившие некоторое образование в греческой философии, и особенно в платонизме того времени, но не довольствовавшиеся тем, чтобы просто принимать и повторять готовые догмы правоверных философских школ; они стремились построить на основе платонического учения философскую религию, которая лучше отвечала бы их нуждам. Аммоний Саккас, египетский учитель египтянина Плотина, должно быть, был человеком такого склада; были и другие, более или менее на него похожие.[3] Эти люди не соперничали открыто с признанными философскими школами и не пытались основать по тому же образцу собственную новую школу; но то тут, то там кто-нибудь из этих «искателей Бога» тихо собирал вокруг себя небольшой кружок учеников и старался передать им истину, в которой сам обрел спасение. Обучение в этих маленьких кружках, должно быть, было главным образом устным и не опиралось на письменные тексты; оно, вероятно, состояло из частных и доверительных бесед учителя с одним учеником или самое большее с двумя-тремя. Но время от времени учитель записывал суть беседы, в которой разъяснялся какой-нибудь первостепенно важный вопрос; или, быть может, ученик после такой беседы с учителем записывал из нее столько, сколько мог припомнить; а однажды записанное переходило из рук в руки внутри кружка и из одного кружка в другой.

[3] Аммоний Саккас умер около 243 г. н. э. Он известен нам главным образом по тому, что говорится о нем у Порфирия, *Vita Plotini*, 3: «Плотин на двадцать восьмом году жизни (233 г. н. э.) обратился к философии. Он слушал лекции

учителей, которые в то время пользовались большой славой в Александрии; но уходил с них удрученным и печальным. Друг, которому он описал свое состояние, понял, чего желает его душа, и отвел его к Аммонию, у которого он до тех пор не пробовал учиться. Плотин пошел к Аммонию, послушал его и тут же сказал другу: „Вот человек, которого я искал“. И с того дня он не отходил от Аммония и под его руководством так предался философии, что» и т. д. (Порфирий говорит, что слышал это от самого Плотина.)

Внешних свидетельств того, что Аммоний Саккас был как-либо связан с герметистами, нет; но поскольку (1) известно, что Плотин испытал сильное влияние Аммония Саккаса, и (2) в учениях, записанных в герметических сочинениях, многое приближается к философской религии Плотина, мы вправе сопоставить эти два факта и заключить, что герметические учители были людьми того же склада, что и Аммоний Саккас. Более того, не исключено, что в некоторых из дошедших герметических сочинений мы имеем образцы учения Аммония Саккаса, записанные (и приписанные Гермесу) кем-нибудь из его учеников. Доказательств этому нет; но во всяком случае мы вправе сказать, что учение Аммония Саккаса должно было весьма походить на то, что мы находим в некоторых герметических сочинениях.

Образцы таких писаний дошли до нас, и это и есть наши герметические сочинения. Герметические сочинения — это краткие записи, по большей части объемом в несколько страниц, бесед вроде тех, что я описал, или подобных бесед, вымышленных автором и, несомненно, построенных по образцу тех, что происходили на деле.

Но если герметические сочинения таковы, то почему их обычно считали чем-то совсем иным? Это произошло оттого, что в этих писаниях имена учителя и учеников вымышлены. Учитель в большинстве случаев зовется Гермесом Трисмегистом, а ученик — Татом, Асклепием или Аммоном.

В чем была причина этого? Почему эти авторы предпочитали называть написанные ими трактаты «Словами Гермеса Трисмегиста» и сочинять диалоги, в которых учителем выступал Гермес, вместо того чтобы писать под собственными именами и от собственного лица говорить все, что они хотели сказать?

Побуждение, должно быть, было сходно с тем, что заставило иудея написать Книгу Даниила или Книгу Еноха, а не книгу от своего имени. В эллинистическую эпоху и при Римской империи та сила независимой мысли, которая столь ярко проявилась у греков прежних веков, иссякла. Все сильнее становилась склонность опираться на авторитет и предание; и среди тех, кто занимался философией, человек, «не обязанный клясться словами какого-либо учителя» (*nullius addictus iurare in verba magistri*), становился все большим исключением. Правда, в то же время была сильна и склонность к синкретизму, то есть люди разных философских школ весьма охотно заимствовали мысли друг у друга; но это по большей части означало лишь то, что человек признавал авторитет двух или более учителей вместо одного и пытался как-то смешать или согласовать их учения. Имена великих мыслителей прежних времен — Платона, Пифагора и других — окружались почти благоговейным почитанием; составлялись списки, в которых излагалась преемственность учеников этих великих учителей и утверждалось, что А учился у В, В — у С, и так далее. Считалось, что всякий должен был у кого-то научиться той мудрости, которой обладал; людям едва ли приходило в голову, что кто-либо может дойти до истины, размышляя сам. И с самими великими учителями стали обходиться так же. Принято было думать, что Платон учился у Пифагора; и появилось желание получить прямой доступ к источникам, из которых Платон почерпнул свою философию. У Платона мудрость Пифагора доставалась из вторых рук; еще лучше было бы получить ее из первых. Именно в ответ на этот спрос, должно быть, главным образом и появилось (по большей части между 100 г. до н. э. и 100 г. н. э.) множество подложных сочинений, приписанных тому или иному раннему пифагорейцу, а в некоторых случаях даже самому

Пифагору, вопреки засвидетельствованному факту, что Пифагор ничего не оставил в письменном виде.[4]

[4] Длинный перечень этих «неопифагорейских» сочинений дан у Целлера, *Philos. der Gr.* III. ii (1903), p. 115, n. 3. Автор каждого из них выдавал под вымышленным именем, и обычно на подражательном дорийском наречии, собственный вариант синкретического платонизма, ходившего в его время, и старался представить дело так, будто именно этому учил Пифагор.

Но ведь и Пифагор, в свою очередь, должен был у кого-то учиться. От кого же *он* получил свою мудрость?

Ответ на этот вопрос нашли греки, жившие в Египте, или люди египетского рода, усвоившие греческую образованность. Давно уже было принято как известный исторический факт, что и Пифагор, и Платон учились в Египте. Учиться они должны были в школах египетских жрецов. А чему учили в этих школах? Никто, кроме самих жрецов, не знал, чему там учат; жрецы тщательно хранили это знание при себе. Все, что знала о нем непосвященная публика, сводилось к тому, что в руках у жрецов было собрание древних книг, написанных, как говорили, богом Тотом,[5] писцом богов и изобретателем искусства письма. Некоторые из этих книг известны нам теперь — например, «Книга мертвых» и другие подобного рода; и нам может показаться странным, что кто-то вообще мог вообразить, будто в них содержится глубокая философия. Но в те времена никто, кроме жрецов, не имел к ним доступа; а грек, даже получив к ним доступ, ничего не смог бы в них понять, поскольку они были написаны неведомыми ему письмом и языком. То, что было известно столь немногим, должно было, как думали, быть чем-то весьма возвышенным и священным. Из всего этого заключали, что Пифагор и Платон получили свою мудрость от жрецов Египта, а жрецы Египта — из своих священных книг, то есть из книг Тота.[6]

[5] Полный обзор сведений о Тоте, основанный на «довольно полном рассмотрении главных упоминаний этого бога в египетской литературе и обряде», дан у П. Бойлана, *Thoth, the Hermes of Egypt*, 1922.

[6] Можно сравнить теорию, которой держались многие иудеи и христиане (например, Климент Александрийский), — будто греческие философы получили свою мудрость (или то несовершенное подобие мудрости, каким они обладали) от Моисея.

Греки со времен Геродота[7] или еще раньше привыкли передавать египетское имя бога Тота именем Гермес. Позднее они стали отличать этого египетского Гермеса от совсем иного Гермеса Греции, прибавляя к имени перевод эпитета, который египтяне прилагали к своему богу Тоту и который означал «весьма великий»; и с тех пор они называли это лицо (считали ли они его богом или человеком) Гермесом τρισμέγιστος,[8] а египетские книги, приписываемые ему, — «писаниями Гермеса Трисмегиста».

[7] Геродот 2. 67 называет город Тота Ερμέω πόλις; а в 2. 138 он упоминает храм «Гермеса» (имея в виду Тота) в Бубастисе.

[8] В египетских текстах Тот часто называется 𓁹 𓁹, «великий-великий» (т. е. «величайший», или «весьма великий»), а также часто 𓁹 𓁹 *wr*, что, вероятно, значит «весьма великий-великий». (Ссылки на египетские тексты см. у П. Бойлана, *Thoth, the Hermes of Egypt*, pp. 129 и 182.) «Пятижды великим» он назван в тексте раннептолемеевского времени (см. Гриффит и Томпсон, *Demotic Magical Papyrus*, p. 30, примечание к l. 26). В египетском тексте, изданном Гриффитом, *Stories of the High Priests of Memphis*, p. 58 (Reitzenstein, *Poim.*, p. 118), он, по-видимому, назван «пятижды великим» (если не более чем пятижды); но в этом случае чтение сомнительно. По-гречески «Тот великий-великий» передан как Ερμῆς ὁ μέγας καὶ μέγας в надписи Розеттского камня, 196 г. до н. э. (Подобным образом в некоторых файюмских надписях бог Собек назван μέγας μέγας: Махаффи, *Empire of the Ptolemies*, p. 320. Ср. Ἥρων θεὸς μέγας μέγας на стеле, датированной 67 г. до н. э.: Пердризе, *Negotium perambulans in tenebris*, p. 9.) Встречается также τρίσμεγας (ср. Zosimus Alchem. i. 9 в *Testim.*: ὁ τρίσμεγας Πλάτων καὶ ὁ μυριόμεγας Ερμῆς — «трижды великий Платон и тьмократно великий Гермес»); но обычный эпитет египетского Гермеса в греческих писаниях — τρισμέγιστος.

Не может быть сомнения, что τρισμέγιστος был задуман как перевод одного из египетских эпитетов Тота; но почему греки выбрали именно форму «трижды величайший»? Весьма вероятно, что τρισμέγιστος — это (как склонен думать г-н Бойлан) перевод 𓅱 𓅱 *wr*, «весьма великий-великий»; и именно так это слово объясняется лучше всего. Грек, который первым его придумал, передал 𓅱 𓅱, «великий-великий», словом μέγιστος, а значение присоединенного *wr*, «весьма», выразил приставкой τρισ-. Приставка τρισ- часто употребляется в греческом для усиления значения прилагательного; например, τρισμάκαρ, τρισόλβιος, τρισάγιος (Плутарх, *Is. et Os.* 36, говорит: τὸ «πολλάκις» εἰώθαμεν καὶ «τρὶς» λέγειν, ὡς τὸ «τρισμάκαρες» — «вместо „многократно“ мы обычно говорим и „трижды“, как в „трижды блаженные“»). Напротив, δισ- так не употребляется; поэтому грек не был бы склонен написать δίσμεγας или δισμέγιστος.

Вот почему люди того рода, о котором я говорил, — малоизвестные и почти одинокие мыслители — избрали имя Гермеса Трисмегиста как наиболее подходящее для своей цели и в своих писаниях выдавали за учение Гермеса то, что в действительности было их собственным учением. Эти люди учили тому, что считали высшей и сущностной истиной, на которую указывала греческая философия; а известным считалось, что греческая философия происходит из египетских книг Гермеса, в которых эта сущностная истина и преподавалась. Следовательно, их собственные учения необходимо должны были совпадать по существу, если не по словам, с неизвестным содержанием этих египетских книг, то есть с тем, чему учил сам Гермес. А раз так, то написанное ими можно было с тем же правом приписать Гермесу, что и действительным авторам; и если так поступить, их писания обрели бы вес, связанный с этим великим именем. Сочинение, на которое обратили бы мало внимания, если бы оно носило лишь имя какого-нибудь безвестного Аммония, имело бы больше веса, если бы выдавало себя за откровение тайного учения Гермеса Трисмегиста.

Кто-то из учителей, о которых я говорил, должно быть, первым напал на эту мысль; другие, в чьи руки попали его писания,

подобными же побуждениями были склонены последовать его примеру; и вскоре герметический диалог или слово стали в некоторых кругах Египта установившейся формой для писаний на эти темы.[9]

[9] Следует помнить, что все дошедшие герметические сочинения, вместе взятые, составляют, вероятно, лишь малую долю той массы подобных писаний, которая некогда существовала. Около 300 г. н. э. в обращении было, по всей вероятности, несколько сотен герметических трактатов (*libelli*) подобного рода.

Не обязательно предполагать, что авторы герметических сочинений намеревались *обмануть* своих читателей, — не более чем Платон, когда писал диалоги, в которых Сократ говорил то, чего Сократ никогда не говорил. Может быть, авторы, или по крайней мере некоторые из них, не хотели и не ожидали никого обмануть, и в том узком кругу читателей, для которого каждое из этих писаний первоначально предназначалось, никто и не был обманут. Но когда сочинение выходило за пределы этого круга и попадало в руки других, то эти другие во всяком случае были склонны принимать его за чистую монету и считать подлинной и достоверной записью того, что говорил древний мудрец по имени Гермес Трисмегист, или переводом на греческий того, что он написал на египетском языке. Именно так обычно и думали люди, знавшие об этих писаниях, на протяжении около тысячи трехсот лет — от времени Лактанция до времени Казобона. Быть может, есть и такие, кто думает так до сих пор.

Кем же считали этого Гермеса Трисмегиста? Богом или человеком? Если бы кому-нибудь из герметических авторов задали этот вопрос, он, я думаю, ответил бы примерно так: «Гермес был человек, как вы и я, — человек, живший в Египте очень давно, во времена царя Аммона. Но он был человеком, достигшим познания (то есть познания Бога, причем такого,

которое заключает в себе единение с Богом); и он был первым и величайшим учителем познания. Он умер, как умирают другие люди; и после смерти он стал богом — так же, как и вы, и я, если *мы* достигнем познания, станем богами после *нашей* смерти. Но в диалогах, которые пишем я и другие, подобные мне, и в которых мы заставляем Гермеса говорить как учителя, мы изображаем его беседующим со своими учениками в то время, когда он жил на земле; а в то время он был человеком».

Сравнивая герметические сочинения с другими писаниями того времени на те же темы, мы обнаруживаем, что две вещи в этих документах «блистают своим отсутствием». Во-первых, герметические авторы не признают никакого боговдохновенного и непогрешимого Писания; для них нет такого письменного текста, со словами которого должно было бы согласовываться все, что они говорят. Поэтому они не обязаны, как иудей Филон и такие христиане, как Климент и Ориген, на каждом шагу связывать свое учение с документами, написанными в другие времена и для других целей, и утверждать, как вынуждены были делать иудеи и христиане, что, когда боговдохновенный писатель говорил одно, он имел в виду другое. Поэтому каждый из герметистов был волен начинать заново и продумывать все самостоятельно — волен в том смысле, в каком не были свободны иудеи и христиане; и даже профессиональные учители языческой философии, весьма занятые истолкованием и комментированием писаний Платона, Аристотеля или Хрисиппа, сравнительно мало пользовались той свободой, какая у них была. Освободившись от этого подчинения прошлому, герметист мог идти прямо к главному, не стесняемый грудами старья, которые мешали другим; и это позволяло ему уместить на нескольких страницах все, что он считал нужным написать. Поэтому в герметических

сочинениях есть такая прямота и простота изложения, какой не найти в других богословских писаниях того времени, будь то языческих, иудейских или христианских. Я не хочу сказать, что в учениях, излагаемых в герметических сочинениях, много *оригинального*; авторы весьма охотно принимали мысли, подсказанные другими (большей частью платониками), и в этих документах мало такого, что не было бы прежде продумано кем-то еще. Но если герметист и перенял свои верования у других, они тем не менее — *его собственные* верования; и его писание — не простое повторение традиционных формул. Возможно, он перенял мысль у кого-то другого, но он заново ее обдумал и сам, лично ощутил ее истинность.[10] По крайней мере некоторые из герметических авторов чувствовали себя вдохновленными Богом.[11] О божественном νοῦς они говорят почти так же, как иудей или христианин мог бы говорить о Духе Божием. Именно божественный νοῦς, вошедший в человека, говорит ему то, что ему нужно знать; и с этим божественным νοῦς истинное, или высшее, «я» человека тождественно или единосущно. «Продумай все сам, — говорит один герметист, — и ты не собьешься с пути».[12]

[10] Герметические трактаты (*libelli*) настолько различаются между собой, что о них можно высказать немного общих утверждений, к которым не нашлось бы исключений; но я описываю здесь впечатление, которое они производят в целом или по большей части.

[11] Герметический учитель мог бы сказать, как гомеровский певец (*Od.* 22. 347): αὐτοδίδακτος δ᾽ εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἵμας παντοίας ἐνέφυσεν — «я сам себя научил, а бог вложил мне в душу всевозможные песни». Значение слова θεός изменилось, но представление о вдохновении оставалось почти тем же.

[12] *Corp.* XI. ii *fin.*

Второе, что следует отметить, — отсутствие *теургии*, то есть обрядности, или сакраментализма. Представление о

действенности священных обрядов-таинств, занимавшее столь большое место и в религии христиан, и в религии приверженцев языческих мистериальных культов, (за совершенно незначительными исключениями) повсюду отсутствует в этих герметических сочинениях. Автор *Corp.* XI. ii, например, говорит: «Повсюду Бог выйдет тебе навстречу». Он не говорит, что Бог выйдет навстречу человеку в обрядах посвящения, подобных обрядам Исиды или Митры, или в воде крещения, или в хлебе и вине христианской евхаристии; он говорит именно: «Бог выйдет тебе навстречу *повсюду*» — во всем, что ты видишь, и во всем, что ты делаешь.

Когда были написаны герметические сочинения? Этот вопрос, вместе с тесно связанным с ним вопросом о том, из каких источников взяты излагаемые в них учения, подробно рассматривается в примечаниях к отдельным трактатам. Здесь я кратко подведу итог выводам, к которым пришел.

Внешние свидетельства (собранные в «Свидетельствах») доказывают, что в 207–213 гг. н. э. некоторые герметические сочинения того же характера, что и наши, уже существовали и были доступны христианским читателям; и что около 310 г. н. э. большая часть дошедших герметических сочинений, если не все, уже существовала, как и многие другие, которые погибли.

По внутренним признакам мне удалось определенно датировать лишь один документ. Если я не ошибаюсь, греческий подлинник *Ascl. Lat.* III был написан в пределах года или двух от 270 г. н. э.

Что касается всех остальных герметических сочинений, то нам не на что опереться, кроме характера излагаемых в них учений.[13] Что можно вывести из этого?

[13] Быть может, некоторые указания на время можно было бы получить и путем тщательного исследования *слов* и *оборотов речи*, как это делается в словарях и исторических грамматиках. Этого я не предпринимал; возможно, кто-нибудь другой сочтет, что за это стоит взяться.

Не было единой системы герметической философии или богословия, не было единого свода установленных догм; каждый из этих многочисленных авторов имел свой собственный образ мыслей и смотрел на вещи со своей собственной точки зрения; и между учением одного трактата и учением другого есть большие различия. Но под всеми этими различиями лежит известное общее сходство, какое естественно возникает из сходной выучки и общей среды.

Во-первых, почти на каждой странице заметно влияние Платона — и прежде всего «Тимея», больше, чем любого другого из диалогов Платона. Большинство герметистов, вероятно, не были особенно склонны к чтению (это, по-видимому, следует из того, что в своем учении они полагались на беседу гораздо больше, чем на книги), и, может быть, некоторые из них не прочли ни строчки из сочинений самого Платона; но так или иначе — посещая ли публичные лекции профессиональных учителей философии или в частных беседах с людьми, сведущими в этих предметах, — они усвоили основные учения того платонизма, который был распространен в их время.

Но этот преобладающий платонизм в разной степени видоизменен примесью стоического элемента. Термины и понятия, взятые из стоической физики или космологии, встречаются в большинстве трактатов. А платонизм, видоизмененный стоическим влиянием, — синкретический платонизм того рода, какой мы находим, например, у Филона, — не существовал и не мог существовать нигде задолго до I в. до н. э.

Никакого подобного смешения учений не могло быть в период скептицизма в платоновской школе, когда академики вроде Карнеада[14] вели войну против догматизма стоиков. Лишь когда эта распря утихла, скептицизм Академии сменился более положительной формой платоновского учения; и только тогда платоники начали стоицизировать, а стоики — платонизировать. Этот новый поворот можно датировать, грубо говоря, приблизительно 100 г. до н. э. Среди платонизировавших стоиков самое видное имя — Посидоний, писавший между 100 и 50 гг. до н. э.; и в некоторых герметических сочинениях ясно видно влияние Посидония. Поэтому любое предложение отнести герметические сочинения ко времени ранее 100 г. до н. э. можно оставить без внимания. Не просто вероятно, но несомненно, что истинное время их написания позднее этого.

[14] Карнеад был в Риме в 155 г. до н. э. и умер в 129 г. до н. э.

Но насколько позднее? Если мы хотим получить ответ на этот вопрос, нельзя довольствоваться разговором о герметических сочинениях вообще; нужно рассмотреть трактаты один за другим и попытаться выяснить для каждого из них по очереди, на какое время указывают подробности вероучительных положений, которые мы находим в данном документе. Именно это я и попытался сделать. Выводы, сделанные из *данных* такого рода, неизбежно будут несколько расплывчатыми; но заключение, к которому я, как оказалось, пришел, таково: дошедшие до нас герметические сочинения были написаны большей частью, если не все, в III в. н. э.[15] Некоторые из них, возможно, были написаны до конца II в.;[16] но, вероятно, ни одно[17] — так рано, как в I в. И этот вывод, сделанный из вероучительного содержания документов,

согласуется с датой 270 г. н. э., на которую указывает пророчество в *Ascl. Lat.* III, и не расходится с внешними свидетельствами.

[15] Документы «Исида — Гору», которые составляют особый разряд и в некоторых отношениях отличаются от остальных, возможно, относятся даже к IV в.

[16] То есть ко времени Нумения или около того, 150–200 гг. н. э.

[17] Возможно, есть одно-два несущественных исключения, например *Corp.* III.

До сих пор я говорил только об учениях, взятых из греческой философии. Это охватывает почти все, что содержат эти документы, но не совсем все. В некоторых трактатах есть вещи, которые могли или должны были прийти из какого-то иного источника. Но они имеют совершенно второстепенное значение.

Прежде всего можно спросить, есть ли в герметических сочинениях что-нибудь, взятое из исконной религии Египта. Что касается определенных вероучительных положений, то такого очень мало. За исключением одной лишь рамки и обстановки диалогов — имен Гермеса Трисмегиста, Аммона и т. д. и упоминаний немногих предполагаемых фактов, связанных с этими именами, — едва ли найдется что-нибудь, о чем можно без сомнения утверждать, что оно исконно египетского происхождения. То тут, то там встречается оборот речи или способ выражения, не вполне такой, к какому мы привыкли в греческих философских писаниях; и в некоторых из этих случаев представляется *возможным*, что сказанное автором было подсказано ему выражениями, бывшими в ходу в египетских культах. Например, в некоторых герметических сочинениях мы находим утверждения, что Бог самопорожден; что Бог сокрыт; что Бог безымянен и вместе с тем многоименен; что Бог двупол; что Бог есть жизнь и источник, или виновник, всякой жизни; и так далее. Параллели этим утверждениям можно найти в исконно

египетских документах; и в каждом из этих случаев возможно, что автор взял это представление из египетского источника; но возможно и то, что оно пришло к нему с какой-то другой стороны. И даже если в таких вопросах истолковать сомнение в пользу Египта, египетская составляющая в герметическом учении все же остается сравнительно небольшой по объему; основная масса его, бесспорно, взята из греческой философии.

Египетское влияние, однако, могло сильнее сказаться иным путем: оно могло повлиять на дух, или склад, авторов. Эти люди — некоторые из них несомненно, а вероятно, почти все — были египтянами по происхождению, хотя греками по образованию; и в некоторых их писаниях есть пыл и напряженность религиозного чувства, достигающие высшей точки в ощущении полного единения с Богом, или растворения в Боге,[18] — такие, каких едва ли найдешь в греческих философских писаниях, пока не дойдешь до Плотина, который и сам был египтянином по рождению и воспитанию. Правда, и у самого Платона было нечто от «мистицизма», если можно так назвать это настроение, или состояние чувства; но у него было и столь много другого, что места в его сочинениях, где оно находит выражение, сравнительно немногочисленны и редки. И нечто в том же роде можно сказать о большинстве последователей Платона в позднейшие времена (пока не дойдем до Плотина) — например, о таких людях, как Плутарх. Нумений (который был сирийцем), быть может, больше походил на герметистов; но от него у нас есть лишь краткие фрагменты. Нечто более близкое к религиозному пылу герметических авторов могло быть в некоторых греческих мистериальных культах, а еще больше — в иноземных мистериальных культах, перенятых греками, особенно в культе Исиды (который, опять-таки, был египетского происхождения).

Но приверженцы этих культов были по большей части людьми, гораздо менее искушенными в философии, чем герметисты, и их преданность богам, которых они почитали, была неразрывно переплетена со священными обрядами и полумагическими действиями, от которых герметические учители держались в стороне. И когда мы сравниваем герметистов с греческими писателями о философии, у которых они взяли свои учения, мы находим, что именно эта большая напряженность религиозного пыла и выделяет их как иных. Поэтому я склонен думать, что именно этот тон чувства и есть отличительно египетская составляющая в герметических сочинениях. То, что мы имеем в них, — это действие, которое произвела греческая философия, когда ее усвоили люди египетского темперамента.

---

[18] См., например, *Corp.* V. 11.

Во-вторых, есть ли что-нибудь иудейского происхождения? Есть, несомненно, кое-что, но немного. В *Corp.* I («Поймандр») и в коротком сочинении *Corp.* III ясно видно знакомство с началом Книги Бытия. Более того, *Corp.* I содержит учение, восходящее к иудейским умозрениям об Адаме, и в некоторых отношениях обнаруживает близкое сходство с Филоном. Автор этого одного документа, несомненно, испытал иудейское влияние. Но этот трактат сильно отличается от остальных герметических сочинений; нет оснований предполагать, что большинство герметистов когда-либо его видели или слышали о нем; и я не думаю, что его автор приписывал его Гермесу.

В остальных герметических сочинениях мы находим едва ли больше, чем то тут, то там отдельный термин или выражение, по-видимому иудейского происхождения, — то есть едва ли больше, чем мог подхватить любой язычник в случайных разговорах с

иудеями или читая первую главу Книги Бытия, которая, вероятно, была известна многим язычникам того времени как любопытный образец чужеземной космогонии.

В-третьих и в-последних, есть ли какие-либо заимствования у христиан? На это я отвечаю, что не смог найти в излагаемых учениях ничего христианского по происхождению — за возможным исключением учения о возрождении в *Corp.* XIII. Это единственный дошедший трактат, в котором встречается представление о возрождении; и его автор (или автор более раннего герметического сочинения, на которое он ссылается) *мог* получить его из христианского источника; но нельзя сказать наверняка, что так и было.

Если оставить это в стороне, я не нахожу в излагаемых учениях ничего, что было бы взято из христианства. У герметистов нет Христа и нет ничего равнозначного Христу.[19] Гермес вовсе не таков: он просто человек и учитель и отличается от других учителей-людей лишь степенью. Некоторые из герметистов говорят о «втором Боге» и прилагают к нему выражения, напоминающие некоторые из тех, что христианские богословы прилагали ко второму Лицу христианской Троицы. Но этот «второй Бог» герметистов — Космос (или, в немногих случаях, Гелиос); и когда герметические авторы называют Космос «сыном Божиим» и «образом Божиим», они следуют преданию, идущему от «Тимея» Платона, а не от Нового Завета. (Есть также *немногие* герметические места, где встречается ипостасный λόγος Божий; но в этих случаях источник — иудейский, а не христианский.) «Второй Бог» герметистов коренным образом отличается от Христа христиан тем, что он не Спаситель рода человеческого. В герметических сочинениях нет и следа «Спасителя» в христианском смысле — то есть божественного, или надмирного,

Лица, которое сошло на землю, чтобы искупить людей, вернулось в горний мир и возьмет туда своих последователей, чтобы они пребывали там с ним. Герметисты могли говорить о спасении; именно спасения они искали и считали, что нашли его; но они не говорили о Спасителе, какого почитали христиане. По их учению, человек спасается действием божественного νοῦς в человеке;[20] а божественный νοῦς никогда не воплощался на земле.[21]

[19] Противоположность между герметическим учением и христианством можно было бы описать иначе, сказав, что, по воззрению герметистов, каждый человек есть (по крайней мере в возможности) то, чем христиане считали Христа, но одного лишь Христа; ибо герметисты говорили, что каждый человек есть существо, чье происхождение и чей дом — в горнем мире, которое сошло на землю и воплотилось на время, но (если будет жить на земле праведно) вернется в горний дом, откуда пришло. Это не христианство, а платонизм.

[20] В этом отношении божественный νοῦς герметистов сопоставим с Христом (или с «духом Христовым»), обитающим в отдельном христианине (не в Церкви, ибо герметисты не признавали ничего подобного христианской Церкви); но он никоим образом не сопоставим с Христом, который жил на земле, умер и воскрес. По большей части герметический νοῦς соответствует не Христу, а иудейскому и христианскому πνεῦμα. Но герметическое представление о νοῦς не было взято из иудейских или христианских источников; оно целиком платоновского происхождения.

[21] Разве только в том смысле, что он «входит» в каждого человека, достойного его принять. Иногда человеку могло казаться, будто он слышит, как божественный νοῦς говорит с ним словно человеческим голосом, и даже будто он видит его во сне или видении (*Corp.* I); или Νοῦς мог изображаться (лишь как литературный прием?) учителем, наставляющим ученика-человека (*Corp.* XI); но это совсем не то, что имели в виду христиане, говоря о воплощении Христа.

Герметические авторы, разумеется, должны были очень хорошо знать, что христианство существует. Некоторые из них, возможно, мало знали о его внутреннем смысле и, быть может, считали христиан лишь одной из разных разновидностей людей, подпадающих под общее название ἀσεβεῖς или ἄθεοι; но много или мало они знали о христианстве, в своих писаниях они его не

замечали. Есть, правда, один герметический документ, *Ascl. Lat.* III, автор которого действительно говорит о христианстве (не называя его); но он говорит о нем как о смертельном враге и с глубокой скорбью и ужасом предвидит его грядущую победу над языческими культами. Есть также в *Corp.* IX мимолетное замечание, которое, вероятно, относится к христианам и также подразумевает, что они враги. Но эти два случая — исключения; и герметисты в целом, по-видимому, считали христианство либо вещью слишком ненавистной, чтобы о ней говорить, либо слишком презренной, чтобы ее упоминать.

Таким образом, могло бы показаться, что если какое-то заимствование и было, то оно шло в обратном направлении. Заимствовали ли что-нибудь христиане у герметистов? Но «заимствование» — едва ли подходящее слово. Не следует предполагать, что христианская Церковь переняла тот или иной богословский догмат в готовом виде у герметистов или у каких-либо других язычников. И все же христианская Церковь переняла немало, ибо она переняла самих этих людей. Если не сами те люди, которыми были написаны наши герметические сочинения, то во всяком случае большинство их сыновей, или внуков, или правнуков, и большинство их учеников, или учеников их учеников, должно быть, стали христианами, как приблизительно в то время стало большинство язычников. Некоторые немногие из них, возможно, устояли и остались верны язычеству; и результаты, к которым вело учение таких людей, можно видеть у Плотина и его неоплатонических преемников. Но большинство из них, должно быть, стали христианами. И что это означало? В некоторых отношениях перемена была бы невелика. Герметисту, ставшему христианином, не пришлось бы так уж многое забывать из усвоенного прежде. Если бы попытаться выразить

герметическое учение одним предложением, я не могу придумать ничего, что подошло бы для этой цели лучше, чем слова: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят». По крайней мере в этом герметисту нечему было учиться заново у христианского катехизатора. Он привык стремиться к единению с Богом и считать, что «возненавидеть свое тело»[22] — первый шаг на пути к исполнению этого стремления; и когда мы встречаем его немного позднее, преображенным в христианского отшельника в египетской пустыне, мы находим, что он все того же мнения.[23] С другой стороны, обращенному пришлось бы принять, *в дополнение к* тем учениям, которых он уже держался, некоторые другие, новые и странные для него; ему сказали бы, что отныне он должен верить в Спасителя, который «стал плотью»; и ему пришлось бы признать действенность некоторых священных обрядов, непогрешимость некоторых писаний и так далее.

[22] *Corp.* IV. 6 b.

[23] Ср. *De imitatione Christi*, 1. 3: «Вот высшая мудрость — через презрение к миру стремиться к царствию небесному». Это мог бы сказать герметист.

Но мы должны рассмотреть не только то, что означало обращение в христианство для самих герметистов, но и то, какие последствия произвело их обращение в той общине христиан, в которую они влились. И именно здесь, если где-либо вообще, следует искать влияние герметического учения на христианство. Как бы ни были эти люди «рождены свыше» в христианском крещении, они, должно быть, сохранили в измененных формах многое из своих укоренившихся привычек мысли и чувства и, должно быть, передали нечто из этого тем, кто отныне стал их собратьями-христианами. Насколько простиралось их влияние, должна была проявляться склонность выдвигать на первый план те стороны,

или черты, христианского учения и христианской жизни, которые более всего согласовались с герметическим учением. И хотя герметических учителей и их приверженцев, должно быть, было немного по сравнению с массой египетских христиан, их влияние могло быть гораздо больше, чем соответствовало бы их числу; ибо это были люди, которые, будучи язычниками, относились к религии серьезнее всех, и они по-прежнему относились бы к ней весьма серьезно. Люди склада этих герметических учителей, должно быть, были видными среди тех, кто задавал тон в христианских монастырях, возникших в Египте в IV в., и были первыми в спорах по вопросам христианского богословия в Александрии. И в этом смысле можно было бы сказать, что в герметических сочинениях нам приоткрывается одна из многих мастерских, в которых выковывалось христианство.

Дошедшие герметические сочинения таковы:

(1) Трактаты «Корпуса Герметикум» (*Corpus Hermeticum*).

(2) Латинский «Асклепий», ошибочно приписываемый Апулею.

(3) Герметические выдержки в «Антологии» (*Anthologium*) Стобея.

(4) Фрагменты, приводимые Лактанцием, Кириллом и другими писателями.[24]

[24] В этом издании герметические фрагменты собраны под заголовком «Фрагменты» (*Fragmenta*); но каждый из них приводится также, вместе с контекстом сочинения, в котором он цитируется, и с примечаниями, под заголовком «Свидетельства» (*Testimonia*).

Перечень герметических сочинений

Гермес — Тату (a. γενικοὶ λόγοι; b. διεξοδικοὶ λόγοι): *Corp.* IV, V, VIII, X, XII. i, XII. ii, XIII; Stob. *Exc.* I–XI; Fragm. 12, 30, 32 (?), 33.

Гермес — Асклепию: *Corp.* II, VI, IX, XIV (послание); *Ascl. Lat.* (λόγος τέλειος); Fragm. 23, 24, 31.

Гермес — Аммону: Stob. *Exc.* XII–XVII (XVIII и XIX?).

Гермес (ученик не назван): *Corp.* III; Stob. *Exc.* XVIII–XXII; Fragm. 1–11, 13–22, 25–8, 32, 34–6.

Νοῦς — Гермесу: *Corp.* XI. i, XI. ii.

Агатодемон — Гермесу: в передаче Гермеса Тату в *Corp.* XII. i.

Агатодемон — Осирису: в передаче Гермеса Асклепию, Fragm. 31.

Агатодемон — египетскому τεμενίτης: в передаче Гермеса, Fragm. 29.

Агатодемон: Fragm. 37.

Асклепий — Аммону (послание): *Corp.* XVI.

Тат — царю (Аммону?): *Corp.* XVII.

Исида — Гору: Stob. *Exc.* XXIII («Дева мира», *Kore Kosmu*), XXIV–XXVII.

Поймандр — пророку: *Corp.* I.

Проповедь (произнесенная тем же пророком?): *Corp.* VII.

[Речь ритора (*rhetor*): *Corp.* XVIII.]

[Апофтегма Гермеса: Stob. *Exc.* XXVIII.]

[Стихи о планетах: Stob. *Exc.* XXIX.]

КОРПУС ГЕРМЕТИКУМ

✦

«Корпус Герметикум» (*Corpus Hermeticum*) — название, данное новейшими комментаторами собранию примерно семнадцати[25] отдельных документов, которое впервые появляется (как собрание) в рукописях XIV в. В рукописях собрание в целом не имеет заглавия, но каждый из входящих в него отдельных документов имеет свой собственный заголовок. Заголовок первого документа — Ερμοῦ τρισμεγίστου Ποιμάνδρης; и Фичино, издавший в 1471 г. латинский перевод первых четырнадцати документов, ошибочно предположил, что этот заголовок задуман как заглавие всего собрания.[26] Турнеб, напечатавший *editio princeps* греческого текста (1554), последовал в этой ошибке за Фичино и озаглавил *Corp.* I–XIV *Mercurii Trismegisti Poemander*. Подобным образом Фуа де Кандаль (Flussas) (1574) дает *Corp.* I–XIV вместе с «*Caput* XV», составленной из герметических выдержек, взятых в других местах, заглавие *Mercurii Trismegisti Pimandras*, различая отдельные документы как «*Caput* I», «*Caput* II» и т. д. (Он прилагает «*Caput* XVI» под другим заглавием — *Aesculapii ad Ammonem*.) Эту оплошность исправил Патрици (1591),[27] который правильно употребляет имя *Poemander* для обозначения трактата I (*Libellus* I); но Партей (1854) вернулся к старой ошибке, дав своему изданию *Corp.* I–XIV заглавие *Hermetis Trismegisti Poemander* и называя отдельные документы *cap.* 1, *cap.* 2 и т. д. Это примерно то же, как если бы кто-нибудь назвал весь Новый Завет «Евангелием от Матфея» и ссылался, например, на Послание к Римлянам как на «шестую главу Матфея». Документы

«Корпуса» отличаются друг от друга так же, как различные писания Нового Завета; по внутренним признакам несомненно, что большинство из них, если не все, написаны разными авторами; и ничто не указывает на то, что большая часть этих авторов читала *Corp.* I или хотя бы слышала имя Поймандр.

[25] По моему счету, число отдельных трактатов в нашем тексте «Корпуса» доходит до девятнадцати; а если прибавить утраченный трактат между I и II, первоначальное число должно было составлять двадцать.

[26] Ficinus, f. 2 b: «Заглавие же этой книги (т. е. *Corpus* I–XIV) — „Пимандр“, поскольку из четырех лиц, которые ведут беседу в этом диалоге (т. е. в *Corp.* I–XIV, рассматриваемых как единый „диалог“), первые роли отводятся Пимандру. . . . Порядок же тома таков, что мы делим его на четырнадцать книжек и что первые роли в диалоге отдаются Пимандру, вторые занимает Трисмегист, третьи — Эскулапий, четвертое место — Таций».

[27] Патрици говорит: «Наше мнение таково: тот Поймандр, который Фичино разделил на 14 глав, — не одна книга, но столько же отдельных трактатов, отделенных от Поймандра, которому должен принадлежать лишь первый. Остальные же, поскольку в них нет никакого упоминания о Поймандре (ему следовало бы прибавить: „за исключением трактата XIII“) и они не зависят от него ни порядком учений, ни какой-либо связью, не могут называться частями Поймандра».

В нумерации документов много расхождений и путаницы. Разночтения показаны в прилагаемой таблице.

Настоящее издание	**Рукописи**			
	A (I–XIV)	**BCDM (I–XVIII)**	**R (I–XVIII)**	***Index capitum* в S**
Трактат I	Нумерации нет	Нумерации нет	κε(φάλαιον) α′	α′
— II и т. д.			— β′ и т. д.	β′ и т. д.
— XI. i			— ια′	ια′
— XI. ii				
— XII. i			— ιβ′	ιβ′
— XII. ii				
— XIII			(XIII. 1–16) ιγ′ (XIII. 17–22) ιδ′	ιγ′ ιδ′
— XIV			— ιε′	ιε′
— XVI		XVI и XVII как один документ	XVI–XVIII как отдельное сочинение, в трех ненумерованных частях, а именно: XVI + XVII, XVIII. 1–10, XVIII. 11–16	ις′
— XVII				
— XVIII		XVIII. 1–10 XVIII. 11–16		

Настоящее издание	**Фичино (I–XIV)**	**Турнеб (I–XVIII)**	**Фуа де Кандаль (I–XVI)**	**Патрици**	**Партей (I–XIV)**	**Рейценштайн, *Poimandres***
Трактат I	Нумерации нет	Нумерации нет	Caput I	Трактаты «Корпуса» размещены в ином порядке, вперемежку с другими герметическими сочинениями	Cap. I	Кар. I
— II и т. д.			— II и т. д.		— II и т. д.	— II (III) и т. д.
— XI. i			— XI		— XI	— XI (XII)
— XI. ii						
— XII. i			— XII		— XII	— XII (XIII)
— XII. ii						
— XIII			— XIII		— XIII	— XIII (XIV)
— XIV			— XIV		— XIV	— XIV (XV)
		Здесь приложены три выдержки из Стобея	— XV, составленная из тех же трех выдержек из Стобея и отрывка из Суды			
— XVI		XVI–XVIII, как в R	— XVI			— XVI

— XVII						— XVII
— XVIII						— XVIII

Разделив две части XI и две части XII, я увеличил число отдельных документов в «Корпусе» с семнадцати до девятнадцати; и если бы я начинал заново, я пронумеровал бы их подряд от I до XIX. Но чтобы избежать путаницы в ссылках, я счел за лучшее сохранить нумерацию Фуа де Кандаля и Партея для трактатов I–XIV и нумерацию Фуа де Кандаля и Рейценштайна для XVI, а также следовать Рейценштайну, называя два последних документа XVII и XVIII. «Caput XV» Фуа де Кандаля не входит в «Корпус»; поэтому трактата XV в настоящем издании нет.

Разделяя текст каждого трактата на параграфы, я по большей части следовал Рейценштайну в трактатах, изданных им в его *Poimandres* (а именно I, XIII, XVI, XVII, XVIII), и Партею в остальной части «Корпуса»; а там, где казалось желательным дальнейшее подразделение, я прибавлял к номеру параграфа буквы, разделяя, например, § 3 на § 3 a и § 3 b. Но кое-где я немного сдвинул границу между двумя параграфами, чтобы она лучше совпадала с членением смысла.

Рукописи «Корпуса» тщательно исследовал Рейценштайн, которому я обязан большей частью сведений, приведенных в следующем перечне. Но к пятнадцати рукописям, упомянутым и описанным им (*Poim.* pp. 323 ff.), нужно прибавить три оксфордские рукописи (Bodl. 3388, которую я называю Q; Bodl. 8827, которую я называю R; и Bodl. 3037, которую я называю S), о существовании которых он, по-видимому, не знал.[28] Все рукописи воспроизводят, с небольшими разночтениями, текст общего архетипа,[29] который был полон искажений. Первая задача

издателя — восстановить текст утраченного архетипа; вторая и более трудная его задача — вывести из него, что написал автор каждого документа; третья задача — выяснить, что автор имел в виду. И в тех случаях, когда точные слова, написанные автором, восстановить невозможно, все же может оказаться возможным угадать его мысль.

[28] Он говорит о Bodl. 16987, но ничего не говорит о трех других рукописях Бодлеянской библиотеки (*Bodleiani*).

[29] В наших рукописях недостает двух больших кусков. Первый из них содержал начало нашего *Corp.* II вместе с утраченным трактатом, который первоначально предшествовал нашему II (см. вступительное примечание к *Corp.* II); второй содержал почти весь *Corp.* XVII, от которого сохранился лишь короткий отрывок в конце. Из этих пропусков следует заключить, что в архетипе наших рукописей в каждом из этих двух мест были вырваны и утеряны несколько листов.

Перечень рукописей «Корпуса»

A: *Laurentianus* 71, 33; XIV в.; содержит *Corp.* I–XIV.

Эта рукопись была привезена из Македонии к Козимо Медичи во Флоренцию и передана им Марсилио Фичино, который сделал по ней латинский перевод, изданный им в 1471 г.

От «брата-близнеца A» (Reitz.) происходят следующие три рукописи:

Ottobonianus Graec. 153, XV в.

Coislinianus 332, XV в.

Parisinus 2518, написана Вергикием, XVI в.

B: *Parisinus Graec.* 1220; середина XIV в.; содержит *Corp.* I–XVIII.

В ней много исправлений, сделанных одной или несколькими позднейшими руками (B^2); но, по-видимому, эти исправления по большей части основаны на догадке, а не взяты из другой рукописи.

C: *Vaticanus Graec.* 237; XIV в.; содержит *Corp.* I–XVIII.

С С тесно связаны:

Parisinus Graec. 2007, XVI в.

Ottobonianus Graec. 177, XVI в.

D: *Vindobonensis phil.* 102; XV в.; содержит *Corp.* I–XVIII.

Печатный текст Турнеба воспроизводит рукопись, близко родственную D; так что его издание можно рассматривать как равноценное рукописи этого семейства.

Palatinus Graec. 53, XV или XVI в., как установил Рейценштайн, тесно связана с D.

M: *Vaticanus Graec.* 951; XIV в.; содержит *Corp.* I–XVIII.

Q: *Bodleianus* 3388 (Arch. Seld. B 58); XV в. Текст обрывается внизу листа 62 об., на словах καὶ τὸ μὲν θνητὸν в *Corp.* XIII. 14; а следующие листы, которые, вероятно, содержали остальную часть «Корпуса» до конца XVIII, утрачены. Q тесно связана с D.

Bodleianus 16987 (d'Orville 109, Auct. X. 1. 4. 7); XVI в.; содержит *Corp.* I–XVIII. Эта рукопись — точный список с Q.[1] В ней много исправлений, сделанных другой рукой; исправлявший, должно быть, пользовался другой рукописью.

[1] Происхождение Bodl. 16987 от Q достаточно доказывается тем, что два места в *Corp.* II и четыре места в *Corp.* XII, по случайности пропущенные в Q, пропущены также и в Bodl. 16987 (первой рукой). Связь Bodl. 16987 с D заметил Рейценштайн, который не знал о существовании Q — непосредственного источника Bodl. 16987.

R: *Bodleianus* 8827 (Misc. 131, Auct. F, infr. 2. 2); XVI в.; содержит *Corp.* I–XVIII.

В *Corp.* I–XIV R происходит от рукописи, едва отличимой от A.[2] (В этой части R много исправлений, сделанных другой рукой; эти исправления, должно быть, взяты из другой рукописи.) Письмо *Corp.* XVI–XVIII мельче, но сходно по характеру с письмом I–XIV, и

обе части рукописи могли быть написаны одной и той же рукой. Текст XVI–XVIII, по-видимому, происходит от рукописи, близко родственной D. (См. чтения R, приведенные в подстрочных примечаниях к *Corp.* XVI–XVIII.)

[2] R не может происходить от самой A, потому что пять небольших лакун, которые встречаются в тексте A в *Corp.* I. 4, 5 и обозначены в A пустыми местами, в R не встречаются. Но во всем остальном R (I–XIV) очень близко согласуется с A. Напр., I. 3, φησὶν om. AR | I. 9, ὑπάρχων om. AR | Ib., ἑπτά τινας AR: τινας ἑπτά cett. | I. 11 b, νοητὰ AR: νηκτὰ cett. | I. 15, ὧν om. AR | I. 21, καὶ πατὴρ AR: καὶ ὁ πατὴρ cett. | I. 22, ἐγὼ αὐτὸς AR: ἐγὼ Q Turn.: αὐτὸς ἐγὼ cett. | Ib., ὑμνοῦσι AR: ὑμνοῦντες cett. | I. 26 a, συγχαίρουσι . . . πατέρα om. AR (*homoeoteleuton*). | I. 27, κάλλος AR: κλέος cett. | I. 28, σπάνῃ AR: πλάνῃ cett.

S: *Bodleianus* 3037 (Misc. Gr. 36, Auct. E 2. 8); XVI в.

Текст S обрывается на словах ταῦτά σοι ἀσκληπιὲ ἐννοοῦντι в *Corp.* IX. 10, а остальное утрачено; но предпосланный ей *Index capitum* дает заглавия всех документов «Корпуса», включая XVI–XVIII. S тесно связана с C.[3]

[3] Например, S согласуется с C и расходится с ABDM в следующих чтениях: I. 4, τούτῳ CS: τοῦτο cett. | I. 5 b, σαβαίνοντος CS: ἀναβαίνοντος cett. | I. 6, βλέπων καὶ ἀκούων CS: βλέπον καὶ ἀκοῦον cett. | I. 7, ἀντέπησέ CS: ἀντώπησέ ex ἀντέφησέ corr. A: ἀντώπησε cett. | I. 9, περιέχοντε CS: περιέχοντας cett. | I. 11 a, ἔτρεψε CS: ἔστρεψε cett. | I. 14, ὥς τε C: ὥστε S: ὡς ἅτε cett.

Рейценштайн упоминает еще три рукописи, а именно: *Parisinus Graec.* 1297; XVI в.; содержит *Corp.* I–XIV; «сильно подправлена, часто согласуется с B^2». *Vaticanus Graec.* 914; конец XV в.; содержит *Corp.* I. 1–28. *Parisinus Graec. suppl.* 395; XVII в.; содержит *Corp.* I. 1–21. Но эти три рукописи не имеют никакого значения.

Возможно, что существуют какие-то рукописи «Корпуса», еще не обнаруженные;[4] но маловероятно, чтобы какая-либо будущая находка сколько-нибудь заметно пополнила материал, уже находящийся в нашем распоряжении. Известных рукописей более чем достаточно, чтобы мы могли восстановить утраченный

архетип, от которого все они происходят; более серьезные трудности начинаются, когда мы пытаемся исправить догадкой испорченный текст этого архетипа. Рейценштайн считает, что, когда отношения рукописей друг к другу и к печатным текстам однажды установлены, издателю нужно заниматься только чтениями A, C и M, а остальными он может спокойно пренебречь. Я поступил не совсем так; но надеюсь, что сделанное мною в этом отношении не так уж далеко отстает от того, что он считает необходимым. В *Corp.* I и XIII я привел чтения рукописей, которыми пользовался Рейценштайн (а именно ABCDM), и печатного текста Турнеба, и добавил к ним чтения Q. В *Corp.* II–XI я привел чтения A, Q и Turn.; а в II–IX. 10 добавил чтения S, пользуясь S как заменой C, с которой она тесно связана. В *Corp.* XII и XIV, не имея в руках сличения A, я пользовался R как заменой A (к которой R, как показала проверка на *Corp.* I и XIII, близко примыкает) и привел чтения Q, R и Turn. в XII и чтения R и Turn. в XIV. A в *Corp.* XVI–XVIII я привел чтения рукописей, которыми пользовался Рейценштайн (а именно BCDM), и чтения Turn. и добавил к ним чтения R (которая в этой части «Корпуса» близко согласуется с D). Было бы вполне удовлетворительно, если бы я мог добавить чтения C и M в II–XI и чтения A, C и M в XII и XIV; но я не вижу причин думать, что, если бы я отложил завершение работы над текстом до тех пор, пока не смогу поехать в Италию за этими чтениями, результаты оказались бы достаточно важными, чтобы возместить промедление. Рукописи лишь незначительно расходятся между собой и с текстом Турнеба; и маловероятно, чтобы, имея перед собой полный свод (*conspectus*) чтений всех существующих рукописей, я пришел к иному выводу о смысле хотя бы одного предложения во всем «Корпусе».

[4] Рейценштайн говорит, что был вынужден покинуть Италию, так и не осуществив своего намерения поискать рукописи «Корпуса» в небольших библиотеках этой страны.

Для рукописных чтений, приводимых в моих подстрочных примечаниях к тексту «Корпуса», мои источники таковы.

Д-р Ф. К. Конибир, которому я приношу самую сердечную благодарность за его великодушную помощь, сличил для меня большую часть A (а именно I–XI и XIII. 1, 2) и некоторые образцы трех других рукописей (а именно I. 1–21, XIII. 1–10 и XVIII. 11–16 в C и M и I. 1–21 в *Palat. Gr.* 53).[5]

[5] Его сличение — мой единственный источник для чтений A, которые приводятся в моих подстрочных примечаниях к *Corp.* II–XI.

Рейценштайн опубликовал чтения A в *Corp.* I и XIII; чтения B, C, D и M в I, XIII и XVI–XVIII; и чтения A, C и M в нескольких коротких местах других трактатов; и я воспользовался опубликованными им чтениями.[6]

[6] В A трактаты I, XIII, XIV сличил для Рейценштайна Дж. Вителли; в C трактаты I, XIII, XVI–XVIII сличил для него д-р Де Стефани. Остальную часть A и C и полностью B, D и M Рейценштайн сличил сам. Таким образом, в его распоряжении были полные сличения ABCDM; но чтения этих рукописей он опубликовал только в тех частях «Корпуса», которые названы выше.

Сам я сличил всю Q; *Corp.* I и XII–XVIII в R; и всю S и Bodl. 16987.[7]

[7] Я сличил Bodl. 16987 целиком, прежде чем обнаружил ее зависимость от Q, которая делает ее чтения бесполезными для нашей цели, по крайней мере в отношении *Corp.* I–XIII. 14, то есть той части текста, которая сохранилась в Q.

Партей пользовался сличениями A и B в своем издании *Corp.* I–XIV. Но сличение A, которым его снабдили, было либо неточным, либо небрежно им использованным; а его сообщения о чтениях B обесцениваются тем, что он не делает различия между первой

рукой и B^2. Поэтому я сознательно оставил без внимания сведения Партея о чтениях A и B.

Если речь идет о рукописях, которые я не сличал сам, я прямо называл ту или иную рукопись (напр., A) лишь тогда, когда имел перед собой положительное сообщение о ее чтении, а не тогда, когда это чтение можно было только вывести из молчания сличавшего. Сокращением *codd.* я обозначаю согласие (*consensus*) всех рукописей, чтения которых мне так или иначе известны, — по моему собственному сличению, по положительным сообщениям других или по умозаключению из молчания сличавших.

Как правило, я не принимал во внимание ударений, придыханий и пунктуации рукописей, а также наличия или отсутствия в них подписной ι.

Обозначения, принятые в моем тексте «Корпуса», а также и других герметических сочинений, таковы.

Буквы, слова и места, которые встречаются в рукописях и, предположительно, были в архетипе, от которого происходят наши рукописи, но которых, по моему мнению, наверное или вероятно не было в тексте, как его написал автор, заключены в квадратные скобки, вот так: [ ].

Буквы, слова и места, которых нет ни в одной рукописи, но которые вставлены по догадке, заключены в угловые скобки, вот так: ⟨ ⟩.

Слова и места, переставленные по догадке, напечатаны (за исключением немногих более длинных мест) и там, где они стоят в рукописях, и там, куда я их перенес. Там, где они стоят в рукописях, они заключены в двойные квадратные скобки, вот так: [[ ]]. Там, куда я их перенес, они заключены в двойные угловые скобки, вот так: ⟨⟨ ⟩⟩.[8]

[8] В тех случаях, когда изменение, обозначенное скобками, было сделано кем-то до меня, это указано в подстрочном примечании. Когда такого указания в подстрочных примечаниях нет, следует понимать, что это изменение текста предлагаю я.

Слова и места, которые я считаю испорченными, но оставил неизмененными, заключены между знаками ⌜ ⌝.

Буквы, подставленные по догадке вместо других букв (не всегда в точно равном числе), данных рукописями, напечатаны особым шрифтом.

Цель, ради которой я принял эти обозначения, — сделать явным, где предание текста (то есть тот текст, который, судя по свидетельству рукописей, можно считать текстом архетипа) дано в настоящем издании без изменений, а где и насколько оно изменено. Если читатель сохранит буквы, слова и места, заключенные в знаки [ ] и [[ ]], опустит заключенные в знаки ⟨ ⟩ и ⟨⟨ ⟩⟩, а в случае букв, напечатанных особым шрифтом, подставит вместо чтения текста чтение, данное в подстрочном примечании, — у него будет перед глазами каждый документ в том виде, в каком он дошел до нас в рукописях. Он найдет в нем много мест, состоящих из слов, лишенных смысла, и которые поэтому не могли быть первоначально написаны в том виде, в каком они теперь стоят; и, имея дело с каждым таким местом, он будет волен выбирать — считать ли его пробелом, или принять предлагаемую здесь более или менее вероятную догадку о том, что написал автор, или сделать для себя другую догадку (которая вполне может оказаться лучше). Неприглядность печатного текста, получающаяся при таком способе, может считаться преимуществом, потому что она делает видимыми для глаза размеры порчи и ограждает читателя от опасности принять

догадки нового издателя за чтения, подкрепленные авторитетом рукописей.

Когда и кем был написан архетип? Рейценштайн (*Poim.*, pp. 211, 319, 325 f.) говорит, что поврежденная рукопись «Корпуса» была заново открыта в XI веке и попала в руки Михаила Пселла, великого возродителя платоновских занятий в Византии[9] (около 1050 г. н. э.); что Пселл написал или поручил кому-то написать[10] список с этой рукописи; и что список, написанный Пселлом или под его руководством, и был тем архетипом, от которого происходят наши рукописи. И он считает вероятным, что предание текста содержит глоссы и интерполяции, добавленные Пселлом, и что, особенно в *Corp.* XVIII, Пселл заполнял пробелы в тексте, вставляя восполнения по догадке. Но какие есть свидетельства того, что Пселл сыграл роль, отводимую ему Рейценштайном, или вообще какую-либо роль в передаче «Корпуса»?

[9] См. Zervos, *Michel Psellos (un philosophe néoplatonicien du XIe siècle)*, Paris, 1920.

[10] Рейценштайн говорит о «тексте списка Пселла» (*Text der Psellosabschrift*).

В подтверждение своих утверждений[11] Рейценштайн приводит только два следующих факта. (1) В *Corp.* I. 18 в текст *Cod.* M вставлена безымянная схолия,[12] в которой указывается, что «этот γόης» (то есть автор *Corp.* I, которым предполагается Гермес) должен был быть знаком с Моисеевым повествованием о сотворении мира. А на полях *Cod.* B та же схолия написана позднейшей рукой (B^2) с надписанием τοῦ Ψέλλου. (2) В *Cod.* M (который содержит несколько разных и не связанных между собой сочинений) «Корпусу Герметикум» непосредственно предшествуют два списка трактата Пселла о «Халдейских

оракулах», и второй из этих двух списков написан той же рукой, что и «Корпус Герметикум».[13]

[11] Рейценштайн говорит, что именно Бр. Кейль первым обратил его внимание на «связь платоновских занятий Пселла с изданием „Корпуса“»; но мне не попадалось никакого опубликованного высказывания Кейля на этот счет.

[12] Об этой схолии см. Пселл в *Testim.*

[13] Подобным же образом в *Cod.* S (который не был известен Рейценштайну) «Корпусу Герметикум» непосредственно предшествует сочинение Пселла *In psychogoniam Platonis*, написанное той же рукой.

Второй факт ничего не значит. Из того, что два сочинения, стоящие рядом в кодексе XIV века, написаны в этом кодексе одной и той же рукой, не следует, что архетип одного из них был написан рукою человека (XI века), который был автором другого, или когда-либо находился во владении этого человека.

Выходит, таким образом, что единственное свидетельство[14] участия Пселла в передаче «Корпуса» — это тот факт, что схолию на *Corp.* I. 18 приписывает Пселлу неизвестное лицо, правившее *Cod.* B. Если допустить, что это приписание верно, много ли можно из него вывести? Из него с необходимостью следует, что Пселл читал *Corp.* I и размышлял над ним; а так как неизвестно, чтобы этот трактат где-либо существовал в средние века иначе, чем как часть «Корпуса Герметикум», то вероятно (но не достоверно), что у Пселла в руках была рукопись всего «Корпуса»; что он написал на полях этой рукописи свою схолию на I. 18; и что от этой рукописи происходят как текст «Корпуса» в M, так и та неизвестная рукопись, из которой правщик *Cod.* B взял схолию. Но отсюда не следует, что Пселл переписал «Корпус» собственной рукой или велел переписать его для себя и что все наши рукописи происходят от этого списка. И еще меньше отсюда следует, что он

усугубил порчу текста, вставляя собственные глоссы, восполнения или догадки.

[14] Или по крайней мере единственное свидетельство, приводимое Рейценштайном в его *Poimandres*. Из мест Пселла, которые я привожу в *Testim.*, явствует, что Пселл, вероятно, читал *Corp.* X и, может быть, *Corp.* XI. ii; а если схолия приписана ему правильно, то он несомненно читал *Corp.* I. Но этого недостаточно, чтобы доказать, что «Корпус» как собрание был ему известен. Я не предпринимал тщательного разыскания в сочинениях Пселла; и вполне вероятно, что в них есть и другие свидетельства (*testimonia*), которые мне не удалось найти. Зервос (*Michel Psellos*, p. 191) говорит, что «многие богословские комментарии Пселла были почерпнуты из орфических и „герметических" книг», и ссылается по этому поводу на неизданную рукопись: Paris, Bibl. Nat. MS. grec, no. 1182, fol. 26 и fol. 265 vo. Зервос (*ib.* p. 168) говорит: «Мы не знаем, сколько сочинений Пселл составил о герметической литературе. От них осталась лишь одна схолия на „Поймандра"» (то есть схолия на *Corp.* I. 18). Но есть ли какое-нибудь свидетельство того, что Пселл «составлял сочинения о герметической литературе», или хотя бы одно такое сочинение?

Если мы примем за установленное, что у Пселла в руках была рукопись «Корпуса», то законно предположить, что эта рукопись была архетипом всех наших рукописей; и, учитывая ведущую роль, которую он, как известно, сыграл в возрождении платоновских занятий, это, пожалуй, вероятнее, чем обратное. Но, насколько я смог выяснить, это лишь предположение, а не доказанный факт.

Какова была история текста до времени Пселла? Некоторую помощь в ответе на этот вопрос может оказать тот факт, что выдержки из трех трактатов, из которых составлен «Корпус»,[15] встречаются в «Антологии» Стобея (около 500 г. н. э.). Текст этих частей в том виде, в каком его дает Стобей, во многих подробностях отличается от текста архетипа «Корпуса»;[16] но есть некоторые искажения, общие у Стобея и «Корпуса», и они, следовательно, должны были попасть в текст этих трех трактатов до 500 г. н. э.

[15] А именно *Corp.* II. 1–4, 6 b–9, 10–13; IV. 1 b, 10–11 b; X. 7–8 b, 12–13, 16–18, 19, 22 b–25.

[16] В начале трактата II Стобей сохранил место, которого недостает в наших рукописях «Корпуса».

Когда было составлено собрание документов, которое мы называем «Корпусом»? Насколько я знаю, нет совершенно неопровержимого доказательства того, что оно существовало ранее XIV века, когда были написаны наши древнейшие рукописи. Но так как между написанием архетипа «Корпуса» и утратой некоторых его листов[17] должно было пройти какое-то время, и еще какое-то время — между утратой листов и написанием наших рукописей, то можно считать почти несомненным, что собрание в целом существовало по крайней мере уже в XII веке. Кроме того, вероятно, что «Корпус» в целом был известен Пселлу и, следовательно, что составляющие его трактаты были собраны вместе приблизительно к 1050 г. н. э. Это, однако, самая ранняя дата, к которой можно найти какой-либо его след.

[17] Можно представить себе, что обе утраты листов (между I и II и между XVI и XVII) произошли независимо одна от другой и в двух разных рукописях; и в таком случае ни одна из этих двух рукописей не обязательно содержала весь «Корпус». Одна из них, например, могла содержать I–XIV, а другая XVI–XVIII; и наш «Корпус» в целом мог возникнуть в какое-то более позднее время, когда соединили эти две группы трактатов. Но это, хотя и не невозможно, маловероятно.

«Корпус» почти наверное был известен автору «Гермиппа»,[18] так как тот обнаруживает знакомство по меньшей мере с пятью содержащимися в нем трактатами[19] и в некоторых своих заимствованиях из них воспроизводит искажения нашего текста «Корпуса». Но дата «Гермиппа» неизвестна; он мог быть написан даже в XI веке[20] или еще позже.

[18] О «Гермиппе» см. вступительное примечание к *Corp.* XVI.

[19] А именно *Corp.* I, IV, X, XIII, XVI. Насколько я заметил, он не обнаруживает знакомства ни с какими герметическими сочинениями, не вошедшими в «Корпус».

[20] Кролль (*De oraculis Chaldaicis*, p. 76) указывает два места в «Гермиппе», которые обнаруживают знакомство с «Халдейскими оракулами». Этот факт несколько увеличивает вероятность того, что автор «Гермиппа» был связан с Пселлом, который составил собрание «Халдейских оракулов» и писал о них.

Фульгенций Мифограф (около 500 г. н. э.) ссылается на трактат I и приводит из него выражение;[21] но это не доказывает, что собрание трактатов, которое мы называем «Корпусом Герметикум», существовало в его время.

[21] См. *Corp.* I. 1. Рейценштайн (*Poim.*, p. 210) добавляет, что Фульгенций (Helm, p. 88. 3) приводит, но приписывает Платону некоторые слова из *Corp.* XII. Место Фульгенция, на которое ссылается Рейценштайн, таково: «подтверждая то древнее изречение Платона, где он говорит: *nus antropinosteos utose anagatosteos euuermenos*, то есть: ум человека есть бог; если он добр, бог милостив». Греческий текст был, вероятно, таков: νοῦς ἀνθρώπινος θεός· οὗτος ἐὰν ἀγαθὸς ⟨ᾖ⟩, ὁ θεὸς [εὐμ? или, может быть, ἐστιν?] εὐμενής. Это очень мало похоже на места *Corp.* XII, с которыми сравнивает его Гельм, а именно οὗτος δὲ ὁ νοῦς ἐν μὲν ἀνθρώποις ⌜ θεός ⌝ ἐστι (XII. 1) и ὁ γὰρ νοῦς ψυχῶν ἐστιν εὐεργέτης ἀνθρώπων· ἐργάζεται γὰρ αὐταῖς εἰς τὸ ἀγαθόν (XII. 2); и я не вижу причин думать, что Фульгенций взял свое «древнее изречение Платона» из этого документа. Вероятнее, что он взял его из какой-нибудь схолии или комментария к Pl. *Tim.* 90 A (τὸ κυριώτατον ψυχῆς εἶδος, то есть τὸν νοῦν) δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκε.

Своим выдержкам из трактата X Стобей предпосылает заглавие Ερμοῦ ἑκ τῶν πρὸς Τάτ, а выдержкам из трактата II — заглавие Ερμοῦ ἑκ τῶν πρὸς Ἀσκληπιόν. (Из двух его выдержек из трактата IV первая не имеет заглавия, а вторая озаглавлена просто Ερμοῦ.) Отсюда следует заключить, что трактат X (и, вероятно, также трактат IV) он нашел в книге, озаглавленной «Беседы Гермеса к Тату»,[22] а трактат II — в книге, озаглавленной «Беседы Гермеса к Асклепию». Он не обнаруживает знакомства ни с каким собранием, подобным нашему «Корпусу», который содержит

беседы, обращенные к Тату, вместе с другими, обращенными к Асклепию. Не обнаруживают знакомства с «Корпусом» в целом и Лактанций или Кирилл, хотя оба они приводят некоторые из включенных в него трактатов или ссылаются на них.[23]

[22] Под тем же заглавием (Ερμοῦ ἑκ τῶν πρὸς Τάτ) он дает ряд других мест, взятых из герметических трактатов, не включенных в «Корпус». Его «Антология» содержит также несколько выдержек из третьей книги, называвшейся «Беседы Гермеса к Аммону», и несколько выдержек из собрания герметических документов (включая «Деву мира»), в которых учит Исида, а учеником выступает Гор.

[23] Лактанций приводит *Corp.* XII. ii и *Corp.* XVI; более или менее вероятно, что он ссылается также на *Corp.* V, *Corp.* IX и *Corp.* X. Кирилл приводит *Corp.* XI. ii и *Corp.* XIV. См. *Testim.*

Алхимик Зосим (вскоре после 300 г. н. э.) читал трактат I и трактат IV;[24] но нет никаких свидетельств того, что он читал их в составе «Корпуса».

[24] См. примечание к *Corp.* I. 2.

Возможно, таким образом, что «Корпус» был впервые составлен во времена Пселла; и не невозможно, что его составителем был сам Пселл. С другой стороны, возможно также, что это собрание герметических документов было составлено за несколько веков до Пселла, и даже что, хотя оно и не было известно Стобею, Кириллу и Лактанцию, оно уже существовало в их время и возникло почти сразу после написания самого позднего из содержащихся в нем трактатов.[25] Коротко говоря, «Корпус» мог быть составлен в любое время между 300 и 1050 г. н. э. Или же он мог быть составлен не в одно время и не одним лицом, а складываться постепенно, по мере того как к *Corp.* I присоединялся ряд других трактатов (или небольших групп трактатов) — один за другим и в разное время.

[25] Вероятная дата *Corp.* XVIII отстоит от 300 г. н. э. на год или два, и нет причин думать, что какой-либо из прочих трактатов «Корпуса» более позднего происхождения.

Откуда были взяты отдельные трактаты? И на этот вопрос нельзя дать определенного ответа. Отдельные трактаты могли быть взяты прямо из собраний герметических сочинений, известных Стобею («Беседы Гермеса к Тату» и т. д.); хотя в таком случае неясно, по каким причинам человек или люди, включившие их в «Корпус», отобрали одни трактаты, содержавшиеся в этих собраниях, и отвергли другие. Но возможно, что некоторые из герметических трактатов, включенных в собрания, которыми пользовался Стобей, имели хождение и поодиночке; и могли быть другие, которые никогда не входили в эти собрания, а стояли особняком. Если так, то составитель «Корпуса» мог добавлять к своему собранию каждый трактат по очереди, по мере того как он ему попадался.

В некоторых рукописях «Корпус» разделен на две отдельные части: считалось, что первая часть (*Corp.* I–XIV) содержит учения Гермеса, а вторая (*Corp.* XVI–XVIII) — учения Асклепия. Вероятно, следствием этого разделения и было то, что трактаты XVI–XVIII опущены в A: переписчик скопировал только «учения Гермеса» и не стал далее копировать «учения Асклепия», которые считал другим сочинением. Но мы не знаем, существовало ли это разделение с самого начала или было введено впоследствии каким-нибудь редактором или переписчиком. В действительности *Corp.* XVI, где учит Асклепий, и уцелевший отрывок *Corp.* XVII, где учит Тат, по общему характеру сходны с большинством предшествующих трактатов и должны происходить из сходных источников; тогда как *Corp.* XVIII, который переписчики, по-

видимому, считали речью (или двумя речами) Асклепия, на самом деле не имеет никакой связи ни с Гермесом, ни с его учениками.

Во всяком случае, по-видимому, преднамеренно три трактата, в которых Гермес не выступает ни учителем, ни учеником,[26] были помещены вместе и поставлены в конце собрания. Но в *Corp.* I–XIV мало следов обдуманного расположения. Правда, трактат I, в котором человек (переписчики считали его Гермесом) получает наставление от Бога и отправляется учить людей тому познанию, которому научил его Бог, вполне подходит для своего места в начале; и следующие за ним документы могли рассматриваться как образцы того учения, происхождение которого описывает трактат I. Но в II–XIV нет внутренней связи между соседними документами,[27] и порядок, в котором эти трактаты стоят в «Корпусе», представляется просто случайным.

[26] Есть еще три трактата (I, III и VII), которые, когда были впервые написаны, вероятно, не имели никакого отношения к Гермесу; но эти три, несомненно, были приписаны Гермесу до того, как их включили в «Корпус».

[27] Возможно, что в двух или трех случаях редактор «Корпуса» слегка изменил начальные слова трактата, чтобы они казались отсылкой к документу, непосредственно предшествующему ему в собрании. (См. первые фразы *Corp.* V, X и XIV.) Но ни в одном случае нет действительной связи между содержанием двух следующих друг за другом трактатов, кроме, может быть, XI. i и XI. ii, где в обоих учит Νοῦς.

Печатные издания «Корпуса», переводы и комментарии[28]

[28] См. Fabricius, *Bibl. Graec.* (в обработке Гарлеса), 1790, vol. i, pp. 52–66. Полный перечень изданий и переводов «Корпуса» дает Г. Р. С. Мид, *Thrice-Greatest Hermes*, 1906, vol. i, pp. 8–16. Я упоминаю здесь лишь те издания, которые нашел нужным отметить.

Фичино (Ficinus), 1471.[29] — *Mercurii Trismegisti Liber de Potestate et Sapientia Dei, e Graeco in Latinum traductus a Marsilio Ficino . . .*

Tarvisii. Это латинский перевод греческого текста *Cod.* A, и поэтому он содержит только *Corp.* I–XIV.

[29] Рейценштайн говорит — на каком основании, я не знаю, — что Фичино перевел «Корпус» в 1463 г. Это должно означать, что он написал свой перевод в том году. Но самое раннее печатное издание перевода датировано так: «Окончено. M.CCCC.LXXI. Декабря XVIII дня». *Tarvisium* — это Тревизо близ Венеции. Впоследствии Фичино написал *Theologia Platonica* (напечатана в 1482 г.) и перевел Платона (1483–1484) и Плотина (1492). Он был одним из самых влиятельных поборников того возрождения платонизма в Западной Европе, которое начал во Флоренции Плифон, живший некоторое время (с 1438 г.) при дворе Козимо Медичи.

В *Argumentum*, предпосланном его переводу, Фичино дает следующее описание Гермеса Трисмегиста: «В то время, когда родился Моисей, процветал астролог Атлант, брат физика Прометея и дед по матери старшего Меркурия, внуком которого был Меркурий Трисмегист. . . . Итак, он (Меркурий Трисмегист) был назван первым основателем богословия. За ним следовал Орфей, занявший второе место в древнем богословии. В таинства Орфея был посвящен Аглаофем. Аглаофему наследовал в богословии Пифагор, а ему последовал Филолай, наставник нашего божественного Платона. Так из шести богословов дивным порядком сложилась единая школа древнего богословия, во всем согласная сама с собой, начатая Меркурием и вполне завершенная божественным Платоном».

Теория Фичино об отношении Гермеса Трисмегиста к греческим философам опиралась частью на данные, доставленные ранними христианскими писателями, особенно Лактанцием и Августином, а частью на внутренние свидетельства «Корпуса Герметикум» и латинского «Асклепия» Псевдо-Апулея. Он видел — как и не мог не видеть ни один сведущий ученый, читавший Платона и герметические сочинения, — что сходство

между герметическими учениями и учениями Платона таково, что непременно предполагает некую историческую связь; но, принимая за известный факт, что автор герметических сочинений был человеком, жившим около времени Моисея, он перевернул истинное отношение и решил, что Платон получил свое богословие через Пифагора от Трисмегиста. И его взгляд был принят, по крайней мере в главных чертах, всеми, кто занимался этим предметом, до конца XVI века.

Выход в свет перевода «Корпуса», сделанного Фичино, возбудил живой и широкий интерес к Гермесу Трисмегисту и его учению.[30] До 1500 г. появилось восемь изданий книги Фичино; а Мид насчитывает двадцать два ее издания с 1471 по 1641 г.

---

[30] Признак этого всеобщего интереса — то, что Гермес Трисмегист изображен на одном из рисунков, которыми украшен пол Сиенского собора. (См. фронтиспис.) Эти рисунки — «изображения, процарапанные на плитах белого мрамора и заполненные черным или красным мрамором» (*Murray's Handbook*, 1900). Группа с Гермесом датируется 1488 г. «Достоверно неизвестно, кто придумал» эту группу, «но обычно полагают, и с немалым основанием, что это был Джованни ди Маэстро Стефано» (R. H. H. Cust, *The Pavement Masters of Siena*, 1901). Изображение Гермеса помещено посреди пола в западном конце собора, так что входящему оно первым бросается в глаза; а по обе стороны от него расположены пять Сивилл. Создатели рисунков, несомненно, читали о Гермесе Трисмегисте и о Сивиллах у Лактанция и считали их подходящими предметами для украшения церкви на том основании, что это были языческие пророки, которые в глубокой древности свидетельствовали об истинах христианского богословия. (Как говорит Фичино, «Лактанций не колеблется причислить (Трисмегиста) к сибиллам и пророкам».) Внизу изображения — надпись *Hermis Mercurius Trismegistus contemporaneus Moysi* («Гермес Меркурий Трисмегист, современник Моисея»). Группа состоит из трех фигур. В середине картины стоит человек с длинной бородой в высокой остроконечной шапке, или митре. Он подает открытую книгу бородатому человеку в тюрбане, который почтительно принимает ее из его рук; а за человеком в тюрбане стоит безбородый человек в капюшоне. В книге, которую первый из трех подает второму, написано: *Suscipite o licteras et leges Egiptii*. Слово *licteras* — искаженное написание *litteras*; смысл же таков: «Примите письмена и законы, о египтяне». Вероятно, это задумано как гекзаметр (отсюда и странное место *O*); но если так, то в нем две ошибки в долготе слогов: *licteras* и *Egiptii*. Эти

слова, несомненно, подсказаны местом Cic. *Nat. deor.* 3. 56 (которое приводит Лактанций, *Div. inst.* 1. 6. 2): «Меркурий . . . пятый (которого египтяне называют Тевтом) . . . говорят, . . . передал египтянам законы и письмена».

Левая рука человека в остроконечной шапке покоится на верхнем крае плиты, на которой по-латыни начертано изречение Трисмегиста (*Deus omnium creator* и т. д.). Это вольный перевод греческого подлинника одного места *Ascl. Lat.* I. 8. Создатель рисунка должен был получить это изречение прямо или косвенно от Лактанция, который приводит это место в греческом подлиннике.

Кого изображают эти три фигуры? И которая из них — Гермес? Г-н Каст (*op. cit.* p. 20) говорит: «Главная фигура (то есть человек в остроконечной шапке) изображает . . . Гермеса Меркурия Трисмегиста, который, как мы читаем ниже, был *contemporaneus Moysi*. Двое (других) людей, один старый (или средних лет?) и в тюрбане, другой под покрывалом (или, скорее, в капюшоне), возможно, олицетворяют ученых людей Востока и Запада».

Сначала я склонялся к мысли, что «главная фигура» — это Моисей, а за Трисмегиста принят человек в тюрбане, почтительно получающий от него наставление, причем тюрбан должен обозначать в нем египтянина. Если так, то человек в капюшоне, стоящий за Трисмегистом, мог бы быть одним из его египетских учеников (скажем, Асклепием), и оба они вместе были бы тогда теми «египтянами» (*Egyptii*), к которым обращается Моисей; или же человек в капюшоне мог бы быть Платоном. Такое толкование рисунка хорошо согласовалось бы с представлениями, ходившими в то время: считалось, что «Гермес научился своей философии от Моисея, в чье время он жил; от Гермеса учение перешло к Платону; и вот почему Платон в своем „Тимее“ воспроизвел учение Моисея о сотворении мира». Но с другой стороны, именно о Трисмегисте у Cic. *Nat. deor.* сказано: «говорят, передал египтянам законы и письмена»; и если слова, написанные в книге, взяты из этого места, то отсюда следует, что человек, передающий книгу (то есть «главная фигура» в остроконечной шапке), должен быть Трисмегистом, а не Моисеем, и что человек в тюрбане, принимающий ее от него, должен представлять египтян, которых учил Трисмегист. Если это так, то человек в капюшоне, может быть, должен обозначать Платона и платоников, включая, пожалуй, и итальянских ученых, таких как Фичино.

Турнеб (Turnebus), 1554. — *Mercurii Trismegisti Poemander, seu de potestate ac sapientia divina. Aesculapii definitiones ad Ammonem regem. . . . Parisiis, M.D.LIIII: apud Adr. Turnebum typographum regium.*

Это первое издание (*editio princeps*) греческого текста. Оно содержит весь «Корпус»: I–XIV под заглавием *Mercurii Trismegisti Poemander* и XVI–XVIII под заглавием *Aesculapii definitiones*.

Использована была только одна рукопись; и печатный текст, по-видимому, точно воспроизводит эту рукопись, которая должна была быть близко родственна *Cod.* D. В конце дано около пятидесяти разночтений, которые могли быть взяты с полей рукописи.

Тексту, напечатанному Турнебом, предпослано предисловие на греческом языке, написанное Вергикием. (Это предисловие перепечатано в *Poemander* Партея.) Вергикий говорит, что «Гермес Трисмегист был египтянином родом; но кто были его отец и мать, никто сказать не может. Он процветал до времени фараона, как думают многие хронографы.[31] Некоторые, и среди них Цицерон, полагают, что это тот, кого египтяне называли Тотом. Некоторые считают его современником фараона; но я расхожусь с ними по следующей причине. . . . Следовательно, он должен был жить до фараона, а значит, и до Моисея».[32]

[31] См. Малала, *Testim.*

[32] Затем Вергикий отвергает мнение, которого держались некоторые, будто Трисмегист научился от Моисея.

«Говорят, что этот Гермес покинул свою страну и странствовал по всему свету . . . ; и что он старался научить людей чтить и почитать одного только Бога, Демиурга и Родителя всех вещей; . . . и что он жил весьма мудрой и благочестивой жизнью, занятый умственным созерцанием (ταῖς τοῦ νοῦ θεωρίαις) и не обращая внимания на грубые вещи материального мира (τῶν κατωφερῶν τῆς ὕλης); и что, вернувшись на родину, он написал в то время много книг мистической философии и богословия. Среди этих писаний особенно важны два: одно[33] называется „Асклепий“, а другое[34] — „Поймандр“».

[33] А именно латинский «Асклепий» Псевдо-Апулея.

[34] А именно *Corp.* I–XIV.

Вергикий подчеркивает сходство между учением «Корпуса Герметикум» и учением христианства; и он приводит из Суды то, что называет «величайшим и самым удивительным из всех изречений Гермеса», в котором этот древний египтянин «прямо учит о Святой Троице».[35] Он добавляет, что нашел много других изречений или писаний Гермеса у Стобея.

[35] См. Суда, *Testim.*

В издании Турнеба три герметические выдержки из Стобея (а именно *Exc.* II A, *Exc.* I и греческий подлинник *Ascl. Lat.* III. 27 e) напечатаны как приложение к *Corp.* I–XIV и включены под заглавие *Poimandres*.

Фуа де Кандаль (Flussas; François Foix de Candalle), 1574. — *Mercurii Trismegisti Pimandras utraque lingua restitutus, D. Francisci Flussatis Candallae industria. . . . Burdigalae, . . . 1574.*

Фуа де Кандаль не пользовался рукописями. Его текст основан на тексте Турнеба. Он внес довольно много изменений (некоторые из его поправок предложил или одобрил «Иосиф Скалигер, юноша славнейший», а также другие ученые); но там, где его печатный текст отличается от текста Турнеба, он, за немногими исключениями, дает на полях чтение Турнеба. Таким образом, если мы подставим чтения на полях вместо чтений текста, то получим в этом издании почти точное воспроизведение рукописи, с которой печатал Турнеб. *Pimandras* Фуа де Кандаля[36] и по сей день, за исключением редкого первого издания (*editio princeps*), — единственная публикация, в которой можно найти надежный печатный текст тех частей «Корпуса», которые не издавал Рейценштайн, то есть *Corp.* II–XII и XIV.

[36] Последняя перепечатка *Pimandras* Фуа де Кандаля — та, что включена в кельнское издание (1630) комментария Росселя. (См. ниже.)

Фуа де Кандаль дает *Corp.* I–XIV заглавие *Trismegisti Pimandras* и называет отдельные трактаты «Caput I», «Caput II» и т. д. После XIV он прибавляет и включает под заглавие *Pimandras* «Caput XV», составленную из тех же трех выдержек из Стобея, которые были вставлены Турнебом, с добавлением отрывка из Суды, который Вергикий привел в своем предисловии к первому изданию. За ней стоит «Caput XVI» (наш трактат XVI) под заглавием *Aesculapii ad Ammonem*. Но уцелевший отрывок трактата XVII Фуа де Кандаль молча опускает, несомненно потому, что увидел: он не имеет ничего общего с трактатом XVI, к которому в рукописях и в первом издании присоединен как часть того же документа. Опускает он и трактат XVIII, вероятно потому, что увидел: его нельзя по праву приписывать Асклепию.

В своем посвятительном письме, обращенном к императору Максимилиану II,[37] Фуа де Кандаль говорит, что Гермес достиг познания божественных вещей, превосходящего то, что было открыто еврейским пророкам, и равного познанию апостолов и евангелистов. «Воистину, он (Трисмегист) один среди тех, кто был вдохновлен свыше, в весьма искусной беседе открывает очень многое о сущности всемогущего Бога — сотворение мира, создание человека по образу и подобию Божию, а затем и падение его в столь великое бедствие и, наконец, исцеление от этого падения, ведущее к большему блаженству; и повсюду учит, что Бога следует искать как бестелесного и пребывающего вне материи. Если же это немного и ничем не превосходит древних вестников Божьей воли, то найдется очень многое, о чем Моисей, пророки и все, кто предшествовал явлению Христа, умолчали, а этому Меркурию Трижды величайшему было открыто. Таково

слово о высшей Троице, едином Боге;[38] а также о том, что божественное Слово есть Сын Отца;[39] и что Дух, исшедший от Отца и Слова, Бог огня и духа, был делателем всего;[40] что Слово же, единый человек, по Божьей воле стало действующей силой (ἐνέργειαν) возрождения людей;[41] и что, кроме того, от одного лишь этого действия возрождения зависит спасение.[42] Равным образом в чаше, наполненной Духом, он открывает святейшее Крещение.[43] Телам, исполнившим свое служение, он обещает возвращение к их делам.[44] Наконец, молитвы, возносимые всемогущему Богу, он велит приносить через Слово».[45] «Что большего, — спрашивает Фуа де Кандаль, — открыто нам теми, кого наставлял сам наш Спаситель? А ведь этот человек был ранее по времени не только учеников нашего Господа, но и всех пророков и учителей нашего Закона и, как говорят древние, самого Моисея». Следовательно, думает Фуа де Кандаль, он должен был быть вдохновлен Богом, и вдохновлен полнее, чем кто-либо из еврейских пророков.

---

[37] *Invictissimo Caesari Maximiliano huius nominis quarto* («Непобедимейшему цезарю Максимилиану, четвертому этого имени»). Речь идет о Максимилиане II, который был императором с 1564 по 1576 г. Что хочет сказать Фуа де Кандаль, называя его «*четвертым* этого имени»? Мисс Хелен Кэм сообщает мне, что было два святых по имени Максимилиан, из которых один принял мученичество в 295 г. н. э., а другой — в 362 г. н. э. (*Biographie Universelle*), и предполагает, что эти два святых могли считаться первым и вторым Максимилианами.

[38] Это относится особенно к отрывку из Суды.

[39] *Corp.* I. 6.

[40] *Corp.* I. 9.

[41] *Corp.* XIII. 4.

[42] *Corp.* XIII *passim*.

[43] *Corp.* IV. 4.

[44] *Corp.* III. 4, понятое как воскресение тела.

[45] *Corp.* XIII. 21. Большинство мнимых случаев собственно христианского учения в герметических сочинениях, если не все они, возникли из непонимания текста.

В своем предисловии (которое перепечатано в *Poemander* Партея) Фуа де Кандаль упоминает и, по-видимому, принимает[46] мнение, что Трисмегист сначала обнародовал свои писания на египетском языке, а потом сам перевел их на греческий.

[46] Его слова на этот счет далеко не ясны, и я не уверен, что правильно его понял.

Что касается латинского «Асклепия», Фуа де Кандаль считает вероятным, что Апулей, который, как известно, был весьма нечестивым человеком, вставил идолопоклоннические и нечестивые места[47] в свой перевод греческого текста Гермеса, а затем уничтожил греческий подлинник, чтобы его обман остался нераскрытым. Поскольку «Асклепий» таким образом осквернен, Фуа де Кандаль решает не включать его в свое издание.

[47] Он, несомненно, имеет в виду особенно *Ascl. Lat.* III. 23 b–24 a и 37–38 a — места, в которых утверждается, что «люди делают богов».

Он довольно пространно обсуждает время жизни Трисмегиста и приводит причины думать, что тот процветал около времени Авраама.

Ганнибал Россель, *Pymander Mercurii Trismegisti*, Краков, 1585–1590. Это тяжеловесный комментарий в шести томах на избранные места *Corp.* I–VII и латинского «Асклепия». Места, взятые из «Корпуса», даны только по-латыни, а не по-гречески. Я лишь заглянул в комментарий Росселя; но из того, что говорят о нем другие, я заключаю, что чтение его ровно ничего не может дать. Он, по-видимому, пользуется изречениями Гермеса просто

как крючками, на которые вешает собственные рассуждения обо всем на свете.[48]

[48] Содержание отдельных томов описано на титульных листах так: т. I — «О Пресвятой Троице»; т. II — «О Святом Духе и ангелах»; т. III — «О сущем, материи, форме и предметах метафизических»; т. IV — «О небе»; т. V — «О стихиях и описание всего мира»; т. VI — «О бессмертии души».

Позднейшее издание комментария Росселя, с предпосланной ему перепечаткой *Pimandras* Фуа де Кандаля, было напечатано в Кельне в 1630 г.

Патрици (Patritius), 1591. — Патрици издал трактаты «Корпуса Герметикум» вместе со многим другим материалом в обширном труде, который был напечатан в Ферраре в 1591 г.[49]

[49] Я видел второе издание этого труда (Венеция, 1593), но не первое (Феррара, 1591).

Титульный лист второго издания: *Nova de universis philosophia, libris quinquaginta comprehensa: in qua Aristotelico methodo non per motum, sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur. Deinde nova quadam ac peculiari methodo tota in contemplationem venit divinitas. Postremo methodo Platonico rerum universitas a conditore Deo deducitur.*[50] *Auctore Francisco Patritio. . . . Quibus postremo sunt adiecta | Zoroastris oracula CCCXX, ex Platonicis collecta: | Hermetis Trismegisti libelli, et fragmenta, quotcumque reperiuntur, ordine scientifico disposita: | Asclepi discipuli tres libelli: | Mystica Aegyptiorum, a Platone dictata, ab Aristotele excepta et perscripta Philosophia: | Platonicorum dialogorum novus penitus a Francisco Patritio inventus ordo scientificus: | Capita demum multa in quibus Plato concors, Aristoteles vero Catholice fidei adversarius ostenditur. | Venetiis, . . . 1593.*[51]

[50] Вместо всего этого (от *Nova de universis* до *Deo deducitur*) заглавие первого издания, как его приводит Фабриций, содержит только *De aethere ac rebus coelestibus*.

[51] Некоторые части труда Патрици, включая его собрание герметических сочинений, были переизданы в Лондоне в 1611 г. в томе, озаглавленном так: *Hermetis Trismegisti Opuscula, cum fragmentis quotquot reperiuntur, ordine scientifico disposita . . . | Item Asclepii discipuli tres libelli. | Quibus sunt adiecta | Zoroastri oracula CCCXX . . . : | Mystica Aegiptiorum a Platone dictata . . . Philosophia. | Londini 1611. | Illustrissimo . . . D. Johanni Radcliffe . . . admirandum hunc divinae sapientiae thesaurum, grati animi obsequium, L.M.D.C.Q.* В этом переиздании собственная философская система Патрици опущена; герметические сочинения помещены в начале тома как первые по важности, и к ним присоединены два других приложения (*adiecta*) Патрици. В переизданных таким образом в 1611 г. частях страницы буква в букву совпадают со страницами издания Патрици 1593 г.

Патрици, по-видимому, побуждал искренний восторг взять на себя задачу восстановления истинной религии; и он считал герметические сочинения одним из самых действенных орудий, какими можно было воспользоваться для осуществления этого замысла. В своем предисловии, обращенном к папе Григорию XIV, он говорит: «В этом томе я представляю тебе пять философий, а именно: (1) нашу, недавно созданную,[52] (2) халдейскую — Зороастра,[53] (3) египетскую — Гермеса Трисмегиста,[54] (4) другую египетскую, мистическую,[55] и (5) другую, собственно Платонову.[56] . . . В наши дни люди смеются над философами; и обычно говорят: „Такой-то — философ, он не верит в Бога“. Причина этого в том, что изучается только философия Аристотеля, которая, как люди знают и как им говорят, отрицает всемогущество и промысел Бога. А между тем Гермес сказал, что без философии невозможно быть благочестивым в высшей степени.[57] Размышляя над этим изречением, я подумал, что можно было бы найти более истинную философию, посредством которой мы могли бы вернуться к Богу, создавшему нас. Я бросился на ее поиски; . . . и после долгого труда и упорных усилий я, думаю, довел ее до завершения.

[52] То есть философская система, построенная самим Патрици. В *History of Philosophy* Ибервега (англ. пер. 1874, ii, pp. 20, 25, 465) учение Патрици описано

как смесь теософии, основанной на неоплатонизме, с воззрениями на природу, которые он перенял у своего старшего современника Бернардино Телезио.

---

[53] То есть сохранившиеся фрагменты так называемых «Халдейских оракулов» — изложения языческой системы познания, написанного неуклюжими греческими гекзаметрами. Эти «Оракулы» были известны Порфирию и, вероятно, составлены около 200 г. н. э. Разрозненные фрагменты их, сохранившиеся в виде цитат в сочинениях Прокла и других неоплатоников, собрал и прокомментировал Пселл, у которого их и взял Патрици. См. Kroll, *De Oraculis Chaldaicis*, 1894.

---

[54] То есть учение Гермеса (*Corp.* I–XIV, выдержки у Стобея и т. д. и латинский «Асклепий») и учение его ученика Асклепия (*Corp.* XVI–XVIII). О последнем Патрици говорит: «Из этих трех трактатов первый (т. е. *Corp.* XVI) и третий (*Corp.* XVIII. 11–16) кажутся достойными того, чтобы их автором был слушатель Гермеса (Асклепий). Но второй (*Corp.* XVIII. 1–10), хотя третий, по-видимому, от него зависит, можно счесть подложным».

---

[55] Сочинение, перепечатанное Патрици под заглавием *Mystica Aegyptiorum . . . philosophia*, — это латинская версия трактата, озаглавленного «„Теология“ Аристотеля», который был переведен с греческого на арабский около 840 г. н. э. и был хорошо известен и высоко ценим у арабов, полагавших, что это подлинное сочинение Аристотеля. Большая его часть — пересказ отдельных частей «Эннеад» Плотина IV–VI; но во вступительной главе Аристотель говорит от своего лица и ссылается на «мою прежнюю книгу, „Метафизику“». Ибервег (*Hist. Phil.*, англ. пер. 1880, i, p. 425) говорит, что она «была известна схоластам в латинском переводе». Вскоре после 1500 г. Франциск Розеус нашел ее арабскую рукопись в Дамаске и поручил Моисею Руасу перевести арабский текст на итальянский; итальянский перевод Руаса перевел на латынь Петр Николай из Кастеллани (*Petrus Nicolaus ex Castellaniis*); и полученная таким образом латинская версия была напечатана в Риме в 1519 г. под покровительством папы Льва X под заглавием *Sapientissimi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mistica Philosophia Secundum Aegyptios noviter Reperta et in Latinum Castigatissime redacta*. Исправленное ее издание, на более отделанной латыни, выпустил Карпентарий в Париже в 1572 г.; но Патрици предпочел воспроизвести издание 1519 г. как вернее передающее подлинник. Фр. Дитерици издал арабский текст (*Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, 1882) и его немецкий перевод (1883). Дитерици говорит, что латинская версия 1519 г. (то есть та, которую перепечатал Патрици), «если судить с нынешней точки зрения арабской филологии, ничего не стоит».

Патрици видел, что учение этого трактата — то, что обычно называют неоплатоническим; и все же он ухитрился сохранить веру в то, что его написал Аристотель. Его теория на этот счет такова. Платон тринадцать лет учился у

египетских жрецов в Гелиополе (Страбон, 806), и они позволили ему прочесть писания Гермеса Трисмегиста. По возвращении в Афины Платон учил двум различным философиям: «экзотерической» философии, которая изложена в его письменных диалогах, и «эзотерической» философии, основанной на древней мудрости Египта, которую он передавал устно своему ученику Аристотелю. Последний день за днем записывал тайное учение, которое получал из уст Платона; и *Mystica philosophia* состоит из сделанных им таким образом записей. Впоследствии Аристотель поссорился с Платоном и его последователями и основал собственную школу в противовес им; и книги, обычно известные как сочинения Аристотеля, — это те, что он написал в тот период своей жизни. Но в старости он вернулся к истинной платоновской вере. Книга, в которой Аристотель записал эту «мистическую философию», была, по мнению Патрици, утеряна сразу после его смерти, но снова найдена во времена Аммония Саккаса, учителя Плотина; и неоплатоники черпали из нее.

[56] То есть «экзотерическое» учение Платона, которое изложено в его диалогах.

[57] Herm. *ap.* Stob. *Exc.* II B. 2.

«К моей собственной философии я присоединил другие четыре (то есть те, что выше обозначены номерами (2), (3), (4) и (5)); ибо все они одинаково „ставят себе целью учить, что Бог есть основатель, правитель, попечитель и промыслитель всех вещей, и чтобы люди познали как Его, так и самих себя и научились, какими путями человеческие души возвращаются к Богу-Творцу и наслаждаются у Него вечным блаженством“».

«Я надеюсь, — говорит Патрици папе, — что ты и твои преемники примете эту новую и восстановленную религиозную философию и повелите изучать ее повсюду. Почему изучаются только те части философии Аристотеля, которые враждебны Богу и его Церкви, а этими благочестивыми помощницами пренебрегают? Поистине, трактат Гермеса „О благочестии и философии“[58] содержит больше философии, чем все сочинения Аристотеля, вместе взятые. . . . „Пойманд‘ (т. е. *Corp.* I) содержит сотворение мира и человека, почти такое же, как у Моисея. И таинство Троицы он излагает гораздо яснее, чем сам Моисей. У

(Гермеса) есть много трактатов, исполненных и истинного благочестия, и истинной философии, которые и могут, и должны быть поставлены на место нечестивых книг Аристотеля“.

[58] То есть Herm. *ap.* Stob. *Exc.* II B, которую Патрици поместил в начале своего собрания герметических сочинений.

«Многие из диалогов Платона также можно преподавать публично „без всякой опасности нечестия и с большой пользой для благочестия“; особенно „Филеб“, „Тимей“, „Софист“, „Парменид“ и „Федон“. „Все книги Плотина содержат скорее некое священное богословие, нежели философию“». (С одобрением он упоминает также Прокла и Дамаския.)

«Почти все ранние Отцы, „так как знали, что платоники, изменив немногое, легко могут стать христианами, . . . ставили Платона и его последователей выше всех прочих философов, а Аристотеля называли не иначе как с бесчестием. Но около четырехсот лет назад[59] богословы-схоласты устремились в противоположную сторону и пользовались нечестием Аристотеля как основанием веры. Мы извиняем их в том, что, не зная греческой словесности, они не могли познакомиться с теми (философами). Но не извиняем того, что они пытались нечестием (-*tati*?) подкрепить благочестие. . . .“

[59] То есть приблизительно с 1200 г. н. э.

«Итак, я желал бы, чтобы ты, святой отец, и все будущие папы повелели непрестанно преподавать повсюду некоторые из названных мною книг,[60] как я преподавал их последние четырнадцать лет в Ферраре. Так ты сделаешь всех способных людей в Италии, Испании и Франции друзьями Церкви; и, быть может, даже немецкие протестанты последуют их примеру и вернутся к католической вере. Гораздо легче вернуть их таким

путем, чем принуждать церковными карами или мирским оружием. Тебе следовало бы повелеть, чтобы это учение преподавалось в школах иезуитов, которые делают столь доброе дело. Если ты сделаешь это, великая слава ждет тебя у людей будущих времен. И я прошу тебя принять меня в помощники в этом предприятии».

[60] Включая герметические сочинения.

Во введении к той части своей книги, которая содержит герметические сочинения, Патрици говорит: «Этот Гермес Трисмегист, по-видимому, был современником Моисея, но несколько старше его. . . . Из этих трактатов и фрагментов Гермеса явствует некая благочестивая философия о Боге, по большей части согласная с догматами веры. Явствует также, что все греческие философии — пифагорейская, платоновская в божественных и нравственных учениях,[61] а аристотелевская и стоическая в физике — и даже первые начала медицины были заимствованы как из этих, так и из других его книг, которые погибли.

[61] То есть в богословии и этике.

«Поэтому (явствует), что было бы гораздо лучше, а для христиан гораздо благоразумнее и полезнее, если бы в публичных школах и в обителях монахов, слишком приверженных Аристотелю, читались когда-нибудь скорее учения Гермеса, чем аристотелевские, которые повсюду кишат великим нечестием. А чтобы это было удобнее сделать, мы, как сказали, расположили трактаты в порядке, сообразно последовательности и ряду предметов».

Он переставил герметические сочинения и разместил их в следующем порядке: Stob. I. 41. 1 (которую я разделил на две

отдельные выдержки II B и XI); *Corp.* I, III, X, V, VI, XIII, VII, II, XI, XII, IV; «Дева мира», за которой следуют восемь других выдержек из Стобея; *Corp.* IX; шесть выдержек из Стобея; *Corp.* VIII; *Corp.* XIV; фрагменты из Кирилла, Стобея и др.; латинский «Асклепий». Затем следуют, как отдельное сочинение другого автора, ὅροι Ἀσκληπιοῦ πρὸς Ἄμμωνα (т. е. *Corp.* XVI–XVIII). Рассматривая отдельные документы, содержащиеся в «Корпусе», как не связанные между собой трактаты, Патрици сделал решительный шаг вперед по сравнению с позицией прежних издателей; но о порядке, в котором он счел нужным расположить герметические писания, мало что можно сказать в его пользу.

Из каких источников Патрици получил свой текст трактатов «Корпуса»? Он, несомненно, пользовался печатными изданиями Турнеба и Фуа де Кандаля. Но Рейценштайн нашел основания думать, что Патрици положил в основу своего текста рукопись, отличную от той, которой пользовался Турнеб, и лишь кое-где вводил чтения прежних издателей. Вопрос этот, однако, не очень важен; ибо так как Патрици внес в текст много произвольных изменений и не говорит нам, взято ли принимаемое им чтение из какого-либо источника или придумано им самим, его издание не дает никакого материала, который можно было бы использовать как подспорье для критики текста.[62]

[62] Я заметил некоторые признаки особенно близкого родства между текстом трактатов «Корпуса» у Патрици и текстом Q и Bodl. 16987. Но тратить время на более основательное исследование вопроса об источниках Патрици было бы напрасно.

Казобон (Casaubon), 1614. — *Isaaci Casauboni . . . Exercitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales. . . . Londini . . . MDCXIIII.*

В *Exercit.* I. 10, pp. 70 ff., Казобон рассматривает время и происхождение «Сивиллиных книг» и герметических сочинений;

и в этом коротком трактате мы впервые находим взгляд на герметические писания, который, по крайней мере в главном, исторически верен. По сравнению со всеми, кто писал об этом предмете до него, от Лактанция до Патрици, Казобон — οἷος πέπνυται, τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσιν: «он один в разуме, прочие же носятся тенями». Он не отрицает, что мог существовать человек по имени Гермес Трисмегист, живший до Моисея; но он видит, что герметические сочинения не могли быть написаны таким человеком. Он говорит: «Книгу . . ., которая уже несколько веков назад начала ходить под именем Меркурия Трисмегиста (т. е. „Корпус Герметикум“), мы не боимся объявить и со всей решительностью утверждать, что она подложна (ψευδεπίγραφον)»; и он заключает, что она была написана около конца I века после Рождества Христова.[1] «Теперь докажем верными доводами . . ., что книга, которая и поныне у большинства ученых в любимцах и в великой цене как подлинное творение Меркурия Трисмегиста, подложна (ψευδεπίγραφον) и есть чистый вымысел (πλάσμα). . . . Итак, мы . . . утверждаем, что в этой книге содержится не египетское учение Меркурия, но отчасти греческое, почерпнутое из книг Платона и платоников, и притом очень часто их собственными словами, а отчасти христианское,[2] взятое из священных книг.

[1] Он относит это время несколько слишком рано; большинство трактатов «Корпуса» было написано, вероятно, в III веке, а некоторые, быть может, во II.

[2] Ему следовало бы скорее сказать *Judaicam* — «иудейское». (См. *Corp.* I и III.)

«Какой род философии был некогда в ходу у древних египтян, можно понять из книг Евсевия . . . и других древних писателей. Но у этого Лжемеркурия способ философствования совершенно иного рода:[3] ибо и предметы, и слова отдают школой Платона, за

исключением лишь того, что он примешивает из божественных книг. А чтобы не показалось, будто мы безрассудно идем против мнения стольких ученых, покажем в немногих словах то, что утверждаем». (Здесь он входит в подробности и разбирает отдельные места «Корпуса».)

[3] Ныне о строе мысли древних египтян известно больше; но мнение Казобона в этом пункте подтверждается выводами современной египтологии. Следы влияния исконной египетской мысли, если и не вовсе отсутствуют, то редки в герметических сочинениях.

«Далее, если бы эта книга подлинно принадлежала Меркурию, то надлежало бы, чтобы либо он сам написал ее по-гречески, либо кто-нибудь перевел ее с египетского языка. Мы самым твердым образом отрицаем, что было сделано то или другое: первое — потому, что слог этой книги совершенно чужд той речи, которой пользовались греки, современники Гермеса. . . . Здесь (т. е. в герметических сочинениях) нет ни малейшего следа древности: . . . напротив, здесь много слов, которых не признала бы даже эллинская речь более древняя, чем та, что процветала около Рождества Господня. . . . Кто из прежних говорил ὑλότης, οὐσιότης и тому подобное?

«Отрицаю я и то, что это переведено с другого языка: я утверждаю, что это родилось на греческой почве (αὐτοφυῆ) и изначально написано по-гречески. Никогда никакой перевод не был выполнен столь удачно, чтобы не выдавать своего чужеземного происхождения и не обнаруживать его верными признаками. Здесь ничего подобного. Все подлинно (γνησίως) по-гречески, и везде соблюден строй, свойственный эллинской речи той эпохи, которую я указал. . . .

«Итак, ложно, и даже ложнее ложного, то, в чем этот обманщик хочет убедить нас в Послании к Аммону (*Corp.* XVI): будто это было

сначала написано Меркурием на египетском языке. Ложнее ложного и то, во что, по-видимому, доселе верили ученые и неученые: будто эти писания либо написаны Меркурием Трисмегистом, древнейшим мудрецом Египта, либо переведены из его писаний. Мы доказали, что и то и другое в высшей степени нелепо».

В одном важном пункте, однако, взгляд Казобона требует поправки. Он думает, как думали и его предшественники, что «Корпус» содержит собственно христианские учения; и отсюда он выводит, что герметические сочинения, подобно «Сивиллиным оракулам», были подделаны христианином («или, скорее, — добавляет он, — полухристианином») с целью внушить учения своей религии соседям-язычникам, представив дело так, будто за эти учения ручается авторитет древнего и чтимого имени.[4] Это верно относительно некоторых из «Сивиллиных книг»; но это неверно относительно герметических сочинений. Авторы трактатов, собранных в «Корпусе», были язычниками; и, если не считать немногих вставленных слов, сходство с христианским учением, которое мы находим в герметических писаниях, надо объяснять не предположением, будто их авторы заимствовали из Нового Завета или из других христианских источников, а признанием того факта, что в то время, когда писались герметические сочинения, было много вопросов, о которых христиане и языческие платоники думали и говорили одинаково. Поэтому вместо «христианина или полухристианина», о котором говорит Казобон, мы должны подставить «ряд языческих писателей». С этой поправкой его объяснение побуждения, по которому было использовано имя Гермеса, можно считать верным.

[4] Казобон говорит: «И мы не сомневаемся, что автор добивался того, чтобы доказать, что многие догматы христианского благочестия, которые отвергались как новые и прежде неслыханные, были известны мудрецам с глубочайшей древности и были занесены в письмена самим тем Меркурием, которого не только египтяне, но и греки весьма чтили за его древность и за славу его учености».

Мнение Казобона о времени, когда были написаны герметические сочинения, постепенно возобладало и было принято всеми сведущими учеными;[5] и, лишившись престижа, который придавала им их мнимая древность, герметические писания утратили власть над умами людей и впали в сравнительное забвение.[6] Переводы «Корпуса» продолжали время от времени появляться;[7] но с 1630 по 1854 г. не вышло ни одной перепечатки греческого текста.

[5] Например, Т. Гейл в своем издании Ямвлиха «*De mysteriis*» (1678) говорит: «Я, со своей стороны, мало ценю все эти писания, которые существуют под именем Гермеса. Полагаю, что они не что иное, как подражания некоторым местам, выбранным из Священного Писания и из более древних философов».

[6] Истинное значение герметических сочинений как документов первостепенной важности для истории религии — не во втором тысячелетии до Рождества Христова, а в III веке после Рождества Христова (в решающую пору борьбы между язычеством и христианством) — в прошлом странным образом упускалось из виду и даже теперь признано недостаточно.

[7] Например: *The divine Pymander of Hermes Mercurius Trismegistus, in XVII books. Translated formerly out of the Arabick* [это, вероятно, означает «с египетского»] *into Greek, and thence into Latine, and Dutch, and now out of the Original* [!] *into English: by that Learned Divine Doctor Everard: London . . . 1650.* Это перевод *Corp.* I–XIV и трех выдержек из Стобея. Переведен текст Патрици, и трактаты расположены в том порядке, в каком расположил их Патрици. Предисловие (написанное после смерти Эверарда кем-то, кто подписывается «J. F.») начинается так: «Эта книга может по праву притязать на первое место по древности среди всех книг в мире, ибо написана за несколько сотен лет до времени Моисея, что я и постараюсь доказать. . . . В этой книге, при всей ее великой древности, содержится больше истинного познания Бога и Природы, чем во всех прочих книгах мира, за исключением одного лишь Священного Писания». Перевод Эверарда несколько

раз переиздавался — последний раз Теософским издательским обществом в 1893 г.; и, несомненно, некоторые читатели вплоть до нашего времени без всяких сомнений принимали его за древнейшую книгу в мире.

Де Муссо, *La magie au dix-neuvième siècle*, 1860, p. 343, говоря о местах о «делании богов» в *Ascl. Lat.* III, пишет: «Такова древность Трисмегиста (которого он считает автором „Асклепия“), что многие авторы принимают его за сына Хама или за самого Хама! Его предки, о которых он нам здесь говорит, были бы, стало быть, главами допотопной магии! Какая дата! и как она логична!» Де Муссо, ревностный католик, включает под понятие «магия» и языческие культы древности, и современный месмеризм и спиритизм; и он убежден, что и в древних оракулах и т. п., и в явлениях современного гипнотизма и тому подобного (в которых у него был большой личный опыт) действующая сила — Дьявол или какой-нибудь дьявол. Его книга написана умело и содержит много любопытного материала.

Время Потопа — самое раннее время, к которому, как я нашел, относили герметическое учение в Европе. Но арабские писатели датировали его еще раньше; ибо они отождествляли Гермеса с Енохом, а его учителя Агатодемона — с Сифом, сыном Адама.

Тидеман (Tiedemann), 1781. — *Hermes Trismegists Poemander oder von der göttlichen Macht und Weisheit, aus dem Griechischen übersetzt . . . von Dieterich Tiedemann. Berlin und Stettin, . . . 1781.*

Это немецкий перевод «Корпуса», основанный на греческом тексте Фуа де Кандаля. Рейценштайн говорит, что Тидеман дает в своих примечаниях «целый ряд превосходных конъектур». Книга редкая, и я ее не видел.

Партей (Parthey), 1854. — *Hermetis Trismegisti Poemander. Ad fidem codicum manu scriptorum recognovit Gustavus Parthey. Berolini, MDCCCLIV.*[8]

[8] В последние несколько лет вышла точная перепечатка *Poemander* Партея 1854 г. Лучше было бы, если бы вместо него перепечатали первое издание (*editio princeps*) или *Pimandras* Фуа де Кандаля.

Это издание *Corp.* I–XIV. Партей говорит в своем предисловии, что если оно встретит хороший прием, то он намерен издать впоследствии «остальные писания Гермеса, сохраненные у

Лактанция, Кирилла, Стобея»; но этот замысел так и не был им осуществлен. О *Corp.* XVI–XVIII он ничего не говорит.

Партей пользовался изданиями Турнеба, Фуа де Кандаля и Патрици и примечаниями Тидемана; но он заявляет, что основывает свой текст главным образом на двух рукописях, A и B.[9] *Cod.* A сличил для него Ф. де Фурия, а *Cod.* B — Д. Хамм. Но по его ли собственной небрежности или неумелости или по вине тех, кто сличал рукописи, его указания на чтения A и B ненадежны;[10] и для всякого, кто имеет доступ, прямо или через посредство *Pimandras* Фуа де Кандаля, к более здравому тексту первого издания (*editio princeps*), которое без изменений воспроизводит текст рукописи, издание Партея бесполезно, если не вводит в заблуждение.

[9] «Рукописям A и B я следовал так, что нигде не отступал от их авторитета, не предупредив читателя».

[10] «Ни на одно из его указаний нельзя сколько-нибудь положиться», — говорит Рейценштайн.

Менар (Ménard), 1866. — *Hermès Trismégiste. Traduction complète, précédée d'une étude sur l'origine des livres Hermétiques. Par Louis Ménard. . . . Paris, . . . 1866.*

Перевод (*Traduction*) — это вольный перевод *Corp.* I–XIV, латинского «Асклепия», двадцати шести выдержек из Стобея, нескольких фрагментов из Кирилла и др. и *Corp.* XVI–XVIII. Менар не держится строго (часто бессмысленных) слов преданного текста, но выражает беглым французским языком то, что он, верно или неверно, считает мыслью автора. Его вводный очерк (*Étude*, 111 страниц) — здравое и хорошо написанное рассуждение о герметических сочинениях. Тем, кто хочет познакомиться с герметистами, но не читает по-гречески и по-латыни, книгу Менара, я думаю, следует рекомендовать предпочтительно перед

любым другим трудом об этом предмете, какой до сих пор был издан.

Целлер (*Philosophie der Griechen, Theil III, Abth. II*, 4-е изд., 1903, pp. 242–54) дает обзор герметических сочинений и излагает вкратце учения, которые в них преподаются. Он говорит, что эти писания «в их нынешнем виде, по-видимому, относятся к последним десятилетиям (*decennia*) III века после Рождества Христова».

Рейценштайн (Reitzenstein), 1904. — *Poimandres. Studien zur griechisch-aegyptischen und früh-christlichen Literatur. Von R. Reitzenstein. Leipzig, . . . 1904.*

В приложении к книге напечатано критическое издание *Corp.* I, XIII и XVI–XVIII, подготовленное Рейценштайном.

Выход в свет «Поймандра» Рейценштайна знаменует начало нового этапа в изучении герметических писаний. Работая первопроходцем на поле, которое для современной науки было почти новым и нетронутым, он допустил несколько серьезных ошибок; но он поставил изучение герметических сочинений на научную основу, и всякая дальнейшая работа в этой области должна опираться на его исследования.

Некоторые места «Корпуса» Рейценштайн разобрал также в книге *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*, 1910.

Из недавних изданий можно упомянуть *Thrice-Greatest Hermes. Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis. Being a Translation of the Extant Sermons and Fragments of the Trismegistic Literature, with Prolegomena, Commentaries, and Notes. By G. R. S. Mead. London and Benares. The Theosophical Publishing Society, 1906* (три тома). Точку зрения г-на Мида показывают следующие слова его предисловия: «Вдоль этого луча трисмегистова предания мы можем позволить

увлечь себя назад во времени, к святая святых Мудрости Древнего Египта. Сочувственное изучение этого материала вполне может оказаться посвятительным путем к пониманию того Древнейшего Познания».

Странную и совершенно несостоятельную теорию о времени написания герметических сочинений выдвинул доктор Флиндерс Питри в докладе, напечатанном в *Transactions of the Third Internat. Congress of the History of Religions*, 1908, pp. 196 и 224. Он относит «Деву мира» (которую называет «самым ранним герметическим документом») к «приблизительно 510 г. до н. э. или, во всяком случае, ко времени до 410 г. до н. э.»; *Corp.* XVI — к «приблизительно 350 г. до н. э.»; а подлинник латинского «Асклепия» — к «приблизительно 340 г. до н. э.». И он говорит, что «если самые длинные герметические сочинения относятся, таким образом, к персидской эпохе» (т. е. ко времени до 332 г. до н. э.), «то вероятно, что вся группа не слишком далеко отстоит от этого периода». В книге под заглавием *Personal Religion in Egypt before Christianity*, 1909 (гл. 3, «Герметические сочинения, поддающиеся датировке»), он снова высказывает то же мнение о времени «Девы мира», *Corp.* XVI и *Ascl. Lat.*, добавляя, что «в такой дате для египетских подлинников нет ничего несовместимого, тогда как греческие переводы вполне могут обнаруживать более поздний слог». Он думает (*ib.*, pp. 85–91), что *Corp.* II, III, V, VI, VII, VIII и X были написаны, вероятно, до времени Александра, между 450 и 350 гг. до н. э.; что *Corp.* XII «должен» быть ранее 332 г. до н. э.; что *Corp.* IV «относится приблизительно к 300 г. до н. э.»; что *Corp.* XIII, «по-видимому, того же времени или несколько позднее»; и что время *Corp.* I, который, «по-видимому, есть последнее из более длинных писаний этого рода», вполне может быть около 300–200 гг. до н. э. «Герметические книги в целом, — говорит он (p. 102), —

по-видимому, связаны между собой и принадлежат к одному общему периоду, 500–200 гг. до н. э.». Если бы эти даты были доказаны, из них неизбежно последовал бы поразительный переворот (*bouleversement*) всех общепринятых взглядов на историю греческой мысли. Но доводы, которыми он старается подкрепить свои датировки, не таковы, чтобы заслуживать серьезного внимания.[11]

[11] Остается пожалеть, что человек, заслуживший высокую репутацию добротной работой в других областях, в этом случае забрел в область исследования, где он не умеет найти дорогу.

Йозеф Кролль, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Мюнстер в Вестфалии, 1914. Цель Кролля в этой книге — «подробно проследить связь герметических учений с греческими, или эллинистическими, учениями вообще и указать отдельным понятиям (которые встречаются в герметических сочинениях) их место в истории религиозной и философской мысли». С этой целью он располагает учения герметических сочинений под рядом предметных рубрик; и, разбирая каждый предмет, сводит вместе то, что говорится о нем в отдельных герметических трактатах, и приводит параллели из других писаний или ссылается на них. Он заключает (pp. 386–9), что в главном учения герметических сочинений принадлежат к «области эллинистической мысли — общей философии культурного мира того времени»; что среди источников, из которых черпали герметисты, особое значение следует придавать Посидонию; что египетское влияние затронуло их мысли мало, если вообще затронуло; что их учения во многих отношениях сходны с учениями Филона и что кое-где в них встречаются собственно иудейские представления; и что в герметических сочинениях «нет никакого следа влияния христианства».[12]

[12] Эти выводы близко совпадают с теми, к которым я пришел самостоятельно до того, как прочел книгу Кролля.

Что касается датировки герметических писаний, Кролль говорит (p. 389), что для большинства из них возможна любая дата после времени Филона, но что есть некоторые части, одна из которых — *Corp.* I, которые не могли быть написаны ранее времени Нумения (150–200 гг. н. э.). Он добавляет: «датировка в подробностях (отдельных трактатов) должна быть выполнена тем, кто возьмется за привлекательную, но трудную задачу — различить разные слои учений и рассмотреть каждый из различных трактатов самого по себе и в их отношениях друг к другу».

Именно это я и старался сделать в настоящем издании. Не было ни единой герметической школы или секты, ни единого свода герметического учения. Перед нами ряд трактатов, написанных рядом разных людей, у каждого из которых была своя особая и отдельная точка зрения и свой склад мысли. В их учениях есть известное общее сходство, но есть и много расхождений; и для большинства целей полезнее брать герметические трактаты по одному и исследовать учение каждого из них отдельно, нежели сваливать их все в одну кучу.

К. Ф. Г. Генрици, *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament*, под редакцией Э. фон Добшюца, Лейпциг, 1918. Генрици умер, оставив книгу незаконченной, и фон Добшюц издал рукопись Генрици почти без изменений, лишь прибавив несколько страниц написанных им самим дополнений (*Nachträge*).

Цель этой книги — определить отношение между учениями герметических сочинений и учениями первоначального христианства, как оно представлено в Новом Завете. Имея в виду эту цель, Генрици во II части рассматривает герметические документы один за другим (в этом отношении его метод

предпочтительнее метода Й. Кролля) и в каждом из них ищет сходства в словах или мыслях с тем, что сказано в Новом Завете. В III части он располагает учения герметических сочинений вообще под рядом предметных рубрик и под каждой рубрикой сравнивает учения Нового Завета о том же предмете. Его выводы можно подытожить так: он находит в герметических сочинениях много мест, *параллельных* местам Нового Завета, но мало что *заимствованного* из Нового Завета.[13]

[13] На этот счет я разошелся бы с ним лишь тем, что свел бы его «мало» к еще меньшему или к нулю.

Он не берется исследовать отношения между герметическими сочинениями и греческими философскими писаниями; его книга задумана как дополнение к книге Й. Кролля, в которой этот предмет был рассмотрен.

Книга Генрици содержит несколько полезных соображений; но она не проливает много нового света на герметические писания. Я нашел в ней ошибки в отдельных пунктах,[14] и некоторые из них весьма значительны. А если брать книгу в целом, то Генрици, по-видимому, не понимает верно главного направления герметического учения и тех отношений, в которых оно стоит к другим религиозным и философским движениям того времени. Термин «*Hermes-Mystik*», которым он пользуется в заглавии и на протяжении всей книги, двусмыслен. «Мистики» в смысле стремления к соединению с Богом в наших герметических сочинениях много; но сакраментализма языческих мистериальных культов и теургии (*theurgia*) вообще в них почти нет; а Генрици, хотя он кое-где и признает этот факт, слишком склонен ставить философские герметические сочинения в связь с мистериальными культами и магическими обрядами, которые он включает под расплывчатый термин *Mystik*, но с которыми у них в

действительности мало общего или нет ничего общего.[15] Он начинает с того, что противопоставляет *Mystik* (которую определяет как «литературу откровения») философии и соединяет имена Орфея и Гермеса как представителей этой *Mystik*. Вернее было бы сказать, что имя Гермеса (поскольку речь идет о трактатах «Корпуса Герметикум» и других документах того же рода) обозначает философию, или религию, основанную на философии, а имя Орфея (мнимого основателя мистериальных культов и предполагаемого автора «Орфических писаний» (*Orphica*), почитаемых поздними неоплатониками) обозначает теургию в противоположность философии. Он время от времени ссылается на Платона; но он недостаточно признает тот факт, что учения этих герметических сочинений в главном почерпнуты из платонизма и что все прочие составные части вместе взятые сравнительно невелики.

[14] Некоторые из этих ошибок, возможно, были бы исправлены, если бы автор дожил до пересмотра своего труда.

[15] Например, он включает в число документов, которые разбирает, отрывки, напечатанные у Питры, *Analecta* II, которые явно (за одним исключением) принадлежат к другому роду и не имеют ничего общего с философскими герметическими сочинениями.

ЛАТИНСКИЙ „АСКЛЕПИЙ“

✦

«Асклепий» дошел до нас в виде латинского диалога, приписываемого Апулею. Этот латинский диалог — перевод греческого подлинника, который был известен Лактанцию и другим, но ныне утрачен.

Рукописное предание латинского текста основательно исследовал П. Томас; и итоги его изысканий вошли в текст, который он опубликовал в своем издании философских сочинений Апулея (*Apulei opera quae supersunt vol. III, De philosophia libri, rec. P. Thomas*, Teubner, Lips. 1908). Издание Томаса делает ненужными все прежние публикации текста; и я пользовался им как единственным источником сведений о чтениях рукописей.

Томас разделяет более важные рукописи на две группы следующим образом:

I. *Codices melioris notae* — рукописи лучшего достоинства:

(1) B = Bruxellensis 10054–10056; написана в начале XI века. Сличена Томасом. Эта рукопись весьма решительно превосходит все остальные. В ней можно различить руки нескольких исправителей. Один из них, B 2, вносивший свои исправления в конце XI века или около того времени, был, по-видимому, хорошо образованным человеком. В немногих случаях он один дает то, что наверное или вероятно есть верное чтение; но Томас заключает, что его поправки — лишь догадки. Прочие исправители B не дают ничего ценного.

(2) M = Monacensis 621; XII век. Сличена Гольдбахером для его издания Апулея 1876 г. и вторично Томасом.

(3) V = Vaticanus 3385; XII век. Текст «Асклепия», содержащийся в этой рукописи, еще не сличен. Но так как V очень близко сходна с M (будучи, по мнению Гольдбахера, более небрежно написанным списком того же оригинала, с которого была списана M), то маловероятно, чтобы ее сличение много прибавило к материалу, которым мы располагаем для восстановления текста. M и V близко родственны B; но Томас считает вероятным, что они были списаны не прямо с B, а с исправленного списка B.

(4) G = Gudianus 168 Bibliothecae Guelferbytanae; XIII век. Сличена Гольдбахером.

II. *Codices deteriores* — худшие рукописи:

Сличены Гольдбахером:

(1) P = Parisinus 6634; XII век.

(2) L = Laurentianus plut. LXXVI cod. 36; XII или XIII век.

(3) F = Florentinus, olim Marcianus 284; XII век.

Помимо этих двух групп, Томас упоминает рукопись Британского музея (Add. 11983, XII век), которая, как он нашел, имеет очень малую ценность, и большое число «интерполированных рукописей», которые он сознательно оставил без внимания.

Томас восстановил текст архетипа, от которого происходят наши рукописи. Но это лишь первый этап на пути к раскрытию мысли герметического учителя. Сам текст архетипа был испорчен; и даже если бы мы могли восстановить латынь в точности в том виде, в каком она вышла из-под руки ее первого писателя, мы все еще были бы далеки от завершения нашей задачи. Мы имеем дело с латинским переводом греческого документа. Греческий текст был, вероятно, уже поврежден, когда попал в руки переводчика; переводчик был весьма слабо подготовлен к своей работе, и несомненно, что он часто ошибался. Наше первое дело —

пробиться назад к латинскому тексту в том виде, в каком его написал переводчик; но, сделав это, мы должны еще угадать, каков был греческий текст, лежавший перед переводчиком, а отсюда вывести тот смысл, который хотел передать автор утраченного подлинника. Томас свел вместе результаты прежней работы других ученых по исправлению текста и добавил многое свое, что весьма ценно; но он все же оставил много несделанного. Не только греческий подлинник и латинский перевод были повреждены ошибками переписчиков; очевидно, что либо подлинник, либо перевод был искалечен совершенно исключительным образом. Некоторые места утрачены, некоторые оказались не на своем месте, и множество слов, оборотов и предложений перенесено из связи, в которой они имели смысл, в связь, в которой они бессмысленны. Если бы латинский текст когда-то существовал в понятном и ясно написанном виде, трудно вообразить какой-либо процесс, которым он мог бы быть доведен до нынешнего своего состояния. Обычных причин порчи недостаточно, чтобы объяснить его состояние. Факты, быть может, можно было бы объяснить, предположив, что переводчик так и не переписал набело свою работу, а оставил ее полной подчисток и исправлений, со словами и оборотами, отражавшими его позднейшие соображения, наспех вписанными всюду, где он находил для них место; и что эта путаная масса слов была потом переписана кем-то, кто механически записывал то, что видел перед собой, не заботясь о смысле.

Текст, получившийся в результате моих попыток восстановить первоначальный порядок слов, все еще очень несовершенен, и я надеюсь, что другие исправят его дальше; но, несмотря на множество нерешенных вопросов, я думаю, что он достаточно близок к подлиннику, чтобы мы могли восстановить мысли

автора (или авторов) греческого трактата в главном, хотя и не в каждой подробности.

Чтобы читатель имел перед собой связный текст в преданном расположении, каждое слово, оборот или место, которое я переставил (за исключением немногих самых длинных из этих мест), напечатано между двойными прямоугольными скобками [[ ]] там, где оно стоит в рукописях, и повторено между двойными скобками иной формы ⟨⟨ ⟩⟩ там, куда я его перенес.

В подстрочных примечаниях к тексту я принял обозначения, которыми пользуется Томас:

ω = *omnium codicum consensus* (согласие всех рукописей).

ς = *codices interpolati* (интерполированные рукописи).

Ed. Rom. = *editio princeps Romana* (первое римское издание), 1469.

В английском переводе, помещенном напротив латинского текста, я старался выразить то, что считаю смыслом греческого подлинника, а не смысл — или, слишком часто, отсутствие смысла — латыни.

Составные части «Асклепия»

Из внутренних свидетельств явствует, что диалог был составлен путем соединения трех отдельных и не связанных между собой документов, которые я назвал соответственно «„Асклепий I“ (*De homine* — „О человеке“)», «„Асклепий II“ (*De origine mali* — „О происхождении зла“)» и «„Асклепий III“ (*De cultu deorum* — „О почитании богов“)», с добавлением «пролога» (*prologus*) и «эпилога» (*epilogus*).

Содержание «Асклепия I»

Та часть преданного текста, которую я называю *Ascl.* I (а именно chs. 2–14 a), — хорошо построенное целое, части которого расположены и связаны между собой с известным искусством. Это трактат «*de tota summitate*» («обо всем в совокупности», ch. 7 c) — о Боге (*Deus*), Мире (*Mundus*) и Человеке (*Homo*) и об их взаимных отношениях; но писатель разбирает этот всеобъемлющий предмет с определенной точки зрения и по определенному плану. На протяжении всего рассуждения *Человек* — центральная фигура;[16] и учитель нигде не упускает из виду своей практической цели — побудить людей жить той жизнью, к которой они, как люди, призваны. Для этого он описывает происхождение и природу человека (отчасти космическую, отчасти надкосмическую), его место среди существ других ступеней и его отношения к ним (2–7); двоякое назначение, данное ему сообразно его двоякой природе (7 *fin.*–11 a); и участь, которая ждет его в зависимости от того, исполняет ли он свое назначение или пренебрегает им (11 b–12 *init.*). Подразделения в разработке темы ясно обозначены и все же так связаны, что мы переходим от каждого к следующему без разрыва. Есть два подчиненных предмета, о которых писатель хочет сказать нечто особенное, а именно призыв отказаться от имущества (11 a) и вред известного способа преподавания философии (12 *fin.*–14 a). Но каждый из этих предметов введен без нарушения связности. Об отказе от имущества говорится как о том, что требуется для исполнения назначения человека; а порча философии поставлена рядом с любовью к имуществу как одно из препятствий к осуществлению высокой участи человека. Таким образом, заключительный раздел, о философии, вырастает естественно из главного

предмета; и рассуждение поэтому уместно заканчивается описанием того учения, которое писатель считает истинной философией и образцом которого служит сам трактат.

[16] Предмет этого документа можно было бы описать словами Платона, *Theaet.* 174 b: «что же такое человек и что подобает такой природе в отличие от других делать или претерпевать — вот что исследует (философ)».

Итак, «Асклепий I» — хорошо упорядоченное целое, законченное в себе. Не может быть, я думаю, большого сомнения в том, что греческий подлинник *Ascl.* I первоначально существовал как отдельный документ того же типа, что и трактаты «Гермес к Асклепию», сохранившиеся в «Корпусе»; и можно предположить, что некогда он входил в собрание бесед, известное Стобею как τὰ Ερμοῦ πρὸς Ἀσκληπιόν.

Источники *Ascl.* I

В этом трактате, как и в большей части герметических сочинений, в преподаваемых учениях мало новизны или самобытности; и в беседе Гермеса немного утверждений, которым нельзя найти параллелей в более ранних греческих писаниях. И все же учение *Ascl.* I — не просто повторение преданных формул; слова писателя звучат искренне и проникнуты подлинным чувством. Если он и заимствовал свои верования у других, они тем не менее его собственные.

Влияние Платона очевидно повсюду. Основные положения веры писателя — учение о надкосмическом Боге, который есть творец и правитель вселенной, и учение о надкосмическом начале в человеческой душе — перешли к нему от Платона; и можно распознать словесные отголоски выражений, которыми пользовался Платон (см., например, реминисценции «Тимея» в ch.

8). Но есть обильные свидетельства зависимости от греческих писателей более позднего времени, чем Платон. Термины ὕλη и *qualitas* (ποιόν или ποιότης) в том употреблении, какое они имеют в *Ascl.* I, вошли в обиход лишь после времени Платона. Космология chs. 2–6 в значительной мере стоическая. Представление о низшей и смертной душе, которая либо состоит из огня и воздуха, либо неразрывно связана с этими стихиями, должно было возникнуть из смешения платонизма со стоической физикой. Термины *quod sursum versus fertur* и *quod deorsum fertur* («то, что несется вверх» и «то, что несется вниз»; τὸ ἀνωφερές, τὸ κατωφερές), ch. 2, — *species* (εἶδος) в смысле индивидуума или совокупности качеств, отличающих индивидуум, chs. 2 *fin.*–4, — *spiritus* (πνεῦμα), ch. 6, — и утверждение, что растения ἄψυχα, ch. 4, — стоического происхождения. Выражение (νοῦς) *quae quinta pars soli homini concessa est ex aethere* («который, как пятая часть, дарован из эфира одному лишь человеку»), ch. 6 *fin.*, по-видимому, заимствовано у перипатетика Критолая, быть может, через синкретического платоника Антиоха.[17]

[17] Место ⟨*sunt res*⟩ *quaedam quae ante factae sunt* («есть некие вещи, которые были сотворены прежде») и т. д., ch. 5 *init.*, вероятно, идет от Антиоха; но сомнительно, было ли это место в первоначальном тексте *Ascl.* I.

Автор *Ascl.* I говорит, что человек был воплощен на земле, «чтобы он заботился о земном» (ἵνα τὰ ἐπίγεια θεραπεύῃ); и именно в разработке этой темы, если где-либо вообще, он проявляет самостоятельность. Самый ранний языческий писатель, у которого я нашел эту мысль, — Цицерон; а он, вероятно, взял ее у Посидония. Поэтому в этой части *Ascl.* I можно подозревать влияние Посидония.

Видоизменение по существу платоновской системы мысли примесью стоической физики, какое мы находим в этом

документе, как и в большей части других герметических сочинений, должно было идти от Антиоха и Посидония или от писателей, живших после них и находившихся под их влиянием.

В учении *Ascl.* I, по-видимому, нет ничего собственно египетского. Религиозный пыл писателя характерен для его египетской народности; но в его догматах нет ничего, что не могло бы быть выведено из греческой философии.

Есть несколько выражений, которые обнаруживают некоторое сходство с местами из первых двух глав Книги Бытия (*Genesis*). См. примечания к ch. 3, *mundus . . . praeparatus est a deo* («мир . . . был уготован Богом», т. е. ὕλη была сотворена Богом); ch. 7, *pars* (*hominis*, т. е. νοῦς), *quam vocamus divinae similitudinis formam* («часть (человека), которую мы называем образом божественного подобия»); ch. 8, καλὸς δὲ (τῷ θεῷ) ἐφάνη ὢν (ὁ κόσμος); *ib.*, *talesque omnes esse praecepit* («и повелел, чтобы все были таковы»; это подразумевает сотворение «первого человека»); *ib.*, человек был воплощен, *ut possit . . . gubernare terrena* («чтобы он мог . . . управлять земным»). Итак, есть вероятность, что писатель в некоторой слабой степени испытал иудейское влияние; но так как каждая из этих мыслей вполне могла быть подсказана каким-нибудь иным путем, это остается лишь возможностью.

Писатель употребляет термин ὁ κύριος как имя или титул верховного Бога (ch. 8). Следует ли считать это следствием иудейского влияния? Слово κύριος (с зависимым родительным падежом) прилагал к Зевсу Пиндар, *Isthm.* 4 (5). 67: Ζεὺς τά τε καὶ τὰ νέμει, Ζεὺς ὁ πάντων κύριος («Зевс уделяет и то и другое, Зевс — владыка всего»); и, согласно Лидделлу и Скотту, κύριος встречается «в надписях как имя различных богов, Зевса, Гермеса, Кроноса и др., *vide C. I.* Index III; так же Κυρία об Артемиде и др., *ib.*». Но греческие философские писатели не употребляли его обычно в

отношении верховного Бога. Нет ни одного примера такого употребления у Дильса, *Fr. Vorsokr.*, у Платона, у Аристотеля или у Дильса, *Doxogr.*[18] Но его употребляли переводчики LXX для передачи еврейского имени Бога; и там, где его подобным же образом употребляют языческие писатели, они могли перенять его у эллинистических иудеев. Оно часто встречается в книгах магии; например, к богу обращаются κύριε у Дитериха, *Mithrasliturgie*, pp. 8, 10 (трижды), 14 (дважды), и у Дитериха, *Abraxas*, p. 177 и др. Его употребление в таких случаях сравнимо с употреблением еврейских имен (например, Σαβαώθ, *Abraxas* p. 176) в магических заклинаниях.

[18] Ближе всего к этому подходят следующие места. Аэций, *Doxogr.*, p. 297 (стоическое учение): τῶν μὲν ἁπάντων τὸ θεῖον κυριώτατον, τῶν δὲ ζῴων ἄνθρωπος κάλλιστον («из всего сущего божественное — самое владычественное, а из живых существ человек — прекраснейшее»). Гермий, *ib.*, p. 652, в изложении учения Анаксагора: ἀρχὴ πάντων ὁ νοῦς, καὶ οὗτος αἴτιος καὶ κύριος τῶν ὅλων («начало всего — ум, и он причина и владыка всего»). Но в обоих этих случаях за словом следует родительный падеж.

Мне не удалось найти ни малейшего следа христианского влияния в *Ascl.* I.

Время греческого подлинника *Ascl.* I

Единственный определенный *terminus a quo* — тот, который дается тем фактом, что писатель смешивает стоическую физику со своим платонизмом. Такого рода синкретизм начался во времена Антиоха и Посидония, т. е. в первой половине I века до н. э. Поэтому несомненно, что трактат не мог быть написан ранее 100 г. до н. э. Но, вероятно, он был написан гораздо позднее.

Terminus ante quem, быть может, можно вывести из того, что в нем никак не признается существование христианства.

Отношение автора *Ascl.* I представляет в этом смысле противоположность отношению автора *Ascl.* III. Последний, писавший около 270 г. н. э. (см. ниже), смотрит на продвижение христианства с ужасом и смятением; ему уже ясно, что христиане скоро возьмут верх и что языческие культы будут упразднены. Но автор *Ascl.* I, когда он спрашивает себя (ch. 12 f.), что служит самым серьезным препятствием на пути ищущих спасения, находит его в том, что некоторые языческие учителя придают слишком большое значение изучению математики. Если бы он сознавал, что самому существованию его религии угрожает распространение христианства, он едва ли мог бы не упомянуть в этом месте об опасности, по сравнению с которой заблуждение, о котором он говорит, показалось бы ему ничтожной мелочью. Это кажется достаточным основанием, чтобы относить время *Ascl.* I ко времени более раннему, чем время *Ascl.* III. *Ascl.* I был, вероятно, написан в такое время, когда христианство было еще недостаточно сильным или наступательным, чтобы вызывать серьезную тревогу или огорчение у приверженцев старых религий; *Ascl.* III был написан в такое время, когда писателю уже стало очевидно не только то, что надвигается опасность, но и то, что полное угасание языческой религии неизбежно. По причинам, изложенным ниже, я думаю, что человек в положении автора *Ascl.* I вряд ли оставил бы эту опасность без внимания в какое бы то ни было время позднее 260 г. н. э. Поэтому мы можем установить 100 г. до н. э. и 260 г. н. э. как крайние пределы, между которыми следует поместить время *Ascl.* I; и мы могли бы с большой вероятностью несколько сузить этот промежуток и сказать, что дата должна лежать между 50 г. до н. э. и 250 г. н. э.

Я не нахожу никаких внутренних свидетельств, которые позволили бы установить время *Ascl.* I точнее; но на основании

соображений, относящихся к герметическим сочинениям вообще, я склонен думать, что этот трактат вряд ли был написан ранее II века н. э.; и, быть может, мы не слишком ошибемся, если предположим, что писатель был современником Климента, который учил в Александрии между 190 и 200 гг. н. э.

Обстоятельства писателя

Автор *Ascl.* I был, вероятно, египтянином по происхождению. Жрецом он едва ли мог быть; ибо теургический обряд его не занимает, а почитание «демонов» (т. е. храмовых богов) есть в его глазах сравнительно низкая форма религии, хотя и лучше, чем никакая. Можно заключить, что он не прошел выучки в школах египетских жрецов, но получил эллинское образование в Александрии. Быть может, он посещал лекции одного из тамошних профессиональных преподавателей платонизма и говорит по собственному опыту, когда жалуется, что такие учителя создают трудности на пути ищущего Бога, включая в свою программу обязательный курс математики. Но, несмотря на эти трудности, он сумел изучить греческую философию настолько, насколько ему было нужно для его цели; и можно предположить, что впоследствии он удалился в какое-нибудь более уединенное место, где мог вести созерцательную жизнь в обществе небольшой группы близких ему по духу людей, сначала, быть может, как ученик какого-нибудь старшего учителя познания, а потом в свою очередь как учитель. Наставление в этих маленьких общинах должно было быть главным образом устным и вестись по большей части посредством бесед учителя с одним учеником за раз; и когда кто-нибудь из учителей доверял свои мысли письму, он, без сомнения, воспроизводил в форме

воображаемых диалогов между Гермесом и Татом или Асклепием метод и содержание собственных бесед с тем или иным учеником.

Если автор *Ascl.* I поступал так, как проповедовал (ch. 11), он должен был отказаться от всякой частной собственности; и отсюда почти с необходимостью следует, что братство, к которому он принадлежал и главой которого он, быть может, был, владело имуществом сообща и что плоды их трудов складывались в общий запас, из которого удовлетворялись нужды всех членов. Они должны были делить свое время между *cultus terrenorum* и *cultus caelestium* («попечением о земном» и «почитанием небесного»); то есть они должны были заниматься отчасти обработкой участка земли, которым владели сообща, а отчасти поклонением небесным богам (*di caelestes*) (особенно в форме пения гимнов, ch. 9) и приближением к верховному Богу через уединенную молитву и размышление и через такие беседы учителя с учеником, образцы которых мы видим в наших герметических сочинениях. Они чувствовали, что, живя такой жизнью, они делают то дело, ради которого Бог послал их на землю; и они с упованием ожидали того времени, когда будут «освобождены от уз смертности» и по милости Божией им будет позволено вернуться в свой истинный дом наверху.

«Асклепий II»

Та часть составного диалога, которую я называю *Ascl.* II, говорит о происхождении зла; писатель стремится объяснить существование зла, приписывая его действию ὕλη. Это рассуждение никак не связано ни с содержанием *Ascl.* I, ни с содержанием *Ascl.* III; и дуализм *Ascl.* II несовместим с монизмом *Ascl.* I и *Ascl.* III. Поэтому не может быть большого сомнения в том,

что греческий подлинник *Ascl.* II существовал прежде, чем им воспользовались, чтобы составить часть «Асклепия». Он, по-видимому, закончен в себе; но был ли он самостоятельным трактатом[19] или отрывком, извлеченным составителем «Асклепия» из более длинного документа, — этого мы никак не можем знать.

[19] Это был бы короткий трактат, но не короче некоторых других герметических сочинений, которые, возможно, были написаны как самостоятельные трактаты и задуманы как отдельные, например *Corp.* VIII и *Corp.* III.

Нет никаких указаний на какую-либо определенную дату греческого подлинника *Ascl.* II. Можно предположить, что он был написан в тот же период, что и греческие подлинники *Ascl.* I и *Ascl.* III, т. е., вероятно, около 150–270 гг. н. э.; и это предположение до некоторой степени подтверждается сходством между учением *Ascl.* II и учением Нумения и Гермогена (150–200 гг. н. э.) о том же предмете.

Содержание «Асклепия III»

Та часть преданного текста, которую я назвал *Ascl.* III, представляет на первый взгляд лишь хаос мест, не только не связанных с *Ascl.* I и *Ascl.* II, но и не связанных между собой. Но эта путаница может быть отчасти, если не целиком, следствием искалеченного и беспорядочного состояния, в котором латинский текст дошел до нас; и представляется вероятным, что греческий подлинник *Ascl.* III существовал как единый документ до того, как был составлен сложный диалог.

По-видимому, ряд мест был каким-то образом оторван от своей связи, но сохранился в виде отдельных фрагментов; и эти фрагменты были собраны в два блока (27 b–29 b и 33–6), которые

были вставлены в текст в тех двух местах, где мы их находим. Я перенес эти места туда, где, по моей догадке, они стояли первоначально; и содержание *Ascl.* III в моем расположении можно представить в виде следующей таблицы:

α	16 b, 17 a c, ⟨⟨33 a c, 34 a⟩⟩: *Ratio mundanorum* («учение о мирском»); краткий обзор составных частей материальной вселенной, а именно ὕλη, μορφαί и πνεῦμα.
	18 b, 19 a, ⟨⟨34 b⟩⟩, 19 b ⟨⟨27 c b⟩⟩,[20] 19 c, ⟨⟨34 c, ⟨⟨17 b⟩⟩, 35, 36⟩⟩: *Ratio divinorum* («учение о божественном»); рассуждение о νοητά.
* * * * * *	
β	20, 21: *Alia ratio divinorum* («иное учение о божественном»); о деторождении.
	22, 23 a: дар разума, дарованный Богом человеку.
	23 b, 24 a: способность человека делать богов.
	24 b–26 a: *Пророчество*; Гермес предсказывает угасание народной религии Египта.
	26 b, 27 a, 29 c–32 a, ⟨⟨40 b⟩⟩: вечность Бога и течение времени в Космосе.
	32 b: три рода νοῦς (божественный, космический и человеческий).
* * * * * *	
γ	37, ⟨⟨27 d⟩⟩, 38 a: боги, сделанные людьми (т. е. земные боги).
	38 b–40 a: обязанности земных и небесных богов; Судьба (Heimarmene).
* * * * * *	
δ	⟨⟨27 e–29 a⟩⟩: *de inmortali et mortali* («о бессмертном и смертном»): о жизни после смерти. (Последняя часть этого места утрачена.)
	⟨⟨29 b⟩⟩[21]: счастье благочестивых в этой жизни.

[20] Сомнительно, правильно ли помещено здесь место 19 b ⟨⟨27 c b⟩⟩ (т. е. перечень οὐσιάρχαι).

[21] Неизвестно, где должен стоять фрагмент 29 b.

В части, обозначенной β (т. е. chs. 20–32 b, если опустить фрагменты 27 b–29 b, стоящие не на своем месте), беседа Гермеса идет без перерыва. Часть, обозначенная γ (т. е. chs. 37–40 a), которая также связна сама по себе, начинается со ссылки назад, на 23 b (*homo fictor est deorum* — «человек есть творец богов»), и тем самым показывает, что ее автор задумал ее как часть того же трактата, что и β. Что касается остального, многое остается сомнительным; но часть, обозначенная α, в предположительно восстановленном виде подходит для начала трактата; а часть, обозначенная δ, вполне могла стоять в конце его или близко к концу.

Даже в той части текста, которая несомненно связна (а именно β, chs. 20–32 b), недостает упорядоченного и систематического расположения; писатель, по-видимому, как попало переходит от одного предмета к другому, по мере того как каждый из них приходит ему на ум. (В этом отношении *Ascl.* III резко противоположен *Ascl.* I.) Трактат в целом мало обладает единством; и трудно описать его предмет одной фразой. Но всякая его часть так или иначе служит изложению того, что писатель считает истинной религией; и по крайней мере в некоторых частях он занят объяснением того, каких богов следует почитать и как людям следует их почитать. В Пророчестве он оплакивает надвигающееся оставление старых культов; его повторное утверждение, что люди делают богов (23 b, 37), есть вызывающее оправдание обычаев языческого богопочитания перед лицом христианской враждебности; а место о времени и вечности (26 b–32) подводит к упоминанию о том видении Вечного, в котором достигает вершины всякое почитание. Поэтому, быть может, слабо связанные между собой рассуждения, из которых составлен *Ascl.*

III, можно с полным правом объединить под заглавием *De cultu deorum* («О почитании богов»).

Источники «Асклепия III»

Влияние Платона очевидно повсюду. Основные понятия писателя — понятие надкосмического Бога и понятие бестелесного νοῦς — взяты у Платона. Представление о вечности (26 b–32) платоновское; и употребление слова *aeternitas* (αἰών) для выражения этого представления идет от «Тимея». Учение о νοητά и εἴδη, содержащееся в chs. 17 b, 18 b, 19 a c, 34 b–36, основано на учении Платона; а различение между νοητὰ εἴδη и αἰσθητὰ εἴδη (17 b и 35) принадлежит к той ступени платонизма, которая едва ли могла быть достигнута ранее времени Антиоха (I век до н. э.). Демонология 27 e–29 a должна была быть заимствована у какого-нибудь платонического авторитета. Употребление термина ὕλη (17 a) возникло среди учеников Платона. В 16 b Космос описан как *sensibilis deus* («чувственно воспринимаемый бог»; αἰσθητὸς θεός, Pl. *Tim.*).

Стоическому влиянию следует приписать употребление термина *spiritus* (πνεῦμα) в 16 b, 17 a, 18 b и учение об εἱμαρμένη в 39, 40 a. Определение *vox* (φωνή) в 20 a — стоическое. В словах *quod dicitur extra mundum* («то, что называется находящимся вне мира»), 33 a, писатель имеет в виду стоическое учение о пустоте вне Космоса. Утверждение, что никакие два индивидуума не одинаковы (ch. 35), идет от стоиков II века до н. э., которые отстаивали это учение в противовес академикам; а астральное объяснение индивидуальных различий (*ib.*) вряд ли нашлось бы в писаниях какого-либо стоика ранее Посидония. Термины ἀποκατέστησεν и *regenitura* (παλιγγενεσία) в последнем абзаце

Пророчества, 26 a, — стоические, и содержание этого абзаца, вероятно, отчасти почерпнуто из стоического источника. В рассказе о жизни после смерти, 27 e–29 a, предположение, что все души без различия, отделившись от тела, поднимаются в воздушное пространство, — стоического происхождения; а разделение воздушного пространства на два отдельных слоя и очищение нечистых душ в нижнем слое идут от Посидония.

Утверждение, что νοῦς есть *divina pars mundi* («божественная часть мира»), ch. 22 b, обязано влиянию стоического материализма, но, быть может, было передано писателю перипатетиком Критолаем и платоником Антиохом. Замечания о круговом движении в 31 *fin.* и 40 b, быть может, взяты у Аристотеля.

Содержание chs. 20, 21 (Бог ἀνώνυμος или παντώνυμος — Бог ἁρσενόθηλυς), возможно, идет из исконных египетских источников. Взгляды, высказанные в связи с утверждением, что человек делает богов (23 b, 24 a и 37, 38), скорее египетские, чем эллинские. В этих местах писатель излагает определенные верования своих соотечественников; он говорит здесь о вещах, знакомых ему по непосредственному и личному знанию, и у него нет повода заимствовать у более ранних писателей.

В перечне οὐσιάρχαι (19 b, 27 c) представление о системе богов, ведающих каждый своей областью, и имена Зевс (*Zeus*), Судьба (*Heimarmene*) указывают на стоический источник; но термины ⟨*Decani*⟩, *Horoscopi* и *Pantomorphos* взяты скорее из астральной религии эллинистического Египта. Сочетание стоических и египетских составных частей в этом месте можно было бы объяснить предположением, что схема οὐσιάρχαι заимствована у египетского стоика Херемона.

Форма Пророчества, 24 b–26 a, могла быть подсказана более ранними апокалипсисами, египетскими или иудейскими; но его содержание, поскольку оно относится к современным писателю событиям, должно быть самобытным.

Аналогии с иудейским учением можно найти в возвеличении человеческого деторождения, ch. 21 (ср. Gen. i. 28, αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε); в утверждении, что человек сотворен *ex parte corruptiore mundi et ex divina* («из более тленной части мира и из божественной»), ch. 22 (ср. Gen. ii. 7, ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς к.т.л.); и в применении термина *summus* (ὕψιστος) к верховному Богу (*summus qui dicitur deus* — «тот, кого называют высшим богом», 16 b); но нет никаких доказательств, что писатель каким-либо образом испытал иудейское влияние.

Нет ни малейшего основания думать, что какая-либо часть учения *Ascl.* III почерпнута из христианских источников. С другой стороны, отношение писателя в значительной мере определяется его отвращением к христианству. Это отвращение находит прямое выражение в Пророчестве и лежит в основе того, как он разбирает предметы делания богов и деторождения.

Время греческого подлинника «Асклепия III»

Рассмотрение источников, из которых почерпнуто учение *Ascl.* III, делает несомненным, что трактат должен был быть написан после времени Антиоха и Посидония, т. е. в какое-то время позднее 100 г. до н. э. Ни в какой более ранний период стоические понятия не могли быть смешаны с платонизмом так, как мы находим их смешанными в этом документе. А если писатель заимствовал у Херемона, то дата должна быть позднее 50 г. н. э.

Но Пророчество, ch. 24 f., содержит намеки на современные писателю события; и, рассмотрев эти намеки, можно, быть может, определить дату точнее. Содержание Пророчества можно кратко изложить так: «Жестокие и нечестивые чужеземцы вторгнутся в землю Египта и перебьют большую часть жителей; вслед за тем и сами египтяне станут жестокими и нечестивыми, и народная религия угаснет». В какое время были написаны эти предсказания? Очевидно, что писатель описывает, в форме пророчества, изреченного Трисмегистом, то, что недавно произошло или происходило у него на глазах. Поэтому если мы сможем опознать события, о которых он говорит, то получим приблизительную дату написания по крайней мере chs. 24–6, если не всего трактата.

Рассмотрим сначала предсказанное оставление народной религии.

При владычестве персов и греков и в ранней Римской империи египетская религия держалась если и не неизменной, то не ослабленной в своей силе и не поколебленной никаким внезапным или насильственным преобразованием; и ни в какое время нельзя было думать, что ей грозит гибель, пока ей не стало грозить угасание вследствие наступления христианства.[1]

[1] При Птолемеях и ранних римских императорах единственными объявленными противниками язычества в Египте были иудеи; а они никогда не были настолько многочисленны или влиятельны, чтобы вызвать такое чувство надвигающейся и неотвратимой гибели, какое выражает наш герметист. (Об иудейском восстании при Траяне см. ниже.)

Пример отношения иудеев к египетской религии можно найти в *Orac. Sibyll.* 5. 484–503, написанном александрийским иудеем неизвестного времени (возможно, около времени Траяна или Адриана):

Исида, богиня трижды несчастная, ты останешься у струй Нила
одна, безгласная менада на песках Ахеронта,
и уже не останется памяти о тебе по всей земле.
И ты, Сарапис, покоящийся на многих необделанных камнях,

лежишь величайшей развалиной в трижды несчастном Египте.
Все, кто вожделение Египта обратил к тебе,
горько оплачут тебя, когда положат в сердце бессмертного Бога;
познают, что ты ничто, все, кто воспевал тебя как бога.
И ⟨тогда⟩ некто из жрецов скажет, муж в льняной одежде:
«Придите, воздвигнем прекрасный храм Бога истинного;
придите, изменим страшный закон, данный от предков,
ради которого, совершая шествия и таинства каменным и глиняным богам,
они не уразумели.
Обратим души, воспевая бессмертного Бога,
владыку всех, истинного, царя,
питателя душ, родителя, великого Бога, сущего вечно».

Иудейский сивиллист предсказывает здесь обращение египтян, как предсказывал его до него автор Isaiah ch. 19; но едва ли можно думать, чтобы египтянин, чтивший старых богов, в какое бы то ни было время допустил, что обращение всего народа в иудейство хотя бы возможно, не говоря уже о том, что оно неизбежно.

Каково же, в таком случае, самое раннее время, когда христианство в Египте было достаточно сильным и наступательным, чтобы породить такие мрачные предчувствия, какие выражены в chs. 24–5 «Асклепия»? Гарнак в *Mission und Ausbreitung des Christentums*, кн. IV, собрал свидетельства о распространении христианства до 325 г. н. э. Цельс[2] (176–80 гг. н. э.) говорит так, как будто христианство было почти искоренено. Без сомнения, он преувеличивает успех карательных мер Марка Аврелия; но он не мог бы говорить так, если бы христиане были достаточно многочисленны, чтобы вызывать серьезную тревогу. В его время язычники смотрели на христианство с ненавистью и презрением, но не со страхом.

[2] Цельс у Оригена, *contra Cels.* 8. 69: ὑμῶν δέ (sc. вас, христиан) κἂν πλανᾶταί τις ἔτι λανθάνων, ἀλλὰ ζητεῖται πρὸς θανάτου δίκην («а из вас если кто и бродит еще, скрываясь, то его разыскивают, чтобы предать смерти»). (Даты приводимых здесь книг взяты из Harnack, *Chronol. der Altchrist. Litt.*, 1897–1904.)

Тертуллиан[3] (197–213 гг. н. э.) говорит тоном, который предвещает надвигающуюся опасность для язычества. Но нужно делать поправку на его риторический слог; он сильно преувеличивает число и силу христиан.

[3] Tertull. *Apolog.* 2 (197 г. н. э.): «Кричат, что государство осаждено, что в полях, в крепостях, на островах — христиане, что люди всякого пола, возраста, состояния и даже звания переходят к этому имени». *Ib.* 37: «Если бы мы захотели действовать как открытые враги, а не только как тайные мстители, разве недостало бы нам силы числа и войск? . . . Мы — вчерашние, а наполнили все ваше. . . . К какой войне не были бы мы пригодны и готовы, даже уступая в силах, — мы, которые так охотно даем себя убивать, — если бы по нашему учению не было позволено скорее быть убитыми, чем убивать? . . . Ведь если бы мы, такая сила людей, оторвались от вас в какой-нибудь уголок отдаленного мира, утрата стольких граждан, каковы бы они ни были, конечно, покрыла бы стыдом ваше владычество, более того — наказала бы его самим запустением. . . . Врагов у вас осталось бы больше, чем граждан. Ныне же у вас и врагов меньше благодаря множеству христиан, так как почти все граждане почти всех городов у вас — христиане». Tertull. *adv. Judaeos* (198–203 гг. н. э.): «В кого другого уверовали все народы, как не во Христа?» Tertull. *adv. Marc.* 3. 20 (198–209 гг. н. э.): «Взгляни на все народы, с тех пор выходящие из пучины человеческого заблуждения. . . . Христос уже весь мир охватил верой своего евангелия». Tertull. *ad Scapulam* 2 (212–13 гг. н. э.): «Мы, такое множество людей, едва ли не большая часть каждого города, живем в молчании и скромности». См. также Минуций Феликс, 9 (222–50 гг. н. э.).

Ориген[4] (246–9 гг. н. э.), говоря языком трезвой правды, дает необходимую поправку к преувеличениям Тертуллиана. Он признает, что еще есть много людей, даже в Римской империи, до слуха которых проповедь христианства еще не дошла; и что христиан еще «очень мало» по сравнению с язычниками. Он с уверенностью и упованием ожидает конечного торжества добра над злом, в этом ли мире или в мире грядущем; но он сомневается, возможно ли на земле всеобщее принятие истинной религии.

[4] Origenes, *ad Matth.* 24. 9 (246–9 гг. н. э.): «Ибо многие не только из варварских, но и из наших народов доныне не слышали слова христианства». Orig. *contra Cels.* 3. 29 (246–8 гг. н. э.): «Бог же, пославший Иисуса, . . . сделал так, что повсюду во

вселенной ради обращения и исправления людей возобладало евангелие Иисуса и повсюду возникли церкви, которые живут по иному устроению, противостоя собраниям суеверных, распутных и неправедных». *Ib.* 8. 69: «Если „двое“ из вас „согласятся“ . . ., „будет им от Отца, сущего на небесах“, . . . то что же следует думать, если согласятся не только, как ныне, совсем немногие, но вся держава, подвластная римлянам?» *Ib.* 8. 68: «которая (sc. вера христиан) одна некогда и возобладает, так как Слово все больше привлекает к себе души». *Ib.* 8. 72: «Произнеся (sc. Цельс) некое пожелание: „Если бы только было возможно, чтобы в один закон согласились живущие в Азии, Европе и Ливии, эллины и варвары, рассеянные до самых краев земли“, — и сочтя это невозможным, он прибавляет, что „кто так думает, ничего не знает“. Если же нужно сказать и об этом, скажем немногое . . ., чтобы стало ясно, что не только возможно, но и истинно сказанное о том, что все разумное придет к согласию в одном законе. . . . Ибо Слово сильнее всех зол в душе, и врачевание, которое в нем, оно по воле Божией прилагает к каждому; и конец вещей — в том, чтобы порок был уничтожен. . . . И, быть может, поистине это невозможно для тех, кто еще в теле, но не невозможно для освободившихся от него».

Гарнак (*op. cit.*, p. 376) заключает, что «что касается ступеней в истории миссионерского дела, великие успехи после времени Павла были сделаны (1) в эпоху Коммода (180–92 гг. н. э.) и его ближайших преемников и (2) в 260–303 гг.; и именно в этот последний период продвижение было самым быстрым».[5]

[5] См. Euseb. *Hist. Eccl.* 5. 21. 1; 6. 36. 1; 8. 1. 1; 9. 9.

Со времени эдикта о веротерпимости, изданного в Милане Константином и Лицинием в 313 г. н. э., победа новой религии была обеспечена. Евсевий[6] около 325 г. н. э. описывает христиан как «самый многочисленный из всех народов»; а Фирмик Матерн, лет двадцать спустя, говорит о язычестве как о почти угасшем.[7]

[6] Euseb. *H. E.* 1. 4. 2: πάντων τῶν ἐθνῶν πολυανθρωπότατον.

[7] Firmicus Maternus, *de Err. Prof. Relig.* 20 (346–7 гг. н. э.): «Хотя еще в некоторых областях трепещут умирающие члены идолопоклонства, однако дело идет к тому, чтобы из всех христианских земель это пагубное зло было с корнем отсечено». Но это преувеличение. Язычество умирало медленно; а реакция при Юлиане, в 361–3 гг. н. э., дала ему новый срок жизни. Сам Фирмик, ch. 13,

признает, что культ Сараписа в Александрии еще открыто совершался в то время, когда он писал. В юности Августина, около 372 г. н. э., празднества Великой Матери и Аттиса публично справлялись в Карфагене (Aug. *De civ. dei* 2. 4 и 7. 26; Boissier, *Fin du paganisme*, i, p. 347). Либаний, *De templis*, около 384–7 гг. н. э., говорит о языческих культах как о все еще совершаемых (Boissier, *ib.*, ii, p. 341); эдикт Феодосия 392 г. н. э. (*Cod. Theodos.* 16. 10. 12) показывает, что в то время еще ощущалась нужда в новых постановлениях против них; и даже Феодосий II (*Cod. Theod.* 16. 10. 22) издал эдикт против *paganos qui supersunt, quamquam iam nullos esse credamus* («язычников, которые еще остались, хотя мы и полагаем, что их уже нет»). В 398 г. н. э. Клавдиан (*De quarto cons. Honorii* 570 sqq.; Otto, *Priester und Tempel*, ii. 281 и i. 404) описывает шествие со статуями богов в Мемфисе.

По свидетельствам приведенных до сих пор авторов мы можем составить себе некоторое понятие о ступенях, которыми христианство продвигалось в Римской империи в целом. Нашей настоящей цели лучше послужило бы, если бы мы могли проследить успехи, сделанные им в Египте. История христианства в Египте до 180 г. н. э. — почти пустое место;[8] об этом периоде мы знаем только, что некоторые ранние христианские документы были, вероятно, написаны там; что было в обращении «Евангелие египтян»; и что Василид, Валентин и другие христианские гностики учили в Египте. Около 180 г. мы находим в Александрии крепкую христианскую церковь, и христианское «Огласительное училище» уже действует. Во времена Климента (с 190 г. н. э.) это училище посещали как язычники, так и христиане; и если слова Климента[9] можно считать относящимися особо к Египту, то они подразумевают, что христианство прочно утвердилось среди народа этой страны. Евсевий (*Hist. Eccl.* 6. 1, 2) говорит, что во время гонения Септимия Севера, в 202 г. н. э., большое число христиан «со всего (Нижнего) Египта и всей Фиваиды» претерпели мученичество в Александрии.[10] Гарнак (*op. cit.*, p. 454) говорит, что «по отрывкам из писем Дионисия Ал., епископа Александрийского (247–65 гг. н. э.), и по рассказам о гонениях (250–60 гг. н. э.) мы получаем впечатление, что число христиан в

Александрии было велико и что христианство в значительной мере распространилось в городах и селениях страны. После середины III века Нижний Египет был, несомненно, одной из тех областей, где христиане были особенно многочисленны. . . . Ко времени гонения Деция (250 г. н. э.) в Александрии уже были христиане, занимавшие государственные должности, и многие богатые люди были христианами (Euseb. 6. 41; 7. 11)». Описания гонения Диоклетиана (303 г. н. э.) доказывают, что в то время в Фиваиде было большое число христиан. Дионисий Александрийский (Euseb. *Hist. Eccl.* 6. 41) говорит о христианах среди коренного египетского населения так же, как и среди греков; а перевод Библии на коптский язык был, вероятно, начат в Верхнем Египте во второй половине III века. «Несомненно, — говорит Гарнак, — что ко времени гонения Диоклетиана христиане в Египте давно превзошли числом иудеев; в начале IV века их число, вероятно, превышало миллион».

[8] Harnack, *Mission und Ausbreitung des Chr.*, p. 448.

[9] *Strom.* 6. 18. 167: «А слово нашего Учителя . . . разлилось . . . по всей вселенной, убеждая и эллинов, и варваров, народ за народом, в каждом селении и в каждом городе, целые дома и каждого из услышавших в отдельности, и уже обращая к истине немалое число самих философов».

[10] Евсевий говорит здесь о «мириаде» мучеников: μυρίων ὅσων τοῖς κατὰ τὸ μαρτύριον ἀναδουμένων στεφάνοις («когда несметное множество увенчивалось венцами мученичества»). Но μυρίοι у Евсевия значит лишь «изрядное число». Ориген, *c. Celsum* 3. 8, говорит: ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν θεοσεβείας τεθνήκασι («немногие, время от времени, и притом весьма легко сосчитываемые, умерли за благочестие христиан»).

Каково же, в таком случае, самое раннее время, когда приверженец язычества в Египте мог бы предвидеть и оплакивать грядущее угасание своей религии? На этот вопрос нельзя дать точного и несомненного ответа; но мы можем заключить, что chs.

24–5 едва ли могли быть написаны раньше нового распространения христианства, последовавшего за окончанием периода гонений при Деции, Галле и Валериане (250–3 и 257–60 гг. н. э.). Таким образом, исходя из того, что мы знаем о продвижении христианства, мы могли бы принять 260 г. как *terminus a quo* для греческого подлинника chs. 24–6. *Terminus ante quem* дается тем, что Лактанций цитирует греческий подлинник ch. 26 в своих *Div. Inst.*, написанных в пределах немногих лет около 310 г. н. э. Итак, пророчество было, вероятно, написано в какое-то время в течение полувека 260–310 гг. н. э.

Но мы можем надеяться установить дату точнее, опознав те особые события, на которые в нем указывается. Пророчество говорит о вторжении в Египет *alienigenae* («чужеземцев») и о переселении «скифов, или индов, или каких-нибудь подобных варваров». Кто эти *alienigenae*? Этот термин не может относиться к грекам или иудеям; ибо греки и иудеи жили в Египте в большом числе со времени Александра, а вторжение, о котором идет речь, очевидно, недавнее. Не может подразумеваться и римское завоевание; ибо нам говорят, что чужеземцы «наполнят землю»; но римское завоевание не вызвало никакого большого и внезапного притока чужеземцев; более того, италийцы никогда не были многочисленны в Египте. И ни грека, ни иудея, ни италийца нельзя назвать *Scythes aut Indus* («скифом или индом»).

Нам говорят также об огромной резне или ряде резней, в которых гибнет большая часть населения Египта. Самое раннее событие, к которому, можно было бы предположить, относится это описание, — восстание иудеев при Траяне.[11] Но хотя иудейские повстанцы во время своего недолгого успеха, быть может, и жестоко обходились с египтянами, чтившими своих богов, нет никаких оснований предполагать, что сколько-нибудь

значительная часть египтян оставила религию своих отцов; и никто в то время не мог предвидеть полного угасания египетского язычества. Кроме того, в этом событии нет ничего, что объясняло бы упоминание об *alienigenae*[12] и *Scythes aut Indus*. Поэтому несомненно, что событием, о котором идет речь, не может быть иудейское восстание 116 г. н. э.

[11] Mommsen, *Provs. of Rom. Empire*, Eng. tr., 1886, ii, p. 221: «В 116 г. иудеи восточного Средиземноморья восстали против имперского правительства». Главными очагами восстания были Кирена, Кипр и Египет; оно было «направлено на изгнание римлян, так же как и эллинов, и, по-видимому, на установление отдельного иудейского государства». Иудеи на время взяли верх в Египте: «они убивали тех (греков и римлян), кого захватывали»; но «в Александрии, которая сама, по-видимому, не попала в руки иудеев, осажденные эллины перебили всех иудеев, какие были тогда в городе». Восстание было подавлено войском и флотом, посланными Траяном. Аппиан говорит, что Траян истребил иудеев в Александрии.

[12] Восставшие иудеи в Египте, хотя их и могли подкрепить отряды из других мест, были в основном жителями Египта, а не пришельцами.

Следующее событие, к которому, казалось бы, может относиться пророчество о резне,[13] — избиение александрийцев по приказу Каракаллы[14] в 215 г. н. э. Но слова *alienigenis terram complentibus* («когда чужеземцы наполнят землю») и *inhabitabit Aegyptum Indus aut Scythes* («Египет населит инд или скиф») невозможно отнести к солдатам Каракаллы.

[13] Оно, конечно, неприложимо к восстанию Βουκόλοι в Египте во времена Марка Аврелия (Dio Cass. 71. 4).

[14] Schiller, *Gesch. der röm. Kaiserzeit*, i. 747: «Восстание в Египте привело Каракаллу в эту землю, и Александрия была сурово наказана; город был отдан солдатам на разграбление, и большая часть жителей была перебита». Dio 77. 22, 23; Herodian 4. 8. 6–9 и 9; Spartianus, *Vita Caracall.* 6. 2, 3. Подробности недостоверны, но в том, что произошла большая резня, сомневаться нельзя. «Покорение Египта» изображено на римской монете, отчеканенной в это время.

По-видимому, после этого бедствия Александрия так и не восстановила вполне своего прежнего благосостояния; и с этого времени дела в Египте шли все хуже и хуже. В 252 г. н. э. мы впервые слышим о моровом поветрии, которое опустошало империю, вспыхивая раз за разом на протяжении пятнадцати лет, и от которого погибло большое число египтян. Но особенно в смутные годы, последовавшие за пленением Валериана персами в 260 г., бедствия густо и быстро обрушивались на страну. У нас есть современное описание положения в Египте между 261 и 265 гг. н. э.[15] в письмах Дионисия, епископа Александрийского. «Когда гонение прекратилось, — говорит Евсевий, — Дионисий вернулся в Александрию. Там вспыхнули распря и война; и так как христиане были разделены между двумя сторонами, ему нельзя было лично посетить всех братьев в городе. Поэтому на праздник Пасхи он сообщался с ними письмом, обращаясь к ним как бы из-за границы, хотя и находился в Александрии».

[15] Euseb. *H. E.* 7. 21 ff. Гонение на христиан было остановлено по приказу Галлиена (Euseb. *H. E.* 7. 13); а так как после пленения Валериана в 260 г. власть Макриана некоторое время признавалась в Египте, приказ Галлиена не мог вступить там в силу ранее 261 г. Дионисий умер в 265 г. (Euseb. 7. 28. 3). Следовательно, письма должны были быть написаны между 261 и 265 гг.
Изложение этих событий у Моммзена противоречит само себе. Он справедливо говорит, что Дионисий умер в 265 г. (*Rom. Emp.*, ii, p. 250, n. 2) и что пальмирское вторжение в Египет произошло не ранее смерти Одената в 266–7 гг. (*ib.* pp. 106, 107); и все же он говорит о событиях, описанных Дионисием, как о вызванных пальмирским вторжением (*ib.* p. 250).

Что это за στάσις καὶ πόλεμος, о которых говорит Евсевий? Единственная засвидетельствованная смута в Египте, которую можно отнести к этому времени, — восстание Эмилиана.[16] Можно предположить, следовательно, что одна часть Александрии была в руках войск и сторонников Эмилиана, а другая — в руках римского военачальника Феодота.[17]

[16] Trebellius Pollio, *Vita Gallieni*, 4. 1: «В то же время (т. е. вскоре после смерти Макриана, 262 г. н. э.) Эмилиан принял власть в Египте. Но его, вступив с ним в бой, захватил полководец Галлиена Феодот». *Ib.* 5. 6; 6. 4; 9. 1. *Tyrann. Trig.* 22: александрийская чернь напала на дом «*Aemiliani ducis*» («военачальника Эмилиана»): . . . «Эмилиан принял власть. . . . С ним согласились войска всего Египта, более всего из ненависти к Галлиену. И не недоставало ему силы для управления государством; ибо он прошел Фиваиду и весь Египет и, насколько мог, твердой властью оттеснил варварские племена (блеммиев и сарацин?). . . . Когда по приказу Галлиена был послан полководец Феодот, он понес наказание». *Ib.* 26. 4 (откуда явствует, что Феодот был египтянином по рождению). Этот «*Aemilianus dux*» может быть тождествен с Αἰμιλιανὸς διέπων τὴν ἡγεμονίαν («Эмилианом, исправлявшим должность наместника») в Египте, перед которым Дионисий был вызван во время гонения 257–60 гг., Euseb. *H. E.* 7. 11. 6.
Моммзен, *Rom. Emp.*, ii. 251, n. 1, отвергает свидетельство Требеллия Поллиона и сомневается в существовании мнимого узурпатора Эмилиана. Но это, конечно, избыток скептицизма. Во всяком случае, современное событиям свидетельство Дионисия делает несомненным, что либо Эмилиан, либо какое-то лицо, имени которого мы не знаем, подняло «распрю и войну» в Египте между 261 и 265 гг.
Так как за пасхальным письмом, написанным Дионисием во время στάσις, следует другое пасхальное письмо, написанное им тогда, когда бои прекратились и свирепствовало моровое поветрие, а за тем, в свою очередь, другие, написанные «когда в городе снова был мир», то στάσις можно с вероятностью, если не с уверенностью, отнести к 262 г.

[17] Подобное положение мы найдем повторившимся несколько лет спустя, при «осаде Брухиона». Нам сообщают, что Каракалла после своей резни в 215 г. приказал построить стену, которой город был разделен на две части; Dio 77. 23: «он приказал разделить Александрию стеной и укрепить ее караульными постами, чтобы жители больше не могли беспрепятственно ходить друг к другу». По-видимому, это укрепление еще существовало и было использовано сражающимися во времена Дионисия.

Дионисий пишет так: «Я вынужден сообщаться письмом с членами моей собственной церкви; и как мое письмо будет им доставлено, я не знаю. Ибо легче было бы пройти в чужую страну или даже пересечь мир с Востока на Запад, чем перейти из одной части Александрии в другую. Главная улица города непроходимее Синайской пустыни; а гавани Александрии стали подобны Красному морю, ибо много раз обагрялись кровью. Река,

орошающая город,[18] была то суше пустыни,[19] то выходила из берегов и затопляла все дороги и земли вокруг города; и она непрестанно оскверняется кровью, убийствами и утоплениями. Как во дни Моисея, „вода превратилась в кровь, и река смердит“.[20] Воздух мутен от зловредных испарений; земля и море, река и гавань дышат смрадом; трупы гниют повсюду,[21] и роса портится от их зловонных соков. И все же люди удивляются, откуда эти непрестанные моровые поветрия! И они спрашивают, откуда это великое и многообразное истребление людей[22] и почему жителей нашего великого города, молодых и старых вместе, меньше числом, чем в былые времена было одних пожилых.[23] Ибо хотя теперь в список имеющих право на общественную раздачу хлеба включены все от четырнадцати до восьмидесяти лет, их меньше, чем бывало в те времена людей от сорока до семидесяти лет.[24] Люди видят, как род человеческий непрестанно уменьшается и истаивает, и все же не трепещут, хотя ход вещей все больше и больше клонится к полному его уничтожению».

[18] Т. е. канал, по которому вода Нила подводилась к Александрии.

[19] Попечение о водоснабжении, вероятно, было заброшено во время смут, и вода, быть может, была намеренно отрезана осаждающими.

[20] Exod. vii. 20, 21. Ср. *Ascl. Lat.* 24 b: «Ты хлынешь кровавым потоком, полный крови до самых берегов, и божественные волны будут не только осквернены кровью, но и совсем испорчены».

[21] *Ib.*: «Тогда эта земля . . . будет до краев полна гробниц и мертвых».

[22] *Ascl. Lat.* 24 b: «Число гробниц будет много больше числа живых».

[23] ὡμογέροντας, т. е. старых, но еще крепких.

[24] Дионисий не говорит нам, о каком более раннем времени он говорит; это могло быть любое время до избиения при Каракалле. По-видимому, для целей раздачи хлеба наибольший предел численности поддерживался неизменным. Во время

наибольшего благосостояния полное число набиралось внесением в список одних людей от сорока до семидесяти лет; по мере того как население убывало, в список добавлялись имена более молодых и более старых людей.

В другом письме, написанном (по-видимому, на следующий год), когда война кончилась, но моровое поветрие было в самом разгаре, Дионисий говорит: «Повсюду плач и рыдание; город оглашается воплями из-за множества умерших и умирающих день за днем;[22] ибо „нет дома, где нет ни одного мертвого“[25] — и о, если бы не больше одного! Еще до этого нас постигло много страшного: сначала гонение на христиан;[26] . . . затем война[27] и голод, которые мы, христиане, претерпели вместе с язычниками, разделяя зло, которое они причиняли друг другу; . . . а затем, после краткой передышки нам и им, пришло на нас это моровое поветрие, вещь для них самая страшная и самое жестокое из всех бедствий». Христиане, говорит Дионисий, с нежностью ухаживали за больными и хоронили мертвых; и многие из них, делая это, заразились и сами умерли. «Но у язычников совсем иначе: они отталкивали от себя заболевающих; они бежали от самых близких и дорогих; они выбрасывали их на улицы, когда те умирали; и они выкидывали трупы непогребенными, как падаль».

[25] Exod. xii. 30.

[26] 257–61 гг. н. э.

[27] Т. е. στάσις первого письма.

Есть поразительное сходство между положением, изображенным в этих письмах, и тем, которое предсказано Трисмегистом; и представляется вполне вероятным, что писатель пророчества пережил события, которые описывает Дионисий. Однако до сих пор мы не встретили никакого следа *alienigenae*. Но несколько лет спустя в Египет вторглись чужеземцы. Оденат Пальмирский,

правивший провинциями Сирии и Аравии и некоторыми соседними странами[28] номинально как *Dux Orientis* («военачальник Востока») при Галлиене, но фактически независимо, был убит между 29 августа 266 г. и 29 августа 267 г. Его вдова Зенобия притязала на наследование для своего сына Вабаллата и правила от его имени; и вскоре после смерти мужа[29] она послала войско под началом Забды занять Египет, якобы от имени римского императора. Самый полный и самый достоверный рассказ о пальмирском вторжении — тот, что дает Зосим. Он говорит (1. 44 ff.), что после первого готского похода Клавдия «Зенобия, стремясь расширить свою власть, послала Забду в Египет, который Тимаген, уроженец этой страны, старался подчинить власти пальмирцев. Вторгшееся войско состояло из пальмирцев, сирийцев и варваров и насчитывало 70 000 человек. Египтяне встретили их силой в 50 000, и произошла великая битва. Пальмирцы победили в войне; они поставили в стране гарнизон в 5000 человек и удалились. Проб, назначенный императором (Клавдием) очищать море от (готских) пиратов, услышав, что Египет занят пальмирцами, двинулся туда со своими силами и, соединившись с теми египтянами, которые не принадлежали к пальмирской партии, напал на гарнизон и изгнал его.[30] Пальмирцы[31] снова выступили против Египта; Проб собрал войско из египтян и ливийцев, чтобы им противостоять; египтяне (под началом Проба) взяли верх и уже вытесняли пальмирцев из страны. Проб занял позицию на горе близ Вавилона,[32] намереваясь преградить там путь неприятелю, когда тот двинется к Сирии; но Тимаген, воспользовавшись знанием местности, занял вершину горы с 2000 пальмирцев, напал врасплох и уничтожил египетское войско. Проб был захвачен

вместе с прочими и покончил с собой. Так Египет подпал под власть пальмирцев».[33]

[28] «Возможно, Армению, Киликию и Каппадокию», — говорит Моммзен, *Rom. Emp.*, ii. 107.

[29] По-видимому, в 268 г.; ибо Зосим и Требеллий Поллион (*Vita Claud.* 11) согласно говорят, что пальмирское вторжение в Египет произошло в царствование Клавдия. Клавдий наследовал Галлиену в 268 г., и едва ли осталось бы место для последующих событий, если бы мы отнесли вторжение ко времени позднее этого года.

[30] По-видимому, Проб, обращаясь с пальмирскими захватчиками как с врагами Рима, действовал на собственный страх, не дожидаясь указаний от императора; а Клавдий, слишком занятый готами, чтобы желать ввязаться одновременно в войну на Востоке, впоследствии примирился со свершившимся фактом (*fait accompli*) и признал Вабаллата правителем Египта от своего имени.

[31] Т. е., вероятно, главное войско, отозванное с пути домой известием о разгроме гарнизона.

[32] Вавилон — крепость «Старого Каира» на восточном берегу Нила. (См. A. J. Butler, *Babylon of Egypt*, p. 23.) Самый удобный путь из Александрии в Сирию огибает вершину Дельты, от которой Каир лишь в нескольких милях вверх по реке; и если пальмирцы во время своего отступления из Александрии еще удерживали крепость Вавилон, они, естественно, избрали бы для переправы через Нил место, охраняемое ею. «Гора близ Вавилона» должна означать какой-то отрог пустынных высот к северо-востоку от Вавилона, т. е. к востоку от современного города Каира. (Каирская цитадель стоит на таком отроге, и ее место может быть тем самым местом.) Проб поставил здесь свое войско, по-видимому, с намерением ударить пальмирцам во фланг, когда они двинутся на север от Вавилона после переправы через реку. Пока внимание Проба было приковано к речной долине внизу, Тимаген незаметно обошел его сзади по пустынному плоскогорью и обрушился на него сверху.

[33] Эти события Требеллий Поллион, *Vita Claud.* 11, излагает вкратце так: «Пока божественный Клавдий совершал это, пальмирцы под началом полководцев Сабы и Тимагена начали войну против египтян и были побеждены ими благодаря египетскому упорству и неутомимой стойкости в сражении. Однако полководец египтян Пробат был убит коварством Тимагена; египтяне же все сдались римскому императору, присягнув на слова отсутствующего Клавдия». Требеллий Поллион опустил то, что Тимаген был египтянином; но его рассказ, насколько он

простирается, в главном согласуется с рассказом Зосима. Но кто такой Пробат? Шиллер, *röm. Kaiserzeit*, i. 859, говорит, что «к концу правления Галлиена Египет восстал под предводительством узурпатора Пробата. При восшествии Клавдия II . . . Зенобия . . . велела своему полководцу Забде вновь завоевать страну для Римской империи». Но нет никаких свидетельств существования Пробата, кроме этого места Требеллия Поллиона; и Моммзен (ii. 107, n. 1), несомненно, прав, отождествляя «*dux Aegyptiorum Probatus*» Требеллия Поллиона с Пробом Зосима, который был не узурпатором, а римским военачальником, противостоявшим пальмирцам в интересах империи. Под *insidiae Timagenis* («коварством Тимагена»), от которого он погиб, следует понимать бой близ Вавилона. Какой предлог, если вообще какой-нибудь, выставила Зенобия в оправдание своего занятия Египта, мы не знаем; но если в стране были какие-то беспорядки, которые можно было представить как требующие ее вмешательства, никакого известия о них до нас не дошло; и Проб, очевидно, считал вторжение военным действием против Рима, хотя впоследствии Клавдий счел удобным признать пальмирца законным правителем Египта от своего имени.
Последнюю фразу Требеллия Поллиона, «*Aegyptii vero . . . verba iurantes*», нужно понимать в том смысле, что египтяне покорились Вабаллату, признав его, однако, не независимым правителем, а наместником римского императора Клавдия.

Завоевательная война должна была длиться по меньшей мере большую часть года (268–9 гг. н. э.). Как долго пальмирцы удерживали завоеванную ими страну? Зосим (i. 50) говорит, что Аврелиан после своего восшествия (в начале 270 г.) провел некоторое время, улаживая дела в Италии и Пеонии, а затем «намеревался воевать с пальмирцами, которые к тому времени были владыками жителей Египта и всего Востока вплоть (на запад) до Анкиры в Галатии». Аврелиан, вероятно, выступил в поход на Восток в 271 г., захватил Зенобию и принял сдачу Пальмиры весной 272 г., а при новом восстании в Пальмире разрушил этот город весной 273 г.[34] На каком этапе войны он вернул себе Египет? Зосим нам этого не говорит. Вописк говорит, что Египет был вновь завоеван для Аврелиана будущим императором Пробом,[35] но не дает даты. Самой вероятной датой представляется 271 г.; так что мы можем заключить, что Египет находился под властью пальмирцев около двух лет.

[34] Bury on Gibbon, i. 462.

[35] *Vita Probi* 5. 9: «(Проб) сражался также против пальмирцев, защищавших Египет за сторону Одената и Клеопатры (т. е. Зенобии), сначала удачно, потом опрометчиво, так что едва не был захвачен; но потом, восстановив силы, привел Египет и большую часть Востока под власть Аврелиана». Более раннее место этого отрывка (как заметил Моммзен) подозрительно похоже на рассказ о завоевании Египта пальмирцами в 268–9 гг. В той войне против пальмирцев в Египте сражался другой Проб; и, согласно рассказу Зосима, о нем можно было бы сказать, что он сражался «сначала удачно, потом опрометчиво, так что едва не был захвачен». Поэтому представляется вероятным, что Вописк ошибочно отнес к более знаменитому Пробу нечто такое, что он читал о делах другого. Следующее затем утверждение, что будущий император Проб вновь завоевал Египет для Аврелиана, может тем не менее быть верным; но это свидетельство открыто подозрению.
Моммзен (ii, p. 108) говорит: «Египет уже *в конце 270 г.* был возвращен империи . . . Пробом»; и прибавляет: «Определение даты зависит от того факта, что монеты узурпации Вабаллата совершенно прекращаются в пятый год его египетского правления» (под которым следует понимать пятый год от смерти его отца Одената, а не от приобретения им Египта), «т. е. 29 авг. 270 — 29 авг. 271 г.; то, что они очень редки, говорит в пользу начала года». Но это лишь отрицательное свидетельство едва ли убедительно; а прекращение монет можно объяснить иначе, предположив, что Вабаллат умер в 270–1 гг. (Schiller, i. 864).
Моммзен, *ib.*, p. 250, говорит: «Когда Проб, полководец, *посланный Клавдием*, наконец взял верх» и т. д. Описка ли это? Или Моммзен, подобно Вописку, спутал здесь одного Проба с другим? Несомненно, что римская война против пальмирцев началась лишь после смерти Клавдия.

Один случай в этой войне за обратное завоевание[36] описан Евсевием (*H. E.* 7. 32), который говорит, что это произошло «во время осады Пирухиона[37] в Александрии». Римский военачальник удерживал одну часть города и блокировал пальмирскую партию (включавшую, по-видимому, большую часть жителей), которая была заперта в другой части и умирала от голода. Осажденные александрийцы находились под управлением совета (βουλή, συνέδριον). Один влиятельный христианин, бывший среди них, убедил совет дать голодающим невоюющим позволение пройти через линии и перейти к римлянам, а вместе с тем, снесясь с

другом на другой стороне, имевшим доступ к римскому военачальнику, получил от последнего обещание пощадить жизнь всех, кто перейдет к нему. Тем самым он спас от смерти не только стариков, женщин и детей, но и большое число мужчин, способных носить оружие, которые воспользовались случаем, чтобы бежать из блокированного квартала, переодевшись в женскую одежду.

[36] Шиллер (i. 865) говорит об осаде Брухиона как о происходившей при подавлении последовавшего затем восстания Фирма в 273 г. Но против этого взгляда можно возразить, (1) что, как нам сообщают, Аврелиан подавил это восстание *statim* («тотчас», Вописк), σὺν τάχει («быстро», Зосим), а это несовместимо с затяжной блокадой; и (2) что упоминание Евсевия о неназванном «римском военачальнике» (τοῦ Ρωμαίων στρατηλάτου, τὸν Ρωμαίων στρατηγόν) подразумевает, что Аврелиан не присутствовал лично, тогда как сказано, что при подавлении восстания Фирма командовал сам Аврелиан.

[37] По Моммзену, ii. 108, Прухион (Пирухион, или Брухион) «был не частью города, а местностью близ города на стороне большого оазиса; Hieronymus, *vit. Hilarionis*, c. 33, 34, vol. ii, p. 32 Vall.». *Ib.*, p. 250: «сильный замок Прухион в непосредственном соседстве с городом». Евсевий, однако, был иного мнения; ибо его рассказ ясно подразумевает, что осажденное место было частью самого города — предположительно одной из двух частей, на которые город был разделен стеной Каракаллы. Эти два утверждения можно примирить, предположив, что вследствие опустошения этой части города Аврелианом и последующего убывания населения Брухион перестал быть населенным. Он был частью Александрии, известной Евсевию; он был вне Александрии, известной Иерониму. Ср. Ammianus 22. 16. 15: «Александрия . . . в правление Аврелиана, когда гражданские распри дошли до смертоубийственных схваток, по разрушении стен лишилась большей части округа, который назывался Брухион». Евсевий, *Chron.*, упоминает осаду Брухиона, но относит ее к первому году Клавдия, 268. Ошибка ли это? Или это относится к особому событию, случившемуся во время пальмирского вторжения в том году?

Пальмирская партия была на время побеждена, но еще не уничтожена. Еще до вторжения в Египте существовала партия во главе с Тимагеном, стремившаяся поставить страну под власть пальмирцев; и года через два после обратного завоевания страны

войском Аврелиана эта партия (без сомнения, усиленная чужеземными переселенцами, осевшими там во время пальмирского владычества) вновь заявила о себе. Около времени последнего восстания Пальмиры в 273 г. и, вероятно, в связи с ним пальмирская партия в Египте подняла восстание под предводительством богатого египетского купца по имени Фирм,[38] который призвал себе в союзники блеммиев[39] и сарацин. Аврелиан вскоре после своего возвращения из Пальмиры лично отправился в Египет, быстро подавил восстание и наказал Александрию.[40] Но он не смог изгнать блеммиев или, по крайней мере, помешать их возвращению; и они продолжали удерживать большую часть Верхнего Египта, пока их не изгнал император Проб в 279 г. н. э.[41]

---

[38] Vopiscus, *Vita Aurelian.* 32: «Объявился некий Фирм, который присвоил себе Египет без знаков императорской власти, как бы для того, чтобы он был свободной общиной. (Относительно *civitas libera* ср. συνέδριον, о котором Евсевий говорит в своем рассказе об осаде Брухиона.) Против него Аврелиан тотчас повернул (из Европы, вскоре после своего возвращения из Пальмиры в 273 г.). И здесь не изменило ему обычное счастье; ибо он тотчас вернул себе Египет». Vopiscus xxix, *Vita Firmi*, 2–6: «Фирма, который во времена Аврелиана захватил Египет. . . . Что он и пурпуром пользовался и, отчеканив монету, именовался Августом. . . . (Фирм), друг и союзник Зенобии, который, побуждаемый неистовством египтян, захватил Александрию и которого Аврелиан . . . сокрушил. . . . Он же поддерживал теснейший союз и с блеммиями, и с сарацинами. . . . Итак, он принял власть против Аврелиана, чтобы защитить то, что оставалось от стороны Зенобии. Но, когда Аврелиан возвращался из Фракии, он был побежден». *Ib.*, с. 5, донесение Аврелиана: «Фирма также, египетского разбойника, кипевшего варварскими смутами (sc. блеммиев и сарацин) и собиравшего остатки женского позорища (sc. Зенобии), . . . мы обратили в бегство, осадили, пытали и убили».
Моммзен, *Rom. Emp.*, ii. 111, n. 1, и 251, n. 1, отвергает свидетельство Вописка о Фирме как ничего не стоящее; и он говорит, что «так называемое описание жизни Фирма есть не что иное, как жалко искаженная катастрофа Прухиона» (т. е. обратное завоевание страны Пробом для Аврелиана на ранней стадии войны против Зенобии). Вописк не Фукидид; но трудно поверить, чтобы он мог создать *ex nihilo* («из ничего») рассказ об этом восстании. Какой мотив мог быть у него или у его осведомителя для такой дерзкой лжи? Кроме того, Моммзен оставляет

без внимания подтверждающее свидетельство Зосима, который говорит о подавлении Аврелианом восстания в Египте как раз в то время. Zos. 1. 61 (Аврелиан разрушил Пальмиру): «быстро усмирив и александрийцев, поднявших смуту и замышлявших отпадение, он с триумфом вступил в Рим» и т. д.

[39] Блеммии жили в горной стране к юго-востоку от Египта. С этого времени и до арабского завоевания они тревожили Египет частыми набегами.

[40] Нам сообщают, что он разрушил в Брухионе все постройки, которые могли бы служить укрытием мятежникам, и увеличил подати, которые египтяне платили Риму. *Vita Aurel.* 45. 1. Zosimus 1. 61.

[41] Mommsen, ii, 250–1. Чтобы дополнить перечень бедствий Египта в III веке, привожу из Моммзена (*ib.*): «При правлении Диоклетиана, мы не знаем почему и зачем, как коренные египтяне, так и граждане Александрии восстали против существующего правительства. . . . Восстание длилось от трех до четырех лет; города Бусирис в Дельте и Коптос недалеко от Фив были разрушены войсками правительства, и в конце концов под предводительством самого Диоклетиана весной 297 г. столица была взята после восьмимесячной осады». Это, однако, не может быть событием, о котором говорит пророчество; ибо в то время не было никакого нового вторжения *alienigenae*.

Итак, оказывается, что невозможно найти никакого времени, к которому могло бы относиться пророчество Трисмегиста, кроме времени пальмирского занятия Египта; и что события этого времени — т. е. пяти лет 268–73 гг. — в точности соответствуют указаниям, данным в пророчестве.

Нам говорят, что вторгшееся войско численностью в 70 000 человек состояло из пальмирцев, сирийцев «и варваров». Эти варвары были, без сомнения, отрядами, присланными странами, подвластными Зенобии или союзными ей, и искателями приключений, привлеченными надеждой на жалованье и добычу. Среди них были несомненно сарацины (бедуины-арабы), вероятно, армяне, может быть, иберы и, возможно, персы.[42] Египтянин-патриот вполне естественно мог описать отряд такого состава презрительной фразой *Scythes aut Indus aut aliquis talis de vicina barbaria* («скиф, или инд, или кто-нибудь подобный из

соседней варварской земли»). Следует помнить, что торговый путь между Египтом и Индией проходил по Красному морю, и, следовательно, жители южных прибрежных земель Красного моря — *Arabes Eudaemones* («счастливые арабы») и аксумиты, а может быть, и блеммии — были, с точки зрения египтянина, соседями индов;[43] тогда как армяне, иберы и персы были соседями скифов. Кроме того, завоевание страны, вероятно, повлекло за собой большой приток арабских и иных переселенцев сверх вооруженных сил; и если к ним прибавить орды блеммиев, хлынувших через южную границу, то этого вполне достаточно, чтобы объяснить слова *alienigenis terram istam complentibus* («когда чужеземцы наполнят эту землю»).

[42] Во время осады Пальмиры в 272 г. Зенобия ожидала помощи из Персии. Письмо Зенобии у Вописка, *Vita Aurelian.* 27: «У нас нет недостатка в помощи персов, на которую мы уже надеемся; за нас сарацины, за нас армяне». Письмо Аврелиана у Требеллия Поллиона, *Trig. Tyrann.* 30. 7: «Я мог бы утверждать, что эта женщина внушала восточным народам и египтянам такой страх, что не шелохнулись ни арабы, ни сарацины, ни армяне». Вописк, *Vita Aurelian.* 33, описывая триумф Аврелиана в Риме после завоевания Пальмиры, упоминает присутствие посольств от блеммиев, аксумитов (абиссинцев), *Arabes Eudaemones*, индов, бактрийцев, иберов, сарацин, персов. Подразумевается, что все эти народы были так или иначе причастны к борьбе или затронуты ею, так что сочли благоразумным выказать почтение победителю; и, за исключением индов, все названные народы могли оказывать некоторую поддержку Зенобии. Ср. гиперболическую похвалу, приводимую в *Vita Aurelian.* 41. 9: «(Аврелиан) персов . . . разбил, обратил в бегство, сокрушил; его сарацины, блеммии, аксумиты, бактрийцы, серы (!), иберы, албаны, армяне, даже народы индов почитали едва ли не как явившегося бога».

[43] У Иосифа, *Bell. Jud.* 2. 385, Агриппа описывает Египет как ὅμορος τῆς Ἰνδικῆς («граничащий с Индией»). В одном коптском документе, приводимом Э. О. Уинстедтом в *Classical Quarterly*, July, 1909, p. 218, индами названы аксумиты, адулиты, омериты (юго-западной Аравии) и другие обитатели этой области (включая одно племя, которое Уинстедт отождествляет с блеммиями).

Потери жизней, причиненные войной и восстанием в течение этих пяти лет, а также голодом и болезнями, которые принесла с собой война, должны были быть огромны; и сцены, подобные описанным Дионисием за несколько лет перед тем, должны были повторяться снова и снова. Вполне можно было сказать, что «земля наполнилась трупами» и «воды осквернились кровью», и даже (если сделать некоторую поправку на риторику пророка), что «мертвых было гораздо больше числом, чем оставшихся в живых».

Жители разделились на две партии, одна из которых держала сторону пальмирцев, а другая им противилась. Так к ужасам чужеземного вторжения прибавились ужасы гражданской войны; «сам Египет заразился еще худшими язвами», чем те, что причинил варвар-захватчик, и «подал миру пример жестокости».

И наконец, народная религия угасала. Как мы уже видели, силы, которой христианство достигло к 260 г. н. э., и его быстрого роста с этого времени было достаточно, чтобы дать почитателю богов Египта повод предвидеть полное поражение и ниспровержение своей религии; а насильственное потрясение исконных преданий, вызванное ударом пальмирского вторжения, должно было еще более ускорить то общее оставление старых культов, которое уже шло. Захватчики и переселенцы, которые в это время «наполнили землю», были, без сомнения, почитателями многих разных богов,[44] но все они одинаково должны были быть чужды народной религии Египта и мало расположены почитать ее обряды. Пальмирские правители если и не содействовали прямо распространению новой веры, то во всяком случае не были к ней враждебны;[45] и благочестивый египтянин вполне мог чувствовать, когда его земля подпала под их владычество, что Египет оставлен богами и что народная религия, уже сильно

подорванная вторжением христианства, теперь поистине обречена на гибель.

[44] Среди них должны были быть христиане. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Chr.*, p. 440: «Установлено, что до 190 г. н. э. христианство было сильно в Эдессе и ее окрестностях и что (вскоре после 201 г. или даже раньше?) царский дом Эдессы перешел к Церкви». (Эдесса была одним из главных городов во владениях Зенобии.) В царстве Армении христианство было официально установленной религией к началу IV века: Harnack, *ib.*, p. 472; Euseb. *H. E.* 9. 8. 2.

[45] Говорят, что Павлу Самосатскому, епископу Антиохии, описанному у Euseb. *H. E.* 7. 30, покровительствовала Зенобия. Harnack, *ib.*, p. 430. С другой стороны, язычник Лонгин был одним из ее советников. Пальмирские захватчики, быть может, грабили храмы или конфисковывали храмовые имущества.

Итак, я думаю, мы можем считать установленным, что пророчество в chs. 24–6 «Асклепия» было написано под впечатлением, произведенным пальмирским вторжением в Египет и связанными с ним событиями. А так как в пророчестве нет никакого намека на то, что чужеземец будет изгнан или лишен владения, и, по-видимому, предполагается, что его занятие страны будет постоянным (*inhabitabit Aegyptum* — «населит Египет»), можно заключить, что это место было написано либо до обратного завоевания страны для Аврелиана в 271 г., либо, во всяком случае, до окончательного подавления пальмирской партии в 273 г. Следовательно, написание пророчества (за исключением двух фраз, добавленных после 353 г. н. э.) следует отнести к 268–73 гг.

Остается рассмотреть, относится ли к тому же времени «Асклепий III» в целом. Мыслимо, что пророчество было вставлено в уже существовавший документ. Но так как ch. 26, тесно связанная с предшествующими предсказаниями, без перерыва переходит в основное течение трактата, я не думаю, что эту гипотезу можно допустить. Мыслимо также, что разные части

самого пророчества относятся к разному времени — т. е. что предсказание угасания народной религии (в chs. 25 и 26) могло составлять часть *Ascl.* III, существовавшего до 268 г., а упоминания о пальмирском вторжении (*Alienigenis enim . . . videbitur alienus*, если принять мою перестановку фраз) могли быть вставлены позднее, в 268–73 гг. Но против этого можно сказать, во-первых, что последнее место если и не безусловно необходимо для связности, то, во всяком случае, прекрасно вписывается в свой контекст и указывает причину того упадка религии, о котором писатель говорит далее; и, во-вторых, что, поскольку мы уже нашли основание думать, что убеждение писателя в надвигающейся гибели народной религии едва ли могло возникнуть до 260 г. н. э., даты двух частей пророчества могли бы во всяком случае отстоять друг от друга не более чем на несколько лет. Поэтому я заключаю, что и эту гипотезу следует отвергнуть и что, следовательно, греческий подлинник *Ascl.* III в целом был написан в 268–73 гг. н. э.

Обстоятельства писателя «Асклепия III»

Автор *Ascl.* III был, должно быть, египтянином по происхождению; он считает Египет своей страной, и эллинское образование не умерило силы его народного патриотизма (ch. 24 b). Поскольку он связывает с определенным местом культ бога Асклепия (ch. 37) и древний культ египетских царей (ch. 27 d) — с Арсиноей-Крокодилополем, представляется вероятным, что он жил в Файюме или близ него. Его живой интерес к народным храмовым культам и его скорбь при мысли об их упразднении наводят на мысль, что он мог быть египетским жрецом. Его одобрение брака (ch. 21) делает маловероятным, что он был членом монашеского

братства, подобного тому, к которому, предположительно, принадлежал писатель *Ascl.* I. Он обнаруживает менее отрешенный от мира склад, чем тот писатель; он ценит мирские блага, даруемые храмовыми богами; и его сердечная любовь к материальной вселенной и восхищение ею (ch. 25) едва ли совместимы с *contemptus mundi* («презрением к миру») и стремлением освободиться от тела, которые его принципы обязывали его исповедовать. Итак, мы можем представлять его себе жрецом, состоявшим при храме одного из местных божеств Файюма; и мы можем предположить, что он усвоил герметическое учение, не переставая исполнять свои жреческие обязанности и участвовать в общественной жизни, и что он нашел в этом учении оправдание того богопочитания, в котором сосредоточивались его интересы, и средство защищать его от нападок христиан.

Время составного Λόγος τέλειος

Греческий подлинник латинского «Асклепия» в целом был известен Лактанцию под заглавием Λόγος τέλειος около 310 г. н. э. Редактор, соединивший греческие *Ascl.* I, *Ascl.* II и *Ascl.* III в единый диалог, должен был, следовательно, выполнить свою работу в какое-то время между 270 и 310 гг. н. э. Но *Corp.* IX объявляет себя продолжением Λόγος τέλειος; и если, как представляется вероятным, это заглавие было дано только составному документу, а не какой-либо из его составных частей до того, как они были соединены,[46] работа редактора должна была быть выполнена до того, как был написан *Corp.* IX. Тогда мы можем предположить, что Λόγος τέλειος был составлен около 280–90 гг. н. э., а *Corp.* IX написан около 290–300 гг. н. э. Возможно, что тот же человек, который составил сложный Λόγος τέλειος, затем написал *Corp.* IX

как его продолжение; если так, дата обоих могла бы быть около 290 г. н. э.

[46] См. комментарий к *Ascl. Lat. init.*

Можно сомневаться, составляла ли заключительная молитва «Асклепия» (41 b) часть первоначального *Ascl.* III (написанного около 270 г. н. э.) или была добавлена составителем Λόγος τέλειος. Эту молитву заимствовал колдун, написавший одно из магических заклинаний, сохранившихся в *Papyrus Mimaut* (Reitzenstein, *Poimandres*, pp. 151, 156). Весели (*Denkschr. der kais. Akad. der Wissensch.* xxxvi, Wien, 1888, Abth. 2, p. 36) говорит, что *Papyrus Mimaut* был написан в IV веке н. э.; но Рейценштайн (*Arch. für Rel.*, 1904, p. 397) склонен относить его скорее к III веку, чем к IV. Таким образом, молитва могла быть впервые написана около 270–90 гг. н. э. и заимствована колдуном немного позднее.

Время латинского перевода

Латинский «Асклепий» дошел до нас среди сочинений Апулея. Апулей же родился около 125 г. н. э. и писал при Антонине Пии и Марке Аврелии, т. е. до 180 г. н. э. Поэтому если бы можно было привести какое-либо веское основание для того, чтобы приписать перевод Апулею, пришлось бы пересмотреть наш вывод о времени греческого подлинника *Ascl.* III.

Гильдебранд (*Apuleii Opera*, 1842, vol. i, pp. xlix ff.) обсуждает вопрос, был ли перевод выполнен Апулеем, разбирая его главным образом на основании латинского слога, и излагает свой вывод так: «Что этот диалог составлен Апулеем, в этом я, по крайней мере, убежден. . . . Мне кажется, я доказал, что способ речи, который распознается в этом диалоге, не чужд апулеевскому и во многих местах с ним согласуется. Поэтому, хотя отсюда само по

себе и нельзя заключить, что Апулей действительно автор этого диалога, однако, так как к этому присоединяется авторитет рукописей, все лучшие из которых имеют имя Апулея в заголовке, я не понимаю, почему эту книгу следует отнимать у нашего писателя».

Но неумелость, обнаруживаемая нашим переводчиком,[47] — сильный довод против отождествления его с Апулеем, который, конечно, выполнил бы эту работу лучше. Кроме того, способ перевода в «Асклепии» сильно отличается (как признает Гильдебранд) от способа Апулея в его переложении аристотелевского *De mundo*.[48] В *De mundo* перевод свободный и плавный; в «Асклепии» он буквальный[49] и неуклюжий.

[47] О качестве его работы как переводчика можно судить по сохранившимся фрагментам греческого подлинника, а также по многочисленным трудностям в тексте, которые можно объяснить лишь предположением, что он неправильно понял или неудовлетворительно передал смысл греческого.

[48] Что переводчиком *De mundo* был Апулей, засвидетельствовано Августином, *Civ. Dei* 4. 2: «что . . . Апулей кратко излагает в той книжке, которую он написал о мире».

[49] Например, мы находим греческий родительный падеж (*gen. abs.* или родительный после сравнительной степени), переданный латинским родительным там, где латинская грамматика требует аблатива.

Можно считать несомненным, что Августин, знавший наш перевод, не предполагал, что он выполнен Апулеем. Приводя из него,[50] он говорит: *Huius Aegyptii verba, sicut in nostram linguam interpretata sunt, ponam* («Приведу слова этого египтянина, как они переведены на наш язык»), не называя переводчика. Но в том же месте Августин говорит об Апулее и противопоставляет взгляд Апулея взгляду «Гермеса» (т. е. тому, который выражен в «Асклепии»); поэтому если бы он считал латинского «Асклепия»

трудом Апулея, он упомянул бы об этом, — как он делает в другом месте в случае *De mundo*.

[50] *Civ. Dei* 8. 23 ff.

Поэтому я не вижу причин расходиться с Гольдбахером,[51] который говорит: «Я убежден, что диалог Асклепия . . . несправедливо причисляют к сочинениям Апулея». Разобрав место у Августина, Гольдбахер продолжает: «А так как к этому присоединяются другие весьма важные обстоятельства, которые изложил Бернайс[52] . . ., я не думаю, чтобы нашелся кто-нибудь, кто счел бы, что этот диалог переведен Апулеем с греческого на латынь». Латинский «Асклепий» был, без сомнения, приписан Апулею в архетипе наших MSS.; но это приписывание было ошибкой. Следовательно, нечего противопоставить выводу, к которому мы уже пришли, а именно, что греческий подлинник *Ascl.* III был написан в 268–73 гг. н. э.; а латинский перевод должен был быть выполнен в какое-то время после этой даты.

[51] *Apulei Opuscula quae sunt de Philosophia*, 1876, p. xv.

[52] Bernays, *Gesammelte Abhandlungen*, vol. i, p. 340: «тем самым к внутренней невозможности того, чтобы стилистический художник с ученым образованием, каков Апулей, был автором нашего корявого и местами изобилующего грубыми ошибками перевода, присоединяется еще и внешний признак, так как Лактанций едва ли оставил бы без употребления работу, рекомендуемую именем Апулея».

Terminus ante quem для латинского перевода дается тем, что Августин цитирует его в своем *De civ. Dei* около 413–26 гг. н. э. Если упоминания о карательных законах против языческого богопочитания современны остальному латинскому тексту,[53] перевод следует датировать между 353 и 426 гг. Если же эти упоминания были впоследствии вставлены в латинский текст,

для перевода возможна любая дата приблизительно между 280 и 426 гг.

[53] Буассье, *La Fin du Paganisme*, ii, p. 229, говоря о латинском «Асклепии», замечает: «Подлинник был составлен до победы христианства, но переводчик, писавший в то время, когда старый культ подвергался гонениям, не мог удержаться, чтобы не прибавить к тексту несколько намеков на эти законы, . . . которые запрещают благочестие и делают его уголовным преступлением». Два упоминания о карательных законах несомненно более позднего времени, чем остальная часть пророчества; и вероятно, что по крайней мере одно из них было вставлено переводчиком.

Кто был переводчиком?

На этот вопрос нельзя ответить с уверенностью; но единственный известный нам человек, которому перевод можно было бы приписать с некоторой вероятностью, — это Г. Марий Викторин. Hieronymus *Vir. illustr.* 101: «Викторин, родом африканец, в Риме при императоре Констанции (350–61 гг. н. э.) преподавал риторику, а в глубокой старости, предавшись вере Христовой,[54] написал против Ария книги, весьма темные по диалектическому способу изложения, которые понятны лишь ученым, и комментарии на апостола» (sc. Павла).[55] Hieron. *Praef. comm. in Ep. ad Galat.*: «Не потому, что я не знаю, что Г. Марий Викторин, который преподавал в Риме риторику, когда я был мальчиком,[56] издал комментарии на апостола, но потому, что он, занятый светской ученостью, совершенно не знал священных писаний».[57] Hieron. *Chron.*, ad ann. 2370:[58] «Ритор Викторин и грамматик Донат, мой наставник, почитаются в Риме знаменитыми; из них Викторин заслужил даже статую на форуме Траяна». August. *Confess.* 8. 2: «. . . что я прочел некоторые книги платоников, которые Викторин, некогда ритор города Рима, о котором я слышал, что он умер христианином, перевел на латинский язык.[59]

. . . Этот ученейший старец, искуснейший во всех свободных науках, который столько прочел и обсудил из философов, учитель стольких знатных сенаторов, который даже за выдающиеся заслуги своего славного преподавания . . . заслужил и получил статую на римском форуме». Boethius, *In Isagogen Porphyrii*, Brandt (*Editionis primae*), 1. 1: «то, что Викторин, оратор едва ли не ученейший в свое время, по преданию, перевел из Порфирия посредством „Исагоги“, т. е. введения в „Категории“ Аристотеля». Boethius *ib.* (*Editionis secundae*), 5. 24: «связь этой книги, переложенную на латинскую речь сначала ритором Викторином, а затем нами». Боэций нашел перевод «Исагоги», выполненный Викторином, неточным[60] и по этой причине сделал для себя новый ее перевод.

---

[54] Об обращении Викторина в христианство подробнее говорит Августин, *Confess.* 8. 1–5; и там нам сообщают, что он был уже христианином в то время, когда эдиктом Юлиана (362 г. н. э.) христианам было запрещено занимать должности общественных учителей. Он мог обратиться около 356 г. н. э.

---

[55] Христианские сочинения, приписываемые Викторину, напечатаны у Migne, *Patr. Lat.* 8. 993–1310. Те, которые можно признать несомненно подлинными, суть: (1) *De generatione Verbi divini, ad Candidum Arianum*; (2) *IV libri contra Arium*; (3) *De ὁμοουσίῳ recipiendo*; (4) *Hymni tres de Trinitate*; (5) *Commentarii in Apostolum* (*Gal.*, *Philipp.* и *Eph.*). В этих сочинениях Викторин отстаивает никейскую формулу ὁμοούσιον против ариан. Их содержание разобрано у Gore, *C. Marius Victorinus Afer*, в Smith and Wace, *Dict. of Christian Biography*, 1887; G. Geiger, *C. Marius Victorinus, ein neuplatonischer Philosoph*, Landshut, 1888; и R. Schmid, *Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel, 1895. Трактовка вопроса у Викторина есть сочетание христианского учения с неоплатонической системой, весьма близкой к системе Плотина. (В этом отношении его позиция сходна с позицией Августина около времени его крещения, 387 г. н. э. См. P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de S. Augustin*, i. 515–27: «Если бы он (sc. Августин) умер после того, как составил „Монологи“ (написанные в Кассициаке, 387 г. н. э.) или трактат „О количестве души“ (написанный в Риме, 387–8 гг. н. э.), его считали бы лишь убежденным неоплатоником, более или менее окрашенным христианством».)

Эти сочинения справедливо названы Иеронимом *valde obscuri* («весьма темными»). Это, как говорит Гор, «предмет удивления, что ритор с такой славой,

какой пользовался Викторин, оказался настолько совершенно неспособен ясно выражать свою мысль»; и так как его слог, каким он предстает в его христианских трактатах, мало заслуживает награды в виде общественной статуи, мы должны предположить, что он заслужил эту честь скорее своим влиянием как учитель плотиновской философии и, быть может, личными качествами, снискавшими ему уважение и привязанность его учеников-сенаторов.

[56] Иероним родился около 340 г. н. э.; *me puero* («когда я был мальчиком»), следовательно, согласуется с другими свидетельствами, указывающими, что Викторин занимал должность *rhetor* в Риме в 350–62 гг. н. э.

[57] Частые цитаты из Библии в христианских сочинениях Викторина показывают, что в то время, когда он их писал, он не был «*совершенно* незнаком со священной литературой»; но до старости он прожил, занимаясь изучением языческой философии, прежде чем стал христианином.

[58] 354 г. н. э., Teuffel; 358 г. н. э., Gore.

[59] Альфарик, *L'évolution intell. de S. Augustin*, i. 374 sqq., говорит, что среди *libri Platonicorum*, латинские переводы которых, выполненные Викторином, читал Августин, были, вероятно, Плотин, *Enn.* i, 2, 3, 4, 6; iii, 2; и v, 1; и, быть может, также Порфирий, *De reditu animae ad Deum* и *Sententiae ad intellegibilia ducentes* (Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά).

[60] Например, Boeth. *ib.* 2. 6: *quod Victorinus scilicet intellexisse minus videtur: nam quod Porphyrius ἀνάλογον dixit, id est proportionale, ille* (sc. *Victorinus*) *sic accepit quasi ἄλογον diceret, id est irrationale* («чего Викторин, по-видимому, не вполне понял: ибо то, что Порфирий назвал ἀνάλογον, т. е. „соразмерным“, он (sc. Викторин) понял так, как будто тот сказал ἄλογον, т. е. „неразумным“»).

Итак, Викторин в течение долгой жизни, окончившейся вскоре после 362 г. н. э., много занимался изучением языческой философии; он перевел на латынь (предположительно для своих учеников в Риме) «книги платоников», среди которых были некоторые сочинения Плотина и Порфирия; и его переводы читал Августин, который, не читая по-гречески, зависел от них в своем знании неоплатонизма. Такой человек почти неизбежно должен был познакомиться с герметическим Λόγος τέλειος и вполне мог счесть стоящим труда перевести документ, содержавший учения,

столь близко родственные его неоплатоническому исповеданию; а то обстоятельство, известное нам от Боэция, что он иногда неверно понимал свой греческий подлинник и делал ошибки в переводе, увеличивает вероятность гипотезы, что наш латинский «Асклепий» — его работа. Нет никаких положительных свидетельств, что это было так; но можно с уверенностью сказать, что переводчиком был либо Викторин, либо кто-то, имевший с ним много общего.

ГЕРМЕТИКА В АНТОЛОГИИ СТОБЕЯ

✦

Иоанн Стобей в какое-то время, недалекое от 500 г. н. э.,[1] составил большое собрание выдержек из языческих греческих писателей. Собрание было разделено на четыре книги и озаглавлено ἐκλογῶν, ἀποφθεγμάτων, ὑποθηκῶν βιβλία τέσσαρα («Четыре книги извлечений, изречений, наставлений»). Оно, по-видимому, было составлено так: соединили содержимое более ранних собраний выдержек и прибавили к ним места, которые сам Стобей выписал из прочитанных им книг. Выдержки он расположил по главам, по предметам, и во главе каждой главы поставил надписание, указывающее предмет содержащихся в ней выдержек.

[1] Последний писатель, которого цитирует Стобей, — неоплатоник Иерокл, современник Прокла (410–85 гг. н. э.). То, что Стобей обходит молчанием все христианские сочинения, делает маловероятным, чтобы он жил намного позже Иерокла (Christ, *Gesch. der gr. Litt.*, p. 848).

Фотий (ок. 850 г. н. э.) читал эту *антологию* в списке, мало отличавшемся от подлинника, как его написал Стобей; и в своей *Bibliotheca*, p. 112 a, 16 ff., он описывает ее как сочинение в двух томах (τεύχη), состоящее из четырех книг (βιβλία), и приводит надписания 208 глав, на которые делились четыре книги.

Наши рукописи Стобея происходят от архетипа, весьма сходного с рукописью, которой пользовался Фотий, если не от самой этой рукописи. Но в какое-то время, недалекое от 1000 г. н. э., два тома, из которых состоял архетип, были разделены; обе части попали в разные руки и с тех пор переписывались и переписывались вновь порознь. Поэтому первая часть (кн. I и II)

дошла до нас в одной группе рукописей, а вторая часть (кн. III и IV) — в другой. Вследствие этого обе части стали издавать порознь, как если бы это были два разных сочинения; и издатели дали кн. I и II заглавие *Eclogae physicae et ethicae* («Физические и этические извлечения»), а кн. III и IV — заглавие *Florilegium* («Цветник»). И термин *Eclogae*, и термин *Florilegium* мог бы служить заглавием для целого (каждая выдержка, будь то в кн. I и II или в кн. III и IV, есть *ecloga*, а все четыре книги вместе — *florilegium*); но присвоение заглавия *Eclogae* одной части собрания и заглавия *Florilegium* другой произвольно и ничем не обосновано, и Вахсмут и Гензе, последние издатели, справедливо отвергли эти заглавия. В их издании то, что до тех пор называлось *Stob. Ecl.*, названо *Stobaei Anthologii libri duo priores* («Две первые книги Антологии Стобея»), а то, что до тех пор называлось *Stob. Floril.*, названо *Stobaei Anthologii libri duo posteriores* («Две последние книги Антологии Стобея»); и их поправка, без сомнения, отныне будет принята всеми учеными.

После разделения двух частей *Антологии* первая часть (кн. I и II) была сокращена эпитоматором, который отдавал предпочтение философским сочинениям. Кн. I, гл. 1–30, он переписал почти полностью; но с этого места и дальше, насколько можно проследить его работу (т. е. вплоть до кн. II, гл. 9), он опустил почти все выдержки, кроме выдержек из Платона, Аристотеля, Архита, Порфирия и (к счастью для нашей настоящей цели) Гермеса. Последняя часть его *эпитомы* (кн. II, гл. 10–46) утрачена. До нас в рукописях Стобея дошла только эта изувеченная *эпитома* кн. I и II, а не полный текст этих двух книг, какой читал Фотий. Некоторые из недостающих мест, однако, восстановлены по *гномологию*, частично сохранившемуся в одном cod. Laurentianus (XIV век), составитель которого много

заимствовал из четырех книг Стобея в то время, когда они были еще полными; и по этому источнику Вахсмут смог напечатать текст Stob., кн. II, гл. 15, 31, 33 и 46.

Стобей, по-видимому, получил свои герметические сочинения из (1) собрания Ερμοῦ λόγοι πρὸς Τάτ («Беседы Гермеса к Тату»); (2) собрания Ερμοῦ λόγοι πρὸς Ἀσκληπιόν («Беседы Гермеса к Асклепию»); (3) собрания Ερμοῦ λόγοι πρὸς Ἄμμωνα («Беседы Гермеса к Аммону»); и (4) собрания Ερμοῦ λόγοι Ἶσιδος πρὸς Ὧρον («Беседы Гермеса: Исида к Гору»). Общее число герметических выдержек в его *Антологии* — сорок две,[2] если включить *Exc.* [XXVIII] и [XXIX] и считать отдельными выдержками обе части Stob. 1. 41. 1 (которые я называю *Exc.* II B и *Exc.* XI) и обе части Stob. 1. 41. 6 (которые я называю *Exc.* IV B и *Exc.* III). Из них десять взяты из трактатов, сохранившихся в «Корпусе Герметикум» (*Corp.* II, IV и X); и одна (Stob. 4. 52. 47) есть выдержка из греческого подлинника латинского «Асклепия». Остальные тридцать одна даны в настоящем издании как выдержки I, II A, II B, III, IV A, IV B, V–[XXIX]. Я расположил и пронумеровал их, сгруппировав вместе выдержки *Гермес к Тату* (I–XI), выдержки *Гермес к Аммону* (XII–XVII), выдержки, в которых нет указания на имя ученика (XVIII–XXII), и выдержки *Исида к Гору* (XXIII–XXVII); а более длинные выдержки я разделил на пронумерованные параграфы.

[2] Возможно, в гл. 10–46 кн. II, которые в наших рукописях Стобея отсутствуют, было еще несколько герметических сочинений; например, гл. 11, надписание которой было Ὅτι χρὴ σέβειν τὸ θεῖον («О том, что должно чтить божественное»), весьма вероятно, содержала какие-нибудь герметические выдержки.

Двадцать семь из этих «выдержек», равно как и все десять извлечений из трактатов, сохранившихся в «Корпусе», находятся в кн. I Стобея, и две (*Exc.* I и *Exc.* XVIII) — в том, что осталось от кн. II Стобея. В кн. III Стобея есть только две герметические выдержки

(*Exc.* II A и *Exc.* XXVII), а в кн. IV Стобея — только одна (выдержка из подлинника *Ascl. Lat.*). Но вследствие случайности, которая должна была произойти до разделения двух частей *Антологии*, лист кн. II, на котором в архетипе была написана *Exc.* I, вместе с двумя другими листами сдвинулся со своего места и был вставлен в кн. IV; и содержание этих трех листов вследствие этого передавалось как часть текста кн. IV. Поэтому в тексте *Exc.* I мы зависим от рукописей кн. III и IV (так называемого *Florilegium*), а не от рукописей кн. I и II (так называемых *Eclogae*). Вахсмут теперь вернул эти перемещенные места на их первоначальные места в кн. II, гл. 1, 4 и 2.

Из рукописей, содержащих сохранившиеся остатки кн. I и II Стобея, принимать в расчет нужно только две, так как все прочие рукописи происходят от них. Эти две:

cod. Farnesinus (F), XIV век;
cod. Parisinus (P), XV век.

Итак, F и P — наши единственные источники текста всех герметических выдержек, кроме четырех. F из двух гораздо лучше; но и свидетельство P имеет некоторую ценность. В P есть многочисленные исправления, сделанные двумя или тремя позднейшими руками; но эти исправления (обозначенные P^2) — конъектуры.

Остальные четыре герметические выдержки (а именно выдержки I, II A, XXVII и фрагмент греческого подлинника *Ascl. Lat.*) дошли до нас в рукописях кн. III и IV Стобея. Из них самая ранняя и лучшая — cod. Vindobonensis (S), написанный вскоре после 1000 г. н. э. *Editio princeps* кн. III и IV, выпущенное Тринкавелли (Tr.), верно воспроизводит текст одного cod. Marcianus (XV или XVI век), близко родственного S, если не целиком от него происходящего, и полезно главным образом как

замена некоторых недостающих частей S. Есть еще две рукописи, имеющие некоторую ценность как представители текста иного происхождения, а именно cod. Escurialensis (M), ок. 1100 г. н. э., и cod. Parisinus (A), XIV век. Гензе использовал также упомянутый выше cod. Laurentianus (L), который содержит выдержки из кн. III и IV Стобея, равно как и из кн. I и II, и другой *гномологий*, сохранившийся в cod. Bruxellensis (Br.), XIV или XV века, который также содержит заимствования из Стобея. Итак, наши источники для этих четырех герметических выдержек — S (с Tr.) и MA, дополненные L и Br.

Главные печатные издания Стобея следующие:

Кн. I и II: Canter (*ed. princeps*), Антверпен, 1575; Heeren, 1792–1801; Gaisford, 1850; Meineke, 1860–3; и Wachsmuth, Берлин, 1884.

Кн. III и IV: Trincavelli (*ed. princeps*), Венеция, 1535–6; Gesner, 1-е изд. 1543, 2-е изд. 1549, 3-е изд. 1559; Gaisford, 1822; Meineke, 1860–3; и Hense, Берлин, 1894–1912.

Вахсмут и Гензе исследовали рукописи гораздо основательнее, чем кто-либо из прежних издателей; и издание *Антологии* Стобея, которое они выпустили совместными трудами, заменяет все более ранние издания текста. Их издание — мой единственный источник сведений о чтениях рукописей в герметических выдержках.

В моем тексте выдержек и в моих текстологических примечаниях к ним я пользовался теми же обозначениями, что и в трактатах «Корпуса Герметикум».[3] Чтения P^2 я рассматривал как конъектуры.

[3] В местах, основанных только на F и P, я иногда отмечал как чтение P то чтение этой рукописи, которое я вывел из сообщения Вахсмута относительно F, или наоборот.

Задача, которую Вахсмут и Гензе поставили себе в своем издании и которую, можно считать, они выполнили, насколько ее выполнение вообще возможно, — восстановить текст *Антологии* в том виде, в каком ее написал Стобей.[4] Остается еще дальнейшая задача — исправить более или менее испорченный текст каждой выдержки, как ее читал Стобей, и таким образом восстановить, насколько возможно, первоначальный текст места, каким его написал автор. В выполнении и этой задачи Вахсмут и Гензе оказали ценную помощь; но многое еще остается сделать; и именно это, поскольку дело касается герметических выдержек, я и стремился сделать в настоящем издании. Исходя из текста архетипа рукописей Стобея, как его восстановили Вахсмут и Гензе, я пытался найти или угадать, во-первых, какие слова написал автор каждого герметического места и, во-вторых, что он хотел сказать написанными словами. Когда приходишь к заключению, что фраза испорчена, лучший способ справиться с нею обычно состоит в том, чтобы приняться сначала за вторую из этих двух задач, т. е. вывести из контекста и из параллелей в других сочинениях, что автор должен был иметь в виду, и отсюда, если возможно, вывести, какими словами он выразил свою мысль. В деле такого рода полного успеха достичь невозможно; но многое сделать можно, и следует надеяться, что работа по восстановлению мыслей герметических писателей, в которую я старался внести свою долю, будет подхвачена и продвинута дальше другими.

[4] Вахсмут, vol. i, p. xxxi, говорит: «Итак, по этим рукописям я выверил слова Стобея; надеемся, что на этом надежном основании многие уже возведут свой труд по исправлению текста; ибо никто лучше меня не понимает, что очень многие места, и преимущественно места философов, еще и теперь нуждаются во врачевании. Если же я уверен, что в этом издании исправление начато не без успеха, то этим я всецело обязан дружбе Германа Узенера. . . . Приводя слова тех

писателей, чьи книги сами дожили до нашего времени (напр., в выдержках из трактатов, сохранившихся в „Корпусе Герметикум“), я держался того правила, чтобы восстанавливать не то, что, вероятно, написали они сами, но лишь то, что, по-видимому, читал в своем списке Стобей».

Гензе, vol. iii, p. lxv, говорит: «Что я ставил себе целью в этом издании, теперь, думаю, ясно. Вернувшись к верности рукописям, я старался о том, чтобы и порядок выдержек, и их текст как можно меньше отстояли от их архетипа».

СВИДЕТЕЛЬСТВА

✦

Самое раннее свидетельство о существовании сочинений, сходных по характеру с нашими религиозными и философскими герметическими сочинениями, — свидетельство Афинагора, 177–80 гг. н. э. Но это свидетельство не вполне свободно от сомнений; ибо утверждение, которое Афинагор, по-видимому, приписывает Гермесу, а именно что тот происходил от «богов», которые были людьми (т. е. от людей, о которых думали, что после смерти они стали богами), могло встретиться в документе любого рода, учение которого приписывалось Гермесу, например в диалоге об астрологии или магии.

Тертуллиан, *De an.* 33, приводит место из сочинения того же рода, что и наши герметические сочинения. Из-за его темного слога трудно с уверенностью сказать, что он имеет в виду в трех местах, где упоминает Гермеса Трисмегиста, не цитируя его; но из *Adv. Valentin.* 15 и *De an.* 2 можно заключить, что он знал о сочинениях, автором которых считался Гермес и которые содержали учения, сходные с учениями греческих философов, и особенно с учениями Платона. Итак, его свидетельство доказывает, что в 207–13 гг. н. э. некоторые герметические сочинения, сходные с нашими, существовали и были доступны христианским читателям; но оно не доказывает, что к тому времени было уже написано какое-либо из дошедших герметических сочинений.

В сочинениях Климента Александрийского[5] нет упоминания ни об одном греческом герметическом сочинении. Что следует

заключить из этого факта? Большие части «Стромат» Климента заняты рассуждениями об отношении между греческой философией и «варварской» философией (под которой он обычно разумеет учение Моисея и еврейских пророков). Он стремится доказать, что греческие философы были позднее по времени, чем еврейские писатели, и «похищали» у них. Если бы он знал наши герметические сочинения и считал, что они содержат учения древнего египетского мудреца, он никак не мог бы не упомянуть о них в ходе этих рассуждений. Он не мог бы не заметить сходства между герметическими учениями и учениями Платона; и он сказал бы, как говорили другие: «Платон заимствовал у Гермеса».[6] Поэтому его молчание о греческих герметических сочинениях можно объяснить лишь предположением, что либо их еще не существовало, либо они существовали, но были ему неизвестны, либо он знал их, но знал, что они недавнего происхождения, и потому имел не больше причин говорить о них, чем о других недавних сочинениях. Но предположение, что таких сочинений еще не существовало, исключается свидетельством современника Климента, Тертуллиана, который цитирует философское герметическое сочинение; а если сочинения такого характера были известны Тертуллиану, крайне маловероятно, чтобы они были неизвестны Клименту, чья деятельность учителя в Александрии должна была сводить его с мыслителями всякого рода, какие только находились в Египте, — с язычниками, равно как и с христианами. Поэтому вероятно, что Климент знал о существовании некоторых греческих герметических сочинений того же характера, что и наши, но знал, что они составлены людьми его собственного времени и потому не имеют отношения к вопросу о том, какого рода учения преподавались в Египте до начала греческой философии.

[5] Климент учил в Огласительном училище Александрии примерно с 190 по 202 или 203 г. н. э. В последнем году он покинул Египет; около 211 г. н. э. он жил в Малой Азии, а умер в 216 г. н. э. или около того. Даты главных его сочинений, вероятно, таковы: *Protrept.*, 190–200 гг. н. э.; *Strom.* i–iv, *Paedag.*, *Strom.* v–vii (в этом порядке), 203–16 гг. н. э. (Harnack, *Chronol.*, ii. 3–18).

[6] Кроме того, если бы он внимательно прочел наши герметические сочинения, он заметил бы в *Corp.* I и в других местах некоторые черты сходства с Книгой Бытия и вследствие этого добавил бы, как добавляли некоторые другие: «Гермес заимствовал у Моисея». Но у нас нет доказательств, что какое-либо из *дошедших* герметических сочинений существовало во времена Климента.

Доводы *ex silentio* часто имеют малый вес; но в случае Климента сила этого довода, я думаю, будет очевидна всякому, кто прочтет следующие места. *Strom.* 1. 15. 66–73 (длинный перечень греческих философов, которые были либо варварами по рождению, либо учениками варварских учителей). *Strom.* 1. 21. 134 (одна строка в длинном перечне языческих пророков): «а также из тех, кто некогда был у египтян людьми, а по человеческому мнению стал богами, — Гермес Фиванский и Асклепий Мемфисский».[7] *Strom.* 5. 5. 29: «И вообще Пифагор и его последователи, а вместе с ними и Платон, больше всех прочих философов, усердно общались с законодателем (т. е. читали книги Моисея), как можно заключить из самих их учений». Почему Климент не упомянул гораздо более очевидного сходства между учениями Платона и греческими герметическими сочинениями? *Strom.* 5. 12. 78: Климент цитирует Pl. *Tim.* 28 C (τὸν γὰρ πατέρα . . . ἐξειπεῖν ἀδύνατον, «Отца же . . . изречь невозможно») и говорит, что Платон взял эту мысль из *Exod.* xix, где показано, что Бог ἀόρατος καὶ ἄρρητος, «невидим и неизречен»; и он сравнивает с этим некоторые стихи Орфея, который, по его словам, получил ту же истину из того же источника. Почему он не привел скорее Herm. *ap.* Stob. *Exc.* I (которая гораздо больше похожа на место у

Платона), если она была ему известна? *Strom.* 6. 4. 35–8: «Мы могли бы найти и другое свидетельство в подтверждение того, что лучшие из философов, присвоив себе прекраснейшие из учений, взятые у нас (т. е. из наших еврейских Писаний), похваляются ими как своими собственными: а именно то, что и у прочих варваров (т. е. у других, помимо евреев) они собрали кое-что из того, что относится к каждой школе, и больше всего у египтян — как другое, так и учение о переселении души.[8] Ибо египтяне следуют некоей своей собственной философии; это лучше всего показывает их священнодейственное богопочитание». (Здесь следует перечень различных разрядов египетских жрецов и предметов, о которых говорится в «книгах Гермеса», изучать которые требовалось от жрецов каждого разряда.) «Итак, есть сорок две совершенно необходимые книги, написанные Гермесом; из них тридцать шесть, содержащие всю философию египтян, заучивают названные выше (жрецы), а остальные шесть, врачебные, — пастофоры. . . . Таково, коротко говоря, то, что касается египтян; философия же индийцев» и т. д. Климент, очевидно, разумеет под «книгами Гермеса» книги, написанные на египетском языке и приписываемые Тоту, которыми пользовались в жреческих школах. Перечень книг он должен был получить, прямо или через посредников, от коренного египтянина; а о содержании их он не знал ничего, кроме скудных сведений, которые сообщает из вторых рук. Если бы он считал какие-либо известные ему греческие герметические сочинения переводами или пересказами древних и подлинных «книг Гермеса», он непременно сослался бы на них здесь как на лучшее доступное ему и его читателям свидетельство о характере «египетской философии», вместо того чтобы говорить о книгах,

которые изучали жрецы, — книгах, которых он не мог прочесть и о которых знал очень мало.

[7] Сочетание этих двух имен можно было бы, пожалуй, счесть указанием на знакомство с диалогами, в которых собеседниками были Гермес и Асклепий. Но Климент здесь не мог думать о каких-либо сочинениях, похожих на наши герметические. Контекст показывает, что под «пророками» он разумеет людей, которые предсказывают будущие события (см. § 135); но в наших герметических сочинениях Гермес не говорит как пророк в этом смысле (за исключением «Пророчества» в *Ascl. Lat.* iii и немногих *obiter dicta* в других местах).

[8] Климент думал, что учение о *метенсоматозе*, которое преподавали Пифагор и Платон, было египетского происхождения. Но нет нужды предполагать, что он думал здесь о греческих герметических сочинениях, в которых преподавалось это учение; свое ошибочное представление он мог взять у Геродота, 2. 123. Представление, будто египтяне верили в *метенсоматоз*, было, вероятно, ложным выводом, который греки во времена Геродота или раньше сделали из замеченного ими факта, что египтяне почитали некоторые виды животных и считали нечестием убивать и есть их. Грек, знавший, что пифагорейцы воздерживались от мяса животных, склонен был бы думать, что причина этих странных египетских обычаев должна быть та же, какую пифагорейцы приводили в объяснение своего воздержания, а именно что они верили, будто человеческая душа была или могла быть воплощена в животном. Кроме того, египтяне говорили грекам, что в каждом из отдельных животных, почитаемых в храмовых культах (напр., в быке Апис), воплощен некий бог (напр., Осирис), который некогда царствовал на земле как царь; а греческому посетителю легко могло показаться, что это лишь частный случай учения о *метенсоматозе*, которое преподавал Пифагор.

Итак, мы должны заключить, что Климент либо не знал никаких греческих герметических сочинений, подобных нашим, либо же, что кажется более вероятным, знал о некоторых таких сочинениях (не обязательно о каких-либо из тех, что дошли до нас), но знал, что они недавнего происхождения и что их содержание нельзя по праву приписывать древнему учителю Гермесу.[9]

[9] Климент без всякого сомнения признавал подлинность псевдонимных сочинений, вроде тех, что приписывались Орфею и Сивилле; и он едва ли был бы

способен раскрыть истинный характер и время герметических сочинений, лишь исследуя их содержание (как сделал позднее Казобон). Но он мог знать кое-что об авторах греческих герметических сочинений по прямым сведениям; более того, не исключено, что он был лично знаком с некоторыми из них.

Знал ли Ориген (185–255 гг. н. э.) какие-либо философские или религиозные герметические сочинения? В его сочинениях не найдено ни цитат из герметических документов, ни ссылок на них. Ориген, подобно своему учителю и предшественнику Клименту, неоднократно утверждает, что Моисей и еврейские пророки были раньше по времени, чем греческие философы, и говорит, что, поскольку было какое-либо заимствование, заимствовали, должно быть, греки у евреев; но он не обсуждает этого вопроса пространно и подробно, как Климент; и я не знаю в сочинениях Оригена таких мест, в которых ход его рассуждения был бы таков, что, если бы он знал какие-либо греческие герметические сочинения и считал содержащиеся в них учения египетскими и древними, ему было бы *необходимо* говорить о них.[10]

[10] Есть места, в которых упоминание о герметических сочинениях было бы уместно; напр., Orig. *c. Cels.* 1. 12: «Египетские мудрецы, следуя отеческим письменам, много философствуют о том, что у них почитается божественным (al. θεῶν, „о богах“); простые же люди, услышав некие мифы, смысла (λόγους — значения, или объяснения) которых они не знают, весьма ими гордятся». Ориген далее говорит, что единственные люди, знающие эту тайную мудрость египтян и от которых ей можно было бы научиться, — жрецы. (Это, впрочем, лишь *obiter dictum*.)
Ib. 4. 39: «Некоторые думают, что Платон, находясь в Египте, встретился с иудейскими философами (τοῖς τὰ Ἰουδαίων φιλοσοφοῦσι) и кое-чему у них научился». Это представление не так нелепо, как может показаться на первый взгляд; иудеи были в Египте еще до времени Александра, и не вполне невозможно, что какой-нибудь рассказ об иудейском повествовании о творении дошел до Платона этим путем и что он держал его в уме (вместе со многим другим), когда писал «Тимея». Но всякому, кто знал наши герметические сочинения и считал их древними, показалось бы гораздо более очевидным, что Платон научился кое-чему у *них*.

Однако об Оригене можно сказать с еще большей уверенностью, чем о Клименте, что если какие-либо такие сочинения были в ходу в его время, он должен был знать об их существовании. Ориген родился и вырос в Александрии и жил и учил там как глава Огласительного училища (с некоторыми перерывами) с 203 по 230 г. н. э., после чего переселился в Палестину. Он обладал широким и основательным знанием языческих философских сочинений, и особенно сочинений платоников, вплоть до Нумения включительно. Некоторые думали, что он одно время был учеником Аммония Саккаса и соучеником Плотина (который был моложе его примерно на восемнадцать лет). Утверждения такого рода, по-видимому, возникли из смешения христианина Оригена с языческим платоником того же имени. Но как бы то ни было, остается фактом, что он жил в Египте в одно время с Аммонием Саккасом и Плотином; что он *мог* быть лично знаком с одним из них или с обоими; и что он *должен* был получить свой платонизм из тех же источников, что и они, или из сходных. Были ли среди источников, из которых он его получил, также и герметические сочинения? На этот вопрос мы не имеем возможности ответить. В его сочинениях есть много мест, которые по выраженным в них мыслям близко напоминают места в наших герметических сочинениях; но я не нашел примеров словесного сходства такого рода, который можно было бы счесть доказательством прямого заимствования; а сходство в мыслях доказывает не более того, что и Ориген, и герметисты были знакомы с платонизмом.

Во всяком случае, сочинения Оригена имеют особое значение для изучения герметических сочинений, потому что он жил в то самое время, в течение которого, как у нас есть основания думать, была написана большая часть более ранних из дошедших до нас герметических сочинений. Он был платоником, равно как и

христианином.[11] Платонизм, который можно найти в его сочинениях, перемешан с аллегорическими толкованиями библейских текстов, но его можно по большей части без особого труда от них отделить;[12] и тогда мы имеем в нем образец того рода платонизма, который был в ходу в Египте в то время, т. е. после Нумения и до обнародования учения Плотина.

[11] Так же как Филон был платоником, равно как и иудеем.

[12] См., например, Orig. *De principiis*, 1. 1. 5–7, pp. 31–9 Lommatzsch (о бестелесности Бога и ума). Это место без изменения единого слова могло быть написано языческим платоником; и если бы оно дошло до нас как трактат, приписываемый *Гермесу*, мы не нашли бы в нем ничего несообразного с такой атрибуцией.

Время фразы о Гермесе в *Quod idola* Киприана (?) настолько неопределенно, что никакого вывода из нее безопасно сделать нельзя.

Автор *Cohortatio ad Graecos* (вероятно, 260–302 гг. н. э.) цитирует Herm. *ap.* Stob. *Exc.* I; и если принять конъектуру Ἀγαθοῦ δαίμονος вместо Ἄκμωνος, он знал также герметический диалог, в котором учителем был Агатодемон.

Самое раннее языческое свидетельство — свидетельство Порфирия, который в своем «Письме к Анебону», написанном в последней части III века, сказал, что ему встретились некоторые философские герметические сочинения (*Abammonis resp.* 8. 4 a: ἐν τοῖς συγγράμμασιν οἷς λέγεις περιτετυχηκέναι . . . τὰ μὲν γὰρ φερόμενα ὡς Ερμοῦ κ.т.λ., «в сочинениях, которые, как ты говоришь, тебе встретились . . . ибо ходящие под именем Гермеса» и т. д.).

Можно было бы, пожалуй, возразить, что греческие герметические сочинения могли в течение довольно долгого времени храниться в тайне (как это предписывается в некоторых из них), т. е. могли передаваться из рук в руки внутри небольших кружков людей, для наставления которых они были написаны, но

скрываться от всех прочих; и что поэтому они могли существовать задолго до того, как стали известны посторонним. Но это кажется маловероятным. Среди «ищущих Бога», какими были авторы наших герметических сочинений и их ученики, обращения в христианство должны были быть частыми; а у герметиста, ставшего христианином, уже не было бы никакого побуждения скрывать сочинения, которые он прежде считал священными. Поэтому ничто не мешало этим документам стать широко известными вскоре после того, как они были написаны.

Итак, мы находим, что внешние свидетельства согласуются с выводом, на который указывают внутренние свидетельства, и подтверждают его, а именно что большая часть дошедших герметических сочинений была написана в течение III века н. э. и что немногие из них, если вообще какие-нибудь, могли быть написаны задолго до 200 г. н. э.

Что большая часть их, если не все, существовала в конце III века, доказывается свидетельством Лактанция.

Трактат Лактанция *De opificio dei*, его более обширное сочинение *Divinae institutiones* и его трактат *De ira dei* были написаны между 303 и 311 гг. н. э.[13] Содержание *Divinae institutiones* повторено в сокращенном виде, с некоторыми изменениями и дополнениями, в *Epitome div. inst.*, которую Лактанций написал несколькими годами позже, быть может около 315 г. н. э. В тексте Лактанция я опираюсь на издание Брандта, *Corp. script. eccl. Lat.* vol. xix (1890) и vol. xxvii (1893–7).[14]

[13] См. Harnack, *Chronol. der altchrist. Litt.*, ii. 415 ff., и Bardenhewer, *Patrologie*, pp. 178–80.

[14] Главные рукописи *Div. inst.* — *B*, VI или VII век; *R*, IX век; *H*, X век; *S*, XII век; *P*, IX век; *V*, X или XI век; и (для мест, которые Лактанций приводит по-гречески) *Sedulius*, IX век.

В *De opif. dei* (ок. 304 г. н. э.) Гермес не упоминается. В *Div. inst.* 2. 10. 14 f., говоря о создании человеческого тела Богом, Лактанций упоминает Гермеса вместе со стоиками и Цицероном как писавших об этом предмете и прибавляет: «Я обхожу теперь этот предмет, потому что недавно написал о нем книгу» (а именно *De opif. dei*). Но он не говорит там, что пользовался каким-либо герметическим документом, когда писал *De opif. dei*; и возможно, что герметическое место (вероятно, *Corp.* V. 6), на которое он ссылается в *Div. inst. l. c.*, стало ему известно лишь после того, как *De opif. dei* был закончен.

Брандт, *Über die Quellen von Lactanz' Schrift De opificio dei* (*Wiener Studien* 13, 1891, pp. 255–92), пытается доказать, что одним из двух главных источников *De opif. dei* был герметический документ — вероятно, думает он, «Афродита», фрагментом которой является Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XXII. Его довод можно вкратце изложить так: «Лактанций на протяжении всех *De opif. dei* сс. 2–13 настаивает на *красоте* телесного строения человека даже больше, чем на его *пользе*. А это исключение; в большинстве других сочинений на ту же тему (напр., у Cic. *Nat. deor.* 2. 133–53) говорится о пользе телесных органов, но не об их красоте. Следовательно, Лактанций должен был черпать из источника иного, чем Цицерон и Варрон, и иного, чем стоические сочинения, которыми пользовались Цицерон и Варрон. А так как Лактанций в *Div. inst.* 2. 10. 13 говорит, что Гермес писал об этом предмете, то особым источником, из которого Лактанций черпал в *De opif. dei*, должно было быть герметическое сочинение. В этом герметическом сочинении о красоте, должно быть, говорилось наряду с пользой. Единственное дошедшее герметическое место, в котором говорится о создании человеческого тела Богом, — *Corp.* V. 6; а это место, — говорит Брандт (ошибочно, как мне кажется), — не

может быть тем, на которое ссылается *Div. inst. l. c.*, потому что в нем говорится только о красоте телесных органов, а не об их пользе. Следовательно, герметическое сочинение, которым Лактанций пользовался в *De opif. dei*, должно было быть трактатом, ныне утраченным; и весьма возможно, что это была „Афродита“. Из него происходят те части *De opif. dei*, в которых говорится либо о пользе и красоте телесных органов вместе, либо об одной их красоте, а именно *cap.* 2, *cap.* 5. 13, почти вся *cap.* 7, многое в *cap.* 8. 1–8, многое в *cap.* 10 и большая часть *cap.* 13».

Если бы это было установлено, можно было бы сказать, что большая часть содержания утраченного герметического трактата сохранилась в *De opif. dei*. Но довод Брандта не кажется мне убедительным.[15] О красоте, равно как и о пользе, в этой связи говорит Минуций Феликс, *Octavius* 17. 11: «Красота нашего облика свидетельствует о Боге-художнике: . . . нет в человеке ни одного члена, который не служил бы и необходимости, и украшению». Места из *De opif. dei* Лактанция, которые Брандт считает герметическими по происхождению, — развитие этого утверждения. Минуций Феликс не обнаруживает знакомства с герметическими сочинениями. Его «Октавий» был, несомненно, известен Лактанцию; и места в *De opif. dei*, о которых говорит Брандт, могли быть подсказаны Лактанцию либо этим местом Минуция Феликса, либо каким-нибудь стоическим трактатом, известным им обоим.[16] Итак, мы должны заключить, что нет никаких свидетельств того, что что-либо в *De opif. dei* Лактанция происходит из герметического источника. Но в *Div. inst.* Гермес много раз упоминается и цитируется, а в *De ira dei* на него однажды делается ссылка.

[15] Вывод Брандта отвергает Гронау, *Poseidonios und die jüdisch-christl. Genesisexegesis*, 1914, p. 162.

[16] Гронау, *op. cit.*, p. 162, указывает на сходство между Lact. *De opif. dei* 2. 7 («если бы Он придал человеку звериные зубы, или рога, или когти, или копыта, или хвост, или шерсть разного цвета, кто не почувствует, каким безобразным животным он стал бы?») и Григорием Нисским, *De hominis opificio* 141 B («если бы . . . человек обладал такою силой, чтобы быстротою обгонять коня, а ногу иметь от твердости нестираемой, опирающейся на какие-нибудь копыта или раздвоенные копыта, и носить на себе рога, жала и когти, . . . он был бы неким зверем, с которым страшно встретиться»). Большая часть содержания *De hom. opif.* Григория, как показал Гронау, должна была происходить прямо или через посредников от Посидония; и большая часть содержания *De opif. dei* Лактанция могла происходить из того же источника.

Лактанций знал о «многих» сочинениях, приписываемых Гермесу, которые были того же характера, что и наши герметические сочинения (*libros, et quidem multos, ad cognitionem divinarum rerum pertinentes*, «книги, и притом многие, относящиеся к познанию божественных вещей», *Div. inst.* 1. 6. 4). Он читал греческий подлинник *Ascl. Lat.*, который называет Λόγος τέλειος; и так как он ссылается на три разные его части (*Ascl. Lat.* I. 8; III. 24 b–26 a; *Epilogus* 41 a) под этим самым заглавием (*Div. inst.* 4. 6. 4; 7. 18. 4; 6. 25. 1), не может быть сомнения, что составление этого сложного диалога было уже завершено и что он был известен Лактанцию в виде, мало отличающемся от того, в каком он дошел до нас в латинском переводе. Есть положительное доказательство того, что он знал также *Corp.* XII. ii (*Div. inst.* 6. 25. 10), *Corp.* XVI (*Div. inst.* 2. 15. 7), Herm. *ap.* Stob. *Exc.* I (*Epit.* 4. 5 и *De ira dei* 11. 11) и *Exc.* II A (*Div. inst.* 2. 12. 5); и есть, вероятно, если не наверное, ссылка на *Corp.* V в *Div. inst.* 2. 10. 14. Возможно, но не наверное, что на *Corp.* X ссылается *Div. inst.* 1. 11. 61, а на *Corp.* IX — *Div. inst.* 2. 15. 6. Лактанций также цитирует или упоминает несколько мест из герметических сочинений, которые были ему известны, но ныне не сохранились (*Div. inst.* 1. 6. 4; 4. 7. 3; 7. 13. 3; 1. 7. 2; 4. 8. 5; 7. 9. 11).

Итак, из свидетельства Лактанция можно заключить, что почти все дошедшие герметические сочинения,[17] равно как и значительное число герметических трактатов, ныне утраченных, были написаны самое позднее до 311 г. н. э., а вероятно, до 300 г. н. э.

[17] Нет доказательств, что какой-либо из документов *Исида к Гору* был известен Лактанцию.

Со времени Лактанция и далее существование религиозных или философских герметических сочинений и сходство излагаемых в них учений с учениями платонизма были широко известны среди христиан. В ходе арианского спора IV века спорящие с обеих сторон ссылались на эти документы. (См. Маркелла Анкирского и Псевдо-Анфима.) Их читали Дидим (380–93 гг. н. э.) и Кирилл Александрийский (435–41 гг. н. э.). Августин (413–26 гг. н. э.) читал *Ascl. Lat.* в том переводе, который дошел до нас, но, по-видимому, не читал никаких других герметических сочинений. По-гречески он не читал; а Λόγος τέλειος был, вероятно, единственным герметическим сочинением, которое в его время было переведено на латынь. Лактанций, Августин и Кирилл принимали древность и подлинность герметических сочинений как нечто само собой разумеющееся; и, по-видимому, среди христиан с тех пор и вплоть до времени Казобона никаких сомнений на этот счет не возникало.

Языческие неоплатоники уделяли герметическим сочинениям мало внимания. Порфирий говорил о них в своем «Письме к Анебону», но ни в одном из его сохранившихся сочинений ссылок на них нет. Автор *Abammonis responsum* в своем ответе Порфирию обнаруживает знакомство с ними. Ямвлих, по словам Прокла (*In Tim.* 117 D), привел одно утверждение «Гермеса»; и Прокл пользуется этим утверждением, чтобы показать, что некое учение

преподавалось «преданием египтян». Но за этими исключениями неоплатоническая литература обходит герметические сочинения молчанием.[18] Поскольку учения, изложенные в герметических сочинениях, тесно связаны с учениями Плотина и его преемников, можно было бы ожидать, что неоплатоники живо заинтересуются этими документами. Почему они пренебрегали ими и предпочитали принимать как боговдохновенные писания *Oracula Chaldaica* и *Orphica*, которые нам показались бы гораздо менее пригодными для их цели? Вероятно, потому, что они знали: приписывание герметических сочинений древнему пророку Гермесу было ошибкой. Порфирий был слишком хорошим ученым и критиком, чтобы обмануться в этом деле; он должен был увидеть в них то, чем они являются на самом деле, а именно документы, написанные египетскими платониками в его собственное время или незадолго до него. Автор *Abammonis resp.* знал по крайней мере, что они написаны не Гермесом (это подразумевается его выражением τὰ φερόμενα ὡς Ἑρμοῦ, «ходящие под именем Гермеса», 8. 4 a, которое он, может быть, перенял у Порфирия); хотя он ошибочно думал, что они верно передают смысл учений, преподанных в книгах, написанных древними египетскими жрецами. Позднейшим неоплатоникам, если они знали, что герметические сочинения недавнего происхождения, было мало причин ссылаться на них; ибо все, что было для них приемлемо в учении герметических сочинений, можно было найти в более полной разработке у Плотина.

[18] Малала (Migne, tom. 97, col. 512) говорит, что в 367–83 гг. н. э. «Феон, мудрейший философ (то есть, без сомнения, Феон Александрийский, отец Ипатии), преподавал и истолковывал астрономические сочинения, и сочинения Гермеса Трисмегиста, и сочинения Орфея». (См. комментарий к Herm. *ap.* Stob. *Exc.* [XXIX].) Но нам не говорится, что «сочинения Гермеса Трисмегиста», которые толковал Феон, были философскими или религиозными; это могли быть

сочинения по астрологии или по какой-нибудь другой тайной науке.
Кирилл Александрийский (Migne, tom. 76, col. 548 B; см. «Свидетельства») говорит, что некто, кого он не называет, «составил в Афинах пятнадцать книг, озаглавленных Ερμαϊκά»; и он приводит из первой книги этого сочинения (которое, по-видимому, было написано в форме диалога) место, вложенное в уста египетского жреца, где говорится, что Гермес был основателем египетской цивилизации и науки. Но мы не знаем, задолго ли до времени Кирилла было написано сочинение, называемое *Hermaica*; мы ничего не знаем о его содержании, кроме выдержки, приведенной Кириллом; а в этой выдержке ничего не говорится о Гермесе как об учителе философии или религии.

Некоторые из наших герметических сочинений были известны алхимику Зосиму (300–50 гг. н. э.?). Стобей, ок. 500 г. н. э., имел доступ ко всей массе герметических сочинений и сделал из них обильные выдержки. Примерно в то же время Фульгенцию довелось встретить *Corp.* I; а Λόγος τέλειος и по крайней мере одно другое герметическое сочинение читал Иоанн Лид, ок. 550 г. н. э. С этого времени и далее греческие герметические сочинения, по-видимому, были мало известны и редко читаемы, пока их снова не вывело на свет возрождение учености, происшедшее в Константинополе во главе с Пселлом. В этот промежуток (550–1050 гг. н. э.) большая часть их погибла; и (если не считать выдержек и цитированных фрагментов) уцелели только те, которые в какое-то неизвестное нам время были соединены в «Корпус Герметикум». Латинский «Асклепий», возможно, обязан своей сохранностью тому, что его ошибочно приписали Апулею и передавали вместе с его сочинениями.

Но в то время как слава Гермеса как философа и учителя религии убывала в Европе, в другой области она держалась неослабленной. Средоточием, в котором она держалась всего крепче и откуда распространилась заново, был Харран,[19] значительный город в северной Месопотамии, расположенный на главной дороге между Вавилонией и Западом. Когда христианство

в течение IV века стало господствующей религией в соседних областях Римской империи, большинство харранцев отказалось обратиться и продолжало совершать богослужения в своих языческих храмах, как прежде;[20] так что христиане стали называть Харран «городом язычников» (Ελλήνων πόλις).[21] Когда Сирия и Месопотамия были захвачены и завоеваны арабами (633–43 гг. н. э.), значительная часть харранцев все еще была язычниками; и под мусульманским владычеством они держались своей религии с тем же упорством. Почти два столетия мы мало что слышим о них; но они снова выходят на свет в царствование аббасидского халифа аль-Мамуна (сына Харуна ар-Рашида). В 830 г. н. э. аль-Мамун, выступив из Багдада, своей столицы, в поход против византийцев, проходил через Харран[22] и, заметив среди тех, кто там явился перед ним, людей в странной одежде, спросил их: «К которому из народов, покровительствуемых законом,[23] вы принадлежите?» Они ответили: «Мы харранцы». — «Вы христиане?» — «Нет». — «Иудеи?» — «Нет». — «Маги?» — «Нет». — «Есть у вас священное писание или пророк?» На этот вопрос они дали уклончивый ответ. «Значит, вы неверные и идолопоклонники, — сказал халиф, — и вашу кровь позволено проливать. Если к тому времени, как я вернусь из похода, вы не станете либо мусульманами, либо приверженцами одной из религий, признанных в Коране, я истреблю вас всех до единого».[24] Под этой угрозой многие из них, по крайней мере во внешнем исповедании, перешли в ислам, а другие — в христианство. Но некоторые из них устояли и обратились за советом к мусульманскому законоведу, который за большую плату дал им такой совет: «Когда аль-Мамун вернется, скажите ему: „Мы сабии“; ибо это имя религии, о которой Бог говорит в Коране». Аль-Мамун так и не вернулся (он умер два или три года спустя, все еще воюя);

но харранские язычники последовали совету законоведа. Они назвали себя сабиями, и с тех пор мусульманское правительство официально признавало за ними под этим именем право на терпимость.[25]

---

[19] Свидетельства арабских писателей о язычниках Харрана собрал и весьма основательно рассмотрел Д. Хвольсон, *Die Ssabier und der Ssabismus*, St. Petersburg, 1856 (сочинение в двух томах, содержащее большие запасы материала, досадно плохо расположенного). Главные выводы Хвольсона принимают и более новые авторитеты, напр. Carra de Vaux, *Avicenne*, 1900, pp. 61–71, и E. G. Browne, *Lit. Hist. of Persia*, 1902, pp. 302–6. (Весьма вероятно, что мои транслитерации арабских имен окажутся неточными или непоследовательными. В написании имен я обычно опускаю диакритические знаки, кроме того места, где имя встречается впервые.)

---

[20] Северная Месопотамия была главным полем битв в долгом ряду войн между римлянами и персами. Поэтому для римского правительства было очень важно сохранить верность и благорасположение жителей Харрана, который был одной из главных крепостей этой области; и, возможно, по этой причине на язычество там смотрели сквозь пальцы, когда в других местах его насильственно подавляли.

---

[21] Chwolsohn, i, pp. 303 и 438. (Он ссылается на *Acta Conciliorum*, t. ix, ed. Paris, 1644, pp. 34 и 37.) Прокопий, *Bell. Pers.* 2. 13, говорит, что в 540 г. н. э. персидский царь Хосров оказал Харрану исключительную милость, «потому что его жители были большей частью язычниками» (ὅτι δὴ οἱ πλεῖστοι οὐ Χριστιανοί, ἀλλὰ δόξης τῆς παλαιᾶς τυγχάνουσιν ὄντες, «так как большинство из них не христиане, а держатся старой веры»).

---

[22] Этот рассказ приводит ан-Надим, *Fihrist* (987 г. н. э.), кн. 9, гл. 2 (Chwolsohn, ii, pp. 14 sqq.), из книги, называемой «Раскрытие учения харранцев, известных в наше время под именем сабиев», которую написал (вероятно, ок. 900 г. н. э.) христианин по имени Абу Юсуф Абша аль-Катии.

---

[23] По мусульманскому закону «люди Книги», т. е. немусульмане, чья религия основывалась на писании, содержащем истины, открытые Богом тому, кого мусульмане признавали пророком, имели право на терпимость при условии уплаты определенной подати. Этот закон основывался на некоторых местах Корана, в которых благосклонно говорится об иудеях, христианах и «сабиях». (*Koran* 2. 59: «Верующие, будь то иудеи, христиане или сабии, лишь бы они веровали в Бога и в последний день и творили праведное, найдут награду у своего Господа; ни страх, ни печаль не будут их мучить». См. также *Koran* 5. 73 и

22. 17.)

По Хвольсону, людьми, которых Мухаммед называл «сабиями», были мандеи, секта, жившая в болотистых землях у вершины Персидского залива. (См. Brandt, *Mandäische Religion*, 1889, и *Mandäische Schriften*, 1893.) Эти люди называли себя мандеями — имя, производное от *mandâ*, что значит ἡ γνῶσις, «познание»; но соседи называли их сабиями — семитическим словом, означающим «люди, которые омываются», или «крестители». Несколько тысяч мандеев еще можно было найти в окрестностях Басры в XIX веке; но к нынешнему времени они, вероятно, почти, если не совсем, вымерли. Секта, возможно, существовала уже во II веке н. э. Их писания написаны на арамейском наречии и содержат смесь вавилонских, иудейских и зороастрийских составных частей, слегка видоизмененную христианским влиянием. Эти писания в том виде, в каком они ныне сохранились, были, быть может, составлены около VII или VIII века н. э., но несомненно собраны из документов более раннего времени. В IX веке об этой секте вообще было известно так мало, что харранские язычники, не имевшие с нею никакой связи, могли присвоить себе имя сабиев, не боясь опровержения, и тем самым получить законное положение, подобное положению иудеев, христиан и магов (т. е. зороастрийцев) под мусульманским владычеством.

Есть, однако, некоторое сомнение, был ли Хвольсон прав, отождествляя «сабиев» Корана с мандеями. Де Гуе (*Actes du 6me congrès international des Orientalistes*, Pt. ii, section 1, Leyden, 1885, p. 289) говорит, что людьми, называемыми в Коране сабиями, была «христианская секта, сильно пропитанная языческими элементами, — элкесаиты, которые жили в Вавилонии и которые, имея много сходства с мандеями, не тождественны с ними, как думал Хвольсон». Но была ли сектой, обозначавшейся именем сабиев до 830 г. н. э., секта мандеев или какая-нибудь другая, во всяком случае это была секта, с которой харранские язычники не имели ничего общего.

---

[24] Амир Али, *A Short History of the Saracens*, 1921, p. 274, говорит: «В своей мудрой терпимости Мамун не признавал различий ни в вере, ни в происхождении; все его подданные были объявлены способными занимать государственные должности, и всякое религиозное различие было стерто. . . . Свободой совести и свободой богопочитания немусульмане при исламском правлении пользовались всегда; всякое случайное отклонение от этой политики объяснялось особым нравом какого-нибудь местного правителя. При Мамуне, однако, широта в отношении других религий была великодушной и образцовой». Это кажется едва ли совместимым с рассказом, приведенным выше. Но расхождение следует объяснять так: терпимость Мамуна к немусульманским религиям была подлинной, насколько она простиралась, но простиралась она только на те религии, которые были признаны законом.

Карра де Во, *Avicenne*, p. 30, рассказывает историю (сообщаемую Масуди) о группе манихеев, арестованных и казненных как еретики по приказу Мамуна.

[25] Поэтому с 830 г. н. э. и далее имя «сабии» получило новое и иное значение. Некоторые арабские писатели знали, что есть люди «в болотах» у вершины Персидского залива, которых называли сабиями; но отныне это имя чаще употреблялось для обозначения харранских язычников. А так как это были единственные язычники, с которыми арабы-мусульмане Багдадской области были непосредственно или лично знакомы, имя «сабии» стало обычно употребляться (примерно с 1000 г. н. э. и далее) для обозначения языческих многобожников, или «звездопоклонников» вообще. (Арабы были склонны думать, что все язычники были звездопоклонниками; это понятие они, вероятно, получили, обобщая то, что было им известно о местных культах Харрана.) Один арабский писатель, например, говорит, что Константин обратился из «сабеизма» в христианство; а другой — что фараон был «сабием».
Итак, имя «сабии» имело три различных значения. (1) До 830 г. н. э. оно означало мандеев или какую-нибудь другую секту подобного характера. (2) Примерно с 830 до 1000 г. н. э. оно означало харранских язычников. (3) Примерно с 1000 г. н. э. и далее оно означало язычников вообще, всех мест и всех времен. Но большинство мусульман не сознавали этих различий; и часто трудно решить, употребляет ли арабский писатель это имя во втором или в третьем смысле.

Но чтобы подтвердить свое притязание на это законное положение, им было необходимо не только назвать себя новым именем, но и предъявить Книгу, о которой можно было бы сказать, что на ней основана их религия, и Пророка или Пророков, которым было открыто содержание этой Книги. Священные книги секты, которая до тех пор обозначалась именем сабиев, были, вероятно, неизвестны и недоступны в Харране; а если бы они были там известны, стало бы очевидно, что эти книги не имеют ничего общего с религией харранцев. Поэтому необходимо было выбрать какие-нибудь другие писания, которые лучше послужили бы этой цели.

Религия же харранских язычников IX века была туземной религией языческой Сирии, в большей или меньшей мере видоизмененной эллинскими и, быть может, персидскими и

иными влияниями. Для массы народа религия должна была быть там, как и повсюду, делом культа гораздо больше, чем учения. О местных культах Харрана до нас дошли некоторые описания в арабских сочинениях; но они большей частью туманны и скудны, а некоторые из более определенных утверждений явно обязаны своим происхождением либо явному непониманию, либо вымыслу недоброжелателей. Мы узнаем из них, однако, что в Харране был храм бога Луны Сина[26] и что среди божеств, которым поклонялись харранцы, видное место занимали семь богов-планет; есть также описания культа,[27] в котором, по-видимому, обнаруживается некоторое сходство с митраизмом.

[26] Культ бога Луны Сина должен был прочно укорениться в Харране еще с того времени, которое можно неопределенно назвать «временем Авраама»; и этот харранский культ был в большом почете в Римской империи. Мы слышим о нем, например, во времена Каракаллы; а в 363 г. н. э. Юлиан, остановившись в Харране на пути на войну против персов, совершил поклонение в храме бога Луны (Amm. Marcell. 23. 3. 1). Это почитание, по-видимому, продолжалось без перерыва и при мусульманском владычестве, пока храм Сина в Харране не был окончательно разрушен — либо в 1032 г. н. э., либо, по другому свидетельству, во время татарского нашествия в 1230 г. н. э.

[27] Нам сообщают (Chwolsohn, i. 496, 513, и ii. 319–64), что в одном из храмов Харрана почитали бога по имени *Шемаль*, «владыку гениев (или демонов), высшего Бога, Бога таинств»; и что под этим храмом были склепы, в которых находились идолы и в которых совершались таинства. Мальчиков вводили в склеп и там устрашали странными звуками и голосами. Женщины к обрядам не допускались. Было таинство, в котором вкушали хлебцы (нам говорят, что эти хлебцы делались из муки, смешанной с кровью зарезанного младенца; но это, несомненно, клевета, подобная таким же обвинениям против ранних христиан; и в обоих случаях обвинение могло основываться на слишком буквальном истолковании символических действий и иносказательных выражений, употреблявшихся в обряде); было также обрядовое питье некоей жидкости из семи чаш.

В этом описании многое напоминает митраизм. Культ Митры, распространившийся по Римской империи, должен был впервые сложиться в какой-то области, не очень отдаленной от северной Месопотамии; и после того

как он распространился на запад, его могли принести обратно в ту же область и возродить там римские солдаты и купцы.

Но среди харранских язычников были ученые люди, хорошо знакомые с греческой философией; а в те времена греческая философия означала религиозную философию, основанную на Платоне и Аристотеле, — одним словом, неоплатонизм.[28] Религия этих людей должна была относиться к религии простого народа, почитавшего Сина и богов-планет примерно так же, как религия Ямвлиха относилась к религии простых язычников в Римской империи. И когда от харранских язычников потребовали, под страхом смерти или беспощадного гонения, назвать Книгу, на которой основана их религия, найти ответ на этот вопрос и говорить от имени всей общины неизбежно должны были ученые люди среди них. Они могли бы сказать с некоторой долей правды, что их религия (т. е. философская религия самих этих ученых людей, хотя и не религия массы язычников) основана на диалогах Платона; но они предпочли назвать писания, которые считались более древними и из которых Платон, как полагали, почерпнул свою мудрость, — то есть греческие герметические сочинения. «Наши Писания, — должно быть, сказали они мусульманским чиновникам, — это герметические сочинения; а наши Пророки — те, чье учение записано в этих сочинениях, а именно Гермес Трисмегист и его учитель Агатодемон».[29]

[28] Грубо говоря, можно сказать, что неоплатоники пользовались Аристотелем как главным авторитетом в логике, а Платоном — в философии в более строгом смысле. Но они постоянно старались сгладить различия между Платоном и Аристотелем и показать, что оба учили одной и той же философии. «Аристотель» арабов означал Аристотеля в истолковании неоплатонических комментаторов и включал, *inter alia*, так называемую *Theologia* Аристотеля, которая есть пересказ Плотина.

[29] Один арабский писатель, умерший в 898 г. н. э., описывает учение «сабиев» (т. е. харранских язычников) как философию и говорит, что их учители — Агатодемон и Гермес и что у них есть сочинение последнего (Chwolsohn, i. 196).

Мусульмане не устанавливали никакого определенного предела числу признаваемых ими «пророков» (среди тех, кого они признавали пророками, были Адам, Сиф, Енох, Ной, Авраам и др., и один авторитет сообщает нам, что общее число пророков доходило до 313, Chw. i. 626); и, возможно, не составило бы большого труда прибавить к этому списку еще двоих; но добиться признания этих двоих было бы легче, если бы их удалось отождествить с пророками, уже хорошо известными мусульманам. Вероятно, по этой причине и по подсказке харранцев Агатодемона стали отождествлять с Сифом, сыном Адама, а Гермеса — с Идрисом, которого мусульмане считали тождественным Еноху (*Koran* 19. 57 и 21. 85).

То обстоятельство, что харранские язычники, когда от них потребовали назвать Писание, выбрали герметические сочинения, доказывает, что в 830 г. н. э. собрание герметических сочинений было известно и читалось в Сирии; а то, что они назвали пророком вместе с Гермесом Агатодемона, доказывает, что их собрание включало некоторые диалоги (ныне утраченные и известные нам лишь по немногим фрагментам и упоминаниям), в которых Гермес был учеником, а Агатодемон — учителем. Из того, что в арабских сочинениях вместе с именем Гермеса встречаются имена Тата, Асклепия и Аммона,[1] можно заключить, что у этих харранцев были герметические трактаты, в которых ученики носили эти имена; и среди них, надо полагать, были как некоторые ныне утраченные, так и те, что дошли до нас.

[1] «Тат, сын Гермеса» неоднократно упоминается в арабских сочинениях; Асклепий упоминается как один из пророков, признаваемых харранцами (Chwolsohn, i. 229,

ii. 523 и др.), и называется последователем Гермеса (Chw., i. 243). Об Аммоне есть по крайней мере одно упоминание: аль-Кифти (1248 г. н. э.; Chw., i, p. 787, и ii, p. 533) написал книгу, содержащую, *inter alia*, жизнеописания Идриса (т. е. Гермеса), *царя Амона*, Асклепия, Эмпедокла и Платона.

В IX веке герметические документы, по всей вероятности, были известны некоторым ученым в Харране в греческом подлиннике; но герметические сочинения, вероятно, были переведены на сирийский язык задолго до того времени и обычно, без сомнения, читались по-сирийски харранцами и их соседями в Эдессе и в других местах.[2]

[2] Из Ефрема Сирина (см. «Свидетельства») мы знаем, что герметические сочинения были известны в Сирии ок. 365 г. н. э. и что в то время один сириец, который, вероятно, не читал по-гречески, имел некоторое представление об их содержании (но, может быть, лишь из вторых рук). Де Бур (*Geschichte der Philosophie im Islam*, 1901) говорит, что перевод светских сочинений с греческого на сирийский начался в IV веке или около того. В V веке в Эдессе была цветущая академия, снабженная большой библиотекой греческих и сирийских книг (Chw., i. 172–4), и едва ли можно сомневаться, что среди этих книг были герметические сочинения. Мы слышим о сочинениях Аристотеля, переведенных на сирийский в V веке (Chw., *ib.*). Эдесская школа, зараженная несторианством, была упразднена императором Зеноном в 489 г. н. э. (C. de Vaux, *Avicenne*, p. 41), и с тех пор у сирийских христиан, по-видимому, уже не было единого средоточия учености; но работа, которая прежде сосредоточивалась в Эдессе, продолжалась в других сирийских городах (напр., в Нисибисе). Тем временем Харран был главным средоточием учености для сирийских язычников и оставался им до конца IX века. Арабы получили свои познания в греческой науке и философии отчасти от сирийских христиан (правоверных, монофизитов и несториан), но (с 830 г. н. э. и далее, если не раньше) отчасти также от сирийских язычников Харрана.

Масуди (*ap.* C. de Vaux, *Avic.*, p. 38) передает из утраченного сочинения аль-Фараби (умершего в 950 г. н. э.) следующий очерк истории учености: «Главное средоточие человеческого знания было перенесено из Афин в Александрию Египетскую. Император Август, погубив Клеопатру, учредил два средоточия учения — Александрию и Рим; император Феодосий прекратил учение в Риме и возвратил его целиком в Александрию. При Омаре, сыне Абд аль-Азиза (705–10 гг. н. э.), главное средоточие учения было перенесено из Александрии в Антиохию; а позднее, в царствование Мутаваккиля, оно было перенесено в Харран». Халиф Мутаваккиль, «Нерон арабов», был пьяницей и распутником и строго правоверным мусульманином (Ameer Ali, *Short Hist.*, p. 288). Почему же в этой

связи упомянут именно он? По-видимому, потому, что именно в его царствование (847–61 гг. н. э.) ученость харранцев впервые стала широко известна среди арабов. Со времени арабского завоевания до 830 г. н. э., когда их религия получила законное признание, ученые язычники Харрана были вынуждены оставаться в безвестности.

С этого времени, около двух столетий (850–1050 гг. н. э.), мы много слышим о харранских язычниках. Некоторые из них достигли весьма высокого положения и играли важную роль в умственной жизни Багдада.

Самый знаменитый из них — Сабит ибн Курра,[3] родившийся в 835 г. н. э. и умерший ок. 901 г. н. э. В первую пору жизни он жил в Харране, занимаясь меной денег. Но незадолго до 872 г. н. э. в общине[4] «сабиев», как теперь назывались харранские язычники, произошел раскол; партия Сабита потерпела поражение, а сам он был изгнан и вынужден покинуть город. Через несколько лет он поселился в Багдаде, был представлен халифу и снискал при дворе великую милость; и он добился, чтобы правительство признало его и его товарищей отдельной и независимой общиной «сабиев» со своим собственным главой.[5] Большинство ученых людей Харрана, вероятно, переселились в Багдад и присоединились к нему. Община, основанная таким образом в Багдаде, должна была быть своего рода школой языческого неоплатонизма,[6] в некоторых отношениях подобной той школе языческого неоплатонизма, которая процветала в Афинах, пока ее не упразднил Юстиниан примерно за 350 лет до того.[7] Но были, без сомнения, и значительные различия; и одно из различий состояло в том, что, тогда как неоплатоники Афин обходили герметические сочинения вниманием, харранские неоплатоники Багдада признавали герметические сочинения своим «Писанием» и считали герметическое учение источником, из которого происходит их философия.

[3] Chw., i. 546 sqq., 482 sqq., 177, 516 и др.

[4] Когда харранские язычники получили законное положение, из этого неизбежно должно было следовать, что они, подобно иудеям и христианам под мусульманским владычеством, стали определенно устроенным сообществом с официальным главой, или предстоятелем, через которого правительство сносилось бы с ними.
Нам не говорят, из-за чего произошла ссора; но можно предположить, что ученые люди и изучающие философию так сильно расходились во взглядах с простым народом, что двум партиям оказалось невозможно действовать заодно.

[5] Хвольсон (i. 488) говорит, что эта сабийская община в Багдаде была, вероятно, основана при халифе Мутадиде, 892–902 гг. н. э.

[6] Одним из следствий переселения должно было стать то, что значение культа для этих людей уменьшилось, а сравнительное значение философии возросло. Харранцы, переселившиеся в Багдад, могли по-прежнему питать умозрительный интерес к местным культам Харрана, но отныне были лишены возможности их отправлять; а в Багдаде не было языческих храмов, в которых они могли бы совершать богослужение.
Масуди называет сабиев (имея в виду харранских язычников Багдада) «философами-эклектиками» (Chw., i. 543); а Авиценна († 1037) говорит о них как о людях, имеющих философское учение о религии (Chw., i. 225).

[7] Нам не говорят, чтобы кто-либо из учителей и учеников, покинувших тогда Афины, поселился в Харране; но кажется вполне вероятным, что некоторые из них так и сделали. Главы афинских школ, которые, когда им запретили учить в Афинах, переселились в Персию в надежде обрести там идеальное счастье под властью царя-философа и через несколько лет вернулись разочарованными, по всей вероятности проезжали через Харран и по пути в Персию, и на обратном пути. А. Штар в *Dict. Biogr.* Смита говорит, что Дамаский, который был профессором платоновской философии в Афинах, когда Юстиниан закрыл там языческие школы в 529 г. н. э., и который был одним из переселившихся в Персию, «по-видимому, вернулся на Запад» в 533 г. н. э.; но что «больше никаких подробностей о жизни Дамаския у нас нет; мы знаем лишь, что после своего возвращения он не основал школы ни в Афинах, ни в каком-либо ином месте». Так ли уж несомненно, что Дамаский не поселился в Харране и не учил там? Едва ли он мог найти другое место, где чувствовал бы себя так же дома, как в этом «городе язычников». Он был сириец, родом из Дамаска, откуда и получил свое имя.

Сабит прожил в Багдаде, занимаясь преподаванием и сочинительством, до своей смерти ок. 901 г. н. э. Нам говорят, что к концу жизни его принудили стать мусульманином; но его сыновья остались язычниками, и языческая община, которую он основал в Багдаде, продолжала свою деятельность после его смерти.

Писательский труд Сабита охватывал широкий круг предметов. О нем говорят как о человеке, весьма выдающемся в математике, астрономии, логике и медицине, равно как и в философии. Родным языком его был сирийский, но он знал также греческий и арабский языки. Бар-Эбрей говорит, что Сабит написал около 150 сочинений (включая переводы?) по-арабски и 16 по-сирийски. Он переводил греческие сочинения и исправлял более ранние переводы, сделанные другими; и, по словам одного арабского писателя, говорили, что «никто не смог бы извлечь никакой пользы из философских сочинений греков, если бы у них не было переводов Сабита».[8] Среди его сочинений по философии и логике были следующие: *Tractatus de argumento Socrati ascripto* («Трактат о доводе, приписываемом Сократу»); *Tractatus de solutione mysteriorum in Platonis Republica obviorum* («Трактат о разрешении загадок, встречающихся в „Государстве“ Платона»); перевод части комментария Прокла к *Aurea carmina* («Золотым стихам») Пифагора; *Isagoge in logicam* («Введение в логику»); комментарии к Περὶ ἑρμηνείας Аристотеля и к части его Φυσικὴ ἀκρόασις; извлечения из Arist. *Cat.*, *Anal. prior.* и Περὶ ἑρμ. Но он, подобно неоплатоникам Афин, интересовался языческими культами (быть может, особенно, хотя и не исключительно, местными культами Харрана) так же, как и философией; и к этому разряду можно отнести следующие заглавия, приводимые в списке его сочинений: *Liber de lege et canonibus* (обрядовый закон

и ритуал?) *ethnicorum* («Книга о законе и правилах язычников»); *Liber de sepultura mortuorum* («Книга о погребении умерших»); *Liber de confirmatione religionis ethnicorum* («Книга об утверждении религии язычников»); *Liber de munditie et immunditie* («Книга о чистоте и нечистоте»); *Liber de animalibus sacrificio aptis* («Книга о животных, пригодных для жертвоприношения»); *Liber de horis precum* («Книга о часах молитв»); *Liber de lectionibus recitandis ad singulas septem planetas accommodatis* («Книга о чтениях, произносимых применительно к каждой из семи планет»); *Liber de poenitentia et deprecatione* («Книга о покаянии и молении»); *Liber de religione Sabiorum* («Книга о религии сабиев»); *Liber de legibus* (обрядовые установления?) *Hermetis, et de orationibus* (молитвы) *quibus utuntur ethnici* («Книга о законах Гермеса и о молитвах, которыми пользуются язычники»). Из одной из этих книг (быть может, из *Liber de confirmatione religionis ethnicorum*) должно быть взято следующее место, которое Бар-Эбрей приводит из Сабита: «Мы — наследники и распространители язычества. . . . Счастлив тот, кто ради язычества несет бремя (гонения?) с твердой надеждой. Кто другой просветил мир и построил города, если не знатные люди и цари язычества? Кто другой устроил гавани и реки? И кто другой научил сокровенной мудрости? Кому другому являло себя Божество,[9] давало прорицания и возвещало о будущем, если не славным мужам среди язычников? Язычники сделали все это известным. Они открыли искусство врачевать душу; они же сделали известным и искусство врачевать тело. Они наполнили землю устроенными формами правления и мудростью, которая есть высшее благо. Без язычества мир был бы пуст и жалок».

[8] Это согласуется с тем, что говорит Карра де Во, *Avicenne*, p. 37: «Перевод на арабский начался при аль-Мансуре (753–74 гг. н. э.); но философские сочинения

сначала не входили в число переводимых, и достаточно совершенных переводов Аристотеля на арабский у арабов не было вплоть до времени аль-Фараби, начала четвертого века хиджры» (т. е. ок. 912 г. н. э., через несколько лет после смерти Сабита).

[9] Дерзкие слова для того, кто писал под мусульманским правлением.

Сабит, по-видимому, понемногу занимался также тайными науками; он уделял некоторое внимание астрологии и написал комментарий к «Книге Гермеса» о *doctrina litterarum et nominum* («учении о буквах и именах»), — вероятно, к трактату о тайном значении или магической силе букв алфавита.[10] Весьма вероятно, что он знал и другие книги о подобных предметах (напр., по астрологии), приписывавшиеся Гермесу, и полагал, что они написаны тем же Гермесом, которого он считал автором учений, записанных в религиозных и философских герметических сочинениях.

[10] См. F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Teubner, 1922.

Сын Сабита, Синан, был врачом с высокой славой и по официальному назначению занимал должность главы врачебного сословия в Багдаде. Масуди говорит, что Синан основательно знал математику, астрономию, логику, метафизику и философские системы Сократа, Платона и Аристотеля.

Хвольсон (i. 577 sqq.) перечисляет двадцать семь других «сабиев» (т. е. харранских язычников), чьи имена сохранились. Один из них, аль-Баттани (877–918 гг. н. э.), был знаменитым астрономом и математиком, известным в средневековой Европе как Альбатегний.[11]

[11] Карра де Во говорит: «Полагают, что аль-Баттани знал греческий; он написал комментарий к „Четверокнижию“ Птолемея и пересмотрел „Альмагест“ и несколько сочинений Архимеда».

По-видимому, «сабии» жили в Багдаде и продолжали быть там известны как особая секта около 150 лет после смерти Сабита (900–1050 гг. н. э.). В то время «золотой век» великих халифов (аль-Мансура, ар-Рашида и аль-Мамуна, 754–833 гг. н. э.) миновал, и огромная держава, которой они правили, распалась на части. Можно сказать, что упадок начался в царствование Мутаваккиля, ок. 850 г. н. э. Наступила пора смуты, в ходе которой халифы в Багдаде были беспомощны в руках турецких преторианцев, а наместники провинций делались независимыми и основывали местные династии. Но незадолго до 950 г. н. э. один из этих местных правителей, сын Бувайха, завладевший большой частью Персии, сделался хозяином Багдада; и с тех пор (до прихода сельджуков в 1055 г.) Бувайхиды правили там как «майордомы», а халифы, доведенные до бессилия, сохраняли лишь призрачное достоинство первосвященников. Таким образом, в течение большей части столетия 950–1050 гг. н. э. Багдад находился под довольно твердым и устойчивым правлением и, хотя и лишился большой доли былой славы, все еще оставался главным городом значительного владения (Месопотамии, Ирака и западной Персии).

Во время этих политических перемен ученые продолжали свой труд без перерыва — одни в Багдаде, другие в местопребывании того или иного местного владетеля; и арабская ученость достигла своей высшей ступени лишь после того, как начался политический упадок.

В умственной деятельности 900–1050 гг. н. э. багдадские сабии принимали свое участие. В течение этого времени, или по крайней мере в течение его первой части, под мусульманским владычеством еще было много свободы мысли; и немусульмане, хотя и подвергались временами дурному обращению или

притеснениям, нередко бывали хорошо приняты при дворе, и им были открыты самые высокие поприща. Но примерно с 1050 г. н. э. мы больше ничего не слышим об этих сабиях; и их исчезновение следует, вероятно, объяснять постепенным усилением строгости, с которой насаждалось мусульманское правоверие.

Среди «семидесяти двух враждующих сект» ислама было, и было с самого начала, два главных борющихся направления. Была школа богословов («правоверных» богословов, как их можно назвать), которые опирались целиком и исключительно на авторитет откровения — т. е. того, что Бог открыл Мухаммеду, — и отказывались отступать от него или выходить за его пределы; а против них стояла школа «свободомыслящих» богословов, которые, принимая авторитет Корана, притязали на право пользоваться человеческим разумом в истолковании священного текста и пользовались этим правом в разной мере. В IX веке, когда арабы получили доступ к греческой учености, рядом с двумя школами богословов возникла третья школа — школа «философов».[12] Философия означала для арабов не поиск истины в каком бы то ни было направлении, а приверженность тем философским учениям, которые они переняли у греков, — то есть неоплатонизму; так что «философы» были, в сущности, сектой среди других сект. По исповеданию они были мусульманами (отличаясь в этом от сабиев, которые не были мусульманами ни в каком смысле) и не отвергали Корана открыто; но они пренебрегали им, насколько могли делать это безопасно, а когда были вынуждены с ним считаться, изобретали тот или иной компромисс между своими неоплатоническими учениями и учениями мусульманского богословия. Тем временем и свободомыслящие богословы читали философские сочинения и черпали из них доводы, которыми пользовались в спорах с более

строго правоверными. Так «правоверные богословы» и «философы» оказались противостоящими друг другу как две крайности, а «свободомыслящие богословы» занимали между ними промежуточное положение.

При великих халифах свободомыслящие богословы в общем одерживали верх, и люди всякого образа мыслей могли открыто высказывать свои мнения. Но со временем правоверная партия набирала силу и все больше и больше заявляла о себе. Положения этой партии, или сравнительно умеренного ее крыла, сформулировал аль-Ашари (умерший в 935 г. н. э., т. е. примерно через полвека после основания сабийской общины в Багдаде); и его последователи, известные как «ашариты», продолжали борьбу, пока не довели ее до победного конца. Из школы ашаритов вышел Газали (1058–1111 гг. н. э.), который «сокрушил философов» и окончательно утвердил ту систему мусульманского правоверия, которая в основном остается в силе со времени его и до наших дней.

---

[12] Среди многочисленных восточных арабов, излагавших в своих сочинениях философию, выделяются три имени, а именно: аль-Кинди, умерший около 873 г. н. э. (от его сочинений сохранились лишь небольшие остатки); аль-Фараби, умерший в 950 г. н. э.; и ибн Сина (Авиценна), умерший в 1037 г. н. э.
Сказанное здесь о религиозных партиях и спорах мусульман-арабов взято главным образом из de Boer, *Gesch. der Philosophie im Islam*, 1901, и Carra de Vaux, *Avicenne* и *Gazali*.

Таким образом, около 1050 г. н. э. силы, враждебные свободе мысли, уже брали верх. Люди, подобные тем сабиям, о которых я говорил, уже не могли отважиться высказываться открыто; избежать дурного обращения они могли, лишь оставаясь в безвестности; и, вероятно, вскоре они растворились в массе правоверных мусульман.

А время, когда сабии исчезают в Багдаде (ок. 1050 г. н. э.), — это как раз примерно то время, когда документы «Корпуса Герметикум», после промежутка в пять столетий, в течение которого о них ничего не было слышно в Европе, вновь появляются в Константинополе, в руках Пселла. Нет ли в этом чего-то большего, чем случайность? Может быть, кто-нибудь из сабиев Багдада, видя, что его положение под мусульманским владычеством становится невыносимым, переселился в Константинополь и привез в своем багаже связку греческих герметических сочинений, — и наш «Корпус» и есть эта связка. Если так, то путь, по которому трактаты «Корпуса» дошли до нас из Египта, проходит через Харран и Багдад. Это лишь недоказанная гипотеза; но она хорошо согласуется с известными нам фактами. Язычники Харрана почти наверное обладали всем собранием герметических сочинений (включая многие документы, ныне не сохранившиеся) по-гречески в то время, когда они приняли эти сочинения как свои Писания, в 830 г. н. э.; и едва ли можно сомневаться, что у Сабита, который хорошо знал греческий, еще в конце IX века был их греческий список. За 150 лет, прошедших с тех пор, знание греческого в Багдаде должно было почти, если не совсем, угаснуть, и герметические сочинения теперь должны были читаться только или почти только в сирийских или арабских переводах. Но у такого человека, как сабий, которого я предполагаю, даже если сам он не знал греческого языка, были бы веские причины бережно хранить и взять с собой, переселяясь туда, где говорили по-гречески, любые части своих Писаний в греческом подлиннике, которые по случайности избежали гибели и попали к нему в руки; а в «Корпусе» мы имеем как раз такое случайное собрание образцов.

Более того, если мы позволим себе пуститься в дальнейшие догадки, ничто не мешает нам предположить, что именно прибытие в Константинополь нескольких таких сабиев-неоплатоников из Багдада и привезенные ими сочинения положили начало тому возрождению платоновских занятий, в котором Пселл[13] играл ведущую роль. Это было бы весьма похоже на то, что произошло четыре столетия спустя, когда неоплатонизм, принесенный греками, переселявшимися на запад, перешел из Константинополя во Флоренцию и снова принес с собой «Корпус Герметикум».

[13] Пселла можно было бы назвать византийским Цицероном. Новый Плутарх смог бы показать, что жизни Цицерона и Пселла в некоторых отношениях удивительно параллельны; и одна из черт, в которых эти двое были сходны, — то, что каждый из них много сделал, чтобы познакомить своих соотечественников с философией.

Почти удивительно, что в арабских сочинениях не найдено никаких выдержек или цитат из герметических сочинений (кроме ничтожного обрывка, который я называю Фрагментом 37). Возможно, какие-нибудь такие места еще будут обнаружены. Могут существовать неизданные рукописи, содержащие трактаты на философские или религиозные темы, написанные Сабитом ибн Куррой или другими сабиями Багдада; и можно было бы ожидать, что эти люди иногда цитировали документы, которые считались их Писаниями.[14]

[14] Для этой цели стоило бы рассмотреть документ, озаглавленный *Gubernatio animarum* («Управление душами»), написанный Синаном, сыном Сабита (British Museum *Cod. Arab.* MS. Add. 7473 Rich, foll. 26–31).

Аль-Кинди (умерший около 873 г. н. э., т. е. до того, как была основана сабийская община в Багдаде) говорил, что видел книгу, «учение которой принимают» язычники Харрана и которая

состояла из трактатов, «которые Гермес написал для своего сына» (т. е. собрание документов *Гермес к Тату*); но он не цитирует этих документов и мало что сообщает нам об их содержании, кроме того, что они учат «единству Бога».

Шахрастани († 1153 г. н. э.), Катиби († 1276 г. н. э.) и другие арабские писатели дают сводки философского учения харранских сабиев; и содержание этих сводок, вероятно, почерпнуто (либо прямо, либо через мусульманских посредников) из некоторых сочинений Сабита и его товарищей. Учения, которые эти арабские писатели приписывают харранским сабиям, по большей части таковы, какие можно найти в наших герметических сочинениях или можно было бы найти в герметических сочинениях, ныне утраченных; но у нас нет средств узнать, взяли ли их сабийские писатели из герметических сочинений или из платонических источников того же рода, что и те, из которых черпали герметисты.

Среди арабских писателей, чьи свидетельства мне известны, единственный, кто обнаруживает сколько-нибудь значительное знание содержания греческих герметических сочинений, — мистик Сухраварди († 1191 г. н. э.). Этот человек говорит, что он «находит себя в согласии» с Гермесом, как и с Платоном; а это подразумевает, что он знал сочинения, содержавшие философские или религиозные учения, приписанные Гермесу, и видел, что эти учения сходны с учениями Платона. Он говорит, что о Гермесе (как и о Платоне) «можно доказать», что он «видел духовный мир» (т. е. τὰ νοητά); и доказательство этого он, должно быть, нашел в тех местах герметических сочинений, где Гермес говорит, что «видит» Бога или бестелесное «очами ума». Он говорит, что Гермес (как и Пифагор, Платон и другие) учил о «переселении душ» и учил, «что

сферы неба издают звуки»; эти утверждения должны основываться на определенных местах герметических сочинений.

Итак, по-видимому, Сухраварди знал философские герметические сочинения так же, как знал сочинения Платона и учения, приписываемые Пифагору греческим преданием; и отсюда можно заключить, что он либо сам прочел некоторые из герметических сочинений (в сирийском или арабском переводе), либо получил сведения об их содержании из сочинений сабиев или мусульман, которые их читали. Из Бар-Эбрея (см. «Свидетельства») мы знаем, что сирийский перевод собрания диалогов *Гермес к Тату* существовал во времена Сухраварди и после них.

Высказывания арабских писателей о Гермесе показывают, что вплоть до XII века и позднее его имя было широко известно среди них и пользовалось высоким уважением как имя учителя философской религии; но к нашему знанию греческих герметических сочинений они ничего не прибавляют. Дошел до нас, однако, один документ, который можно назвать арабским герметическим сочинением, а именно *Hermes de castigatione animae* («Гермес об исправлении души»), перевод которого дан в конце «Свидетельств». В нем много мест, содержащих учение, очень близкое к учению некоторых греческих герметических сочинений. Представляется вероятным, что большинство этих мест — выдержки из сочинений людей, знавших греческие герметические сочинения (или их сирийские или арабские переводы), и что некоторые из них переведены, с небольшими изменениями, с греческих подлинников. Возможно, что некоторые из этих греческих подлинников были герметическими сочинениями; но ни об одном месте *Castig. an.* нельзя с

уверенностью сказать, что это перевод греческого герметического сочинения.

Собрание «Изречений Гермеса» приводит Хунайн ибн Исхак,[15] *Dicta philosophorum*, «Изречения философов» (Loewenthal, 1896). Эта книга содержит гномологий, в котором приводятся изречения нескольких мудрецов (Сократа, Платона, Аристотеля и др.), и один из них — Гермес. Среди тридцати шести изречений, приписанных им Гермесу, есть следующие: «Желание — рабство; отречение — свобода». «Кто порицает кого-либо прилюдно, заслуживает осуждения и презрения». «Пусть ничто из благ, которые даровал тебе Творец, не будет мало в твоих глазах, чтобы тебе не потерять того, что уже дано». «Оставь лжеца и его общество, ибо ничего полезного от него не получишь; он подобен миражу в пустыне, который блестит, но не утоляет жажды». «Кто презирает другого за его грехи, не найдет прощения». «Для милосердного покаяние провинившегося — достаточный заступник». «Смерть подобна стреле, (уже) летящей, и жизнь твоя длится лишь до тех пор, пока она не настигнет тебя». «Вершина великодушия — быть милосердным к глупцам». Гномические изречения, подобные этим, не имеют ничего общего с греческими герметическими сочинениями. Очевидно, что имя Гермеса употреблено здесь наугад и что лишь по случайности эти изречения приписаны ему, а не Сократу или какому-нибудь другому мудрецу. Поэтому для нашей нынешней цели этот документ значим лишь постольку, поскольку показывает, что в IX веке Гермес в том кругу, к которому принадлежал Хунайн, слыл «мудрецом» в том же смысле, что и главные греческие философы.

[15] Хунайн ибн Исхак († 873 г. н. э.) был христианином-несторианином. Он играл ведущую роль в переводе греческих сочинений на арабский, и в этой работе ему помогали его сын и племянник. Жил он большей частью в Багдаде, но

путешествовал по византийским владениям, где пробыл два года, и привез оттуда собрание греческих сочинений. Но, насколько можно судить по книге, переведенной Левенталем, он, по-видимому, был удивительно несведущ в греческой жизни и мысли и едва ли был способен понимать сочинения, которые переводил.

Барденхевер во введении к *Castig. an.* говорит, что существует неизданное сочинение Мубашшири ибн Фатика (*Cat. bibl. Acad. Lugd.-Bat.* iii, p. 342), которое содержит *collectio acute dictorum*, «собрание метко сказанного» (несомненно, гномологий, сходный с гномологием Хунайна), и в котором *Hermes gravem agit personam*, «Гермес играет важную роль»; и что существуют другие подобные и отчасти совпадающие с ним арабские собрания гномических изречений.

ТЕКСТЫ И ПЕРЕВОД

ТРАКТАТ I

✦

Поймандр [Гермеса Трисмегиста]

1 Однажды, когда я начал размышлять о сущем и мысли мои воспарили ввысь, а телесные чувства мои были скованы сном, — но не таким сном, каким спят люди, отягченные пресыщением пищей или телесной усталостью, — мне почудилось, что ко мне пришло некое Существо огромной и беспредельной величины, которое назвало меня по имени и сказало мне: «Что ты желаешь услышать и увидеть, и узнать, и постичь мыслью?» 2 «Кто ты?» — сказал я. «Я, — сказал он, — Поймандр, Ум Владычества». 3 «Я хотел бы узнать, — сказал я, — сущее, и понять его природу, и обрести познание Бога. Вот, — сказал я, — то, о чем я желаю услышать». Он ответил: «Я знаю, чего ты желаешь, ибо я поистине всюду с тобой; держи в уме все, что ты хочешь узнать, и я научу тебя».

4 Когда он сказал это, тотчас все переменилось передо мною и в одно мгновение раскрылось. И я увидел беспредельное зрелище: все превратилось в свет, кроткий и радостный; и, увидев его, я изумился. А спустя немного в одной части возникла тяготеющая книзу тьма, страшная и мрачная. . . . А затем я увидел, как тьма превращается во влажное естество, которое несказанно волновалось и испускало дым, как от огня; и я слышал, как оно издает неописуемый звук плача; ибо из него исходил нечленораздельный вопль. 5 а А из Света вышло святое Слово,[1]

которое утвердилось над влажным естеством; и мне показалось, что это Слово[1] — голос Света.

[1] Или «Речь».

6 И Поймандр заговорил, чтобы я слышал, и сказал мне: «Понимаешь ли ты смысл того, что видел?» «Скажи мне его смысл, — сказал я, — и я узнаю». «Тот Свет, — сказал он, — это я, Ум, первый Бог, который был прежде влажного естества, явившегося из тьмы; а Слово, вышедшее из Света, — сын Бога». «Как так?» — сказал я. «Пойми, что я хочу сказать, — сказал он, — взглянув на то, что ты сам имеешь в себе; ибо и в тебе слово[1] — сын, а ум — отец слова. Они не отделены одно от другого; ибо жизнь есть союз слова[1] и ума». Я сказал: «За это благодарю тебя».

7 «А теперь устреми мысль на Свет, — сказал он, — и научись познавать его». И, сказав это, он долго смотрел на меня, глаза в глаза, так что я затрепетал от его вида. А когда я снова поднял голову, я увидел в своем уме, что Свет состоит из бесчисленных Сил и стал упорядоченным миром, но миром без границ.[2] Это я постиг мыслью, видя это благодаря слову, которое сказал мне Поймандр. 8 a И когда я был изумлен, он снова заговорил и сказал мне: «Ты увидел в своем уме первообразный облик, который прежде начала вещей и беспределен». Так говорил мне Поймандр.

[2] «Мир», о котором здесь говорится, — это «умопостигаемый мир» в противоположность «чувственному миру».

8 b «Но скажи мне, — сказал я, — откуда возникли стихии природы?»[3] Он ответил: «Они вышли из Замысла Бога, который узрел тот прекрасный мир[4] и воспроизвел его. Влажное естество, приняв Слово, было устроено в упорядоченный мир, причем стихии отделились от него; и из стихий вышло потомство живых существ. 5 b Несмешанный огонь вырвался из влажного естества

и поднялся ввысь; огонь был легок, остр и деятелен. И вместе с тем воздух, будучи также легким, последовал за огнем и поднимался, пока не достиг огня, отделившись от земли и воды, так что казалось, будто воздух подвешен к огню. И огонь был охвачен могучей силой, и удержан, и стал твердо. А земля и вода остались на своем месте, смешанные друг с другом так, чтобы не быть . . .;[5] но они пребывали в движении благодаря подобному дыханию[6] Слову, которое носилось над поверхностью вод.

[3] Т. е. стихии материального, или чувственного, мира.

[4] Т. е. умопостигаемый мир.

[5] Быть может, «так что их невозможно было различить».

[6] Или «подобному ветру», или «воздушному». (Не «духовному», но, быть может, «природы жизненного духа».)

9 И первый Ум — тот Ум, что есть Жизнь и Свет, — будучи двуполым, породил другой Ум, Творца вещей; и этот второй Ум сотворил из огня и воздуха семь Правителей,[7] которые объемлют своими кругами мир, воспринимаемый чувствами; и их правление называется Судьбой.

[7] Т. е. семь планет.

10 И тотчас Слово Бога устремилось вверх из тяготеющих книзу стихий природы к чистому телу, которое было сотворено,[8] и соединилось с Умом-Творцом;[9] ибо Слово было единосущно этому Уму. И тяготеющие книзу стихии природы остались лишенными разума,[10] так что стали одной лишь материей.

[8] Это «чистое тело» — небо, или высшая сфера неба.

[9] Т. е. со вторым Умом.

[10] Земля и вода остались «лишенными разума», потому что от них удалилось «Слово», которое здесь означает «разум».

11 a И Ум-Творец, действуя вместе со Словом, объемля круги Правителей и вращая их стремительным движением, привел в круговращение тела, которые сотворил, и дал им обращаться, двигаясь не от определенной исходной точки и не к назначенной цели; ибо их обращение начинается там, где кончается.

11 b И Природа, как того пожелал Ум-Творец, произвела из тяготеющих книзу стихий животных, лишенных разума; ибо при ней уже не было Слова.[11] Воздух произвел птиц, а вода — рыб, — земля и вода к этому времени уже отделились одна от другой, — и земля произвела четвероногих и пресмыкающихся, зверей диких и ручных.

[11] Или «Разума».

12 Но Ум, Отец всего, тот, кто есть Жизнь и Свет,[12] породил Человека, Существо, подобное Себе. И Он возлюбил Человека как Свое собственное порождение; ибо Человек был весьма прекрасен видом, неся подобие своего Отца. Недаром же Бог возлюбил Человека: ведь это свой собственный облик возлюбил Бог. И Бог передал Человеку все сотворенное.

[12] Т. е. первый Ум.

13 a И Человек встал в сфере Творца[13] и наблюдал творения своего брата,[14] поставленного над областью огня; и, рассмотрев творение Творца в области огня, он пожелал и сам творить; и Отец дал ему на то позволение. . . . имея в себе все действие Правителей;[15] и Правители возлюбили его, и каждый из них дал ему долю своей природы.

[13] Т. е. в высшей сфере неба, которая была обителью Ума-Творца.

[14] «Его брат» — Ум-Творец. «Творения его брата» — планеты.

[15] Т. е. планет.

13 b И, познав сущность Правителей и получив долю их природы, он пожелал прорваться сквозь ограждающую окружность их кругов; **14** и он заглянул вниз сквозь строй небес, прорвав сферу,[16] и показал тяготеющей книзу Природе[17] прекрасный облик Бога. И Природа, увидев красоту облика Бога,[18] улыбнулась ненасытной любовью к Человеку, показав отражение этого прекраснейшего облика в воде и его тень на земле. А он, увидев этот облик, подобный своему собственному, в земле и воде, полюбил его и пожелал обитать там. И дело тотчас последовало за замыслом, и он поселился в лишенной разума материи. И Природа, получив того, кого любила, заключила его в объятия, и они смешались воедино; ибо они были влюблены друг в друга.

[16] Должно быть, он прорвал низшую сферу неба (т. е. лунную сферу).

[17] «Тяготеющая книзу Природа» — сила, которая действует в «тяготеющих книзу стихиях», земле и воде. Здесь эта сила олицетворена.

[18] Видя Человека, который «нес подобие Бога», она видела в нем «облик Бога».

15 Вот почему человек, в отличие от всех прочих живых существ на земле, двойствен. Он смертен по телу; он бессмертен по Человеку вечной сущности. Он бессмертен и имеет власть над всем; и все же он терпит участь смертного, будучи подвластен Судьбе. Он вознесен выше строя небес; и все же он рожден рабом Судьбы. Он двупол, как двупол его Отец, и бессонен, как бессонен его Отец; и все же над ним властвуют плотское вожделение и забвение».

16 После этого я сказал: «Расскажи мне остальное, о Ум; ибо и мной владеет желание услышать твое учение». И Поймандр

сказал: «Это тайна, которая хранилась сокрытой до сего дня. Природа, сочетавшись браком с Человеком, произвела чудо чудеснейшее. Поскольку Человек получил от строя небес нрав семи Правителей, которые, как я сказал тебе, сотворены из огня и воздуха, Природа не медлила, но тотчас родила семь Человеков по нравам семи Правителей; и эти семь Человеков были двуполы и . . .».[19] И тогда я сказал: «Теперь, Поймандр, желание мое сильно, и я жажду слушать; не уклоняйся в сторону». «Нет, молчи, — сказал Поймандр, — я еще не закончил объяснять это первое». «Вот, я молчу», — сказал я. **17** «Итак, эти семь Человеков, — сказал он, — были порождены вот каким образом. Природа произвела их тела; земля была женским началом,[20] а вода — мужским; и от эфира[21] они получили жизненный дух. ⟨А бестелесная их часть была создана⟩ по облику Человека;[22] и Человек в них превратился из Жизни и Света в душу и ум — душу из Жизни, а ум из Света. И все пребывало так до конца периода.

[19] Быть может, «и стояли прямо (на земле)», в отличие от животных.

[20] Т. е. при порождении их тел.

[21] «Эфир» здесь, по-видимому, означает либо воздух, либо воздух и огонь вместе.

[22] Т. е. по подобию первого Человека, их отца.

18 А теперь я скажу тебе то, что ты жаждал услышать. Когда период завершился, узы, которыми все было связано воедино, были развязаны по замыслу Бога; все живые существа, бывшие до тех пор двуполыми, разделились надвое, и человек вместе с прочими; и так возникли мужские существа с одной стороны и подобным же образом женские — с другой. И тогда Бог изрек святым словом: „Возрастайте и множьтесь обильно, все сотворенные и созданные. И да познает человек, имеющий в себе

ум, что он бессмертен и что причина смерти — плотское вожделение.[23] И тот, кто познал себя,[24] входит в Благо“. 19 И когда Бог сказал так, его Промысел через Судьбу и строй небес[25] устроил соития мужского и женского и привел в действие рождения; и все существа умножились по родам своим. И тот, кто познал себя, вошел в то Благо, что превыше всякого бытия; а тот, кто, введенный в заблуждение плотским вожделением, возлюбил тело, продолжает блуждать во тьме чувственного мира, претерпевая участь смерти».

[23] Плотское вожделение заставляет души воплощаться в смертных телах и тем самым становится причиной смерти.

[24] Т. е. тот, кто осознал, что одна часть его бестелесна и бессмертна, и признал, что эта часть его — его истинное «я».

[25] Быть может, «через [ ] строй небес» (т. е. через действие звездных влияний).

20 «Но какой же великий грех, — сказал я, — совершают пребывающие в незнании, что они лишаются бессмертия?» «О человек, — сказал он, — похоже, ты не внял тому, что слышал. Разве я не велел тебе вникать в мои слова?» «Я вникаю, — сказал я, — и храню в памяти то, что ты мне сказал, и к тому же благодарен тебе за это». «Если же ты вник в мои слова, — сказал он, — скажи мне, почему пребывающие в незнании заслуживают смерти». Я ответил: «Потому что источник, из которого вышло вещественное тело, — та мрачная тьма, из которой произошло влажное естество, из коего составлено тело; . . . в чувственном мире,[26] откуда черпается напиток смерти». 21 «О человек, — сказал он, — ты понял верно. Но почему „тот, кто познал себя, входит в Благо“, как было сказано в речи Бога?» Я ответил: «Потому что Отец всего состоит из Света и Жизни, и от него произошел Человек». «Ты прав, — сказал он. — Если же, будучи из

Жизни и Света, ты научишься познавать, что ты из них состоишь, то вернешься в Жизнь и Свет». Так говорил Поймандр.

[26] Быть может, «⟨а потому те, кто возлюбил тело, по заслугам содержатся в плену⟩ в чувственном мире» и т. д.

«Но скажи мне еще и это, — сказал я. — Бог сказал: „Да познает себя *человек, имеющий в себе ум*“; но разве не все люди имеют ум?» **22** «О человек, — сказал мне Ум, — не говори так. Я, Ум, прихожу к тем людям, которые святы, и добры, и чисты, и милосердны; и мой приход им в помощь, и тотчас они познают все,[27] и снискивают милость Отца любовным почитанием, и благодарят его, славя его и воспевая с сердцами, устремленными к нему в сыновней любви. И прежде чем предать тело свойственной ему смерти, они гнушаются телесными чувствами, зная, каковы дела чувств. Более того, я сам, Ум, не допущу, чтобы осаждающие их действия тела возымели силу; я буду стоять стражем у врат и преграждать вход низким и злым действиям чувств, пресекая всякие помыслы о них. **23** Но от людей неразумных, и злых, и порочных, и завистливых, и алчных, и убийц, и нечестивых я держусь далеко и уступаю место демону-мстителю. И он насылает на такого человека жгучий жар огня, и терзает его, бросая из стороны в сторону в смятении чувств; и он еще полнее снаряжает этого человека для беззаконных дел, чтобы тот навлек на себя тем большую кару. И этот человек не перестает слепо бороться; он предается безмерным влечениям, ибо желание его ненасытно; и так собственными делами он еще сильнее разжигает огонь себе на муку».

[27] Быть может, «они познают сущее».

24 «Ты прекрасно научил меня всему, о Ум, — сказал я, — как я и желал. Но расскажи мне еще о восхождении, которым восходят

люди; скажи мне, как я войду в Жизнь». Поймандр ответил: «При разрушении твоего вещественного тела ты прежде всего отдаешь само тело на изменение,[28] и видимого облика, который ты носил, больше не видно. И твое . . . ты отдаешь . . .,[29] так что оно больше не действует в тебе; и телесные чувства возвращаются к своим источникам, становясь частями вселенной и вступая в новые сочетания, чтобы творить иное дело. **25** И затем человек восходит вверх сквозь строй небес. И первому поясу неба[30] он отдает силу, производящую рост, и ту, что производит убыль; второму поясу[31] — козни злого коварства; третьему поясу[32] — вожделение, которым обманываются люди; четвертому поясу[33] — властолюбивую надменность; пятому поясу[34] — нечестивую дерзость и безрассудную отвагу; шестому поясу[35] — злые домогательства богатства; и седьмому поясу[36] — ложь, что подстерегает, чтобы причинить вред. **26 a** И тогда, совлекши с себя все, что наложил на него строй небес, он восходит к естеству восьмой сферы,[37] обладая теперь своей собственной силой; и он поет вместе с обитающими там, воспевая Отца; и пребывающие там радуются вместе с ним его приходу. И, уподобившись тем, с кем пребывает, он слышит Силы, которые выше естества восьмой сферы, поющие хвалу Богу голосом, свойственным лишь им. И затем, каждый в свой черед, они[38] восходят к Отцу; они предают себя Силам и, сами став Силами, входят в Бога. Это — Благо; это — завершение для тех, кто обрел познание.[39]

---

[28] Быть может, «Когда приходит время тебе измениться, ты прежде всего отдаешь само тело природе на разложение».

---

[29] В рукописях: «свой нрав ты отдаешь демону». Но должно быть скорее: «свой жизненный дух ты отдаешь окружающему воздуху».

---

[30] Т. е. сфере Луны.

[31] Сфере планеты Меркурий.

[32] Сфере планеты Венера.

[33] Сфере Солнца.

[34] Сфере планеты Марс.

[35] Сфере планеты Юпитер.

[36] Сфере планеты Сатурн.

[37] Т. е. к сфере неподвижных звезд, высшей, или самой внешней, из сфер неба.

[38] Т. е. люди, взошедшие к восьмой сфере.

[39] Т. е. познание Бога и отношения между истинным «я» человека и Богом.

26 b Так чего же ты медлишь? Получив все, почему ты не сделаешься проводником для тех, кто достоин этого дара, чтобы через тебя род человеческий был спасен Богом?» И, сказав мне это, Поймандр смешался с Силами.[40]

[40] Т. е. он удалился в бестелесный мир, где пребывают Силы.

30 И я запечатлел в памяти благодеяние Поймандра; и я был преисполнен радости, ибо насытился тем, чего жаждал. Телесный сон мой стал трезвым бодрствованием души; смыкание глаз моих — истинным видением; молчание мое — чреватым благом; а немота моя — порождением . . .[41] И это случилось со мною оттого, что я принял от Поймандра, то есть от Ума Владычества, учение о . . .; благодаря ему, став боговдохновенным, я достиг обители Истины.

[41] Быть может, «порождением святых мыслей».

Поэтому всей душой моей и всей силой моей я воздал хвалу Богу Отцу, говоря:

31 «Свят Бог, Отец всего, сущий прежде первого начала;[42]
свят Бог, чей замысел исполняется его Силами;
свят Бог, который желает быть познанным и познается своими.

[42] Т. е. тот, кто был прежде, чем мир начал быть.

Свят Ты, словом своим построивший все сущее;
свят Ты, чьего сияния природа[43] не омрачила;
свят Ты, чей образ — вся природа.

[43] «Природа» здесь означает материальный мир, который вышел из «мрачной тьмы», упомянутой в § 4.

Свят Ты, сильнейший всякого господства;
свят Ты, больший всякого превосходства;
свят Ты, превосходящий всякие хвалы.

Прими чистые словесные жертвы от души и сердца, устремленных к тебе, Ты, о ком не расскажут слова, кого не изречет язык, кого возвещает одно лишь молчание.

32 Молю, да не отпаду я никогда от того познания тебя, что сообразно нашему естеству; исполни Ты эту мою молитву. И вложи в меня силу, чтобы, получив этот дар, я просветил тех из моего рода, кто пребывает в незнании, — моих братьев и твоих сыновей.

. . . Посему я верую и свидетельствую, что вхожу в Жизнь и Свет.

Благословен ты, Отче; твой Человек[44] ищет разделить с тобою твою святость, как Ты дал ему всю власть».

[44] Быть может, «твой сын» или «Человек, (который есть) твой сын».

27 И, воздав благодарение и хвалу Отцу всего, я был послан им, получив силу, будучи научен природе всего сущего и узрев высшее видение. И я начал проповедовать людям красоту благочестия и познания Бога, говоря: «Внемлите, народы, люди, рожденные от

земли, предавшиеся пьянству и сну в незнании Бога; отрезвитесь, перестаньте упиваться крепким вином и пребывать усыпленными сном, лишенным разума». 28 И когда они услышали, они собрались вокруг меня единодушно. И я сказал: «О люди, зачем вы предали себя смерти, когда вам дана власть причаститься бессмертия? Покайтесь, вы, что странствовали вместе с Заблуждением и водили дружбу с Незнанием; избавьтесь от тьмы и возьмитесь за Свет; причаститесь бессмертия, оставив тление».

29 И одни из них насмехались над моими словами и отходили в сторону, ибо они предали себя пути смерти. Другие же умоляли, чтобы их научили, и бросались к моим ногам. И я велел им встать; и я стал проводником для рода человеческого, научая их учению, как и каким образом они могут спастись. И я посеял в них слова мудрости; и посеянное мною было напоено водою бессмертной жизни. И когда настал вечер и свет солнца начал заходить, я велел им всем единодушно воздать благодарение Богу. И, совершив благодарение, они разошлись каждый к своему ложу.

ТРАКТАТ II

✦

Слово Гермеса Трисмегиста к Асклепию

1 *Гермес.* Не верно ли о всяком движимом, Асклепий, что оно движется *в* чем-то и движется *от* чего-то? — *Асклепий.* Несомненно. — *Герм.* И не должно ли то, в чем движется вещь, быть непременно больше движимой вещи? — *Аскл.* Да. — *Герм.* И то, в чем движется вещь, должно быть по природе противоположно движимой вещи. — *Аскл.* Непременно должно.

2 *Герм.* Итак, этот Космос велик; нет тела большего, чем Космос. — *Аскл.* Согласен. — *Герм.* И он громаден, ибо наполнен многими другими великими телами, вернее — всеми телами, какие существуют. — *Аскл.* Так. — *Герм.* А Космос — тело, не так ли? — *Аскл.* Да. — *Герм.* И тело движимое? — *Аскл.* Несомненно. — 3 *Герм.* Какой же величины должно быть пространство, в котором движется Космос? И какой природы? Не должно ли это пространство быть гораздо больше, чтобы оно могло вмещать непрерывное движение Космоса и чтобы движимое не было стеснено недостатком места и не перестало двигаться? — *Аскл.* Поистине велико должно быть это пространство, Трисмегист. — 4 a *Герм.* И какой природы оно должно быть, Асклепий? Не должно ли оно быть противоположной Космосу природы? А противоположное по природе телу есть бестелесное. — *Аскл.* Согласен. — *Герм.* Значит, это пространство бестелесно.

4 b Бестелесное же есть либо нечто, принадлежащее Богу, либо сам Бог. (Под «чем-то, принадлежащим Богу» я разумею не нечто

возникающее, но нечто безначальное.) Если же бестелесное есть нечто, принадлежащее Богу, то оно вечной сущности; если же оно есть сам Бог, оно должно быть отлично от сущности, ⟨. . .⟩.[45] 5 Пространство — предмет мысли, но не в том смысле, в каком Бог; ибо Бог — предмет мысли прежде всего для самого себя, Пространство же — предмет мысли для нас, а не для себя. Предмет мысли таков для того, кто созерцает его мыслью; стало быть, Пространство — предмет мысли не для себя (ибо оно не созерцается само собою), а для нас. 6 a И если Пространство — предмет мысли не так, как Бог, а как действие силы, которой вмещаются вещи, то Пространство есть нечто иное, чем Бог.

[45] Текст §§ 4 b – 6 a сильно испорчен, и предлагаемое здесь его восстановление весьма сомнительно. Что хотел сказать автор, можно было бы, пожалуй, выразить так: «Оно должно быть отлично от сущности, ⟨и отлично от предметов мысли. Правда, Бог в одном смысле есть предмет мысли, ибо он не предмет чувственного восприятия;⟩ Пространство же есть предмет мысли в ином смысле» и т. д.

6 b Далее, все движимое движется не в чем-то, что само движется, но в том, что стоит недвижно. И движущее тоже стоит недвижно; невозможно, чтобы движущее вещь двигалось вместе с вещью, которую движет.

Аскл. Как же тогда,[46] Трисмегист, вещи, которые в нашем мире движут другие вещи, движутся вместе с тем, что движут? Ведь я слышал, как ты говорил, что сферы планет движутся сферой неподвижных звезд; ⟨а та сфера, конечно, и сама движется.⟩ — *Герм.* В этом случае, Асклепий, обе вещи движутся не вместе. Их движения противоположны: ведь сфера неподвижных звезд движется не так, как сферы планет, а в обратном направлении. И противоположность двух движений удерживает точку опоры неподвижной, ибо движение останавливается сопротивлением. 7 Итак, сферы планет, двигаясь в направлении, обратном сфере неподвижных звезд, . . . Иначе и быть не может. Взгляни на Большую Медведицу и Малую Медведицу. Как видишь, они не заходят и не

восходят; движутся ли они, как ты думаешь, или стоят недвижно? — *Аскл.* Они движутся, Трисмегист. — *Герм.* И каково их движение? — *Аскл.* Это движение, кружащее около одной точки. — *Герм.* Да, и их обращение около одной точки есть движение, удерживаемое неподвижностью. Ибо обращение около одной точки препятствует отклонению от орбиты, а препятствие к отклонению от орбиты приводит к обращению около одной точки. Именно так и движение в противоположных направлениях устойчиво и прочно, будучи удерживаемо в покое противоположностью. **8 a** Я дам тебе пример, который ты можешь увидеть своими глазами. Возьми какое-нибудь живое существо на земле; посмотри, например, на плывущего человека. Вода течет, но сопротивление, создаваемое руками и ногами пловца, удерживает его на месте, так что его не уносит вниз по течению. — *Аскл.* Этот пример делает дело ясным, Трисмегист.

---

[46] Это место («Как же тогда... делает дело ясным, Трисмегист», §§ 6 b – 8 a) темно и, по-видимому, вставлено кем-то, кто не понял смысла *трактата*.

Итак, всякое движение совершается *внутри* того, что стоит недвижно, и вызывается *тем*, что стоит недвижно. . . .

8 b Итак, движение Космоса и всякого живого существа, которое вещественно, вызывается не тем, что вне тела, но тем, что внутри него и действует изнутри вовне, — то есть либо душою, либо чем-то иным бестелесным. Ибо тело, в котором есть душа, движется не телом; более того, тело вообще не может двигать тело, даже если движимое тело неодушевленно. — **9** *Аскл.* Что ты хочешь сказать, Трисмегист? Когда движутся бревна, и камни, и все прочие неодушевленные вещи, разве их движут не тела? — *Герм.* Нисколько, Асклепий. То, что внутри тела и движет неодушевленную вещь, — не тело; и это оно движет и тело того, кто несет вещь, и тело несомой вещи; ибо неодушевленная вещь сама по себе ничего двигать не может. Вот почему ты видишь, что душа изнемогает под тяжестью ноши, когда несет сразу два тела.

Теперь я объяснил тебе, что есть то, *от* чего вещи движутся, а также что есть то, *в* чем вещи движутся.

10 *Аскл.* Но ведь, Трисмегист, вещи должны двигаться в пустоте. — *Герм.* Тебе не следует так говорить, Асклепий. Ничто из сущего не пусто; пусто лишь то, чего нет. Существующее никогда не может стать пустым (это заложено в самом значении слова «существование»), и сущее не могло бы быть сущим, если бы не было наполнено чем-то существующим. — *Аскл.* Но что бы ты сказал, Трисмегист, о пустом кувшине, или горшке, или . . .,[47] или корыте и тому подобном? Разве такие вещи не пусты? — *Герм.* Как далеко ты заблуждаешься, Асклепий! Ты думаешь, что эти вещи пусты? Истина скорее в том, что они совершенно полны. — **11** *Аскл.* Что ты хочешь сказать, Трисмегист? — *Герм.* Разве воздух не тело? — *Аскл.* Тело. — *Герм.* И разве это тело не проникает во все сущее и не наполняет его своим проникновением? И разве тела не составлены из смеси четырех стихий? Итак, все, что ты называешь пустым, наполнено воздухом; а если воздухом, то и всеми четырьмя стихиями. Так мы приходим к выводу, противоположному тому, что ты сказал: мы должны сказать, что все те вещи, которые ты называешь полными, пусты от воздуха, потому что присутствие в них других тел не оставляет незанятого места, и потому им негде принять воздух. Следовательно, вещи, которые ты называешь пустыми, следует называть полыми, а не пустыми; ибо они полны чего-то существующего. — *Аскл.* С этим не поспоришь, Трисмегист.

---

[47] Быть может, «ступе» (ὄλμος).

12 a *Герм.* Что же мы сказали[48] о том Пространстве, в котором движется вселенная? Мы сказали, Асклепий, что оно бестелесно. — *Аскл.* Что же такое это бестелесное? — *Герм.* Это Ум, цельный и

всецело объемлющий самого себя, свободный от блуждающего движения телесного; он невозмутим, неосязаем, твердо стоит в самом себе, вмещает все и сохраняет в бытии все сущее; и он — свет, которым озаряется душа.

[48] См. § 4 a.

12 b *Аскл.* Скажи же мне, что такое Благо? — *Герм.* Благо — первообразный Свет; а Ум и Истина[49] суть как бы лучи, испускаемые этим Светом.

[49] Или «Действительность».

13 *Аскл.* Что же тогда Бог? — *Герм.* Бог — Тот, кто не есть ни Ум, ни Истина,[50] но есть причина, которой Ум и Истина,[50] и все вещи, и каждая отдельная сущая вещь обязаны своим существованием. Не остается ничего, кроме того, чего нет. И все возникающее возникает из сущего, а не из несущего. Ибо не такова природа несущего, чтобы оно могло стать чем-либо; природа его такова, что оно не может стать ничем. И не такова природа сущего, чтобы оно когда-либо могло перестать быть. Итак, Бог не Ум, но причина, которой Ум обязан своим бытием.

[50] Или «Действительность».

14 И потому, почитая Бога, мы должны называть его этими двумя именами;[51] они принадлежат лишь Ему, и никому другому. Никто из прочих существ, называемых «богами», ни человек, ни демон[52] не может быть благ ни в какой мере. Один Бог благ; все прочие вещи[53] неспособны вместить нечто такое, как Благо. Ни в теле, ни в душе нет довольно места, чтобы вместить Благо; **15** ибо так велико Благо, что оно соразмерно существованию всего сущего, вещей телесных и бестелесных, предметов чувства и предметов мысли вместе. И Бог есть Благо, и не что иное, как Благо.[54] Не

называй же благим ничего иного, кроме Бога: это было бы нечестиво. И никогда не называй Бога ничем, кроме Блага: это тоже было бы нечестиво. **16** Все люди говорят о благе, но некоторые не понимают, что такое Благо; и потому некоторые не понимают, что такое Бог. И по незнанию они называют богов благими и называют благими некоторых людей; между тем боги и люди никогда не могут быть благими и никак не могут стать благими.

---

[51] А именно «Бог» и «Благо». Но автор § 17 а принял эти два имени за «Благо» и «Отец».

---

[52] Быть может, «Никто из прочих существ, будь то люди или демоны, которых называют благими».

---

[53] Быть может, «может быть благ ни в какой мере, кроме одного Бога. ⟨⟨Бог благ, поскольку он все дает и ничего не получает;⟩⟩ все же прочие вещи» и т. д.

---

[54] Или, быть может, «И один лишь Бог (μόνος), и ничто, кроме Бога, есть Благо».

Ибо Благо совершенно чуждо богам и людям;[55] но оно неотделимо от Бога, ибо оно есть сам Бог. Все прочие боги называются благими лишь потому, что люди стремились почтить их, давая им титул, принадлежащий Богу; но Бог зовется Благом не ради почета, а потому, что такова его природа; ибо природа Бога одна и та же с природой Блага. Итак, Бог есть Благо, и Благо есть Бог.

---

[55] Быть может, «они называют [ ] некоторых людей благими; между тем [ ] люди никогда не могут» и т. д., и «совершенно чуждо [ ] людям».

17 а Другое же[56] имя Бога — «Отец». Он зовется Отцом, потому что он творец, или родитель, всего; ибо родить — дело отца. И потому рождение детей почитается у здраво мыслящих важнейшей заботой человеческой жизни и благочестивейшим из дел. Если человек уходит из жизни, не оставив ребенка, — это великое несчастье и великий грех; это дело, проклятое в глазах Солнца. Такого человека карают демоны после смерти; и кара такова, что душа человека, не имевшего ребенка, осуждена

войти в тело, которое ни мужское, ни женское. Поэтому, Асклепий, никогда не радуйся за человека, что он бездетен, но жалей о его несчастье, зная, какая кара его ожидает.

[56] § 17 a, вероятно, добавлен другим лицом.

17 b Довольно об этом. То, чему я научил тебя сегодня, Асклепий, есть начало познания природы всего.

ТРАКТАТ III

✦

Священное слово Гермеса Трисмегиста.[1] О том, что Бог — первое из всего, и вселенная божественна,[2] и природа божественна[2]

[1] Текст трактата III в том виде, в каком он дан в рукописях, почти совершенно лишен смысла, и смысл в него можно внести, лишь сильно его изменив.

[2] То есть происходит от Бога, или зависит от Бога.

1 a Бог — источник всего сущего; он источник ума, и природы, и материи. Чтобы явить свою мудрость, сотворил он все; ибо он источник всего. А природа — сила, которою действует Бог; природа действует, подчиняясь необходимости, и дело ее — угасание и обновление вещей.

1 b Была тьма в бездне,[3] и вода без образа; и было тонкое дыхание,[4] разумное, которое божественной силой пронизывало[5] вещи в Хаосе. Затем, когда все было еще неразличено и не устроено, излился святой свет; и возникли стихии. **2 a** Все разделилось одно от другого, и более легкое отделилось ввысь, причем огонь повис в вышине, так что носился на воздухе; а более тяжелое опустилось вниз, и песок осел под влажным естеством, и суша выделилась из влажного естества и отвердела.

[3] Или, быть может, «над бездной».

[4] Или «тонкое воздушное естество», или «тонкий дух».

[5] Или, быть может, «которое носилось над».

2 b И огненное естество расчленилось,[6] заключая в себе богов; и явилось небо со своими семью сферами, и боги, видимые в звездных образах, со всеми своими созвездиями. И небо пришло во вращение[7] и начало свой круговой бег, носясь на божественном воздухе.

[6] Или «устроилось»; то есть масса огня была образована в упорядоченное целое, составленное из раздельных и взаимозависимых частей.

[7] Или «облеклось вокруг (мира)».

3 a И каждый бог[8] своею особой силой произвел то, что ему было велено произвести. И вышли четвероногие звери, и пресмыкающиеся, и рыбы, и крылатые птицы, и трава, и всякая цветущая зелень, и все они имели в себе семя по различию своих природ; ибо они породили в себе семя, которым должны были обновляться их роды.

[8] «Боги», о которых здесь говорится, — это земля, вода и воздух, то есть три из четырех стихий. (Об огне, четвертой стихии, уже было сказано.)

3 b ⟨. . .[9] И Бог установил⟩ рождения людей и повелел роду человеческому возрастать и умножаться во множестве. И он вселяет каждую душу в плоть посредством богов, что кружат в небесах. И для того сотворил он людей, чтобы они созерцали небо, и владычествовали над всем, что под небом, и чтобы познали силу Бога, и видели дела природы, и чтобы замечали, что есть доброе, и различали несходные природы доброго и худого, и изобретали всякие хитрые искусства.

[9] Сотворение человека, должно быть, описывалось здесь в месте, ныне утраченном.

4 И удел людей — прожить свою жизнь[10] и уйти по судьбе, определенной богами, что кружат в небесах, и разрешиться в

стихии. И есть среди них такие, чьи имена будут жить, потому что они оставили на земле могучие памятники дел своих рук; но имена многих время скроет во тьме. И за всяким рождением живой плоти, как и за всяким ростом посева из семени, последует уничтожение; но все, что истлевает, будет обновлено мерным ходом богов, что кружат в небесах. Ибо весь состав вселенной зависит от Бога и непрестанно обновляется действием природы; ибо в Боге природа имеет свое бытие.

[10] Быть может, «⟨родиться и⟩ прожить свою жизнь».

ТРАКТАТ IV

Слово Гермеса к Тату. Чаша

* * * * * *

1 b *Гермес.* . . .[11] Ибо бестелесное не есть нечто, воспринимаемое осязанием или зрением; его нельзя измерить; оно не простирается в пространстве; оно не подобно ничему иному. Бог не огонь, не вода, не воздух и не дыхание; но все это сотворено им. Пойми же, что Бог предсуществует и вечно существует и что он, и один лишь он, сотворил все и создал своею волей то, что есть. Ибо, поскольку он благ, . . .[12]

[11] Должно быть, в утраченном месте, которое предшествовало, говорилось, что Бог невидим для нас, потому что он бестелесен.

[12] Быть может, «поскольку он благ, он восхотел, чтобы все было благим».

2 И когда Творец сотворил упорядоченную вселенную, он восхотел упорядочить[13] и землю; и вот он послал вниз человека, смертное существо, созданное по образу бессмертного существа,[14] чтобы тот был украшением божественного тела.[15] . . . Ибо дело человека — созерцать творения Бога; и для того он и создан, чтобы взирать на вселенную с изумлением и благоговением и познать ее Творца.

[13] Или «украсить».

[14] «Бессмертное существо» — это Космос.

[15] Это «божественное тело» — земля.

3 Космос . . . ;[16] но человек превосходит всех прочих живых существ тем, что обладает речью и умом. Речь, сын мой, Бог уделил всем людям; ума же он уделил не всем. Не то чтобы он позавидовал кому-либо; ибо зависть не исходит с неба свыше, но возникает здесь, внизу, в душах тех людей, которые лишены ума. — *Тат.* Скажи же мне, отец, почему Бог не уделил ума всем людям? — *Гермес.* Он восхотел, сын мой, чтобы ум был поставлен посреди как награда, которую могут завоевать человеческие души. — *Тат.* А где он его поместил? — 4 *Гермес.* Он наполнил умом большую чашу и послал ее вниз, на землю;[17] и назначил вестника и повелел ему возгласить сердцам людей: «Внемли, всякое сердце человеческое; погрузись в эту чашу, если можешь,[18] сознавая, для чего ты создано, и веруя, что ты взойдешь к Тому, кто послал чашу вниз».[19] И те, кто внял возглашению и погрузился в купель ума, — эти люди получили долю в *познании*;[20] они приняли ум и так стали совершенными людьми. А те, кто не внял возглашению, — это те, кто обладает речью, но не принял сверх того и ума.

[16] Быть может, «есть божественное существо».

[17] Или, быть может, «и поставил ее среди людей».

[18] Быть может, «если хочешь».

[19] Быть может, «к Тому, кто послал тебя вниз ⟨на землю⟩».

[20] То есть в познании Бога.

5 И эти люди, поскольку не знают ни того, для чего они созданы, ни того, кем созданы, находятся во власти гнева и невоздержности; они дивятся вещам, которые не стоят и взгляда;[21] они внимают лишь своим телесным удовольствиям и вожделениям и верят, что человек создан для подобных вещей. Но все, кто стал причастен дару, посланному Богом,[22] — эти, сын мой,

в сравнении с прочими то же, что бессмертные боги в сравнении со смертными людьми. Они объемлют своим умом все, что есть, — то, что на земле, и то, что на небе, и даже то, что выше неба, если есть что-нибудь выше неба; и, возвысившись до этой высоты, они видят Благо. И, увидев Благо, они почитают свое пребывание здесь, на земле, достойным сожаления; и, презрев все телесное, они устремляются к тому, что одно лишь благо. **6 a** Таково, сын мой, дело, которое творит ум; он открывает путь к познанию божественного и дает нам постичь Бога.

[21] То есть материальным вещам.

[22] Этот «дар» — ум.

6 b *Tat.* И я, отец, хотел бы погрузиться в эту чашу. — *Гермес.* Если ты прежде не возненавидишь своего тела, сын мой, ты не можешь любить себя;[23] но если ты любишь себя, у тебя будет ум; а имея ум, ты станешь причастен и познанию. — *Tat.* Что ты хочешь сказать, отец? — *Гермес.* Невозможно, сын мой, привязаться разом и к смертному, и к божественному. Есть два рода вещей — телесное и бестелесное; смертное принадлежит к одному роду, а божественное — к другому; и тому, кто хочет сделать выбор, предоставлено избрать одно или другое. Взять то и другое вместе невозможно; и когда одним пренебрегают, тогда становится явным действие другого. **7** Выбор лучшего славен для избирающего; ибо он не только спасает человека от погибели, но и являет его благочестивым перед Богом. Выбор худшего — погибель для человека и вместе с тем оскорбление Бога; ибо как шествия проходят посреди народа, но сами ничего не могут сделать и только загораживают путь другим, так и эти люди лишь проходят шествием в Космосе, ведомые телесными вещами. **8 a** Раз так, сын мой, Бог сделал свое по отношению к нам и будет

делать; нам же надлежит сделать свое соответственно и не отстать. Ибо Бог неповинен; это мы повинны в наших бедах, если предпочитаем дурное доброму.

[23] То есть свое истинное «я», которое бестелесно.

8 b . . . Видишь, сын мой, через сколько телесных вещей одну за другой должны мы пройти, и через сколько полчищ демонов и звездных путей, чтобы устремиться к единому и единственному Богу.[24] . . .[25] Ибо дальнего предела Блага мы никогда не можем достичь; оно беспредельно и без конца; и само в себе оно без начала, хотя нам кажется, что оно начинается, когда мы обретаем его познание. **9** Ибо то, что познается, не само начинает быть, когда мы обретаем его познание; лишь для нас наше познание полагает ему начало. Ухватимся же за это начало и поспешим туда со всей быстротой; ибо трудно нам покинуть привычное окружающее и вернуться в старый дом, откуда мы пришли.[26] Видимое нас услаждает, а невидимое порождает неверие. Дурное ведь более явно для взора; но Благо не может быть увидено тем, что явно,[27] ибо у него нет ни формы, ни очертаний. Невозможно, чтобы бестелесное явилось телесному; ибо бестелесное подобно самому себе, но не подобно всему иному.[28]

[24] Быть может, «к Тому, кто один лишь благ», или «к тому, что одно лишь благо».

[25] Быть может, «⟨Но, однажды достигнув Блага, мы никогда его не лишимся⟩».

[26] То есть в мир «бестелесного» и «божественного», откуда мы были «посланы вниз» на землю.

[27] То есть нашими телесными глазами.

[28] Автор исходит из того, что вещь может быть увидена или познана лишь тем, что ей подобно.

10 . . . Бог во всех вещах как их корень и источник их бытия. Нет ничего, что не имело бы источника; но сам источник происходит ни из чего, кроме как из самого себя, если он источник всего прочего. Итак, Бог подобен единице числа. Ибо единица, будучи источником всех чисел и корнем их всех, содержит в себе всякое число и не содержится ни в одном из них; она порождает всякое число и не порождается никаким другим числом. **11 a** Все же порожденное несовершенно, и делимо, и подвержено возрастанию и убыванию; но совершенное[29] не подвержено ничему из этого.

[29] Быть может, «непорожденное».

11 b В этих очертаниях, сын мой, я начертал для тебя образ Бога, насколько это возможно; и если ты будешь всматриваться в этот образ очами сердца, тогда, сын мой, поверь мне, ты найдешь путь вверх; вернее, само зрелище поведет тебя по пути. Ибо . . .[30] обладает силой, ему одному присущей: оно овладевает теми, кто достиг его созерцания, и влечет их вверх, подобно тому как, говорят, магнит влечет железо.

[30] Быть может, «божественное», или «Благо».

ТРАКТАТ V

✦

Слово Гермеса к сыну своему Тату. О том, что Бог сокрыт от взора и все же явнее всего

1 a И это учение, Тат, я изложу тебе, чтобы ты не остался непосвященным в таинства Того, кто слишком велик, чтобы зваться Богом. Постигни смысл моих слов; ибо если ты постигнешь его, то, что многим кажется сокрытым, станет для тебя явнее всего.

1 b . . . .[31] Ибо все явное приведено в бытие; ведь оно было явлено. Сокрытое же существует вечно; ибо оно не нуждается в том, чтобы быть явленным. . . . ; ибо Бог существует вечно; и он делает явным все прочее, сам же сокрыт, потому что существует вечно. Он являет все, но сам не является; сам он не возникает в образах, представляемых нам через чувства, но все представляет нам в таких образах. Через чувства представляется лишь то, что возникает; возникновение есть не что иное, как представление через чувства.[32] Ясно же, что тот, кто один не возник, не может быть представлен через чувства; а раз так, он сокрыт от нашего взора.

[31] Быть может, «ибо оно не было бы вечно существующим, если бы не было сокрыто».

[32] Или «представление через чувства есть не что иное, как возникновение».

2 Но он представляет нам все через наши чувства и тем являет себя через все вещи и во всех вещах; и особенно — тем, кому он хочет себя явить. Итак, начни, сын мой Тат, с молитвы Господу и

Отцу, единому, кто благ; молись, чтобы тебе обрести у него милость и чтобы один луч его, пусть хоть один, блеснул в твоем уме, дабы ты возымел силу охватить мыслью это великое Существо. Ибо одна лишь мысль может видеть сокрытое, поскольку и сама мысль сокрыта от взора; и если даже мысль, которая в тебе, сокрыта от твоего взора, как может он, пребывающий в самом себе, явиться тебе через твои телесные глаза? Но если ты имеешь силу видеть очами ума, тогда, сын мой, он явит себя тебе. Ибо Господь являет себя без зависти через всю вселенную; и ты можешь узреть образ Бога[33] своими глазами и коснуться его своими руками.

[33] То есть Космос.

3 Если хочешь увидеть его, помысли о Солнце, помысли о ходе Луны, помысли о порядке звезд. Кто тот, кто блюдет этот порядок? Солнце — величайший из богов на небе; ему, как своему царю и владыке, уступают место все небесные боги; и все же этот великий бог, больший земли и моря, терпит, чтобы над ним кружили меньшие звезды. Кому же, сын мой, он повинуется с почтением и трепетом? Каждая из этих звезд также заключена в отмеренные пределы и имеет назначенное пространство, в котором ей ходить. Почему не все звезды на небе бегут одинаковым и равным бегом? Кто тот, кто назначил каждой ее место и отмерил каждой протяжение ее пути? **4** Медведица, что вращается вокруг себя самой и обносит вместе с собою весь Космос, ⟨. . . ; кто тот, кто . . . ? Воздух . . . ;⟩[34] кто владеет этим орудием? Кто заключил море в его пределы и утвердил землю на ее месте? Должен быть кто-то, сын мой, кто есть Творец и Владыка всего этого; не могло бы быть, чтобы все соблюдали место, и предел, и меру, если бы не было того, кто их сотворил.

Ибо всякий порядок должен быть сотворен; не сотворено лишь то, что вне места и вне меры. И все же, сын мой, даже то, что вне места и вне меры, не лишено владыки. Если есть что-нибудь, что пребывает в беспорядке, . . . ;[35] ибо и беспорядок подвластен Владыке, но он еще не наложил на него порядка.

[34] Быть может, «⟨. . . ; кто тот, кто возложил на нее эту задачу? Воздух — орудие, которым жизнь сообщается всем существам на земле;⟩».

[35] Быть может, «оно не лишено того, кто приведет его в порядок, если есть что-нибудь, чем так владеет беспорядок».

5 О, если бы тебе можно было отрастить крылья и взлететь в воздух! Паря между землей и небом, ты увидел бы твердую землю, текучее море и струящиеся реки, блуждающий воздух, проникающий огонь, пути звезд и быстроту движения, которым небо объемлет все. Каким счастьем было бы, сын мой, видеть все это несомым одним порывом[36] и узреть Того, кто недвижим, движущим во всем, что движется, и Того, кто сокрыт, явленным через его дела!

[36] Или «видеть все это в одно мгновение времени».

6 Таков порядок вселенной. Но если ты хочешь видеть его и через смертные существа — и те, что на земле, и те, что в морской глубине, ... Помысли, сын мой, о том, как человек образуется в утробе; исследуй тщательно искусство, явленное в этом деле, и найди, какой мастер творит этот прекрасный и богоподобный образ. Кто очертил круги глаз, кто пробуравил отверстия ноздрей и ушей и сделал отверстие рта? Кто натянул жилы и крепко связал их, и прокопал русла вен? Кто сделал кости твердыми и покрыл плоть кожей? Кто разделил пальцы и придал широкую поверхность подошвам ног? Кто просверлил протоки? Кто придал сердцу вид конуса и присоединил к нему жилы, кто сделал печень

широкой, а селезенку длинной, и выдолбил полости легких, и сделал чрево вместительным? Кто так устроил самые почетные части, чтобы все могли их видеть, и скрыл части непристойные? 7 Смотри, сколько искусств приложено к одному веществу и сколько творений искусства заключено в одной ограде! Все прекрасны, все верны мере, и все же все несходны одно с другим. Кто произвел все это? Какая мать, какой отец? Кто, как не сокрытый Бог, который сотворил все своей собственной волей? 8 Никто не скажет, что статуя или портрет возникли без ваятеля или живописца; так неужели подобное творение возникло без Творца? Как слепы люди! Как нечестивы, как тупы! Никогда, сын мой, не лишай сотворенное его Творца; но лучше . . . .

9 Ибо кто же иной Отец всего? Конечно, он один; и его дело — быть отцом. Более того, если уж мне надлежит говорить с некоторой дерзостью, я скажу даже, что самое бытие его в том, чтобы приводить все в движение[37] и творить все; и как невозможно, чтобы что-либо возникло без творца, так и он неизбежно не существовал бы, если бы не творил вечно все — на небе, в воздухе, на земле и в бездне, во всякой части Космоса, во всем, что есть, и во всем, чего нет. Ибо во всем этом нет ничего, чем бы он не был. Он есть и то, что есть, и то, чего нет; ибо то, что есть, он явил, а то, чего нет, он содержит в себе.

---

[37] MSS.: «рождать все».

10 a Таков тот, кто слишком велик, чтобы зваться Богом. Он сокрыт и все же явнее всего. Он постижим одной лишь мыслью, и все же мы можем видеть его своими глазами. Он бестелесен и все же имеет много тел, вернее — воплощен во всех телах. Нет ничего, чем бы он не был;[38] ибо все, что существует, есть не что иное, как

он. Потому все имена суть его имена, ибо все происходит от него, единого Отца; и потому у него нет имени, ибо он Отец всего.

---

[38] Или «что не было бы им».

10 b Кто же может говорить о Тебе или к Тебе и возвестить Тебе хвалу?

Куда обращу я взор, когда хвалю Тебя? Вверх или вниз, внутрь или вовне? Ибо Ты — место, в котором содержится все; нет иного места помимо Тебя; все в Тебе.

⟨И какое приношение принесу я Тебе? Ибо⟩ все от Тебя. Ты даешь все и ничего не получаешь; ибо Ты имеешь все, и нет ничего, чего бы Ты не имел.

11 И в какое время воспою я Тебе гимны? Ибо невозможно найти пору или промежуток времени, который был бы отделен от Тебя.

И за что восхвалю я Тебя? За то, что Ты сотворил, или за то, чего Ты не сотворил? За то, что Ты явил, или за то, что Ты сокрыл?

И чем воспою я Тебя? Разве я свой, разве есть у меня что-либо свое? Разве я иной, нежели Ты? Ты — все, что я есмь; Ты — все, что я делаю, и все, что я говорю. Ты — все, и нет ничего помимо Тебя, ничего, чем бы Ты не был. Ты — все, что возникло, и все, что не возникло. Ты — Ум, ибо Ты мыслишь; и Отец, ибо Ты творишь; и Бог, ибо Ты действуешь; и Благо, ибо Ты созидаешь все.

ТРАКТАТ VI

✦

Слово Гермеса Трисмегиста. О том, что Благо — в одном лишь Боге и нигде больше

1 a Благо, Асклепий, должно быть тем, что лишено всякого движения и всякого становления и имеет неподвижную деятельность, сосредоточенную в самом себе; тем, что ни в чем не нуждается и не подвержено волнениям;[39] тем, что совершенно исполнено запасов ⟨всего желанного⟩. Все, что доставляет какой бы то ни было запас, зовется благим; но Благо есть то единственное, что служит источником всего и во всякое время доставляет все.

[39] Или «страстям».

1 b И это не присуще никому, кроме одного лишь Бога. Нет ничего, в чем Бог нуждался бы, так чтобы он желал это приобрести и тем стал бы дурным. Нет ничего, что Бог мог бы утратить и об утрате чего мог бы скорбеть. Нет ничего сильнее Бога, что могло бы обидеть его и тем вызвать его на вражду. У Бога нет супруги, которая возбуждала бы в нем любовную страсть; нет непокорного подданного, который возбуждал бы в нем гнев; нет никого мудрее Бога, кто возбуждал бы в нем зависть. А раз его бытие не допускает ни одной из этих страстей, что же остается, кроме одного лишь Блага?

2 a Но как в таком существе не может найтись никакого зла, так и Благо не может найтись ни в каком ином. Во всех прочих вещах все есть зло — в малых и великих равно, в каждой вещи

порознь и в том едином живом существе, которое больше всех и могущественнее всех.[40] Ибо все, что возникает, полно волнений, поскольку самый процесс возникновения влечет за собою волнение. Но где есть волнение, там не может быть Блага, а где есть Благо, там вовсе не может быть волнения; как где день, там не может быть ночи, а где ночь, там не может быть дня. Поэтому Благо не может быть в том, что возникает, но лишь в том, что не имеет начала.[41]

[40] А именно в Космосе.

[41] Или «лишь в Том, кто не имеет начала». В обоих случаях смысл — «в Боге».

2 b Однако, как причастность всем ⟨идеальным первообразам вещей⟩ распределена в мире материи, так и причастность Благу. И таким образом Космос тоже благ, поскольку и Космос творит все вещи[42] и, стало быть, благ в отношении своего дела творения. Но во всех прочих отношениях Космос не благ; ибо он подвержен волнению, и вещи, которые он творит, подвержены волнению. **3 a** Итак, невозможно, чтобы вещи в этом мире были чисты от зла; и благое в этом мире — то, что имеет наименьшую долю зла; ибо в этом мире благо становится злом.

[42] Космос «творит вещи», то есть производит живые организмы, действуя в подчинении Богу, который есть верховный «Творец».

3 b Итак, Благо — в одном лишь Боге. В человеке же благом называется то, что так называется в сравнении со злом; ибо то, что не сверх меры зло, именуется благом. Так что в людях, Асклепий, присутствует лишь имя Блага; самой же вещи нигде не найти. Это невозможно; ибо нет места Благу в вещественном теле, которое со всех сторон стеснено и сжато злом, — болями и печалями, вожделениями и гневными страстями, обманами и неразумными мыслями. И, что хуже всего, Асклепий, каждая из

этих вещей, о которых я сказал, считается в этом мире величайшим благом, тогда как она скорее зло, больше которого нет. Это заблуждение и есть то, что влечет за собою[43] все виды зла. **4 a** А я со своей стороны благодарю Бога за ту самую мысль, которую он вложил в мой ум, — за мысль о том, что Благо отсутствует и что ему невозможно присутствовать в Космосе. Ибо Космос весь — сплошное зло, как Бог весь — сплошное благо.

[43] Или «доставляет», или «снабжает».

4 b . . . Ибо мы можем не бояться сказать, Асклепий, что самая сущность Бога, если «сущность» можно приписать Богу, есть Прекрасное и Благо. Но невозможно, чтобы свет Прекрасного и Блага сиял на чем-либо в Космосе. Ибо все, что может видеть глаз, — лишь призраки и бесплотные очертания; а то, чего глаз видеть не может, — это подлинное, и прежде всего идеальный образ Прекрасного и Блага. И как глаз не может видеть Бога, так он не может видеть Прекрасного и Блага. Ибо Прекрасное и Благо — части Бога; они свойства одного лишь Бога; они принадлежат Богу и неотделимы от него; они без изъяна и прелестнее всего, и сам Бог влюблен в них. **5** Если ты способен постичь Бога, то постигнешь и Прекрасное и Благо, ...[44] Ибо та Красота несравненна, и то Благо неподражаемо,[45] как и сам Бог. Итак, как ты постигаешь Бога, так же должен ты постигать Прекрасное и Благо. Ибо они не могут быть сообщены ничему иному, потому что неотделимы от Бога. Если ты ищешь познания Бога, ты ищешь и познания Прекрасного.[46] Ибо есть лишь одна дорога, ведущая к Прекрасному,[46] и это благочестие, соединенное с познанием Бога.

[44] Быть может, «которые суть свет, изливаемый Богом вокруг себя».

[45] Быть может, «несказанно».

[46] Быть может, «Прекрасного ⟨и Блага⟩».

6 Поэтому те, кто не имеет этого познания и не прошел дорогой благочестия, не боятся называть человека «прекрасным и благим»;[47] и это при том, что такой человек никогда даже во сне не видел ничего благого, но объят всяким злом, и пришел к вере, что зло есть благо, и в этой вере ненасытен в своих делах со злом, и боится его лишиться, и всеми силами старается не только удержать его, но и умножить. Таковы, Асклепий, вещи, которые люди почитают благими и прекрасными. И мы не можем ни избегнуть этих вещей, ни возненавидеть их; ибо тяжелее всего то, что мы в них нуждаемся и не можем жить без них.

[47] У греков выражение «прекрасный и благой», прилагаемое к человеку, было в частом употреблении и означало нечто вроде «джентльмена».

ТРАКТАТ VII

✦

О том, что незнание Бога — величайшее зло в людях

1 a О люди, куда несет вас поток? Вы пьяны; вы испили до дна крепкое вино незнания;[1] оно одолело вас, и вот вы уже извергаете его обратно. Стойте твердо; отрезвитесь; взгляните вверх очами сердца, — если не все вы можете, то хотя бы те, кто может.

[1] То есть незнания Бога, которое влечет за собою отчуждение от Бога.

1 b Это зло незнания затопляет всю землю; его поток увлекает за собою душу, запертую в теле, и не дает ей бросить якорь в гаванях спасения. **2 a** Не давайте же сильному течению нести вас вниз по потоку, но воспользуйтесь обратным течением — те из вас, кто в силах достичь гавани, — и бросьте там якорь, и ищите проводника, который поведет вас к дверям Дома Познания.[2] Там вы найдете яркий свет, чистый от тьмы; там никто не пьян, но все трезвы, и они взирают ввысь и видят сердцем Того, чья воля в том, чтобы его видели одним лишь сердцем. Ибо его нельзя познать слухом и нельзя возвестить речью; нельзя и увидеть его телесными глазами, но лишь умом и сердцем.

[2] То есть познания Бога, которое влечет за собою единение с Богом.

2 b Но прежде ты должен сорвать с себя одежду,[3] которую носишь, — этот плащ тьмы, эту ткань незнания, эту ⌜ опору ⌝ зла, эти узы тления, — эту живую смерть, этот чувствующий труп, эту гробницу, которую ты носишь с собою, — этого грабителя в доме, этого врага, который ненавидит то, к чему ты стремишься, и

завидует тебе в том, чего ты желаешь. 3 Такова одежда, в которую ты облекся; и она прижимает тебя к себе и держит тебя внизу, чтобы ты не взглянул вверх, и не узрел красоты Истины[4] и Блага, что пребывает в вышине, и не возненавидел зла этой вещи, распознав ее злые умыслы против тебя. Ибо она лишает чувства то, что люди считают своими органами чувств, забивая их грубой массой материи и наполняя их мерзкими удовольствиями, так что ты не можешь ни слышать о том, о чем тебе должно слышать, ни видеть того, что тебе должно видеть.

[3] То есть тело.

[4] Или «Действительности».

* * * *

ТРАКТАТ VIII

✦

Слово Гермеса Трисмегиста. О том, что ничто сущее не погибает, но люди заблуждаются, называя происходящие перемены «уничтожениями» и «смертями»

1 a *Гермес.* Теперь, сын мой, нам должно говорить о душе и теле; я должен объяснить, каким образом душа бессмертна и действием какого рода силы . . . составления и разложения тела.[5]

[5] Быть может, «действием какого рода силы ⟨тела составляются и разлагаются; ибо рождение и уничтожение — имена, которые люди дают⟩ составлению и разложению тела».

1 b . . . Ибо смерть не имеет никакого отношения ни к одной из них.[6] Слово «смерть» — пустое имя, за которым не стоит никакой действительности. Ибо смерть означает уничтожение; а в Космосе ничто не уничтожается. Ибо коль скоро Космос — второй Бог и бессмертное живое существо, невозможно, чтобы часть этого бессмертного существа умерла; а все, что в Космосе, — части Космоса.

[6] То есть ни к одной из вещей в Космосе.

2 Первый из всего, поистине вечный и безначальный, — Бог, Творец вселенной; а второй — Космос, который сотворен Богом по его образу и Богом сохраняется в бытии и поддерживается. Космос вечно жив; ибо его сделал бессмертным Отец, который вечен. «Вечно живое» не то же, что «вечное». Отец не сотворен другим; если он вообще сотворен, то сотворен самим собою; но вернее сказать, что он никогда не был сотворен, но есть всегда.

Космос же вечно творится. Ибо причина существования вселенной — Отец; а Отец — причина собственного существования. Итак, Космос сделан бессмертным Отцом, который вечен.

3 Отец взял всю ту часть материи, которая была подвластна его воле, и сделал ее телом, и придал ей объем, и образовал из нее сферу.[7] Это свойство[8] Отец наложил на материю; материя же сама по себе бессмертна, и ее вещественность вечна. Более того, Отец насадил внутри этой сферы[9] свойства всех родов живых существ и заключил их в ней, как в пещере; ибо он восхотел украсить[10] всевозможными свойствами материю, которая существовала рядом с ним, но до тех пор была лишена свойств. И он облек все тело оболочкой бессмертия,[11] чтобы материя не стремилась вырваться из составного строения вселенной и так не распалась в свой изначальный беспорядок. Ибо когда материя еще не была образована в тело, сын мой, она пребывала в беспорядке; и даже в нашем мире она сохраняет нечто от беспорядка, который тяготеет над малыми живыми существами;[12] ибо процесс роста и упадка есть остаток беспорядка. 4 Но этим беспорядком охвачены лишь живые существа на земле. Тела небесных богов[13] неизменно соблюдают тот порядок, который был назначен им Отцом в начале; и этот порядок сохраняется ненарушенным благодаря восстановлению каждого из них на его прежнем месте.[14] Восстановление же земных тел совершается через разложение их состава; и через это разложение они восстанавливаются, поглощаясь телами, которые неразложимы,[15] то есть бессмертны. Когда это происходит, сознание прекращается, но жизнь не уничтожается.

[7] То есть из этой части материи он сделал сферу неба.

[8] А именно шарообразную форму.

[9] То есть в подлунном мире.

[10] Или «упорядочить».

[11] То есть он заключил мир внутри бессмертной сферы неба.

[12] Существа, которые живут в подлунном мире, названы здесь «малыми» в противоположность самому Космосу, который есть «великое живое существо», и небесным телам.

[13] То есть небесных тел.

[14] То есть круговым движением небесных тел, которое возвращает каждое из них снова в ту же точку, когда оно обойдет свою орбиту.

[15] «Неразложимые тела» — это космические стихии: земля, вода, воздух и огонь.

5 А третье существо — человек, который сотворен по образу Космоса. Человек отличается от всех прочих живых существ на земле тем, что обладает умом, ибо так восхотел Отец; и человек не только сознает себя в единении со вторым Богом,[16] но и постигает мыслью первого Бога. Второго Бога он воспринимает как тело; первого же Бога он постигает как бестелесного. — *Tat.* Так ты говоришь, что это живое существо[17] не погибает? — *Гермес.* Не говори о человеке, что он погибает, сын мой. Помысли, что есть Бог, и что есть Космос, и что разумеется под живым существом, которое бессмертно, и под живым существом, которое разложимо. Космос сотворен Богом и содержится в Боге; человек сотворен Космосом и содержится в Космосе; и Бог — тот, кто есть виновник всего, и объемлет все, и связует все воедино.

[16] То есть он чувствует себя частью Космоса, органически связанной со всякой другой его частью.

[17] А именно человек.

ТРАКТАТ IX

✦

Слово Гермеса Трисмегиста. О мысли и чувстве

1 a Вчера, Асклепий, я изложил тебе свое завершающее слово;[18] а сегодня считаю нужным, в продолжение того слова, изъяснить учение о чувстве.

[18] Греческий подлинник латинского «Асклепия» назывался «Завершающее слово Гермеса».

1 b Люди думают, что между чувством и мыслью есть различие, поскольку чувство связано с материей, а мысль — с бестелесной и вечной сущностью. Я же держусь того, что чувство и мысль соединены и не могут быть разделены, — то есть у людей. У низших животных чувство соединено с инстинктом; у людей чувство соединено с мыслью.

1 c Ум отличается от мысли настолько же, насколько Бог отличается от божественного воздействия.[19] Божественное воздействие исходит от Бога; а мысль исходит от ума и приходится сестрою речи. Мысль и речь — орудия друг друга; речь не может быть понята без мысли, а мысль не может быть высказана без речи.

[19] «Божественное воздействие», вероятно, означает действие Бога в человеке, то есть божественное вдохновение.

2 Чувство и мысль вливаются в человека вместе, сплетенные, так сказать, друг с другом; ибо человек не может ни мыслить, не воспринимая, ни воспринимать, не мысля. Иногда говорят, что люди могут мыслить без чувственного восприятия, как когда

видят во сне воображаемые вещи; но я держусь скорее того, что в сновидении имели место и мысль, и чувственное восприятие; ибо когда мы бодрствуем, мысль всегда сочетается с чувственным восприятием. Чувство принадлежит отчасти телу, а отчасти душе; и когда телесное чувство и душевное чувство согласны, тогда выходит, что мысль проявляет себя, будучи рождена умом как его потомство.[20]

[20] Текст § 2 сильно поврежден, и эта попытка передать смысл написанного автором в значительной мере гадательна.

3 Ибо все мысли человека рождаются его умом: добрые мысли — когда ум оплодотворен Богом, а дурные мысли — когда он оплодотворен каким-нибудь демоном, который входит в человека, не просвещенного Богом, и кладет в его ум семя таких мыслей, какие этому демону особо свойственно порождать; и ум рождает то, что произрастает из этого семени, — прелюбодеяния, убийства, отцеубийства и святотатства и всякого рода нечестивые дела. **4 a** Но семян, которые Бог кладет в ум, немного, зато они могучи, и прекрасны, и благи; это добродетель, и самообладание, и благочестие. А благочестие есть познание Бога; и кто пришел к познанию Бога, тот исполнен всех благ; его мысли божественны и не подобны мыслям многих.

4 b Вот почему те, кто достиг познания Бога, неугодны многим, и многие неугодны им. Их считают безумными, и над ними смеются; их ненавидят и презирают, а быть может, даже предают смерти. Ибо зло, как я уже говорил тебе прежде, должно обитать здесь, на земле, где оно у себя дома; ибо дом зла — земля, а не вся вселенная, как будут кощунственно говорить некоторые в грядущие дни. Но благочестивый человек все претерпит, прилепляясь к своему познанию Бога. Ибо для такого человека все благо, хотя бы для других оно и было злом. Когда люди

замышляют против него недоброе, он видит все это в свете своего познания Бога; и он, и никто, кроме него, обращает зло в благо.

5 Но вернемся к учению о чувстве. Человеку свойственно, что чувство в нем соединено с мыслью; но, как я уже сказал тебе, не всякий человек извлекает пользу из своей способности мыслить; ибо у одного человека мысли сочетаются со злом, как я сказал, потому что он получил от демонов семя, из которого произрастает его мышление, а у других людей мысли сочетаются с благом, потому что их хранит Бог. Бог — Творец всего, и он творит все подобным себе;[21] но хотя при первом своем сотворении вещи благи, они . . .[22] когда на них действует космическая сила;[23] ибо движение Космоса разнообразит рождения вещей и придает им то или иное свойство; рождения одних вещей оно оскверняет злом, а рождения других очищает благом.

[21] То есть делает все благим.

[22] Быть может, «начинают различаться по свойству» (то есть некоторые из них становятся дурными).

[23] Или «когда они вступают в действие»? Выражение темно и, быть может, испорчено.

6 Космос также, Асклепий, обладает чувством и мыслью; но его чувство и мысль особого, ему одному присущего рода — не такие, как чувство и мысль человека, и не переменчивые, как у него, но более могучие и менее разнообразные. Чувство и мысль Космоса заняты единственно тем, чтобы творить все вещи и снова разлагать их в себя. Космос — орудие воли Бога; и он сотворен им для того, чтобы, получив от Бога семена всех принадлежащих ему вещей и храня эти семена в себе, он мог приводить все вещи в действительное существование. Космос своим движением производит жизнь во всем; и, разлагая вещи, он обновляет

разложенное; ибо, как добрый земледелец, он дает им обновление, сея семя. Нет ничего, в чем Космос не порождал бы жизни; и он есть и место, в котором содержится жизнь, и творец жизни. 7 Тела всех живых существ сделаны из материи. Сделаны они различно, но все они составны, в большей или меньшей степени; более тяжелые тела более составны, а более легкие — менее. Быстрота движения Космоса и производит разнообразие рождений. Ибо космическое жизненное дыхание, действуя без перерыва, сообщает телам череду свойств и тем делает вселенную одной массой жизни. [ ][24] 8 И по праву Космос носит такое имя;[25] ибо все вещи в нем устроены в упорядоченное целое разнообразием рождений и непрестанной преемственностью жизни, и его неутомимой деятельностью, и быстротой его движения, и неизменной необходимостью, которая в нем правит, и сочетанием стихий, и подобающим расположением всего, что возникает. Так что имя «Космос» может прилагаться к нему в производном смысле, так же как и в прямом.

[24] [«Итак, Бог — отец Космоса, а Космос — отец вещей, содержащихся в нем; Космос — сын Бога, а вещи, содержащиеся в Космосе, — сыновья Космоса».]

[25] Слово κόσμος означает (1) порядок, (2) украшение, (3) упорядоченную вселенную.

9 Чувство и мысль всех живых существ входят в них извне, будучи вдохнуты в них из окружающего воздуха; Космос же получил чувство и мысль раз навсегда, когда впервые возник, и получил их от Бога. Бог не лишен чувства и мысли, как в грядущие времена будут думать некоторые люди; те, кто так говорит о Боге, кощунствуют от избытка благоговения. И чувство и мысль Бога состоят в том, что он вечно приводит все в движение. Ибо все, что существует, Асклепий, — в Боге, и сотворено Богом, и зависит от него: будь то вещи, которые проявляют деятельность

посредством своих тел,[26] или вещи, которые производят движение посредством душевного вещества,[27] или вещи, которые порождают жизнь посредством жизненного дыхания,[28] или вещи, которые принимают в себя тела, покинутые жизнью.[29] И никогда не наступит время, когда что-либо из существующего перестанет быть; ибо Бог содержит все, и нет ничего, что не было бы в Боге, и ничего, в чем не было бы Бога. Более того, я сказал бы скорее не то, что Бог *содержит* все, но, говоря полную правду, что Бог *есть* все.

[26] Это, вероятно, означает растения.

[27] Это, вероятно, означает животных (включая людей).

[28] То есть втягиваясь в тело человека или зверя при дыхании. Это, вероятно, две более легкие стихии, огонь и воздух.

[29] Вероятно, две более тяжелые стихии, земля и вода.

10 То, что я сказал тебе, Асклепий, ты сочтешь истинным, если приложишь к этому свою мысль; если же нет, ты этому не поверишь; ибо вера следует за мышлением, а неверие следует за недостатком мышления. Речь не достигает истины; но ум обладает великой силой, и, когда речь проведет его некоторое расстояние по его пути,[30] он достигает истины; и, обдумав все вещи и найдя, что все согласно с тем, что было изложено ему речью, ум верует и обретает покой в этой прекрасной вере. Итак, если люди охватят своей мыслью то, что я сказал, они этому поверят; если же не охватят этого своей мыслью, то не поверят.

[30] То есть когда мысли ученика направлены в верную сторону словами учителя.

О мысли и чувстве довольно и этого.

ТРАКТАТ X

✦

Слово Гермеса Трисмегиста. Ключ

1 a *Гермес.* Учение, которое я дал вчера, Асклепий, я посвятил тебе; и только справедливо, чтобы учение, которое я собираюсь дать сегодня, я посвятил Тату; ибо оно есть сокращение Общих слов, с которыми я обращался к нему.

1 b Знай же, Тат, что Бог Отец одной природы с Благом; или, вернее, действие Бога Отца едино с действием Блага. «Природа» — слово, прилагаемое к рождению и росту, а рождение и рост имеют дело с вещами, подверженными изменению и движению; действие же Бога имеет дело с вещами, свободными от изменения и движения, то есть с вещами божественными; и воля Бога в том, чтобы человеческое стало божественным. О действующих силах, божественных и человеческих, я говорил в другом месте; и, рассматривая наш нынешний предмет, как и прочие, ты должен помнить то, чему я научил тебя о них.

2 Сила, которой действует Бог, — его воля; и самое бытие его состоит в том, чтобы желать существования всех вещей. Ибо что иное есть Бог Отец, как не бытие всех вещей, когда их еще нет? Именно это[31] составляет существование всех вещей, которые есть. Таков, стало быть, Бог, таков Отец. И ему принадлежит Благо; ибо Благо — то, что не может принадлежать никому, кроме одного лишь Бога. Правда, Космос тоже есть отец вещей, которые благи в той мере, в какой причастны Благу; но Космос не в одинаковой мере с Богом виновник того, что благо в живых существах; ибо

Космос не виновник их жизни; а если он и действует как виновник жизни, то делает это лишь по принуждению, наложенному на него волей Бога, без которой ничто не может ни быть, ни возникнуть. **3** Космос для вещей, которые в нем, — то же, что отец для своих детей, поскольку он виновник их рождения и питания; но свой запас блага[32] он получил от Бога. Благо — это творящее начало; и невозможно, чтобы творящее начало пребывало в ком-либо, кроме одного лишь Бога, — Бога, который ничего не получает, но желает существования всех вещей. Я не скажу «*делает* все вещи»; ибо тот, кто «делает» вещи, на долгие промежутки времени не исполняет своего назначения, поскольку иногда он делает, а иногда не делает. И более того, тот, кто «делает» вещи, делает лишь свойства и величины;[33] ибо он делает так, что вещи имеют определенные величины и свойства в одно время и противоположные величины и свойства в другое время. Но Бог делает своей волей самое существование всех вещей; и в этом смысле он — Отец всех вещей. **4 a** Ибо Бог желает, чтобы вещи были, и, таким образом,[34] эти вещи также обладают существованием. Но само Благо, сын мой, существует в высшей степени; ибо благодаря Благу существуют все прочие вещи.

[31] А именно воля Бога.

[32] То есть жизни, или способности давать вещам жизнь.

[33] Свойства и величины, *но не сущности*. То есть «делающий» работает над тем, что уже существует, и лишь производит в нем некоторое изменение.

[34] То есть как желаемые Богом.

4 b . . . Ибо Благу свойственно становиться познанным[35] тому, кто способен его увидеть. — *Тат.* Отец, ты насытил меня этим благим и прекраснейшим зрелищем; и око моего ума едва не ослеплено блеском видения. — *Гермес.* Нет, видение Блага не огненно, как

лучи солнца; оно не обрушивается на нас палящим жаром и не заставляет нас закрывать глаза; оно сияет сильнее или слабее, смотря по тому, насколько тот, кто на него взирает, способен принять приток бестелесного сияния. Нисходя на нас, оно проникает глубже, чем видимый свет; но повредить нам оно не может; оно полно всякой бессмертной жизни. 5 Даже те, кто способен впитать от этого видения несколько больше других, снова и снова бывают погружены телом в слепой сон; но когда они освобождаются от тела, тогда достигают полного наслаждения этим прекраснейшим зрелищем, как достигли его Уран и Кронос, наши праотцы. — *Tat.* О, если бы и мы, отец мой, могли его достичь! — *Гермес.* О, если бы могли, сын мой! Но в этой жизни мы еще слишком слабы, чтобы видеть это зрелище; у нас нет силы раскрыть очи ума и узреть красоту Блага, ту нетленную красоту, которую не может выразить никакой язык. Лишь тогда ты увидишь ее, когда не сможешь о ней говорить; ибо познание ее — глубокое молчание и подавление всех чувств. 6 Тот, кто постиг красоту Блага, не может постичь ничего иного; кто увидел ее, не может видеть ничего иного; он не может слышать речи ни о чем ином; он вовсе не может двинуть телом; он забывает все телесные ощущения и все телесные движения и пребывает в покое. Но красота Блага омывает его ум светом, и возносит к себе всю его душу, и извлекает ее из тела, и претворяет всего человека в вечную сущность. Ибо невозможно, сын мой, чтобы душа стала богом, пока она пребывает в человеческом теле; она должна измениться, и тогда узреть красоту Блага, и вместе с тем стать богом. —

[35] Быть может, «что оно желает стать познанным».

7 *Tat.* Что ты хочешь сказать, отец, говоря, что душа «должна измениться»? — *Гермес.* Всякая отделенная душа, сын мой, проходит через многие перемены. — *Tat.* А что такое «отделенная» душа? — *Гермес.* Разве ты не слышал, как я говорил в моих Общих словах, что все эти души, которые переходят с места на место по всему Космосу, — это, так сказать, части, отделенные и отмеренные от одной души, души вселенной? И эти души претерпевают многие перемены, через которые одни из них переходят к более счастливому уделу, а другие — к худшему. Души природы пресмыкающихся превращаются в существа, обитающие в водах; души, обитающие в водах, превращаются в зверей, обитающих на суше; души, обитающие на суше, превращаются в птиц небесных; души, летающие в воздухе, превращаются в людей. А человеческие души, когда они достигли начала бессмертной жизни, превращаются в демонов и затем переходят в хоровод богов;[36] [ ][37] это высшая слава души. **8 a** Но если душа, войдя в человеческое тело, коснеет во зле, она не вкушает сладости бессмертной жизни, но влечется назад; она поворачивает свой путь вспять и возвращается к пресмыкающимся; и эта злосчастная душа, не познав самой себя, живет в рабстве у безобразных и вредоносных тел.[38] Таков удел, к которому приговорены порочные души.

[36] То есть в сонм богов-светил, которые кружат в небесах.

[37] [«Есть два хора богов: один — хор планет, другой — хор неподвижных звезд».]

[38] То есть она проходит череду перевоплощений в телах неразумных животных.

8 b А порок души — недостаток познания. Душа, которая не обрела никакого познания о сущем и не пришла к познанию его природы, ни к познанию Блага, но слепа, — такая душа мечется среди страстей, которые порождает тело; она несет тело как

бремя и управляется им, вместо того чтобы управлять им. Таков порок души. 9 Напротив, добродетель души — познание. Кто обрел познание, тот благ и благочестив; он уже божествен. — *Tat.* А кто таков, отец мой? — *Гермес.* Тот, кто не говорит много слов и не слушает многих речей. Кто проводит время в спорах и в слушании людских речей, тот бьет воздух, сын мой; ибо познанию Бога Отца нельзя научить речью и нельзя научиться слухом. . . . 10 a Познание сильно отличается от чувственного восприятия. Чувственное восприятие возникает, когда верх берет вещественное; и оно пользуется телом как своим органом, ибо не может существовать отдельно от тела. Но познание [ ][39] бестелесно; орган, которым оно пользуется, — сам ум; а ум противоположен телу. Итак, душа, войдя в тело, принимает в себя и умопостигаемое, и вещественное. Иначе быть не может; ибо все необходимо должно состоять из противоположностей и противных начал. И коль скоро это так во всех вещах, которые существуют, . . . —

[39] [«есть завершение знания, а знание — дар Бога; ибо всякое знание»].

10 b *Tat.* Что же тогда думать нам об этом вещественном Боге, Космосе? — *Гермес.* Космос не зол, но он и не благ, как благ Бог; ибо он веществен и подвержен волнению. Он первый среди всех вещей, подверженных волнению, но второй среди сущего. Космос тоже[40] вечно существует; но существует в процессе становления; он вечно становится, поскольку свойства и величины вещей вечно приходят в бытие. Потому он в движении; ибо всякое становление есть вещественное движение. 11 То, что бестелесно и неподвижно,[41] производит вещественное движение; и производит его следующим образом. Космос — сфера, то есть голова; и потому все, что соединено с мозговой оболочкой[42] этой головы, —

оболочкой, в которой главным образом пребывает душа, — бессмертно, ибо в нем больше души, чем тела; а то, что находится вдали от мозговой оболочки,[43] смертно, ибо в нем больше тела, чем души. Так вселенная составлена из части вещественной и части бестелесной;[44] и, поскольку ее тело сделано с душою в нем, вселенная — живое существо.

[40] То есть так же, как Бог.

[41] А именно душа Космоса.

[42] «Мозговая оболочка», или *meninx*, Космоса — это крайняя сфера неба; а «то, что соединено с нею», — это неподвижные звезды и планеты.

[43] То есть все подлунное.

[44] То есть из тела и души.

12 Космос — первый среди всех живых существ; человек, как живое существо, стоит следом за Космосом и первый среди смертных. Человек не только не-благ; он зол, поскольку смертен. Космос не-благ, поскольку подвержен движению; но он не-зол, поскольку бессмертен. Человек же и не-благ, поскольку подвержен движению, и зол, поскольку смертен. **13** А носители души человека таковы: ум имеет своим носителем душу; душа имеет своим носителем жизненный дух; а жизненный дух, проходя по артериям вместе с кровью, движет тело и несет его как бремя. Поэтому некоторые думали, что душа есть кровь. Но те, кто так думает, ошибаются в ее природе; они не знают, что при смерти душа должна прежде покинуть тело, и затем, когда жизненный дух удалился в окружающий воздух, кровь должна свернуться по ходу вен и оставить артерии пустыми. Такова смерть тела.

14 а Все вещи[45] зависят от одной первопричины;[46] а эта первопричина зависит от Единого и Единственного. Первопричина

движется, чтобы стать первопричиной всех вещей; одно лишь Единое стоит твердо и не движется.

[45] § 14 a, вероятно, написан не автором трактата X.

[46] А именно Ум?

14 b Итак, есть эти трое: Бог, Космос, Человек. Космос содержится в Боге, а человек содержится в Космосе. Космос — сын Бога; человек — сын Космоса и, так сказать, внук Бога. **15 a** Итак, Бог не пренебрегает человеком, но вполне признает его и желает быть признанным им. И это одно — познание Бога — есть спасение человека; это восхождение на Олимп; и лишь этим душа может стать благой.

15 b . . . и она никогда не остается благой,[47] но по необходимости становится злой. — *Tat.* Что ты хочешь сказать, трижды величайший? — *Гермес.* Взгляни на душу ребенка, сын мой, — душу, которая еще не приняла своего отделения от своего источника; ибо тело ее еще мало и не выросло до полного своего объема. Как прекрасна во всем такая душа! Она еще не осквернена телесными страстями; она еще едва отделена от души Космоса. Но когда тело выросло в объеме и увлекло душу вниз, в свою вещественную массу, оно порождает забвение; и так душа отделяется от Прекрасного и Блага и больше не причастна ему; и через это забвение душа становится злой.

[47] Быть может, «⟨Душа по природе благая; но, когда она вошла в тело, она бывает испорчена⟩ и больше не остается благой».

16 Когда же люди покидают тело, процесс идет вспять. Душа восходит на свое место и отделяется от жизненного духа; а ум отделяется от души. Так ум, божественный по природе, освобождается от своих покровов; и, приняв тело из огня, он проходит по всему пространству, оставляя душу на суд и

наказание по ее заслугам. — *Tat.* Что ты хочешь сказать, отец, говоря, что ум отделяется от души? — **17** *Гермес.* Сын мой, учащемуся следует быть причастным мысли учителя; ему следует быть быстрее в слушании, чем учитель в речи. Лишь в земном теле ум и душа соединены вместе. Ум не может, нагой и один, поселиться в земном теле; тело из земли не вынесло бы присутствия этого могучего и бессмертного существа, и столь великая сила не могла бы терпеть соприкосновения с телом, осквернённым страстью. И потому ум берет себе душу как покров; а душа, — ибо и душа в некоторой мере божественна, — пользуется как покровом жизненным духом; и жизненный дух управляет телом. Ибо жизненный дух облечен в кровь, а душа — в жизненный дух. **18** Итак, ум, когда покидает земное тело, тотчас облекается в собственное свое одеяние, то есть в одеяние из огня, которого он не мог сохранить, когда поселился в земном теле. Ибо земля не может вынести огня; даже малой искры довольно, чтобы она вся вспыхнула пламенем; и именно по этой причине земля окружена водой, которая служит преградой и защитой, оберегая ее от пылающего жара огня.[48] Но ум, острейший из всего бестелесного, имеет телом своим огонь, острейшую из вещественных стихий. Ум — творец вещей, и, творя вещи, он пользуется огнем как своим орудием. Ум вселенной — творец всех вещей; а человеческий ум — творец одних лишь земных вещей; ибо ум, который в человеке, лишен своего одеяния из огня и потому не может творить божественных вещей, будучи всего лишь человеческим по месту своего обитания.

[48] То есть огня неба, или жара, испускаемого небесными телами.

19 a А человеческая душа, — не всякая, правда, человеческая душа, но благочестивая, — демонична и божественна. И такая душа,

когда она прошла поприще благочестия, — а это значит, когда она пришла к познанию Бога и никого не обидела, — становится всецело умом; и ей определено, что после ухода из тела, став демоном, она получит тело из огня, чтобы трудиться на служении Богу. Нечестивая же душа сохраняет свою сущность неизменной; она терпит наказание, которое навлекла на себя сама, и ищет земного тела, в которое могла бы войти.

19 b Но войти она может лишь в человеческое тело;[49] ибо никакой иной род тела не может вместить человеческой души. Не дозволено, чтобы человеческая душа пала так низко, чтобы войти в тело неразумного животного; закон Бога в том, чтобы человеческие души были ограждены от такого поругания. — **20** *Tat.* Скажи же мне, отец, как наказываются человеческие души? — *Гермес.* Да какое же наказание может быть больше, сын мой, чем нечестие? Какой огонь жжет столь яростным пламенем, как нечестие? Какой хищный зверь так терзает тело, как нечестие терзает самую душу? Не видишь ли ты, какие муки терпит нечестивая душа? Она кричит и вопит: «Я горю, я весь в огне; не знаю, что сказать, что делать; жалкий я, пожирают меня бедствия, что держат меня». Разве не таковы вопли души, которая терпит наказание? Или и ты, сын мой, думаешь, как думает большинство, что душа, покидая тело, превращается в зверя? Это весьма великое заблуждение. **21** Души наказываются так: ум, войдя в нечестивую душу, мучит ее бичами ее грехов, и, бичуемая ими, она наказывается; ее влечет к хулам на Бога, и к убийствам, и к поруганиям, и к многообразным насилиям, которыми люди бывают обижены. Но когда ум вошел в благочестивую душу, он ведет эту душу к свету познания; и такая душа никогда не устает славить и благословлять Бога и творить всякое добро всем людям словом и делом, подражая своему Отцу. **22 a** Поэтому, сын мой, когда ты воздаешь благодарение Богу, ты должен молиться о том, чтобы ум, тебе назначенный, был добрым умом.

Итак, душа может подняться на более высокую ступень бытия, но не может опуститься на низшую.

[49] Это место (§§ 19 b — 22 a) противоречит сказанному в других местах трактата X и не может быть написано тем же лицом.

22 b Есть общение между душой и душой. Души богов общаются с душами людей, а души людей — с душами тварей, лишенных разума. Высшие имеют на своем попечении низших: боги заботятся о людях, а люди заботятся о тварях, лишенных разума. И Бог заботится обо всех; ибо он выше всех. Итак, Космос подчинен Богу, человек подчинен Космосу; твари, лишенные разума, подчинены человеку; а Бог — над всеми и бдит над всеми. Божественные силы — это, так сказать, лучи, испускаемые Богом; силы, производящие рождение и рост, — лучи, испускаемые Космосом; а искусства и ремесла — лучи, испускаемые человеком. Божественные силы действуют посредством Космоса, и их действие достигает человека посредством космических лучей, которым обязаны рождение и рост; а силы, производящие рождение и рост, действуют посредством вещественных стихий. **23** Так управляется вселенная. Все вещи зависят от бытия одного лишь Бога и управляются посредством одного лишь ума. Нет ничего божественнее ума, ничего могущественнее в своем действии, ничего пригоднее для соединения людей с богами и богов с людьми. Ум — «добрый демон»;[50] блаженна душа, исполненная ума, и злосчастна душа, лишенная его. — *Tat.* Снова спрашиваю тебя, отец, что ты хочешь этим сказать?[51] — *Гермес.* Так ты думаешь, сын мой, что всякая душа имеет ум? **24 a** [ ][52] Часто ум покидает душу; и в такие времена душа не может ни видеть, ни слышать, но подобна неразумному зверю. Ибо душа без ума «не может ни слова сказать, ни дела сделать»;[53] так велика сила ума. Но и ум не терпит оцепенелой души; он покидает душу, которая прикована к телу и удерживается внизу в его хватке.

Такая душа, сын мой, не имеет в себе ума; и потому такую душу не следует считать человеком.

[50] То есть виновник счастья человека.

[51] То есть говоря о душах, «лишенных ума».

[52] [«То есть добрый ум; ибо я говорю сейчас о добром уме, а не о том уме, о котором говорил прежде, а именно об уме, который употребляется на службе и посылается вниз карающей правдой».]

[53] Цитата из Феогнида, ст. 177 Bergk.

24 b Ибо человек — существо божественной природы; он сопоставим не с прочими живыми существами на земле, но с богами на небе. Более того, если уж говорить правду без страха, тот, кто воистину человек, даже выше богов неба или, во всяком случае, равен им силой. **25** Никто из богов неба никогда не покинет неба, и не перейдет его границы, и не сойдет на землю; а человек восходит даже на небо и измеряет его; и, что больше всего прочего, он поднимается на небо, не покидая земли; так далеко может он простереть свою силу. Не будем же страшиться сказать, что человек на земле — смертный бог, а бог на небе — бессмертный человек.

Итак, все управляется через этих двоих — Космос и Человека; но правит всем один лишь Бог.

ТРАКТАТ XI

✦

Трактат XI (i)

Слово Ума к Гермесу

2 Бог, Эон,[1] Космос, Время, Становление.

[1] Или «Вечность».

Бог творит Эон,
Эон творит Космос,
Космос творит Время,
а Время творит Становление.

Сущность Бога — Благо,
сущность Эона — тождество,
сущность Космоса — порядок,
сущность Времени — изменение,
а сущность Становления — жизнь.

Действия Бога — ум и душа,
действия Эона — бессмертие и длительность,
действия Космоса — восстановление в тождестве и восстановление через замену,
действия Времени — возрастание и убывание,
а действия Становления — качество и количество.

Итак, Эон — в Боге,
Космос — в Эоне,
Время — в Космосе,
а Становление — во Времени.

Эон пребывает неподвижно в соединении с Богом,
Космос движется в Эоне,
Время проходит в Космосе,
а Становление совершается во Времени.

3 Итак, Бог — источник всего; Эон — сила Бога; а дело Эона — Космос, который никогда не возник, но вечно возникает действием Эона. И потому Космос никогда не будет уничтожен; ибо Эон неуничтожим. И ничто в Космосе не погибнет; ибо Космос объят Эоном. **4 a** И Эон налагает порядок на материю, вкладывая в материю бессмертие и длительность.[2] Ибо вещи возникают двумя различными путями: вещи, которые возникают на небе, неизменны и нетленны, а те, что возникают на земле, изменчивы и тленны. Итак, Космос зависит от Эона, как Эон зависит от Бога; источник бытия Эона — Бог, а источник бытия Космоса — Эон.

[2] То есть *конечную* длительность, в противоположность бессмертию.

4 b И все это тело,[3] в котором содержатся все тела, исполнено души; душа исполнена ума; а ум исполнен Бога. Душа наполняет все тело изнутри и объемлет его снаружи, давая жизнь вселенной: снаружи она дает жизнь этому великому и совершенному живому существу,[4] а внутри — всем живым существам. На небе, вверху, душа пребывает в тождестве; на земле, внизу, она изменяется по мере того, как вещи возникают.

[3] То есть тело Космоса.

[4] А именно Космосу.

5 То, что держит эту вселенную воедино,[5] — Эон (иные, быть может, думают или будут думать в грядущие времена, что это Необходимость, или Промысел, или Природа, или что-либо иное); то есть это Бог в действии. И действие Бога непревзойденно по

силе; ничто человеческое или божественное не может с ним сравниться. Не думай же, Гермес, что что-либо на земле внизу или на небе вверху подобно Богу; иначе ты отступишь от истины; ибо ничто не может быть подобно Единому и Единственному. И не думай, что Бог уступает другому хоть что-нибудь из своей силы; ибо кто таков, каков Бог? Кто иной — виновник жизни и творец как бессмертия, так и изменчивой жизни смертных? И каково дело Бога, если не творить?[6] Бог не бездействует; если бы он бездействовал, то и все бездействовало бы; ибо все исполнено Бога. Более того, и в Космосе нигде нет бездействия; бездействие — будь то Творца или того, что он творит, — слово, лишенное смысла. **6 a** Необходимо, чтобы все вещи возникали и чтобы вещи возникали всегда и повсюду. Ибо Творец — во всем; обитель его не в каком-то одном месте, и не какую-то одну вещь он творит; нет, он творит все, и повсюду он в действии. Вещи, которые возникают, не имеют собственной силы; Богу подвластно все, что возникает.

[5] Или «сохраняет вселенную в бытии».

[6] То есть творить живые существа, или, другими словами, влагать жизнь во вселенную и во все, что в ней.

1 a Усвой же это мое учение, трижды величайший Гермес, и храни в памяти то, что я тебе говорю.

Трактат XI (ii)

Слово Ума к Гермесу

1 b *Гермес.* . . . Но я не побоюсь сказать так, как пришла мне мысль. Многие люди говорили мне многое и разное о вселенной и о Боге, и все же я не узнал истины. Потому прошу тебя, Владыка,

разъясни мне этот предмет. Тебе, и одному лишь тебе, я поверю, если ты покажешь мне истину о нем.

Ум. Слушай же, сын мой, и я скажу тебе, как обстоит дело с Богом и вселенной.

6 b Смотри через меня[7] и созерцай Космос, как он лежит пред твоими глазами, — это тело, которого не может коснуться никакой вред, древнейшее из всего, но вечно в расцвете сил и вечно новое. **7** Смотри также на семь подчиненных миров,[8] выстроенных в вечном порядке и наполняющих меру вечного времени, когда они совершают свои различные пути. И все исполнено света; но нигде нет . . . огня;[9] ибо дружбою противоположностей и смешением несходного огонь неба претворен в свет, который изливается на все внизу действием Солнца; а Солнце — родитель всякого блага, владыка всякого упорядоченного движения и управитель семи миров. Смотри на Луну, которая в своем беге опережает все прочие планеты,[10] — орудие, которым совершаются рождение и рост,[11] — производительницу изменений в материи здесь, внизу. Смотри на Землю, твердо утвержденную в средоточии, основание[12] этой прекрасной вселенной,[13] кормилицу и питательницу всех земных тварей. Смотри также, сколь велико множество живых существ — и тех, что бессмертны, и тех, что смертны; и заметь, как Луна, совершая свой круг, отделяет бессмертных от смертных. **8 a** И все исполнено души, и все в движении — бессмертные на небе, а смертные на земле.

[7] То есть «оком ума»; ибо говорит Ум.

[8] То есть семь планет.

[9] Смысл, должно быть, был такой: «нигде, кроме как на небе, нет области несмешанного огня».

[10] Движение Луны (относительно неподвижных звезд) быстрее, чем движение любой другой планеты.

[11] Или «орудие, посредством которого действует Природа».

[12] Или «осадок».

[13] Быть может, «всего Космоса».

8 b Итак, все это сотворено. Нет нужды мне говорить тебе это, любезный Гермес. Так должно быть, потому что это тела с душою в них, — ведь движет их душа, — а тело и душа не могут сойтись воедино, если нет кого-то, кто сводит их вместе. Значит, такой должен быть; и он необходимо должен быть один. **9** Движения различны и многочисленны, и тела отличаются одно от другого, но есть одно упорядоченное устройство, которое простирается через все; поэтому не может быть двух или более творцов. Где много творцов, там не может сохраняться один порядок; среди многих будет соперничество; слабейший будет ненавидеть сильнейшего, и они будут враждовать. И если бы творец изменчивых и смертных существ был иным, нежели творец бессмертных, он пожелал бы творить и бессмертных; а творец бессмертных пожелал бы творить смертных. Да, и если творцов двое, то, коль скоро материя одна и душа одна, которому из двоих принадлежит запас материи и души? Или если он принадлежит обоим, то которому из двоих он принадлежит в большей мере? **10** Ты должен понять, что всякое живое тело, будь оно бессмертным или смертным, разумным или неразумным, составлено из материи и души. Все живые тела имеют в себе душу; вещи, которые не живы, — это материя сама по себе; и точно так же есть душа сама по себе, хранимая у Творца; ибо душа — то естество, из которого сделана жизнь. Как же может жизнь, которая в бессмертных, быть иной, чем жизнь, которая в смертных

существах? И как можно утверждать, что творец тех живых существ, которые бессмертны, не есть также творец и тех, которые смертны? Итак, тот, кто виновник жизни бессмертных, есть виновник всякой жизни.

11 Ясно, что есть кто-то один, кто творит эти вещи. И явно, что творец один; ибо душа одна, и жизнь одна, и материя одна. А кто этот творец? Кто иной может им быть, как не один лишь Бог? Кому, кроме одного лишь Бога, подобало бы влагать душу в вещи? Ты согласился, что Космос один, и что Солнце одно, и Луна одна, и Земля одна; так неужели ты хочешь, чтобы сам Бог был лишь одним из многих? Нелепо было бы предполагать, что есть много Богов. Итак, и Бог один. **14 b** Более того, если все вещи, и те, что на небе, и те, что на земле, живы, и во всех них одна жизнь, и жизнь сотворена Богом, то из этого следует, что все вещи сотворены Богом.

12 a И почему считать странным[14] то, что Бог творит и бессмертное, и изменчивое, когда ты сам делаешь[15] столько разных вещей? Ты видишь; ты говоришь и слышишь; ты обоняешь и осязаешь; ты ходишь; ты мыслишь; ты дышишь. Не один видит, другой слышит, а третий говорит; не один осязает, другой обоняет, другой ходит, другой мыслит, а еще другой дышит;[16] но тот, кто делает все это, — один.

[14] Или «трудным делом».

[15] Греческий глагол, переведенный здесь «делаешь», — тот же, что переведен «творит» в предыдущем предложении.

[16] Быть может, «Ты говоришь и слышишь, ты ходишь и дышишь. Не один человек слышит, а другой говорит, и не один ходит, а другой дышит».

12 b Нет, невозможно Богу существовать, не делая того, что, как я сказал, он делает. Ты, если перестанешь делать то, о чем я

говорил, — уже не живое существо; и точно так же Бог, если перестанет делать свое дело, — уже не Бог, а этого никто да не дерзнет сказать. **13 a** Я показал, что человек не может существовать и при этом ничего не делать; и еще больше это справедливо в отношении Бога. Если есть что-нибудь, чего Бог не творит, то сам Бог несовершенен, — а этого никто да не дерзнет сказать; если же он ни в чем не бездействует, то он совершенен. Итак, Бог творит все.

13 b И если ты отдашься мне[17] ненадолго, Гермес, ты найдешь, что легко понять: дело Бога — это, и только это: приводить все вещи в бытие; и это[18] есть благо. **17 c** Ибо как человек не может жить, не дыша, так и Бог не может существовать, не творя того, что благо; и это, любезный Гермес, есть жизнь. Ибо самое бытие Бога, так сказать, в том, чтобы порождать движение и жизнь во всех вещах. **14 a** Если хочешь понять это на собственном опыте, заметь, что происходит в тебе, когда ты желаешь родить потомство. Но то, что делает Бог, не подобно тому, что делаешь ты; ибо Бог не находит в этом плотского удовольствия; у него нет супруги, которая разделяла бы с ним труд. Итак, он трудится один; и он вечно за своим делом, и сам есть то, что он творит.[19] Если бы то, что он творит, было отделено от него, все вещи необходимо распались бы и умерли; ибо в них не было бы жизни. Но, поскольку все вещи живы, ... [ ][20] [ ][21].

[17] То есть «если ты немного подумаешь». «Отдаться Уму» — значит мыслить.

[18] А именно возникновение всех вещей.

[19] Быть может, «и сам он — в том, что он творит».

[20] [§ 14 с. «Но жизнь есть соединение тела и души. Итак, смерть — это не уничтожение того, что было сведено вместе (а именно тела и души), но расторжение их союза».]

[21] [§ 15 a. «Итак, Эон — образ Бога; Космос — образ Эона; Солнце — образ Космоса; а Человек — образ Солнца».]

15 b . . . Но люди называют эту перемену «смертью», потому что, когда она совершается, тело разлагается, и жизнь уходит и больше не видна. И, говоря так, любезный Гермес, я утверждаю, что и Космос изменяется во все времена, поскольку день за днем часть его жизни уходит из нашего взора, но что он никогда не разлагается. А то, что случается с Космосом, — это . . . . 16 a И Космос принимает все формы; он не содержит форм как вещей, помещенных в него, но сам Космос изменяется.

16 b Если же Космос так устроен, что принимает все формы, что сказать о его Творце? Скажем ли мы, что он лишен формы? Конечно, не так! Но если и он принимает все формы, он будет подобен Космосу; а если у него только одна форма, то в этом отношении он будет ниже Космоса. Что же нам сказать о нем? Мы не должны допустить, чтобы рассуждение кончилось неразрешенным сомнением; ибо в наших мыслях о Боге нет неразрешимого вопроса. Итак, скажем, что у Бога одна форма, и только одна, но это форма, которой не может видеть никакой глаз; ибо она бестелесна. 17 a И не дивись тому, что есть бестелесная форма. Такие вещи есть; например, на картинах мы видим горные вершины, высоко выступающие, хотя сама картина совершенно гладкая и плоская.

17 b И если ты смело охватишь это понятие,[22] ты получишь более верное представление о Том, кто объемлет все вещи. 18 Есть выражения, которые следует понимать в смысле, особенном для того предмета, о котором идет речь; и пример этого — то, что я сейчас говорю. Все вещи — в Боге; но вещи находятся в Боге не так, как в месте. Место есть тело,[23] а все тела подвержены движению; но то, что бестелесно, неподвижно, и вещи,

находящиеся в нем, не имеют движения; ибо в ином смысле вещи «находятся» в том, что бестелесно. И бестелесное[24] не может быть заключено ничем; но само оно может заключать все вещи; оно быстрейшее из всего и могущественнейшее. **19** Подумай о самом себе, и ты увидишь, что это так. Вели своей душе отправиться в какую угодно землю, и скорее, чем ты успеешь ей это велеть, она будет там. Вели ей перейти с суши на океан — и она тоже будет там, ничуть не медленнее; она не двигалась, как движутся с места на место, но она *есть* там. Вели ей взлететь на небо — и ей не понадобятся крылья; ничто не может преградить ей путь — ни огненный жар солнца, ни круговращение планетных сфер; пролагая себе путь сквозь все, она будет лететь вверх, пока не достигнет крайнего предела всех телесных вещей.[25] А если ты захочешь вырваться из самой вселенной и взглянуть на вещи вне Космоса (если только есть что-нибудь вне Космоса), даже это тебе дозволено. **20 a** Смотри, какова твоя сила, какова твоя быстрота! И если ты сам можешь сделать все это, неужели Бог не может? Итак, ты должен понять, что именно так Бог содержит в себе Космос, и самого себя, и все, что есть; все вещи содержатся в нем как мысли, которые мыслит Бог.

[22] А именно понятие бестелесной формы, или бестелесности.

[23] Быть может, «есть нечто, что содержит тела».

[24] «Бестелесное» в этом месте означает ум или душу.

[25] То есть крайней сферы неба.

20 b Итак, если ты не уравняешь себя с Богом, ты не можешь постичь Бога; ибо подобное познается подобным. Вырвись прыжком из всего телесного и возрасти до равного простора с тем величием, которое превыше всякой меры; поднимись над всяким

временем и стань вечным; тогда ты постигнешь Бога. Помысли, что и для тебя нет ничего невозможного; считай, что и ты бессмертен и что ты способен охватить мыслью все вещи, знать всякое искусство и всякую науку; найди себе дом в обиталищах всякого живого существа; сделай себя выше всякой высоты и ниже всякой глубины; собери в себе все противоположности качеств — жар и холод, сухость и влажность; помысли, что ты повсюду сразу — на суше, на море, на небе; помысли, что ты еще не зачат, что ты во чреве, что ты молод, что ты стар, что ты умер, что ты в мире по ту сторону могилы; охвати мыслью все это сразу, все времена и места, все сущности, качества и величины вместе; тогда ты можешь постичь Бога. **21 a** Но если ты запрешь свою душу в теле, и унизишь себя, и скажешь: «Я ничего не знаю, я ничего не могу; я боюсь земли и моря, я не могу взойти на небо; я не знаю, чем я был, ни чем я буду», — что тогда тебе до Бога? Твоя мысль не может охватить ничего прекрасного и благого, если ты прилепляешься к телу и зол.

21 b Ибо верх зла — не знать Бога; а быть способным познать Бога, и желать и надеяться познать его, — это дорога, которая ведет прямо к Благу; и это легкая дорога. Повсюду Бог выйдет тебе навстречу, повсюду он явится тебе — в местах и в часы, когда ты этого не ждешь, когда ты бодрствуешь и когда спишь, когда ты путешествуешь по воде и по суше, ночью и днем, когда ты говоришь и когда молчишь; ибо нет ничего, что не было бы Богом.[26] **22 a** И ты скажешь: «Бог невидим»? Не говори так. Кто явнее Бога? Для того самого он и сотворил все вещи, чтобы ты через все вещи мог видеть его. В том благость Бога, что он являет себя через все вещи. Ничто не невидимо, даже бестелесная вещь; ум видим в своем мышлении, а Бог — в своем действии.

[26] Быть может, «ибо нет ничего, в чем не было бы Бога».

22 b До сих пор, трижды величайший, я показал тебе истину. Все остальное обдумай таким же образом сам, и ты не будешь введен в заблуждение.

ТРАКТАТ XII

✦

Трактат XII (i)

Слово Гермеса Трисмегиста к Тату. Об уме в людях

1 *Гермес.* Ум, сын мой Тат, — из самой сущности Бога, если только есть сущность Бога; а какой природы эта сущность, в точности знает один лишь Бог. Итак, ум не отсечен от сущности Бога, но, так сказать, распространяется из этого источника, как распространяется свет солнца. В людях этот ум есть . . .[27] Потому некоторые люди божественны, и человечность таких людей близка к божеству; ибо Агатодемон сказал: «боги — бессмертные люди, а люди — смертные боги». А у неразумных животных вместо ума — инстинкт. 2 Где есть жизнь, там есть душа; но у неразумных животных душа лишена ума. Ум — благодетель душ людей; он творит для них благо. У неразумных животных ум содействует особому виду инстинкта, присущему каждому отдельному роду зверей; а в людях ум действует против природных инстинктов. Всякая душа, как только она воплотилась, развращается болью и удовольствием; ибо боль и удовольствие принадлежат составному телу и кипят в нем, как соки, а душа вступает в них и погружается в них. 3 Итак, те души, над которыми ум берет начальство, озаряются его светом, и он противодействует их пристрастиям; ибо как добрый врач причиняет боль телу, прижигая или разрезая его, когда им завладела болезнь, так и ум причиняет боль душе, избавляя ее от

удовольствия, из которого проистекают все болезни души. А безбожие — великая болезнь души; ибо мнения безбожных влекут за собою всякого рода зло и ничего такого, что благо. Ясно, стало быть, что ум, поскольку он противодействует этой болезни, приносит благо душе, так же как врач приносит здоровье телу. 4 Но те человеческие души, у которых нет ума, чтобы руководить ими, в том же положении, что и души неразумных животных. Ибо ум содействует им и дает простор их желаниям; и такие души увлекаются натиском вожделения к удовлетворению своих желаний и стремятся к неразумным целям; и, подобно неразумным животным, они не перестают неразумно гневаться и неразумно желать и ненасытны в своей жажде зла; ибо неразумные гнев и желания — страсти, которые превосходят злом все прочее. И чтобы наказывать и обличать такие души, Бог установил карающий закон. —

[27] Быть может, «этот ум творит божественность».

5 *Tat.* Но если так, отец, то, пожалуй, учение о судьбе, которое ты прежде изъяснял мне, опрокинуто. Если человеку неизбежно суждено совершить прелюбодеяние, или святотатство, или какое-нибудь иное преступление, почему наказание налагается на того, кого судьба принудила совершить это дело? Ведь это судьба совершила все эти преступления. — *Гермес.* Правда, сын мой, что . . . и что ничто, ни доброе, ни дурное, что имеет отношение к телу, не может произойти помимо судьбы. Но суждено также, чтобы тот, кто сделал зло, претерпел зло; и для того он это делает,[28] чтобы понести наказание за то, что сделал. 6 Но сейчас мы не рассуждаем о злодеянии и судьбе. Об этих предметах я говорил в другом месте; а сейчас у нас речь об уме, и вопросы, которые нам надлежит рассмотреть, таковы: что может делать ум и как он

допускает различия, будучи одного рода в людях и другого — у неразумных животных. И далее, нам надлежит рассмотреть, что у неразумных животных ум не творит блага, тогда как в людях он творит благо, но не во всех людях одинаково; ибо не во всех людях он гасит страсти гнева и желания. Один род людей мы должны считать разумным, а другой — неразумным. Все люди подвластны судьбе, поскольку все подвластны рождению и смерти;[29] ибо судьба человека начинается с его рождения и кончается с его смертью. **7** И все люди претерпевают то, что назначила им судьба; но разумные люди (то есть те, которые, как я сказал, управляются умом) претерпевают это не так, как неразумные. Они освобождены от порочности; они претерпевают то, что суждено, но они не порочны. — *Тат.* Опять, отец, что ты хочешь сказать? Прелюбодей, и убийца, и все прочие — разве они не порочны? — *Гермес.* Нет, сын мой; разумный человек не совершил ни прелюбодеяния, ни убийства, и все же он должен претерпеть то, что суждено, так же как претерпевают это прелюбодей и убийца. Невозможно человеку избежать смерти, которая ему суждена, как невозможно ему избежать рождения, которое ему суждено; но от порочности человек может избавиться, если в нем есть ум. **8** Я скажу тебе, сын мой, что я слышал от Агатодемона. Если бы он изложил письменно то, что говорил, он оказал бы великое благодеяние роду человеческому; ибо он один, сын мой, как первородный бог, видел все и изрекал слова поистине божественные. Однажды я слышал, как он сказал: «. . .».[30] **9** Поразмысли над этими словами и приложи это учение к вопросу, который ты задал мне только что, то есть к вопросу о судьбе. Ибо если ты позаботишься отложить в сторону спорные доводы, сын мой, ты найдешь, что поистине ум — владыка всего: владыка судьбы, и карающего закона, и всего прочего; и для ума нет

ничего невозможного — ни возвысить человеческую душу над судьбой, ни, если душа, как иногда бывает, не внемлет, подчинить ее судьбе. О судьбе, стало быть, довольно и этого. —

[28] Быть может, «для того ему суждено (или он принужден) это делать».

[29] Буквально «рождению и изменению»; но «изменение» здесь означает «смерть».

[30] Изречение Агатодемона, как оно дано в рукописях, лишено смысла.

10 *Tat.* Это учение, отец, божественно; оно и истинно, и полезно. Но есть еще одно, что я должен попросить тебя объяснить. Ты сказал, что у неразумных животных ум действует как инстинкт, содействуя их побуждениям. А побуждения неразумных животных — это, полагаю, претерпевания;[31] и если ум содействует побуждениям, а побуждения — претерпевания, то и ум должен претерпевать, оскверняясь соприкосновением с претерпеваниями. — *Гермес.* Хорошо сказано, сын мой! Твой вопрос показывает верный дух, и будет только справедливо, чтобы я на него ответил. **11** Все, что находится в теле, сын мой, подвержено претерпеванию. Претерпеванию в первичном смысле слова подвержены сами тела; но и бестелесные[32] также . . . .[33] Ибо все, что движет что-либо, бестелесно, а все, что движимо, есть тело; итак, и движущее, и движимое претерпевают: одно — как правящее, а другое — как то, чем правят. И потому ум, пока он в теле, подвержен претерпеванию; но когда он освобожден от тела, он освобождается и от претерпевания. . . .[34] Ты не должен смущаться употреблением этих выражений; . . .[35] но нет вреда в том, чтобы пользоваться словом, которое звучит лучше.[36] — *Tat.* Ты объяснил это дело как нельзя яснее, отец. —

[31] πάθη здесь и во всем этом параграфе можно было бы перевести также «волнения».

[32] «Бестелесные», о которых говорится в этом месте, — это ум и душа, или они включают их.

[33] Быть может, «претерпевают при определенных условиях» (то есть когда они находятся в теле).

[34] Опущенное здесь место в том виде, как оно дано в рукописях, лишено смысла.

[35] «Эти выражения» — вероятно, «действовать» и «претерпевать», которые оба приложимы к воплощенному уму. Мысль автора можно было бы, пожалуй, выразить, написав здесь: «ибо одно и то же (а именно воплощенный ум) и действует, и претерпевает».

[36] То есть нет вреда в том, чтобы сказать, что воплощенный ум «действует», и умолчать о том, что он «претерпевает».

12 *Гермес.* Есть и другое, что надлежит рассмотреть, сын мой. Есть два дара, которые Бог даровал одному лишь человеку и никакому иному смертному существу. Эти два — ум и речь; и дар ума и речи равноценен дару бессмертия. Если человек употребляет эти два дара правильно, он ничем не будет отличаться от бессмертных; или, вернее, он будет отличаться от них лишь тем, что воплощен на земле; а когда он покинет тело, ум и речь будут его проводниками, и ими он будет введен в сонм богов и душ, достигших блаженства. — **13 a** *Tat.* Но разве другие живые существа не пользуются речью, отец? — *Гермес.* Нет, сын мой; у них есть голос, но не речь; а речь очень отличается от голоса. Речь у всех людей общая; а у каждого рода живых существ свой особый голос. — *Tat.* Но и среди людей, отец, у каждого народа своя речь. — *Гермес.* Языки различны, сын мой, но род человеческий един; и речь также едина. Ее переводят с языка на язык, и мы находим, что она одна и та же в Египте, Персии и Греции. . . . Итак, речь — образ ума; а ум — образ Бога.

13 b Тот блаженный бог, Агатодемон, сказал: «душа — в теле, ум — в душе, а Бог — в уме». **14 a** Итак, тончайшая часть материи

— воздух; тончайшая часть воздуха — душа; тончайшая часть души — ум; а тончайшая часть ума — Бог. И Бог имеет дело со всеми вещами и проникает все вещи; ум имеет дело с душой; душа имеет дело с воздухом; а воздух имеет дело с грубой материей.

Трактат XII (ii)

Слово Гермеса к Тату

14 b *Гермес.* . . . И необходимость,[37] и промысел, и природа — орудия, посредством которых управляется Космос и посредством которых материя приводится в порядок.

[37] Быть может, «⟨судьба⟩ и необходимость»; см. § 21.

14 c Каждое из умопостигаемых[38] — одно, и тождество — их сущность; но каждое из тел, содержащихся во вселенной, — много. И материя одна; ибо несоставные тела[39] держатся тождества и, хотя превращаются друг в друга, сохраняют свое тождество ненарушенным вовеки. **15 a** Но во всяком составном теле есть число; ибо не может быть сочетания или составления, если нет числа. А единицы порождают число и умножают его и, когда оно распадается, принимают его обратно в себя.

[38] То есть бестелесных вещей.

[39] То есть четыре космические стихии.

15 b Итак, весь этот Космос, — который есть великий бог, и образ Того, кто больше его, и соединен с Ним, и хранит свой порядок согласно воле Отца, — есть одна масса жизни; и нет в Космосе ничего, и не было за все время от первого основания вселенной, ни в целом, ни среди отдельных вещей, содержащихся в нем, что не было бы живым. Нет, и никогда не было, и никогда не будет в Космосе ничего мертвого. Ибо воля Отца была в том, чтобы Космос, пока он существует, был живым существом; и потому он

необходимо должен быть также богом. 16 Как же тогда, сын мой, могли бы быть мертвые вещи в том, что есть бог, в том, что есть образ Отца, в том, что есть одна масса жизни? Мертвенность есть тление, а тление есть уничтожение. Как же тогда может какая-либо часть того, что нетленно, истлеть или какая-либо часть того, что есть бог, быть уничтожена? — *Tat.* Разве же не правда, отец, что живые существа в Космосе умирают? И разве они не части Космоса? — *Гермес.* Не говори так, сын мой. Тебя вводят в заблуждение выражения, которые люди прилагают к тому, что происходит.[40] Живые существа не умирают, сын мой; но они — составные тела и как таковые подвергаются разложению. Разложение — не смерть; это лишь разделение вещей, которые были соединены; и они подвергаются разложению не для того, чтобы погибнуть, но чтобы обновиться. Ведь в чем жизнь проявляет свою силу? Конечно, в движении. А что в Космосе неподвижно? Ничего, сын мой. — 17 *Tat.* Так ты думаешь, отец, что даже земля не неподвижна? — *Гермес.* Нет, сын мой, не неподвижна даже земля; но земля, одна из всех вещей, и движется многообразно, и в то же время пребывает на месте. Не нелепо ли сказать, что кормилица всех вещей[41] неподвижна — та, что производит на свет и порождает все вещи? Без движения невозможно произвести на свет что-либо. И совершенно нелепо спрашивать, как спросил ты, бездействует ли четвертая часть вселенной; ибо если ты говоришь, что тело неподвижно, это значит не что иное, как то, что оно бездействует. 18 Знай же, сын мой, что все, что существует в Космосе, все без исключения, — в движении; а то, что в движении, должно быть живым. Но не обязательно, чтобы во всяком случае одно и то же было живым во все времена. Рассматриваемый как одно целое, сын мой, Космос свободен от изменения; но все его части подвержены изменению.

Однако нет в нем ничего, что претерпевало бы тление или уничтожение; если люди думают иначе, их мысли смущены употребительными выражениями. Рождение — не начало жизни, но лишь начало сознания; и переход в иное состояние — не смерть, а забвение. А коль скоро это так, все то, из чего составлено всякое живое существо, — грубая материя, и жизненный дух, и душа, — бессмертно; и, следовательно, по причине их бессмертия всякое живое существо бессмертно.

[40] То есть обычным употреблением слова «смерть».

[41] То есть земля.

19 Но больше всех прочих бессмертен человек; ибо он может принять Бога и вступать в общение с Богом. С одним лишь человеком из живых существ общается Бог. Бог говорит с человеком через сны ночью и через знамения днем; Бог предсказывает ему будущее многими способами — полетом птиц, внутренностями животных, вдохновением или шепотом дуба. И потому человек может похваляться, что знает прошедшее, настоящее и будущее. **20 a** Заметь и это, сын мой: каждый из прочих родов живых существ обитает лишь в одной части Космоса: рыбы живут в воде, звери на земле, а птицы в воздухе; человек же пользуется всеми этими стихиями — землей, водой, воздухом; да и небо[42] он созерцает и охватывает и его своим чувством зрения.

[42] Небо состоит из огня, четвертой стихии.

20 b . . . И нетрудно, сын мой, созерцать Бога мыслью или даже, если хочешь, видеть его. **21** Взгляни на порядок Космоса; взгляни на необходимость, которая правит всем, что предстает нашему взору, и на промысел, явленный в вещах, которые были, и в вещах,

которые возникают; взгляни на материю, до полноты исполненную жизни, и посмотри на этого великого бога[43] в движении, со всеми вещами, которые в нем содержатся. — *Tat.* Но это, отец, не что иное, как силы в действии. — *Гермес.* Если это силы в действии, сын мой, то кто приводит их в действие? Не Бог ли? Разве ты не знаешь, что, как небо, и земля, и вода, и воздух — части Космоса, так и судьба, и необходимость, и промысел, и природа — части Бога? И нет ничего, что возникает или возникло, в чем не было бы Бога. — **22** *Tat.* Так Бог в материи, отец? — *Гермес.* Да что же такое материя отдельно от Бога, сын мой, чтобы ты отводил ей место? Чем иным, как не косной массой, по-твоему, была бы материя, если бы на нее не действовали? А если на нее действуют, то кто действует на нее? Я сказал тебе, что действующие силы — части Бога; кто же тогда влагает жизнь во все живые существа? Кто дает бессмертным существам их бессмертие? Кто производит изменение в вещах, подверженных изменению?[44] И говоришь ли ты о материи, или о теле, или о сущности, знай, что и они — проявления действия Бога; ибо это Бог своим действием делает материю вещественной, тела — телесными и сущность — сущностной. Бог есть Все; и нет ничего, что не было бы заключено во Всем. **23 a** Потому нет ни величины, ни места, ни качества, ни очертания, ни времени[45] помимо Бога; ибо Бог есть все, и Все проникает все вещи и имеет дело со всеми вещами.

[43] А именно Космос.

[44] То есть производит то, что у смертных существ обычно называют смертями и новыми рождениями.

[45] Быть может, «ни очертания, ни цвета».

Этого Бога, сын мой, я велю тебе почитать и поклоняться ему.[46] 23 b И есть лишь один путь почитать Бога: быть свободным от зла.

[46] Или, быть может, «Пусть твое почитание Бога и поклонение ему, сын мой, будут согласны с этим моим учением».

ТРАКТАТ XIII

✦

Тайное слово Гермеса Трисмегиста к сыну его Тату о возрождении

1 *Tat.* В общих беседах, отец, ты говорил загадками и не раскрывал ясно своей мысли, когда рассуждал о божественности человека. Ты сказал, что никто не может спастись, пока не родится вновь; но ты не открыл мне, что под этим разумел. После твоей беседы со мной . . . я умолял тебя дать мне узнать учение о возрождении, ибо это была единственная часть твоего учения, которой я не знал; но ты не счел нужным передать ее мне в то время; ты сказал: «Когда будешь готов отрешиться от мира, тогда я научу тебя». Теперь я готов принять его; я отрешил помыслы своего сердца от обманов мира; и я молю тебя восполнить то, чего мне еще недостает, как ты и обещал, когда обещал передать мне возрождение. Я не знаю, трижды величайший, из какого чрева может человек родиться вновь и от какого семени. — 2 *Гермес.* Сын мой, чрево — Мудрость, зачинающая в молчании; а семя — истинное Благо. — *Tat.* А кто же, отец, родит? Я в полном недоумении. — *Гермес.* Родитель, сын мой, — воля Бога. — *Tat.* Скажи мне и это: кто тот служитель, через которого совершается возрождение? — *Гермес.* Некий человек, сын Бога, действующий в подчинении воле Бога. — *Tat.* А каков человек, которого производит на свет возрождение? — *Гермес.* Рожденный этим рождением — иной; он бог и сын Бога. Он — Все, и он во всем; ибо он не причастен телесной сущности; он причастен сущности

умопостигаемых вещей,[1] будучи весь составлен из Сил Бога. — *Tat.* Твои слова — загадки, отец; ты говоришь со мной не как отец с сыном. — *Гермес.* Этому нельзя научить, сын мой; но Бог, когда хочет, возвращает это нам на память.[2] — 3 *Tat.* Но то, что ты говоришь, невозможно, отец; это насилие над здравым смыслом. Когда ты так со мной обходишься, у меня есть все основания спросить: «Неужели я чужой роду моего отца?» Не отказывай мне в этой милости, отец; я твой законный сын; объясни мне, что такое возрождение. — *Гермес.* Что мне сказать, сын мой? Этому нельзя научить; и ты не можешь увидеть этого своими органами зрения, которые созданы из материальных стихий. Я могу сказать тебе лишь одно: я вижу, что по милости Бога во мне возникла форма, не созданная из материи, и я вышел из самого себя и вошел в бессмертное тело. Теперь я не тот, кем был; я рожден вновь в Уме, и телесный облик, который был моим прежде, отложен от меня. Я больше не предмет, окрашенный и осязаемый, не вещь, имеющая пространственные измерения; теперь я чужд всему этому и всему, что ты воспринимаешь, когда смотришь телесным зрением. Для таких глаз, как твои, сын мой, я теперь невидим. — 4 *Tat.* Отец, ты довел меня до исступленного безумия. Неужели ты скажешь мне, что я сейчас не вижу самого себя? — *Гермес.* О, если бы и ты, сын мой, вышел из самого себя, чтобы видеть не так, как люди видят образы сновидений во сне, но как бодрствующий! — 5 *Tat.* Теперь ты и вправду поверг меня в безмолвное изумление. Ведь я вижу тебя, отец, того же роста и с теми же чертами, что и всегда. — *Гермес.* И в этом ты обманываешься. Смертная форма меняется день ото дня; ее изменяет течение времени, и она становится то больше, то меньше; ибо она — лишь видимость. — 6 *Tat.* Что же тогда истинно, трижды величайший? — *Гермес.* То, что не замутнено

материей, сын мой, и не ограничено пределами; то, что не имеет ни цвета, ни очертания; то, что лишено покрова и светоносно; то, что постигается лишь самим собою; то, что неизменно и непреложно; то, что благо. — *Tat.* Должно быть, я и вправду сошел с ума, отец; я лишился и того рассудка, что у меня был. Я думал, что твое учение сделало меня мудрым; но когда ты предлагаешь мне эту мысль, чувства мои замыкаются.[3] — *Гермес.* Так и есть, сын мой. Огонь, который поднимается, и земля, которая опускается, текучая вода и воздух, которым мы дышим, воспринимаются чувствами; но как можешь ты воспринять одним лишь чувством вещь иной природы — вещь, которая ни тверда, ни текуча, которая несоставна и неразложима, вещь, которую можно постичь лишь божественной силой и которая требует того, кто имеет силу постигать бестелесное? — **7 a** *Tat.* Так это мне не по силам, отец? — *Гермес.* Да не будет так, сын мой. Привлеки это в себя, и оно придет; пожелай, и оно возникнет. Останови действие телесных чувств, и тогда в тебе родится божество.

[1] То есть бестелесных и божественных.

[2] То есть познание этих вещей приходит к нам лишь через припоминание нашего состояния до рождения; и это Бог пробуждает в нас припоминание.

[3] То есть я чувствую, что не в силах это постичь.

7 b Но если хочешь родиться вновь, ты должен очистить себя от неразумных мучений материи.[4] — *Tat.* Как, отец, во мне есть мучители? — *Гермес.* Да, сын мой, и немало; они страшны, и их много. — *Tat.* Я не знаю их, отец. — *Гермес.* Само это незнание, сын мой, — одно из мучений.

[4] То есть избавиться от злых страстей, которые рождаются от материального тела и от материальных предметов вожделения.

Второе — Печаль;[5]
третье — Невоздержность;
четвертое — Вожделение;
пятое — Несправедливость;
шестое — Корыстолюбие;
седьмое — Лживость;[6]
восьмое — Зависть;
девятое — Коварство;
десятое — Гнев;
одиннадцатое — Опрометчивость;
двенадцатое — Порок.[7]
Их числом двенадцать; а под ними

[5] Места, набранные мелким шрифтом, вероятно, написаны не автором трактата, а прибавлены впоследствии кем-то другим.

[6] Или «Обманутость», то есть Заблуждение.

[7] Или «Злоба».

Есть и многие другие, сын мой; и через чувства они принуждают человека, заключенного в темнице тела, терпеть то, что они причиняют. Но когда Бог смилостивился над человеком, они покидают его все вместе, все до одного; и тогда в нем созидается разум.[8] Так совершается возрождение.

[8] Или «Слово (Бога)».

8 a А теперь, сын мой, не говори, но храни благоговейное молчание; так сойдет на нас милость от Бога.

8 b Радуйся теперь, сын мой: ты очищаешься Силами Бога; ибо они пришли созидать в тебе тело разума.[9] Познание Бога пришло к нам; и с его приходом, сын мой, незнание изгнано.

[9] Или «Слова (Бога)». Логос — организм, составные части которого — отдельные Силы Бога; и этот организм созидается в возрожденном человеке, как тело созидается из отдельных членов.

8 c Радость пришла к нам; и с ее приходом, сын мой, Печаль убежит прочь, чтобы войти в тех, в ком есть для нее место.

9 А после Радости я призываю третью Силу — Воздержность. О сладчайшая Сила! Примем ее, сын мой, с величайшей радостью. Смотри, как в самый миг своего прихода она оттолкнула Невоздержность.

А теперь я призываю четвертую Силу — Стойкость, противницу Вожделения.

. . .

И это, сын мой, — судейский престол, на котором восседает Справедливость. Смотри, как она изгнала Несправедливость. Мы оправданы, сын мой, без суда; ибо Несправедливости здесь больше нет.

Шестой Силой я призываю к нам Бескорыстие, противника Корыстолюбия. А когда Корыстолюбие ушло, ...

Седьмой я призываю Истину. Беги прочь, Ложь; ибо пришла Истина.

Смотри, сын мой, как с приходом Истины восполняется Благо; ибо Зависть ушла от нас, ⟨а с нею и прочие мучения⟩.

Истина[10] пришла к нам, а за нею последовало Благо с Жизнью и Светом. Ни одно из мучений тьмы больше не находит на нас; они улетели, шумя крыльями.

[10] Или «Действительность».

10 Так, сын мой, в нас составилась умная сущность;[11] и с ее возникновением мы стали богами. Итак, кто по милости Бога достиг этого божественного рождения, тот оставляет телесное чувство; он знает, что составлен из Сил Бога, и, зная это, радуется. —

[11] То есть то, что прежде было названо Логосом.

11 a *Tat.* Отец, Бог сделал меня новым существом, и я воспринимаю теперь вещи не телесным зрением, но действием ума. — **13 a** *Гермес.* Так и есть, сын мой, когда человек рожден вновь: он воспринимает уже не тело трех измерений, но бестелесное. — **11 b** *Tat.* Отец, теперь, когда я вижу в уме, я вижу

самого себя Всем. Я на небе и на земле, в воде и в воздухе; я в зверях и растениях; я младенец в утробе, и тот, кто еще не зачат, и тот, кто уже рожден; я присутствую везде. — *Гермес.* Теперь, сын мой, ты знаешь, что такое возрождение. —

[**11 с** *Tat.* Но скажи мне еще: как мучения тьмы, числом двенадцать, изгоняются десятью Силами? Как это происходит, трижды величайший? — **12** *Гермес.* Этот земной шатер,[12] сын мой, из которого мы вышли, составлен действием зодиака, который производит многообразные обличья одного и того же,[13] чтобы вводить людей в заблуждение; и так как знаков, из которых состоит зодиак, двенадцать, то и обличья, им производимые, сын мой, распадаются на двенадцать разрядов. Но вместе с тем они неотделимы друг от друга, будучи едины в своем действии; ибо безрассудная стремительность неразумного порыва неделима. Поэтому вполне понятно, что все они уходят вместе, как я и сказал прежде. И согласно со смыслом также и то, что их изгоняют десять Сил, то есть Декада; ибо Декада, сын мой, — число, которым порождается душа. Жизнь и Свет, соединенные вместе, — Единица; а число Один — источник Декады. Разумно, следовательно, что Единица содержит в себе Декаду.[14] —]

[12] То есть тело.

[13] Эти «многообразные обличья» — отдельные «мучения», то есть двенадцать различных родов злой страсти.

[14] Подразумеваемый вывод таков: десять Сил действуют *как одна*, изгоняя злые страсти.

14 *Tat.* Скажи мне, отец: это тело, составленное из божественных Сил,[15] подвергнется ли когда-нибудь распаду? — *Гермес.* Молчи! Не говори о том, чего не может быть; сказать это — нечестиво. Неужели ослепло око твоего ума? Физическое тело, предмет чувства, весьма отлично от того, иного тела, которое имеет природу истинного Бытия. Одно разложимо, другое неразложимо.

Одно смертно, другое бессмертно. Разве ты не знаешь, что ты стал богом и сыном Единого,[16] как и я? —

[15] То есть новое «я» человека, который рожден вновь.

[16] Быть может, «сыном Бога».

15 *Tat.* Отец, я хотел бы научиться тому гимну хвалы, который, как ты рассказывал нам, Поймандр предрек тебе услышать от Сил, когда ты взойдешь к восьмой сфере неба. — *Гермес.* Сын мой, ты хорошо делаешь, что ищешь этого; ибо ты очищен теперь, когда сложил с себя земной шатер. Поймандр, Ум Владычества, сказал мне не больше того, что написано в книге;[17] ибо он знал, что я сам смогу постигать все, и слышать что захочу, и видеть все; и он предоставил мне . . . .[18] И потому Силы, которые во всем, поют и во мне. — *Tat.* Отец, я хотел бы услышать эту песнь; я хочу сделать ее своею в мысли. — **16** *Гермес.* Тогда успокойся, сын мой, и слушай гимн хвалы, приличествующий возрождению. Я не собирался открывать его тебе так легко. [ ][19]

[17] То есть в Corp. I, который автор Corp. XIII считает написанным Гермесом.

[18] «продумать то, чего он мне не сказал»?

[19] [«Потому этому гимну не учат иначе как в самом конце всего, но держат его сокрытым в молчании».] [«Итак, ты должен встать на месте, открытом небу, лицом к югу, в час заката, и так поклоняться; и подобным же образом ты должен поклоняться на восходе солнца, лицом к востоку».]

17 Да распахнется предо мною всякий засов[20] вселенной;
и да примет вся природа[21] звук моего гимна.
Отверзись,[22] о Земля, и вы, деревья, не колышите ветвями;
я собираюсь воспеть хвалу Тому, Кто есть и Все, и Единое.
Отверзитесь,[22] небеса, и вы, ветры, умолкните;
да примет бессмертная сфера неба мое слово.
Ибо я собираюсь воспеть хвалу Тому, Кто сотворил все,

Кто утвердил землю и подвесил небо вверху;
Кто повелел сладкой воде течь из Океана в земли, где живут люди,
дабы служила она пропитанию всего человечества,[23]
и повелел огню явиться,
дабы пользовались им боги и люди во всех своих делах.
Восхвалим же Его все единодушно,
Того, Кто восседает высоко над небесами, Творца всего сущего.

[20] Быть может, «всякий тайник».

[21] Или «всякая отдельная вещь (в физическом мире)».

[22] Быть может, «Умолкни».

[23] Быть может, «всех живых существ».

18 Он — око моего ума;
да примет Он хвалу, воспетую моими Силами.
Силы, что во мне, хвалите Единое и Все;
пойте согласно с моей волей, все Силы, что во мне.
О святое Познание, тобою я просвещен,
и через тебя я воспеваю бестелесный Свет.[24]
. . . Я радуюсь в радости ума;
радуйтесь со мною, все Силы.

[24] Буквально: «Свет, который постигается (лишь) умом».

И ты, о Воздержность, воспой хвалу;
⟨и ты, Стойкость;⟩
и ты, моя Справедливость, хвали Справедливое через меня;
ты, мое Бескорыстие, хвали Все через меня;
о Истина, воспой хвалу Истине.

О Благо, что во мне, хвали Благо;
о Жизнь и Свет, от вас исходит песнь хвалы, и к вам она устремляется.

Благодарю Тебя, о Отец, действующий в моих Силах;
благодарю Тебя, о Боже, ...

19 Так взывая, Силы, что во мне, исполняют Твою волю;
воспевая Все, они свершают Твой замысел.
Это Твое Слово воспевает Тебя через меня;
ибо Тобою, о Ум, пасома моя речь.
Через меня прими от всего словесное приношение;
ибо Все — от Тебя, и к Тебе возвращается Все.
О Свет, просвети ум, что в нас;
о Жизнь, храни мою душу живой.

20 Твой человек[25] взывает так к Тебе через то, что Ты сотворил;[26]
но хвалы, которые он произносит, он получил от Твоей вечности.[27]
Я узрел то, чего ищу;
я обрел покой по Твоему замыслу;
Твоею волей я рожден вновь. —

[25] Быть может, «Твой сын» или «Человек, Твой сын».

[26] То есть посредством своих телесных органов.

[27] То есть из бестелесного мира. Это божественный Ум вкладывает в него мысли, которые произносят его уста.

21 *Tat.* Отец, своей песнью хвалы Богу ты вложил и в мой мир ——[28] *Гермес.* Нет, сын мой, скажи лучше: «в мой *бестелесный* мир». — *Tat.* Своим гимном ты вложил новую силу в мой бестелесный мир, и через твою песнь хвалы мой ум еще больше просвещен. Но теперь и я хочу принести Богу приношение хвалы, сложенное мною самим. — *Гермес.* Сын мой, не дерзай опрометчиво. — *Tat.* Нет, отец, я хочу высказать речью то, что созерцаю в Уме.

[28] Здесь Гермес прерывает фразу Тата, но после перерыва она возобновляется и доводится до конца. «Мир» Тата — сам Тат, рассматриваемый как микрокосм; а его «бестелесный мир» — его ум.

О Ты, первый виновник дела, которым во мне совершено возрождение,
Тебе, о Боже, я, Тат, приношу словесные приношения.
О Боже, Ты — Отец;
о Господи, Ты — Ум.
Прими от меня хвалы, какие Ты пожелаешь;
ибо Твоей волей все свершается для меня.[29] —

[29] То есть то, что я рожден вновь.

Гермес. Хорошо, сын мой; ты принес приношение, угодное Богу, Отцу всего. Но прибавь, сын мой: «через Твое Слово». — *Тат.* Благодарю тебя, отец. —

22 a *Гермес.* Я радуюсь, сын мой, что ты, как видно, принесешь плод. Из Истины прорастет в тебе бессмертное потомство добродетели;[30] ибо действием ума[31] ты пришел к познанию себя самого и нашего Отца.

[30] «Потомство добродетели», вероятно, означает добрые дела.

[31] Быть может, «теперь, когда ты обрел ум».

22 b Теперь, когда ты узнал это от меня, сын мой, ты должен обещать хранить молчание и никому не открывать, как передается возрождение, чтобы нас не сочли хулителями вселенной.

А теперь довольно; ибо мы оба сделали достаточно, чтобы удовлетворить свои нужды: я как учитель, а ты как ученик.

13 b Это слово о возрождении[32] я записал втайне, чтобы его читали те, кому сам Бог желает его открыть, а не многие, — чтобы нас не сочли хулителями вселенной.

[32] Эту фразу говорит не Гермес; это приписка, в которой автор диалога говорит от собственного лица.

ТРАКТАТ XIV

✦

Гермес Трисмегист пишет Асклепию, желая ему здравия ума

1 В твое отсутствие мой сын Тат пожелал узнать природу вещей и не позволил мне отложить его наставление; а так как он был молод и лишь недавно приступил к *познанию*, мне пришлось говорить с ним о каждом отдельном предмете довольно пространно, чтобы ему было легко понять учение. Но так как ты старше и обладаешь познанием природы вещей, я счел нужным выбрать и послать тебе письменно, в виде краткого изложения, важнейшие из истин, которым я его научил.

2 Вещей, предстающих нашему взору, много, и все они различны и не подобны друг другу; а так как все эти вещи возникли и непрестанно возникают, а то, что возникает, приводится к бытию другим, то должен быть некто, кто творит эти вещи. А тот, кто творит их, не может быть рожден; ибо он должен быть прежде того, что рождено. Эти вещи, как я сказал, приводятся к бытию другим; и невозможно, чтобы что-либо было прежде их всех, кроме лишь того, что не рождено. 3 И Творец — один; он могущественнее всех, и лишь он истинно мудр во всем, ибо нет ничего прежде него. Он владычествует над множеством сотворенных вещей в силу своего величия; и он владычествует над всеми их различиями, потому что творит вещи непрестанно. И поскольку рожденные вещи видимы, то и Творец может быть видим; ибо для того он и творит их, чтобы его видели. А так как

он творит вещи во всякое время, его можно видеть во всякое время.

4 Так подобает нам мыслить, и, мысля, изумляться, и, изумляясь, почитать себя блаженными, ибо мы пришли к тому, что узнаем нашего Отца; ибо что дороже сыну, чем его истинный отец? Кто же он и как нам узнать его? Сказать ли нам, что ему по праву подобает одно лишь имя «Бог», или «Творец», или «Отец»? Нет, все три имени — его: он по праву зовется Богом по причине своей силы, Творцом — по причине дела, которое он творит, и Отцом — по причине своей благости. Силою он превосходит возникающие вещи; он действует, приводя все вещи к бытию; ⟨а его благость являет себя в . . .⟩.

5 Итак, нам должно отбросить лишние и праздные разговоры и устремить свои мысли на эти два — сотворенное и Творца. Между ними нет ничего; нет третьего. Итак, во всех своих мыслях и во всем, что тебе говорят, держи в уме эти два и считай их всем, что есть, не находя никакой трудности или тайны ни в чем — ни на небе вверху, ни здесь внизу, ни в божественном, ни в изменчивом. Все вещи — лишь два: то, что сотворено, и то, что творит. И одно нельзя отделить от другого: Творец не может существовать отдельно от сотворенного, а сотворенное — отдельно от Творца. Каждое из них — именно это и ничто иное; и потому одно можно отделить от другого не более, чем от самого себя. 6 Ибо если Творец — не что иное, как то, что творит, и только это, простое и несоставное, то он по необходимости должен творить . . . . И опять же: сотворенное не может сотворить себя само; если оно сотворено, оно по необходимости сотворено другим; без Творца сотворенное не может ни возникнуть, ни существовать. Если недостает одного, то и другое перестает быть самим собою. Итак, если признано, что вещей две — то, что

сотворено, и то, что творит, — то эти две вещи — одно в силу своего союза, причем одна из них идет впереди, а другая следует за нею. Впереди идет Творец, то есть Бог; а следует за ним сотворенное, каково бы оно ни было.

7 И если сотворенные вещи различны по качеству, не колеблись по этой причине из страха унизить Бога или умалить его славу. Ибо слава Бога в том и только в том, что он творит все вещи; и творение вещей есть, так сказать, само бытие Бога. По отношению к самому Творцу ничто не следует считать злым или скверным. Зло и скверна — привходящие свойства, которые следуют за творением вещей, как ржавчина образуется на металле или грязь пристает к телу человека; но ни мастер по металлу не сотворил ржавчины, ни отец, родивший тело, не сотворил грязи. Так и Бог — не виновник зла; но длительное пребывание сотворенных вещей заставляет зло проступать на них. Вот почему Бог подчинил вещи изменению; ибо через превращение сотворенные вещи очищаются от зла.

8 Один и тот же живописец может написать небо, и землю, и море, богов и людей, и всяких зверей, и неодушевленные вещи; так неужели Богу невозможно сотворить все вещи? Какие же глупцы люди! Как мало они знают Бога! Странное это заблуждение: такие люди заявляют, что чтут Бога, отказываясь приписать ему творение всех вещей; но они не знают Бога, и не только: они повинны в худшем нечестии против него, ибо приписывают Богу дурное качество; они представляют его либо высокомерным, либо немощным. Если Бог не творит всех вещей, то либо потому, что считает творение ниже себя, либо потому, что не в силах; а сказать это — нечестиво. 9 У Бога одно качество, и только одно, — качество благости; а кто благ, тот ни высокомерен, ни немощен. Итак, все, что возникло, приведено к бытию Богом,

то есть тем, кто благ и может творить все; ибо Бог есть Благо, и Благу принадлежит вся сила творить все.

10 А если хочешь узнать, как Бог творит и как возникают сотворенные вещи, ты можешь увидеть образ этого — прекрасное зрелище и весьма сходное. Посмотри на земледельца, который сеет семя: здесь пшеницу, там ячмень, а в ином месте семена иного рода. Посмотри, как он сажает то виноградную лозу, то яблоню, то деревья иных пород; один и тот же человек сажает их все. Так и Бог сеет бессмертие на небе и изменение на земле, а во всей вселенной — жизнь и движение. Ибо в этих двух — в Боге и в мире сотворенных вещей — заключено все, что существует.

ТРАКТАТ XVI

✦

Послание Асклепия к царю Аммону

1 a Важно по своему значению это слово, которое я посылаю тебе, мой царь; это как бы свод всех прочих слов и напоминание об их учении. Оно составлено не в согласии с мнением многих; в нем много такого, что противоречит их верованиям . . . . **1 b** Ибо мой учитель[33] Гермес часто говаривал мне в беседах, когда мы бывали наедине, а иногда и при Тате, что те, кто читает мои[34] писания . . .,[35] найдут их написанными совсем просто и ясно, а те, кто изначально держится противоположных начал, скажут, что слог темен и скрывает смысл. И еще более темным он будет казаться в грядущие времена, когда греки сочтут нужным перевести эти писания с нашего языка[36] на свой. Перевод сильно исказит смысл писаний и породит великую темноту. **2** Выраженное на нашем родном языке,[37] учение передает свой смысл ясно; ибо само качество звуков . . .; и когда произносятся египетские слова, в них действует сила обозначаемых вещей. Поэтому, мой царь, насколько это в твоей власти (а ты всемогущ), сохрани учение непереведенным, чтобы столь святые тайны не были открыты грекам и чтобы греческая манера речи, с ее . . .[38] и расслабленностью и показными ухищрениями слога, не обратила в бессилие внушительную мощь языка и неотразимую силу слов. Ибо речь греков, мой царь, лишена силы убеждать; и греческая философия — не что иное, как шум разговоров. А *наша* речь — не просто разговор; это изречение, исполненное действий.

[33] Быть может, «⟨А иные найдут его трудным для понимания.⟩ Ибо мой учитель» и т. д.

[34] Быть может, «его» или «наши».

[35] Быть может, «с благочестивым умом».

[36] То есть с египетского языка.

[37] «Выраженное на нашем родном языке . . . неотразимую силу слов». Это место в иной форме приводит Никифор Григора. У него оно звучит так: «Насколько это в твоей власти, мой царь, сохрани ⟨непереведенным⟩ учение, которое я тебе передал, чтобы столь святые тайны не были открыты грекам и чтобы надменная манера речи греков, с ее показными ухищрениями слога, не обратила в бессилие внушительную мощь языка и неотразимую силу слов. Ибо такие учения, выраженные на нашем родном языке, передают свой смысл ясно; ибо само качество звуков и сила египетских слов заключают в нем (то есть в нашем родном языке?) действенность обозначаемых вещей; но, искаженные (переводом), эти учения становятся темными и недейственными».

[38] В рукописях: «высокомерием» или «пренебрежительностью».

3 Я начну с призывания Бога, Владыки, и Творца, и Отца, и Объемлющего все, который есть и Единое, и все вещи; не в том смысле, что Единое — два, но в том, что эти два[39] — одно; ибо целое, составленное из всех вещей, едино. И прошу тебя, мой царь, держать это в уме на протяжении всего твоего изучения моего учения. Ибо если кто попытается отделить все вещи от Единого, понимая слова «все вещи» как простое множество вещей, а не как целое, из вещей составленное, он оторвет Все от Единого и тем обратит Все в ничто; а это невозможно. Необходимо, чтобы все вещи были одно, если они существуют (а они существуют и никогда не перестают существовать), — дабы целое, из них составленное, не распалось.

[39] А именно «Единое» и «все вещи».

4 Ты можешь видеть, что в земле, в самых ее недрах, бьют многие источники воды и воздуха и что эти три вещи — воздух, вода и земля — находятся в одном и том же месте, будучи прикреплены к одному корню. Поэтому мы полагаем, что земля — хранилище всей материи; она отдает запас материи и взамен принимает то, что приходит свыше.[40] 5 Ибо таким образом Демиург (то есть Солнце) соединяет небо и землю, посылая вниз истинное бытие[41] свыше и поднимая материю снизу. И он . . .[42] в связи с собою, и привлекая . . . к себе, и отдавая . . . от себя;[43] ибо он щедро изливает свет на все вещи без меры. Ибо Солнце — тот, чьи благодетельные действия совершаются не только на небе, но и на земле и проникают даже в самые нижние глубины. 6 Материальное тело Солнца — . . .;[44] и если есть такая вещь, как сущность, не воспринимаемая чувством,[45] то свет Солнца должен быть вместилищем этой сущности. Но из чего состоит эта сущность и откуда она притекает, знает один лишь Бог. Солнце, будучи близко к нам по положению и подобно нам по природе, являет себя нашему взору. Бог не являет себя нам; мы не можем видеть его, и лишь догадкой и с тяжким усилием можем постичь его мыслью. 7 Но не догадкой созерцаем мы Солнце; мы видим его своими глазами. Оно сияет ярче всего на всю вселенную, освещая и мир вверху, и мир внизу; ибо оно поставлено посередине и носит Космос, как венец, вокруг себя. И так оно дает Космосу идти своим путем, не отпуская его далеко от себя, но, по правде сказать, держа его соединенным с собою; ибо, как искусный возничий, оно закрепило и привязало к себе колесницу Космоса, чтобы та не понеслась в беспорядке. А вожжи — . . .[46]

[40] А именно свет, который служит носителем жизни.

[41] То есть свет, или жизнь.

[42] Быть может, «И он упорядочивает все вещи».

[43] Смысл, которого требует контекст: «и привлекая жизнь к себе, и отдавая жизнь от себя».

[44] Быть может, «состоит из видимого света» или «источник видимого света».

[45] Буквально: «умопостигаемая сущность».

[46] Быть может, «А вожжи, которыми оно им правит, — его лучи».

8 Так оно творит все вещи.[47] Бессмертным оно уделяет их вечное пребывание и той частью своего света, которая устремлена вверх (то есть светом, который оно испускает с той своей стороны, что обращена к небу), поддерживает бессмертные части Космоса;[48] а светом, который изливается вниз и освещает всю сферу воды, земли и воздуха, оно вкладывает жизнь в вещи этой области Космоса, и побуждает их к рождению, и через последовательные изменения пересоздает живые существа и преображает их. . . . **9** Ибо постоянство всякого рода тела поддерживается изменением. Бессмертные тела претерпевают изменение без распада, а изменения смертных тел сопровождаются распадом; в этом и состоит различие между бессмертными и смертными. **10 a** И как свет Солнца изливается непрерывно, так и его порождение жизни непрерывно и не знает перерыва . . .

[47] То есть дает жизнь всем вещам.

[48] То есть небесные тела.

10 b Ибо[49] вокруг него[50] — многие сонмы демонов, подобные воинствам разного рода. . . .[51] Им назначена промежуточная область. Они надзирают за делами людей и исполняют повеления богов. Бурями, и ураганами, и огненными вихрями, и порчей воздуха,[52] и землетрясениями, а также голодом и войнами они карают нечестие людей. **11** Ибо нечестие — величайшее злодеяние людей. Все прочие грехи людей совершаются либо по обольщению, либо по принуждению, либо по незнанию, и за все это

боги не призывают их к ответу; одно лишь нечестие подлежит наказанию.

[49] Это место (§§ 10 b–11) не могло быть написано автором Corp. XVI; должно быть, его вставил переписчик.

[50] Быть может, «вокруг них» (а именно богов-планет).

[51] Быть может, «Они живут среди нас, смертных, и все же недалеко отстоят от бессмертных».

[52] То есть моровыми поветриями.

12 Итак, Солнце — хранитель и поддержатель всякого рода живых существ; и как умопостигаемый Космос, объемля чувственный Космос, наполняет его материальную массу многообразными формами всякого вида, так и Солнце . . . все вещи в Космосе . . . дает массу и силу . . ., а когда они изнемогают и ниспадают, принимает . . . в себя.[53]

[53] Быть может, «так и Солнце наполняет все вещи в Космосе своим светом и дает им жизнь. А Земля, доставляя материю для рождения вещей, дает массу и силу всем вещам и, когда они изнемогают и ниспадают, принимает материю обратно в себя».

13 И Солнцу подчинен сонм демонов, — или, вернее, сонмы; ибо их много, и они различны, и поставлены они под начало планет, причем каждой планете назначено равное число демонов. Так распределенные по отрядам, демоны служат под началом отдельных планет. Они и добры, и злы по своей природе, то есть по своим действиям; ибо сущность демона состоит в его действии. **14** Этим демонам дана власть над всем на земле, . . . Они же — виновники смут на земле и причиняют многообразные беды как городам и народам в целом, так и отдельным людям. Ибо они перекраивают наши души на иной лад и увлекают их к себе, гнездясь в наших нервах,[54] и костном мозге, и венах, и артериях и

проникая даже в самые сокровенные наши органы. **15** Ибо в то время, когда каждый из нас рождается и оживляется, нас берут под свое начало демоны, которые в тот миг несут службу как служители рождения, — то есть демоны, подчиненные какой-либо одной планете. Ибо планеты сменяют друг друга от мгновения к мгновению; они не продолжают действовать без перемены, но следуют друг за другом по очереди. И эти демоны проникают через тело и входят в две неразумные части[55] души; и каждый демон извращает душу на свой лад, сообразно своему особому роду действия. Но разумная часть души остается свободной от владычества демонов и способной принять в себя Бога. **16** Итак, если разумная часть души человека озарена лучом света от Бога,[56] то для этого человека действие демонов сводится на нет; ибо ни один демон и ни один бог[57] не имеет силы против единого луча света Бога. Но таких людей весьма мало; а все прочие ведомы и гонимы, душою и телом, демонами, ибо прилепляют свои сердца и привязанности к действиям демонов. Это та любовь, которая лишена разума, та любовь, что блуждает и вводит людей в заблуждение. Итак, демоны правят всей нашей земной жизнью, пользуясь нашими телами как своими орудиями; и это правление Гермес назвал «судьбой».

[54] Или «сухожилиях».

[55] А именно часть, которая испытывает вожделение, и часть, которая испытывает отвращение.

[56] «Свет», о котором здесь говорится, — не видимый солнечный свет, а божественный и бестелесный свет Ума.

[57] То есть ни один бог-планета. Такой человек свободен от астральных влияний, иначе говоря, не подчинен Судьбе.

17 Итак, умопостигаемый Космос зависит от Бога; а Солнце получает от Бога через умопостигаемый Космос приток блага (то есть животворящей энергии), которым оно снабжается. А вокруг Солнца и в зависимости от Солнца — восемь сфер, а именно сфера неподвижных звезд, шесть сфер планет и сфера, окружающая землю;[58] и от этих сфер зависят демоны, а от демонов зависят люди. Так все вещи и все существа зависят от Бога. **18** Итак, Бог — Отец всего; Солнце — Демиург;[59] а Космос[60] — орудие, посредством которого Демиург действует . . . . А . . . управляет богами;[61] а демоны подчинены богам и управляют людьми. Так выстроено воинство богов и демонов. **19** Действуя через богов и демонов, Бог творит все вещи для себя; и все вещи — части Бога. А так как все вещи — части его, то Бог есть все вещи. Поэтому, творя все вещи, Бог творит самого себя. И невозможно, чтобы он когда-либо перестал творить; ибо сам Бог никогда не может перестать быть.

[58] То есть атмосфера.

[59] То есть Творец вещей; но для этого писателя «творить вещи» означает давать им жизнь.

[60] То есть только что описанная система сфер.

[61] Смысл, которого требует контекст: «Бог посредством умопостигаемой сущности управляет Солнцем, а Солнце управляет прочими богами (то есть богами, которые начальствуют над восемью сферами)».

ТРАКТАТ XVII

✦

* * * *

«. . . И если вдуматься, мой царь, то есть и бестелесные отображения тел». — «Какого рода вещи ты имеешь в виду?» — спросил царь. — «Разве ты не считаешь бестелесными отображения, видимые в зеркалах?» — «Да, Тат, это так», — сказал царь. — «Есть и другие вещи, которые бестелесны; например, разве ты не считаешь бестелесными формы, которые видны не только в телах живых существ, но и в телах неодушевленных вещей?» — «Да, Тат, ты прав». — «⟨Итак, как тела отражаются в зеркалах,⟩ так бестелесное отражается в телах, а умопостигаемый Космос отражается в чувственном Космосе. Поэтому, мой царь, поклоняйся статуям богов, ибо и эти статуи имеют в себе формы, приходящие из умопостигаемого Космоса». —

Тогда царь поднялся с места и сказал: «Пророк, мне пора позаботиться об угощении моих гостей;[62] а завтра мы продолжим нашу беседу о богах и займемся следующей частью предмета».

[62] То есть «пора обедать; я должен идти».

ТРАКТАТ XVIII

✦

1 Когда музыканты берутся исполнить стройную мелодию, тогда, если при исполнении их доброму намерению помешает нестройность их инструментов, [ ][63] 2 никто не возлагает вины на вдохновение музыканта, но вину приписывают негодности инструмента; это он, говорим мы, сделал так, что музыка не достигла совершенной красоты, ибо он помешал музыканту в исполнении мелодии и лишил слушателей радости слышать чистый и сладостный напев. 3 Так и пусть никто из присутствующих на этом празднестве не порицает моего искусства из-за моих личных недостатков; но пусть знает, что дух, который Бог вдыхает в людей моего рода, не оскудевает. Ибо Бог, который по природе музыкант и не только творит гармонию во вселенной в целом, но и передает отдельным существам ритм собственной музыки, — Бог, говорю я, никогда не может изнемочь; нет перемены в его искусстве, и его дары[64] неизменны вовеки. 4 И даже если материя, которой должен пользоваться мастер, не повинуется его руке настолько, чтобы довести произведение искусства до совершенства, ... Итак, если . . ., но[65] музыкант сделал свое дело, насколько это было в его власти, мы не должны возлагать вину на *него*, но должны вменить ее в вину слабости струны лиры, ибо это она понизила тон и так испортила красоту истинной музыки.

[63] [«Довод писателя нелеп; ибо когда инструменты негодны и не исполняют того, что от них требуется, слушатели непременно осмеют музыканта».] Это, должно быть, примечание, написанное несогласным читателем.

[64] То есть его дары «духа» людям.

[65] Быть может, «виноват не он. Итак, если музыка расстроится, но» и т. д.

6 Но я вижу, что порою случается так: когда художник изготовился взяться за благородную тему, его лира бывает настроена таинственными средствами,[66] так что ее изъян обращается к славному исходу, к изумлению слушателей. Рассказывают о некоем кифареде, пользовавшемся благосклонностью бога, который начальствует над музыкой, что, когда он играл на кифаре в состязании за награду и ему помешала в состязании лопнувшая струна, ... Ибо по Промыслу Бога на его кифару села цикада и восполнила недостающее в музыке; и так печаль кифареда утихла, и он стяжал честь победы. **7 a** Так и со мною, чувствую я, почтеннейшие господа. Только что я признался в своей слабости; но силою Бога, мнится мне, изъян мелодии восполнен, и я, пожалуй, сыграю весьма приятную музыку.

[66] То есть с помощью Бога.

7 b Цель моего старания — слава царей; и это трофеи, которые стяжали наши цари, побуждают меня говорить. Итак, вперед! ибо так хочет Бог; и мелодия, которую творит музыкант, прозвучит тем слаще благодаря величию его темы.

8 Итак, поскольку его лира настроена на то, чтобы повествовать о царях, и установлена на верный тон для хвалебных песен, он прежде всего возвышает голос, чтобы восхвалить высшего Царя вселенной, а затем нисходит к тем, кто держит владычество по Его подобию. Ибо так пожелали бы и сами наши цари — чтобы песнь нисходила ступень за ступенью с неба вверху и чтобы наша хвала им выводилась в должной последовательности от Силы, даровавшей им их победы. **9** Итак, пусть музыкант обратит свою песнь к тому могущественнейшему

Царю, который бессмертен и царствует от века, — к тому первому Победителю, от которого все победы переходят к тем, кто следует за ним.

15 Так восхвалим Бога; а от Него мы перейдем к тем, кто принял скипетр из Его руки. Ибо мы должны упражняться, восхваляя земных царей, и так приучать и наставлять себя к поклонению Божеству. 10 Итак, моя речь нисходит к хвале тем, кто правит на земле, и спешит к этим нашим царям, чье правление дает безопасность и мир всем; к тем, кому Бог дал высочайшую вершину владычества и кому победа дарована десницей Бога; для кого награды уготованы еще прежде, чем они завоюют их своей доблестью в войнах; чьи трофеи воздвигаются еще прежде, чем войска сойдутся в битве; кто наводит ужас на варваров еще прежде, чем рати выступят в бой. 16 Ибо мы должны воздать нашим царям за то, что они распространили среди нас благоденствие, которое приходит от этого великого мира.[67] Добродетель царя являет себя в умиротворении; более того, само имя *царь* несет мир; ибо царь зовется так потому, что *мягкой поступью*[68] он ставит ноги на самые вершины и одолевает посредством разума;[69] так что это имя само по себе есть знак мира. Более того, даже статуи царя служат гаванями для людей, гонимых жесточайшими бурями; и уже случалось, что один лишь вид образа царя давал защиту от всех страхов.

[67] Или, быть может, «это великое благоденствие, которое приходит от мира».

[68] Писатель полагает, что слово βασιλεύς (царь) по происхождению означает *ступающий мягко*. Это как если бы кто-нибудь выводил английское слово *sovereign* из *softly treading*.

[69] То есть разумом, а не силой; или убедительными словами, а не насильственными делами.

* * * *

14 b Итак, среди тех, кто обитает в том вышнем мире,[70] нет разногласия; у всех одна цель; у всех один ум, одно чувство; ибо чары, связующие их друг с другом, — Любовь, одна и та же во всех,[71] и ею все они слажены в одно гармоничное целое.

[70] То есть среди небесных богов, иначе говоря, небесных тел.

[71] То есть их общая любовь к Богу, или к Благу.

* * * *

11 Но теперь оратор спешит закончить так же, как начал, и завершить свою речь хвалой Богу. Ибо как Солнце, питающее всякую растительность, также собирает начатки плодов своими лучами, словно могучими руками, срывая сладчайшие благоухания растений, — так и мы, приняв в свои души (которые суть растения небесного происхождения) истечение мудрости Бога, должны в ответ употребить на служение ему все, что произрастает в нас . . . .[72]

[72] Быть может, «должны в ответ возносить ему гимны хвалы, употребляя на служение ему всю поросль, которую он взрастил в нас своими дождями».

12 Итак, Богу, Отцу наших душ, подобает, чтобы хвала возносилась к нему из бесчисленных уст и голосов, хотя наши слова и не могут быть достойны его, ибо поведать о нем — задача выше наших сил. И все же и малые дети не могут достойно воспеть хвалу своему отцу; но они делают то, что подобает, когда воздают ему такую честь, какую могут. Более того, само это служит к славе Бога — то, что его величие превосходит хвалы его потомства; и начало, и середина, и конец нашей хвалы — признавать, что наш Отец бесконечен в силе, и . . . . **13** Но мы должны молить его простить нас;[73] хотя его дети и вправду получают прощение от своего Отца еще прежде, чем попросят; и как следует ожидать, что отец,

далекий от того, чтобы отвращать лицо от своих младенцев за то, что они так мало могут, будет рад, когда они признают его, так и . . . .[74] **14 a** Ибо Бог, поскольку он благ и имеет в себе единственный предел своего превосходства,[75] и поскольку он бессмертен и из своей вечной энергии уделяет и этому миру назначенный ему удел нескончаемой длительности, ...

[73] А именно за то, что наша хвала ему недостаточна.

[74] Быть может, «так и Бог радуется нашим хвалам».

[75] То есть Бог не ограничен ничем, кроме самого себя.

* * * *

АСКЛЕПИЙ

✦

Священная книга Гермеса Трисмегиста, обращенная к Асклепию[1]

[1] Этот документ назывался также Λόγος τέλειος — «*Завершающее слово* Гермеса Трисмегиста».

Пролог

1 a *Трисмегист.* «Это Бог привел тебя ко мне, Асклепий, чтобы ты услышал учение,[2] исходящее от Бога. Мое слово будет таково, что по благочестивому его жару справедливо[3] сочтут, что в нем больше действия Бога,[4] чем во всем, что я говорил прежде, — или, вернее, что это сила Бога вдохновила меня говорить. И если ты поймешь[5] мои слова и через это придешь к тому, чтобы увидеть Бога, твой ум будет целиком наполнен всеми благами, — если только благ много, а не скорее одно Благо, в котором заключены все блага. Ибо мы находим, что эти две вещи согласуются одна с другой; они так связаны между собой, что разделить их невозможно. Но это ты узнаешь из моего сегодняшнего слова, если будешь слушать с усердным вниманием.

[2] *Sermo* = λόγος.

[3] *Merito* = εἰκότως.

[4] *Omnium divinior* = πάντων θειότερος.

[5] *Intellegens* = νοήσας.

1 b Но выйди ненадолго, Асклепий, и позови Тата, чтобы он присоединился к нам». Когда Тат вошел, Асклепий предложил, чтобы присутствовал и Аммон. Трисмегист ответил: «Я не отказываю Аммону в позволении быть с нами; ибо я помню, что многие мои писания были обращены к нему, как и многие мои трактаты о природе[6] и очень многие из моих изъяснительных[7] писаний были обращены к Тату, моему дорогому и любящему сыну. Что до нашей сегодняшней беседы, я надпишу на ней твое имя, Асклепий. Можешь позвать Аммона; но не зови больше никого, чтобы беседа, которая трактует о возвышеннейшем из предметов и дышит глубочайшим благоговением, не была осквернена входом и присутствием толпы слушателей. Ибо было бы нечестием сделать достоянием многих, через присутствие многих свидетелей, рассуждение, исполненное Бога во всем его величии». Тогда вошел в святилище и Аммон; и место стало свято[8] от благочестивого трепета четырех мужей и наполнилось присутствием Бога. И слушатели внимали в подобающем молчании, и всем сердцем и всей душой каждый из них с благоговением ловил[9] слова, когда устами Гермеса божественный Эрос[10] начал так говорить.

[6] φυσικά, вероятно, поставлено вместо γενικά.

[7] διεξοδικά.

[8] *Sancto illo* = ἁγιασθέντος ἐκείνου (*sc.* τοῦ ἁδύτου)?

[9] *Pendentibus* = αἰωρουμένων?

[10] *Divinus Cupido* = ὁ θεῖος ἔρως, т. е. тоска по Богу, которую Бог насаждает в людях.

Асклепий I

2 a *Трисм.* Все человеческие души, Асклепий, бессмертны. Но души не все одного рода;[11] разные души были созданы разными способами; ибо души различаются по качеству. — ⟨*Аскл.* Но скажи мне, Трисмегист, разве не . . . ?⟩[12] — *Трисм.* Как быстро, Асклепий, ты упустил истинное учение![13] Разве я не говорил тебе прежде, что все едино и Единое есть все, поскольку все было в Творце[14] прежде, чем он все создал? И справедливо[15] сказано о нем, что он — все; ибо все суть части[16] его. Итак, на протяжении всей нашей беседы старайся помнить о нем, Едином, который есть все, — о том, кто творец всего.

[11] *Uniformiter* = ὁμοειδῶς, что, быть может, есть ошибочное прочтение вместо ὁμοειδεῖς.

[12] Быть может: «разве души не несотворены?»

[13] *Ratio* = λόγος.

[14] *Creator* = δημιουργός или ποιητής?

[15] *Non inmerito* = οὐκ ἀπεικότως.

[16] *Membra* = μόρια.

2 b С неба исходит все . . . . ⟨Воздух⟩ входит в землю и воду; а огонь входит в воздух. Лишь то, что стремится вверх,[17] животворно;[18] а то, что стремится вниз,[19] служит ему.[20] Далее, все, что нисходит свыше, порождает;[21] а то, что исходит вверх снизу, питает.[22] Земля, которая одна стоит неподвижно на своем месте, принимает в себя все порождающее и отдает обратно все, что приняла. Итак, это целое, составленное из всех вещей, или, вернее, которое есть все вещи, состоит, как ты уже слышал от меня прежде, из души и телесного естества.[23] Душа и телесное естество вместе охвачены

природой[24] и действием природы приводятся в движение;[25] и этим движением многообразные качества всех вещей, принимающих очертания,[26] различаются между собой, так что возникают единичные вещи бесконечно многочисленных форм[27] в силу различий их качеств,[28] и все же все единичные вещи соединены с целым; так что мы видим, что целое едино и что из единого — все. **3 a** Стихий, через которые вся материя облечена в форму,[29] четыре — огонь, вода, земля и воздух; но материя одна, душа одна и Бог один.

[17] *Quod sursum versus fertur* = τὸ ἀνωφερές, т. е. огонь и воздух.

[18] *Vivificum* = ζωοποιόν или ζωτικόν.

[19] *Quod deorsum fertur* = τὸ κατωφερές, т. е. земля и вода.

[20] *Et deserviens* = ὑπηρετικόν.

[21] *Generans* = γεννητικόν.

[22] *Nutriens* = θρεπτικόν.

[23] *Mundus* = ὕλη.

[24] *Natura* = φύσις.

[25] *Agitantur* = κινοῦνται.

[26] *Imagines* = σχήματα?

[27] *Species* = εἴδη.

[28] *Qualitatum ex intervallo* = ἐκ τῆς τῶν ποιοτήτων (или ποιῶν) διαστάσεως?

[29] *Formatus est mundus* = μεμόρφωται ἡ ὕλη?

3 b А теперь удели мне все свое внимание, напрягая до предела свою силу мысли и остроту разумения. Ибо учение,[30] которое учит о бытии Бога, требует для своего постижения такого усилия мысли,[31] какое человек не может сделать иначе, как с помощью

Бога. Оно подобно потоку, низвергающемуся вниз стремительным напором, так что в своей быстроте оно опережает человека, который силится следовать за ним, и оставляет позади не только слушателей, но и самого учителя.

[30] *Ratio* = λόγος.

[31] *Sensus* = νόησις?

3 c Небу, богу, воспринимаемому чувствами,[32] поручено управление[33] всеми телами; а рост и убыль тел находятся в ведении Солнца и Луны. Но само Небо и все, что в нем, управляется[34] Богом; и он, действуя через природу,[35] — творец[36] всех родовых и единичных форм живых существ. Ибо через все небесные тела, которыми одинаково управляет Бог, во всю материю изливается непрерывный поток[37] души. Материя[38] заранее приготовлена Богом, чтобы быть вместилищем единичных форм всякого вида;[39] и природа, отпечатлевая материю в единичных формах[40] посредством четырех стихий, производит на свет, вплоть до высоты неба, все, что будет угодно в очах Бога. **4** Все . . .[41] зависят от сил свыше и распределяются между единичными существами так, как я сейчас опишу. Единичные существа каждого рода созданы сообразно[42] с формой своего рода. Род — это целое,[43] составленное из единичных существ; единичное существо — часть рода. Так, род богов производит единичных богов, а род демонов производит единичных демонов. И так же род, или племя, людей, и род птиц, и роды всех существ, какие содержит вселенная, порождают единичные существа, по форме подобные своему роду. И есть еще иной род живых существ,[44] которые лишены души,[45] но не лишены ощущения,[46] так что они радуются всему, что идет им на пользу, и страдают от всего, что их ущемляет и вредит им. Этот

род состоит из всех вещей, которые насаждены в почве и пробуждаются к жизни на прочно укрепленных[47] корнях; и единичные существа этого рода распространены по всей земле. Само небо наполнено богами; и боги бессмертны каждый в отдельности. Другие роды, о которых я говорил, обитают в пространстве, которое простирается от земли до обители богов; и во всех этих родах единичные существа смертны. Ибо единичное существо есть часть рода, — как, например, человек есть часть человечества, — и необходимо должно согласоваться по качеству с родом, частью которого оно является. Поэтому, хотя все роды бессмертны, не все единичные существа бессмертны. У богов бессмертны и род, и единичные существа. Все прочие роды, хотя и гибнут в своих единичных существах, сохраняются в бытии благодаря своей плодовитости в размножении.[48] Так, единичные существа смертны, но род вечен;[49] так что люди смертны, а человечество бессмертно.

[32] *Sensibilis deus* = αἰσθητὸς θεός.

[33] *Administrator* = ἐπίτροπος?

[34] *Gubernator* = κυβερνήτης.

[35] *Per naturam rerum* = διὰ τῆς φύσεως.

[36] *Effector* = ποιητής или δημιουργός.

[37] *Frequentatio* = πυκνότης или πύκνωσις.

[38] *Mundus* = ὕλη.

[39] *Receptaculum* = ὑποδοχή; *species* = εἴδη; *omniformes* = παντόμορφα.

[40] *Per species imaginans* = εἰδοποιοῦσα?

[41] «Все доли души» или «жизненного духа»?

[42] *Sequuntur* = ἀκολουθοῦσι.

[43] *Soliditas* = τὸ ὅλον.

[44] *Animalis* = τοῦ ζῶντος или ζωὴν ἔχοντος.

[45] *Sine anima* = ἄψυχον.

[46] *Sensus* = αἰσθήσεις.

[47] *Incolumitas* = ἀσφάλεια.

[48] *Nascendi* = γεννήσεως.

[49] *Species . . . generis* = θνητὰ τὰ εἴδη ὧν ἀΐδιον τὸ γένος.

5 Но хотя все единичные существа в точности подобны образцу своего рода, все же единичные существа каждого рода смешиваются[50] со всеми другими родами. [ ][51]. Все демоны, которые отделились[52] от своего рода и оказались[53] соединены с родом богов через тесную связь и общение с каким-либо единичным существом из рода богов, считаются «богоподобными демонами»;[54] единичные существа рода демонов, которые сохраняют неизменным характер своего собственного рода, называются . . . ; а те, что общаются с людьми, называются «демонами, дружественными человеку».[55] И подобное же следует сказать о людях; более того, круг людей еще шире, чем круг демонов. Единичные существа человеческого рода разнообразны и многих характеров. Они, подобно демонам, приходят свыше; и, вступая в общение с другими единичными существами, они устанавливают для себя многие и тесные связи почти со всеми другими родами. Соответственно, человек, который в силу ума[56] в нем, через который он сроден богам,[57] привязался к ним благочестивой преданностью, становится подобен богам; тот, кто привязался к демонам, становится подобен демонам;[58] те, кто довольствуется срединным положением[59] своего рода, остаются просто людьми, и не более; а все прочие единичные существа

человеческого рода, смотря по тому, к единичным существам какого рода они привязались, будут подобны тем существам, к которым привязались.

[50] *Miscentur* = ἐπιμίγνυνται?

[51] [«Есть вещи, созданные прежде (а именно четыре стихии), и другие вещи, которые созданы из того, что было создано прежде. Создаваемые вещи создаются либо богами и демонами, либо людьми. Органические тела не могут получить своих родовых форм иначе, как по велению богов; и они не могут быть оформлены в свои единичные очертания без служения демонов. Неодушевленные вещи не могут быть построены и содержаться в порядке иначе, как руками людей».] *Quaedam . . . quaedam* = τὰ μὲν . . . τὰ δέ.

[52] *Defluentes* = ἀπορρέοντες?

[53] *Fortuito* = ἔτυχον.

[54] *Diis similes* = θεοειδεῖς.

[55] *Amantes hominum* = φιλάνθρωποι.

[56] *Mens* = νοῦς.

[57] *Diis iunctus est* = τοῖς θεοῖς συγγενής ἐστι.

[58] *Et prope deos accedit . . . et daemonum* = καὶ τῶν θεῶν ἐγγίζει . . . καὶ τῶν δαιμόνων.

[59] *Medietas* = μεσότης.

6 a Итак, человек — чудо, Асклепий; честь и благоговение такому существу! Человек принимает на себя свойства бога, как если бы он сам был богом; он знаком[60] с родом демонов, ибо узнает, что произошел из того же источника, что и они; и, твердый в уверенности в том, что в нем божественно, он презирает чисто человеческую часть своей собственной природы. Насколько счастливее смешаны свойства человека, чем свойства других существ! Он связан с богами, поскольку в нем есть божественность, сродная их божественности; он презирает ту

часть своего собственного существа, которая делает его вещью земной; а все прочее, с чем он находит себя связанным[61] по устроению неба, он привязывает к себе узами своей любви. Он возводит благоговейные взоры к небу вверху; он печется о земле внизу. Блаженный в своем срединном положении, он так поставлен, что любит все, что ниже его, и любим всем, что выше его. Ему доступно все; он спускается в глубины моря остротой своей мысли; и небо не оказывается для него слишком высоким, ибо он измеряет его своей проницательностью, как если бы оно было в пределах его досягаемости. Быстротой своего ума[62] он проникает в стихии; воздух не может ослепить его умственного зрения своей густейшей тьмой; плотная земля не может помешать его труду; глубочайшая вода не может затуманить его взгляда, обращенного вниз. Человек — все; человек — повсюду.

[60] *Novit* = ἔγνωκε.

[61] *Necessarius* = ἀναγκαῖος.

[62] *Velocitas* = ταχύνοια?

6 b Из всех же различных родов, или племен, те, что обладают душой,[63] имеют корни, простирающиеся к ним вниз сверху; а те, что лишены души, вырастают из корней, которые тянутся вверх снизу. Одни[64] питаются двумя видами пищи; другие — пищей лишь одного вида. Животные составлены из души и тела; и пища их двух видов — пища для души и пища для тела. Душа питается непрестанным движением огня и воздуха, высших стихий; рост тел обеспечивается водой и землей, низшими стихиями. Ум,[65] пятая составная часть, приходящая из эфира, дарован одному человеку; и из всех существ, обладающих душой, только у человека способность познания[66] этим даром ума[65] так укреплена,

возвышена и вознесена, что он может достичь познания истины о Боге.[67]

[63] *Animalia* = ἔμψυχα, т. е. животные; *inanimalia* = ἄψυχα, т. е. растения.

[64] *Quaedam . . . quaedam* = τὰ μὲν . . . τὰ δέ.

[65] *Sensus* = νοῦς, что можно было бы перевести как «ум», «интеллект» или «разум».

[66] *Sensus* = αἴσθησις?

[67] *Divinae rationis intellegentia* = ἡ τοῦ θείου λόγου (т. е. θεολογίας) γνῶσις?

6 c Поскольку[68] мне пришлось заговорить об уме,[65] я позднее изложу тебе истинное учение и об уме; ибо это высокое и святое учение, и не менее возвышенное, чем то, что трактует о самом Боге. Но пока я продолжу начатое объяснение. **7 a** Я говорил о той привязанности к богам, которой люди, и только люди, по милости богов допущены наслаждаться, — то есть те люди, которые[69] достигли великого счастья приобрести ту божественную способность постигать истину, тот более божественный род ума, который существует лишь в Боге и в разумении человека.[70] — *Аскл.* Но скажи мне, Трисмегист, разве ум всех людей не одного качества? — *Трисм.* Не все люди, Асклепий, достигли истинного познания.[71] Многие люди, поддаваясь безрассудному порыву и не видя ничего из истины,[72] введены в заблуждение обманчивыми видениями;[73] и эти видения порождают зло в их сердцах и превращают человека, лучшее из живых существ, в дикого и свирепого зверя. Но об уме и о подобном я полностью изложу тебе истину позже, когда приду к тому, чтобы трактовать и о духе.

[68] Этого места (chs. 6 c, 7 a), вероятно, не было в первоначальном тексте *Ascl.* I; оно могло быть добавлено составителем сложного «Асклепия».

[69] *Quicumque etenim* = ὅσοι δή.

[70] Быть может: «в Боге и в тех людях, которые обладают познанием».

[71] *Intellegentia* = γνῶσις?

[72] *Vera ratio* = ὁ ἀληθὴς λόγος.

[73] *Imago* = φαντασία?

7 b Человек, и только человек из всех существ, обладающих душой, двояк по природе. Из двух частей, из которых он составлен, одна едина и нераздельна; эта часть бестелесна и вечна, и мы называем ее «тем, что создано по подобию Бога». Другая часть человека четверична и материальна; и в ней заключена та его часть, которую я только что назвал божественной, — с тем чтобы божественный ум,[74] укрытый в ней, вместе с мыслями[75] чистого ума, которые ему сродны, отделенный от всего прочего, мог пребывать в покое, огражденный телом, как стеной. —

[74] *Mens* = νοῦς.

[75] *Sensus* = νοήματα?

7 c *Аскл.* Но какая была нужда, Трисмегист, в том, чтобы человек был помещен в этом материальном мире? Почему бы ему не обитать в той области, где Бог, и не наслаждаться там совершенным счастьем? — *Трисм.* Ты прав, Асклепий, задавая этот вопрос; и я молю Бога дать мне силу ответить на него. Ибо от его воли зависит все, и прежде всего исследование того, что выше всего и объемлет больше всего; а таково то, чем занято наше нынешнее исследование. Слушай же, Асклепий. **8** Когда Владыка, Творец всего, которого по обычаю мы именуем Богом, создал второго,[76] бога видимого и чувственного, — а я называю его «чувственным» не потому, что он воспринимает вещи чувством (ибо вопрос о том, воспринимает ли он вещи чувством или нет, мы обсудим позже), но потому, что он может быть воспринят чувством и зрением, — когда, говорю я, Бог создал это существо,

свое первое и единственное творение,[77] и когда увидел, что созданное им существо прекрасно и целиком наполнено всеми благами, он возрадовался о нем и горячо возлюбил его как собственное свое порождение. Поэтому, будучи сам ⟨мудр⟩ и благ, он восхотел, чтобы был еще другой, кто мог бы взирать на существо, им порожденное; и в самом этом волении[78] он создал человека, чтобы тот был подражателем его мудрости[79] и его попечения.[80] Ибо у Бога восхотеть[81] — значит совершить, поскольку, когда он хочет, дело завершается в то же самое мгновение, что и воление. И вот, создав человека существом бестелесным и вечным и видя, что созданный им человек не может печься обо всем ⟨на земле⟩, если он не заключит его в материальную[82] оболочку, Бог дал ему для обитания укрытие тела и постановил, чтобы все люди были образованы подобным же образом. Так он образовал человека из естества ума[83] и естества тела — из того, что вечно, и того, что смертно, — соединяя и смешивая доли того и другого естества в надлежащей мере, с тем чтобы созданное так существо было в силах исполнять требования обоих источников своего бытия, то есть чтить и почитать небесное и в то же время печься[84] о земном и управлять им. И когда я говорю «земное», я разумею не только две стихии, воду и землю, которые природа поставила в подчинение людям; я разумею все, что люди делают на суше и на воде или производят из земли и воды, как, например, земледелие и пастьбу, строительство, гаванные сооружения и мореплавание, и общение и взаимное служение — ту крепкую связь, которой соединены между собой члены человеческого рода. ⟨Ибо человеку поручено попечение⟩ о той части вселенной,[85] которая состоит из земли и воды; и эта земная часть вселенной поддерживается в порядке[86] посредством человеческого познания и применения искусств и

наук.[87] Ибо Бог восхотел, чтобы вселенная не была завершена, пока человек не исполнит своей доли. [ ] [ ][88]

[76] А именно Космос.

[77] В древнейшей форме текста это предложение, вероятно, звучало так: ὁ κύριος καὶ τῶν πάντων ποιητής, ὃν θεὸν καλεῖν νενομίκαμεν, ἐπεὶ τὸν δεύτερον ἐποίησε, θεὸν ὁρατὸν καὶ αἰσθητὸν [ ] πρῶτον καὶ μόνον καὶ ἕνα, καλὸς δὲ αὐτῷ ἐφάνη ὢν καὶ πληρέστατος πάντων τῶν ἀγαθῶν, ἠγάσθη τε καὶ πάνυ ἐφίλησεν ὡς ἴδιον τόκον. «Когда Владыка . . . создал второго, первого и единственного бога видимого и чувственного, и когда увидел, что тот» и т. д.

[78] *Simul* = ἅμα ⟨βουλόμενος⟩?

[79] *Ratio* = λογισμός?

[80] *Diligentia* = θεραπεία.

[81] *Voluntas* = βούλησις или θέλημα.

[82] *Mundanus* = ὑλικός.

[83] *Animus* = νοῦς?

[84] *Colere* = θεραπεύειν.

[85] *Mundus* = κόσμος.

[86] *Servatur* = φυλάσσεται.

[87] *Disciplinarum* = ἐπιστημῶν.

[88] [«Ибо должно быть то, что Богу угодно было постановить. Он хочет — и это сделано».] [«Ибо нельзя помыслить, чтобы то, что однажды было угодно Богу постановить, когда-либо стало неугодно в его очах, поскольку он задолго прежде знал и то, что это совершится, и то, что это будет ему угодно».]

9 Но я вижу, Асклепий, что ты жаждешь и не можешь дождаться услышать, как человек может печься[89] о небе или о том, что на небе. Слушай же, Асклепий. Попечение о небе и обо всем, что в нем, есть не что иное, как неустанное[90] почитание;[91] и нет иного существа, божественного или смертного, которое почитало бы,

кроме одного человека. Ибо благоговением и поклонением, хвалой и почитанием людей небо и боги неба услаждаются. И не без доброго основания[92] Высшее Божество послало хор Муз обитать среди людей. Земная часть вселенной показалась бы грубой и дикой, если бы ей недоставало сладостного пения; и чтобы этого не было, Бог послал Муз вниз, с тем чтобы люди могли славить гимнами хвалы Того, кто есть все в одном, Отца всего, и чтобы так на земле не было недостатка в сладостной музыке, звучащей в согласии с пением хвалы ему на небе. Итак, некоторым людям, но очень немногим, людям, наделенным незапятнанным умом,[93] выпала высокая задача возводить благоговейные взоры к небу. Но всем, кто через смешение разнородных частей своего двоякого существа отягощен бременем тела и опустился на низшую ступень разумения,[94] — всем таким людям поручено попечение о стихиях и о вещах этого дольнего мира. Так, человек — существо ⟨отчасти божественное, отчасти смертное⟩; не то чтобы его следовало считать ниже оттого, что он отчасти смертен; скорее нам следует видеть его возвышенным своей смертностью, в том, что таким уделом он более пригодно и действенно устроен для предустановленной цели. Ибо, поскольку он не мог бы исполнить требований обеих своих обязанностей, если бы не был создан из обоих родов естества, он был образован из того и другого, с тем чтобы мог и печься о земле, и служить Божеству.

[89] *Dilectum vel cultum* = θεραπείαν.

[90] *Frequentatio* = πύκνωσις или πυκνότης.

[91] *Obsequium* = θρησκεία?

[92] *Nec inmerito* = οὐκ ἀπεικότως.

[93] *Pura mens* = νοῦς καθαρός.

[94] *Intellegentia* = νόησις?

10 А теперь, Асклепий, я желаю, чтобы ты слушал с сильным напряжением мысли, а также с острым проникновением то, что я намерен тебе изложить.[95] Это учение, которому многие[96] не верят, но которое должно быть принято как здравое и истинное людьми более святого ума. Итак, я начинаю. Бог, Владыка вечности,[97] — первый; Космос — второй; человек — третий. Бог, творец Космоса и всего, что в нем, управляет всем, но создал человека как существо составное, чтобы тот управлял вместе с ним. И если человек принимает на себя во всей полноте назначенное ему дело, то есть попечение, которое составляет его особую задачу, он становится для Космоса средством правильного порядка,[98] а Космос — для него;[99] так что, по-видимому, Космос (то есть упорядоченная вселенная) по праву получил такое имя, потому что составное устройство человека было так упорядочено[100] Богом. Человек знает[101] себя и знает также Космос, если только он помнит, какое действие подобает той роли, которую ему предстоит играть, и признает, какие вещи ему следует употреблять для своих целей и каким вещам он в свою очередь должен служить, воздавая в полной мере хвалу и благодарение Богу и чтя образ Бога (Космос), не без сознания того, что он сам — второй образ Бога. Ибо есть два образа Бога: Космос — один, а человек — другой, поскольку он, подобно Космосу, есть единое целое, построенное из разнородных частей. Ибо ты должен заметить, что человек, для того чтобы быть полностью снаряженным с обеих сторон, так образован, что каждая из двух его частей составлена из четырех стихий; и так, по божественной своей части, которая составлена из иных и высших, так сказать,

«стихий», а именно ума, интеллекта, духа и разума,[102] он оказывается способным подняться к небу; а по своей материальной[103] части, которая состоит из огня, воды, земли и воздуха, он смертен и остается на земле, чтобы не оставить покинутым и заброшенным все, что вверено его попечению. Вот почему человек, хотя отчасти и божествен, сделан также отчасти смертным, будучи помещен в тело.

[95] *Ratio* = λόγος; *istius* = τοῦδε, указывающее вперед, на то, что следует.

[96] *Plurimis* = τοῖς πλείστοις.

[97] *Aeternitatis dominus* = ὁ τοῦ αἰῶνος κύριος.

[98] *Ornamentum* = κόσμησις.

[99] *Sibi* = ἑαυτοῖς, в смысле ἀλλήλοις.

[100] *Compositio* = συγκόσμησις?

[101] *Novit* = ἔγνωκε.

[102] *Animus* = διάνοια? *Sensus* = νοῦς. *Spiritus* = πνεῦμα (но в ином смысле, чем тот, в каком это слово употреблено в ch. 6 b). *Ratio* = λόγος.

[103] *Mundanus* = ὑλικός.

11 a Правильное же устроение[104] обеих частей, то есть всего человека, состоит прежде всего и главным образом в благочестии;[105] а благочестию сопутствует благость.[106] Но благость видна в своем совершенстве лишь тогда, когда добродетель[107] человека укреплена против вожделения[108] и он презирает все, что ему чуждо. Все же земные вещи, которыми человек владеет для удовлетворения своих телесных вожделений, чужды всей той части его природы, которая сродна Богу;[109] и эти вещи справедливо называются «приобретениями»,[110] по той причине, что они не родились вместе с нами, но мы начали

приобретать[111] их позднее. Все такие вещи чужды человеку; да и тело мы должны считать чуждым, чтобы презирать не только предметы нашей алчности, но и то,[112] что есть источник порочной алчности в нас. Ибо, согласно взгляду, к которому ведет меня мое размышление,[113] долг человека — не довольствоваться своим чисто человеческим состоянием, но скорее, в силе своего созерцания божественного,[114] презирать и пренебрегать той смертной частью, которая была присоединена к нему потому, что было нужно, чтобы он хранил[115] этот дольний мир и пекся о нем. [ ] [ ][116]

[104] *Mensura* = μέτρον.

[105] *Religio* = εὐσέβεια.

[106] *Bonitas* = ἀγαθότης.

[107] *Virtus* = ἀρετή.

[108] *Cupiditas* = ἐπιθυμία.

[109] Или: «чужды всем членам семьи Бога»?

[110] *Possessiones* = κτήματα.

[111] *Possidere* = κτᾶσθαι.

[112] А именно тело.

[113] *Rationis intentio* = διανοίας (или λογισμοῦ) ἐπιβολή?

[114] *Contemplatio divinitatis* = ἡ τοῦ θείου θεωρία.

[115] *Servare* = φυλάσσειν.

[116] [«У человека пара рук и пара ног в качестве телесных членов, чтобы он мог ими служить низшей и земной части вселенной; и у него четыре умственные части, а именно разум (λόγος), интеллект (νοῦς), память (μνήμη) и предвидение (πρόνοια), чтобы он мог ими познавать и чтить все божественное».] [«Отсюда происходит, что люди с тревожным усердием исследуют различия вещей, их

качества, их действия (ἐνέργειαι) и их измерения; но, будучи стеснены дурным влиянием тела, которое их отягощает, они не могут должным образом понять истинные причины всего, что происходит в мире».]

11 b Итак, поскольку человек был так создан и образован и поставлен Высшим Богом на такие дела служения и почитания,[117] какова, как ты думаешь, должна быть его награда, если благоустроенной трудовой жизнью в мире, вверенном его попечению,[118] и чествованием Бога в благочестивом соблюдении он в обоих отношениях равно достойно и подобающе повинуется воле Бога? Ибо, поскольку мир — творение Бога, тот, кто поддерживает и возвышает его красоту своим попечением, содействует воле Бога, когда он прилагает помощь своей телесной силы и своей заботой и трудом изо дня в день заставляет вещи принять тот облик и вид, которые предначертал Замысел Бога. Какова же будет его награда? Не то ли, что получили наши отцы и что мы с сердечным благочестием молимся получить и сами, если Бог в своем милосердии[119] соизволит даровать это? А именно: что, когда кончится срок нашей службы, когда мы будем сняты с нашей стражи[120] над материальным миром и освобождены от уз смертности, он восстановит нас, очищенных и освященных, в первоначальном состоянии той высшей части нас, которая божественна. — **12 a** *Аскл.* Справедливо и верно, Трисмегист. — *Трисм.* Да, такова награда тех, кто проводит свою жизнь в благочестии к Богу вверху и в попечении[121] об окружающем их мире. Но тем, кто жил дурной и нечестивой жизнью, не позволено вернуться на небо. Таким людям определено постыдное переселение в тела иного рода,[122] тела, недостойные быть обителью святого ума. — *Аскл.* Значит, согласно твоему учению,[123] Трисмегист, души ставят на кон в этой земной жизни свою надежду на вечность[124] в жизни грядущей. — *Трисм.* Да. Но

некоторые не могут в это поверить; а некоторые считают это пустой сказкой; а иным, быть может, это кажется предметом насмешки. Ибо в нашей телесной жизни на земле наслаждение, получаемое от приобретений, — приятная вещь; и удовольствие, которое они доставляют, хватает душу, так сказать, за горло и держит ее прикованной к земле, заставляя ее льнуть к смертной части человека.

[117] *Ministerium* = ὑπηρεσία? *Obsequium* = θρησκεία или λατρεία?

[118] *Munde mundum servando* = τῷ τὸν κόσμον κοσμίως φυλάσσειν.

[119] *Pietas* = ἔλεος?

[120] *Custodia* = φυλακή или φρουρά.

[121] *Diligenter viventes* = θεραπευτικῶς ζῶντες?

[122] То есть в тела зверей.

[123] *Rationis sermo* = λόγος?

[124] *Aeternitas* = αἰωνιότης?

12 b Более того, есть некоторые, чей неблагородный нрав завидует[125] людям в даре бессмертия и не позволяет им достичь познания того, что в них божественно. Ибо, говоря как пророк, я говорю тебе, что в позднейшие времена никто не будет заниматься философией в простоте сердца. Философия есть не что иное, как стремление через постоянное созерцание[126] и святое благочестие достичь познания Бога;[127] но будет много таких, кто будет делать философию трудной для понимания и портить ее многообразными умствованиями.[128] — *Аскл.* Как так? — **13** *Трисм.* Вот как, Асклепий: хитроумным родом учености, в котором философия будет смешана с разнообразными и невразумительными науками, такими как арифметика, музыка и

геометрия. Между тем ученику незапятнанной философии, которая зависит от преданности Богу, и только от нее, следовало бы обращать внимание на другие науки лишь настолько, насколько он может через них научиться видеть и дивиться тому, как возвращения небесных тел на прежние места, их остановки[129] в предустановленных положениях и изменения их движений верны счислениям числа; лишь настолько, насколько, узнавая меры земли, глубину моря, ⟨ . . . воздуха,⟩ силу огня и свойства, величины, действия и природы всех материальных вещей, он может быть приведен к тому, чтобы чтить, славить и восхвалять искусство и мудрость Бога. И знать науку музыки — не что иное, как это: знать, как все упорядочено и как замысел Бога[130] назначил каждой вещи ее место;[131] ибо упорядоченная система, в которой каждое и все вместе искусством Верховного Художника сплетены в единое целое, производит божественно музыкальную гармонию, сладостную и верную превыше всех мелодичных звуков. **14 a** Итак, я говорю тебе, что люди позднейших времен будут введены в заблуждение хитрыми софистами и отвращены от чистых и святых учений истинной философии. Ибо почитать Бога в мысли и духе в простоте сердца, чтить Бога во всех его делах и воздавать благодарение Богу, чья воля, и только она, целиком исполнена благости, — это и есть философия, не запятнанная назойливыми влечениями к бесполезному познанию.[132]

[125] *Invidens immortalitate* = φθονοῦσα αὐτοῖς τῆς ἀθανασίας.

[126] *Frequens obtutus* = πυκνὴ θεωρία.

[127] *Cognoscere divinitatem* = τὸν θεὸν (или τὸ θεῖον) γιγνώσκειν.

[128] *Ratio* = λογισμός?

[129] *Stationes* = στάσεις.

[130] *Ratio* = λόγος.

[131] *Sit sortita* = κεκλήρωκε.

[132] *Curiositas* = περιεργία или πολυπραγμοσύνη?

Асклепий II

14 b [Здесь да окончится рассуждение об этих вещах; и начнем теперь говорить о духе и о подобном.]

Трисм. В начале были[133] Бог и Материя. Стихий, из которых составлена вселенная,[134] тогда не существовало, потому что они еще не возникли;[135] но они уже были в том, из чего им предстояло быть порожденными.[136]

[133] *Fuit* = ἦν.

[134] *Mundus* = ὁ κόσμος.

[135] *Nata non erant* = οὔπω ἐγεγόνει.

[136] Быть может, ἐνῆν ἤδη ἐν τῷ ἐξ οὗ (или ἐν τοῖς ἐξ ὧν?) ἔμελλε γενήσεσθαι.

Итак, все вещи, обладающие способностью порождать, суть порождающие;[137] и возможно, чтобы от них было порождено нечто иное, даже если они самопорожденны.[138] Ибо нет сомнения, что от вещей самопорожденных легко может быть порождено . . . . . из чего все вещи возникают.

[137] *Generabilia* = γεννητικά.

[138] *Ex se nata* = αὐτογέννητα.

Бог непреходящ, Бог вечен.[139] Невозможно, чтобы он возникал или когда-либо возник. Он есть, он был, он будет вовеки. Таково бытие Бога: он целиком самопорожден.[140]

[139] *Sempiternus* = ἀΐδιος; *aeternus* = αἰώνιος.

[140] Быть может, τοιαύτη ἡ τοῦ θεοῦ φύσις, αὐτογέννητος ὕλη οὖσα.

Материя,[141] хотя она явно непорожденна,[142] все же имеет в себе изначально[143] силу порождения;[144] ибо изначальная[145] плодовитость присуща свойствам материи, которая обладает в себе силой зачинать вещи и рождать их. Итак, материя порождает сама по себе, без помощи чего-либо иного.[146] Она несомненно содержит в себе силу порождения[147] всех вещей.

[141] *Vel mundi natura*: добавлено переводчиком как объяснение ὕλη.

[142] ἀγέννητος οὖσα φαίνεται, а не ἀγέννητος εἶναι δοκεῖ.

[143] *A principio* = ἐξ ἀρχῆς.

[144] *Nascendi procreandique* = γεννήσεως? *Vim atque naturam* = δύναμιν?

[145] *Initium* = ἀρχή.

[146] *Sine alieno conceptu* = ἄνευ συλλήψεως ἀλλοτρίας.

[147] *Naturae* = γεννήσεως?

15 С другой стороны, мы должны отделить от материи те вещи, которые способны зачинать лишь тогда, когда с ними смешано нечто иное; хотя ⟨и такие вещи могут быть непорожденными⟩. Так, пространство,[148] в котором содержится вселенная[149] со всем, что в ней,[150] явно непорожденно. (Под «пространством» я разумею здесь то, в чем содержится все.) Ибо существование всех вещей, которые есть, было бы невозможно, если бы пространство не существовало как предшествующее условие их бытия.[151] Ибо если чему-либо быть, для него должно быть заранее приготовлено пространство; если бы вещи были нигде,[152] их свойства, величины, положения и действия[153] не могли бы быть различены.[154]

[148] *Locus* = τόπος или χώρα.

[149] *Mundi* = τοῦ κόσμου.

[150] *In se* = ἐν αὐτῷ, которое переводчик прочел как ἐν αὐτῷ.

[151] *Omnia sustinere* = πᾶσιν ὑποκεῖσθαι?

[152] *Earum rerum quae nusquam sunt* = τῶν μηδαμοῦ ὄντων. Переводчик, быть может, написал *sunt*, хотя ему следовало бы скорее написать *essent*.

[153] *Effectus* = ἐνέργειαι.

[154] *Dinosci* = διακρίνεσθαι?

Итак, Материя,[155] хотя она тоже[156] непорожденна, все же содержит в себе рождения всех вещей, поскольку она представляет плодоноснейшее лоно[157] для зачатия всех вещей, которые возникают.

[155] *Mundus* = ὕλη.

[156] То есть как и пространство.

[157] *Sinus* = κόλπον.

Поэтому эта совокупность вещей разнообразна по качеству[158] соответственно меняющемуся действию порождающей силы материи,[159] которая, хотя и несотворена, творит. Ибо как порождающая сила материи производит добро, так же она производит и зло.[160]

[158] То есть отчасти добра и отчасти дурна.

[159] *Materiae* = ὕλης.

[160] *Bonitatis* = ἀγαθοῦ; *malignitatis* = κακοῦ.

16 a Итак, вы не должны, ученики мои, говорить, как говорят многие, что Богу следовало во что бы то ни стало[161] освободить мир[162] от зла. Тем, кто так говорит, не следует отвечать ни слова;

но ради вас я продолжу свое рассуждение и вместе с тем объясню это. Не во власти Бога было положить конец злу и изгнать его из вселенной; ибо зло присутствует в мире[163] так, что оно явно есть неотделимая часть[164] его. Но Высший Бог предусмотрел и оградил от зла, насколько он разумно[165] мог, удостоив наделить умы людей интеллектом, познанием и прозрением.[166] Именно в силу этих даров мы стоим выше зверей; и ими, и только ими,[167] мы способны избегать ловушек, обманов и растлений зла. Если человек избегает их, когда видит их издали, прежде чем запутается в них, то защищен он от них мудростью и предусмотрением[168] Бога; ибо познание человека основано на высшей благости Бога.

[161] *Omnifariam* = πάντως.

[162] *Mundum* = τὸν κόσμον.

[163] *In mundo* = ἐν τῷ κόσμῳ.

[164] *Membrum* = μόριον.

[165] *Rationabiliter* = εὐλόγως?

[166] *Sensus* = νοῦς; *disciplina* = ἐπιστήμη; *intellegentia* = γνῶσις?

[167] Или, быть может, при чтении *soli*: «этими дарами мы одни (в отличие от зверей) способны».

[168] *Divina intellegentia prudentiaque* = τῇ τοῦ θεοῦ φρονήσει καὶ προνοίᾳ?

[Итак, об этом предмете довольно этого объяснения.]

Асклепий III

16 b *Трисм.* Тот, кого мы именуем Богом высшим,[1] Бог, постигаемый одной лишь мыслью,[2] есть правитель и кормчий[3] того бога, воспринимаемого чувствами,[4] который объемлет в себе

все сущности[5] и всю материю и вообще все без изъятия, что причастно рождению и произведению.[6] **17 a** Дух,[7] который подчинен воле Высшего Бога и служит ему орудием,[8] есть то, посредством чего приводятся в движение или направляются[9] все роды существ[10] во вселенной, каждый сообразно особому характеру, назначенному ему Богом. Материя[11] — вместилище[12] всех форм;[13] а изменения и непрерывные смены[14] форм ⟨совершаются посредством духа⟩. Всем этим ходом вещей руководит Бог, который распределяет ⟨жизнь⟩ всем вещам во вселенной, давая каждой из них столько, сколько ей нужно. Во все вещи он вливает дух, уделяя его каждой тем обильнее, чем выше стоит вещь на лестнице бытия.[15]

[1] *Summus* = ὕψιστος.

[2] *Mente sola intellegibilis* = νοητός или νοήσει μόνῃ καταληπτός.

[3] *Rector gubernatorque* = διοικητὴς καὶ κυβερνήτης?

[4] *Sensibilis deus* = ὁ αἰσθητὸς θεός (т. е. ὁ κόσμος).

[5] *Substantia* = οὐσία.

[6] Быть может, нечто вроде πάντα ὅσα δή ποτ' οὖν τὰ γενέσεως μετέχοντα.

[7] πνεῦμα в смысле «жизненного духа», газообразного вещества.

[8] *Organum vel machina* = ὄργανον.

[9] *Agitantur* = κινοῦνται; *gubernantur* = κυβερνῶνται.

[10] *Species* = εἴδη.

[11] *Vel mundus* добавлено переводчиком.

[12] *Receptaculum* = ὑποδοχή.

[13] *Formae* = μορφαί.

[14] *Agitatio et frequentatio* = κίνησις καὶ πύκνωσις.

[15] *Naturae qualitas* = ἡ τῆς φύσεως ποιότης.

17 c Итак, вот[16] первичное, предшествующее, главы, или первоначала,[17] всех вещей во вселенной; ибо все космическое[18] содержится в них, или совершается посредством них, или сделано из них.

[16] А именно ὕλη, μορφαί и πνεῦμα.

[17] *Principalia* = τὰ προηγούμενα? *Antiquiora* = τὰ πρότερα. *Capita* = κεφάλαια? *Initia* = ἀρχαί? Но *vel initia*, быть может, добавлено переводчиком.

[18] *Mundana* = κοσμικά. *Ut ita dixerim*, вероятно, добавлено переводчиком.

33 a Что же до пустоты,[19] которую большинство людей считает чем-то весьма важным,[20] то я утверждаю, что ничего такого, как пустота, не существует, не могло существовать в прошлом и никогда не будет существовать. Ибо все отдельные части[21] Космоса целиком заполнены телами различных качеств и форм,[22] и у каждого из них свои очертания[23] и своя величина; и так Космос в целом полон и завершен.[24] Из этих тел одни больше, другие меньше; и они различаются большей или меньшей плотностью[25] своего естества. Те из них, что плотнее по естеству,[26] видны легче, так же как и те, что больше; тогда как тела меньшие и тела менее плотного естества почти или вовсе невидимы, и лишь чувством осязания[27] мы узнаем об их существовании. Поэтому многие люди пришли к мысли, что этих тел не существует[28] и что есть пустые пространства; но это невозможно. И[29] то же самое справедливо о том, что называют «внемирным», если только такое вообще существует; ибо я утверждаю, что даже область вне Космоса не пуста, поскольку она наполнена вещами, постигаемыми одной лишь мыслью, то есть вещами, по природе подобными ее собственному божественному бытию. И так же наш Космос — чувственная вселенная, как его называют, — целиком

наполнен телами, и живыми телами, сообразными его характеру. Очертания,[30] которые эти тела являют нашему взору, различаются по величине; одни[31] из этих очертаний очень велики; другие очень малы, когда удаленность предметов заставляет их казаться нам малыми; а некоторые вещи из-за своей крайней малости или тонкости совершенно невидимы для нас и потому многими людьми считаются несуществующими.

[19] *Inane* = κενόν.

[20] *Quod etiam . . . quam plurimis* = ὃ καὶ μέγα τι τοῖς πλείστοις δοκεῖ εἶναι.

[21] *Membra* = μόρια.

[22] *Qualitate formaque diversis* = τῇ ποιότητι καὶ τῇ μορφῇ διαφέρουσι.

[23] *Speciem* = εἶδος или σχῆμα.

[24] *Perfectus* = τέλειος.

[25] *Validitas* = στιβαρότης, или στερεότης, или στερεμνιότης. *Tenuitas* = μανότης, или ἀραιότης, или λεπτομέρεια.

[26] *Quaedam eorum validiora* = τὰ μὲν στιβαρώτερα αὐτῶν.

[27] *Attrectatio* = ἀφή.

[28] Или: «что эти вещи не тела».

[29] Я предполагаю, что подлинник был примерно таким: οὐδὲ γὰρ ἐκεῖνο τὸ ἐκτὸς τοῦ κόσμου λεγόμενον, εἴ γέ τι ἐστί, κενόν μοι δοκεῖ εἶναι, οὕτω γε πλῆρες ὂν νοητῶν, τοῦτ' ἔστι τῇ θειότητι αὐτοῦ ὁμοίων. ὥστε καὶ ὁ αἰσθητὸς κόσμος κ.τ.λ.

[30] *Facies* = σχήματα?

[31] *Quasdam . . . quasdam* = τὰ μὲν . . . τὰ δέ.

33 c Итак, Асклепий, ты не должен называть пустым ничего, не сказав, чем именно пуста вещь, о которой идет речь, — как когда говоришь, что вещь пуста от огня, или от воды, или от чего-либо

подобного. Ибо[32] вещь может быть пуста от таких вещей, как эти, и потому может начать *казаться* пустой; но вещь, которая кажется пустой, как бы мала она ни была, никак не может быть лишена духа[33] и воздуха.

[32] Греческий текст мог быть примерно таким: ἢν γὰρ καὶ συμβῇ φαίνεσθαί τι κενὸν εἶναι, — τῶν γὰρ τοιούτων κενὸν εἶναι δυνατόν, — ὅμως πνεύματός γε καὶ ἀέρος κενὸν οὐκ ἂν δύναιτο οὐδὲ τὸ ἐλάχιστον εἶναι τῶν φαινομένων κενῶν.

[33] Или: «ветра» (πνεῦμα).

34 a И то же следует сказать о пространстве.[34] Слово «пространство» лишено смысла, когда стоит одно; ибо лишь рассматривая нечто, что находится в пространстве, мы начинаем видеть, что такое пространство; и в отрыве от вещи, которой оно принадлежит,[35] значение слова «пространство» неполно. Так, мы вправе говорить о пространстве, занятом водой, и огнем, и так далее, ⟨но не о пространстве самом по себе⟩. Ибо как не может быть пустоты, так невозможно определить, что такое пространство, если рассматривать его само по себе. Ибо если ты предположишь пространство отдельно от чего-либо, что в нем находится, то из этого будет следовать, что есть пустое пространство; а я утверждаю, что ничего такого во вселенной нет. Если пустоты не существует,[36] то невозможно найти никакой действительной вещи, которая отвечала бы слову «пространство», взятому само по себе.

[34] *Locus* = τόπος.

[35] *Principali dempto*: букв. «когда первичное отнято». Быть может, ἀπόντος τοῦ προηγουμένου.

[36] *Nihil* = μὴ ὄν.

18 b . . . Итак, грубая материя[37] — пища[38] тел, а дух[39] — пища душ.[40] Но помимо них есть ум,[41] который есть дар с неба и

которым благословлено одно лишь человечество, — впрочем, не[42] все люди, но те немногие, чьи души[43] такого качества, что способны принять столь великое благо. Светом ума душа человека[43] озаряется,[44] как мир озаряется солнцем, — нет, в еще большей мере. Ибо все вещи, на которые светит солнце, время от времени лишаются его света, когда с наступлением ночи между ними и солнцем встает земля; но когда ум однажды проникнет в душу человека, из тесного смешения ума с душой возникает нечто[45] единое и нераздельное, так что мысль таких людей никогда не затмевается тьмой заблуждения.[46]

[37] *Mundus* = ὕλη (что здесь следует понимать как две более грубые стихии, землю и воду).

[38] *Nutrit* = τρέφει.

[39] *Spiritus* = πνεῦμα (который состоит из двух более тонких стихий, воздуха и огня).

[40] *Animas* = ψυχάς.

[41] *Sensus* = νοῦς («ум», или «интеллект», или «разум»).

[42] *Neque enim* = οὐ μήν или οὐ μὲν οὖν?

[43] *Mens* = ψυχή?

[44] *Clarescit* = φωτίζεται.

[45] *Natura* = φύσις.

[46] *Caliginum erroribus* = τῷ σκότῳ τῆς πλάνης?

Поэтому справедливо сказано, что души богов целиком состоят из ума. Но я со своей стороны полагаю, что даже о богах этого нельзя сказать обо всех, а лишь о некоторых великих и главных богах. — **19 a** *Аскл.* И кто же они, Трисмегист? — *Трисм.* Великую тайну я собираюсь открыть, святое таинство собираюсь явить тебе;[47] и я

молю о милости[48] Неба, чтобы она помогла мне в моей речи. Есть много родов богов; одни из них постигаемы одной лишь мыслью, а другие воспринимаемы чувствами.[49] Боги, постигаемые мыслью, называются так не потому, что их считают не подлежащими нашему восприятию; ибо мы воспринимаем[50] их[51] истиннее, чем тех богов, которых называем видимыми,[52] — как покажет мое слово и как ты сможешь увидеть сам, — но только если ты напряжешь[53] до предела свои силы мысли. Ибо столь возвышенно[54] учение о божественном,[55] что оно лежит вне досягаемости всякого усилия чисто человеческой мысли; и если ты не будешь внимать моим словам с острым вниманием, мое учение пролетит мимо тебя и протечет мимо тебя, или, вернее, потечет обратно туда, откуда пришло, и смешается со своим источником. — *Аскл.* Что же это, Трисмегист, за учение о божественном, о котором ты говоришь? — **34 b** *Трисм.* Знай же, что умопостигаемый[56] Космос, то есть тот Космос, который различается одной лишь мыслью,[57] бестелесен[58] и что ничто телесное не может быть примешано к его бытию, — ничто, то есть, что допускает определение качеством,[59] величиной или числом; ибо ничего такого в нем нет. Ты не можешь измерить его, как измерил бы тело, нанося отметки длины, ширины и высоты.

[47] *Tibi* — единственное число.

[48] *Favor* = χάρις.

[49] *Pars intellegibilis, alia vero sensibilis* = οἱ μὲν νοητοί, οἱ δὲ αἰσθητοί.

[50] *Sensibus* = αἰσθήσει, а *sentimus* = αἰσθανόμεθα? Или *sensibus* = θεωρίᾳ, а *sentimus* = θεωροῦμεν?

[51] *Ipsos* = αὐτούς.

[52] *Visibiles* = ὀρατούς.

[53] *Intendere* = ἐντείνειν или ἐπιβάλλειν?

[54] *Sublimis* = ὑψηλός.

[55] *Ratio divinorum* = ὁ τῶν θείων λόγος.

[56] *Intellegibilis* = νοητός.

[57] *Qui mentis solum obtutu dinoscitur* = νοήσει θεωρητός.

[58] *Incorporalem* = ἀσώματον; *corporale* = σωματικόν.

[59] *Qualitas* = ποιότης или ποιόν.

19 b . . . Итак, есть некие боги, постигаемые одной лишь мыслью, которые стоят над всеми областями мира и называются «Правителями над вещественным»;[60] а подчинены им боги, воспринимаемые чувствами. Эти чувственные боги несут подобие обоих источников своего бытия; и это они творят все во всем чувственном мире, действуя один через другого, и каждый изливает свет[61] в то, что творит.

[60] Буквально либо «правители сущностей» (ἄρχοντες οὐσιῶν), либо «источники, или причины, сущностей» (ἀρχαὶ οὐσιῶν). Греческий текст, быть может, был таким: εἰσὶν οὖν θεοί τινες νοητοί, πάντων τῶν τῆς οὐσίας εἰδῶν ἄρχοντες, ὧν προσηγορία οὐσιάρχαι.

[61] Или «свет жизни». *Illuminans* = φωτίζων; а φῶς здесь подразумевает ζωή.

Правитель Неба, или всего, что охватывается именем «Небо», — Зевс ⟨Гипат⟩;[62] ибо Зевс дает жизнь всем существам через посредство Неба.

[62] Т. е. «высочайший».

Правитель деканов — то есть тридцати шести неподвижных звезд, которые называются гороскопами, — бог, именуемый Пантоморфом;[63] это он дает единичным существам каждого рода их различные формы.

[63] Т. е. «податель всевозможных форм».

Семь сфер, как их называют, имеют своим Правителем божество, именуемое Фортуной, или Судьбой, которое изменяет все по закону естественного роста, действуя с постоянством, которое неизменно и все же разнообразится непреходящим движением.

Воздух — орудие,[64] которым действуют все эти боги и посредством которого все совершается. Правитель же воздуха — подчиненный **27 c** распределитель[65] жизни; ему принадлежит область между небом и землей; и мы называем его Зевсом ⟨Неатом⟩.[66]

[64] *Organum vel machina* = ὄργανον.

[65] *Dispensator* = ταμίας.

[66] Т. е. «последний», или «низший».

Землей и морем правит Зевс Хтоний;[67] это он доставляет пищу всем смертным существам, имеющим душу,[68] и всем плодоносящим деревьям; и его силой[69] производятся плоды земли.

[67] Т. е. «подземный».

[68] *Animantium* = ἐμψύχων, т. е. животных.

[69] *Viribus* = δυνάμει.

И есть еще другие боги, чьи силы и действия[70] распределены по всему, что существует.

[70] *Effectus* = ἐνέργειαι.

27 b Бог же, который обитает над вершиной высочайшего неба, присутствует повсюду и со всех сторон надзирает за всем; его

обитель — за пределами неба, в беззвездной области, далеко удаленной от всего телесного.

19 c Так смертное соединено с бессмертным, и воспринимаемое чувствами связано с недоступным чувствам;[71] но верховное управление подчинено воле Владыки,[72] который высоко над всем. И раз это так, все вещи связаны вместе и соединены одна с другой цепью, простирающейся от низшего к высшему; так что мы видим, что они не многие, или, вернее, что все — одно. Ибо поскольку все вещи зависят от Единого и истекают из Единого, мы, правда, думаем, что их много, когда смотрим на них порознь, но когда рассматриваем их как соединенные,[73] мы считаем их одним.

[71] *Sensibilia* = αἰσθητά; *insensibilia* = ἀναίσθητα (т. е. νοητά).

[72] *Dominus* = κύριος или δεσπότης.

[73] *Adunata* = ἠνωμένα.

34 c Итак, этот чувственный[74] Космос — вместилище[75] всех чувственных форм[76], или качеств, тел; и все тела могут получить жизнь только от Бога. Ибо Бог — все; от него все; и все зависит от его воли и от его неподражаемой мудрости.[77] И вся эта совокупность вещей блага и прекрасна[78] и доступна чувству и мысли одного лишь Бога. Без Бога ничто не было, не есть и не будет; от Бога, и в Боге, и через Бога — все, — все разнообразные и многообразные качества, огромные и неизмеримые величины и формы всякого вида.[79] Если ты научишься понимать это, Асклепий, ты воздашь благодарение Богу.

[74] *Sensibilis* = αἰσθητός.

[75] *Receptaculum* = ὑποδοχή.

[76] *Sensibiles species* = τὰ αἰσθητὰ εἴδη.

[77] *Prudentia inimitabilis* = ἡ ἀμίμητος πρόνοια или σοφία.

[78] *Bonum et decens* = ἀγαθὸν καὶ καλόν.

[79] *Omniformes species* = παντόμορφα εἴδη.

И если ты рассмотришь целое, ты узнаешь, что поистине[80] сам чувственный Космос со всем, что в нем, соткан, как одеяние, тем высшим Космосом.[81] **17 b** Ибо материя,[82] не имея никакого собственного качества или формы, которые делали бы ее видимой, сама по себе[83] целиком невидима;[84] и по этой причине многие думают, что она подобна пространству и имеет свойства пространства. Лишь благодаря очертаниям,[85] происходящим от тех идеальных форм,[86] по подобию которых мы видим ее как бы изваянной, люди полагают, что она видима; но в действительности материя сама по себе всегда невидима; ибо сущность[87] каждой вещи, поскольку вещь действительно существует, целиком состоит из видимых очертаний, которые присутствуют во всех вещах.

[80] *Vera ratione* = κατὰ τὸν ἀληθῆ (или ὀρθὸν) λόγον.

[81] Т. е. умопостигаемым Космосом.

[82] Этот перевод cap. 17 b передает то, что, по моему предположению, было смыслом этого места в его первоначальном виде. В традиционном латинском тексте cap. 17 b вставками превращена в утверждение о том, что «нельзя заглянуть в глубины земли, потому что она — сплошной шар».

[83] *Sibi ipsi* = αὐτὴ καθ' αὐτήν.

[84] Ближе к букве: «материя сама по себе целиком невидима, поскольку это зависит от какого-либо собственного ее качества или формы». *Causa* = ἕνεκα.

[85] *Formae* = μορφαί (или σχήματα?).

[86] *Species* = εἴδη или ἰδέαι.

[87] *Substantia* = οὐσία (или ὑπόστασις, или ὕπαρξις?).

. . . Ибо идеальная форма,[88] которая божественна, бестелесна, как и все, что постигается одной лишь мыслью.

[88] *Species* = εἶδος или ἰδέα.

Итак, поскольку обе составные части, из которых состоят тела (а именно форма и материя), бестелесны, ...

35 Ибо всякое живое существо,[89] Асклепий, какого бы оно ни было рода,[90] и смертен ли этот род или бессмертен, разумен или неразумен,[91] одарен душой или лишен души,[92] несет подобие[93] своего рода, смотря по тому, каков характер этого рода. Но хотя каждое живое существо имеет во всех отношениях форму,[94] свойственную его роду, единичные существа, хотя все до одного имеют одну и ту же форму, все же различаются между собой. Так, например, хотя у человеческого рода есть общая форма, так что по наружности человека[95] мы можем узнать, что он человек, в то же время единичные люди, при всем тождестве формы, все же отличаются один от другого. Ибо невозможно, чтобы возникла какая-либо одна форма, в точности подобная другой, если они возникают в разные моменты времени и в местах, различно расположенных; но формы меняются в каждый миг каждого часа обращения того небесного круга,[96] в котором пребывает бог, названный нами Пантоморфом. Так, тип[97] пребывает неизменным, но порождает в последовательные мгновения копии самого себя, столь же многочисленные[98] и различные, сколько мгновений в обращении небесной сферы;[99] ибо небесная сфера, вращаясь, изменяется, а тип не изменяется и не вращается. Так, родовые формы пребывают неизменными, а единичные существа, при всем тождестве родовой формы, все же отличаются одно от другого. —

[89] *Animal* = ζωὴν ἔχον.

[90] *Genus* = γένος.

[91] *Rationalis* = λογικός; *inrationalis* = ἄλογος.

[92] *Animans* = ἔμψυχος; *sine anima* = ἄψυχος.

[93] *Imago* = εἰκών (или μίμημα).

[94] *Forma* = μορφή или εἶδος?

[95] *Aspectus* = ὄψις.

[96] Т. е. зодиака, над которым стоит «бог, дающий все формы».

[97] Или «родовая форма».

[98] *Tantas . . . quanta* = τοσαύτας . . . ὅσα.

[99] *Mundus* = οὐρανός, или κόσμος в смысле οὐρανός.

36 *Аскл.* А Космос тоже, Трисмегист, меняет свои формы?[100] — *Трисм.* Да ты, верно, спал, Асклепий; ты не мог слышать того, что я все это время тебе говорил. Что такое Космос и из чего он составлен, если не из вещей, которые все возникли?[101] Итак, когда ты говоришь о Космосе, ты говоришь о небосводе, и земле, и стихиях.[102] А разве они не меняют свои формы так же часто, как что бы то ни было существующее? Небосвод[103] попеременно влажен и сух, холоден и горяч, ясен и затянут; таковы быстро сменяющиеся ⟨чувственные⟩ формы, охватываемые единой ⟨идеальной, или всеобщей⟩ формой небосвода. Земля постоянно проходит через многие перемены формы; она порождает плоды, она питает порожденные ею плоды, она приносит всякого рода урожаи с многообразными различиями качества и количества; и прежде всего она произращает многие виды деревьев, различных запахом своих цветов и вкусом своих плодов. Вода принимает различные формы, то стоячая, то текучая. Огонь претерпевает многие перемены и принимает богоподобные формы; так,

облики[104] солнца и луны проходят через всевозможные формы; они подобны нашим зеркалам и воспроизводят ⟨идеальную, или всеобщую, форму⟩ в видимых копиях с соперничающим блеском.

[100] *Species* здесь = μορφή или (αίσθητὸν) εἶδος в смысле *forma visibilis*.

[101] *Ex omnibus natis* = ἑκ πάντων γεν(ν)ητῶν.

[102] *Elementa* = στοιχεῖα (включая небесные тела).

[103] *Caelum* = τὸ περιέχον, или οὐρανός в смысле τὸ περιέχον, т. е. атмосфера, а не область звезд.

[104] *Imagines* = ὄψεις?

* * * * * *

20 a *Аскл.* А что это за другое учение,[105] Трисмегист? — *Трисм.* Вот какое, Асклепий. Назовем ли мы того, о ком я говорю, Богом, или Отцом, или Владыкой всего, — каким бы именем мы его ни называли, чтобы передать свою мысль в беседе друг с другом, людям надлежит освящать это имя[106] высшей святостью, созерцая его верховную божественность; ибо его бытие не может быть точно[107] описано ни одним из имен, которыми мы его называем. Ибо если слово — лишь звук, производимый ударом нашего дыхания[108] о воздух, посредством которого человек дает знать любую мысль, вошедшую в его ум через чувства, когда бы он ни захотел это сделать;[109] и если имя — не более чем несколько слогов и ограничено по длине, чтобы сделать возможным необходимое общение человека с человеком через речь и слух, — если это так, то полное имя Бога должно включать имена чувства, и дыхания, и воздуха, и все имена, которые содержатся в чувстве, дыхании и воздухе,[110] или произносятся посредством них, или составлены из них. Ибо я считаю невозможным, чтобы тот, кто есть творец вселенной во всем ее величии, Отец или Владыка

всего, мог быть назван одним-единственным именем, хотя бы оно было составлено из сколь угодно многих других; я утверждаю, что он безымянен, или, вернее, что все имена — его имена.[111] Ибо он в своем единстве есть все; так что мы должны либо называть все вещи его именем, либо называть его именами всех вещей.

[105] *Alia . . . quae est* = ὁ δ' ἄλλος αὖ λόγος οὗτος τίς ἐστιν;

[106] *Debet esse sacratum* = χρὴ ἁγιάζεσθαι τὸ ὄνομα.

[107] *Definite* = διοριστικῶς?

[108] *Spiritus* = πνεῦμα или πνοή.

[109] *Declarans omnem . . . mente perceperit*: быть может, нечто вроде δηλοῖ πάντα ὅσα βούλεται, εἴ τι φαντασιωσάμενος τυγχάνει. (*Vel*, быть может, добавлено переводчиком.) *Sensum*, быть может, = φαντασίαν; *ex sensibus* = ἐκ τῶν αἰσθήσεων.

[110] *Omnia in his* = πάντα τὰ ἐν τούτοις.

[111] *Innominem* = ἀνώνυμον; *omninominem* = παντώνυμον.

20 b Он, исполненный всей плодовитости обоих полов в одном и всегда преисполненный своей собственной благости,[112] непрестанно приводит в бытие все, что восхотел породить; и все, чего он хочет, — благо. Из его божественного бытия произошла благость всех вещей в этом дольнем мире; и оттого все вещи производительны, и их сила рождения достаточна, чтобы все и впредь было таким, каково оно теперь и каким было в прошлом. Прими это, Асклепий, как мой ответ на вопрос, почему и как выходит, что все роды существ — мужского и женского пола.[113] — **21** *Аскл.* Так ты говоришь, Трисмегист, что Бог двупол? — *Трисм.* Да, Асклепий; и не один Бог, но все роды существ, одаренные ли душой или бездушные.[114] Ничто существующее не может быть бесплодным; ибо если все вещи, существующие теперь, будут лишены плодовитости, то нынешним родам невозможно будет

пребывать вовеки. Я говорю тебе ⟨, что Бог вечно порождает Космос,⟩ и что Космос обладает силой порождения и тем поддерживает все роды, которые возникли. Ибо каждый из двух полов исполнен силы рождения; и в том соединении двух полов, или, говоря вернее, в том слиянии их в одно,[115] которое можно по праву назвать Эросом, или Афродитой, или тем и другим вместе, заключен более глубокий смысл, чем может постичь человек. Это истина, которую надлежит принять как верную и очевидную превыше всех других истин: Богом, Владыкой всякой силы порождения, измыслено и даровано всем созданиям это таинство вечного воспроизведения, со всей нежностью, всей радостью и весельем, всем томлением и небесной любовью, которые присущи его существу. И мне следовало бы рассказать о понуждающей силе, с которой это таинство связывает мужчину и женщину, если бы каждый из нас, обратив мысль на самого себя, не мог узнать это из своего сокровеннейшего чувства. Ибо если ты заметишь тот высший миг, когда через непрерывное взаимодействие[116] мы приходим наконец к тому, что каждый пол вливает себя в другой, один изливая свое семя, а другой жадно схватывая его и полагая внутрь, ты найдешь, что в этот миг, через смешение двух природ, женское обретает мужскую силу, а мужское расслабляется в женской истоме. И потому это совершение таинства, как оно ни сладостно и как ни необходимо его совершать, совершается втайне, чтобы, если бы оно совершалось открыто, несведущие не стали насмехаться и тем самым не было посрамлено божество, являющее себя в обоих полах через смешение мужского и женского, — и тем более, если действие открыто взорам нечестивых людей.

[112] *Bonitas* = ἀγαθότης или ἀγαθόν.

[113] *Utriusque sexus* = ἀρσενόθηλυς.

[114] *Animalia* = ἔμψυχα; *inanimalia* = ἄψυχα.

[115] *Unitas* = ἕνωσις.

[116] *Ex crebro adtritu* = διὰ πυκνῆς παρατρίψεως.

22 a Ныне же в мире немного благочестивых людей, — нет, их так мало, что их легко перечесть;[117] ибо людям недостает мудрости и познания всей истины,[118] и оттого во многих[119] держится порок. Ибо если человек понимает замысел Бога,[120] по которому все устроено, он будет презирать все материальное, и его пороки будут исцелены; но когда безрассудство и незнание[121] продолжаются, все пороки возрастают в силе и терзают душу неисцелимыми язвами; и, зараженная и растленная ядом, душа, так сказать, покрывается нарывами, — кроме тех, чьи души врачуются[122] верховным средством познания и разумения.[123]

[117] *Ita ut numerari etiam possint* = εὐαρίθμητοι.

[118] *Prudentia* = φρόνησις? *Scientia rerum omnium quae sunt* = ἡ πάντων τῶν ὄντων ἐπιστήμη (или γνῶσις)?

[119] *In multis* = ἐν τοῖς πολλοῖς.

[120] *Ex intellectu rationis divinae* = ἐκ τοῦ τὸν θεῖον λόγον νοεῖν.

[121] *Imperitia atque inscientia* = ἀμαθία καὶ ἄγνοια (или ἀγνωσία).

[122] *Curatio* = θεραπεία.

[123] *Disciplina* = ἐπιστήμη; *intellectus* = γνῶσις или νόησις?

22 b Если же мои слова принесут пользу только таким людям, как эти, сколь бы немногочисленны они ни были,[124] то стоит[125] продолжить это рассуждение и объяснить, почему Бог удостоил уделить свое разумение[126] и познание одним лишь людям. Слушай же. Поскольку Бог, Отец и Владыка, сотворив богов, создал

человека из составных частей, отмеренных в равной мере из более тленной части материи[127] и из той части, которая божественна, вышло так, что присущее материи зло примешалось к человеческому телу и так в нем и осталось, тогда как другое зло входит из-за вкушения пищи, в котором мы по необходимости участвуем вместе со всеми живыми существами; откуда необходимо следует, что похотливые вожделения и все прочие дурные страсти находят место в человеческой душе. Боги же[128] сделаны из чистейшей части материи и не нуждаются в помощи разума и познания;[129] и поэтому, хотя их бессмертие и сила их непреходящей юности могущественнее всякой мудрости или познания, все же вместо познания и разумения[130] Бог назначил им упорядоченное движение, определенное необходимостью и предписанное вечным законом. С другой стороны, Бог видел, что из всех живых существ одни лишь люди нуждаются в разуме и познании, чтобы с их помощью отражать и отгонять от себя дурные страсти, присущие их телам; и по этой причине он уделил им дар разума; и вместе с тем, для того чтобы они не были отлучены от богов, он подал им надежду на бессмертие и дал им силу стремиться к нему. Итак, желая, чтобы человек был одновременно . . .[131] и способен к бессмертию, Бог сложил его из этих двух естеств, одного божественного, другого смертного; и тем, что он так сложен, волей Бога установлено, что человек не только лучше всех смертных существ,[132] но и лучше богов, которые сделаны целиком из бессмертного естества. Поэтому человек, будучи соединен с богами сродством, почитает их с благочестием и святыми мыслями; а боги со своей стороны с любящим милосердием взирают на все дела людей и надзирают за ними. **23 a** Но ты должен понимать это как сказанное лишь о немногих, кто наделен благочестием. О порочных лучше ничего

не говорить, чтобы, обратив на них свои мысли, мы не осквернили высокой святости нашей беседы.[133]

[124] *Et paucis* = καὶ σπανίοις οὖσι.

[125] *Dignum* = ἄξιον.

[126] *Intellegentia* = γνῶσις или νοῦς?

[127] *Mundus* = ὕλη.

[128] Т. е. «небесные боги» (а именно солнце, луна и звезды).

[129] *Ratio* = λογισμός или διάνοια (рассуждающий разум)? *Disciplina* = ἐπιστήμη.

[130] *Intellectus* = διάνοια?

[131] Быть может, «существом земным».

[132] *Meliorem . . . omnium mortalium* = βελτίονα πάντων τῶν θνητῶν.

[133] *Sermo* = λόγος.

23 b А теперь, когда речь зашла[134] о сродстве и общении людей с богами, позволь мне сказать тебе, Асклепий, как велики сила и мощь человека. Как Владыка и Отец, или, назовем его высшим его именем, как Бог — творец богов неба, так человек — ваятель богов, которые обитают в храмах и довольствуются соседством людей. Так человек не только получает свет божественной жизни, но и дает его;[135] он не только восходит к Богу,[136] но даже творит богов. Дивишься ли ты этому, Асклепий? Или и ты сомневаешься в этом, как многие? — *Аскл.* Я изумлен, Трисмегист; но охотно соглашаюсь с тем, что ты говоришь, и считаю человека в высшей степени блаженным в том, что он достиг такого счастья.[137] — *Трисм.* Да, ты вправе считать человека чудом; он превосходит все другие создания. Что до небесных богов, то все люди признают, что они явно порождены из чистейшей части материи и что их звездные облики[138] суть как бы головы, и только головы, вместо

тел. А боги, чьи очертания[139] творит человечество, сделаны из обоих естеств, то есть из божественного естества, которое чище и гораздо благороднее, и из естества, которое ниже человека, а именно из материала, из которого они изготовлены; и изображаются[140] они не в виде одной лишь головы, но в виде тела со всеми его членами. Человечество всегда помнит о своем происхождении[141] и об источнике, из которого оно возникло, и неуклонно следует примеру Бога; и поэтому, как Отец и Владыка сотворил богов неба вечными, чтобы они походили на того, кто их сотворил, так и люди ваяют своих богов по подобию собственного облика. — **24 a** *Аскл.* Ты говоришь о статуях, Трисмегист? — *Трисм.* Да, Асклепий. Видишь, как даже ты поддаешься сомнению! Я говорю о статуях, но о статуях живых и сознающих,[142] исполненных дыхания жизни[143] и совершающих множество[144] великих дел; о статуях, которые обладают предвидением и предсказывают будущие события жребием, и пророческим вдохновением, и снами, и многими другими способами; о статуях, которые насылают на людей болезни[145] и исцеляют[146] их, распределяя скорбь и радость по заслугам людей.

---

[134] *Inducitur* = εἰσάγεται.

---

[135] οὐ φωτίζεται μόνον, ἀλλὰ καὶ φωτίζει.

---

[136] Быть может, «к богам».

---

[137] *Felicissimum iudico* = σφόδρα μακαρίζω; *felicitatem* = εὐτυχίαν?

---

[138] *Signa* = σημεῖα.

---

[139] *Species* = σχήματα?

---

[140] *Figurantur* = σχηματίζονται.

---

[141] *Natura* = γένεσις?

[142] *Sensus* = αἴσθησις.

[143] *Spiritus* = πνεῦμα.

[144] *Tanta* = τόσαδε.

[145] *Inbecillitates* = ἀσθενείας.

[146] *Curare* = θεραπεύειν.

24 b Разве ты не знаешь, Асклепий, что Египет — образ неба, или, говоря точнее, что в Египте все действия сил, которые правят и действуют на небе, перенесены[147] вниз, на землю? Более того, скорее следует сказать, что весь Космос обитает в этой нашей земле как в своем святилище. И все же, поскольку мудрым подобает знать все события прежде, чем они совершатся, ты не должен оставаться в незнании вот о чем: придет время, когда станет видно, что напрасно египтяне чтили[148] божество сердечным благочестием и усердным служением; и все наше святое почитание окажется бесплодным и тщетным. Ибо боги вернутся с земли на небо; Египет будет покинут, и земля, которая некогда была домом религии, останется опустелой, лишенной присутствия своих божеств. Эта земля и область наполнится чужеземцами; не только люди пренебрегут служением богам, но . . . ;[149] и Египет займут скифы или индийцы или какое-нибудь подобное племя из тамошних варварских стран. В тот день наша святейшая земля, эта земля святилищ и храмов, наполнится погребениями и трупами.[150] К тебе, святейший Нил, взываю я, тебе предвещаю я то, что будет: вздувшись от потоков крови, ты поднимешься до краев своих берегов, и твои священные волны будут не только окрашены, но совсем осквернены запекшейся кровью. **25** Плачешь ли ты об этом, Асклепий? Будет еще хуже; самому Египту предстоит претерпеть еще больше;[151] он впадет в

куда более жалкое положение и будет заражен еще более тяжкими язвами; и эта земля, которая некогда была свята, земля, которая любила богов и в которой одной, в награду за ее преданность, боги удостоили пребывать[152] на земле, земля, которая была учительницей человечества в святости и благочестии, — эта земля превзойдет всех жестокими делами. Мертвые далеко превзойдут числом живых; а уцелевших будут узнавать как египтян только по языку, по делам же своим они будут казаться людьми иного племени. О Египет, Египет, от твоей религии не останется ничего, кроме пустой сказки, которой твои собственные дети в грядущие времена не поверят; не останется ничего, кроме высеченных слов, и одни лишь камни будут повествовать о твоем благочестии. И в тот день люди устанут от жизни и перестанут считать вселенную достойной благоговейного удивления и почитания. И так религия, величайшее из всех благ, — ибо нет ничего, не было и никогда не будет, что можно было бы счесть большим даром, — окажется под угрозой гибели; люди будут считать ее бременем и станут ее презирать. Они больше не будут любить этот окружающий нас мир, это несравненное творение Бога, это славное строение, которое он воздвиг, эту совокупность благ, составленную из вещей многих разнообразных форм, это орудие,[153] посредством которого воля Бога действует в том, что он сотворил, без зависти благоприятствуя благу человека, это соединение и собрание всех многообразных вещей, которые могут вызвать почтение, хвалу и любовь созерцающего. Тьму предпочтут свету, и смерть сочтут выгоднее жизни; никто не поднимет глаз к небу; благочестивого будут считать безумным, а нечестивого — мудрым; бешеного будут считать храбрецом, а злодея почитать за доброго. Что до души и веры в то, что она бессмертна по природе или может надеяться достичь бессмертия,

как я учил тебя, — над всем этим они будут смеяться и даже убедят себя, что это ложь.[154] Ни одного слова благоговения или благочестия, ни одного речения, достойного неба и богов неба, не будет слышно, и никто им не поверит.

[147] *Translatio* = μετάθεσις; *descensio* = κατάβασις.

[148] *Servare* = *observare* = θεραπεύειν.

[149] MSS.: «но, что еще тяжелее, будут изданы так называемые законы» (*quasi* = δῆθεν), «которыми будут запрещены религия, и благочестие, и почитание богов, и назначена кара». Это, должно быть, добавлено позднее.

[150] *Sepulcrorum mortuorumque* = τάφων καὶ νεκρῶν.

[151] *Suadebitur* = πείσεται, будущее время от πάσχω (Бернайс).

[152] *Deductio* = καταγωγή.

[153] *Machina* = ὄργανον.

[154] Здесь в MSS. следует: «Но поверьте мне, будет даже постановлено, что тот, кто посвятит себя религии ума, подлежит смертной казни; будет установлено новое право и новый закон». Это тоже, должно быть, добавлено позднее.

И так боги удалятся от человечества, — горестное дело! — и останутся одни лишь злые ангелы, которые смешаются с людьми и будут силой толкать несчастных на всякого рода безрассудные преступления, на войны, и грабежи, и обманы, и на все, что враждебно природе души. Тогда земля больше не будет стоять непоколебимо, и море не будет носить кораблей; небо не будет удерживать звезды на их орбитах, и звезды не будут совершать на небе своего неизменного пути; все голоса богов по необходимости умолкнут и онемеют; плоды земли сгниют; почва станет бесплодной, и сам воздух занеможет в угрюмом застое. **26 a** Так придет к миру старость. Религии больше не будет; все придет в беспорядок и расстройство;[155] всякое благо исчезнет.

[155] *Inordinatio* = ἀταξία; *inrationabilitas* = ἀλογία.

Но когда все это случится, Асклепий, тогда Владыка и Отец, Бог, первый прежде всех, творец того бога, который возник первым,[156] взглянет на то, что произошло, и остановит беспорядок противодействием своей воли, которая есть благо. Он призовет обратно на правый путь тех, кто сбился с него; он очистит мир от зла, то смывая его потопами, то выжигая жесточайшим огнем, то изгоняя его войной и мором. И так он вернет своему миру прежний облик, так что Космос снова будет сочтен достойным почитания и благоговейного удивления, и Бога, творца и восстановителя великого строения, люди того дня будут прославлять непрестанными гимнами хвалы и благословения. Таково возрождение[157] Космоса; это новое созидание[158] всего благого, святое и внушающее трепет восстановление[159] всей природы; и совершается оно с течением времени вечной[160] волей Бога.

[156] *Deus primipotens et unius gubernator dei*: быть может, ὁ θεὸς ὁ πρωτάρχης καὶ τοῦ πρωτογόνου θεοῦ (*sc.* τοῦ κόσμου) δημιουργός.

[157] *Regenitura* = παλιγγενεσία.

[158] *Reformatio* = ἀνανέωσις.

[159] *Restitutio* = ἀποκατάστασις или ἐπανόρθωσις. *Religiosissima* = εὐσεβεστάτη? Но в каком смысле?

[160] *Sempiternus* = ἀΐδιος (или αἰώνιος?).

26 b Ибо воля[1] Бога не имеет начала; она всегда одна и та же, и какова она ныне, такой она была всегда, без начала. Ибо само бытие Бога в том, чтобы замышлять[2] благое. — *Аскл.* Так, значит, Трисмегист, «воля» заключена в «замысле»? — *Трисм.* Воля, Асклепий, исходит из замысла; а из воли исходит каждое

отдельное волеизъявление.[3] Не бездейственно[4] хочет Бог чего-либо, ибо он сполна наделен всем; и все, чего он хочет, — благо. Он имеет все, чего хочет, и хочет того, что имеет; и все, что он замышляет[5] и чего хочет, — благо.

[1] *Voluntas* = βούλησις.

[2] *Consilium* = βουλή.

[3] *Velle* = τὸ βούλεσθαι.

[4] Вместо *inpense*, по-видимому, нужно какое-то слово, равнозначное μάτην или ἀπράκτως.

[5] *Cogitat* = βουλεύεται.

27 a Таков Бог. Космос — образ Бога; и поскольку Бог благ, то и Космос благ. — *Аскл.* Ты говоришь, Трисмегист, что Космос благ? — *Трисм.* Да, Асклепий; и я покажу тебе, что это так. Бог раздает и распределяет блага, а именно чувство, душу и жизнь,[6] всем родам существ[7] в Космосе; и подобным же образом Космос дает и доставляет все, что кажется смертным благом, а именно чередование рождений во времени,[8] образование, рост и созревание плодов земли и тому подобное. **29 c** Ибо ты должен считать Космос вторым богом, Асклепий, богом, который управляет всеми живыми существами, как имеющими душу, так и бездушными.[9] Ибо если Космос был, есть и будет живым и всегда живущим существом,[10] то ничто в Космосе не смертно. Космос есть то, что он есть, благодаря непреходящей жизни каждой из его отдельных частей;[11] и поскольку Космос всегда един[12] и есть живое и всегда живущее существо, смертности в нем не может быть места. Итак, он должен быть исполнен жизни, и притом вечной жизни, если ему необходимо жить вовеки.

[6] *Sensus* = αἴσθησις; *anima* = ψυχή; *vita* = ζωή.

[7] *Speciebus vel generibus*: вероятно, это варианты переводчика для одного греческого слова, которым могло быть либо εἴδεσι, либо γένεσι.

[8] Или, если читать *partium*, «чередование времен года».

[9] *Animalia* = τὰ ζωὴν ἔχοντα; *animantia* = ἔμψυχα; *inanimantia* = ἄψυχα.

[10] *Animal vivensque semper* = ζῷον καὶ ἀείζωον.

[11] *Viventis semper uniuscuiusque partis* = ζῶντος ἀεὶ ἑκάστου τῶν μερῶν, *gen. abs.*

[12] *Ipsoque mundo semper uno* = καὶ αὐτοῦ τοῦ κόσμου ἑνὸς ἀεὶ ὄντος, *gen. abs.*

Итак, это Бог непреходяще[13] управляет всеми источниками жизни[14] в Космосе; он — вечный распределитель[15] самой жизни. Но когда жизнь однажды распределена между всеми (внутрикосмическими) источниками жизни, запас ее поддерживается согласно вечному закону; и каким образом он поддерживается, я сейчас объясню. **30** Космос движется[16] в самой жизни вечности[17] и содержится в той самой вечности, из которой исходит всякая жизнь;[18] и по этой причине невозможно, чтобы он когда-либо остановился или разрушился, поскольку он, так сказать, огражден и скреплен вечной жизнью.[19] И Космос сам есть распределитель жизни всему, что в нем[20] здесь, внизу, и место, в котором содержится все, что подлежит управлению под солнцем. Движение[21] самого Космоса состоит из двоякого действия:[22] жизнь вливается в Космос извне вечностью;[23] а Космос вливает жизнь во все, что внутри него, распределяя все по твердо установленным и определенным соотношениям числа и времени, через действие солнца и движения звезд. Ход времени целиком определен законом Бога; но течение земного времени отмечается сменой состояний атмосферы и чередованием тепла и холода, тогда как течение небесного времени отмечается возвращением небесных тел в их прежние положения,[24] когда они движутся по

своим периодическим обращениям. Космос есть то, в чем содержится время;[25] и именно ходом и движением времени поддерживается жизнь в Космосе. Ход времени упорядочен твердым порядком;[26] и время в своем упорядоченном течении[27] обновляет[28] все в Космосе чередованием. Поскольку все подчинено этому процессу, нет ничего стоящего недвижно,[29] ничего закрепленного, ничего свободного от перемен[30] среди вещей, которые возникают, — ни среди тех, что на небе, ни среди тех, что на земле. Один лишь Бог стоит недвижно, и по праву;[31] ибо он пребывает в себе, и происходит от себя самого,[32] и весь сосредоточен в себе,[33] и в нем нет ни недостатка, ни несовершенства.[34] Он стоит твердо в силу собственной неподвижности, и никакая сила, ударяющая в него извне, не может сдвинуть его, поскольку в нем все и он один во всем; разве только кто-нибудь осмелится сказать, что он движется (не во времени, но) в вечности.[35] Но вернее было бы сказать, что и вечность неподвижна; в вечность возвращаются[36] все движения времени, и из вечности все движения времени берут свое начало.
31 Итак, Бог стоит недвижно,[37] и вечность также всегда неизменна, содержа в себе Космос, который не имеет начала,[38] — тот самый Космос, который мы справедливо называем «недоступным чувствам».[39] Этот (чувственный) Космос создан по образу того, другого Космоса и воспроизводит вечность в копии. Время же, хотя оно всегда в движении, обладает своей особой способностью к устойчивости,[40] поскольку его возвращение в себя определено необходимостью. И потому, хотя вечность устойчива, закреплена и неподвижна, все же, поскольку время подвижно и его движение всегда возвращается в[41] вечность, из этого следует, что и вечность, хотя сама по себе неподвижна, кажется находящейся в движении из-за своей связи со временем; ибо

вечность входит во время, а всякое движение совершается во времени. Отсюда следует, что, с одной стороны, вечность, как ни устойчива, также подвижна, а с другой стороны, время, как ни подвижно, делается устойчивым благодаря неизменности закона, которым определено его движение. И таким образом можно полагать, что и Бог движется внутри себя самого,[42] хотя Бог, подобно вечности, неподвижен; ибо движение Бога, сделанное устойчивым его величием, не есть движение, поскольку его величие по необходимости неподвижно.[43] Итак, то бытие, о котором я говорю, — назвать ли его Богом, или вечностью, или тем и другим, и пребывает ли Бог в вечности, или вечность в Боге, или каждый в другом, — это бытие, говорю я, недоступно чувствам;[44] оно бесконечно, непостижимо, неизмеримо;[45] оно превосходит наши силы и лежит за пределами нашего исследования. Где оно, куда и откуда, каковы образ и качество его бытия — нам неведомо. Оно движется[46] в совершенной устойчивости, и его устойчивость движется в нем. Итак, вечность не ограничена условиями времени; а время, которое допускает числовые ограничения, вечно в силу своего циклического возвращения.[47] Так и время, как и вечность, бесконечно и считается вечным. Но вечность по праву[48] ставят выше времени благодаря[49] ее закрепленности; ибо она твердо закреплена, так чтобы своей непреклонной неподвижностью быть в силах поддерживать то, что движется.[50] **32 a** Итак, Бог и вечность — первые начала всего, что существует.[51] Космос не занимает первого и высшего места, потому что он подвижен; ибо его подвижность опережает ту неизменность, с которой он подчиняется закону своего непреходящего движения, — а это вечность второго рода. **40 b** Именно этот род вечности входит во все части, из которых составлен Космос.[52] Ибо Космос,

неизменный в силу непреложного закона, которым определено его движение, вращается непреходящим движением. Это движение не имело начала и не будет иметь конца; оно попеременно являет себя и исчезает в отдельных частях Космоса, и притом так, что снова и снова в пестрой смене времени оно вновь являет себя в тех самых частях, в которых прежде исчезло. Такова природа кругового движения: все точки круга так связаны между собой, что нельзя найти места, с которого движение могло бы начаться; ибо очевидно, что все точки на линии движения вечно и предшествуют одна другой, и следуют одна за другой. И именно таким образом вращается время.

[13] *Sempiternus* = ἀΐδιος?

[14] *Viventium vel vitalium* = ζωτικῶν?

[15] *Aeternus* = αἰώνιος; *dispensator* = ταμίας.

[16] *Agitatur* = κινεῖται.

[17] *In ipsa aeternitatis vivacitate* = ἐν αὐτῇ τῇ τοῦ αἰῶνος ζωῇ?

[18] *In ipsa vitali aeternitate* = ἐν αὐτῷ τῷ ζωτικῷ αἰῶνι?

[19] *Sempiternitas vivendi* = ἀΐδιος (или αἰώνιος) ζωή?

[20] *In se* = ἐν αὐτῷ.

[21] *Commotio* = κίνησις.

[22] *Effectus* = ἐνέργεια.

[23] *Ab aeternitate* = ὑπὸ (или ἀπό?) τοῦ αἰῶνος.

[24] *Reversiones ad eadem loca* = ἀποκαταστάσεις.

[25] *Receptaculum* = ὑποδοχή.

[26] *Ordinatio* = διάταξις?

[27] *Ordo* = τάξις.

[28] *Innovatio* = ἀνανέωσις.

[29] *Stabilis* = ἐστώς.

[30] *Inmobilis* = ἀκίνητος.

[31] *Merito* = εἰκότως.

[32] *A se est*: он αὐτογέννητος.

[33] *Circum se totus est* = αὐτὸς περὶ αὐτὸν ὅλος ἐστί.

[34] *Plenus atque perfectus* = πλήρης καὶ τέλειος ὤν.

[35] *In aeternitate* = ἐν αἰῶνι.

[36] *Remeat* = ἀναφέρεται?

[37] *Stabilis fuit* = ἔστηκε. *Constitit* тоже, надо полагать, передает греческий перфект.

[38] *Non natum* = ἀγέννητον.

[39] *Insensibilem* = νοητόν, или ἀναίσθητον в смысле νοητόν.

[40] *Vim atque naturam* = δύναμιν; *stabilitatis* = στάσεως; *suae* = ἰδίας.

[41] *Revocatur in* = ἀναφέρεται εἰς?

[42] *Agitari in se ipsum* = αὐτὸν ἐν αὐτῷ κινεῖσθαι.

[43] *Stabilita . . . lex est*: быть может, ἐν γὰρ τῷ μεγέθει αὐτοῦ καθεστῶσα ἀκίνητός ἐστιν ἡ κίνησις· τοῦ γὰρ μεγέθους αὐτοῦ νόμος ἐστὶν ἡ ἀκινησία. (Или, если сохранить *inmobilis*: ὁ γὰρ τοῦ μεγέθους αὐτοῦ νόμος ἐστὶν ἀκίνητος.)

[44] *Quod est tale quod non subicitur sensibus* = τοιοῦτον ὂν οἷον μὴ ὑποπίπτειν ταῖς αἰσθήσεσιν?

[45] *Indefinitum* = ἀόριστον; *incomprehensibile* = ἀκατάληπτον; *inaestimabile* = ἀμέτρητον?

[46] *Fertur* = φέρεται.

[47] *Alternatione vel per ambitionem reditus* = τῇ ἀνακυκλήσει?

[48] *Merito* = εἰκότως.

[49] *Beneficio* = χάριν.

[50] *Quo sustinere quae agitabilia sunt possit* = ἵνα ὑφεστάναι δύνηται τοῖς κινητοῖς.

[51] *Omnium . . . aeternitas* = πάντων οὖν τῶν ὄντων ἀρχαί εἰσιν ὁ θεὸς καὶ ὁ αἰών.

[52] *Quibus mundus iste perfectus est* = ἐξ ὧν ὁ κόσμος οὗτος ἀποτετέλεσται?

32 b Божественный ум[53] всецело подобен по природе вечности. Он неподвижен в себе, но, будучи устойчив, все же движет сам себя; он свят, и нетленен, и непреходящ[54] и обладает всеми свойствами еще более высокими, если есть более высокие, какие только можно приписать вечной жизни Высшего Бога, той жизни, что стоит твердо в совершенной действительности.[55] Он всецело исполнен всем, что недоступно чувствам,[56] и всеобъемлющим познанием;[57] он, так сказать, единосущен[58] Богу.

[53] Или «интеллект». *Sensus divinus* = ὁ θεῖος νοῦς.

[54] *Incorruptus* = ἄφθαρτος; *sempiternus* = ἀΐδιος.

[55] *Veritas* = ἀλήθεια.

[56] *Plenissimus omnium insensibilium* = πλήρης (или πλήρωμα) ἐστὶ πάντων τῶν νοητῶν.

[57] *Totius disciplinae* = ὅλης ἐπιστήμης? Или τῆς τοῦ ὅλου ἐπιστήμης?

[58] *Consistens* = συνυφεστώς?

Космический ум[59] — вместилище[60] всех чувственных форм[61] и всех родов познания чувственных вещей.

[59] *Sensus mundanus* = ὁ κοσμικὸς νοῦς, или ὁ τοῦ κόσμου νοῦς.

[60] *Receptaculum* = ὑποδοχή.

[61] *Sensibiles species* = τὰ αἰσθητὰ εἴδη, или αἱ αἰσθηταὶ μορφαί.

(Всего лишь) человеческий ум[62] есть . . . и зависит от цепкости человеческой памяти, то есть от воспоминания человека обо всем, что он пережил в прошлом.[63]

[62] *Humanus sensus* = ὁ ἀνθρώπειος νοῦς.

[63] *Omnium quas gesserit rerum* = πάντων τῶν πεπραγμένων.

Божественный ум[64] нисходит по лестнице бытия вплоть до человека, но не дальше; ибо Высший Бог не восхотел, чтобы божественный ум был разлит во всех вещах, дабы он не был посрамлен смешением с низшими животными.

[64] *Sensus divinitas* = ὁ θεῖος νοῦς, или ἡ τοῦ νοῦ θειότης в смысле ὁ θεῖος νοῦς.

Познание, соответствующее характеру и объему человеческого ума,[65] всецело основано на памяти человека о прошлом; именно цепкость его памяти дала ему власть над землей. Познание, соответствующее природе и характеру космического ума,[66] таково, что его можно добыть[67] из всех чувственных вещей в Космосе.[68] Но познание, соответствующее характеру ума Высшего Бога,[69] — это познание, и только оно, есть истина;[70] и от этой истины в Космосе не различить ни малейшего очертания или тени. Ибо где вещи различаются с промежутками во времени, там ложь; и где вещи имеют начало во времени,[71] там возникают заблуждения.

[65] *Intellegentia sensus humani, qualis aut quanta sit* = ἡ γνῶσις ἡ κατὰ τὸ τοῦ ἀνθρωπείου νοῦ ποιὸν καὶ ποσόν?

[66] *Intellectus naturae et qualitatis sensus mundi* = ἡ γνῶσις ἡ κατὰ τὸ ποιὸν τοῦ κοσμικοῦ νοῦ?

[67] *Provideri* = πορίζεσθαι?

[68] Т. е. «может быть приобретено наблюдением или исследованием всех вещей, воспринимаемых чувствами» (?).

[69] *Intellectus qualitatis sensus summi dei* = ἡ γνῶσις ἡ κατὰ τὸ ποιὸν τοῦ νοῦ τοῦ ὑψίστου θεοῦ?

[70] *Veritas* = ἀλήθεια.

[71] *Geniturae* = γενέσεις.

Мышление[72] же отличается от ума[73] тем, что наше мышление[72] усилием мысли[74] достигает того рода познания, который соответствует характеру космического ума;[75] и, придя к познанию космических вещей, оно сверх того достигает познания вечности и надкосмических[76] богов. И так выходит, что мы, люди, видим, как сквозь темную мглу, то, что на небе,[77] насколько это совместимо с условиями человеческого ума.[73] Наши силы, когда мы стремимся узреть столь высокое, ограничены тесными пределами; но велико счастье человека, когда он узрел это видение. Видишь, Асклепий, как низко наше положение и как высоки предметы, о которых мы трактуем; но Тебе, о Высший Бог, я приношу благодарение за то, что Ты пролил на меня свет,[78] которым я вижу то, что божественно.[79] [А вам, Тат, и Асклепий, и Аммон, я велю хранить эти божественные тайны сокрытыми в ваших сердцах и покрыть их покровом молчания.]

[72] *Intellectus* = διάνοια?

[73] Или «интеллект». *Sensus* = νοῦς.

[74] *Mentis intentione* = τῇ τῆς νοήσεως ἐπιτάσει?

[75] *Ad qualitatem sensus mundi intellegendam et dinoscendum pervenit* = φθάνει μέχρι τῆς γνώσεως τῆς κατὰ τὸ ποιὸν τοῦ κοσμικοῦ νοῦ?

[76] *Deos qui supra se sunt* = τοὺς ὑπὲρ αὑτὸν θεούς.

[77] *Quae in caelo sunt* = τὰ ἐπουράνια?

[78] *Luminasti* = ἐφώτισας.

[79] *Videndae divinitatis* = τοῦ τὸ θεῖον ἰδεῖν.

37 Но об этих вещах довольно сказанного; вернемся теперь к предмету человека и того божественного дара разума,[80] в силу которого человек называется разумным животным.[81] Дивно все, что я рассказал тебе о человеке; но есть одно, что дивнее всего прочего; ибо все чудеса превзойдены тем, что человек сумел найти, каким образом могут быть приведены в бытие боги,[82] и сумел их создавать. Наши предки сначала глубоко заблуждались[83] относительно истины о богах; они не верили в них[84] и не радели о почитании и религии. Но впоследствии они изобрели искусство делать богов из некоего вещественного материала,[85] пригодного для этой цели. И к этому изобретению они присоединили сверхъестественную силу, посредством которой изображения могли бы обладать властью творить добро или вред, и смешали ее с вещественным материалом;[86] то есть, не умея творить души, они вызывали[87] души демонов[88] и вселяли[89] их в статуи посредством неких святых и священных обрядов. Пример этого у нас есть в твоем деде, Асклепий, который был первым изобретателем искусства врачевания и которому посвящен храм на Ливийской горе, близ берега крокодилов.[90] Там лежит вещественный человек,[91] то есть тело; но остальное в нем, — или, вернее, весь он, если сознательная жизнь[92] составляет все существо человека, — вернулось на небо. И по сей день он своей божественной силой подает больным всю ту помощь, которую прежде подавал им своим врачебным искусством. А вот мой дед Гермес, чье имя я ношу. Разве не обитает он в своем родном городе, названном по нему,[93] и разве не помогает и не охраняет он всех смертных людей, которые приходят к нему отовсюду? И Исида тоже, жена Осириса,[94] — разве мы не знаем, сколько благ она дарует, когда милостива, и скольким[95] людям вредит, когда гневается? Ибо

земные и вещественные[96] боги легко приходят в гнев, поскольку они сделаны и сложены людьми из обоих родов естества. И отсюда вышло, что египтяне признают священных животных таковыми[97] и что в отдельных городах Египта люди почитают души тех людей, которым эти животные были посвящены[98] как живые статуи;[99] так что города управляются по законам, которые установили эти люди,[100] и носят их имена. Поэтому те же самые животные, которых одни города считают должным почитать и чтить, в других городах ни во что не ставятся; и вот, Асклепий, причина, почему города Египта имеют обыкновение воевать друг с другом. **27 d** Более того, в грядущие времена правители страны станут богами, и их почитание будет учреждено[101] в городе на самой границе Египта, в городе, который будет основан в стороне заходящего солнца и куда люди всякого племени будут спешить по суше и по морю.[102] — *Аскл.* Но скажи мне, Трисмегист, где следует искать таких обожествленных правителей в наши дни? — *Трисм.* Их почитание учреждено в великом городе на Ливийской горе. —

---

[80] *Ratio* = λογισμός?

---

[81] *Animal rationale* = λογικὸν ζῷον.

---

[82] *Divinam invenire naturam* = θεῶν γένεσιν εὑρεῖν?

---

[83] *Quoniam errabant* = ἐπεὶ (или ἐπειδὴ) πεπλανημένοι ἦσαν.

---

[84] *Increduli* = ἄπιστοι ὄντες.

---

[85] *Mundi natura* = ὑλική τις φύσις.

---

[86] *Cui inventae . . . eamque miscuerunt*. Быть может, нечто вроде: τούτῳ δὲ τῷ εὑρήματι προσέθεσαν ἀρετήν (или δύναμίν) τινα δι' ἧς ἔμελλε τὰ εἴδωλα ἰσχὺν ἕξειν τοῦ εὖ τε καὶ κακῶς ποιεῖν, καὶ ταύτην συνεκέρασαν· ἐπεὶ γὰρ κ.τ.λ.

---

[87] *Evocantes* = ἐκκαλέσαντες?

[88] *Daemonum vel angelorum* = δαιμόνων?

[89] *Indiderunt* = ἐνέθεσαν?

[90] То есть в Файюме.

[91] *Mundanus homo* = ὁ ὑλικὸς ἄνθρωπος.

[92] *Sensus vitae* = ἡ ζωτικὴ αἴσθησις?

[93] А именно Гермополь.

[94] *Isin Osiridis* = Ἶσιν τὴν τοῦ Οσίριδος (γυναῖκα).

[95] *Quantis* = ὅσοις.

[96] *Terreni* = ἐπίγειοι; *mundani* = ὑλικοί?

[97] *Nuncupari* = ὀνομάζεσθαι, что, возможно, ошибочно поставлено вместо νομίζεσθαι.

[98] *Consecrata* = ἀφιερωμένα. Ср. Diod. I. 83. 1: περὶ τῶν ἀφιερωμένων ζῴων.

[99] *Imagines viventes* = εἰκόνες ζῶσαι.

[100] *Ita ut eorum legibus incolantur* = ὥστε κατὰ τοὺς ἐκείνων νόμους οἰκοῦνται αἱ πόλεις.

[101] *Conlocabuntur* = ἱδρυθήσονται, или καθιδρυθήσονται.

[102] А именно Александрия.

38 a *Аскл.* А эти боги, которых называют «земными», Трисмегист, — каким образом их склоняют поселиться среди нас?[103] — *Трисм.* Их склоняют к этому, Асклепий, посредством трав, и камней, и ароматов, в которых есть нечто божественное.[104] И хочешь ли ты знать, почему им приносят частые жертвы, чтобы доставить им удовольствие, с гимнами, и хвалами, и созвучием сладостных звуков, подражающих гармонии неба? Это делается для того, чтобы небесные существа, завлеченные в изображения, обрадованные многократно повторяемым почитанием,[105] могли

долгие века и дальше довольствоваться обществом людей. Так человек творит богов.

[103] *Evocatio* = ἔκκλησις.

[104] *Divinitatis naturam* = θείαν φύσιν, или τῆς θείας τι φύσεως.

[105] *Usu et frequentatione cultus* = τῇ τῆς θρησκείας χρήσει καὶ πυκνώσει?

38 b И ты не должен думать, Асклепий, что действия[106] земных богов бесцельны.[107] Небесные боги обитают в высотах неба, и там каждый из них неуклонно исполняет ту часть, которая назначена ему[108] в устроении Космоса; а эти наши боги здесь, внизу, на земле, пекутся о вещах[109] по отдельности, предсказывают события посредством священных жребиев и гадания, предвидят грядущее и соответственно подают помощь; они, как любящие родичи, помогают в делах людей. Так небесные боги правят всеобщим; земные боги ведают[110] частным.

[106] *Effectus* = ἐνέργεια.

[107] *Irritus* = μάταιος?

[108] *Ordo* = τάξις; *complens atque custodiens* = ἐκπληρῶν καὶ φυλάττων.

[109] *Quaedam . . . quaedam* = τὰ μὲν . . . τὰ δέ.

[110] *Incolunt* = διοικοῦσι.

39 *Аскл.* Но скажи мне, Трисмегист, какой частью управления[111] вселенной ведает Судьба?[112] — *Трисм.* То, что мы называем Судьбой, Асклепий, есть сила, которой совершаются все события;[113] ибо все события связаны воедино в никогда не прерывающуюся цепь узами необходимости. Итак, Судьба — либо сам Бог, либо сила, которая стоит следующей после Бога; это сила, которая вместе с Необходимостью упорядочивает все на небе и на земле по закону Бога. Так Судьба и Необходимость нерасторжимо

связаны и скреплены[114] одна с другой. Судьба порождает начала вещей; Необходимость понуждает следовать их результаты. А вслед за Судьбой и Необходимостью идет Порядок, то есть сплетение[115] событий и их расположение[116] во временной последовательности. Нет ничего, что не было бы расположено в порядке; именно порядком прежде всего Космос несется[117] своим путем; более того, Космос весь состоит из порядка.

[111] *Ratio* = οἰκονομία?

[112] εἱμαρμένη *vel fata* = одно ἡ εἱμαρμένη или ἡ εἱμαρμένη ἥ αἱ Μοῖραι?

[113] *Effectrix rerum omnium quae geruntur* = ἡ ἐνεργοῦσα πάντα τὰ γιγνόμενα?

[114] *Conexae sunt glutino* = συγκεκόλληνται.

[115] *Textus* = συμπλοκή, или ἐπιπλοκή.

[116] *Dispositio* = διάθεσις? *Rerum perficiendarum* = τῶν ἀποτελουμένων?

[117] *Gestatur* = φέρεται?

Из этих трех первая — Судьба, которая как бы сеет семя и тем дает начало всему, что впоследствии должно произойти из семени; вторая — Необходимость, которой все результаты неотвратимо понуждаются следовать; а третья — Порядок, который поддерживает взаимную связь событий, определяемых Судьбой и Необходимостью. **40 a** Но Судьба, Необходимость и Порядок, все три вместе, производятся велением[118] Бога, который правит Космосом своим законом и своим святым установлением.[119] Поэтому всякое хотение делать или не делать по решению Бога им совершенно чуждо. Их не возмущает гнев и не склоняет милость;[120] они повинуются принуждению вечного установления Бога, которое непреклонно, неизменно, нерасторжимо.

[118] *Nutus* = νεῦμα.

[119] *Lex* = νόμος; *ratio* = λόγος.

[120] *Gratia* = χάρις.

40 c Однако в Космосе существует также случай, или случайность,[121] примешанная ко всем вещественным вещам.[122] . . .

[121] *Eventus vel fors* = τύχη? или τὸ συμβεβηκὸς καὶ ἡ τύχη?

[122] *Mundana* = ὑλικά?

* * * * *

27 e Но довольно об этом. Теперь я должен говорить о смертной и бессмертной частях человека. Многие боятся смерти, считая ее величайшим из зол, по незнанию истины. Смерть происходит через распад изношенного тела и наступает по завершении того числа лет, на которое телесные части слажены, чтобы образовать единое орудие для отправления жизненных функций; ибо тело умирает, когда оно больше не в силах выносить тяготы человеческой жизни. Итак, смерть есть распад тела и прекращение телесного чувства; и об этом нам нет причины тревожиться. Но есть нечто иное, что требует нашей заботливой мысли, хотя люди в большинстве пренебрегают этим по незнанию или неверию. — *Аскл.* Что же это, Трисмегист, чего люди не знают или во что не верят как в возможное? — **28** *Трисм.* Я скажу тебе, Асклепий. Когда душа покинет тело, будут произведены суд и разбор ее заслуг. Душа поступит во власть главы демонов.[123] Когда он находит душу благочестивой и праведной, он позволяет ей пребывать в той области, которая соответствует ее характеру; но если он видит, что она отмечена пятнами греха и осквернена (неисцелимыми) пороками, он низвергает ее вниз и предает бурям и вихрям той части воздуха, которая находится в частой борьбе с огнем и водой, чтобы[124] нечестивая душа понесла

непреходящую[125] кару, будучи вечно гонима и бросаема туда и сюда между небом и землей волнами космической материи.[126] И так[127] непреходящее[125] существование души оборачивается ей во вред в том отношении, что ее неуничтожимая способность чувствовать[128] делает ее подвластной непреходящей[125] каре. Знай же, что у нас есть веская причина для страха и трепета и что нам следует быть настороже, чтобы не подпасть под такую участь, как эта. Те, кто не верит,[129] будут, согрешив, вынуждены поверить; их убедят не слова, а жестокие факты, не одни лишь угрозы, а претерпевание кары на самом деле. Все известно Богу,[130] и налагаемые кары будут различаться сообразно характеру проступков людей. — *Аскл.* Так, значит, неверно, Трисмегист, что проступки людей караются только человеческим законом? — *Трисм.* Некоторые части человека, Асклепий, смертны; то есть, во-первых, все те его части, которые земного естества, и, во-вторых, также те его части, которые живут своей жизнью по образу тела[131] и так же по образу тела перестают жить. Все эти части подлежат каре в этой жизни, в той мере, в какой человек заслужил кару своими проступками. Но бессмертная часть человека подлежит каре после смерти; и эта кара тем тяжелее, если его проступки случайно остались нераскрытыми[132] во время его жизни на земле. — **29 a** *Аскл.* Но почему, Трисмегист, такие люди заслуживают более тяжкой кары? — *Трисм.* Потому что те, кто осужден человеческими законами, насильственно[133] лишаются жизни, и потому считается, что они не отдали свою жизнь[134] как долг, причитающийся природе, а заплатили ее утратой заслуженную ими кару. Праведному же человеку, напротив, . . .

[123] *Summus daemon* = δαιμονιάρχης.

[124] *Ut* = ἵνα.

[125] *Aeternus* = ἆΐδιος.

[126] *Mundanus* = ὑλικός.

[127] *Ut* = ὥστε.

[128] *Sensus* = αἴσθησις.

[129] *Incredibiles* = οἱ ἀπιστοῦντες.

[130] *Praescia . . . divinitate* = πάντων γὰρ τῷ θεῷ γνωρίμων ὄντων, или нечто в этом роде. «Все» здесь должно означать все дела людей, и прежде всего их злые дела.

[131] Быть может, θνητά ἐστιν, ὦ Ἀσκληπιέ, πρῶτον μὲν ὅσα γήϊνα, εἶτα δὲ καὶ τὰ κατὰ τὸν τοῦ σώματος λόγον (или τρόπον) ζῶντα.

[132] *Quanto forsitan fuerint celata* = ἐὰν τύχῃ κρυφθέντα.

[133] *Violenter* = βιαίως.

[134] *Animam* = ζωήν, или πνεῦμα?

* * * * *

33 b Я говорю, что есть демоны, которые обитают с нами здесь, на земле, и другие, которые обитают над нами в нижнем воздухе, и еще другие,[135] чье жилище — в чистейшей части воздуха, где не может быть ни тумана, ни облака и где не бывает никакого возмущения от движения какого-либо из небесных тел.

[135] *Dico nunc daemonas* и т. д.: быть может, λέγω δὲ δαίμονας οὓς μὲν μεθ' ἡμῶν οἰκεῖν ἐπὶ γῆς, ⟨οὓς δὲ⟩ ὑπὲρ ἡμῶν ⟨ἐν τῷ περιγείῳ ἀέρι⟩, οὓς δὲ к.т.л.

* * * * *

(Lydus *De mens.* 4. 148:)[136] И души, преступившие правило благочестия, когда они уходят из тела, передаются этим демонам[137] и бывают гонимы и бросаемы туда и сюда в тех слоях воздуха, которые изобилуют огнем и градом.

[136] Этого нет в латинском тексте «Асклепия», но Лид приводит это место из греческого подлинника.

[137] А именно демонам, которые обитают в нижнем воздухе.

* * * * *

29 b Единственная защита — благочестие.[138] Над благочестивым человеком не властны ни злой демон, ни судьба; ибо Бог избавляет благочестивого от всякого зла. Благочестие — единственное благо среди людей. Отец и Владыка всего, тот, кто один есть все, охотно открывает себя всем людям. Он не дает им, правда, воспринимать его как находящегося в определенном месте или как обладающего определенными (чувственными) качествами[139] или определенной величиной; но он озаряет[140] человека тем познанием, которое одно лишь принадлежит уму;[141] им тьма заблуждения рассеивается из души,[142] и истина[143] видна во всем своем блеске, и так сознание человека[144] всецело поглощается познанием Бога;[145] и, освободившись своей пламенной любовью к Богу[146] от той части своего существа, которая делает его смертным,[147] человек обретает уверенность в своем бессмертии в грядущем. В этом и состоит различие между добрым человеком и дурным. Ибо в той мере, в какой человек озарен[148] благочестием и преданностью, познанием[149] Бога, почитанием и поклонением ему, . . .[150] он превосходит других людей настолько же, насколько солнце затмевает прочие светила неба.

[138] *Dei religio et pietas* = εὐσέβεια.

[139] *Qualitas* = ποιόν.

[140] *Inluminans* = φωτίζων.

[141] *Intellegentia* = γνῶσις; *mens* = νοῦς?

[142] *Animus* = ψυχή?

[143] *Veritas* = ἀλήθεια.

[144] Или «мысль человека». *Sensus* = αἴσθησις? или νοῦς?

[145] *Intellegentia divina* = ἡ θεία γνῶσις, или ἡ τοῦ θεοῦ γνῶσις.

[146] Или «своим пламенным стремлением к этому познанию (γνῶσις)». *Amor* = ἔρως.

[147] Или «от смертной части вселенной».

[148] *Clarescit* = φωτίζεται?

[149] *Prudentia* = γνῶσις?

[150] Быть может: «и в уверенности своей веры созерцает действительность как бы телесными очами».

* * * * *

Эпилог

40 d *Трисм.* «Я изложил вам[151] каждый из этих предметов, насколько хватило моих человеческих сил и насколько Бог восхотел и позволил. Нам остается сделать лишь одно: восхвалить Бога и помолиться ему, а затем обратиться к нуждам тела; ибо наши умы досыта напитались беседой о божественном».

[151] *Vobis* — множественное число.

41 a Выйдя из святилища, они начали молиться Богу, обратившись лицом к югу; ибо когда человек хочет молиться Богу на закате солнца, ему следует обращаться лицом к югу, как на восходе — к востоку.[152] Но когда они начали молиться, Асклепий шепнул: «Скажи мне, Тат, не предложить ли нам твоему отцу, чтобы мы прибавили к нашей молитве, как это обычно делают люди, приношение ладана и благовоний?»[153] Трисмегист услышал и, сильно встревожившись, сказал: «Тише, тише,[154] Асклепий; верх нечестия — помыслить о таком по отношению к Тому, кто один

благ.[155] Подобные дары ему не подобают; ибо он исполнен всем, что существует, и ни в чем не нуждается.[156] Почтим же его лучше благодарением; ибо слова хвалы[157] — единственное приношение, которое он принимает.

[152] *Subsolanus* = ἀπηλιώτης.

[153] *Pigmenta* (*alios odores* Lactant.) = ἀρώματα.

[154] *Melius ominare* = εὐφήμει или εὐφήμησον.

[155] *De uno illo ac singulari bono* (Lactant.) = περὶ ἐκείνου τὸν ἕνα καὶ μόνον ἀγαθὸν ὄντα.

[156] *Omnium minime indigens* (Lactant.) = πάντων ἀπροσδεής (или ἀνενδεής).

[157] *Benedictio* (Lactant.) = εὐλογία.

41 b «Благодарим Тебя, о Всевышний,[158] всем сердцем и всей душой, устремленными к Тебе;
ибо лишь Твоей милостью достигли мы света[159] и познали Тебя.
Благодарим Тебя, о Ты, чье имя никто не может изречь,
но кого люди чтят именем „Бог“, ибо Ты один — Владыка,
и благословляют именем „Отец“, ибо Ты явил на деле[160] всем людям и во всем любовь и привязанность, какие питает отец, — нет, еще слаще отеческих;
ибо Ты даровал нам ум, и речь, и познание:
ум — чтобы мы постигали Тебя;
речь — чтобы мы призывали Тебя;
и познание — чтобы мы, познав Тебя и обретя спасение в свете, который Ты даешь, исполнились радости.
Мы радуемся, что Ты открыл нам Себя во всем Своем бытии;
мы радуемся, что, пока мы еще в теле, Ты удостоил сделать нас богами даром Своей вечной жизни.
Человек может благодарить Тебя лишь тем, что научается

познавать Твое величие.

Мы познали Тебя, о Ты, ярчайше сияющий свет мира ума;[161]

мы познали Тебя, о Ты, истинная жизнь жизни человеческой.[162]

Мы познали Тебя, о Ты, всеплодное Лоно, оплодотворенное порождением Отца;[163]

мы познали Тебя, о Ты, вечное постоянство того, что стоит недвижно и все же вращает вселенную.[164]

Такими словами хвалы поклоняемся мы Тебе, единому благому; и не будем просить у Твоей благости никакого дара, кроме одного: да будет на то Твоя воля, чтобы мы и впредь пребывали в познании Тебя и в любви к Тебе и чтобы мы никогда не отпали от этого блаженного образа жизни.[165]

---

[158] *Exsuperantissime* могло бы передавать ὑπεροχώτατε; но, быть может, это другой вариант перевода ὕψιστε.

---

[159] *Tantum* = μόνον? Или *tantum lumen* = τοσοῦτον φῶς, «этот великий свет»?

---

[160] Переводчик, должно быть, прочел ἐνεργεία (*efficacia*) как именительный падеж.

---

[161] *Solo intellectu sensibilium* = τῶν νοητῶν.

---

[162] Это и предыдущее предложение в греческом тексте, как он дан в папирусе, переставлены.

---

[163] *Praegnatio* (или *impraegnatio*) = φυτεία.

---

[164] *Totius naturae* = τοῦ παντός?

---

[165] Т. е. блаженства, которым наслаждаются те, кто познает и любит Бога, и которым ныне наслаждаются Гермес и его ученики.

«Помолившись так,[166] пойдем вкусить трапезу, не осквернённую плотью живых существ».[167]

---

[166] Вероятно, в греческом — причастие аориста.

---

[167] *Animalia* = ἔμψυχα.

ГЕРМЕТИЧЕСКИЕ ВЫДЕРЖКИ У СТОБЕЯ

✦

Перечень герметических выдержек в «Антологии» Стобея

Стобей (Вахсмут и Гензе)	Настоящее издание
1. 1. 29[a]	Exc. [XXVIII]
1. 1. 30	Corp. IV. 1 b
1. 3. 52	Exc. VII
1. 4. 7[b]	Exc. XIII
1. 4. 8	Exc. VIII
1. 5. 14	Exc. [XXIX]
1. 5. 16	Exc. XIV
1. 5. 20	Exc. XII
1. 8. 41	Exc. X
1. 10. 15	Corp. IV. 10–11 b
1. 11. 2	Exc. IX
1. 18. 2	Corp. II. 1–4
1. 18. 3	Corp. II. 10–13
1. 19. 2	Corp. II. 6 b–9
1. 21. 9	Exc. VI
1. 41. 1 (a)	Exc. II B
1. 41. 1 (b)	Exc. XI
1. 41. 4	Exc. XVI
1. 41. 6 (a)	Exc. IV B
1. 41. 6 (b)	Exc. III
1. 41. 7	Exc. XV
1. 41. 8	Exc. V
1. 41. 11	Exc. XXI
1. 42. 7	Exc. XXII

1. 47. 8	Corp. X. 22 b–25
1. 47. 9	Corp. X. 12, 13
1. 48. 3	Corp. X. 16–18
1. 49. 3	Exc. XX
1. 49. 4	Exc. XVII
1. 49. 5	Exc. IV A
1. 49. 6 (и 1^c)	Exc. XIX
1. 49. 44	Exc. XXIII
1. 49. 45	Exc. XXIV
1. 49. 48	Corp. X. 7–8 b
1. 49. 49	Corp. X. 19 a b
1. 49. 68	Exc. XXV
1. 49. 69	Exc. XXVI
2. 1. 26	Exc. I
2. 8. 31	Exc. XVIII
3. 11. 31	Exc. II A
3. 13. 65	Exc. XXVII
4. 52. 47	Ascl. Lat. III. 27 e

Настоящее издание	Стобей	
Corp. II. 1–4	1. 18. 2	Гермес — Асклепию
Corp. II. 6 b–9	1. 19. 2	
Corp. II. 10–13	1. 18. 3	
Corp. IV. 1 b	1. 1. 30	Гермес — Тату
Corp. IV. 10–11 b	1. 10. 15	
Corp. X. 7–8 b	1. 49. 48	
Corp. X. 12, 13	1. 47. 9	
Corp. X. 16–18	1. 48. 3	
Corp. X. 19 a b	1. 49. 49	
Corp. X. 22 b–25	1. 47. 8	
Ascl. Lat. III. 27 e	4. 52. 47	Гермес — Асклепию
Exc. I	2. 1. 26	Гермес — Тату
Exc. II A	3. 11. 31	
Exc. II B	1. 41. 1 (a)	
Exc. III	1. 41. 6 (b)	
Exc. IV A	1. 49. 5	
Exc. IV B	1. 41. 6 (a)	
Exc. V	1. 41. 8	
Exc. VI	1. 21. 9	
Exc. VII	1. 3. 52	
Exc. VIII	1. 4. 8	
Exc. IX	1. 11. 2	
Exc. X	1. 8. 41	
Exc. XI	1. 41. 1 (b)	
Exc. XII	1. 5. 20	Гермес — Аммону
Exc. XIII	1. 4. 7[b]	

Exc. XIV	1. 5. 16	
Exc. XV	1. 41. 7	
Exc. XVI	1. 41. 4	
Exc. XVII	1. 49. 4	
Exc. XVIII	2. 8. 31	Гермес (ученик не назван)
Exc. XIX	1. 49. 6	
Exc. XX	1. 49. 3	
Exc. XXI	1. 41. 11	
Exc. XXII	1. 42. 7	
Exc. XXIII	1. 49. 44	Исида — Гору
Exc. XXIV	1. 49. 45	
Exc. XXV	1. 49. 68	
Exc. XXVI	1. 49. 69	
Exc. XXVII	3. 13. 65	
Exc. [XXVIII]	1. 1. 29[a]	Апофтегма
Exc. [XXIX]	1. 5. 14	Стихи

Выдержка I. Гермес — Тату

Извлечение из бесед Гермеса к Тату.

1 Помыслить Бога трудно, а изречь Его невозможно, даже тому, кто в силах Его помыслить. Ибо несовершенному нелегко постичь совершенное, и кратковременному трудно иметь общение с вечным. Одно есть всегда, другое преходит; одно подлинно, другое лишь тенью проступает в картинах чувственного воображения. Так далеко отстоит смертное от божественного. **2** И широкий промежуток между ними затмевает людям видение Прекрасного. Глазами мы можем видеть тела; но то, что бестелесно, и невидимо,

и лишено очертаний, и не составлено из материи, не может быть постигнуто такими чувствами, как наши. . . .[1]

[1] Быть может, «Когда я имею в уме понятие об этом, сын мой» (а именно о «бестелесном» и т. д.), «я имею понятие, которое невозможно выразить словами; и таков Бог» (т. е. Бог бестелесен и т. д. и потому есть нечто такое, о чем нельзя поведать словами).

Выдержка II A. Гермес — Тату

Из бесед Гермеса к Тату.

1 *Гермес.* О действительности, сын мой Тат, тому, кто всего лишь человек, невозможно говорить достойно; ибо человек — существо несовершенное, составленное из частей,[2] которые несовершенны, и его смертный состав сложен из многих чуждых ему тел. Но то, что в моей власти сказать, я и говорю, а именно что[3] действительность есть только в вечных вещах . . . . **2** Вечные тела, как они есть сами по себе, — огонь, который есть сам огонь, земля, которая есть сама земля, воздух, который есть сам воздух, и вода, которая есть сама вода, — вот они поистине подлинны. Но наши тела составлены из всех этих стихий вместе; в них есть нечто от огня, но и нечто от земли, и воды, и воздуха; и нет в них ни подлинного огня, ни подлинной земли, ни подлинной воды, ни подлинного воздуха, ни чего-либо подлинного. А если в нашем составном строении изначально нет действительности, как может оно[4] видеть действительность или поведать о действительности?

[2] А именно из долей четырех космических стихий.

[3] Быть может, «то я и говорю (ибо подобает говорить смело), а именно что» и т. д.

[4] Быть может, «как можем мы».

3 Итак, сын мой, все на земле неподлинно; но некоторые из земных вещей — не все, но лишь немногие — суть отображения

действительности. Прочие же — мнимость и обман, сын мой; ибо они состоят из одной лишь видимости. 4 Когда видимость притекает свыше,[5] она становится подражанием действительности. Но без действия силы свыше она остается мнимостью; так написанный красками портрет являет нам по видимости тело человека, которого мы в нем видим, но сам не есть человеческое тело. Видно, что у него есть глаза, и все же он ничего не видит; видно, что у него есть уши, и все же он ровно ничего не слышит. Есть у изображения и все прочее, что есть у живого человека, но все это ложно и обманывает глаза тех, кто на него смотрит; они думают, что видят подлинное, а на деле это мнимость.

[5] Или «получает приток ⟨. . . ?⟩ свыше».

5 Итак, те, кто . . ., видят мнимость; а те, кто . . ., видят действительность.[6] Если мы мыслим или видим каждую из этих вещей такою, какова она есть, то мыслим и видим истинно;[7] если же мыслим и видим их иными, чем они есть, то не будем ни мыслить, ни видеть истинно. 7 И потому, когда я мыслю и говорю, что ничто на земле не подлинно, я мыслю и говорю истинно. — *Tat.* Так разве, когда человек мыслит и говорит истинно, не следует назвать это «истиной» (или «действительностью»)? — *Гермес.* Что же ты из этого выводишь? — 6 *Tat.* Если так, отец, то из этого следует, что и на земле есть некая действительность. — *Гермес.* Ты ошибаешься, сын мой. Действительности на земле нет; она не может возникнуть здесь, внизу; но тем не менее некоторые люди могут мыслить о действительности истинно; 8 и я говорил не опрометчиво, когда сказал, что истинно то, что здесь, внизу, нет ничего подлинного.

[6] Быть может, «Итак, те, кто видит одну лишь видимость, видят мнимость; а те, кто видит вещи такими, каковы они есть, видят действительность».

[7] Слово ἀληθής может означать и «подлинный», и «истинный». В некоторых оборотах этого параграфа я перевожу это слово и производные от него как «истинный», «истинно», «истина», а в остальной части документа — как «подлинный», «подлинно», «действительность». Именно двоякое значение этого слова дает повод для довода Тата.

9 Как может, сын мой, что-либо подлинное возникнуть на земле? Ибо действительность есть абсолютное и беспримесное Благо;[8] она то, что не осквернено материей и не окутано телом; она обнажена от покровов и сияет незамутненным светом; она неизменна и непреложна. А земные вещи, сын мой, — каковы *они*, ты можешь видеть сам. Они не способны принять Благо; они подвержены гибели и волнению; они разложимы и изменчивы, вечно меняются и переходят из одного в другое. **10** А раз они не верны даже самим себе,[9] как могут они быть подлинными? Все, что изменяется, мнимо, ибо не остается в том состоянии, в каком находится, но являет меняющиеся видимости.

[8] Быть может, «действительность есть совершеннейшее достоинство; а подлинное есть абсолютное и беспримесное Благо».

[9] Или «неподлинны даже по отношению к самим себе». Вещь «неверна самой себе», или «неподлинна по отношению к самой себе», когда она не остается тем, что она есть в данный миг.

16 И все на земле настигает гибель; ибо без гибели вещи не могут возникать. То, что возникает, по необходимости происходит из того, что гибнет; и то, что возникает, по необходимости должно погибнуть, чтобы не прекратилось становление. Поэтому вещи, возникающие из гибели, необходимо мнимы, ибо в разное время они становятся разными вещами. Ведь невозможно, чтобы те же самые вещи возникли снова; а как может быть подлинным то, что не то же самое, чем было прежде? **18** Поскольку вещи изменяются,

они мнимы. Но вместе с тем ты должен понять, сын мой, что эти мнимые вещи зависят от самой Действительности, которая вверху; а раз так, я говорю, что мнимость есть дело, производимое действием Действительности.[10] —

[10] То есть материальный мир есть неподлинная видимость, но эта неподлинная видимость производится действием Бога.

11 *Tat.* А как же человек, отец? Разве человек не подлинен? — *Гермес.* Поскольку он человек, сын мой, он не подлинен. Ибо подлинно то, что состоит лишь из самого себя и пребывает таким, каково оно само по себе; а человек составлен из многих различных вещей и не пребывает таким, каков он сам по себе, но переходит и меняется от одного возраста к другому и от одного облика к другому. Часто люди спустя недолгое время не узнают собственных детей, и дети так же не узнают своих родителей. **12** А когда вещь так изменяется, что ее не узнают, как может эта вещь быть подлинной, сын мой? Не мнимость ли она, раз ее изменения являют себя в меняющихся видимостях? Ты должен понять, что подлинно то, и только то, что есть всегда. Но человек не есть нечто такое, что есть всегда; и потому человек не подлинен, но есть лишь видимость. **17** Итак, если называть людей верно, сын мой, нам следует называть их «видимостями». Ребенка следует называть «видимостью ребенка», юношу — «видимостью юноши», взрослого мужа — «видимостью взрослого мужа», а старика — «видимостью старика»; ибо ребенок не остается ребенком, ни юноша — юношей, ни взрослый муж — взрослым мужем, ни старик — стариком. А видимость не может не быть мнимостью. —

13 *Tat.* А как же эти вечные тела,[11] отец? Неподлинны ли и они? Ведь и они претерпевают изменение. — *Гермес.* Все, что подвержено изменению, неподлинно; и вечные тела тоже имеют в

себе нечто мнимое, поскольку претерпевают изменение; ибо не подлинно ничто, что не пребывает таким, каково оно есть. Но поскольку Праотец сделал их неразрушимыми, вполне может быть, что бытие, полученное ими от него, подлинно. —

[11] «Вечные тела» — это небесные тела и космические стихии. В § 2 этот термин употреблен для обозначения стихий.

14 *Tat.*[12] Что же тогда можем мы назвать подлинным, отец? — *Гермес.* Одно лишь Солнце; ибо Солнце, в отличие от всех прочих вещей, не претерпевает изменения, но пребывает таким, каково оно есть. Потому одному Солнцу и вверено дело творить все во вселенной; оно правит всем и творит все. Ему я поклоняюсь и благоговею перед его действительностью, признавая его Творцом — следом за единым верховным Богом. —

[12] § 14 не согласуется с контекстом; должно быть, его вставил почитатель Солнца.

15 *Tat.* Что же тогда, отец, можно назвать подлинным в высшей степени? — *Гермес.* Его одного, сын мой, и никого, кроме Него, — Того, Кто не сотворен из материи и не облечен телом; Кто лишен цвета и формы; Кто неизменен и непреложен; Кто есть всегда. —

Выдержка II B. Гермес — Тату

Извлечение из бесед Гермеса к Тату.[13]

[13] Exc. II B, очевидно, есть продолжение Exc. II A. Обе выдержки вместе составляют целый трактат. Стобей разрезал этот трактат надвое и поместил обе части в разные места своей *Антологии*.

1 Я ставлю[14] этот трактат выше всякого другого за то человеколюбие и благочестие к Богу, что в нем выражены; ибо нет ничего, что вернее можно было бы назвать благочестием, чем постигать мыслью сущее и воздавать за него благодарение Тому, Кто его сотворил. И это я буду делать непрестанно.

[14] Этот раздел, по-видимому, — примечание к Exc. II B, написанное восхищенным читателем.

2 *Tat.* Если же здесь, внизу, нет ничего подлинного, что должен делать человек, отец, чтобы прожить свою жизнь как должно? — *Гермес.* Он должен быть благочестив, сын мой. А кто стремится быть благочестивым, тот будет заниматься философией. Без философии невозможно быть благочестивым; а кто узнал, каковы вещи, и как они устроены, и кем, и ради какой цели, тот будет благодарить за все Творца, почитая его добрым отцом, и милостивым кормильцем, и верным хранителем; и, так воздавая благодарение, он будет благочестив.

3 А кто занимается философией до высшего ее предела, тот узнает, где Действительность и что она такое; а узнав это, он станет еще благочестивее. И отныне ему будет невозможно отпасть от Блага. Ибо никогда, сын мой, душа, настолько вознесшая себя, чтобы постичь истинно благое и подлинное, не может соскользнуть обратно ко злому и неподлинному; ибо душа обретает дивное влечение к Благу и забвение всех зол, когда научится знать своего Праотца. 4 Это, сын мой, это[15] и есть завершение благочестия; и когда ты достигнешь его, ты будешь жить как должно и будешь блажен в смерти; ибо душа твоя непременно будет знать, куда ей устремить свой полет ввысь.

[15] А именно познание Бога, Праотца человеческой души.

5 . . . Ибо это,[16] сын мой, — единственный путь, ведущий к Действительности. Это путь, которым шли наши предки,[17] и по нему они достигли Блага. Это святой и божественный путь; но душе трудно идти этим путем, пока она в теле. 6 Ибо душа должна начать с того, чтобы воевать с самой собою и поднять в себе великую распрю; и одна часть души должна одержать победу над

другими, которых больше числом. Это распря одной против двух:[18] одна часть стремится взойти ввысь, а две тянут ее вниз; и между ними много раздора и борьбы. 7 И немалая разница, которая сторона победит; ибо одна часть стремится к Благу, а другие обитают среди зол; одна жаждет свободы, другие довольны рабством. И если побеждены две части, они пребывают спокойно в себе и покорны правящей части; но если побеждена одна часть, две уводят ее в плен, и жизнь, которую она живет на земле, — жизнь карающей муки. 8 Таково состязание о пути в вышний мир. Ты должен, сын мой, начать с того, чтобы одержать победу в этом состязании, а затем, победив, взойти ввысь.

[16] Быть может, «⟨Но начать ты должен с того, чтобы оставить тело (т. е. избавиться от его принижающего влияния);⟩ ибо это» и т. д.

[17] «Наши предки», которые некогда были людьми, как ты и я, а теперь стали богами. См. Corp. X. 5.

[18] «Одна» — это ум, или разум; «две» — это θυμός и ἐπιθυμία, т. е. «отвращение» (или самоутверждение против противников) и «вожделение», две формы страсти.

Выдержка III. Гермес — Тату. Священное слово

⟨Из бесед Гермеса к Тату.⟩

7 *Гермес.* Тело, сын мой, не может держаться вместе[19] без души; но в нем могут действовать силы, хотя бы оно и было без души. — *Тат.* Что ты хочешь этим сказать, отец? — *Гермес.* Понимай это так, сын мой Тат. Когда душа отделилась от тела, само тело продолжает существовать; и пока тело продолжает существовать, на него действуют силы. Оно распадается и постепенно исчезает; а тело не могло бы претерпевать эти

процессы, если бы в нем не было действующей силы. Итак, эта сила остается в теле после того, как душа с ним разлучилась.

[19] То есть не может существовать как организованное целое.

8 Вот[20] в чем, стало быть, различие между бессмертным телом и смертным. Бессмертное тело состоит из одного рода материи; смертное — нет. Бессмертное тело действует на другие вещи; на смертное тело действуют. ⟨Бессмертное тело господствует, а над смертным телом господствуют;⟩ ибо все, что приводит силы в действие, господствует, а над тем, на что действуют силы, господствуют. И то, что господствует, свободно и ведет за собою; а то, над чем господствуют, пребывает в рабстве и страдательно влечется.

[20] § 8 разрывает связь между § 7 и § 9 и, должно быть, вставлен сюда по ошибке.

9 Более того, силы действуют не только в телах, имеющих в себе душу,[21] но и в неодушевленных телах, таких как бревна, и камни, и тому подобное: они увеличивают их объем и доводят их до зрелости, портят их, разлагают, заставляют гнить и рассыпаться и совершают в них все процессы такого рода, какие только могут претерпевать неодушевленные тела. Ибо именно это, сын мой, и означает термин «действующая сила»: он обозначает ⟨то, чем производится⟩ всякого рода совершающийся процесс.

[21] Писателю следовало бы скорее сказать: «в телах, которые *имели* в себе душу».

10 И всегда должно совершаться множество процессов, или, вернее, всякого рода процессы. Ибо Космос никогда не лишен ничего из сущего; вечно движась, он вечно порождает в себе сущее.

* * * * *

11 Итак, ты должен понять, что всякая сила бестелесна, в каком бы роде тела она ни действовала.

1 Ибо силы, сын мой, хотя сами бестелесны, находятся в телах и действуют посредством этих тел. И потому, сын мой, поскольку они бестелесны, я говорю, что они бессмертны; но поскольку они не могут действовать отдельно от тел, я говорю, что они всегда в теле.

4 Отсюда следует, что тела существуют всегда. И по этой причине я говорю, что производство тел должно быть вечным. Ибо если земные тела разложимы, и должны быть тела, чтобы служить местами и орудиями для действия сил, и силы бессмертны, а бессмертное существует вечно, — то отсюда следует, что производство тел должно продолжаться вечно.

6 Силы, хотя сами бестелесны, зависят от тел; ибо они исходят от божественных тел[22] и входят в смертные тела. Но каждая из них действует либо на тело, либо на душу; ибо они вступают в связь и с душой, но не отдельно от тела. Душа не всегда в теле; она может существовать отдельно от тела; а силы не могут существовать отдельно от тел.

[22] То есть от небесных тел.

5 Силы, сопровождающие душу, приходят не все одновременно. Одни из них приходят в миг рождения человека, входя в его тело вместе с душой и действуя на неразумные части души; а более чистые силы приходят, когда он достигает юношеского возраста, и содействуют разумной части души.

12 Из действующих сил[23] одни действуют на божественные тела, а другие — на тленные тела. ⟨Из тех, что действуют на тленные тела,⟩ одни всеобщие, ⟨другие общие,⟩ а третьи частные. Силы, действующие на вечные тела, божественны; и они также совершенны, ибо совершенны тела, на которые они действуют. ⟨Всеобщие силы — те, что действуют на все тленные тела вместе;⟩ общие силы — те, чье действие

простирается на весь какой-либо один род живых существ; а частные силы — те, что действуют на отдельную особь.

---

[23] § 12, по-видимому, не согласуется с контекстом и, вероятно, написан другим лицом.

13 Отсюда следует заключить, сын мой, что все полно действующих сил. Если в Космосе много тел, я говорю, что действующих сил больше числом, чем тел. Ибо в одном теле часто бывают первая, и вторая, и третья . . ., помимо всеобщих сил, сопровождающих рождение тел. «Всеобщими» я называю те силы, которые приводят к бытию тела вещей; без них тело не может быть построено. А помимо них есть частные силы. . . .

14 . . . и делаются явными посредством ощущений; ибо ощущения сопровождают силы, или, вернее, ощущения суть следствия, производимые силами.

15 Ты должен понять, сын мой, различие между действующей силой и ощущением. Сила посылается свыше; а чувство, которое находится в теле и получает свое бытие от тела, принимает силу и делает ее явной, сообщая ей, так сказать, телесное существование. Итак, я говорю, что силы бестелесны и бессмертны, а чувства телесны и смертны и продолжают существовать лишь до тех пор, пока существует тело; ибо чувства порождаются вместе с телом и гибнут вместе с ним. **16** И смертные тела обладают чувством; а бессмертные тела[24] чувства не имеют, потому что не состоят из такого рода сущности.[25] Ибо чувство не может воспринять ничего, кроме того, что прибавляется к телу, или того, что, напротив, отнимается от тела; а к вечным телам ничего не прибавляется и от них ничего не отнимается, и потому ощущения в них не бывает. **18** Ибо ощущения имеют дело с изменениями, постигающими тело, и бывают лишь в связи с ростом и убылью тела. Телесное изменение и ощущение прикреплены к одной голове и соединены

в одно; и то и другое вместе производится действующими силами. —

[24] То есть небесные тела.

[25] То есть из такой сущности, которая допускает чувство. Сущность, из которой, по мнению писателя, они состоят, — вероятно, аристотелевская «пятая сущность».

17 *Tat.* Так, значит, ощущение бывает во всяком теле, подверженном изменению? — *Гермес.* Да, сын мой; ибо во всех таких телах есть действующие силы. — *Tat.* Даже в неодушевленных телах, отец? — *Гермес.* Да, сын мой, даже в неодушевленных телах. Но есть различные роды чувства. Ощущения разумных существ сопровождаются разумом; ощущения неразумных животных — только . . .; а ощущения неодушевленных вещей . . .

19 Но существа, имеющие в себе душу, имеют еще две вещи, которые сопровождают ощущения и телесные изменения, а именно боль и наслаждение. Неразумное животное не может иметь ощущения, не испытывая боли или наслаждения; и потому я говорю, что боль и наслаждение свойственны неразумным животным более, чем людям; ибо неразумные животные полнее подвластны им. 20 Боль и наслаждение, будучи телесными, возбуждаются ощущениями и овладевают неразумными частями души; и потому я говорю, что и то и другое творит вред. Наслаждение заставляет ощущение сопровождаться удовольствием и тем самым тотчас становится причиной многих зол для человека, который его испытывает; а боль, производя сильную печаль и муку, ⟨портит человеку жизнь⟩. Поэтому с полным основанием можно сказать, что и то и другое творит вред.

21 *Tat.* . . ., отец?[26] — *Гермес.* Что ты разумеешь, сын мой, под «чувством, принадлежащим душе»? Разве душа не бестелесна и

разве чувство не тело? — *Tat.* . . . .[27] — *Гермес.* Если мы скажем, что чувство бестелесно, сын мой, мы сделаем его чем-то подобным душе или действующим силам; ибо о них мы говорим, что они бестелесны и находятся в телах. Но чувство не есть ни действующая сила, ни душа, . . .; поэтому оно не может быть бестелесным. А если оно не бестелесно, оно должно быть телом.

[26] Быть может, «Принадлежит ли чувство и телу, и душе, отец?»

[27] Быть может, «Почему бы самому чувству не быть бестелесным, отец, хотя оно и находится в теле?»

Выдержка IV A. Гермес — Тату

Из беседы Гермеса.

1 Я сказал в своих общих беседах, что из движений тел одни производятся силами природы, а другие — душами. [§ 2][28]

[28] [§ 2. «А я говорю, что душа, будучи бестелесной, сотворена из некоей сущности, которая сама бестелесна. Ибо все, что сотворено, по необходимости должно быть сотворено из чего-то».]

3 Итак, все тела, у которых за возникновением следует гибель, по необходимости должны сопровождаться двумя движениями, а именно движением, производимым душой, которым тела движутся в пространстве, и движением, производимым природой, посредством которого тела растут и убывают, а погибнув, разрешаются на свои стихии. Так я определяю движение тленных тел.

4 . . .[29] Душа всегда в движении; ибо она всегда движется в самой себе и производит движение для других вещей. И по этой причине всякая душа бессмертна, поскольку она всегда в движении, имея движущую силу в себе самой.

[29] Быть может, «⟨А вечные тела (т. е. небесные тела) имеют лишь одно движение, а именно то, которое производится душой. . . .⟩».

5 Есть три различных рода душ — божественная душа, человеческая душа и неразумная душа.

Божественная душа — та, что движет божественное тело.[30] . . . ее движущая сила;[31] она движет сама себя в божественном теле и движет это тело.

[30] «Божественное тело», вероятно, означает сферу неба.

[31] Быть может, «Ее движущая сила действует двояко».

7 Человеческая душа имеет в себе нечто божественное; но к ней присоединены также неразумные части, а именно вожделение и отвращение. Они тоже движущие силы, но движущие силы, имеющие дело со смертными телами. И потому, пока божественная часть души находится в божественном теле, вожделение и отвращение далеки от нее; но когда божественная часть вошла в смертное тело, они возникают как наросты на ней, и именно через их присутствие душа становится дурной. **6** Ибо когда душа освобождена от смертного тела, она отделяется от своих неразумных частей; и она входит в божественное тело и, так как она всегда в движении, движется в этом теле, увлекаемая круговым движением вселенной.

8 А душа неразумных животных состоит из отвращения и вожделения; и потому эти животные и называются «неразумными», что они лишены разумной части души.

9 И ты должен понять, что есть четвертый род движущей силы, который действует на неодушевленные тела. Он находится вне тел и действует, приводя их в движение. Это, должно быть, душа, которая находится в движении в божественном теле и движет неодушевленные тела как бы попутно. —

Выдержка IV B. Гермес — Тату

Из бесед Гермеса к Тату.[32]

[32] Exc. IV B, по-видимому, есть продолжение Exc. IV A.

1 *Tat.* Ты верно объяснил это, отец; но есть еще одна вещь, о которой я прошу тебя наставить меня дальше. Ты сказал прежде, что познание и искусство — силы, приводимые в действие разумной частью души. А теперь ты говоришь мне, что неразумные животные неразумны и так называются потому, что лишены разумной части души; и ясно, что из этого по необходимости следует, что неразумные животные не имеют никакой доли в познании или искусстве, так как лишены разумной части. — *Гермес.* Да, сын мой, это необходимо следует. — 2 *Tat.* Как же тогда, отец, мы видим, что некоторые из неразумных животных пользуются познанием и искусством, — например, муравьи запасают себе пищу, птицы небесные строят себе гнезда, а четвероногие звери знают свои логовища? — 3 *Гермес.* Не познанием и не искусством, сын мой, делают они это, но природным побуждением. Познанию и искусству учатся; а ни одно из неразумных животных не учится делать то, о чем ты говоришь. И то, что делается по природному побуждению, делается силой, всеобщей по своему действию; а то, что делается познанием и искусством, приобретается одними, а не всеми. 4 Например, все люди смотрят вверх;[33] ибо это делается действием природы; но не все люди музыканты, и не все стрелки из лука или охотники; и все прочее в этом роде тоже делается не всеми людьми, а некоторыми из них, то есть теми, кто научился делать то или другое; ибо здесь действуют познание и искусство. 5 Так же, если бы одни муравьи это делали, а другие нет, ты был бы прав, говоря, что они собирают пищу познанием и искусством; но

если все они одинаково побуждаются к этому и делают это невольно, ясно, что делают они это не познанием и не искусством, а по водительству природы.

[33] То есть люди стоят прямо, с обращенным вверх лицом, в отличие от зверей, которые «смотрят вниз».

Выдержка V. Гермес — Тату

Из бесед Гермеса к Тату.

1 И Творец вечных тел, сын мой, однажды сотворив их, не творил их после и не творит теперь; он предоставил их собственному попечению и, соединив их друг с другом, отпустил идти своим путем, как вещи, ни в чем не нуждающиеся. Если они в чем и нуждаются, то друг в друге; но в прибавлении чего-либо извне они не нуждаются. . . . бессмертны;[34] ибо тела, сотворенные Им, не могли не быть такой природы.

[34] Быть может, «⟨Итак, эти тела⟩ бессмертны».

2 А Творец, которым сотворены мы, люди,[35] будучи сам облечен телом, сотворил нас и всегда творит и будет творить как существа, чьи тела разложимы и смертны. Ибо ему не было дано подражать своему собственному Творцу, тем более что ⟨. . . . Более того, . . . было⟩ невозможно; ибо Творец вечных тел сотворил их из первой сущности, которая бестелесна, а наш Творец сотворил нас из телесных вещей, которые уже были сотворены.

[35] Этот второй «Творец» должен быть либо Космосом, либо Солнцем.

3 Итак, по праву вечные тела бессмертны, поскольку они сотворены из бестелесной сущности; а наши тела разложимы и смертны, поскольку наш состав сложен из тел. 4 И по этой причине наши тела слабы и нуждаются в большой помощи. Как

могла бы связь, скрепляющая наши тела, продержаться хотя бы малое время, если бы они не принимали в себя пищу, приходящую от стихий, и если бы эта пища не обновляла наши тела день за днем? Ибо мы принимаем приток земли и воды, огня и воздуха, который обновляет наши тела и скрепляет наш смертный состав.

5 . . . так что мы слишком слабы, чтобы выносить напряжение наших движений, и не можем выносить его и одного дня. Будь уверен, сын мой: если бы наши тела не отдыхали ночью, мы не могли бы продержаться и одного дня. И потому Творец — будучи благ и предвидя все, — чтобы живое существо могло продолжать существовать, сотворил сон, сильное средство от усталости, производимой движением; и он отвел движению и сну равные доли времени. **6** Знай же, сын мой, что дело, совершаемое сном, — великое дело. Оно противоположно делу, совершаемому душой, но не менее важно; ибо как душа производит движение, так ⟨сон производит покой. И по этой причине⟩ наши тела не могут жить без сна; ибо сон есть расслабление . . . . **7** Более того, сон действует внутри нас, встраивая в тело вошедшую в него материю и распределяя по каждой части тела тот род материи, который ей подобает: воду — крови, землю — костям и костному мозгу,[36] воздух — нервам, а огонь — органам зрения. И потому тело испытывает сильное наслаждение, когда сон совершает это дело.

[36] Быть может, «костям и мышцам».

Выдержка VI. Гермес — Тату

Из бесед Гермеса к Тату.

1 *Тат.* В прежних общих беседах ты обещал объяснить о тридцати шести деканах; поэтому я прошу тебя рассказать мне о них теперь и объяснить их действие. — *Гермес.* Охотно, Тат; и из

всех моих учений это будет величайшей важности и станет выше всех. Прошу тебя хорошо это заметить.[37]

[37] Или «Понимай это так».

2 Я рассказывал тебе прежде о зодиакальном круге, который называется также животноносным кругом, и о пяти звездах-планетах, и о солнце, и о луне, и о кругах каждого из этих семи тел. — *Tat.* Рассказывал, трижды величайший. — *Гермес.* Так вот, я хочу, чтобы и в своих мыслях о тридцати шести деканах ты держал в уме то, что я тебе сказал, чтобы и мое учение о деканах было тебе понятно. — *Tat.* Я держу в уме то, что ты мне сказал, отец. —

3 *Гермес.* Я говорил тебе, сын мой, что есть тело, объемлющее все. Форму этого тела ты должен представлять себе круговой; ибо такова форма вселенной. — *Tat.* Я представляю себе его форму круговой, как ты велишь, отец. — *Гермес.* И ты должен понять, что под кругом этого тела помещены тридцать шесть деканов, между кругом вселенной[38] и кругом зодиака, отделяя один круг от другого; они как бы поддерживают круг вселенной и взирают сверху на круг зодиака.

[38] То есть самой внешней сферой, которая есть «всеобъемлющее тело».

4 . . . Они замедляют всеобъемлющее тело — ибо это тело двигалось бы с чрезвычайной быстротой, если бы было предоставлено самому себе, — но подгоняют семь других кругов, потому что эти круги движутся более медленным движением, чем круг вселенной.

13 И деканам подчинено созвездие, называемое Медведицей, которое расположено в средоточии по отношению к зодиаку. Медведица состоит из семи звезд и имеет над собою другую, подобную ей Медведицу. Назначение Медведицы сходно с

назначением оси колеса; она никогда не заходит и не восходит, но пребывает на одном месте, вращаясь вокруг неподвижной точки и заставляя вращаться зодиакальный круг. . . . переводя мир от ночи ко дню и ото дня к ночи.

5 Поймем же, что и . . . семи планет, и все . . .;[39] или, вернее, что деканы стоят вокруг всех вещей в Космосе как стражи, удерживая все вместе и надзирая за добрым порядком всего. — *Tam.* Так я их и представляю, отец, согласно твоим словам. —

[39] Быть может, «что движения (или круги) семи планет, а также и все прочее управляются деканами».

6 И далее, сын мой, ты должен понять, что деканы свободны от того, что постигает прочие звезды. Их не задерживают на пути и не приводят к остановке, им не препятствуют и не заставляют двигаться вспять, ⟨как планеты;⟩ и они не бывают . . .,[40] как прочие звезды. Они свободны и вознесены над всеми вещами; и как бдительные стражи и надзиратели вселенной, они обходят ее за время ночи и дня. —

[40] Быть может, «и они не бывают ⟨лишены своей силы, когда⟩ скрыты от взора светом солнца».

7 *Tam.* Скажи мне тогда, отец, действуют ли деканы и на нас, людей?[41] — *Гермес.* Да, сын мой, они действуют на нас весьма могущественно. Если они действуют на небесные тела, как может быть, чтобы они не действовали и на нас — и на отдельных людей, и на общества? **8** Сила, действующая во всех событиях, которые постигают людей сообща, исходит от деканов; например, падения царств, мятежи[42] городов, голод, моровые поветрия, разливы моря, землетрясения — ничто из этого, сын мой, не происходит без действия деканов. **9** . . . Ибо если[43] деканы правят семью планетами, а мы подчинены планетам, разве ты не видишь,

что сила, приводимая в действие деканами, достигает и нас, производится ли она самими деканами или посредством планет?

[41] То есть «Действуют ли деканы на людей так же, как на планеты и прочие небесные тела?»

[42] Быть может, «разрушения».

[43] Быть может, «⟨И то, что постигает людей по отдельности, тоже происходит от действия деканов;⟩ ибо если» и т. д.

11 И кроме того, сын мой, ты должен знать, что есть еще иной род дела, которое совершают деканы: они сеют на землю семена неких сил, одних спасительных, а других пагубнейших, которые многие называют демонами. — **10** *Tat.* А каков телесный облик этих существ,[44] отец? — *Гермес.* Они не обладают телами, сделанными из какой-то особой материи, и не движутся душой, как мы; ибо нет такой вещи, как род демонов, отличный от прочих существ; но они — силы, приводимые в действие этими тридцатью шестью богами.[45]

[44] То есть так называемых демонов.

[45] То есть деканами.

12 Более того, есть и другие звезды, которые странствуют по небу и повинуются деканам, а именно так называемые литурги,[46] которых деканы имеют под своим началом как слуг и рядовых воинов. Литурги, руководимые деканами, носятся, паря в эфире, наполняя всю область этой стихии, чтобы на небе не было места, пустого от звезд; и они помогают поддерживать порядок вселенной, проявляя силу, которая им собственна, но подчинена силе, проявляемой тридцатью шестью деканами. От литургов происходят истребления других живых существ,[47] случающиеся в той или иной местности, и нашествия тварей, губящих посевы.

[46] То есть прислужники, или служители.

[47] «Других (помимо людей) живых существ», т. е. зверей.

14 А за литургами следует другой отряд звезд,[48] которым мы не позаботились дать имена; но люди, которые будут жить после нас, дадут имена и им.

[48] Быть может, «следует толпа других звезд».

15 А под луной есть звезды иного рода,[49] тленные и бездейственные, устроенные так, чтобы существовать лишь малое время; они поднимаются как испарения от самой земли в воздух над землей; и мы можем своими глазами видеть их распад. Они подобны по природе тем животным на земле, которые ни на что не годны и рождаются лишь для того, чтобы погибнуть, как, например, породы мух, и блох, и червей, и тому подобного. Ибо как эти твари, сын мой, ничем не полезны ни нам, ни Космосу, но, напротив, досаждают и докучают нам, будучи побочными произведениями природы и вещами, производство которых излишне, — так и звезды, поднимающиеся как испарения от земли, не достигают области неба — ибо они не в силах этого сделать, так как поднимаются снизу, — и, имея в себе много тяжелого вещества, они увлекаются вниз собственной материей и быстро рассеиваются, а распавшись, снова падают на землю, не произведя ничего, кроме возмущения воздуха над землей.

[49] А именно падающие звезды, или метеоры.

16 И есть звезды иного рода, сын мой, которые называются кометами. Они являются в назначенные им времена и спустя малое время снова исчезают. Они не восходят и не заходят и не подвергаются распаду. Они приходят как видимые вестники и глашатаи, чтобы возвестить предназначенные события, которые

вот-вот постигнут род человеческий в целом. Кометы имеют свое пребывание под кругом солнца.[50] Когда что-либо должно постигнуть мир, они являются; и, явившись на несколько дней, возвращаются на свое место под кругом солнца и пребывают невидимыми. Одни из них являются на Востоке, другие на Севере, иные на Западе, а иные на Юге. Мы назвали их «звездами-пророками». [ ][51]

[50] «Круг солнца» здесь, по-видимому, означает солнечный диск, т. е. само солнце, а не орбиту или сферу солнца.

[51] [§ 17. «Но *asteres* (звезды) отличаются от *astra* (созвездий). *Asteres* — те, что парят в небе; а *astra* — те, что укреплены в теле неба и несутся вместе с небом; и двенадцать из *astra* мы назвали знаками зодиака».]

* * * * *

18 Тот, кто не упустил приобрести познание этих вещей, способен составить точное понятие о Боге; более того, если мне позволено говорить смело, он способен увидеть Бога своими глазами и, увидев Бога, стать блаженным. — *Tat.* Воистину блажен, отец, тот, кто увидел Бога. — *Гермес.* Но невозможно, сын мой, тому, кто еще в теле, достичь этого блаженства. Человек должен упражнять свою душу в этой жизни, чтобы, когда она войдет в иной мир, где ей дозволено видеть Бога, она не сбилась с ⟨ведущего к Нему⟩ пути. **19** Но люди, любящие тело, никогда не узрят видения Прекрасного и Блага. Сколь славна, сын мой, красота того, что не имеет ни очертаний, ни цвета![52] — *Tat.* Но может ли что-либо, отец, быть прекрасным помимо очертаний и цвета? — *Гермес.* Один лишь Бог, сын мой, или, вернее, то, что слишком велико, чтобы называться Богом.

[52] То есть бестелесного.

Выдержка VII. Гермес — Тату

Гермес.

1 *Гермес.* Ибо есть могущественное божество, сын мой, которое поставлено посреди вселенной и надзирает за всем, что совершается на земле людьми. Ибо как Необходимость поставлена над божественным порядком,[1] так Карающая Правда поставлена над людьми. 2 Ибо Необходимость держит в своей власти порядок вышних,[2] поскольку они божественны, и не хотят погрешать, и не могут погрешать, — ибо невозможно, чтобы божественное сбилось с пути, — а Карающая Правда назначена карать тех, кто погрешает на земле. 3 Ибо род человеческий склонен погрешать, потому что он смертен и составлен из дурной материи; [ ][3] и люди подвластны Судьбе по причине сил, действующих при их рождении, а Карающей Правде подвластны по причине своих погрешений в образе жизни.

[1] То есть назначена править упорядоченным строем небесных тел. Звезды *должны* двигаться так, как движутся; они «*не могут* погрешать».

[2] То есть небесных тел.

[3] [«и легче всего оступаются те люди, у которых нет силы видеть Бога; и на этих людей прежде всего налагает свою руку Карающая Правда».]

Выдержка VIII. Гермес — Тату

Беседа Гермеса к сыну.

1 *Tat.*[4] Во всем этом, отец, ты говорил верно. Но продолжай и скажи мне снова, какие бестелесные вещи в нас согласны с Промыслом, и равно какие согласны с Необходимостью и какие — с Судьбой. —

[4] Выдержка VIII в том виде, как она дана в рукописях, совершенно лишена смысла. Я попытался придать ей смысл, свободно изменив текст.

2 *Гермес.* Я говорил тебе, сын мой Тат, что в нас есть три рода бестелесного. Первый из них[5] постигаем одной лишь мыслью . . . Это вещь без цвета и без очертаний; она исходит не из чего иного, как из первой умопостигаемой сущности.[6]

[5] А именно ум — та часть души, в которой пребывает разум.

[6] То есть от Бога, или божественного Ума.

3 Но есть в нас и второй род бестелесного,[7] . . .[8] Ибо когда неразумная часть движима умопостигаемой сущностью,[9] она движется в некоторой мере разумно[10] и, будучи так движима, тотчас преобразуется в образ мысли Творца.

[7] А именно та часть души, в которой пребывают страсти.

[8] Быть может, «который сам по себе неразумен, но способен быть движим разумно».

[9] То есть умом.

[10] Буквально: «⟨движется⟩ сообразно некоему разуму». И так же в § 6.

4 И есть в нас также третий род бестелесного, а именно свойства наших тел. Их два различных класса. Свойства одного класса — качества, присущие единичному существу; свойства другого класса суть . . . тела.[11] Качества, присущие единичному существу, суть . . .; . . . тела суть . . .

[11] Быть может, «суть ⟨отделимые случайные свойства⟩ тела».

5 Итак, умопостигаемая сущность,[12] если она приблизилась к Богу, имеет власть над собою[13] и, спасая себя, спасает и другую часть.[14] Пока она пребывает сама по себе,[15] она не подвластна Необходимости, и выбор ее согласен с Промыслом.[16] Но если она

отпадает от Бога, она избирает телесный мир и тем становится подвластна Необходимости, которая правит Космосом.

[12] То есть ум.

[13] То есть обладает свободной волей.

[14] То есть ту часть души, в которой пребывают страсти.

[15] То есть пока на нее не влияют и в нее не вмешиваются тело и телесные вещи.

[16] Иначе говоря, воля человека согласна с волей Бога.

6 Неразумная часть души[14] . . . движется в некоторой мере разумно, . . .[17]

[17] Быть может, «Неразумная часть души, ⟨если она послушна умопостигаемой сущности (т. е. разумной части души),⟩ движется в некоторой мере разумно ⟨и тем приводится в согласие с Промыслом; если же она не послушна умопостигаемой сущности, она подвластна Необходимости⟩».

7 . . .[18] И разум согласен с Промыслом; неразумное согласно с Необходимостью; а свойства тела согласны с Судьбой. Таково мое учение о том, что согласно с Промыслом, Необходимостью и Судьбой.

[18] Между § 6 и § 7, должно быть, стояло место, ныне утраченное, где говорилось о «свойствах тела».

Выдержка IX. Гермес — Тату

Извлечение из бесед Гермеса к Тату.

1 Материя, сын мой, возникла; но она и всегда была. Ибо материя есть вместилище,[19] в котором совершается процесс возникновения; а этот процесс есть образ действия Бога, который безначален и был прежде, чем начался мир. Итак, материя получила от Бога зародыш, из которого произошло ее возникновение,[20] и тем самым возникла. **2** И возникла она как

вещь изменчивая; и она принимает многие формы, будучи вылепляема в различные очертания; ибо, проходя через свои изменения, она управляется действием Бога, которое созидает формы, принимаемые ею в ходе ее превращения. Итак, по своей бесформенности материя была безначальна; а по действию Бога на нее она возникла.

[19] Быть может, «податливая масса».

[20] Или «зародыш, из которого происходит все, что возникает».

Выдержка X. Гермес — Тату

Извлечение из бесед Гермеса к Тату.

1 . . . о трех временах[21] . . . Ибо они ни независимы друг от друга, ни соединены друг с другом; и опять же, они и соединены, и независимы.[22]

[21] То есть прошедшее время, настоящее время и будущее время.

[22] Быть может, «Ибо они не независимы, но соединены друг с другом; и опять же (в ином смысле) они не соединены, но независимы».

2 Если ты предположишь, что настоящее время отдельно от прошедшего времени ⟨и будущее — от настоящего, ты окажешься в затруднении. Ибо⟩ невозможно настоящему возникнуть, если не возникло и прошедшее, ⟨и будущему возникнуть, если не возникло настоящее;⟩ ибо настоящее исходит из прошедшего, а будущее — из настоящего. **4** И поскольку прошедшее смыкается с настоящим, а настоящее — с будущим, они становятся единым через свою непрерывность. Итак, они не отделены друг от друга.

5 ⟨С другой стороны, если ты предположишь, что они соединены друг с другом, ты опять окажешься в затруднении . .

.[23]⟩. Так оказывается, что, хотя время одно и то же на всем своем протяжении, части его отдельны.

[23] Здесь, должно быть, следовало место, ныне утраченное, где приводились доводы в пользу того, что три времени не «соединены».

3 Если мы хотим исследовать дело еще дальше, рассудим так. Прошедшее время ушло, так что его больше нет; а будущего нет, поскольку оно еще не пришло.[24] Да и настоящее не . . .,[25] поскольку оно не пребывает. Ибо раз настоящее не стоит на месте и не пребывает даже мгновение, как можно сказать, что оно «настоящее», когда оно не может устоять ни одного мига?[26]

[24] Быть может, «То, что прошедшего времени нет, видно из того, что оно ушло и его здесь больше нет; а то, что будущего нет, видно из того, что оно еще не пришло».

[25] Быть может, «не вполне существует», т. е. о нем, строго говоря, нельзя сказать, что оно существует.

[26] Буквально: «как говорится о нем, что оно „на-стоящее“, когда оно не может устоять даже мгновение?»

Выдержка XI. Гермес — Тату

1 *Гермес.* ⟨До сих пор я наставлял тебя посредством многих бесед;⟩ а теперь, сын мой, я сведу в кратких изречениях все, чему я тебя научил. Ты поймешь то, что я говорю, если будешь держать в памяти то, что тебе было сказано прежде.

2 (1) Все тела движутся; неподвижно лишь бестелесное.

(2) Все тела подвержены изменению; но не все тела разложимы.

(3) . . .[27]

[27] Быть может, «Всякое живое существо возникло; но не всякое живое существо смертно».

(4) Разложимое разрушимо; непреходяще лишь неразложимое.

(5) То, что вечно возникает, вечно и разрушается; а то, что возникло раз и навсегда, никогда не разрушается.

(6) Бог — первый; Космос — второй; человек — третий.

(7) . . .[28]

[28] Быть может, «Космос сотворен Богом, а человек сотворен посредством Космоса».

(9) Все существующее[29] подвержено изменению; ⟨но не все существующее разрушимо.⟩

[29] То есть всякая *материальная* вещь, или тело.

(10) Все, что есть, подвижно; ничто из того, что есть, не стоит на месте.[30]

[30] Быть может, «Все тела подвижны; никакие тела не стоят на месте».

(11) Не все движется; но[31] все, что движется, движимо душой.

[31] Возможно, «Не все . . . но» следует вычеркнуть.

(8) Чувствующая часть души смертна; а разумная часть души бессмертна.

(12) Все, что имеет ощущение, претерпевает;[32] один лишь ум свободен от претерпеваний.[33]

[32] Или «возмущается страстью».

[33] Или «возмущающих страстей».

(13) Все, что чувствует боль, чувствует и наслаждение; но не все, что чувствует наслаждение, чувствует боль.[34]

[34] Быть может, «и все, что чувствует наслаждение, чувствует и боль».

(14) Не все тела больны; но все тела, которые больны, разложимы.[35]

[35] Возможно, (13) и (14) выросли из одного афоризма, который можно было бы восстановить так: «Все, что чувствует боль, больно; и все, что больно, разложимо».

(15) Ум — в Боге; а разум[36] — в уме.

[36] Или «речь».

(16) Ничто телесное не подлинно; лишь бестелесное свободно от мнимости.

(17) Все возникшее подвержено изменению; но не все возникшее разрушимо.

(18) Нет ничего доброго на земле; нет ничего дурного на небе.

(19) Бог благ; человек дурен.

(20) Доброе вольно; дурное невольно.

(21) Боги избирают доброе; люди избирают дурное, почитая его добрым.

(22) . . .

(23) . . .

(24) . . .[37]

[37] Быть может, (22) «Послушание закону есть единомыслие с Богом; беззаконие ⟨есть распря с Богом⟩». (23) «Закон Бога — добродетель; закон человека — порок». (24) «Для Космоса время есть круговращение; для человека время есть гибель».

(25) Все на небе неизменяемо; все на земле изменяемо.

(26) Ничто на небе не в рабстве; ничто на земле не свободно.

(27) Ничто на небе не неведомо;[38] ничто на земле не ведомо.[39]

[38] Или «непознаваемо».

[39] Или «познаваемо».

(28) Небесное не имеет общения с земным; а земное имеет общение с небесным.

(29) Все на небе без изъяна; все на земле испорчено изъянами.

(30) . . .[40]

[40] Быть может, «Бессмертное не подвержено претерпеваниям (или возмущающим страстям); претерпевает (или возмущается страстью) лишь смертное».

(31) Рожденное не во всех случаях смертно; но смертное во всех случаях есть нечто рожденное.

(32) Разложимое тело имеет два времени, а именно . . . и . . .; непреходящее тело имеет лишь одно время, а именно . . .

(33) Разложимые тела растут и убывают; ⟨непреходящие тела . . .⟩.[41]

[41] Быть может, (33) «Разложимые тела растут и убывают; непреходящие тела не растут и не убывают». (32) «Разложимое тело имеет два времени, а именно время, в которое оно растет, и время, в которое оно убывает; непреходящее тело имеет лишь одно время, а именно время своего неизменного существования».

(34) . . .[42]

[42] Возможно, «Разложимое изменяется в свою противоположность» (т. е. в неразложимое, а именно в стихии); «непреходящее изменяется в подобное себе» (т. е. в другое непреходящее). Последнее утверждение можно понять так, что каждая из стихий часть за частью превращается в другие стихии.

(35) Возникновение есть начало разрушения, а разрушение есть начало возникновения.

(36) То, что уходит из бытия, также и возникает; и то, что возникает, также и уходит из бытия.

(37) Из сущего одно — тела, другое — формы, а третье — силы. Формы и силы — вещи бестелесные, но они находятся в телах.

(38) Бессмертное не имеет доли в смертном; а смертное имеет долю в бессмертном.

(39) Смертное не входит в бессмертное тело; а бессмертное входит в смертное тело.

(40) Силы[43] действуют не снизу вверх, а сверху вниз.

[43] То есть космические силы, которыми движется и оживляется все (или по крайней мере все на земле).

(41) Небесное не получает никакой пользы от земного; а земное получает всякую пользу от небесного.

(42) Небо вмещает непреходящие тела; земля вмещает разрушимые тела.

(43) Земля неразумна; небо разумно.

(44) . . .[44]

[44] Быть может, «Небесное подчинено ⟨Промыслу⟩; земное подчинено ⟨Необходимости⟩».

(45) Небо — первая из стихий; земля — последняя из стихий.

(46) Промысел есть распорядок Бога; Необходимость служит Промыслу.

(47) Случай есть движение без порядка; . . .[45]

[45] Быть может, «⟨мастерство есть сила, действующая в добром порядке⟩».

(48) Что есть Бог? Нечто неизменное и благое. Что есть человек? Нечто изменчивое и дурное.

3 Если ты будешь держать в памяти эти афоризмы, ты легко припомнишь более полные объяснения, которые я дал тебе во многих беседах; ибо мое прежнее учение сведено в этих кратких изречениях.

4 Но избегай бесед с толпой. Не то чтобы я хотел, чтобы ты жалел блага для других; причина этого предостережения скорее в том, что толпа сочтет тебя достойным осмеяния ⟨, если ты будешь говорить с ними так, как я говорил с тобой⟩. Подобное принимает подобное; а несходные люди никогда не бывают друзьями. И эти беседы[46] найдут поистине немногих, кто достоин их слышать; более того, быть может, и немногие не окажутся достойны. **5** Кроме того, у моего учения есть некое свойство, присущее только

ему: оно подстрекает дурных людей к еще худшей порочности. — *Тат.* Что ты разумеешь, отец? — *Гермес.* Вот что я разумею, сын мой. Живое существо, называемое человеком, склонно ко злу; оно вскормлено среди зла и потому находит в нем удовольствие. Итак, если этому существу сказать, что Космос имел начало и что все совершается по необходимости, поскольку всем правит Судьба, — если ему это сказать, он станет гораздо хуже, чем был прежде; ибо он будет презирать Космос как вещь, имевшую начало, и сложит на Судьбу ответственность за зло, и так никогда не воздержится ни от какого злого дела. Поэтому ты должен остерегаться говорить с ними, чтобы, пребывая в незнании, они были менее порочны.

[46] То есть «Беседы Гермеса к Тату».

Выдержка XII. Гермес — Аммону

Из наставлений Гермеса к Аммону.

1 Но все совершается . . .,[47] и нет места, лишенного Промысла. А Промысел есть верховный замысел Бога, который правит небесами; и этот верховный замысел имеет под собою две подчиненные силы, а именно Необходимость и Судьбу. ⟨Необходимость есть . . .;⟩[48] а Судьба служит Промыслу . . .[49] **2** А звезды служат Судьбе. [ ][50] Ибо звезды — орудие Судьбы; это в согласии с Судьбой они совершают все для мира природы и для людей.

[47] Быть может, «все, что совершается по природе (т. е. все события в физическом мире), совершается согласно Промыслу».

[48] Быть может, «⟨Необходимость есть твердое и неизменное решение Промысла⟩».

[49] Быть может, «в согласии с Необходимостью».

[50] [«Ибо никто не может ни избежать Судьбы, ни уберечь себя от грозной силы звезд».]

Выдержка XIII. Гермес — Аммону

Из наставлений Гермеса к Аммону.

Необходимость есть твердое и неизменное решение Промысла.

Выдержка XIV. Гермес — Аммону

Из наставлений Гермеса к Аммону.

1 И сила, которая держит в своей власти весь Космос, есть Промысел; а то, что . . ., есть Необходимость.[51] А Судьба заставляет все двигаться круговым движением, действуя в согласии с Необходимостью; ибо природа Судьбы — принуждать.[52]

[51] Быть может, «сила, которая объемлет Космос как целое, есть Промысел; а то, что налагает принуждение на ⟨отдельные вещи внутри Космоса⟩, есть Необходимость».

[52] Или «подчинять вещи необходимости».

2 . . . ⟨Действие⟩ Промысла простерто[53] в небе; . . . боги-светила кружат в небе движением, которое продолжается не ослабевая и не прекращаясь. Но Судьба . . . А Промысел печется о . . .; а Судьба есть причина . . .[54]

[53] То есть простирается во времени и пространстве. Промысел, рассматриваемый как отправление бестелесного и вечного Бога, един и неделим; но его следствия в Космосе «простерты».

[54] Мысль автора можно было бы, пожалуй, выразить, переписав этот параграф так: «Итак, Космос как целое зависит от Промысла; но действие Промысла прежде всего простерто в небе, ибо небо — первое, что встречает его (*т. е.* Промысел Бога действует на небо непосредственнее, чем на остальную вселенную); и потому круговое движение богов-светил в небе продолжается не ослабевая и не прекращаясь . . . . Промысел печется о ⟨всех вещах вместе⟩; а

Судьба, ⟨действуя в подчинении Промыслу, производит неизменное движение звезд и⟩ причиняет ⟨рождение и гибель вещей на земле посредством⟩ расположения звезд».

⟨Промысел есть⟩ неизбежный закон, по которому все было устроено.[55]

[55] Это предложение, по-видимому, стоит не на своем месте.

Выдержка XV. Гермес — Аммону

Из наставлений Гермеса к Аммону.

1 И то, что движется, движется в согласии с силой, которую проявляет Природа, движущая вселенную и проникающая все. Ибо Природа дает движения вселенной; ⟨а Умная Сущность[56] . . .⟩. И Природа пронизывает весь Космос и держит его воедино изнутри; а ⟨Умная Сущность⟩ превосходит Космос и объемлет его извне.

[56] «Умная Сущность» (или «Умное Бытие») означает божественный и надкосмический Ум. Быть может, «⟨а Умная Сущность доставляет Природе силу, которую Природа проявляет⟩».

2 И Природа, производя все возникающее, дает форму[57] тому, что производится. Она сеет в материи свои собственные семена;[58] а материя, которою она располагает, способна быть движимой. И материя, движимая ею, становится горячей и холодной; и так возникают огонь и вода. Огонь силен и мощен, вода слаба; огонь деятелен, вода страдательна. И огонь, противостоя воде, иссушил часть воды, и тем возникла земля. А когда вода и земля иссушались огнем со всех сторон, из них поднялся пар; и так возник воздух, носимый над землей и водой. 3 И эти четыре стихии вступили в соединение по замыслу космического строя:

горячее соединялось с холодным, а сухое — с текучим; и из их совместного действия возникли . . .[59]

[57] Или, возможно, «дает движение».

[58] Быть может, «Она сеет в материи семена возникновения».

[59] Быть может, «возникли ⟨все составные тела⟩», *m. e.* живые организмы (растения, звери и люди).

* * * * *

4 . . .[60] жизненное дыхание,[61] подобное воздушному жизненному дыханию Космоса. Это жизненное дыхание, когда оно введено[62] в утробу, не бездейственно; а поскольку оно не бездейственно, оно производит изменение в . . .[63] И это, через произведенное в нем изменение, растет и набирает объем; а затем принимает определенные очертания и получает облик; а после того принимает в себя видовую форму, которою возникающая вещь оформляется сообразно своему виду. И по истечении отмеренного промежутка времени ⟨Природа⟩ приводит плод к рождению, и действует как повитуха, и извлекает его во внешний воздух.

[60] Быть может, «⟨Есть в *semen genitale* людей и зверей⟩».

[61] Или «жизненный дух».

[62] Быть может, «когда ⟨*semen*⟩ введено».

[63] Быть может, «в материи, доставляемой выделением в утробе».

5 А жизненное дыхание, пока оно было в утробе, имело не движение животной жизни, а лишь движение растительного роста; и потому ⟨Природа в час рождения⟩ присоединила к телесному строению также ⟨душу⟩ как вместилище для силы, действующей в животной жизни; ибо ⟨душа⟩ проникает в

жизненное дыхание и заставляет его двигаться движением животной жизни. 6 И к организму приставляется[64] та душа, которая ближе всего под рукой; и эта душа приходит к нему не по какому-либо врожденному сходству, а согласно судьбе; ибо душу не побуждает желание соединиться с телом. По этой причине согласно судьбе . . .

[64] Или «присваивается».

7 . . . дает родившемуся человеку движение разумной мысли.[65]

[65] Быть может, «А после того как человек родился, ⟨и когда он уже обладает движением животной жизни, Природа⟩ дает ему ⟨сверх того⟩ движение разумной мысли».

. . . также Умную Сущность.[66] А Умная Сущность неделима и неизменна и никогда не отступает от своей неизменности.[67]

[66] Быть может, «⟨А некоторым людям Бог дает⟩ также Умную Сущность». «Ум», который входит в избранных среди людей, единосущен божественному Уму, или самому Богу.

[67] Быть может, «от неизменности ⟨Бога⟩».

Выдержка XVI. Гермес — Аммону

Из наставлений Гермеса к Аммону.

1 Итак, душа есть бестелесная сущность; и даже находясь в теле, она не отступает от своей собственной сущностности.[68] Ибо она оказывается . . . самодвижной,[69] не в чем-то, не по отношению к чему-то и не ради чего-то. Ибо она предшествует[70] по своей силе, а предшествующее не нуждается в последующем.

[68] Это значит, что душа, будучи воплощена, остается «сущностью» (т. е. независимо существующей вещью), а не простым свойством тела.

[69] Быть может, «Ибо она самодвижна, будучи движима так, как движется умопостигаемая сущность» (т. е. бестелесная вещь). Иначе говоря, движение души иного рода, чем движение тел. Движение тел этот писатель называет «физическим движением».

[70] То есть предшествует телу и свойствам тела.

2 . . . место и время . . .;[71] а то, ради[72] чего все это существует, есть тело. **3** Ради тела существуют время, и место, и физическое движение; ибо тела не могли бы строиться, если бы для них не было места, и тела не могли бы изменяться, если бы не было времени и физического движения.

[71] Быть может, «То, в чем находятся вещи, есть место и время; ⟨ибо в месте и времени⟩ совершается физическое движение».

[72] Или «из-за».

4 Место существует ради тела; ибо оно принимает в себя изменения тела и так не дает изменяющейся вещи разрушиться. Тело, изменяясь, преобразуется во что-то иное и перестает быть в том состоянии, в каком было прежде, но не перестает быть телом; а изменившись во что-то иное, оно находится в состоянии, которое принадлежит этому иному. Итак, тело изменяется лишь по состоянию; ибо тело, поскольку оно тело, пребывает, а то особое состояние, в каком оно было прежде, не пребывает.

* * * *[73]

[73] Можно предположить, что здесь следовали два параграфа, подобные § 4; в одном из них показывалось, что *время* «существует ради тела», а в другом — что *физическое движение* существует ради тела.

5 Итак, ради тела существуют место, и время, и физическое движение.

6 И каждой из этих вещей придано ее собственное особое свойство. Особое свойство места — вместительность; времени —

промежуток и число;[74] . . . А особое свойство души — тот род движения, который принадлежит умопостигаемой сущности.

[74] Быть может, «времени — исчисленный (т. е. измеренный) промежуток».

Выдержка XVII. Гермес — Аммону

Из наставлений Гермеса.

1 Итак, душа, Аммон, есть сущность, самовластная в начале; но когда она избрала тот образ жизни, который зависит от Судьбы, . . . и принимает на себя[75] как придаток нечто неразумное, подобное материи.

[75] Быть может, «⟨она воплощается⟩ и тогда принимает на себя» и т. д.

2 . . . отвращение и вожделение. И отвращение, если оно образовало склад воли сообразно мысли[76] души, становится мужеством и не сбивается с пути трусостью.[77] А вожделение, если оно образовало склад воли сообразно рассуждению души, становится умеренностью и не движимо наслаждением. 3 А когда отвращение и вожделение пришли к согласию, и образовали уравновешенный склад воли, и оба держатся рассуждения души, тогда возникает справедливость; ибо их уравновешенный склад воли[78] отнимает у отвращения его избыток и восполняет до равенства то, чего недостает вожделению. 5 А отвращением и вожделением повелевает ⟨мыслящая⟩ сущность;[79] она ведет, как полководец, а разум сопровождает ее, как советник.

[76] Быть может, «сообразно рассуждению».

[77] Быть может, «страхом» или «опасностями».

[78] Быть может, «их единодушие».

[79] «Мыслящая сущность» означает Ум, т. е. высшую и божественную часть души. «Разум», о котором здесь говорится, — это способность рассудочного мышления, которую этот писатель считает вещью, отличной от Ума и подчиненной ему.

6 Итак, разум принадлежит мыслящей сущности; . . . слепок[80] рассуждения, тусклый по сравнению с рассуждением, как эхо по сравнению с голосом и сияние луны по сравнению с сиянием солнца, но ясный по сравнению с неразумным.

[80] Быть может, «⟨а мнение есть⟩ слепок» и т. д.

Выдержка XVIII. Гермес

Из наставлений Гермеса.

* * * * *[81]

[81] § 1 в том виде, как он дан в рукописях, лишен смысла. Можно предположить, что автор написал нечто в таком роде: «Итак, в душе есть мыслящая сущность (= ум) и разум. Мысль есть отправление мыслящей сущности; рассудочная мысль есть отправление разума. С мыслью и рассудочной мыслью сплетены мнение и ощущение (которые суть отправления неразумной части души). Эти вещи смешиваются и вместе составляют единое целое. Так составлена душа».

2 . . . Отчего оно[82] и преступает меру, и не достигает ее, и в разладе с самим собою. Оно становится хуже, когда отделяется от рассудочной мысли; а когда следует рассудочной мысли и повинуется ей, оно разделяет с разумом . . .[83]

[82] «Оно», вероятно, означает «неразумную часть души».

[83] Быть может, «оно разделяет с разумом его (т. е. разума) рассудочные мысли».

3 . . . Но у нас есть власть выбирать; ибо в нашей власти выбрать лучшее и равно выбрать худшее. . . . невольно;[84] ибо душа, когда она держится злых вещей,[85] приближается к телесной природе, и по этой причине человек, избравший худшее, находится под владычеством Судьбы.

[84] Быть может, «⟨И все же злые дела людей⟩ невольны».

[85] То есть телесных, или материальных, вещей.

4 . . . Мыслящая сущность в нас самовластна.[86] Мыслящая сущность всегда пребывает в одном и том же состоянии без изменения, не причастная природе возникающих вещей, и потому Судьба не имеет над ней власти.

[86] Быть может, «Итак, мыслящая сущность — единственное в нас, что самовластно».

5 . . .[87] Природа так сочетала . . . с возникающими вещами;[88] и душа, приняв участие в этих вещах, принимает участие и в Судьбе, которою они управляются.[89]

[87] Быть может, «Мыслящая сущность была в начале испущена первым Богом и испускает из себя разум».

[88] Быть может, «Но Природа сочетала ⟨неразумную часть души⟩ с возникающими вещами».

[89] То есть управляется Судьбой, как и они.

Выдержка XIX. Гермес

Из наставлений Гермеса.

1 Итак, душа есть . . .; но когда[90] она освобождена от физического тела, она пребывает сама по себе в умопостигаемом мире . . .

[90] Быть может, смысл первоначального текста был таков: «Итак, душа, когда она сама по себе, есть мыслящая сущность (т. е. чистый ум). . . . Когда она соединена с телом, она привлекает к себе из строения тела нечто неразумное; но когда» и т. д.

2 . . . Ибо таково[91] особое свойство души — давать другим вещам нечто подобное своему собственному . . .[92]

[91] Быть может, «Душа правит неразумной вещью, которая с ней соединена, внося в эту вещь движение, подобное собственной мысли души, и давая ей жизнь, когда та приходит в жизнь; ибо таково» и т. д.

[92] Быть может, «подобное ее собственному сущностному бытию (или действительности бытия)».

3 Итак, есть два рода жизни и два рода движения: один — согласный с истинным бытием, а другой — согласный с природой.[93] И жизнь, согласная с истинным бытием, самовластна, а другая находится под принуждением; ибо все, что движется, подчинено принуждению, которое прилагает к нему то, что его движет.

[93] То есть принадлежащий физическому, или телесному, миру.

4 . . . не причастная физическому телу. Ибо если . . ., у нее нет ни разума, ни разумения.[94] Ибо все тела лишены разумения; но когда тело получило долю истинного бытия, оно становится живым существом, имеющим в себе дыхание жизни.

[94] Быть может, «Когда движение души есть тот род движения, который соответствует истинному бытию, душа движима любовью к „умопостигаемой сущности“ (т. е. стремлением к тому, что истинно есть, — к бестелесному и божественному) и не имеет части в физическом теле (т. е. не подвержена его воздействию). Если же она принимает участие в теле» (или «одолевается любовью к телу»), «она не способна мыслить разумно или с разумением».

5 Жизненный дух[95] есть та часть тела, которой принадлежит ощущение; разум есть та часть мыслящей сущности, которая обладает пониманием. С разумом сосуществует познание . . .; с жизненным духом сосуществует мнение. Разум созерцает . . .,[96] а жизненный дух различает видимости. Жизненный дух распределен по органам чувств; есть часть его, которая видит, часть, которая слышит, часть, которая обоняет, часть, которая вкушает, и часть, которая чувствует осязанием. Этот жизненный

дух, если . . .,[97] различает вещи верно; если же нет, он лишь получает мнимые впечатления.

[95] Или «жизненное дыхание».

[96] Здесь должно было бы стоять «подлинное», или «то, что истинно есть».

[97] Быть может, «если он приведен в связь с рассудочной мыслью» (которая есть отправление «разума»).

7 . . . Ибо жизненный дух получает силу, которою он действует, от Космоса, которым он окружен;[98] а душа получает силу, которою действует, от самой себя.

[98] Быть может, «от воздуха, который его окружает».

Выдержка XX. Гермес

Из наставлений Гермеса.

1 Итак, душа есть бестелесная сущность; . . .[99] Ибо если у тела нет души, оно уже не будет подлинным. Ибо всем телам нужна жизнь, чтобы делать их подлинными, а жизнь пребывает в душе.

[99] Быть может, «Итак, душа есть подлинная (или сущностно существующая) вещь, которая бестелесна; ⟨и она сообщает действительность также и телу⟩». Или, возможно, «Итак, действительность тела — в душе (т. е. зависит от присутствия в нем души); ибо если у тела нет души» и т. д.

2 Ибо[100] у всего, что возникает, за возникновением должна следовать гибель. Ибо то, что возникает, . . .[101] растет; а у всего, что растет, за ростом следует убыль, а за убылью — гибель.

[100] § 2 не имеет отношения к контексту; по-видимому, это фрагмент, помещенный здесь по ошибке.

[101] Быть может, «Ибо то, что возникает, имеет некую величину, когда впервые возникает, а возникнув, растет».

3 Но если тело имеет долю души, то оно живо и разделяет с душой обладание действительностью. А то, что есть причина действительности для другой вещи, само должно быть подлинным в высшей степени. Под «действительностью» я здесь разумею причастность жизни.

4 Человек же называется «живым существом», потому что он жив, и «разумным» — потому что имеет разумение, и «смертным» — по причине своего тела.[102] Итак, душа, сохраняя неизменной свою силу сообщать жизнь, сообщает человеку *мыслящую* жизнь. Ибо как можно было бы сказать, что человек — живое существо, если бы не было подлинно[103] сущей вещи, которая сообщает ему жизнь? И нельзя было бы сказать, что человек разумен, если бы не было подлинно сущей вещи, которая сообщает ему *мыслящую* жизнь.

[102] Писатель исходит из определения человека: «Человек есть разумное и смертное живое существо».

[103] Или «сущностно».

5 Но интеллект не во всех людях развит вполне, потому что у некоторых людей состав тела ⟨не так соразмерно смешан, чтобы попасть в середину⟩. Ибо если в составе тела избыток горячей стихии, человек становится легкомысленным и пылким; если избыток холодной стихии, он становится тупым и вялым. Ибо природа соразмерно смешивает состав тела сообразно . . .;[104] и душа, принимая тело таким, каким его создала природа, затем сообщает жизнь телу, которое создала природа.

[104] Быть может, «сообразно влиянию звезд».

6 Соразмерное смешение тел бывает трех родов, а именно то, в котором преобладает горячая стихия, то, в котором преобладает холодная стихия, и то, которое держится середины; и природа

соразмерно смешивает их сообразно звезде,[105] которая получила власть над смешением этих стихий.

[105] Или «планете».

7 Итак, природа делает соразмерное смешение тела подобным . . . звезд; . . . так что они испытывают взаимное воздействие.[106] . . .[107]

[106] Быть может, «ибо земное соединено с ⟨системой?⟩ звезд, так что земное и движения звезд испытывают взаимное воздействие».

[107] Быть может, «Ибо дело звезд — порождать тела в согласии с Судьбой».

Выдержка XXI. Гермес

Из наставлений Гермеса.

1 Итак, Предсущее[108] превыше всего сущего, будучи прежде даже того, что существует *подлинно*.[109] Ибо . . . термин «сущностное бытие»,[110] употребляемый как всеобъемлющий, приложим и к предметам мысли, и к предметам чувств. . . . то, что существует подлинно и что мысль рассматривает как существующее само по себе. А предметы чувств противоположны предметам мысли и существуют иным образом; ибо они не существуют сами по себе. . . . Мир природы[111] есть сущий предмет чувств и содержит в себе все предметы чувств.

[108] Предлагаемое здесь восстановление § 1 весьма сомнительно; но, вероятно, по смыслу оно не слишком далеко от того, что написал автор.

[109] «То, что существует *подлинно*», — это «предметы мысли», т. е. вещи, постигаемые одной лишь мыслью, а не чувством.

[110] Быть может, «Ибо слово „существовать“ употребляется двояко, и термин „сущностное бытие“» и т. д.

[111] Быть может, «⟨Высший мир есть сущий предмет мысли и содержит в себе все предметы мысли; а⟩ мир природы (т. е. телесный, или материальный, мир)» и т. д.

Посредине между предметами мысли и предметами чувств находятся предметы мнения;[112] и из них одни причастны предметам мысли, а другие нет.[113]

[112] Буквальнее: «то, о чем имеют мнение».

[113] Мнения могут быть истинными или ложными. Когда мнение истинно, тогда, и только тогда, «то, о чем имеют мнение», причастно действительности, которая принадлежит прежде всего «предметам мысли».

2 . . . богов, постигаемых чувством; и эти боги суть образы богов, постигаемых одной лишь мыслью. Солнце, например, есть образ Творца, который превыше небес; ибо как тот верховный Творец сотворил всю вселенную, так Солнце творит животных и растения.

Выдержка XXII. Гермес

Из слова Гермеса, озаглавленного «Афродита».

Как случается, что дети походят на своих родителей . . .?[114] Я объясню это. Когда . . . накапливает[115] *semen*, вспененное из производительной крови, случается, что из всего тела выдыхается некое вещество[116] . . . через[117] действие божественной силы, поскольку на свет производится человеческое существо.[118] И надо полагать, что то же самое происходит и у женщины. Итак, когда истечение от мужчины преобладает и сила его не ослаблена, рожденное дитя будет похоже на отца; и таким же образом, если условия обратны, дитя будет похоже на мать. А если такое преобладание бывает в отношении какой-либо части тела, дитя становится похоже на отца или на мать этой частью. . . . а иногда даже на отдаленные поколения. . . . сравнить дитя с обликом его отца. . . . того декана, которому принадлежал час, когда женщина рожала[119] дитя.

[114] Быть может, «или ⟨походят⟩ на неких других из своей родни».

[115] Быть может, «Когда природа (действуя в теле отца) накапливает» и т. д.

[116] А именно «жизненный дух», который есть живая и деятельная составная часть *semen*.

[117] Быть может, «и это вещество оживляется» и т. д.

[118] Это, по-видимому, подразумевает, что у низших животных такого вмешательства божественной силы нет.

[119] Или «зачинала»?

Выдержка XXIII. Исида — Гору. Дева мира

Из священной книги Гермеса Трисмегиста, которая озаглавлена «Дева мира».[1]

[1] То есть «Зрачок вселенной».

32 *Исида.* Внимай, сын мой Гор, ибо ты услышишь тайное учение, первым наставником в котором был наш праотец Камефис. Случилось так, что Гермес услышал это учение от Камефиса, старейшего из всего нашего рода; я услышала его от Гермеса, писца летописей, в то время, когда он . . .;[2] а ты услышишь его теперь от меня. —

[2] Быть может, «когда он посвятил меня в Черные (?) обряды» (или, возможно, «в великие обряды»).

1 Сказав так, Исида сперва налила Гору сладкий напиток амброзии, такой напиток, какой обыкновенно получают души . . .;[3] и затем так начала свою святейшую речь:

[3] Быть может, «такой, как те напитки, которые обыкновенно получают блаженные души, когда пребывают среди богов».

2 Поскольку небо со множеством своих кругов, сын мой Гор, помещено над всем миром нижних вещей, . . .,[4] то необходимо следует, что весь мир, лежащий внизу, упорядочен и наполнен содержимым через то, что помещено вверху;[5] ибо нижние вещи не имеют силы упорядочить мир вышний. Итак, слабейшие таинства[6] должны уступать сильнейшим; а строй вещей в вышине сильнее нижних вещей, и совершенно незыблем, и не может быть постигнут мыслями смертных людей.[7]

[4] Быть может, «и вся вселенная ни в одной из своих областей не лишена (т. е. не оставлена без) чего-либо из того, в чем она нуждается».

[5] То есть мы видим, что земной мир устроен и наполнен живыми существами; а это должно было быть сделано небесными богами.

[6] «Таинства» здесь, по-видимому, означает сверхъестественные силы или мощи. Но, быть может, лучше было бы написать «слабейшие вещи».

[7] Быть может, «сильнее нижних вещей, поскольку огражден от возмущения и не подвержен смерти».

* * * * *

3 Тогда[8] люди стенали, страшась, . . . прекрасное . . . и непреходящую длительность вышних вещей. Ибо было . . . видеть красоту неба,[9] когда оно было залито светом Солнца, и почти равное ему величие ночи, озаренной факелами света, меньшего, чем солнечный, но все же яркого, когда в свой черед прочие святые Силы[10] шествовали своими путями по небу упорядоченными движениями в установленные сроки и некими тайными истечениями творили порядок и рост в нижних вещах. И так возникали страхи за страхами и непрестанные вопрошания.

[8] Это место (§§ 3–8) не согласуется ни с вводным местом, которое ему предшествует (§§ 32, 1, 2), ни с повествованием, которое за ним следует (§§ 9–70), и первоначально должно было принадлежать другому документу.
Есть основания подозревать, что и предшествующее место (§§ 32, 1, 2) не входило в состав трактата, содержавшего §§ 9–70, но было началом другого трактата, вся остальная часть которого утрачена.

[9] Быть может, «⟨Вначале все было неведомо всем людям; потому⟩ они стенали в страхе. Но вместе с тем они дивились прекрасному порядку вышних вещей (ибо это было зрелище, вполне достойное их созерцания), когда видели красоту неба» и т. д.

[10] То есть луна и звезды.

4 И пока Мастер, создавший вселенную, не желал быть познанным, все было окутано незнанием. Но когда он решил открыть себя, он вдохнул в неких богоподобных людей страстное желание познать его и даровал их умам сияние более обильное, чем то, что они уже имели в своих грудях, чтобы они сперва возжелали искать еще неведомого Бога, а затем обрели силу найти его. **5** Но этого, Гор, мой дивный сын, не могли бы совершить люди смертной породы, если бы не явился некто, чья душа отзывалась на влияние святых Сил неба. И таким человеком был Гермес, тот, кто стяжал познание всего. Гермес видел все, и понимал то, что видел, и имел силу изъяснить другим то, что понимал. . . .[11] ибо то, что он открыл, он начертал на скрижалях и надежно спрятал начертанное, оставив большую часть невысказанной, чтобы все последующие века мира ее искали.

[11] Быть может, «⟨И все же он не сделал истину известной без утайки⟩».

6 И Гермес, получив повеление предстать перед богами, с которыми был в родстве,[12] готовился взойти к звездам; но ему наследовал Тат, который был его сыном и вместе с тем наследником познания, приобретенного Гермесом; а немного спустя — Асклепий, именуемый также Имутес, сын Птаха, именуемого также Гефестом, и все те другие люди, которым по воле Промысла, царящего над всем, суждено было с величайшей точностью исследовать истины небесного учения. **7** Но Гермес . . .[13] не передал учения во всей его полноте даже собственному сыну, потому что Тат был еще в ранней юности. И так говорил Гермес: «Я, я сам, узрел всевидящими очами ума незримое . . .; и когда я рассматривал это, ко мне пришло медленно, постепенно, но пришло воистину, точное познание истины. ⟨. . . А теперь я должен⟩[14] положить подле сокровенных вещей Осириса эти святые символы космических стихий[15] и, произнеся над ними молитву, отойти на небо».

[12] То есть после того, как боги сказали ему, что теперь он должен умереть и отойти на небо.

[13] Быть может, «когда готовился освободиться от тела».

[14] Быть может, «⟨Это познание я записал; а теперь я должен⟩» и т. д.

[15] То есть книги Гермеса, написанные иероглифами.

8 Не подобает, сын мой, чтобы я оставила этот рассказ незавершенным; я должна поведать тебе все, что сказал Гермес, когда полагал свои книги. Так говорил он: «О святые книги, написанные моими тленными руками, но умащенные снадобьем нетления Тем, Кто владычествует над всем, пребывайте неистлевающими во все века и будьте незримы и не обретены никем из людей, которые будут ходить взад и вперед по равнинам этой земли, доколе Небо, состарившись, не породит организмов,[16] достойных вас». Произнеся эту молитву над делами своих рук,[17] Гермес был принят в святилище непреходящих поясов.[18]

[16] Буквально «составных вещей», то есть людей, составленных из души и тела. По прошествии долгих веков родятся люди, достойные читать книги Гермеса.

[17] То есть над своими книгами.

[18] То есть он умер и отошел жить на небо.

* * * * *

50 . . . Единовластитель созвал собрание богов. Боги пришли, и Он заговорил и сказал: «Боги, все вы . . ., чье бытие[19] сделано нетленным, вы, кому выпал жребий вечно править великим миром и кто никогда не устанет передавать вселенную из рук в руки между собою, — доколе это наше державное владычество будет пребывать непризнанным? Доколе оставим мы эту слипшуюся массу бездеятельной? Пусть потомкам покажется неправдоподобным преданием, что некогда был Хаос. Приложите руки к великим делам. Пусть каждый из вас со своей стороны произведет что-нибудь на свет; и я сам первым начну». Он сказал,

и тотчас доселе . . . однородная масса[20] разделилась на две части;[21] и . . .

[19] Быть может, «все вы, поставленные на самой вершине, и чье бытие» и т. д.

[20] Быть может, «однородная масса, доселе неустроенная (или бесформенная)».

[21] «Две части» — это небо и земля.

11 А затем Он оглядел пространство вокруг и вновь заговорил, сказав: «Да наполнится небо звездами . . .». Бог сказал, и стало так. . . .

9 Но немалый промежуток времени нижний мир, сын мой, был бездеятелен и оставался бесплодным, пока те самые боги, которым уже было велено совершать свои круговые пути по небу,[22] не приблизились к Тому, Кто есть Царь всего, и не поведали ему о неподвижности нижних вещей, и не сказали, что и эти вещи должны быть упорядочены. «Молим Тебя, — сказали они, — взгляни на это и найди, чего недостает вещам, которые есть ныне и будут впредь; ибо это дело ничье, кроме Тебя одного».

[22] То есть боги-звезды.

10 Когда они так сказали, Бог улыбнулся и повелел Природе[23] быть; и из его голоса вышло Существо в женском образе, весьма прелестное, при виде которого боги были поражены изумлением; и Бог Праотец даровал ей имя Природы. И он вверил Природе управление всеми вещами в нижнем мире и повелел ей быть плодоносной всякого рода семенами. **12** И Природа, рассудив сама с собою, увидела, что не должна ослушаться повеления своего Отца; и . . .[24]

[23] «Природа» означает силу, которая проявляет себя в произведении и росте живых существ на земле. Здесь эта сила олицетворена. Но в этом месте единственная обязанность, которую призвана исполнить «Природа», — производить растения.

[24] Быть может, «и ⟨так она произвела на свет семена всякого рода растений⟩».

52 И Бог наполнил свои величественные руки обилием семян, которые доставила Природа, и, крепко сжав пригоршни, сказал: «Прими их, святая Земля, прими их, всечтимая, ты, кому суждено быть матерью всех вещей; и отныне да не сочтут тебя в чем-либо отстающей».[25] И, сказав это, Бог раскрыл руки и бросил все, что было в них. . . .[26]

[25] Быть может, «отстающей от чего-либо из содержимого составной вселенной», т. е. от какой-либо другой части или области вселенной.

[26] Здесь, вероятно, следовала фраза, в которой говорилось, что на земле выросли растения.

51 Так стало видимым небо вверху, снабженное всеми своими святыми Силами,[27] и земля внизу, снабженная всеми прекрасными вещами, которые ей принадлежат. Ибо даже то, что смертные считают безобразным, прекрасно в очах Бога, потому что оно подчинено законам Бога. И Бог возрадовался, когда узрел свои дела[28] и увидел, что они теперь в движении.[29]

[27] То есть наполненное звездами, или населенное богами-звездами.

[28] То есть небо и землю и все, что в них.

[29] Или «в действии», т. е. что они уже не были бездеятельными и безжизненными.

14 . . . И Бог уже не желал, чтобы область, ближайшая под небом,[30] оставалась бездеятельной, но счел за благо наполнить и эту область живыми существами, чтобы промежуточное пространство[31] не оставалось лишенным движения; и вот он принялся за ремесленный труд ради этой цели, пользуясь веществами, пригодными для исполнения дела. Он взял от собственного дыхания жизни столько, сколько было достаточно, и смешал его с разумным огнем, и примешал к смеси некие иные

материи, неведомые людям; и, сплавив воедино эти составные части с произнесением неких тайных заклинаний, затем основательно перемешал всю смесь, пока на поверхности массы не вскипело вещество, более тонкое и чистое, чем то, из чего оно было составлено. Это вещество было прозрачно; никто, кроме самого Мастера, не мог его видеть. **15** И когда оно было доведено до завершения и не было ни расплавлено жгучим жаром, ни сгущено холодом, но имело некую свойственную лишь ему плотность, Бог назвал его «веществом душ». И из этой пены он произвел на свет многие мириады душ, вылепляя для своей цели в правильном порядке и должной мере вещество, образовавшееся на поверхности смеси, и вместе с тем произнося подобающее заклинание, чтобы ничто не могло

[30] То есть атмосфера.

[31] То есть пространство между небом и землей.

16 Но души по необходимости отличались одна от другой, потому что пена, которая испарилась из массы, когда ее перемешивали, была не вся одного качества. Первая ее доля была совершеннее второй и во всем чище; а вторая доля была много хуже первой, но намного превосходила третью; и так шло дальше, пока общее число различных степеней не достигло шестидесяти. Но Бог установил закон, которым повелел, чтобы все души одинаково были непреходящими, поскольку все они были сделаны из одного естества, состав которого был ведом лишь ему одному. И он назначил душам отделы пространства в вышине,[32] по одному на каждую степень душ; . . .[33] чтобы они вращали цилиндр[34] в установленном порядке и в подобающем распорядке и доставляли радость своему Отцу.[35]

[32] То есть отдельные слои атмосферы.

[33] Быть может, «⟨и он поместил души в эти отделы и повелел им жить там⟩» или что-то в этом роде.

[34] Я не знаю, что имеется в виду под «цилиндром».

[35] Быть может, «доставляли радость своему Отцу ⟨хвалебными гимнами⟩».

17 Затем Бог встал в прекрасном своде эфира[36] и призвал к себе племена душ, которые теперь существовали, и сказал: «Души, прекрасные дети моей заботливой мысли, которых я произвел на свет своими руками и которых ныне ставлю в промежуточной области вселенной, внимайте этим моим законам и не вмешивайтесь ни в какое место, кроме того, что назначено вам моим определением. Если вы будете тверды в послушании, небо будет вам наградой; вы будете помещены среди звезд и воссядете на престолах, исполненных могущественных сил. Но если каким-либо дерзким поступком вы преступите мои установления, тогда этой святой смесью, из которой я произвел вас на свет, и этими моими душетворящими руками клянусь, что весьма скоро я сооружу оковы для вашего наказания».[37]

[36] То есть в высшей части атмосферы или на ее верхней поверхности.

[37] То есть я сделаю для вас тела, и вы будете наказаны воплощением.

18 Сказав так, Бог смешал две оставшиеся стихии, воду и землю,[38] и вдохнул в них некое животворящее естество, и произнес над ними некие тайные заклинания, мощные, правда, но не столь мощные, как те, что он произнес прежде. Это он хорошо перемешал; и когда пена, плававшая на поверхности смеси, стала полупрозрачной, он взял эту пену и вылепил из нее жизненных духов животных.[39] **19** Но остаток смеси он передал душам, которые к тому времени преуспели, тем душам, что взошли в места близ звезд[40] и получили новое имя и назывались «святыми

демонами»; и сказал им: «Дети мои, порождения моего существа, возьмите остаток, оставшийся от моего рукоделья, и пусть каждый из вас вылепит что-нибудь,[41] полагаясь на собственное умение; а я поставлю перед вами как образцы эти вещи, которые я сделал».[42] **21** И, взяв . . . хорошо и прекрасно . . ., он затем удалился,[43] пообещав присоединить к видимым делам их рук[44] невидимых жизненных духов и дать каждому из созданий, которые будут сделаны, силу порождать других, подобных себе, чтобы душам впредь не приходилось делать что-либо еще помимо того, что они сделали вначале. —

[38] Огонь и воздух были использованы при изготовлении первой смеси.

[39] Автор предполагает, что «жизненный дух» животного есть своего рода газообразное и невидимое тело, подобное по величине и очертаниям грубому и видимому телу.

[40] То есть в высший из атмосферных слоев.

[41] То есть тело какого-либо рода животных.

[42] А именно жизненных духов животных.

[43] Быть может, «И он взял ⟨жизненных духов животных, которые к тому времени были⟩ хорошо и прекрасно ⟨закончены, и поставил их перед душами;⟩ а затем удалился».

[44] То есть к грубым телам животных.

22 *Гор.* Скажи же мне, мать, что сделали души? — И Исида сказала: Когда души, сын мой Гор, получили смешанную массу, они сперва осмотрели ее и пытались дознаться, из каких составных частей она сложена; но открыть это им было нелегко. Тогда они побоялись навлечь на себя гнев Отца за то, что пытались дознаться, и принялись делать работу, которую им было велено сделать. **23** Из верхней части вещества, которая была очень легкой плотности, они вылепили род птиц; а из части, которая

была менее легкой, — род рыб. И когда смесь стала полутвердой и уже тяжелой, они вылепили из нее род четвероногих; а когда то, что от нее осталось, остыло и совсем отвердело, души сделали из него еще один вид созданий — породу пресмыкающихся.

20 . . .[45] И Бог устроил зодиак в согласии с движениями природы[46] и, наделив его силами всевозможного действия, повелел ему быть плодоносным всеми животными, которым предстояло быть во все грядущие времена.[47]

[45] § 20, вероятно, предшествовало место, в котором говорилось, что Бог вложил жизненных духов животных в тела (как он обещал сделать, § 21).

[46] То есть процессы, производимые природой в телах животных.

[47] То есть все, которым предстояло родиться после изготовления первого образца (или пары) каждого вида. (Обычно думали, что рождения совершаются под влиянием знаков зодиака.)

24 Но души, сын мой, думая, что совершили теперь нечто великое, начали облекаться в самонадеянную дерзость и преступать повеления Бога; ибо они стремились соперничать с богами на небе, притязая на равное с ними благородство на том основании, что и сами души были сделаны тем же Творцом.[48] И вот они начали теперь переступать пределы своих собственных отделов атмосферы; ибо они не желали более пребывать в одном месте, но были постоянно в движении и считали смертью[49] оставаться в одном жилище.

[48] То есть Богом, которым были сделаны и боги-звезды.

[49] То есть чем-то невыносимым.

25 Но когда души так поступали, сын мой, Господь всего (так говорил Гермес, когда рассказывал мне это предание) не преминул это заметить; и он искал способ наказать их. И вот Правитель и Владыка всего счел за благо изготовить

человеческий организм, с тем чтобы в нем род душ во все времена претерпевал наказание. **26** «И затем, — сказал Гермес, — он призвал меня и сказал: „Душа моей души и ум моего святого ума, . . .“[50]»

[50] Быть может, «⟨сделай тела, в которых будут заключены непокорные души⟩» или что-то в этом смысле.

27 . . . И Бог сказал:[51] «Доколе нижний мир будет мрачен на вид? Доколе вещи, которые сделаны, будут оставаться без того, кто бы их восхвалил? Ну же, призовите ко мне тотчас всех богов на небе». И когда они пришли, повинуясь его повелению, Бог сказал: «Посмотрите вниз на землю и на все, что там внизу, ⟨и посмотрите, как . . .⟩». И боги быстро поняли,[52] что хотел сделать их Властелин; и когда он заговорил о сотворении человека, они согласились. **28** И Бог спросил каждого из них по очереди: «Что можете вы доставить людям, которым предстоит быть сделанными?» Тогда Солнце сказало: «Я буду светить . . .».[53] Луна обещала давать свет после того, как Солнце пробежит свой дневной путь; и сказала также, что уже родила Молчание и Сон. Кронос[54] возвестил, что уже стал отцом Карающей Правды и Необходимости. Зевс[55] сказал: «Чтобы племя, которому предстоит быть, не было совершенно истреблено войнами, я уже породил для них Мир». Арес[56] сказал, что уже стал отцом Борьбы, Гнева и Раздора. Афродита[57] не медлила, но сказала: «А я, Владыка, привяжу к ним Любовь, и Наслаждение, и Смех». И Отец возрадовался, сын мой, тому, что сказала Афродита. **29** «А я, — сказал Гермес,[58] — сделаю род людской разумным; я наделю их мудростью и сделаю известной им истину. Я никогда не перестану приносить этим пользу жизни смертных людей; и тогда более всего принесу я пользу каждому из них, когда сила природы, действующая в нем, будет в согласии с движением звезд вверху». И Владыка возрадовался,[59] услышав эти слова; и он дал повеление, чтобы род людской возник.

[51] Это место (§§ 27–29) должно быть выпиской из другого документа. Боги, которые говорят в собрании, — семь планет.

[52] Быть может, «быстро увидели ⟨запустение земли⟩ и поняли».

[53] Быть может, «Я буду светить им днем, и . . .».

[54] То есть планета Сатурн.

[55] Планета Юпитер.

[56] Планета Марс.

[57] Планета Венера.

[58] Планета Меркурий.

[59] Быть может, «возрадовался еще больше».

30 . . . «А я, — сказал Гермес, — пытался дознаться, какую материю мне следует употребить;[60] и я воззвал к Единовластителю, и он повелел душам передать мне остаток смеси.[61] Но когда я получил его, я нашел, что он совсем высох. Поэтому я употребил много воды, чтобы смешать с ним; и когда я тем восстановил жидкую плотность вещества, я вылепил из него тела. И дело моих рук было прекрасно на вид, и я возрадовался, глядя на него. И я призвал Единовластителя осмотреть его; и он увидел его и возрадовался; и он дал повеление, чтобы души были облечены в тела».

[60] А именно при изготовлении тел, в которых должны были быть заключены души.

[61] Быть может, «он дал повеление, чтобы остаток смеси был передан мне». (Имеется в виду *вторая* смесь.)

31 Тогда впервые души узнали, что осуждены; и мрачны были их взоры. Я расскажу тебе, что сказали души; слушай, мой славный сын. **33** Когда им предстояло быть заключенными в тела, одни из них плакали и стенали, только это и ничего более; но были и такие, что противились своей участи, подобно тому как звери благородного нрава,[62] когда их ловят хитрыми уловками

жестокие люди и уводят прочь из дикой страны, которая им родина, силятся бороться с теми, кто ими овладел.[63] **34** А другой закричал и, снова и снова обращая очи то вверх, то вниз,[64] сказал: «О Небо, источник нашего бытия, и вы, ярко сияющие звезды, и неиссякающий свет солнца и луны; и вы, эфир и воздух, и святое дыхание жизни Того, Кто правит единовластно,[65] вы, что делили с нами наше жилище, — как жестоко, что нас отрывают от вещей столь великих и великолепных! . . . Нас изгонят из святой атмосферы, и из места близ свода небесного, и из блаженной жизни, которою мы там жили, и заключат в жилища столь низменные и подлые, как эти.[66] **35** Несчастные мы, какие тяжкие необходимости ждут нас! Какие ненавистные дела нам придется делать, чтобы удовлетворять нужды этого тела, которому так скоро суждено погибнуть! **36** Нашим глазам будет мало простора, чтобы вмещать вещи; мы будем видеть вещи лишь посредством влаги, которую содержат эти шары; и когда мы будем видеть Небо, нашего собственного праотца, сжатым до малой величины,[67] мы никогда не перестанем стенать. И даже если мы будем видеть, мы не будем видеть прямо; ибо, увы, мы осуждены на тьму. И когда мы будем слышать ветры, наших сродников, веющие в воздухе, глубоко будем мы скорбеть, что не дышим в единении с ними. Ибо жилищем вместо этого вышнего мира станет для нас сердце человека, вещь малого объема. **37** Несчастные мы! Что сделали мы, чтобы заслужить такие наказания, как эти? О Владыка, Ты, наш Отец и наш Творец, почему Ты так скоро перестал печься о делах Твоих рук? Хотя бы еще ставь нас в некий счет,[68] пусть и малый. Назначь некие пределы нашему наказанию; и если . . .,[69] заставь нас забыть, какое блаженство мы утратили и в какой злой мир сошли, и так освободи нас от нашей скорби».

[62] Например, львы или слоны.

[63] Быть может, «А другие извивались, как аспиды».

[64] То есть глядя попеременно на небо и на землю.

[65] «Дыхание жизни» Бога — это атмосфера.

[66] То есть в земные тела.

[67] Предмет не может быть увиден телесными очами, если образ предмета не входит в глаз или не образуется в нем; поэтому образ (например, неба), который представляется нашему зрению, должен быть достаточно мал, чтобы уместиться внутри глаза.

[68] Или «позволь нам молить Тебя».

[69] Быть может, «и если приговор неотменим».

38 Так говорили души, сын мой Гор; и они получили то, о чем просили. Ибо Единовластитель пришел, и воссел на престоле истины, и в ответ на их мольбу сказал так: «Души, все вы, что поклоняетесь моему нестареющему владычеству, вы, думаю, узнали, что по причине дел, которые вы совершили прежде, вам приходится претерпевать это наказание. Ибо вы знаете, что, пока вы были безгрешны, вы обитали в местах близ неба; а теперь, когда на вас пала вина, вы осуждены на заключение в органах смертных тел и должны сами обитать в области, назначенной для них. И в той области Желание и Необходимость будут вашими господами; **39** ибо это они после меня — господа и вожди всех вещей внизу. Однако не наобум установил я перемены вашего состояния; но как ваше положение изменится к худшему, если вы сделаете что-либо непристойное, так оно изменится к лучшему, если вы решитесь на действия, достойные вашего происхождения. Я сам буду бдеть над вами; и если обвинения против вас окажутся лишь легкими, вы будете освобождены от смертоносных уз плоти и, избавленные от скорби, снова приветствуете ваш вышний дом. Но если вы будете признаны виновными в каких-либо больших

грехах, тогда, оставив свои телесные оболочки, вы впредь будете обитать не в . . .[70] и даже не в человеческих телах, но будете перенесены в тела зверей и с тех пор будете продолжать скитаться по земле».

[70] MSS.: «на небе». Но смысл требует «в атмосфере».

40 Сказав это, сын мой Гор, Бог дал . . .[71] всем душам; и затем вновь заговорил и сказал: **41** «. . . Итак, разрушение ваших тел будет исходной точкой для возрождения, а их распад — обновлением вашего прежнего счастья. Но ваши умы будут ослеплены, так что вы будете думать противное и будете считать наказание[72] благодеянием, а перемену к лучшему состоянию[73] — унижением и поруганием. Но праведнейшие[74] из вас, те, кто ожидает перемены . . .»

[71] Быть может, «назначил тела».

[72] То есть вашу жизнь в теле.

[73] То есть смерть.

[74] Возможно, «более здраво мыслящие».

42 ⟨Души благороднейшего рода⟩,[75] входя в человеческие тела, становятся праведными царями, основателями городов и законодателями, подлинными философами, истинными прорицателями, надежными пророками, искусными музыкантами,[76] мудрыми астрономами,[77] людьми, находящими верные знамения в полете птиц, жрецами, точными в обрядах жертвоприношения,[78] и всякого рода людьми, которые имеют высокое достоинство в каком-либо деле. Когда такие души входят в тела птиц, они становятся орлами; ибо орлы не прогоняют других созданий своего рода[79] и не пожирают их и не ищут обидеть какое-либо иное животное, которое слабее их; ибо орлы по природе праведнейшие. Когда они входят в тела четвероногих, они становятся львами; ибо лев — зверь сильный и такой, который

упражняет себя в том, чтобы своим смертным телом подражать бессмертной природе богов, поскольку львы никогда не устают и никогда не спят. Когда они входят в тела пресмыкающихся, они становятся драконами; ибо дракон — животное могучее и долгоживущее; и он безвреден и так дружелюбен к человеку, что некоторых драконов люди даже приручают; у него нет яда; и он обновляет свою молодость, когда состарится, уподобляясь в этом богам. А среди рыб[80] такие души — дельфины; ибо дельфины жалеют людей, упавших в море; они доставляют человека на сушу, если он еще жив, и никогда даже не касаются его, если он мертв, хотя род рыб прожорлив более всех прочих.

[75] Этот параграф, очевидно, взят из другого документа и неуместно приставлен к речи Бога к душам.

[76] Быть может, имеется в виду главным образом тот род музыки, который есть пение гимнов богам.

[77] Или «астрологами».

[78] Или, возможно, «безошибочными травниками».

[79] То есть других птиц.

[80] Или «когда они в телах рыб».

И, сказав так, Бог исчез с их глаз.

43 Когда[81] это совершилось так, как я тебе рассказала, сын мой Гор, поднялся из земли могучий дух по имени Мом, который имел тело огромной величины и ум превосходящей силы. Этот дух был облечен в тело мужского образа; он был пригож и величав на вид, но чрезвычайно свиреп и страшен. И как только он увидел души, входящие в свои телесные оболочки, он спросил (хотя хорошо знал ответ на свой вопрос): «Как называются эти создания, Гермес, ты, летописец богов?» — **44** «Они называются *людьми*», — сказал Гермес. Тогда Мом сказал: «Гермес, ты делаешь опрометчивое дело, создавая человека; ибо он, вероятно, будет созданием, которое смотрит любопытными глазами, и слышит то, чего не имеет права слышать, и жадно потакает своему чувству вкуса, и

сладострастно пользуется своим чувством обоняния,[82] и злоупотребляет до всякой крайности своим чувством осязания. Скажи мне, ты, виновник его бытия, твердо ли твое намерение оставить его свободным от забот, это существо, которое будет смотреть дерзким взором на прекрасные таинства природы? Твоя ли воля оставить его изъятым от скорби, этого человека, который будет посылать свои замыслы до самых краев земли? **45** А если так, не поднимут ли люди дерзких рук на стихии? Они будут выкапывать корни растений и исследовать свойства камней. Они будут рассекать низших животных — да, и друг друга, — стремясь дознаться, как они стали живыми и что за вещь сокрыта внутри . . . .[83] Они будут рубить леса своей родной земли[84] и плыть через море, чтобы искать то, что лежит за ним. Они будут рыть рудники и исследовать крайнюю тьму глубин земли. И все это еще можно было бы снести, но они сделают и больше: они будут прорываться в вышний мир, стремясь открыть наблюдением законы движения небес. **46** Неужели же им не встретится никакой помехи? Неужели их никогда не одолеют жестокие жала страха и будут они нежиться в жизни, изъятой от забот? Научи их впредь . . . .[85] ⟨Сделай их . . .,⟩ чтобы им не удавалось получить то, на что они надеялись, и чтобы их покоряли муки скорби. Пусть их самонадеянное рвение обманывается в своих ожиданиях. Пусть их души станут добычей череды переменчивых надежд, то исполняемых, то обманутых, так чтобы даже сладость достижения была лишь приманкой, завлекающей несчастных к бедствиям еще более беспросветным . . .»[86]

---

[81] Это место (§§ 43–48) — другой рассказ о сотворении людей, и оно не согласуется с повествованием §§ 24–41. Быть может, слова «Когда это совершилось . . . сын мой Гор» и оборот «как только он увидел души, входящие в свои телесные оболочки» были добавлены к этому месту тем человеком, который вставил его в «Деву мира».

[82] Это, вероятно, относится к употреблению благовоний и умащений.

[83] Быть может, «сокрыто под внешней плотью».

[84] А именно чтобы строить корабли.

[85] Быть может, «держать свои замыслы в пределах того, что им подобает».

[86] Быть может, «Пусть их опаляет пламя желания, чтобы они так падали духом и были (тем строже?) наказаны».

48 Гермесу понравилось то, что сказал Мом; ибо это было сказано по-дружески к нему.[87] «Мом, — сказал он, — . . . и я измыслю тайное орудие,[88] связанное с безошибочной и неотвратимой судьбой, которому по необходимости будет подчинено все в жизни людей, от их рождения до их окончательной гибели; и все прочее на земле подобным же образом будет управляться действием этого орудия». Так сказал Гермес Мому; и он сделал так, как сказал. И когда орудие начало действовать, зоркая богиня Адрастея встала над ним, чтобы надзирать за всем, держа в руках утверждение всего, что совершалось действием орудия.

[87] Быть может, «ибо он счел, что в этом есть здравый смысл».

[88] А именно система звезд.

49 И когда это совершилось и души были облечены в тела, . . .[89]

[89] Между § 49 и § 53 можно было бы, пожалуй, поместить § 47: «Огорчаешься ли ты, сын мой Гор, слыша это? Смущаешься ли ты, когда твоя мать описывает тебе бедствия, которыми был угнетен несчастный человек? Тебе предстоит услышать нечто еще более страшное».

53 Ибо когда души только что были заключены, они начали ссориться между собою; и более сильные люди пользовались слабейшими как орудиями и заставляли их нападать друг на друга, и строиться во враждебные ряды, и воевать друг с другом. И сильные . . .[90] и убивали бессильных; и они порабощали живых и выбрасывали мертвых непогребенными.

[90] Быть может, «мучили» или «увечили».

54 Но когда зло возросло, Стихии вознегодовали и решили обратиться с прошением к Богу, правящему единовластно, о свирепом поведении рода людского. И они приблизились к своему Творцу и обратились к нему так.

55 Огню было позволено говорить первым, и он сказал: «Владыка и Устроитель этой новой вселенной, Ты, Чье имя чтимо среди богов и сокрыто от людей, доколе намерен Ты оставлять жизнь смертных безбожной? Эти люди не дают мне оказывать услуги, к которым меня располагает моя природа; они накладывают ложное и неподобающее клеймо на мое нетленное существо. Я осквернен, Владыка, и дерзостью людей я принужден пожирать человеческую плоть. **56** Яви Себя тотчас миру, который нуждается в Тебе, и положи конец свирепости человеческой жизни. Пусть люди научатся бояться карающей правды богов, и тогда никто не будет грешить. Даруй роду людскому мир и тем наполни мироздание благими надеждами; и пусть они научатся воздавать Тебе благодарение за Твои благодеяния, чтобы я, Огонь, мог служить при их жертвоприношениях и посылать Тебе с алтарного очага благоуханные испарения».

57 Затем заговорил Воздух и сказал: «И я, Владыка, замутнен смрадом, поднимающимся от трупов, так что я порождаю болезни и перестал быть здоровым; и когда я смотрю вниз с высоты, я вижу то, чего никогда не следовало бы видеть».

58 Затем, мой великодушный сын, получила дозволение говорить Вода и сказала так: «О Отец, самопорожденный, и Творец Природы, той силы, что порождает все вещи Тебе в угоду, давно пора Тебе повелеть, чтобы мои струи хранились чистыми; ибо реки и моря непрестанно смывают скверну убийц и принимают трупы убитых».

59 Затем выступила Земля в горькой скорби; и . . .,[91] мой славный сын, она начала так: «О Царь и Отец, Предстоятель сводчатых сфер неба и Правитель нас, Стихий, предстоящих Тебе, нас, из которых все вещи получают свое начало и в которые они вновь разрешаются, когда перестают быть и достигают своего

конца, уплачивая долг, который должен быть уплачен;[92] Ты сделал Землю более чтимой, чем прочие Стихии; ибо это я, как Ты повелел, и рождаю все вещи, и принимаю их обратно в себя. **60** Но теперь я обесчещена; . . .[93] восстало на меня от рода людского. Не имея ничего, чего бы им бояться, они совершают всякого рода преступления; убиваемые всякого рода жестокими ухищрениями, люди падают мертвыми на моих равнинах, о Господи, и я насквозь пропитана соками гниющих трупов. **61** Отныне, Господи, раз я принуждена вмещать существа, недостойные меня,[94] я желаю вмещать вместе со всем, что я рождаю, также и Бога. Доколе Твой земной мир, населенный смертными, не будет иметь Бога? Даруй Земле если не Самого Тебя — о том я не прошу, ибо не могла бы я вынести того, чтобы вмещать Тебя, — то хотя бы некое святое истечение от Тебя».

[91] Быть может, «когда в свой черед получила дозволение молить».

[92] Быть может, (если опустить слова «и достигают . . . уплачен») «из которых все вещи (т. е. все устроенные тела) образуются через соединение, когда начинают быть, и в которые они вновь разрешаются, когда перестают быть».

[93] Быть может, «смятение» или что-то в этом роде.

[94] То есть людей.

62 Так говорили Стихии; и Бог наполнил вселенную звуком своего святого голоса и сказал: «Идите своими путями, мои святые дети, достойные вашего великого Отца; не покушайтесь нарушать мои законы и не оставляйте мою вселенную лишенной ваших услуг. Иной[95] ныне сойдет обитать среди вас, истечение моего существа, который будет свято бдеть над делами людей. Он будет судьей живых — судьей, которого никто не может обмануть, — и грозным царем мертвых; и каждый человек встретит такое воздаяние, какого заслуживают его дела». **63** Тогда Стихии

прекратили свои мольбы и умолкли; и по повелению своего Владыки каждая из них продолжала распоряжаться вверенной ей силой. —

[95] А именно Осирис.

64 Тогда Гор сказал: Скажи же мне, мать, как Земля достигла счастливого жребия принять истечение Бога? — И Исида ответила: Могучий Гор, не проси меня описывать тебе происхождение рода, от которого ты произошел;[96] ибо не дозволено исследовать рождение богов. Только это могу я тебе сказать, что Бог, правящий единовластно, Устроитель вселенной, даровал земле на малое время твоего великого отца Осириса и великую богиню Исиду, чтобы они подали миру помощь, в которой он так нуждался.

[96] То есть объяснять тебе, как возникли твои отец и мать.

65 Это они наполнили человеческую жизнь божественным[97] и тем положили конец свирепости взаимного убийства.

[97] Или «богопочитанием».

Это они установили на земле обряды почитания, в точности соответствующие святым Силам на небе.

Это они освятили храмы и учредили жертвоприношения богам, которые были их предками, и даровали смертным людям блага пищи и крова.

66 «Они,[98] — сказал Гермес, — получат познание всех моих сокровенных писаний[99] и распознают их смысл;[100] и одни из этих писаний они сохранят для себя, а те из них, что служат на пользу смертным людям, они начертают на плитах и обелисках».

[98] § 66, несомненно, стоит не на своем месте; быть может, он был предназначен стоять в конце речи Гермеса в § 8. В таком случае «они» означало бы людей позднейших времен, которым суждено было найти и прочесть книги Гермеса.

[99] Или «всю тайную науку, которой учат мои писания».

[100] Или, быть может, «и разделят их на две части».

67 Это они ввели в жизнь людей того могучего бога, бога Клятвы, чтобы он был основателем залогов и верности; тем они наполнили мир законопослушанием и справедливостью.

Это они, заметив, как разлагаются трупы, научили людей подобающему способу пеленать тела тех, кто перестал жить.

Они пытались дознаться о причине смерти; и они нашли, что дыхание жизни,[101] вошедшее извне[102] в телесные оболочки людей, склонно возвращаться в то место, откуда оно пришло, и . . .[103]

[101] Или «жизненный дух».

[102] То есть из атмосферы.

[103] Быть может, «и если человеку его недостает, он лишается чувств; ⟨а если он теряет его совсем,⟩ он не может вернуть его ⟨и потому умирает⟩».

Это они, узнав от Гермеса, что атмосфера была наполнена демонами,[104] начертали . . .[105] на сокрытых каменных плитах.

[104] Возможно, изменено из «полна демонов».

[105] Быть может, «начертали имена демонов» (или «словесные формулы для призывания демонов»).

68 Это они, узнав тайные законоустановления Бога, стали законодателями для рода людского.

Это они придумали . . .[106] жрецов-пророков, с тем чтобы эти последние питали души людей философией и спасали их тела врачебным искусством, когда они больны.

[106] Быть может, «чин жрецов-пророков, полезный людям во всем». Или, возможно, «посвящение» или «обучение жрецов-пророков». (Слово «пророки» здесь, вероятно, означает египетских жрецов.)

69 Когда мы сделали все это, сын мой, Осирис и я, видя, что мир наполнен благами от богов, обитающих на небе, попросили дозволения вернуться в наш вышний дом. Но нам не было позволено вернуться, пока мы не воззвали к Единовластителю гимном, чтобы атмосфера наполнилась . . .[107] и чтобы нас самих хорошо приняли вверху, когда мы взойдем. —

[107] Быть может, «музыкой наших голосов» или «звуком нашей хвалебной песни».

70 Мать, — сказал Гор, — дай и мне научиться этому гимну. — И Исида сказала: Внимай, сын мой.[108]

[108] Здесь следовал гимн.

Выдержка XXIV. Исида — Гору

В той же книге.[1]

[1] То есть «Эта выдержка находится в той же книге, из которой взята *Exc.* XXIII».

1 *Исида.* «Но если ты хочешь спросить еще о чем-нибудь, мой великодушный сын, спрашивай». — «Досточтимая мать моя, — сказал Гор, — я желаю знать, каково происхождение царственных душ». — И Исида сказала: «Сын мой Гор, отличие, которым отмечены царственные души, таково. Есть во вселенной четыре области, подвластные закону, которого нельзя преступить, и царственному начальствованию, а именно небо, эфир, воздух и земля. Вверху, сын мой, на небе, обитают боги, над которыми, как и над всем прочим, царствует Творец вселенной; в эфире обитают звезды, над которыми царствует великое светило — Солнце; в воздухе обитают души, над которыми царствует Луна; а на земле обитают люди, над которыми царствует тот, кто в данное время есть царь; ибо боги, сын мой, в должное время дают родиться человеку, достойному править на земле. **2** Прочие правители[2]

суть истечения Того, кто есть Царь на небе; и из них тот, кто ближе к Нему, царственнее прочих. Солнце, поскольку оно ближе к Богу, больше и могущественнее Луны; ⟨а Луна могущественнее земного царя.⟩ **3** Тот, кто царь на земле, — последний из четырех правителей, но первый из людей. Пока он на земле, он не причастен истинному божеству;[3] но в сравнении с другими людьми в нем есть нечто исключительное, подобное Богу; ибо душа, которую посылают вниз обитать в нем, приходит из места, расположенного выше тех мест, откуда посылают души обитать в других людях.[4]

[2] То есть Солнце, Луна и земной царь.

[3] То есть он не бог.

[4] То есть приходит из более высокого слоя атмосферы.

4 Посылают же души оттуда царствовать, сын мой, по двум причинам. Души, которые хорошо и безупречно пробежали назначенное им поприще и вот-вот должны преобразиться в богов, посылаются на землю затем, чтобы, царствуя здесь, они приучились пользоваться силами, которые даются богам; а души, которые уже богоподобны и в какой-то малости преступили установления Бога, посылаются быть царями на земле затем, чтобы, воплотившись, понести некоторое наказание, но все же не страдать в одной мере с прочими, а и в своей неволе сохранить то же первенство, каким пользовались, пока были свободны.

5 Различия в нравах царей определяются не природой их душ (ибо все царственные души богоподобны), но природой ангелов и демонов, которые сопровождали душу на ее пути вниз, на землю. Ибо души такого качества,[5] нисходящие на землю с такой целью,[6] нисходят не без провожатых и свиты; ибо Правда, правящая в вышних, умеет воздать каждому должное, даже если они изгнаны

из Блаженной Страны. 6 И вот, сын мой Гор, когда ангелы и демоны, которые сводят царственную душу свыше, воинственны, тогда эта душа ведет войну; когда они миролюбивы, тогда она хранит мир; когда они расположены к делу суда, тогда она восседает в суде; когда они преданы музыке, тогда она поет; когда они любят истину, тогда она занимается философией. Ибо эти души как бы по необходимости держатся нрава ангелов и демонов, которые сводят их на землю; ибо, погружаясь в человеческое состояние, они забывают свою собственную природу и помнят только о расположении тех, кто заключил их в тело». —

[5] То есть богоподобные.

[6] То есть чтобы царствовать там.

7 «Мать, — сказал Гор, — ты отлично объяснила мне это; но ты еще не сказала мне, каково происхождение *благородных* душ». — *Исида.* «Как на земле, сын мой, есть некие ступени общественного положения, отличные одна от другой, так обстоит и с душами. Ибо и у душ есть некие места, откуда они приходят; и душа, пришедшая из более славного места, благороднее той, что не так возвышена. Ибо как среди людей свободный почитается благороднее раба, потому что превосходящее и царственное по природе необходимо порабощает низшее, так, сын мой, обстоит дело и с душами». —

8 *Гор.* «Скажи мне, мать, каково происхождение *мужских и женских* душ». — *Исида.* «Души, сын мой Гор, все одной природы, поскольку все они приходят из одного места, того места, где их образовал Творец;[7] и они ни мужские, ни женские; ибо различие пола возникает в телах, а не в бестелесных существах. 9 А причина того, что души мужчин крепче, а души женщин нежнее, . .

. само тело, в которое облечена душа.[8] Тело есть смесь стихий, то есть земли, воды, воздуха и огня; и вот, поскольку в составе тела женщины есть избыток текучей стихии и холодной стихии[9] и недостаток сухой стихии и горячей стихии,[10] выходит, что душа, заключенная в телесное строение такого рода, бывает тающей[11] и сладострастной, точно так же как у мужчин находишь обратное; ибо у мужчин есть избыток сухой стихии и горячей стихии и недостаток холодной стихии и текучей стихии, и потому души в мужских телах грубее и деятельнее». —

[7] А именно атмосфера.

[8] Быть может, «причина того, что души мужчин крепче, а души женщин нежнее, — ⟨не⟩ воздух, сын мой, в котором ⟨душа обитала прежде, чем была воплощена, но⟩ просто тело, в которое облечена душа» (то есть это различие воплощенных душ происходит не от какого-либо различия в воздухе, в котором души пребывали до своего воплощения, а от различия в телах, в которых они воплощены).

[9] То есть воды и воздуха.

[10] То есть земли и огня.

[11] Или «мягкой»; буквальнее — «разбавленной».

10 *Гор.* «Скажи мне, мать, каково происхождение *понятливых* душ?»[12] — Исида ответила: «Орган зрения, сын мой, облечен оболочками; и когда эти оболочки плотны и толсты, глаз видит лишь тускло, а если они редки и тонки, он видит с величайшей остротой. Так же обстоит дело и с душой. Ибо и у души есть некие собственные оболочки, бестелесные, поскольку бестелесна и сама душа. Эти оболочки — покровы из воздуха, который внутри нас.[13] Когда эти покровы тонки, редки и прозрачны, тогда душа понятлива; когда же, напротив, они плотны, толсты и мутны, как

внешний воздух в ненастную погоду, тогда душа не может видеть далеко, но видит только то, что близко». —

[12] Или «как души становятся понятливыми?»

[13] Или «слои воздуха, который внутри нас».

11 И Гор сказал: «Почему же, мать, люди, живущие за пределами нашей святейшей земли,[14] не так понятливы, как наш народ?» — «Земля, — сказала Исида, — лежит посреди вселенной, простертая на спине, как мог бы лежать человек, обратясь лицом к небу. Она разделена на столько же различных членов, сколько их у человека; и голова ее лежит к Югу вселенной, правое плечо — к Востоку, а левое плечо — к Западу; ноги ее лежат под Большой Медведицей,[15] а бедра расположены в областях, которые следуют сразу к югу от Медведицы. **12** Свидетельство этому можно видеть в том, что люди Юга, живущие там, где лежит темя Земли, имеют хорошо развитые темена и красивые волосы; люди Востока склонны к битве и хорошие лучники, потому что у них сильнее правая рука; люди Запада . . . и по большей части сражаются левой рукой; а живущие под Медведицей имеют сильные[16] ступни, а также крепкие голени. А те, что идут следом за ними и живут немного дальше от Севера,[17] — все они имеют статные бедра и хорошо сложенные ягодицы. **13** Так вот, все эти части земли деятельны в некоторых отношениях, но вялы во всем прочем, и люди, которых они производят, несколько вялы разумением. Но святейшая земля наших предков лежит посреди земли; а середина человеческого тела — святилище сердца, и сердце — главное пристанище души; и вот почему, сын мой, люди этой земли, имея в равной мере все прочее, что есть у всех остальных, обладают перед всеми другими людьми тем преимуществом, что они

понятливее. Иначе и быть не могло, раз они рождаются и вскармливаются на сердце Земли.

[14] То есть Египта.

[15] То есть на крайнем Севере.

[16] Или, возможно, «быстрые».

[17] То есть на широте Италии и Греции или около нее.

14 Есть и другая причина. Юг, сын мой, принимая облака, которые образуются из атмосферы через сгущение, ⟨. . .⟩. Говорят даже, что вследствие того, что облака, образовавшись так, переносятся в южную область, наша река[18] течет из той стороны, так как . . . там разбиваются.[19] Куда бы ни пришло облако, оно делает воздух под собою мглистым и наполняет его, так сказать, дымом; а дым, или мгла, — помеха не только глазам, но и уму. А Восток, мой славный сын, возмущен и перегрет восходом солнца в близком с ним соседстве; и точно так же противоположный ему Запад претерпевает то же самое при закате солнца; и так и Восток, и Запад лишают ясности разумение людей, рожденных в тех областях. А Север холодом, присущим ему по природе, замораживает как умы, так и тела людей, живущих под северным небом. **15** Но страна, что лежит посередине,[20] невозмутима и потому превосходит другие и сама по себе, и рожденными в ней людьми; ибо благодаря неизменной ясности своего неба она производит людей высокого разумения. И она наставляет и воспитывает также людей других племен; ибо она — единственная земля, которая побеждает всех соперников и, одержав победу, дарует побежденным соперникам дар своего собственного познания, как царь мог бы послать доброго сатрапа править покоренной областью». —

[18] То есть Нил.

[19] Быть может, «так как облака там (т. е. на Юге) разрешаются дождем».

[20] То есть Египет.

17 *Гор.* «Объясни мне и это, госпожа моя мать: почему при долгих[21] болезнях, хотя человек еще жив, разум и сама душа порой бывают поражены?» — Исида ответила: «Среди животных, сын мой, есть такие, что сродны огню, иные — воде, иные — воздуху, иные — земле, а иные — двум или трем из этих стихий; и опять же, одни из них чужды огню, другие — воде, другие — земле, другие — воздуху, другие — двум стихиям, а иные — трем. **18** Так, например, саранча, сын мой, бежит огня, как и всякий род мух; орел, сокол и все высоко летающие птицы бегут воды; рыбы бегут воздуха и земли; а змеи избегают чистого воздуха. И с другой стороны, змеи и все пресмыкающиеся любят землю; все плавающие животные любят воду; птицы любят воздух; а огонь любим всеми созданиями, что летают высоко и проводят жизнь вблизи солнца.[22] . . .[23] **19** Итак, всякая душа, пока она в теле, отягощена и угнетена этими четырьмя стихиями. По этой причине душа не вкушает здесь, на земле, совершенного блаженства, но возмущена, поскольку она божественна по природе и стеснена стихиями; и она понятлива в некоторой мере, но не так понятлива, как была бы, если бы не была связана[24] с телом. Если же тело взволновано бурей и возмущено болезнью или . . ., тогда и душу бросает по волнам, как человека, упавшего в глубокое море, и несет без сопротивления».

[21] Быть может, «великих» или «тяжких».

[22] Например, орлами.

[23] Здесь, должно быть, стояла фраза, в которой говорилось, что человеческая душа подобным же образом чужда не одной или нескольким стихиям только, но всем четырем стихиям.

[24] Или, быть может, «как была, когда не была связана».

Выдержка XXV. Исида — Гору

Написано Гермесом: беседа Исиды к Гору.

1 «Дивно, — сказал Гор, — ты, могучая мать моя Исида, описала мне во всех подробностях дивное сотворение душ Богом, и удивление мое не прекращается; но ты еще не сказала мне, куда идут души, когда освобождаются от своих тел. Поэтому я желаю быть посвящен и в это учение и благодарить за это тебя одну, бессмертная мать моя». — **2** И Исида сказала: «Внимай, сын мой; ибо это исследование всего нужнее; и я, сама причастная бытию Бессмертных и прошедшая Равниной Истины, опишу тебе во всех подробностях то, что есть. Начну с того, что . . .[25]

[25] Быть может, «то, что составно, распадается и гибнет, но то, что не составно, ⟨не гибнет, но⟩ имеет место, куда оно уходит, когда исчезает из наших глаз». (Тело составно; душа не составна.)

3 Но, быть может, кто-нибудь скажет, что души, выходя из своих тел, неразличимо рассеиваются в воздухе и расходятся по беспредельной атмосфере и что после этого они не могут сохранить своей особости и снова прийти обитать в другие тела, ни вернуться в то место, откуда пришли прежде, — точно так же, как невозможно, чтобы вода . . .[26] вернулась в то самое место, откуда была взята, но она смешивается со всей массой текучей воды.

[26] Быть может, «которая вылита из сосуда».

4 Но с душой, возвышенный духом Гор, дело обстоит не так. Вода — тело, вещь неразумная, составленная из многих частей, растертых до текучести; а душа, сын мой, — вещь особой природы, вещь, созданная руками и умом Бога и ведомая . . .[27] по пути, который ведет к Уму. А то, что состоит из одного только, а не из многого,[28] не может смешаться ни с чем другим. Отсюда следует, что соединение души с телом должно было совершиться принуждением.

[27] Быть может, «самим Богом».

[28] А именно душа.

5 Души, покидая тело, не все посылаются вперемешку в одно и то же место; и не всякая из них посылается в какое-нибудь место наугад и случайно; но каждая душа посылается в свое собственное место. Это ты можешь ясно видеть из того, что бывает с душой, даже когда она еще в теле и . . .[29] против своей собственной природы. 6 Внимай, возлюбленный Гор, подобию, которое я сейчас приведу. Предположим, что в одной и той же ограде заперты люди, и орлы, и голуби, и лебеди, и ястребы, и ласточки, и воробьи, и мухи, и львы, и леопарды, и волки, и собаки, и зайцы, и коровы, и овцы, и змеи, и некоторые из земноводных животных, как тюлени, выдры, черепахи и крокодилы нашей страны; и предположим, сын мой, что все эти создания выпущены из ограды в одно мгновение. 7 Разве люди не направятся непременно к рыночным площадям и домам, а орел — в вышний воздух, свое природное обиталище, а голуби — в нижний воздух неподалеку от земли, а ястребы — в область выше голубей? Разве ласточки не направятся к жилищам людей, а воробьи — к плодовым деревьям, а лебеди — в места, где им вольно петь? Разве мухи не станут искать мест близ земли, лишь настолько выше нее, насколько

может подняться запах людей? Ибо муха, сын мой, особенно жадна до человеческой плоти и есть создание низменное. Разве львы и леопарды не направятся в горы, а волки — в безлюдные места? И разве собаки не пойдут следом за людьми, а зайцы — в чащи, а коровы — на скотные дворы, а овцы — на пастбища? Разве змеи не заползут в норы в земле? И разве тюлени, черепахи и подобные им не станут искать впадин и текучих вод, чтобы им и не лишиться суши, и не терпеть недостатка в сродной им воде? Ибо каждое из созданий отсылается в свое место тем, что в нем определяет его действие.[30] **8** И точно так же всякая душа, воплощена ли она в человеке или обитает на земле в каком-либо ином облике, знает, куда ей должно идти; разве только, сын мой, какой-нибудь приспешник Тифона[31] выступит и скажет нам, что быку можно жить в глубоком море, а черепахе — в воздухе. Если же так обстоит дело с душами, когда они погружены в плоть и кровь, и если они ничего не делают вопреки порядку Бога даже тогда, когда несут наказание, — ибо воплощение есть наказание, наложенное на них, — то не тем ли более будут они поступать так, когда освободятся от этого наказания и обретут свободу, принадлежащую им по природе?

[29] Быть может, «отягощена» или «крепко связана».

[30] То есть своим собственным инстинктом.

[31] То есть какой-нибудь превратный противник.

9 . . . А устроение того, что над землей, таково. Пространство от самой вершины неба вниз до луны отведено богам и звездам и Промыслу[32] вообще; а пространство от луны вниз до нас на земле, сын мой, есть обиталище душ.

[32] То есть божественные силы, которыми управляется мир.

10 Впрочем,[33] у воздуха есть собственное движение, которое мы привыкли называть ветром, — движение, служащее для освежения того, что на земле; о нем я скажу позже. Но воздух нисколько не препятствует душам своими собственными движениями; ибо, пока воздух движется, души свободно проносятся сквозь него вверх и вниз, как случится, без всякой помехи; они текут сквозь него, не смешиваясь с ним и не приставая к нему, точно так же как вода течет сквозь масло.

[33] § 10, по-видимому, есть выписка из другого документа.

11 И это пространство,[34] сын мой, состоит из четырех главных областей и шестидесяти подразделений. Из четырех областей первая простирается вверх от земли и содержит четыре подразделения; и настолько вверх достигает земля в некоторых холмистых и гористых местах; ибо такова природа земли, что она не может подняться выше первой области. Вторая область содержит восемь подразделений; и в этих восьми подразделениях происходят движения ветров. А где есть движение ветра, там могут летать птицы; выше же этой области воздух не движется и не несет тяжести никакого живого существа. Впрочем, такова сила, данная природой воздуху этой второй области,[35] что он ходит туда и сюда вместе с заключенными в нем живыми существами[36] не только в восьми подразделениях, которые собственно принадлежат ему, но и в четырех, прилежащих к земле; земля же не может подняться в восемь подразделений, принадлежащих этому ветреному воздуху. **12** Третья область содержит шестнадцать подразделений и полна тонкого чистого воздуха. Четвертая область содержит тридцать два подразделения; и в них воздух, тонкий и чистый в высшей степени и совершенно прозрачный. ⟨. . . сфера луны,⟩ граница между воздухом и небесами, которые огненны по природе.

[34] А именно пространство между лунной сферой и землей.

[35] То есть ветреный воздух, или ветер.

[36] То есть птицами.

13 Это устроение простирается по прямой линии от верха до низа[37] атмосферы: четыре области и шестьдесят подразделений. И в этих подразделениях, которых шестьдесят числом, обитают души, каждая в том подразделении, к которому она пригодна по своей природе. Души все устроены одинаково, но не равны по чину; насколько одно подразделение стоит выше другого по удаленности от земли, настолько же душа, находящаяся в одном подразделении, превосходит достоинством, сын мой, душу, находящуюся в другом.

[37] Или, вернее, «от низа до верха».

14 Теперь я начну сызнова, преславный Гор, и расскажу тебе по порядку, какие души идут в каждое из подразделений, когда уходят из жизни на земле. Я буду говорить о подразделениях по порядку, начиная с самого высокого и кончая местами близ земли».

Выдержка XXVI. Исида — Гору

О воплощении душ и об их перевоплощении в других телах.[38]

[38] В этой выдержке о перевоплощении нет ничего.

1 *Исида.* «Пространство между землей и небом разделено на отделы, сын мой Гор, по системе размеренного устроения. Эти отделы наши предки называют по-разному: одни из них называют их „поясами“, другие — „твердями“, третьи — „слоями“. Они — пристанища душ, освободившихся от своих тел, а равно и душ, еще не воплощенных. И каждая из душ, сын мой, пребывает в том или

ином отделе по своему достоинству. Богоподобные и царственные души обитают в самом высоком отделе из всех; души самого низкого чина и все, что привыкли пресмыкаться, обитают в самом низком отделе; а души среднего качества обитают в среднем отделе.

2 Итак, те души, сын мой Гор, которые посылаются вниз на землю править там, посылаются вниз из самых высоких поясов; и, освободившись от тела, они возвращаются в те же пояса или даже в место еще более высокое, за исключением тех из них, что совершили дела, недостойные их собственной природы, и преступили заповеди закона Божия. Эти души Промысел, правящий в вышних, изгоняет в нижние отделы соответственно мере их грехов, так же как он возводит из низших отделов в высшие души, уступающие в силе и достоинстве, . . .[39]

[39] Быть может, «⟨если они прожили на земле добрую жизнь⟩».

* * * * *

3 . . . Ибо есть . . .,[40] которые суть служители Промысла, управляющего всем. Один из них — Хранитель душ; другой — Проводник душ. Хранитель — тот, у кого на попечении невоплощенные души; Проводник — тот, кто посылает вниз на землю души, воплощаемые время от времени, и назначает им их места. И тот, кто стережет души, и тот, кто посылает их, действуют согласно воле Бога.

[40] Быть может, «есть в вышнем мире два бога».

4 . . . на земле — Природа,[41] которая есть создательница смертных строений тела и ваятельница сосудов, в которые помещаются души. И у Природы также[42] есть при ней две действующие Силы, а именно Память и Искусство. Дело Памяти — заботиться о том, чтобы Природа держалась образца, установленного изначально,[43]

и чтобы тело, которое она образует на земле, было списком с первообраза в вышних; а дело Искусства — следить, чтобы в каждом случае образуемое строение было сообразно душе, которая нисходит воплотиться в нем, — следить, чтобы у проворных душ были проворные тела, а у медлительных душ — медлительные тела; чтобы у деятельных душ были деятельные тела, а у вялых душ — вялые тела; чтобы у могучих душ были могучие тела, а у хитрых душ — хитрые тела; и вообще, чтобы всякая душа получала такое тело, какое ей подходит.

[41] Быть может, «И в согласии с ними, сын мой, и действуя во взаимности, как соответствие управлению вещами в вышнем мире, есть на земле Природа».

[42] То есть так же, как Промысел. Два помощника Природы на земле соответствуют двум служителям Промысла в вышних.

[43] То есть образец рода, родовая форма того или иного вида животных.

5 . . . Ибо не без цели Природа снабдила птиц оперением и дала силу четвероногим, вооружив одних рогами, других зубами, третьих когтями или копытами. А пресмыкающимся она дала мягкие тела, гибкие и податливые; а чтобы их податливость не сделала их совсем беспомощными, она поместила в рты одних из них частокол зубов, а другим дала силу, увеличив их громаду. А рыб, создания робкие, она заставила жить в той стихии, в которой огонь не может привести в действие ни одной из двух своих сил; ибо в воде огонь ни светит, ни жжет; и всякая рыба, плавая в воде, бежит куда хочет, охраняемая своей робостью и имея воду укрытием, скрывающим ее от глаз. А разумных животных[44] Природа снабдила чувствами более совершенными и более точными, чем те, что она дала прочим созданиям, . . .

[44] То есть людей.

6 Ибо души заключаются в тела того или иного рода, каждая душа — в тело, подобное ей; так что души, обладающие способностью различения, входят в человеческие тела; ветреные — в тела птиц; те, что . . .,[45] — в тела четвероногих, ибо четвероногие не повинуются никакому закону, кроме закона силы; хитрые — в тела пресмыкающихся, ибо пресмыкающиеся никогда не нападают на людей лицом к лицу, но лежат в засаде и так поражают их; а робкие и все души, недостойные наслаждаться прочими стихиями,[46] входят в тела рыб.

[45] Быть может, «буйные».

[46] То есть жить в какой-либо иной стихии, кроме воды.

7 Но в каждом роде живых существ можно найти таких, что поступают не по своим природным склонностям». — «Скажи мне, мать, — сказал Гор, — что ты разумеешь под этим?» — Исида ответила: «Человек, сын мой, может преступить закон, положенный его способностью различения; ⟨птица может . . .;⟩ четвероногое может избежать принуждения; пресмыкающееся может утратить свою хитрость; а рыба может подняться над своей робостью.

8 И случается, сын мой, что в каждом сословии людей находятся некоторые души царственные. 9 Ибо есть много родов царствования: есть царствования . . .,[47] и царствования в искусстве и науке, и во многих иных вещах». — «Опять спрашиваю, — сказал Гор, — что ты разумеешь?» — *Исида.* «Например, сын мой, отец твой Осирис — царь людей, отошедших из жизни, а правитель каждого народа — царь живых людей; трижды величайший Гермес — царь искусства учения; а Асклепий, сын Гефеста, — царь искусства врачевания.[48] Ибо, говоря вообще, ты найдешь, сын мой, если вникнешь в дело, что есть многие, кто царствует, и многие

области, над которыми они царствуют. **10** Но тот, кто имеет власть над всем,[49] сын мой, приходит из самого высокого отдела атмосферы, а те, кто имеет власть над той или иной областью, . . .[50] И случается, что и другие души[51] оказываются различными по качеству: одни огненны, другие холодны, одни надменны, другие кротки, одни искусны, другие неискусны, одни деятельны, другие бездеятельны, а иные различаются иначе. И эти различия тоже происходят от положения мест, откуда души низвергаются, чтобы воплотиться. Ибо те, кто спрыгнул вниз из царственного пояса, царствуют на земле; **11** те, кто пришел из пояса науки и искусства, заняты науками и искусствами; те, кто пришел из пояса трудолюбия, становятся работниками и добывают пищу своим трудом; а те, кто пришел из пояса бездеятельности, живут праздной и беспорядочной жизнью. Ибо источники всего земного, сын мой, находятся в вышних; эти источники изливают . . .[52] на нас определенной мерой и весом; и нет ничего, что не сошло бы свыше.

[47] Быть может, «политической власти».

[48] [«А Осирис опять же — царь мощи и силы, а после него ты сам, сын мой; а Гарнеб-есхенис — царь философии; а Асклепий опять же, тот, кого зовут также Имутес, — царь искусства поэзии».]

[49] То есть верховный политический правитель (например, римский император).

[50] Быть может, «⟨приходят из мест высоких, но ниже самого высокого из всех⟩».

[51] То есть иные, кроме царственных душ.

[52] Быть может, «свои влияния».

12 И все возвращается опять в то место, откуда сошло». — *Гор.* «Что ты разумеешь под этим, мать? Дай мне пример». — Исида ответила: «Явный знак этого возвращения вещей к их источнику

вложила в живые существа святейшая Природа. Дыхание жизни, которое мы вбираем свыше, из воздуха, мы снова отсылаем вверх, в то место, откуда его получили. В нас есть органы наподобие мехов, сын мой, которыми совершается эта работа; и когда эти органы закрыли отверстия, через которые принимается дыхание жизни, тогда мы сами уже не пребываем здесь, внизу, но ушли ввысь.[53]

[53] То есть мы умерли, и наши души вернулись на свои места в атмосфере.

13 Об устроении того, что в вышних, и об их нисхождении[54] на землю я уже сказала достаточно. Но к нам добавляются, мой славный сын, также иные качества, которые происходят из соотношений, в каких вещи сочетаются в смешанной массе тела».[55] — «Но скажи мне, мать, — сказал Гор, — что это за „смешанная масса“?» — *Исида.* «Это сочетание и смесь четырех стихий; и из нее исходит испарение, которое окутывает душу и разливается в теле, сообщая обоим нечто от своего качества; и так возникают как различия между одной душой и другой, так и различия между одним телом и другим.[56] **14** Если в составе тела избыток огня, в этом случае душа, будучи горячей по природе и получая добавочный жар, делает живое существо более деятельным[57] и пылким. **15** Если избыток воздуха, в этом случае существо делается легким, ветреным и неустойчивым как душой, так и телом. **16** Если избыток воды, выходит, что душа существа течет вольно и легко разливается и весьма способна бросаться на вещи и прилепляться к ним, потому что вода обладает силой соединяться с вещами. Ибо вода соединяется со всем; и когда воды много и она окутывает вещь,[58] тогда она растворяет эту вещь в себе; а когда воды лишь немного и она впитывается в вещь,[59] тогда она преобразуется в то, с чем смешана. И такие тела,[60]

будучи дряблыми и губчатыми, не сплочены плотно; малой вещи довольно, чтобы вызвать их распад. **17** Если избыток земляной стихии, в этом случае выходит, что душа существа тупа, потому что, хотя сама душа — вещь редкого состава, она не может легко освободиться,[61] но стеснена плотностью . . .;[62] а тело твердо, но косно и тяжело и не может быть приведено в движение волей без сильного усилия. **18** Если же все четыре стихии сочетаются вместе в подобающих соотношениях, тогда существо устроено так, что оно пылко в действии, легко в движении, . . . в . . .[63] и твердо по строению. **27** Ибо земляная стихия — то, что делает тело твердым; водяная стихия — то в нем, что заставляет его разливаться, чтобы соединяться с вещами; воздушная стихия — то в нас, что производит движение; и все это пробуждается к действию огнем в нас.

[54] Быть может, «о нисхождении душ».

[55] То есть соотношения различных стихий, из которых составлено тело.

[56] Быть может, «испарение, которое окутывает душу и сообщает ей нечто от своего качества; и так возникают различия между одной душой и другой».

[57] Быть может, «в этом случае [ ] живое существо делается более деятельным».

[58] Например, когда ком земли брошен в большой водоем.

[59] Например, когда капля воды падает на большую массу земли.

[60] То есть человеческие или животные тела, в которых есть избыток воды.

[61] Греческое, которое я здесь выбросил, — вероятно, приписанное примечание такого содержания: «душа не может выпрыгнуть со своего места внутри тела, потому что телесные органы чувств (через которые одни только воплощенная душа может выйти наружу, чтобы сообщаться с внешним миром) толсты и плотны; ⟨и потому⟩ она остается внутри и пребывает сама по себе».

[62] Быть может, «плотностью ⟨тела⟩» или «плотностью ⟨испарения, исходящего из смешанной массы тела⟩».

[63] Быть может, «склонно истекать, чтобы соединяться с вещами».

19 Итак, все создания,[64] которым были отведены большие доли огня и воздуха и малые доли воды и земли, стали птицами; и они проводят свою жизнь в вышине, в области тех стихий, из которых они главным образом сделаны. **20** Все те, в которые вложено много огня, немного воздуха и умеренная доля воды и земли, стали людьми. И в человеке избыток горячей стихии обратился в разумение. Ибо ум в нас — вещь горячая; он не имеет силы жечь, но проникает во все. **21** Все создания, в составе которых много воды, много земли и немного воздуха и огня, стали четвероногими зверями; и присутствие в них горячей стихии[65] делает их драчливее прочих животных.[66] **22** Все те, в которые вложено много земли и воды, умеренная доля воздуха и нисколько огня, стали пресмыкающимися. Отсутствие огня делает их лишенными смелости и открытости; избыток воды делает их мягкими и гибкими;[67] избыток земли делает их тяжелыми и вялыми; а то, что в них есть немного воздуха, делает их . . .[68] **23** Все те, в которых много текучей стихии, немного сухой стихии, нисколько огня и нисколько воздуха, стали рыбами. Отсутствие огня и воздуха делает их робкими и склонными нырять в глубины;[69] а избыток текучей стихии и присутствие в них некоторого количества земли заставляют их жить в воде, в которой растворено немного земли, по причине их сродства с этими двумя стихиями.

[64] Этот параграф (§§ 19–23) несовместим с предшествующим и, должно быть, написан другим лицом.

[65] То есть то, что в них есть немного огня, хотя лишь немного.

[66] То есть чем те, о которых еще предстоит сказать, а именно пресмыкающиеся и рыбы.

[67] Буквальнее, «текучими» или «уступающими давлению». (В рукописях стоит «холодными».)

[68] Быть может, «делает их способными двигаться легко (или быстро), когда бы они ни пожелали двигаться».

[69] Они тянутся вниз, потому что в их составе нет никакой доли ни одной из двух легких и «тянущихся вверх» стихий.

24 * * * * * *[70]

[70] § 24: быть может, «И души и тела людей различаются по распределению каждой стихии и по тому, в избытке или в недостатке отведенная доля; а низшие животные устроены так, что они согласованы неравномерно, и тем более или менее, чем больше недостаток тянущихся вверх стихий (огня и воздуха) в составе каждого вида животных». Если смысл был таков или близок к этому, § 24, возможно, должен был стоять сразу после §§ 18 и 27.

25 И вот что еще скажу тебе, мой возлюбленный сын: пока смешанная масса тела сохраняет свое качество неизменным, — пока огонь в ней не получает прибавки жара, воздух — прибавки чего-либо воздушного, вода — прибавки текучего, а земляная стихия — прибавки плотности, — до тех пор существо здорово; но когда она не сохраняет неизменными первоначальные соотношения своих различных стихий, но одна из них либо увеличивается, либо уменьшается, — я разумею не увеличение или уменьшение, вызванное действием окружающей среды,[71] и не ту перемену в телах, что происходит в ходе роста,[72] но увеличение или уменьшение, происходящее от изменения в смешении стихий, из которых составлено тело, — когда, говорю, горячая стихия или одна из прочих стихий увеличивается или уменьшается, тогда существо больно.

[71] Например, такое увеличение жара тела, какое бывает, когда человек греется у огня.

[72] Когда тело растет, увеличивается *количество* каждой из стихий, из которых оно составлено; но при здоровом росте *соотношения* различных стихий между собой остаются неизменными.

28 И вот, как испарение, которое производится первым схождением и смешением стихий в теле, каково бы ни было

качество этого испарения, смешивается с душой и уподобляет ее себе, так и . . .[73] 29 Пока душа остается в своем первоначальном состоянии, она сохраняет свой добрый порядок ненарушенным; но когда либо смешанная масса в целом, либо какая-нибудь одна ее часть[74] получает последующей прибавкой извне долю одной из стихий большую, чем была ей первоначально отведена, тогда происходит изменение в испарении, которое оттуда производится, и измененное испарение изменяет состояние души».[75]

[73] Быть может, «⟨так и всякое изменение в качестве испарения вызывает соответствующее изменение в качестве души⟩».

[74] Например, может быть увеличение огня в каком-нибудь одном члене или органе тела; тогда будет воспаление этого члена или органа.

[75] § 30, который следует здесь в рукописях, по-видимому, есть выписка из другого документа; и возможно, что § 26 — другой фрагмент того же документа. Оба вместе можно было бы перевести так:
§ 26: «Ибо когда горячая стихия и воздушная стихия, помещенные в одном жилище с душой, приводятся в такое состояние, тогда живое существо впадает в ⟨смятение?⟩ и становится вне себя. . . .» § 30: «Ибо огонь и воздух, будучи стихиями, тянущимися вверх, устремляются вверх к душе, место которой то же, что их место (или „подобно их месту“); а текучая стихия и земляная стихия, будучи стихиями, тянущимися вниз, оседают на тело, обиталище которого то же, что их обиталище (или „подобно их обиталищу“)».

Выдержка XXVII. Исида — Гору

Написано Гермесом: извлечение из беседы Исиды к Гору.

Ибо опровержение, великий царь, когда оно признано, приводит опровергнутого к . . .[76] того, чего он прежде не знал.

[76] Быть может, «познанию».

Выдержка XXVIII. Гермес

Гермес, когда кто-то спросил его, что есть Бог, сказал: «Творец вселенной, Ум премудрый и непреходящий».

Выдержка XXIX

[Написано Гермесом.]

Есть семь блуждающих звезд, что кружат у порога Олимпа, и среди них вечно вращается бесконечное Время. Семь эти таковы: ночью сияющая Луна, и угрюмый Кронос,[77] и радостное Солнце, и . . .[78] Пафосская Владычица,[79] и дерзкий Арес,[80] и быстрокрылый Гермес,[81] и Зевс,[82] первый виновник всех рождений, от которого произошла Природа. Тем же звездам отведен род людей; и есть в нас Луна, Зевс, Арес, Пафосская Владычица, Кронос, Солнце и Гермес. Потому нам выпало на долю вбирать из эфирного дыхания жизни[83] слезы, смех, гнев, рождение, речь, сон, желание. Слезы — это Кронос; рождение — Зевс; речь — Гермес; гнев — Арес; Луна — сон; Афродита — желание; а Солнце — смех, ибо им . . .[84] смеются все смертные умы и беспредельная вселенная.

[77] Планета Сатурн.

[78] Быть может, «всепроизводящая».

[79] Планета Венера.

[80] Планета Марс.

[81] Планета Меркурий.

[82] Планета Юпитер.

[83] То есть из эфира, который есть дыхание жизни вселенной.

[84] Быть может, «ибо благодаря его сиянию».

ФРАГМЕНТЫ

✦

Примечания к фрагментам помещены среди примечаний к свидетельствам в томе IV.

1. Тертуллиан, *De anima* 33.

Душа, покинув тело, не вливается обратно в[85] душу вселенной, но остается обособленной,[86] чтобы Отец призвал ее к ответу за дела, которые она совершила в теле.

[85] То есть не поглощается снова.

[86] ἀφωρισμένη.

2. Киприан (?), *Quod idola dii non sint* 6.

Есть один Бог; он превыше постижения[87] и превыше оценки.

[87] ἀκατάληπτος?

3. Лактанций, *Div. inst.* 1. 6. 4; *Epit.* 4. 4.

Бог зовется Владыкой и Отцом. — Бог един. А тот, кто един, безымянен; ибо он не нуждается в имени, так как он один.

4. Лактанций, *Div. inst.* 1. 7. 2; *Div. inst.* 4. 13. 2; *Epit.* 4. 4.

Бог без отца и без матери; ибо он рожден никем, кроме самого себя.

5. Лактанций, *Div. inst.* 1. 11. 61; *Epit.* 14. 3.

Было весьма мало людей, обладавших совершенным познанием.[88] Среди этих немногих — мои родичи Уран, Кронос и Гермес.[89]

[88] γνῶσις? Имеется в виду познание *Бога*.

[89] Герметический автор здесь заставляет Гермеса Трисмегиста, учителя, говорить о другом Гермесе, которого он, быть может, считает дедом учителя, как в *Ascl. Lat.*

6. Лактанций, *Div. inst.* 2. 8. 48.

Мир сотворен промыслом Бога.

7. Лактанций, *Div. inst.* 2. 8. 68.[90]

Смертное не может приблизиться к бессмертному, ни временное — к непреходящему, ни тленное — к нетленному.

[90] См. Herm. ap. Stob. *Exc.* I.

8. Лактанций, *Div. inst.* 2. 10. 14.[91]

Человек сотворен Богом по образу Бога. Бог с совершенным искусством образовал каждый член человеческого тела; каждый из членов совершенно приспособлен как для пользы, так и для красоты.

[91] См. *Corp.* V. 6.

9. Лактанций, *Div. inst.* 2. 14. 6.[92]

Начальник демонов.

[92] См. *Ascl. Lat.* III. 28.

10. Лактанций, *Div. inst.* 2. 15. 6.

Ибо благочестие есть познание Бога.

11. Лактанций, *Div. inst.* 4. 7. 3; *Epit.* 37. 8.

И причина этого — воля Того, кто безначален, чье имя не может быть произнесено человеческими устами.

12. Лактанций, *Div. inst.* 4. 7. 3; там же, 4. 9. 3.

Ибо есть, сын мой, тайное учение, полное святой мудрости, о Том, кто один есть господь всего и . . .,[93] о ком возвестить превыше сил человека.

[93] «и предмыслимый (?) Бог». Ср. *Fr.* 17.

13. Лактанций, *Div. inst.* 4. 8. 5.

Бог сам себе отец и сам себе мать.

14. Лактанций, *Div. inst.* 7. 9. 11.

Видение Бога.

15. Лактанций, *Div. inst.* 7. 13. 3.

. . . Из этих двух, бессмертного и смертного, Бог сделал одно — человека, сделав его в одном отношении смертным, а в другом бессмертным. И его Бог взял и поместил между божественным и бессмертным и смертным и изменчивым, чтобы он созерцал небесное с благоговейным изумлением[94] ⟨и пекся о земном⟩.

[94] В рукописях: «чтобы он, созерцая все, всему удивлялся».

16. *Abammonis ad Porphyrium responsum*[95] 8. 6 a.

У человека две души. Одна из них приходит от первого Умопостигаемого[96] и причастна силе Демиурга; другая душа вкладывается в человека круговращением небесных тел, и в эту последнюю душу впоследствии входит душа, способная видеть Бога.[97]

[95] То есть *De mysteriis* Ямвлиха.

[96] То есть от первой, или высшей, части бестелесного мира.

[97] То есть первая из двух названных душ.

17. Там же, 10. 7.

Божественное Благо есть . . . Бог;[98] благо человека — единение с Богом.

[98] В рукописях: «Бог, который предмыслим (?)». Ср. *Fr.* 12.

18. Ямвлих у Прокла, *in Tim.* 117 D (Diehl).[99]

Вещественность производится в бытие из сущностности.[100]

[99] См. *Abammonis resp.* 8. 3 g (*Testim.*).

[100] Это, вероятно, значит, что материя не самостоятельная сущность, но производна от невещественного мира, — иначе говоря, исходит от Бога.

19. Зосим Панополитанский, i. 4.[101]

Люди, лишенные ума, просто влекутся в свите Судьбы. Они не имеют понятия ни о чем бестелесном и не понимают правильно смысла Судьбы, той самой силы, которой они ведомы; они жалуются на телесную выучку, которую она налагает, и не признают никакого иного рода счастья, кроме того, что она дарует.

[101] См. *Corp.* IV. 4 и 7.

20. Зосим, i. 5.

Философы выше Судьбы; ибо они не находят радости в счастье, которое она дает, так как держат наслаждения в подчинении; и им не вредят беды, которые она насылает, потому что они во всякое время пребывают в невещественном мире.

21. Зосим, i. 7.

Тот, кто научился познавать самого себя, не должен исправлять посредством магии ничего, что кажется неладным, и не должен применять силу, чтобы одолеть необходимость,[102] но, скорее, позволить необходимости идти своим путем, согласно ее природе. Человек должен стремиться познать самого себя и Бога и держать свои страсти в подчинении и предоставить Судьбе поступать как ей угодно с глиной, которая принадлежит ей, то есть с его телом. И если человек так мыслит и так поступает, . . .

[102] «Необходимость» — это действие Судьбы, или природного закона; а прибегать к магии — значит «применять силу, чтобы одолеть необходимость».

22. Ефрем Сирин, *Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*, издание и перевод C. W. Mitchell, A. A. Bevan и F. C. Burkitt, vol. ii, p. xcix.

«Гермес учил, что есть Чаша, наполненная тем, чем она наполнена, и что есть Души, возбужденные желанием, и они спускаются к ней и, приблизившись к ней, в ней и по причине ее забывают свое собственное место. . . . Гермес учит, что души возжелали Чаши».

23. Дидим, *De Trinitate* 757 B; Кирилл, *c. Julianum* 556 A.

Из третьей из бесед Гермеса к Асклепию.

Ибо невозможно, чтобы непосвященным сообщались такие святые тайны. Но внимайте вы внимающим умом. Было и вечно есть одно лишь — Ум, источник умного света; и, кроме единства этого одного, не было в бытии ничего иного. Этот Ум, вечно сущий в себе самом, вечно объемлет все своим собственным светом и духом. — — — Нет ни бога, ни ангела, ни демона, ни какого-либо иного существа вне Его; ибо Он — Господь и Отец всего . . .,[103] и все в Нем и подвластно Ему.

[103] Быть может, «и источник жизни, и света, и духа».

24. Дидим, там же, 756 B; Кирилл, там же, 556 B.

Из третьей из бесед Гермеса к Асклепию.

Если бы не было предустановлено промыслом Того, кто есть Господь всего, чтобы я открыл это учение, вы не были бы охвачены такой страстной жаждой искать истину об этом; но теперь ⟨. . .⟩. — Внимайте же тому, что мне еще остается сказать. В этом духе, о котором я много раз говорил прежде, нуждается все; ибо . . . он дает жизнь и пропитание всему. Он зависит от[104] святого источника, . . . будучи вечно ⟨причиной света (?)⟩ и жизни для всего, поскольку он — единственное, что плодоносно.

[104] Быть может, «Он истекает из».

25. Кирилл, там же, 549.

Итак, если у кого есть бестелесное око, пусть он выйдет из тела, чтобы узреть Прекрасное, пусть взлетит и воспарит ввысь, не

стремясь увидеть очертание или цвет, но, скорее, то, чем эти вещи[105] созданы, то, что тихо и спокойно, устойчиво и неизменно, . . . то, что едино,[106] то, что исходит из себя самого и содержится в себе самом, то, что не подобно ничему, кроме себя самого.

[105] То есть вещи, имеющие очертания и цвет (т. е. телесные).

[106] Быть может, «то, что, будучи одним, ⟨есть, однако, все⟩».

26. Кирилл, там же, 549 C, D.

Итак, не говори в мысли своей о Том, кто один благ, что что-либо невозможно; ибо Ему принадлежит всякая сила. И не думай, что Он в чем-либо, ни опять же, что Он вне чего-либо; ибо Он сам беспределен и есть предел всего; Он ничем не объемлется и объемлет все. . . . Ибо чем отличаются тела от того, что бестелесно, и вещи, которые возникли, от того, что безначально? Не в том ли различие, что одно[107] самовластно, а те другие вещи[108] подвластны необходимости? . . ., а[109] вещи внизу, будучи несовершенны, тленны.

[107] То есть то, что бестелесно и безначально.

[108] То есть тела, вещи, которые возникли.

[109] Быть может, «⟨Ибо вещи вверху, будучи совершенны, вечны,⟩ а».

27. Кирилл, там же, 552 D.

Ибо Слово Бога, всесовершающее, плодоносное и творческое, вышло и, бросившись на воду,[110] которая была вещью плодоносной природы, сделало воду чреватой.

[110] То есть первозданный хаос воды, из которого развился мир.

28. Кирилл, там же, 552 D.

. . .;[111] ибо он[112] имеет над собою правителем творческое Слово Владыки всего. Это Слово есть, после Него, высшая Сила, Сила

нерожденная, беспредельная, которая склонилась вперед, выйдя из Него;[113] и Слово начальствует над тем, что сотворено через него,[114] и правит им.

[111] Смысл этого испорченного придаточного был, вероятно, примерно такой: «Материальный мир подчинен разумному управлению».

[112] То есть материальный мир.

[113] То есть вышло от верховного Бога и склонилось взором к вещам внизу.

[114] То есть мир, который верховный Бог сотворил посредством своего Слова.

29. Кирилл, там же, 553 A.

«Но скажи мне, великий Агатодемон, почему он[115] был назван этим именем[116] Господом всего?»[117] — «Я уже сказал тебе; разве ты не понял? Природа Его умного Слова — порождающая.[118] Ты можешь называть его[119] как хочешь, лишь бы ты понимал, что он совершенен и исходит от совершенного, и что он творит совершенные блага, и созидает, и животворит все. Итак, поскольку он причастен[120] такой природе, он по праву называется этим именем».

[115] То есть Слово Бога.

[116] «Имя», о котором идет речь, должно быть, было именем, означавшим примерно «Тот, кто совершенен и чьи дела совершенно благи».

[117] Быть может, «почему Слово Господа всего было названо этим именем?»

[118] Быть может, «порождающая ⟨блага⟩».

[119] То есть Слово Бога.

[120] Буквально: «держится за» или «принадлежит к».

30. Кирилл, там же, 553 A, B.

Из первой из Изъяснительных бесед Гермеса к Тату.

Слово Творца, сын мой, непреходяще, самодвижно, без

прибавления и убавления, неизменно, нетленно, . . .;[121] он[122] всегда подобен себе и равен себе, ровен, устойчив, благоустроен; после верховного Бога[123] он стоит один.

[121] Быть может, «пребывающее».

[122] То есть Слово Бога.

[123] В рукописях: «предузнанного Бога».

31. Кирилл, там же, 588 A.

Из одной из бесед Гермеса к Асклепию.[124]

И Осирис сказал: «Скажи мне далее, величайший Агатодемон, как вышла вся суша?» И великий Агатодемон сказал: «Она вышла через . . .[125] и высыхание, как я сказал тебе. Ибо когда многим водам было велено ⟨Господом всего⟩ отступить в самих себя, тогда суша вышла. Сначала она была илистой и зыбкой; но потом, когда солнце воссияло и непрестанно палило и сушило ее, суша прочно утвердилась среди вод, будучи объята водой». — — —[126] И Осирис сказал: «Скажи мне, величайший Агатодемон, ⟨откуда вышло это великое солнце?» И великий Агатодемон сказал: «Осирис,⟩[127] ты хочешь, чтобы я описал происхождение солнца? Солнце вышло промыслом Того, кто есть Владыка всего».

[124] Ср. *Fr.* 23 и *Fr.* 24.

[125] Быть может, «через отделение» (т. е. земли от воды).

[126] Фрагмент 32 Кирилл вставляет здесь.

[127] «Откуда . . . Осирис»: опущено в греческом тексте, но сохранено в латинском переводе Эколампадия.

32. Кирилл, там же, 588 A.

Творец и Господь всего сказал так: «Да будет земля» [ ];[128] и тотчас земля возникла, и так началось сотворение мира.[129]

[128] [«и да явится твердь»].

[129] Кирилл не говорит, из какого трактата (*libellus*) он взял эту выдержку; но ее словесное сходство с *Fr.* 33 делает вероятным, что она взята из того же документа, что и тот, а именно из первой из Изъяснительных бесед Гермеса к Тату.

33. Кирилл, там же, 588 B.

Из первой из Изъяснительных бесед Гермеса к Тату.

И тотчас Господь всего заговорил своей святой и творческой речью[130] и сказал: «Да будет солнце»; и как только Он сказал, ⌜ Природа привлекла к себе своим собственным дыханием ⌝ огонь, который по природе тянется вверх, — тот огонь, говорю, который несмешан, и светлейший, и деятельнейший, и плодоноснейший, — и подняла его[131] ввысь от воды.

[130] Или «обратился к своему святому и творческому Слову»?

[131] Быть может, «и как только Он сказал, солнце явилось. Ибо Он (т. е. Бог) привлек к себе своим собственным дыханием (или духом) огонь, который по природе тянется вверх и есть светлейший, и деятельнейший, и плодоноснейший, и поднял его» и т. д.

34. Кирилл, там же, 588 C.

Бог сказал существам, которых Он сотворил: «И на вас, подвластных мне, я налагаю как неодолимое принуждение эту заповедь, данную вам моей речью; ее вы будете иметь своим законом».

35. Кирилл, там же, 920 D.

Ибо Бог, как ⌜ совершенный ⌝[132] и мудрый, наложил порядок на беспорядок, . . .[133] чтобы умное, как первичное и более могущественное, начальствовало и занимало первое место, а воспринимаемое чувством, как вторичное, было поставлено под ним. И так то, что тянется вниз и тяжело, имеет в себе мудрое

Слово; и это Слово творческой природы, будучи плодоносным и животворящим.

[132] Быть может, «искусный».

[133] Быть может, «(поставив свое Слово править материальным миром)» или нечто в этом роде.

36. Псевдо-Анфим, § 15.

Мы познаем и предмыслимого (?) Бога,[134] и второго Бога,[135] который по воле первого Бога подобен ему во всем прочем, но уступает ему в двух отношениях, а именно в том, что он в теле, и в том, что он видим.

[134] Смысл этого выражения сомнителен; но Бог, обозначаемый им, — первый, или верховный, Бог. Ср. *Fr.* 12, 17 и 30.

[135] То есть Космос.

37. Шахрастани (*Haarbrücker* ii, p. 81).

«О ⌜ Адсимуне ⌝ (Агатодемоне) философы передают предание, что он сказал, „что первых начал пять, а именно Творец, Разум, Душа, Пространство и ⌜ Пустота ⌝,[136] и что составные вещи возникли после этого“.[137] Но этого не сообщают о Гермесе».

[136] Быть может, вернее, «и Время».

[137] Вероятно, взято из греческого герметического сочинения (*Hermeticum*), в котором учителем был Агатодемон.