УОЛТЕР СКОТТ

ГЕРМЕТИКА

ТОМ II. КОММЕНТАРИЙ К «КОРПУСУ ГЕРМЕТИКУМ»



УОЛТЕР СКОТТ

ГЕРМЕТИКА

Греческие и латинские сочинения, приписанные Гермесу Трисмегисту

Том II. Комментарий к «Корпусу Герметикум»

Об этой книге

Второй том «Герметики» Уолтера Скотта — его комментарий к трактатам «Корпуса Герметикум», переведенным в первом томе. К каждому трактату Скотт дает общий разбор — содержание, источники, время написания, — а затем заметки по параграфам.

Заметка открывается греческими словами разбираемого места; Скотт объясняет их смысл, сравнивает с Платоном, стоиками, Филоном, Плотином и магическими папирусами и обосновывает свои поправки к тексту. Греческие слова оставлены по-гречески, длинные цитаты переведены.

Содержание

Трактат I	4
Трактат II	110
Трактат III	165
Трактат IV	200
Трактат V	232
Трактат VI	253
Трактат VII	272
Трактат VIII	283
Трактат IX	305
Трактат X	341
Трактат XI	436
Трактат XII	512
Трактат XIII	567
Трактат XIV	637
Трактат XVI	653
Трактат XVII	696
Трактат XVIII	702

ТРАКТАТ I

✦

Содержание

(i) Откровение. §§ 1–26

Тот, кто ведет речь, был во сне посещен верховным Умом, который научил его следующему.

Начало вещей. В начале был Бог (представленный как беспредельное пространство света), и только Бог. Затем возникла бесформенная материя (представленная как облако тьмы). Бесформенная материя впервые приняла форму, превратившись в влажное естество. И от Бога исшло Слово (ипостазированное и названное сыном Бога), которое воздействовало на влажное естество. §§ 4–6.

В Боге заключены бесчисленные Силы; и умопостигаемый мир — первообраз чувственного мира — составлен из этих Сил Бога. §§ 7–8 a.

Образование чувственного мира. Влажное естество под действием Слова разделилось на (1) огонь, который поднялся ввысь; (2) воздух, который занял область непосредственно под огнем; и (3) грубую материю (землю и воду в смешении), которая осталась внизу. §§ 8 b, 5 b. (Позднее земля и вода разделились, § 11 b.)

Создание живых существ. Верховный Ум (то есть Бог) породил второй Ум, называемый «Демиургом», чье место — высшая сфера области огня; и Демиург создал из огня и воздуха семь планет, назначение которых — управлять подлунным миром. Действуя

заодно со Словом (которое теперь покинуло более грубые стихии внизу и взлетело вверх, в область огня), Демиург привел планеты в круговое движение, каждую по ее сфере. §§ 9–11 a.

Затем по велению Демиурга земля и вода произвели неразумных животных. § 11 b.

Происхождение человека. Верховный Ум (то есть Бог) породил (бестелесного) Человека, Существо, подобное самому Богу. Этот Человек сначала обитал в высшей сфере неба, рядом со своим братом Демиургом. Оттуда он спустился в область планет; и от каждой из семи планет он получил нечто от ее особого характера. Затем он взглянул из низшей сферы неба вниз, в мир грубой материи, обиталище телесной Природы. Он увидел в вещественных предметах дольнего мира отражение собственной красоты, полученной от Бога; и, привлеченный им, он спустился в область грубой материи и взял телесную Природу себе в невесты; и оба соединились в одно (то есть человеческая душа воплотилась). §§ 12–14.

Вот почему люди, хотя по своему истинному бытию бестелесны и бессмертны, все же отчасти телесны и смертны. § 15.

Телесная Природа, сочетавшись браком с бестелесным Человеком, родила семь Людей, которые несли в себе особые характеры семи планет. Каждый из этих семи Людей был (как и мы) составлен из (1) грубого тела, сделанного из земли и воды; (2) жизненного духа, сделанного из огня и воздуха; и (3) бестелесной души и ума.

Семь Людей были двуполыми (как и звери); и в этом состоянии они жили на земле до конца первого века. §§ 16, 17.

Затем каждый из семи двуполых Людей (как и каждый из двуполых зверей) был разделен на два отдельных существа, одно

мужское, другое женское. Бог повелел семи парам плодиться; и от них происходит нынешний род мужчин и женщин. § 18 a.

Условия жизни человека на земле. Если люди уступают плотскому вожделению и любят тело, они подпадают под власть смерти; но если они отождествляют себя с тем, что в них бестелесно, они бессмертны и достигают Блага (то есть единения с Богом). §§ 18 b, 19.

Люди, которые таким образом не «узнают самих себя», заслуживают смерти, которой подвергаются, ⟨потому что повинны в грехе любви к телу;⟩ ибо тело состоит из материи, а материя — источник всякого зла. Но те, кто «узнает самих себя», достигают Блага, потому что бестелесное «я», которое они узнают, единосущно Богу, и в силу этого они сыны Бога. §§ 20, 21.

Но человек не может «узнать самого себя», если в нем нет Ума. Ум входит в людей добрых и чистых; и его присутствие в них побуждает их посвятить себя любовному почитанию Бога и не допускает злых внушений телесных чувств. Но когда люди порочны, Ум покидает их, и место его занимает демон-мститель, который терзает их огнем злых страстей. §§ 22, 23.

Восхождение развоплощенной души. При смерти грубое тело разлагается на землю и воду; ⟨жизненный дух⟩ вместе с телесными чувствами ⟨органом которых он был⟩ вновь поглощается ⟨атмосферой⟩; и, совлекши с себя эти покровы, человек поднимается над подлунным миром и вступает в область небес. Восходя вверх через сферы планет, он возвращает каждой планете по очереди ту злую страсть, которая пришла к нему от этой планеты; и, очистившись так от всякой порчи, он на время поселяется в высшей сфере неба. Наконец он покидает вещественную вселенную и вступает в бестелесный мир над нею,

где обитают Силы Бога; и, сам став одной из этих Сил, он «оказывается в Боге». §§ 24–26 a.

(ii) Благодарение. §§ 30–32

Человек пробудился от сна, полный радости о дарованном ему откровении, и возблагодарил Бога хвалебным гимном.

(iii) Проповедь. §§ 27–29

Затем, повинуясь наказу своего божественного посетителя (§ 26 b), он стал возвещать своим собратьям-людям то, что было возвещено ему, и учить их, как им спастись. «Стряхните с себя пьяный сон, — говорил он, — покайтесь; перестаньте предавать себя смерти; примите бессмертную жизнь». И одни насмехались; другие же умоляли его научить их, и он научил их.

Богословие Corp. I можно кратко изложить так. Есть верховный Бог, который описывается как «Ум» (νοῦς) и как «Жизнь и Свет». У верховного Бога три сына, а именно Логос, Демиург-Ум и Человек. Логос и Демиург-Ум — орудия Бога в создании мира. Логос действует на первой стадии *космопеи*, а именно при разделении стихий. Демиург-Ум действует на более поздней стадии, а именно при создании живых существ (кроме человека); это он создает небесные тела (бессмертные ζῷα) и побуждает низшие стихии произвести смертные и неразумные ζῷα. Но Логос и Демиург-Ум «единосущны» и в конце концов сливаются в одно. Человек, третий сын Бога, — олицетворение бестелесной части человека, которая вышла из Бога и которой суждено вернуться в Бога.

Рядом с представлением о трех Сынах Бога стоит представление о «Силах» (δυνάμεις) Бога. Согласно этому второму представлению, Бог содержит в себе бесчисленные Силы или состоит из них; и отдельные человеческие души, если они верны

самим себе, в конце концов станут Силами Бога и займут свое место как таковые среди прочих его Сил. Можно было бы связать эти два представления, сказав, что три Сына Бога — три его высшие Силы; но сам автор так их не связывает. (Впрочем, ту δύναμις μεγίστη, о которой говорится в § 5 b, возможно, следует отождествить с Демиургом-Нусом.)

Corp. I — единственное герметическое сочинение, в котором появляется понятие о трансцендентном Лице по имени Человек. Но более или менее сходное употребление имени Человек не раз встречается в христианских гностических писаниях.

Едва ли можно сомневаться, что Ἄνθρωπος, употребленное так в качестве личного имени, впервые вошло в обиход как перевод еврейского имени Адам, которое означает «человек». Даже среди евреев, не затронутых греческой философией, была склонность возвеличивать Адама до чего-то большего, чем просто человек. Некоторые из их раввинов говорили, что Адам был двуполым; что тело его поначалу было так огромно, что заполняло мир из конца в конец; и что до своего падения он обладал «небесным сиянием», или «славой», и сиял так ярко, что затмевал солнце.[1] Но Адама, более близкого к Человеку Corp. I, можно найти у Филона, *De opif. mundi* 23. 69 — 29. 88. Филон объясняет там, что «человек», о сотворении которого говорится в *Gen.* 1. 26 (ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν κ.τ.λ.), — не отдельный человек, а ἰδέα человека (в платоновском смысле слова ἰδέα), или γένος «человек». *De opif. mundi* 24. 76: «Весьма хорошо, назвав род „человеком“, он различил виды, сказав, что сотворены мужское и женское, хотя частные существа еще не приняли облика; ибо ближайшие виды заключены в роде и, как в зеркале, проступают для тех, кто способен зорко всматриваться».[2] Затем, толкуя *Gen.* 2. 7 (ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς κ.τ.λ.), он говорит,

что человек, о создании которого сказано в этом последнем месте, — отдельный человек Адам, предок всех отдельных людей позднейших поколений. *Ib.* 46. 134: «Огромно различие между человеком, вылепленным теперь, и тем, кто прежде возник по образу Бога; ибо вылепленный уже воспринимается чувствами, причастен качеству, составлен из тела и души, мужчина или женщина, по природе смертен; а тот, кто по образу (то есть „человек", о котором говорится в *Gen.* 1. 26), есть некая идея, или род, или печать (σφραγίς),[3] умопостигаем, бестелесен, ни мужчина, ни женщина, по природе нетленен».[4] Человек Corp. I соответствует ἄνθρωπος из *Gen.* 1. 26 в толковании Филона, поскольку он есть олицетворение ἰδέα, или γένος, человечества; но он соответствует также ἄνθρωπος из *Gen.* 2. 7 в толковании Филона, поскольку он предок человеческого рода.[5] Автор Corp. I, должно быть, получил свое представление о Человеке от иудейских мыслителей, чьи умозрения были тесно связаны с умозрениями Филона. Его Человек — не Адам Книги Бытия, а трансцендентный Адам, выведенный философствующими евреями из сочетания данных, которые доставляла Книга Бытия, с платоновским понятием ἰδέα ἀνθρώπου, или αὐτοάνθρωπος.[6]

---

[1] См. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, с. 198, где даны ссылки на Талмуд. В гл. IV («Der Urmensch» — «Первочеловек») этой книги Буссе собрал много материала, ценного для вопроса о происхождении и истории учения о Человеке; но с некоторыми его выводами я не могу согласиться. Буссе касается того же предмета более кратко в своей *Religion des Judentums im Neutest. Zeitalter*, 1906, с. 404–407.

[2] Филон говорит также, что ὁ κατ' εἰκόνα θεοῦ ἄνθρωπος есть человеческий νοῦς. *Ib.* 23. 69: «Пусть же никто не уподобляет это сходство (то есть подобие человека Богу, подразумеваемое в словах κατ' εἰκόνα) очертаниям тела... образ же сказан применительно к владыке души — уму; ибо по тому единому уму вселенной, как по первообразу, отображен ум, что в каждом отдельном человеке». Неясно, как

это согласовать с утверждением, что «человек», о котором идет речь, есть ἰδέα человека, или γένος «человек».

---

[3] σφραγίς означает здесь ту одну печать, которой оттиснуто множество сходных отпечатков, — «тип».

---

[4] Bousset, *Rel. des Jud.* с. 405 (см. также *Hauptprobleme der Gnosis*, с. 195), говорит: «Эти рассуждения Филон не извлек из Gen. 1 и 2, а привнес в это повествование. ... У нас нет также никаких оснований предполагать здесь заимствование Филона у эллинской философии, когда столь многочисленные и значительные параллели позволяют заключить о влиянии с Востока». (Одна из восточных параллелей, на которые он ссылается, — персидский «Первочеловек» Гайомарт.) Но я думаю, что Буссе здесь ошибается. Мне представляется, что Адама Филона (а также Человека Corp. I) вполне можно объяснить как плод толкования Книги Бытия евреями, знакомыми с греческой философией, и что нет нужды предполагать персидское или иное восточное влияние.

---

[5] Ириней, 1. 18. 2, говорит, что некоторые из последователей гностика Марка «полагают, что один — человек, возникший по образу и подобию Бога, мужеженский, и этот есть духовный, а другой — вылепленный из земли». Это толкование *Gen.* 1. 26 и 2. 7 очень напоминает толкование Филона, который говорит, среди прочего, что ὁ κατ' εἰκόνα θεοῦ ἄνθρωπος есть человеческий νοῦς (= πνευματικὸς ἄνθρωπος последователей Марка и οὐσιώδης ἄνθρωπος Corp. I. 15).

---

[6] Ср. Плотин 6. 7. 6: ὁ ἐν νῷ ἄνθρωπος (ἔχει ἐν μιμήσει (?)) τὸν πρὸ πάντων τῶν ἀνθρώπων ἄνθρωπον, «человек в уме (содержит в подражании (?)) человека, предшествующего всем людям» (= «идею» человека). Но возможно, что свою долю внес и образ, которым пользуется Платон в *Rep.* 9. 588 CD. Там сказано, что человеческая душа составлена из трех соединенных вместе существ, а именно (1) многоголового зверя (τὸ ἐπιθυμητικόν), (2) льва (τὸ θυμοειδές) и (3) ἄνθρωπος (τὸ λογιστικόν). Ср. Iambl. *Protrept.* 5: «божественного человека в нас надлежит сделать владыкой над многоголовым чудищем». Этот «божественный ἄνθρωπος в нас» и есть οὐσιώδης ἄνθρωπος Corp. I. 15.

С иудейской стороны на представление о Человеке могли повлиять умозрения, основанные на месте о «подобном сыну человеческому» в Daniel 7. 13, и употребление выражения «сын человеческий» как наименования Мессии в иудейских апокалиптических писаниях (Енох и др.).

Источники

Учение Corp. I в основе своей платоническое. Платоновская противоположность между νοῦς и αἴσθησις, νοητά и αἰσθητά, вещами бестелесными и вещами телесными проходит через все сочинение; а место о νοητὸς κόσμος (§§ 7, 8 a) предполагает принятие платоновской теории идеальных παραδείγματα. Как платоник говорит автор в описании двойственной природы человека (§ 15); и приверженцем платонизма он выступает в своем убеждении, что человеческая душа спустилась из высшего мира и ей суждено вернуться в тот высший мир, откуда она пришла.

В рассказе о разделении полов (§ 18) на него повлиял «Пир» Платона; а отголоски отдельных мест из сочинений Платона можно с большей или меньшей вероятностью распознать в § 12, οὗ ἡράσθη ὡς ἰδίου τόκου к.т.л. (Pl. *Tim.* 37 C): § 21, ού πάντες γὰρ ἄνθρωποι νοῦν ἔχουσιν; к.т.л. (Pl. *Tim.* 51 E): § 19, ἐκ πλάνης ἔρωτος (Pl. *Phaedr.* 238 B). Термин τὸ ἀγαθόν, как он употреблен в §§ 19, 26 a, платоновского происхождения.

Различая первый νοῦς и второй νοῦς и давая второму имя δημιουργός, автор согласен с некоторыми платониками Римской империи, и особенно с Нумением.

С другой стороны, он обходит молчанием платоновское учение о *метенсоматозе*, то есть перевоплощении; и, соглашаясь с платониками в том, что ὕλη — источник зла, он, по-видимому, отвергает платоновский взгляд, будто ὕλη не имеет начала (§ 4).

След аристотелевского влияния, возможно, виден в сказанном в § 11 a о вечности кругового движения.

В физике позиция автора сходна с позицией стоиков. Его рассказ о разделении четырех космических стихий (§ 5 b)

согласуется со стоическими описаниями *диакосмесиса*; и разделенные стихии расположены у него, как у стоиков, рядом концентрических сфер (область огня, разделенная на сферу неподвижных звезд и семь планетных сфер; атмосфера; вода и земля). Главные черты этой системы космологии были намечены Платоном и Аристотелем; но именно стоики сформулировали ее и сделали общим достоянием в том самом виде, в каком мы находим ее в этом документе. А поскольку мы знаем, что платонизм испытывал стоическое влияние начиная с I века до н. э., вероятно, ближайшими учителями автора были платоники того синкретического направления, которое возникло в то время.

Среди терминов и понятий стоического происхождения, встречающихся в Corp. I, можно отметить: κατωφερής, § 4 и др.: εἱμαρμένη, § 15 и др.: πνεῦμα (вещественное) в двух значениях — *воздух* (§ 9) и *жизненный дух* (§ 17): πρόνοια, § 19. Отождествляя εἱμαρμένη с влиянием небесных тел (конец § 9), автор согласен скорее со стоиками Римской империи, чем с Хрисиппом.

До сих пор учение Corp. I можно описать как учение платоника, склонного к стоицизму. Но с этим эллинским учением соединены составные части иудейского происхождения.[7] Начиная с «влажного естества», космогония § 8 b сл. построена по тому же плану, что и космогония Книги Бытия; а словесные отголоски Книги Бытия можно увидеть в конце § 5 b, τὸν ⟨ἐπάνω τοῦ ὕδατος ?⟩ ἐπιφερόμενον πνευματικὸν λόγον (*Gen.* 1. 2): § 11 b, ἐξήνεγκεν ⟨ἡ γῆ⟩ ζῷα τετράποδα к.т.л. (Gen. 1. 24 сл.): § 12, τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων (*Gen.* 1. 26 сл.): § 17, ὁ δὲ ἄνθρωπος . . . ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν (*Gen.* 2. 7): § 18, αὐξάνεσθε . . . καὶ πληθύνεσθε (*Gen.* 9. 17 и 1. 22, 28). Мысль о расщеплении двуполых существ могла связываться в уме автора с *Gen.* 2. 21–24, так же как с Pl. *Sympos.* «Конец первого периода» и следующая за ним «речь Бога» (§ 18) соответствуют

Потопу и речи Бога к Ною в *Gen.* 9. 16 сл.; а брак «Человека» и «Природы» в § 14 соответствует рассказу об Адаме и Еве в *Gen.* 2.

[7] То, что содержание Corp. I отчасти взято из иудейских источников, признается в *схолии* к Corp. I. 18, который приписывается Пселлу. См. Пселл в свидетельствах (Testimonia).

Но среди иудейских составных частей учения Corp. I есть вещи, которые не могли быть подсказаны одним лишь чтением текста Книги Бытия; а именно представление о δυνάμεις Бога, представление о Логосе и представление о трансцендентном Человеке. Эти представления, должно быть, возникли в школе иудейских мыслителей, которые применили к изучению своих священных книг знание греческой философии.

Так вот, во всех без исключения пунктах, о которых я говорил, позиция автора очень близка к позиции Филона Иудея. Филон тоже учил форме платонизма, видоизмененной примесью стоических понятий, и так толковал повествование Книги Бытия, чтобы привести его в согласие с этим эллинским учением. Представления о λόγος и о δυνάμεις Бога, которые мы находим в Corp. I, сходны с теми, что мы находим у Филона; а Человек Corp. I в основном тождествен Адаму *Gen.* 1 и 2 в объяснении Филона. Автор Corp. I не мог сам быть членом иудейской общины; ибо в этом документе нет и следа той покорности иудейскому Закону и того интереса к иудейскому народу, которые так заметны в сочинениях Филона. Мы должны поэтому заключить, что он был человеком нееврейского рода и эллинского образования, который принял учение либо самого Филона, либо евреев той же школы, что и Филон. Сколько своего платонизма он получил через этих же иудейских учителей и сколько усвоил прямо от языческих авторитетов, сказать невозможно.

Этого было бы достаточно, чтобы объяснить основной состав учения Corp. I. Но есть некоторые представления, которые, по-видимому, взяты из других источников. В употреблении терминов *свет* и *тьма* автор, возможно, испытал влияние учения зороастрийцев. Его описание нисхождения и восхождения души через сферы планет (§§ 13 a и 25) могло быть подсказано сходным учением митраистов.

Имя Поймандр, по-видимому, египетского происхождения; но помимо этого мало что указывает на то, что автор испытал влияние исконной религии Египта. Возможно, впрочем, что применение им термина ἀρσενόθηλυς к Богу и употребление слова ζωή применительно к Богу взяты из египетских источников.

Читая Corp. I, мы то тут, то там вспоминаем места из Нового Завета; например, при фразе ζωὴ καὶ φῶς (ср. *Ev. Joh.*) и при словах παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν, § 32 (ср. *Ev. Matth.* 28. 18). Есть также вещи, в которых Corp. I напоминает писания некоторых христианских гностиков; например, описание нисхождения и восхождения человеческой души; понятие о δημιουργός как о подчиненном Существе, которое обитает в высшей сфере неба; представление о Человеке; и употребление терминов ἡ αὐθεντία и ἡ ὀγδοαδικὴ φύσις. Но эти сходства не следует принимать за доказательства заимствования с той или другой стороны; они скорее указывают на пользование общими источниками. Христианские гностики, как и автор Corp. I, взяли часть своего учения из платонизма, видоизмененного стоическим влиянием, а другую часть — из иудейских умозрений; и поскольку источники их были одни и те же, они говорили сходным языком. Но если бы автор Corp. I читал писания христианских гностиков, мы могли бы ожидать найти в этом документе какие-то следы и христианской составляющей гностицизма. Самой отличительной чертой

христианского учения в сравнении с учениями других религий того времени было представление о «Спасителе», то есть о божественном Лице, которое спустилось из высшего мира, чтобы избавить человеческие души от их падшего состояния;[8] а от этого представления, которое занимает видное место в системах христианских гностиков так же, как и в учении кафолических христиан, в Corp. I нет ни малейшего следа. Если автор и испытал в какой-то мере влияние своих соседей-христиан, то распознавать это влияние следует не в его учении, а скорее в его взгляде на собственное назначение как учителя. Он видит себя тем, на кого возложена задача призывать человечество к покаянию и «учить людей, как им спастись»; и не исключено, что в этом отношении автор Corp. I следовал примеру проповедников христианского Евангелия.

[8] Аналогии христианскому представлению о «Спасителе», без сомнения, можно обнаружить то тут, то там и в других религиях Римской империи. Например, такую аналогию можно увидеть в «Деве мира», где нам говорится, что Исида и Осирис сошли с неба на землю, чтобы приобщить человечество к цивилизации. Но в основном различие остается в силе. Богов языческих мистериальных культов можно было называть «спасителями», но не считалось, что они «сошли» в том же смысле, что и христианский Спаситель.

Отношение трактата I к другим герметическим сочинениям

Автор Corp. I стремится сделать известной всему человечеству истину, которая была ему открыта. В этом отношении его позиция сильно отличается от позиции герметистов вообще, которые изображают учителя говорящим наедине с одним или двумя избранными учениками и в некоторых случаях прямо велящим ученикам хранить в тайне то, чему они от него научились. (См. конец Corp. XIII; Ascl. Lat. I b; Stob. Exc. XI. 4, 5.) Автор Ascl. Lat. I действительно (в гл. 12 b) протестует против φθόνος тех, кто

хотел бы отлучить людей от познания; но даже там не подразумевается никакой публичной проповеди; и помимо Corp. I единственное герметическое сочинение, в котором учитель предлагает себя в проводники людям вообще, — Corp. VII. Этот документ — фрагмент миссионерской проповеди точно того рода, краткое содержание которой дано в Corp. I. 27 сл.; и Corp. VII так сходен с Corp. I по мысли и слогу, что представляется вероятным, что оба написаны одним и тем же лицом.

Автор Corp. XIII ссылается на Corp. I как на документ, известный ему и его читателям. В его время уже предполагалось, что неназванный пророк, который говорит в Corp. I, — Гермес Трисмегист.

Слова Corp. XVI. 16 (ταύτην δὲ τὴν διοίκησιν Ἑρμῆς εἱμαρμένην ἐκάλεσεν) выглядят как отсылка к Corp. I. 9 (ἡ διοίκησις αὐτῶν εἱμαρμένη καλεῖται); и если это так, то автор Corp. XVI тоже должен был читать Corp. I и отождествлять человека, который в нем говорит, с Гермесом. Но этого нельзя считать несомненным; ибо возможно, что оба автора взяли эту фразу из какого-то неизвестного нам документа. Слова ἔρως . . . ὁ πλανώμενος καὶ πλανῶν в Corp. XVI. 16 напоминают ἐκ πλάνης ἔρωτος в Corp. I. 19; но это сходство мало что значит, так как выражение могло быть подсказано обоим авторам независимо друг от друга языком Pl. *Phaedrus* 238 B.

Космогония Corp. III сходна с космогонией Corp. I, поскольку обе основаны на Книге Бытия; и фраза αὐξάνεσθαι ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθαι ἐν πλήθει, которая встречается в обоих, должна была быть либо заимствована одним из двух авторов у другого, либо взята обоими из общего иудейского источника. Но, с другой стороны, эти два документа сильно расходятся в учении. Автор Corp. III держится того, что люди со смертью перестают

существовать; автор Corp. I с величайшей настойчивостью утверждает бессмертие человеческих душ. Эллинская составляющая в Corp. III — стоическая, а не платоническая; эллинская составляющая в Corp. I — главным образом платоническая. Сходство заключается в иудейской составляющей; но даже и в ней есть различие; ибо иудейская составляющая в Corp. III, по-видимому, взята непосредственно из текста Книги Бытия (или, в случае фразы αὐξάνεσθαι к.т.λ., из пересказа Книги Бытия), тогда как иудейская составляющая в Corp. I включает представления, развитые из Книги Бытия умозрением, близко родственным умозрению Филона. Можно поэтому считать несомненным, что Corp. I и Corp. III написаны не одним и тем же человеком; и, несмотря на черты сходства, сомнительно, был ли какой-либо из этих двух документов известен автору другого.

Ascl. Lat. I. 7 («человек двойствен, и одна его часть . . . οὐσιώδης» и т. д.) очень сходен с Corp. I. 15; а вставное место Corp. X. 19 b–22 a имеет много общего с Corp. I. 22 сл. Но и в этих случаях невозможно сказать, объясняется ли сходство прямым заимствованием или пользованием общими источниками.

Мы можем заключить, таким образом, что Corp. I был несомненно известен автору Corp. XIII и мог быть, а мог и не быть известен авторам Corp. XVI, Corp. III, Ascl. Lat. I и Corp. X. 19 b–22 a. Но ничто не указывает на то, что он был известен кому-либо из герметических авторов, кроме этих; и в целом Corp. I (вместе с Corp. VII, который можно рассматривать как приложение к нему) стоит особняком от основного массива герметической литературы. Своим открытым провозглашением истины всем, кто готов ее слушать, этот автор отличается от герметистов вообще (включая автора Corp. XIII). Имя Поймандр нигде больше в сохранившихся герметических сочинениях не встречается, кроме

места в Corp. XIII, где оно упомянуто в связи с Corp. I; понятие о трансцендентном Человеке не встречается ни в одном из других документов; а понятие об ипостазированном Логосе едва ли можно найти где-либо еще в герметических писаниях, кроме нескольких фраз, приводимых Кириллом. Есть основания думать, что Corp. I и Corp. VII первоначально не приписывались Гермесу; и представляется вероятным, что они были написаны совершенно независимо от герметической традиции; что их автор был александрийским платоником, попавшим под влияние иудейских учителей; и что лишь тогда, когда большая часть наших герметических сочинений уже существовала, эти два документа попали в руки герметиста и были им приписаны легендарному основателю его религии.

Время написания

То, что выдержка из Corp. I (а именно *эвлогия*, §§ 31, 32) встречается в папирусе III века н. э., делает несомненным, что этот трактат был написан до конца того столетия. Примесь стоических понятий к его платонизму делает несомненным, что он был написан не ранее I века до н. э. Его тесная связь с Филоном делает почти несомненным, что он был написан не раньше начала христианской эры; и значение, придаваемое влиянию планет, указывает в ту же сторону. Близость Corp. I к учению Нумения (который писал между 150 и 200 гг. н. э. и является самым ранним языческим платоником, о котором известно, что он испытал влияние иудейского умозрения) говорит скорее за II век н. э., чем за I; и сходства трактата с писаниями христианских гностиков тоже свидетельствуют в пользу II века. Поскольку автор Corp. XIII ссылается на Corp. I как на известный документ и приписывает

его Гермесу, Corp. I должен был существовать уже довольно долгое время, когда писался Corp. XIII. Есть основания думать, что все наши герметические сочинения (или, во всяком случае, почти все) были написаны до 300 г. н. э.;[9] и если Corp. XIII следует датировать временем до 300 г. н. э., то Corp. I надо отнести значительно раньше. Вероятно, следовательно, что Corp. I был написан между 100 и 200 гг. н. э.

[9] Многие из них, если не все, были известны Лактанцию, около 310 г. н. э.

Заглавие

Надписание Ερμοῦ τρισμεγίστου, вероятно, принадлежит не автору Corp. I. В § 1 говорящий сообщает, что Поймандр «назвал его по имени»; почему же имя там не приведено? И оно снова утаено в §§ 20, 21, где Поймандр говорит ὦ οὗτος. Если бы автор хотел, чтобы его читатели поняли, что человек, который ведет рассказ, — Гермес Трисмегист, он написал бы λέγειν Ὦ Ερμῆ к.т.л. вместо καλεῖν μου τὸ ὄνομα в § 1 и ὦ Ερμῆ вместо ὦ οὗτος в § 20 сл. В тексте документа автор воздерживается от того, чтобы назвать человека, чье видение и проповедь он описывает; отсюда, по-видимому, следует, что он должен был воздержаться от того, чтобы назвать его и в заглавии, и, следовательно, что Ερμοῦ τρισμεγίστου — позднейшее добавление.

Если бы автор намеревался вложить повествование в уста известного лица, он назвал бы это лицо. С другой стороны, если он говорил от своего лица и рассказывал о том, что пережил сам, то умолчание имени легче объяснить; он мог избегать того, чтобы выставлять себя напоказ, и чувствовать, что значение имеет лишь его весть, а не его имя. Есть поэтому основания думать, что ἐγώ этого документа — сам автор и что Corp. I по существу есть

автобиография, хотя говорящий сжал историю своей жизни до пределов одной ночи видения и одного дня проповеди. Мы знаем из его собственных слов, что он был одним из тех, кто выступил, чтобы обратить человечество и учить людей, как им спастись. В первые три века христианской эры было много людей, которые брали на себя эту задачу. Но никаких иных свидетельств о нем до нас не дошло; и ничто не говорит нам о том, какой успех он имел в своем предприятии и как далеко распространилось его влияние.[10]

[10] Если не считать Corp. XIII, из которого можно заключить, что в какое-то более позднее время существовало небольшое братство, в котором Corp. I почиталось священной книгой.

§ 1. μετεωρισθείσης μὲν (μοι MSS.) τῆς διανοίας σφόδρα, ⟨⟨ὕπνῳ⟩⟩ ⟨δὲ⟩ κατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων. Здесь необходимо вставить ὕπνῳ; ибо поскольку пророк впоследствии предполагает известным, что он спал, когда к нему пришло откровение (§ 30, ὁ τοῦ σώματος ὕπνος к.т.λ.), он должен был сказать об этом в первом параграфе. Во сне телесные чувства подавлены, и ум по этой причине свободен подниматься на большие высоты, чем в бодрствовании. Ср. Пиндар, fr. 131, о вещих снах: «ибо лишь она (то есть душа) происходит от богов; она спит, когда члены деятельны, но спящим во многих снах являет приближающийся выбор между радостным и тягостным». Аристотель, fr. 12: «когда . . . во сне душа остается сама по себе, тогда, обретя свою собственную природу, она прорицает и предсказывает будущее». Cic. *Div.* 1. 115: «ибо дух во сне полон сил и свободен от чувств и от всякой помехи забот, тогда как тело лежит почти мертвым». Филон, *Quis rer. div. heres* 51. 257, Wendland III, с. 59: «ибо сон ума есть бодрствование чувства; а бодрствование мысли есть бездействие чувства».

⟨ού μέντοι⟩ καθάπερ ⟨τ⟩οῖ⟨ς⟩ [[ὕπνῳ]] βεβαρημένοι⟨ς⟩ ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος. Ср. Aristot. Περὶ ὕπνου 456 b: «больше всего сон бывает от пищи . . . а также от некоторых видов утомления». Но пророк не мог сказать, что его состояние было подобно состоянию человека, уснувшего после обильной еды. Человек, объевшийся пищей, был бы не в состоянии воспринять божественное откровение. См. Pl. *Rep.* 9. 571 C–572 A. Cic. *Div.* 1. 60 сл.: в снах мы, «отягченные пищей и вином, видим смутное и спутанное». *Ib.* 115: «(Дух во сне) видит все, что есть в природе вещей, если только, благодаря умеренной пище и умеренному питью, он настроен так, что сам бодрствует, когда тело усыплено. Таково прорицание спящего». Максим Тирский 10. 1, с. 111 Hobein: «ибо эта здешняя жизнь — попросту некое сновидение, в котором душа, зарытая в теле, от пресыщения и переполненности едва-едва грезит о сущем. И к душам большинства сны приходят через врата из слоновой кости (Hom. *Od.* 19. 562 сл.); но если где есть душа чистая и трезвая и мало смущаемая здешним оцепенением и пресыщением, то ей, надо думать, . . . являются ясные сны . . . и ближайшие к истине». Возможно, что слова καθάπερ . . . ἐκ κόπου σώματος вставлены позднейшей рукой; но если они написаны автором, он должен был иметь в виду, что сон, в котором пришло видение, был *не* похож на тот, что бывает от телесного пресыщения или усталости. Поэтому я вставил ού μέντοι.

Фульгенций приводит слова ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος, но, по-видимому, читал κούφου вместо κόπου. Это место находится в главе под заглавием *Fabula de novem Musis* («Сказание о девяти Музах») и звучит так: «Седьмая (Муза зовется) Терпсихора, то есть услаждающаяся ⌜ наставлением ⌝ (*delectans ⌜ instructionem ⌝; -tione*?). Отсюда и Гермес в книге „Опимандра“ говорит: „eccurutrofes et cufusomatos“, то есть без наставления

пищи (*absque instructione escae*) и с пустым телом. Итак, после изобретения (*inventionem*)[11] тебе надлежит также различить и рассудить то, что ⌜ изобретешь ⌝ (*invenies*; *inveneris*?)». Таким образом, он приводит эту фразу лишь для того, чтобы пояснить значение второй половины имени Терпсихора. Он отождествляет это *-core* (то есть искаженное *-chore*) с κόρος и переводит κόρος словом *instructio*. Но что он подразумевает под *instructio*? Контекст, по-видимому, показывает, что он имеет в виду «пищеварение». Он понимает κόρος τροφῆς как «переваривание пищи» в буквальном смысле; а Терпсихора — та, что «услаждается»[12] перевариванием в переносном смысле, то есть находит удовольствие в *discretio* и *diiudicatio* материала, доставленного *inventio*.

[11] Предыдущая Муза в его списке — та, что ведает *inventio*.

[12] Я предполагаю, что *delectans* употреблено как причастие от *delector*, понимаемого как отложительный глагол.

Он, по-видимому, почувствовал трудность, которую влечет за собой то, что пророк говорит, будто был подобен человеку, только что плотно поевшему, и попытался обойти ее, написав «*absque* instructione escae» в качестве своего перевода ἐκ κόρου τροφῆς. Но ἐκ не может означать *absque*.

ἔδοξά τινα ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπεριορίστῳ ⟨ἐν⟩τυγχάνοντα κ.τ.λ. Пророк не описывает облика своего посетителя и даже не говорит здесь, что видел его, а говорит только, что ощутил огромное и неопределенное присутствие и услышал голос. Более того, слова μέτρῳ ἀπεριορίστῳ подразумевают, что видимой определенной формы или очертаний не было. Ср. начало § 4, ὀρῶ θέαν ἀόριστον, то есть беспредельный свет, которым символизируется Бог, или божественный Ум. ὑπερμεγέθη μέτρῳ

ἀπεριορίστῳ — неуклюжая фраза; и можно подозревать, что автор написал τινα μέτρῳ ἀπεριόριστον и что ὑπερμεγέθη — глосса.

Τί βούλει ἀκοῦσαι καὶ θεάσασθαι, καὶ νοήσας μαθεῖν καὶ γνῶναι; Автор имеет в виду различие между αἴσθησις и νόησις. Ученик должен сначала услышать (слова учителя) и увидеть (явленное ему видение), а затем напрячь мысль, чтобы постичь значение того, что он услышал и увидел (νοήσας μαθεῖν καὶ γνῶναι).

§ 2. Ἐγὼ μέν, φησίν, εἰμὶ ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς. Имя Пойманд употреблено в Corp. I как обозначение божественного νοῦς. Оно встречается снова в Corp. XIII. 15. Однажды им пользуется алхимик Зосим, 3. 51. 8[13] (300–350 гг. н. э.?): «презри природное в материи и, устремившись к ⌜ Ποιμένανδρα ⌝[14] (Corp. I) и окунувшись в Чашу (Corp. IV), возвратись бегом к роду твоему». А Фульгенций (ок. 500 г. н. э.), приводя Corp. I. 1, говорит: «Гермес в книге „Опимандра“[15] говорит» и т. д. Это, насколько мне известно, единственные случаи употребления этого имени где-либо еще в древней литературе; и в каждом из этих трех мест автор имеет в виду Corp. I.

[13] Зосим ii. 8 в свидетельствах (Testimonia).

[14] Читай Ποιμάνδρην.

[15] *Opimandrae* — родительный падеж от Opimandres, то есть ὁ Ποιμάνδρης, взятого как одно слово.

Обычно считалось, что имя Пойманд — греческое слово, произведенное от ποιμήν и ἀνήρ и означающее «пастырь людей».[16] Возможно, что автор Corp. XIII понимал это имя именно так; ибо в § 19 он пишет λόγον γὰρ τὸν ⌜ σὸν ⌝ (ἐμὸν?) ποιμαίνει (ποιμαίνεις σύ?) ὁ νοῦς, и эта фраза могла быть подсказана ему именем Ποιμάνδρης. Человек, написавший наш текст Зосима, несомненно

понимал его как «пастырь людей» и потому переделал Ποιμάνδρην в Ποιμένανδρα. Но нет ни малейших оснований предполагать, что автор Corp. I думал о пастыре, когда употреблял это имя. В документе нет ни слова об овцах или о пастушестве; пророк не изображает своего божественного наставника в образе пастыря и вообще не приписывает ему никакого определенного облика или вида, а говорит лишь, что тот был «очень велик». Кроме того, греческое слово, произведенное от ποιμήν и ἀνήρ, не могло принять форму ποιμάνδρης. Ближайшее к нему, что могло бы встретиться в греческом, — ποίμανδρος,[17] что могло бы быть сокращенной формой от ποιμένανδρος.

[16] Рейценштайн, *Poim.* с. 11 сл., исходя из ошибочного допущения, что Поймандр Corp. I — пастырь, пытается установить связь между Corp. I и «Пастырем» Ерма. Но его довод неубедителен. Ерма в одном из его видений посещает некто в одеянии пастуха; пророка, который говорит в Corp. I, посещает Существо, о котором *не* сказано, что оно похоже на пастыря. Между содержанием этих двух видений нет ни малейшего сходства.

Рейценштайн, *ib.* с. 8 и с. 214 сл., говорит о «поймандровской общине» и утверждает, что эта община обладала «священным писанием, *Изречениями Поймандра*». Но мне не удалось найти никаких свидетельств существования ни такого писания, ни какой-либо общины, названной по имени Поймандра. Места (Corp. XIII. 15 и Зосим, *l. c.*), которые он приводит в подтверждение своего утверждения, следует объяснять иначе.

[17] Мифического основателя Танагры в Беотии звали Поίμανδρος (Paus. 9. 20. 1). Плутарх, *Quaest. Gr.* 37, с. 299, называет основателя Танагры Поίμανδρος, а город, который он укрепил, — Ποιμανδρία. Strabo 9. 2. 10, с. 404: «Поймандрида же — то же самое, что Танагрская земля» (ἡ Ποιμανδρὶς δ' ἐστὶν ἡ αὐτὴ τῇ Ταναγρικῇ). Ликофрон, 326, говоря о жертвоприношении Ифигении в Авлиде (близ Танагры), называет ее Ποιμανδρίαν στεφηφόρον βοῦν, «увенчанной поймандрийской телицей». (Schol. *ad loc.*: «Поймандрия — город в Беотии, который называется также Танагрой».) В Танагре существовал культ Гермеса Криофора; и на его празднике юноша обходил город, неся на плечах ягненка (Paus. 9. 22. 2). Имя Поймандрос могло быть каким-то образом связано с этим культом; оно могло быть эпитетом Гермеса Криофора или именем местного божества или героя, которого в позднейшие времена отождествили с Гермесом. Но сходство между

Ποιμάνδρης, именем египетского олицетворения божественного νοῦς, и Ποίμανδρος, именем беотийского основателя города, должно быть чисто случайным. Самое большее, можно допустить, что египетское имя было несколько изменено, чтобы уподобить его греческому, — если предположить, что имя легендарного основателя Танагры случайно было известно тому говорившему по-гречески египтянину, который первым заговорил о Поймандре. — Слово ποιμάνωρ встречается у Aesch. *Pers.* 241.

Поскольку имя Поймандр не греческое и поскольку впервые оно встречается в Corp. I, который, надо полагать, был написан в Египте, оно, вероятнее всего, египетского происхождения. Ф. Грейнджер (*The Poimandres of Hermes Trismegistus*, *J. Th. Stud.* vol. v, no. 19, с. 400) предположил, что это передача египетского *p³ mtr*, что означает «свидетель». Произношение термина, написанного так по-египетски, можно вывести из его коптского соответствия, которое, по Грейнджеру, есть *p^{e}m^{e}n^{e}tre*. (Эрман, *Aeg. Glossar*, дает ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ как коптскую форму египетского *mtr*, «свидетель».) Что касается формы имени, это объяснение представляется довольно удовлетворительным; но трудно объяснить, почему слабый гласный звук коптского артикля заменен дифтонгом οι. Что касается значения, можно было бы сказать, что Поймандр, божественный νοῦς, есть «свидетель», через которого истина делается известной пророку; и мы могли бы сравнить Corp. XII. i. 8, где Гермес, говоря об Агатодемоне, сообщает, что «он один, как первородный бог, все узрев, изрек поистине божественные слова» (что подразумевает, что Агатодемон — «свидетель»).[18]

[18] Можно было бы привести аналогичные употребления слов μάρτυς и μαρτυρία в Новом Завете. Rom. 8. 16: «Сам Дух (θεῖος νοῦς герметистов) свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии». (Поймандр «свидетельствует» ту же истину в Corp. I.) *Apoc. Joh.* 1. 5: Иисус Христос, «свидетель верный». *Ib.* 3. 14. *Ev. Joh.* 5. 31 сл. и 8. 18. *Ep. Joh.* 1. 5. 6 сл.: «Дух есть свидетельствующий . . . И свидетельство это в том, что Бог даровал нам жизнь вечную». (Это и есть μαρτυρία Поймандра в Corp. I.)
Слова μαρτυρία и αὐθεντία встречаются вместе в *Const. Apost.* 5. 7. 30: «получив

заповедь . . научить все народы и крестить их в смерть Его по верховной власти Бога вселенной . . . и по свидетельству Духа».

Объяснение Грейнджера можно было бы принять, если бы не нашлось лучшего. Но г-н Ф. Л. Гриффит, который любезно позволил мне советоваться с ним по этому и по другим вопросам, требующим знания египетского языка, предлагает другое производство, которое представляется предпочтительным; а именно, что Ποιμάνδρης — это коптское п-єімє-ɴ-рн, «знание Бога-Солнца». (Он сообщает мне, что перед рн, «солнце», обычно стоит артикль п, но что опущение артикля в позднее время не лишено параллелей и что рн без артикля имело бы более ученый и торжественный вид, чем обычное п-рн.)

Что касается формы транслитерации, то против этого, по-видимому, нечего возразить. δ почти неизбежно было бы вставлено греками для благозвучия; а передача гласных звуков ειμε через οι и α могла быть подсказана ассоциацией с глаголом ποιμαίνειν.

Значение, которое придает имени это производство, подошло бы к контексту. Коптское слово єімє означает «знание» или «восприятие»; оно соответствует глаголу *ʿmj*, «знать», который приводится как позднеегипетский в *Aeg. Glossar* Эрмана. Если предположить, что здесь оно употреблено как соответствие греческому νοῦς, то *Поймандр* означало бы «νοῦς Бога-Солнца»; а поскольку не только в Египте, но и во всей Римской империи Солнце весьма широко почиталось как верховный Бог или как «образ», или символ, верховного Бога, это имя вполне могло пониматься как обозначение того, что, по словам автора Corp. I, оно обозначает, а именно ὸ τῆς αὐθεντίας νοῦς, «Ум Владычества» (то есть верховного Бога).

Слово αὐθέντης обычно означало (1) человека, который делает или сделал что-либо (например, совершил убийство) собственной рукой; (2) того, кто действует собственной властью, а не в подчинении другому. Во втором значении оно равнозначно αὐτοκράτωρ; и потому αὐθεντία может употребляться для обозначения «верховной власти», или «владычества», Бога. Так употреблял его Керинф (Hippol. *Ref. haer.* 7. 33, повторено *ib.* 10. 21): «Керинф говорил, что мир возник не от первого Бога, а от некоей Силы, отделенной от превысшей всего власти и не знающей превысшего всего Бога. . . . и что после крещения на (Иисуса) сошел Христос от превысшей вселенной верховной власти». В этом месте ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντία равнозначно ἡ ὑπὲρ πάντα ἐξουσία и ὁ ὑπὲρ πάντα θεός. Сходным образом Сатурнил (Hippol. *ib.* 7. 28): «человек же — творение ангелов, после того как свыше, от верховной власти, явился светлый образ»; и далее: «сжалившись над ним, вышняя Сила послала искру жизни». (ἡ αὐθεντία равнозначна там ἡ ἄνω δύναμις.) Епифаний, *Haer.* 38, говорит об одной секте гностиков: «они говорят, что Каин происходит от более сильной Силы и от вышней верховной власти». В латинском переводе Иринея (1. 31. 1) ἐκ τῆς ἄνωθεν αὐθεντίας передано словами *a superiore principalitate*, «от вышнего первенства».[19]

[19] αὐθεντία могло употребляться также в значении «подлинность» или «достоверность». Поскольку αὐθέντης могло означать «того, кто написал или подписал документ собственной рукой», αὐθεντικός стало означать «написанный или подписанный самим человеком», а отсюда — «подлинный», «настоящий» или «истинный». Например, в одном магическом папирусе (Dieterich, *Abraxas*, с. 178) маг говорит своему богу: «(знаю) твое истинное [имя] и подлинное имя». И αὐθέντης, по-видимому, иногда употреблялось вместо αὐθεντικός в этом значении. *Pistis Sophia*, гл. 126 (C. Schmidt, с. 207): «Первый архонт, . . . который своим подлинным (αὐθεντικός) именем зовется Энхтонин». *Ib.*, о третьем архонте: «Песья морда — его подлинное (αὐθέντης) лицо». *Ib.*, гл. 127: «Дракон внешней

тьмы имеет двенадцать подлинных (αὐθέντεις) имен». (С другой стороны, αὐθέντης, по-видимому, означает «верховный», или «владычный», в *Pistis Sophia*, гл. 91: «Кто получил абсолютную (αὐθέντης) тайну первой тайны Неизреченного». *Ib.*, гл. 97: «двенадцатая тайна . . ., то есть абсолютная (αὐθέντης) тайна».) Orac. Sib. 7. 69 (христианский): «кто прежде и земли, и звездного неба ⌜стал⌝ (γεγένητο Alexandre) подлинным Словом у Отца» (αὐθέντης ⌜γένετο⌝ λόγος πατρί). (αὐθέντης там, по-видимому, означает γνήσιος.) Поэтому слово αὐθεντία могло бы означать «подлинность» или «достоверность»; но едва ли оно может иметь это значение во фразе ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς.

Божественный νοῦς принимает личный облик как Поймандр и в этом облике говорит с пророком. Но тождествен ли этот νοῦς самому верховному Богу, или он отличается от верховного Бога и рассматривается как Сила, исходящая от него, — первая и высшая из его δυνάμεις? В этом вопросе язык автора, по-видимому, колеблется. С одной стороны, Поймандр неоднократно говорит о Боге (ὁ θεός) в третьем лице, как о существе, отличном от него самого (§ 8 b, ἐκ βουλῆς θεοῦ. § 10, ὁ τοῦ θεοῦ λόγος. § 12, ὁ πατήρ. § 18, ἐκ βουλῆς θεοῦ. *Ib.*, ὁ θεὸς εἶπεν. § 21, ὁ τοῦ θεοῦ λόγος. § 22, παραγίνομαι ἐγὼ ὁ νοῦς . . . καὶ τὸν πατέρα ἱλάσκονται. § 26 a, ὑμνεῖ τὸν πατέρα. . . . ὑμνουσῶν τὸν θεόν. . . . ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα. . . . ἐν θεῷ γίνονται. § 26 b, ὑπὸ θεοῦ σωθῇ). Но сила этого довода уменьшается тем, что в начале § 9 (где MSS. дают ὁ δὲ νοῦς ὁ θεός, но верное чтение, вероятно, ὁ δὲ νοῦς ὁ πρῶτος) Поймандр говорит о верховном νοῦς тоже в третьем лице, хотя νοῦς, о котором там идет речь, не может быть никем иным, как ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς, то есть самим Поймандром. А с другой стороны, божественный νοῦς прямо отождествляется с верховным Богом в словах ἐγώ, νοῦς, ὁ πρῶτος (ὁ σὸς MSS.) θεός, § 6, и ὁ πάντων πατὴρ [[ὁ]] νοῦς в § 12.[20] Представляется поэтому, что в богословии Corp. I ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς (называемый также ὁ νοῦς ὁ πρῶτος, ὁ πάντων πατήρ и ὁ θεός) и есть верховное Существо; но автор заставляет Поймандра в ходе его поучения пользоваться оборотами речи, обычными у людей, и

говорить о верховном Существе в третьем лице, хотя Поймандр и есть это самое Существо.

---

[20] Исходя из допущения, что νοῦς — лицо, отличное от ὁ θεός, я сначала думал изменить эти два места, в которых они отождествлены, вычеркнув ἐγώ, νοῦς в § 6 и νοῦς после ὁ πάντων πατήρ в § 12. Но теперь я вижу, что эти изменения текста не устранили бы отождествления; ибо ясно, что существо, которое в § 12 названо ὁ πάντων πατήρ, есть то же существо, которое в § 9 названо ὁ νοῦς ὁ πρῶτος. О νοῦς δημιουργός, который есть сын ὁ νοῦς ὁ πρῶτος, в § 13 говорится как о «брате» Человека, который есть сын ὁ πάντων πατήρ; из чего следует, что обе фразы (ὁ νοῦς ὁ πρῶτος и ὁ πάντων πατήρ) обозначают одно и то же лицо.
Слова ὁ Ποιμάνδρης ἐμίγη ταῖς δυνάμεσιν в § 26 b можно было бы согласовать с любым из двух взглядов.

[[οἶδα ὃ βούλει, καὶ σύνειμί σοι πανταχοῦ.]] Если оставить слова οἶδα ὃ βούλει там, где они стоят в MSS., они не служат никакой видимой цели и слишком выпячивают несообразность, неизбежно связанную с тем, что всеведущее Существо заставляют о чем-то спрашивать. Если поставить их после φησὶν ἐμοὶ πάλιν, они естественно следуют за ответом пророка на вопрос, который задал Поймандр. Читая ⟨ὃς⟩ καὶ σύνειμί σοι πανταχοῦ, мы можем понимать эти слова как пояснение к οἶδα. Божественный νοῦς знает все, что есть в сердце человека, ибо всегда в нем присутствует (если не во всех людях, то по крайней мере в ἔννους ἄνθρωπος, § 21 сл.); хотя лишь в редкие минуты человек так полно сознает его присутствие, как сознавал пророк в своем видении.

§ 3. Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν, καὶ γνῶναι τὸν θεόν. То есть «Я желаю (1) понять Космос и (2) познать Бога, пребывающего над Космосом». Ср. начало Corp. XI. ii: σύ μοι περὶ τούτου (то есть τοῦ παντὸς καὶ τοῦ θεοῦ) διασάφησον.

§ 4. οὕτως εἰπόντος (τοῦτο εἰπὼν MSS.), ἠλλάγη ⟨⟨εὐθέως πάντα μοι⟩⟩ τῇ ἰδέᾳ καὶ [[ ]] ἤνοικτο ὀπῇ. В тексте MSS. подлежащее при ἠλλάγη — Поймандр. Но поскольку до сих пор Поймандру не приписывалось никакой «формы», едва ли можно

было сказать здесь, что он «изменился по форме». Кроме того, если бы он «изменился по форме», нам должны были бы сказать, какую новую форму он принял; но об этом ничего не говорится. (Правда, пространство света, которое теперь видит пророк, призвано символизировать божественный Ум, а Поймандр и есть этот Ум; но пророк не знает, что означает свет, пока ему не открывают его значение в § 6.) С другой стороны, в следующей фразе нам сообщают, что πάντα (то есть видимый мир) превратились в беспредельное пространство света; подлежащим при ἠλλάγη должно было поэтому быть πάντα, а не Поймандр, который остается, как и прежде, неопределенным присутствием.

φῶς [δὲ] πάντα γεγενημένα. Вещественный мир исчезает, и нет ничего, кроме φῶς ἀόριστον. Пророк перенесен в своем видении ко времени до сотворения мира, когда существовал только Ум, или Бог; и Бог изображен как свет, разлитый по беспредельному пространству.

καὶ μετ' ὀλίγον, σκότος κατωφερὲς ἦν ἐν μέρει ⟨τινὶ⟩ γεγενημένον. Это первое начало Космоса. В некоторой части пространства света (то есть там, где впоследствии возникнет Космос) появляется облако тьмы. Эта тьма — ἄμορφος ὕλη, сырой материал, из которого будет сделана видимая вселенная. Она названа κατωφερές — эпитетом, который стоики прилагают к более грубым и тяжелым стихиям, земле и воде. Если автор продумал вопрос ясно, это должно означать, что σκότος (подобно «влажному естеству», в которое оно вскоре превращается) тяготело к центральной точке, а именно к центру будущего Космоса. Автор отвергает платоновское учение о том, что ὕλη не имеет начала и существовала рядом с Богом от века; но была ли она приведена в бытие волей Бога или возникла сама собой, он нам не говорит.

Он согласен с платониками в том, что ὕλη — источник зла; и он символизирует ее злое влияние, изображая ее как σκότος φοβερόν τε καὶ στυγνόν, в противоположность φῶς ἥπιόν τε καὶ ἱλαρόν, которым обозначен Бог. Но символическое изображение благого Бога светом, а злой ὕλη тьмой должно было быть подсказано ему какой-то традицией, независимой от платонизма. В греческом умозрении ранняя форма этого представления появляется в системе Парменида, который в своем описании «мира иллюзии» говорил, что первыми вещами были огонь и земля, «или, вернее, свет и тьма».[21] Но отождествление доброго начала со светом, а злого начала с тьмой было особенно характерно для зороастрийцев; и зороастрийское представление вполне могло дойти до автора Corp. I. Hippol. *Ref. haer.* 1. 2. 12 (Diels, *Doxogr.* с. 557): «Диодор Эретрийский (лицо неизвестное) и Аристоксен Музыкант (ок. 300 г. до н. э.) говорят, что Пифагор приходил к Зарату Халдею (то есть к Зороастру); а тот изложил ему, что изначально у сущего две причины, отец и мать; и отец — свет, а мать — тьма; части же света — теплое, сухое, легкое, быстрое, а части тьмы — холодное, влажное, тяжелое,[22] медленное; из них же, из женского и мужского, составлен весь Космос. . . . А о том, что возникает из земли и ⌜ Космоса ⌝ (возможно, οὐρανοῦ), Зарат, по их словам, говорит так: есть два демона, один небесный, другой подземный;[23] и подземный ⌜ возводит рождение из земли, и это есть вода ⌝,[24] а небесный ⟨ниспосылает?⟩ огонь, причастный воздуху (πῦρ μετέχον [τοῦ] ἀέρος)».[25] «Пифагорейское» учение, о котором здесь говорится, явно связано с учением Парменида. Аристоксен или его источник, по-видимому, нашел это учение у какого-то пифагорейца и, заметив его сходство с тем, что он слышал о зороастрийской космологии, заключил, что Пифагор перенял его у Зороастра. Ср. Евдем (ок. 300 г. до н. э.) у Дамаския,

De princ. с. 382 Корр (Mullach, *Fr. ph. Gr.* III, с. 288 сл.): «Маги же и весь арийский род . . . одни называют Местом, другие Временем [все умопостигаемое и] единое, из которого, по их словам, обособились либо благой бог и злой демон, либо, как говорят некоторые, еще прежде них свет и тьма. Так вот, и эти тоже[26] после неразличенной природы ⌜ творят различающийся двоякий ряд высших ⌝[27] ⟨и⟩ во главе одного ряда ставят Оромазда, а во главе другого — Ареймания».

---

[21] Симпликий, *in phys.* f. 6. vv. 14–18, следуя Феофрасту (Diels, *Doxogr.* с. 477): «одни (полагали начала) двумя, как Парменид в рассуждениях о мнении — огонь и землю, или, вернее, свет и тьму». Парменид, fr. 8. 56 сл. Diels: «с одной стороны — эфирный огонь пламени, мягкий (ἥπιον ὄν), весьма легкий, повсюду тождественный самому себе, но не тождественный другому; а с другой — и то, само по себе, противоположное: ночь неведающую, плотное и тяжелое тело». *Ib.* fr. 9: «А поскольку все названо светом и ночью, . . . все полно разом светом и незримой ночью, обоими равными». Plut. *adv. Col.* 1114 B: Парменид, «смешивая в качестве стихий светлое и темное, из них и через них производит все являющееся». (Конъектуру ἥπιον вместо ἴδιον в Corp. I подкрепляет фраза πῦρ ἥπιον ὄν у Парменида.)

---

[22] Ср. σκότος κατωφερές в Corp. I. 4.

---

[23] То есть Сила Света и Сила Тьмы.

---

[24] Требуемый смысл: ἀνιέναι ⟨εἰς⟩ τὴν γένεσιν γῆν καὶ ὕδωρ (или γῆν μετέχουσαν ὕδατος).

---

[25] «Огонь, причастный воздуху» — это то, что стоики называли *пневмой*. Грубое вещество человеческого или животного тела состоит из земли и воды, идущих снизу; *пневма*, носитель жизни, состоит из огня и воздуха, идущих сверху.

---

[26] То есть эта вторая школа «магов».

---

[27] Текст здесь испорчен; но общий смысл ясен. Есть две φύσεις («субстанции»), а именно свет и тьма, и в связи с ними два συστοιχίαι (ряда) божеств; ряд благих божеств возглавляет Ормазд, а ряд злых божеств — Ариман.
Отождествляя благого Бога со светом, а злую ὕλη с тьмой, автор Corp. I согласен со второй из двух школ магов, о которых говорит Евдем; но он расходится с ними в том, что ставит свет в начале и заставляет тьму возникнуть позже, вместо того

чтобы полагать «неразличенную субстанцию», из которой путем различения произошли и свет, и тьма.

Два начала зороастрийцев были восприняты Мани. Епифаний, *Haer.* 66. 14, приводит начальные слова сочинения Мани о «Таинствах» так: «Были Бог и материя, свет и тьма, благо и зло, во всем совершенно противоположные». Alex. Lycopol. *Contra Manichaei opiniones* 2 (Brinkmann): «Он полагал началами Бога и материю, причем Бог благ, а материя — зло. . . . Светлое же, и свет, и верх — все это пребывает с Богом, а тусклое, и тьма, и низ — с материей». Поскольку употребление терминов «свет» и «тьма» в Corp. I очень сходно с тем, как ими пользуется Мани, представляется вероятным, что оно взято из того же источника, то есть от зороастрийцев.

Плотин неоднократно называет ὕλη «тьмой»; например, 1. 8. 4: «(душа) видит тьму и уже имеет материю». Plot. 4. 3. 9 (об образовании тела душой): «на самых крайних пределах огня (= φωτός) возникла тьма; увидев ее, душа, поскольку (тьма) уже существовала, придала ей форму».

⌜ σκολιῶς πεπειραμένον ⌝ [ὡς είκάσαι με].[1] Слова ὡς είκάσαι με — вероятно, дублет слов ὡς είκάσαι, стоящих несколькими строками ниже, попавший не на свое место. πεπειραμένον может быть искажением ἐπαιρόμενον (если тьма представлена состоящей из клубов дыма, которые вьются кверху); но ἐπαιρόμενον едва ли согласуется со стоящим выше κατωφερές.

[1] Рейценштайн пишет σκολιῶς ἐσπειραμένον, ὡς είκάσαι με ⟨δράκοντι⟩ и сравнивает Hippol. *Ref. haer.* 5. 9 (учение наассенов): «Наас — это змей… Змей, говорят они, есть влажная сущность, как учил и Фалес Милетский; и ничто из сущего вообще, ни бессмертное, ни смертное… не может существовать без него; все имеет в нем свою основу… И он благ… так что всему сущему он сообщает красоту и цветущую прелесть». Но между змеем наассенов, который есть источник всякого блага, и «мрачной и страшной тьмой» *Corp.* I, которая обозначает ἄμορφος ὕλη и есть источник всякого зла, сходства мало. Правда,

«дракон тьмы», мыслимый как злая сила, встречается в других сочинениях того времени; но упоминание о нем здесь было бы неуместно. σκότος *Corp.* I на этой ступени бесформенно: оно еще не приняло даже своей первой формы — формы «влажного естества».

εἶδον (εἰδότα MSS., ἰδόντα B[2]) μεταβαλλόμενον τὸ σκότος εἰς ὑγράν τινα φύσιν ἀφάτως τεταραγμένην. εἰδότα может быть слиянием двух чтений, εἶδον и εἶτα. ὑγρὰ φύσις соответствует водному хаосу, который встречается в вавилонской космогонии, в первой главе Книги Бытия и в стоическом *диакосмесисе*.[2] Ср. *Corp.* III. 1 b, ἦν γὰρ σκότος [[ ]] ἐν ἀβύσσῳ, καὶ ὕδωρ ⟨⟨ἄπειρον⟩⟩, и см. комментарий *ad loc.* Автор *Corp.* I, вместо того чтобы поставить водный хаос в начало, как сделали вавилоняне и автор *Gen.* 1, предпослал ему описание его происхождения. Но начиная с водного хаоса его космогония построена по тому же образцу, что и космогония *Gen.* 1.

[2] Ее можно было бы сравнить и с египетским Нуном; но космогония *Corp.* I ближе к космогонии Книги Бытия, чем к космогонии египтян.

καὶ καπνὸν ἀποδιδοῦσαν ὡς ἀπὸ πυρός. Странно, казалось бы, говорить, что «влажное естество» испускает дым, «как от огня». Но это утверждение можно объяснить, если считать его толкованием, которое автор дает выражению из первой главы Книги Бытия, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου. Тьма, которая была «над поверхностью» влажного естества, когда эта сущность уже возникла, должна быть чем-то иным, нежели та тьма, которая сама превратилась во влажное естество; и автор понимает ее как своего рода мутный дым, поднимающийся с поверхности водной массы.

Мани (Alex. Lycopol. 3) говорил, что ὕλη, когда из нее извлечен весь «свет», или божественная сущность, становится πῦρ καυστικὸν μέν, σκοτῶδες δὲ καὶ ἀφεγγές, νυκτὶ προσόμοιον («огнем

жгучим, но темным и без сияния, подобным ночи»). Возможно, автору приходило на ум какое-то сходное утверждение, взятое из зороастрийского источника.

καί τινα ἦχον ⌜ἀποτελοῦσαν⌝ ἀνεκλάλητον γοώδη. ἦχον ἀποτελεῖν, «совершать шум», — едва ли по-гречески, и здесь, вероятно, какая-то порча. Мы ожидали бы ἤκουσα, соответственно стоящему выше εἶδον; и, может быть, автор написал что-нибудь вроде ἦχον ἀφιείσης ἤκουσα.

Никакого «шума» в этой связи в Книге Бытия не упоминается; но в описаниях «последних времен» в иудео-христианских апокалипсисах (некоторые подробности которых, по Гункелю, *Schöpfung und Chaos*, взяты из преданий о «начальных временах») мы слышим о «реве моря» (Евангелие от Луки, 21. 25: ἐν ἀπορίᾳ ἤχους θαλάσσης καὶ σάλου, «в смятении от рева моря и волн»).

[εἶτα] βοὴ ⟨γὰρ⟩ ἐξ αὐτῆς ἀσύναρθρος ἐξεπέμπετο. Автор противопоставляет «нечленораздельный рев» водного хаоса λόγος, который вышел из «Света», то есть от Бога. λόγος значит прежде всего «речь», то есть осмысленное высказывание; и автор, хотя и делает λόγος ипостасью, по-прежнему видит в нем «произнесенное слово» Бога. Слова φωνὴν φωτός должны были относиться к λόγος, а не, как в MSS., к «нечленораздельному реву».

§ 5 a. λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ ⟨ὑγρᾷ⟩ φύσει. Это соответствует словам πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος в *Gen.* 1. 2; но это соответствует также словам εἶπεν ὁ θεός в *Gen.* 1. 3 и т. д. Автор отождествляет «Дух Божий», который «носился над водами», со «Словом Божиим», которым был сотворен мир. Ср. § 5 b, διὰ τὸν . . . ἐπιφερόμενον πνευματικὸν λόγον. *Herm. Fragm.* 27: ὁ γὰρ λόγος αὐτοῦ . . . ἔγκυον τὸ ὕδωρ ἐποίησεν («ибо Слово Его… сделало воду беременной»). (Упомянутое там ὕδωρ — это ὑγρὰ φύσις *Corp.* I.)

§ 5 b. [[καὶ πῦρ ἄκρατον . . . πνευματικὸν λόγον.]] Это место явно относится к рассказу о происхождении стихий, который вводится вопросом в § 8 b *init.* (τὰ στοιχεῖα τῆς φύσεως πόθεν ὑπέστη;). Оно должно было следовать за описанием νοητὸς κόσμος в §§ 7, 8 a, а не предшествовать ему.

§ 6. [[είς άκοήν]] ὁ δὲ Ποιμάνδρης ⟨⟨είς άκοήν⟩⟩ ἐμοὶ . . . φησί. είς άκοήν там, где эти слова стоят в MSS., лишены смысла. Если поставить их после Ποιμάνδρης, они отмечают различие между тем, что пророк *видел* в своем видении, и тем, что он *слышал* от Поймандра.

Τὸ φῶς ἐκεῖνο, ἔφη, ἐγώ, νοῦς, ὁ πρῶτος θεός (ὁ σὸς θεός MSS.). Нет причины, по которой высший Ум сказал бы: «Я — *твой* Бог»; σός — вероятно, искажение ᾱος или α′ος, сокращения слова πρῶτος. См. *Corp.* III *init.* Пример πρῶτος, написанного в виде α′ος, встречается в *Catal. codd. astrol. Graec.* II, p. 39.

ὁ δὲ ἐκ [νοὸς] φωτ[εινὸ]ς λόγος υἱὸς θεοῦ. То, что объясняет Поймандр, — это то, что пророк только что воспринял в своем видении, а именно «Слово, вышедшее из света»; оно, следовательно, и должно быть подлежащим предложения. Пророк видел свет, но не видел Ума и не воспринял, что Слово вышло «из Ума»; поэтому ἐκ νοός едва ли верно. Не подходит и эпитет φωτεινός: нам сказали, что Слово вышло из света, но не что само Слово было «светлым» или «сияющим»; его слышали, а не видели. Если написать ὁ δὲ ἐκ φωτὸς λόγος, все трудности исчезают. (Можно предположить, что νοός — случайно попавший не на свое место дублет предшествующего νοῦς, а φωτός, ставшее бессмысленным после того, как перед ним вставили νοός, было переделано в φωτεινός, чтобы получился смысл.) Поймандр объясняет пророку, (1) что свет, который тот видел, есть Бог, и (2) что Слово, вышедшее из света, есть сын Бога.

λόγος здесь сделан ипостасью, как у Филона *passim*; и представление о «Слове Божием» как о лице и «сыне Бога» автор *Corp.* I, должно быть, взял из иудейских умозрений, подобных Филоновым.[3] Об иудейском обращении λόγος Бога в ипостась см. Bousset, *Rel. des Judentums*, p. 399; Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes* III, p. 708 ff.; Zeller, *Phil. der Griechen* III, Abth. ii (1903), pp. 418–434. Филоново понятие о божественном Логосе основывалось отчасти на Моисеевом рассказе о творении,[4] отчасти на стоическом[5] употреблении слова λόγος для обозначения Бога, который пронизывает Космос и действует в нем.[6] Филонов Логос можно считать дематериализованным стоическим Богом, над которым поставлен надкосмический Бог (Бог платонизма). Различение Бога и Логоса у Филона — частный случай различения «первого Бога» и «второго Бога», которое в разных формах встречается в учениях синкретических платоников Римской империи; и это различение, где бы оно у них ни появлялось, по-видимому, возникло из соединения платонических и стоических понятий. Поскольку трансцендентному Богу платонизма закрыто соприкосновение с материей, нужен был второй Бог, чтобы действовать в мире; и имманентный Бог стоицизма был под рукой, чтобы восполнить эту нужду. Поэтому платоники приняли Бога стоиков, но подчинили его своему трансцендентному Богу; а Филон, отчасти под влиянием стоического употребления слова λόγος, отчасти под влиянием его употребления в LXX для обозначения «слова», или *fiat*, которым Бог сотворил мир (и «слова Господня», которым Он говорил пророкам), дал подчиненному Богу своей системы имя Логос.

---

[3] Цельс (Origen *c. Cels.* 2. 31) заставлял иудея говорить христианам: εἴ γε ὁ λόγος ἐστὶν ὑμῖν υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἡμεῖς ἐπαινοῦμεν («если для вас Слово есть сын Бога, то и мы это одобряем»). На это Ориген отвечает, что никогда не слышал, чтобы

иудей признавал τὸ λόγον εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ («что Слово и есть Сын Божий»). Но иудей Филон неоднократно утверждает если не в точности это, то по крайней мере τὸ τὸν λόγον εἶναι υἱὸν θεοῦ («что Слово есть сын Бога»). Например, Philo *De agric.* 12. 51, Wendland II, p. 105: ὁ ποιμὴν καὶ βασιλεὺς θεός («Бог, пастырь и царь») правит всем во вселенной, «поставив во главе свое правое Слово, первородного сына, который примет попечение об этом священном стаде, как наместник великого царя». См. также *De conf. ling.* 28. 146, Wendland II, p. 257, τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον к.т.л.

[4] «Словом Господа сотворены небеса». Philo *Legg. alleg.* 3. 31. 96, Cohn I, p. 134: ὁ λόγος αὐτοῦ . . ., ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει («Слово Его…, которым Он, пользуясь им как орудием, творил мир»). *De cherubim* 35. 127, Cohn I, p. 200: «ты найдешь, что причина (мира) — Бог, Которым он возник, материя — четыре стихии, из которых он смешан, орудие — Слово Бога, через которое он устроен». В *Corp.* I о Логосе говорится именно в связи с сотворением мира.

[5] Стоики находили (или думали, что находят) такое употребление этого слова у Гераклита.

[6] Некоторые полагали, что к развитию Филонова учения о Логосе в той или иной мере причастно и влияние сходных учений, которые преподавали египетские жрецы. (Образцы таких египетских учений приводят Рейценштайн, *Poimandres*, p. 59 ff., и Море, *Mystères Égyptiens*, 1913, pp. 108–139.) Это не вовсе невозможно; но я не думаю, что это можно считать доказанным. Во всяком случае, *главные* источники Филонова учения о Логосе, если не единственные, были иудейские и стоические; и его вполне можно объяснить как плод иудейско-стоического умозрения, не допуская, что какая-либо его часть взята из туземной религии Египта.

λόγος Бога уже представлен лицом, отличным от Бога, в *Sap. Sal.* (время Августа?) 18. 15, в описании избиения египетских первенцев: «всемогущее Слово Твое ринулось с небес, с царских престолов, суровым воином посреди обреченной гибели земли, неся, как острый меч, непреложное повеление Твое,[7] и, став, наполнило все смертью; и неба касалось, и по земле ступало».[8] Но это единичный случай; и Шюрер говорит: «по-видимому, Филон первым поставил такое промежуточное существо между Богом и миром под именем Логоса».[9]

[7] Здесь сказано, что λόγος «несет повеление Бога» как нечто отличное от себя; значит, он не может быть лишь образным олицетворением этого повеления, но должен считаться настоящим лицом.

[8] Ср. *Ps.* 107. 20, ἀπέστειλεν τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτούς («послал слово Свое и исцелил их»), где язык по меньшей мере позволяет читателю видеть в λόγος лицо. Ориген (*c. Cels.* 2. 31) приводит этот стих в подкрепление христианского учения о λόγος.

[9] Целлер (III, Abth. ii, p. 430) в этом вопросе в главном согласен со Шюрером, хотя выражается несколько осторожнее.

Οὕτω γνῶθι, τὸ ἐν σοὶ βλέπων [ ]· ⟨ἐπεὶ καὶ ἐν σοὶ ὁ⟩ λόγος υἱός, ὁ δὲ νοῦς πατήρ.—(Οὕτω γνῶθι· τὸ ἐν σοὶ βλέπον καὶ ἀκοῦον (*al.* βλέπων καὶ ἀκούων) λόγος κυρίου, ὁ δὲ νοῦς πατὴρ θεός MSS.). В MSS. это предложение лишено смысла. Восстановление его сомнительно; но с внесенными мною изменениями получается удовлетворительный смысл. «Что ты хочешь сказать, — спрашивает пророк, — говоря, что божественный λόγος — *сын* божественного νοῦς?» Поймандр отвечает: «Отношение между божественным λόγος и божественным νοῦς подобно отношению между человеческим λόγος и человеческим νοῦς. Твой λόγος (речь) можно назвать *сыном* твоего νοῦς (ума, или мысли), потому что он исходит из твоего νοῦς и неразрывно с ним связан; и в том же смысле божественный λόγος можно назвать *сыном* божественного νοῦς». Ср. Philo *De cher.* 2. 7, Cohn I, p. 171 (приведено у Clem. *Strom.* 5. 8; см. Cohn I, p. lx): имя Аврам было изменено на Авраам, что значит «πατὴρ ἐκλεκτὸς ἤχους» («избранный отец звука»). «Ибо звучит произнесенное слово, отец же его — ум, а избранный — ум добродетельного». Clem. *Strom.* 4. 162: ὅθεν καὶ διδάσκαλος ⌜ μόνος ὁ μόνος ὑψίστου ἀγνοῦ ⌝ πατρός (διδάσκαλος μόνος ὁ λόγος, υἱὸς τοῦ νοῦ πατρός Schwartz), ὁ παιδεύων τὸν ἄνθρωπον («потому и учитель — … Отца (у Шварца: „единственный учитель — Слово, сын Ума-Отца“), воспитывающий человека»).

Ср. христианский *Hermippus* (Kroll and Viereck) 1. 13. 97: «Отправляясь отсюда (*sc.* от сочетания νοῦς, λόγος и ψυχὴ καὶ πνεῦμα в нас самих), мы, постигнув и в Боге три ипостаси, чтим их, и открылась тайна животворящей Троицы: ибо что в нас ум, то в Них — Отец; что слово — Сын; что душа и дух — то и у Них есть пречистый и животворящий Дух». Ср. также сочинение Περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ, написанное, вероятно, Серапионом, епископом Тмуитским в Египте, около 350 г. н. э. (Wobbermin, *Texte und Unters. N. F.* II. 3 b, p. 22): «Как же лучше понять „всегда Отец“ и „всегда Сын“? Я отец моего слова, и, когда хочу, произношу мое слово, и, доходя до чужого слуха, мое слово не отделилось от меня. (Так и с Отцом и Сыном.) Ибо воля Отца есть Слово Его. Повсюду служа Отцу, Оно не отделяется от Него». *Ib.* p. 23: «Когда слово покоится в уме, тогда молчание; когда же ум хочет просветить все, слово выходит для просвещения всего». О том, как божественное объясняется через то, что ученик знает о самом себе, ср. *Corp.* XI. ii. 19 *init.*, где учитель говорит ученику: τοῦτο νόησον ἀπὸ σεαυτοῦ («уразумей это из самого себя»). *Ib.* 12 a: τί μέγα τῷ θεῷ . . . ποιεῖν, σοῦ τοσαῦτα ποιοῦντος; («что великого для Бога… творить, когда ты сам творишь столь многое?»). *Ib.* 14 a: ἰδὲ τί σοὶ ἐγγίνεται («посмотри, что совершается в тебе»).

Текст *Corp.* I, вероятно, переделал христианин, который не понял, что автор говорит здесь о λόγος *человека* и νοῦς *человека*, и потому ввел неуместное упоминание о «Слове Господа» и «Боге Отце».

§ 7. εἰπὼν τοσαῦτα (εἰπόντος ταῦτα MSS.). «Сказав (лишь) столько»; то есть на этом он перестал говорить и стал воздействовать на меня иным образом.

ἐπὶ πλείονα χρόνον ἀντώπησέ μοι. Он «смотрел мне прямо в глаза». Здесь о Поймандре впервые говорится так, будто он видим

в человеческом облике, и нам сообщают, что пророк «затрепетал при виде его (ἰδέᾳ)». Но и теперь никакого определенного человеческого облика не описано. Имеется в виду, что божественный посетитель налагает на пророка свое влияние, как один человек может воздействовать на другого и, так сказать, гипнотизировать его долгим и пристальным взглядом. Под этим влиянием νοῦς пророка возводится на высшую ступень силы и становится способен узреть видение νοητὸς κόσμος.

θεωρῶ ἐν τῷ νοΐ μου τὸ φῶς ἐν δυνάμεσιν ἀναριθμήτοις ὄν, καὶ κόσμον ἀπεριόριστον γεγενημένον. Автор взял у платоников (или у какого-нибудь платонизирующего иудея из той же школы, что и Филон) понятие νοητὸς κόσμος. Этот «умопостигаемый мир» есть παράδειγμα в уме Бога, по образцу которого устроен «чувственный мир». Ср. Philo *De conf. ling.* 34. 171 f., Wendland II, p. 262: «Будучи единым, Бог имеет вокруг себя несказанно многие силы… Этими силами утвержден бестелесный и умопостигаемый мир, первообраз этого видимого, составленный из невидимых идей, как этот — из видимых тел». παράδειγμα должно существовать прежде, чем начинается устроение чувственного мира, и потому оно справедливо упомянуто именно здесь. Ср. Philo *De opif. mundi* 4. 16–10. 36, где «первый день» творения в Книге Бытия истолкован как сотворение νοητὸς κόσμος.[10]

[10] Филон сохраняет форму Моисеева повествования, в котором творение описано как ряд событий во времени, хотя и сознает, что в действительности νοητὸς κόσμος не во времени и не мог начать быть.

Теперь пророк видит, что «Свет» не однороден и не одинаков во всех своих частях, как ему показалось сначала. Это устроенное целое, состоящее из бесчисленных δυνάμεις, и потому его можно назвать κόσμος; но он не περιόριστος, как αἰσθητὸς κόσμος. δυνάμεις, из которых он состоит, с одной стороны, суть

платоновские ἰδέαι, то есть παραδείγματα отдельных частей чувственного мира; но поскольку ἰδέαι суть «мысли, которые мыслит Бог», эти же δυνάμεις, с другой стороны, суть части самого Бога, и целое, из них сложенное, есть «Свет», обозначающий Бога. «Бог мыслит самого себя» (ἑαυτὸν νοεῖ), как сказал Аристотель; и, по мнению автора *Corp.* I, как и по мнению Плотина, божественный νοῦς и совокупность его νοητά тождественны.

Ср. учение докетов у Hippol. *Ref. haer.* 8. 9: «Вся умопостигаемая природа была устроена ⌜ἀνενδεής⌝ (ἀνενδεῶς, без всякого недостатка), и все то умопостигаемое и вечное было светом — светом же не бесформенным и не бездеятельным и не как бы нуждающимся в ком-то, кто бы его доделывал; но, имея в себе… бесчисленные идеи тамошних многоразличных живых существ, он воссиял свыше в лежащий внизу хаос. А хаос, озаренный и вместе оформленный свыше теми многоразличными идеями, отвердел и принял в себя все идеи свыше».

[[καὶ περισχέσθαι τὸ πῦρ . . . κρατούμενον.]] Это не имеет никакого отношения к νοητὸς κόσμος; это явно попавший не на свое место обрывок рассказа об образовании αἰσθητὸς κόσμος, который начинается в § 8 b *init.*

ταῦτα δὲ ἐγὼ διενοήθην ὀρῶν διὰ τὸν τοῦ Ποιμάνδρου λόγον. διενοήθην ὀρῶν равнозначно стоящему выше θεωρῶ ἐν τῷ νοΐ μου. «Умопостигаемый мир» можно «видеть» лишь оком ума. λόγος («речь») Поймандра, побудивший пророка увидеть его, — это предшествующее повеление: νόει τὸ φῶς καὶ γνώριζε τοῦτο. Скорее можно было бы ожидать, что нам скажут, будто он увидел его διὰ τὴν τοῦ Ποιμάνδρου ἀντώπησιν. Но можно понимать так, что λόγος и ἀντώπησις действовали вместе: повеление подействовало как заклинание, а взгляд усилил его власть.

§ 8 a. Εἶδες ἐν τῷ νῷ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος, τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς, τὸ ἀπέραντον (τῆς ἀπεράντου MSS.). Слово ἀρχή надо понимать так же, как в *Gen.* 1. 1, ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Умопостигаемый мир существовал прежде, чем Бог начал творить чувственный мир из бесформенной ὕλη. Нет смысла говорить, что «начало» чувственного мира было ἀπέραντος; но как эпитет νοητὸς κόσμος слово ἀπέραντος можно понимать в том же смысле, что и стоящее выше ἀπεριόριστος. Симон Маг называл высшего Бога τὴν μεγάλην δύναμιν, τὴν ἀπέραντον («великой Силой, беспредельной») (Hippol. *Ref. haer.* 6. 9).

§ 8 b. ⟨τὰ⟩ στοιχεῖα τῆς φύσεως πόθεν ὑπέστη; . . . Ἐκ βουλῆς θεοῦ, ἥτις [[λαβοῦσα τὸν λόγον]] [καὶ] ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο. «Физические» (то есть материальные) стихии — это огонь, воздух, вода и земля, из которых построен αἰσθητὸς κόσμος. Первая ступень его создания — образование этих четырех стихий путем их выделения из водного хаоса. Автор употребляет слово φύσις для обозначения материальной вселенной. καλὸς κόσμος — это νοητὸς κόσμος. βουλὴ θεοῦ, которой αἰσθητὸς κόσμος создан по образцу νοητὸς κόσμος, соответствует πρόνοια θεοῦ стоиков и βούλησις, или θέλημα τοῦ θεοῦ, о которых говорится в некоторых герметических сочинениях. Назначение ее то же, что и у творческого λόγος Бога в иудейских источниках автора (ср. *Ps.* 32 (33). 6, τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, «Словом Господа утверждены небеса», и Philo *Legg. alleg.* 3. 31. 96, приведенное выше); но, взяв термины λόγος и βουλή из разных источников, автор *Corp.* I сам не отождествляет их. Здесь он на мгновение олицетворяет βουλὴ θεοῦ; но это олицетворение — едва ли больше, чем литературная фигура, и βουλή Бога не

участвует как лицо в последующих мифических событиях, как участвует в них λόγος.

Трудно найти какой-либо смысл в утверждении, что βουλή Бога «взяла» или «приняла» λόγος; и лучше всего, по-видимому, допустить, что в первоначальном тексте слова λαβοῦσα τὸν λόγον относились к ὑγρὰ φύσις и отсылали назад к λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ ⟨ὑγρᾷ⟩ φύσει в § 5 a. λόγος «встал на» влажное естество; и влажное естество, «приняв» таким образом λόγος, развилась в упорядоченный мир. Ср. § 11 b, οὐ γὰρ ἔτι εἶχε τὸν λόγον (ἡ φύσις) («ибо она, природа, уже не имела λόγος»).

ἐκοσμοποιήθη, διακριθέντων ἐξ αὐτῆς τῶν στοιχείων, ἐξ ὧν καὶ τὸ γέννημα τῶν ἐμψύχων.—(κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν MSS.). Переданный текст — сущая бессмыслица; и я переписал его так, чтобы он выражал то, что, по моему предположению, хотел сказать автор. Надо полагать, что он говорил здесь о двух ступенях κοσμοποιία, а именно (1) о разделении стихий и (2) о порождении живых существ из разделенных стихий. Вторая из этих двух ступеней — процесс, описанный в § 11 b.

§ 5 b. καὶ ⟨γὰρ⟩ πῦρ . . . κρέμασθαι αὐτὸν ἀπ' αὐτοῦ. Это место, в MSS. стоящее не на своем месте, соответствует рассказу о разделении стихий в *Corp.* III 2 a (ἀπεχωρίσθη τὰ ἐλαφρὰ κ.τ.λ.). Оба автора одинаково заменили Моисеево описание отделения «вод, которые над твердью» от «вод, которые под твердью», описанием разделения стихий, основанным на стоической физике.

κοῦφον δὲ ἦν καὶ ὀξύ, δραστικόν τε. Ср. *Hermippus* (Kroll and Viereck) 1. 6. 37: τὸ μὲν (πῦρ) λίαν δραστικόν, ὀξύ τε καὶ κοῦφον ὂν καὶ λεπτομερές («огонь весьма деятелен, будучи острым, легким и тонкочастным»).

ἀναβαίνων [τοσοῦτον] (ἀναβαίνοντος αὐτοῦ MSS.) μέχρι τοῦ πυρός. Если τοσοῦτον — верное чтение, оно должно значить «лишь настолько»: воздух поднимался, пока не достиг огня наверху, но не дальше. Но так как этот смысл достаточно выражен словами μέχρι τοῦ πυρός, вероятно, τοσοῦτον добавлено позднейшей рукой.

ὡς δοκεῖν κρέμασθαι αὐτὸν ἀπ' αὐτοῦ. В параллельном месте, *Corp.* III. 2 a, встречается ἀνακρέμασθαι; но употреблено оно иначе. В *Corp.* III огонь «подвешен вверху» и покоится на воздухе под ним; в *Corp.* I воздух «кажется подвешенным к огню», находясь непосредственно под огнем.

⟨⟨καὶ περιεσχέθη (περισχέσθαι MSS.) τὸ πῦρ δυνάμει μεγίστῃ, καὶ στάσιν ἔσχε (ἐσχηκέναι MSS.) κρατούμενον.⟩⟩ Эти слова, вероятно, внушены упоминанием о στερέωμα в связи с разделением вод в Книге Бытия. Смысл, по-видимому, тот, что огонь (так сказать) отвердел в виде прочно утвержденной сферы. «Величайшая Сила», которая действовала как исполнитель воли Бога при утверждении «тверди», — это, вероятно, δημιουργὸς νοῦς, о котором говорится в § 9 и который пребывает во внешней сфере неба (или в пространстве непосредственно за ней?), «объемля» эту сферу и удерживая ее на месте. Но так как нам еще не сообщили о существовании δημιουργὸς νοῦς, автор не может на этой ступени назвать его собственным именем и потому лишь неопределенно называет его δύναμις μεγίστη.

γῆ δὲ καὶ ὕδωρ ἔμενε καθ' ἑαυτὰ συμμεμιγμένα. Когда огонь и воздух выделились из «влажного естества» первичного хаоса, то, что от нее осталось, было смесью земли и воды. Ср. Philo *De opif. mundi* 11. 38, Cohn I, p. 11: после сотворения тверди, «поскольку вся вода была разлита по всей земле и проникла во все ее части, как в губку, напитавшуюся влагой, так что была топь и глубокая

грязь, и обе стихии были замешаны и смешаны наподобие теста в одну неразличимую и бесформенную природу» и т. д. У Филона, как и в Книге Бытия и в *Corp.* III, разделение земли и воды следует сразу; но в *Corp.* I оно происходит (или, во всяком случае, упоминается в нашем тексте) лишь на более поздней ступени; см. § 11 b.

κινούμενα δὲ ἦν διὰ τὸν ⟨ἐπάνω⟩ ⟨⟨τοῦ ὕδατος⟩⟩ ἐπιφερόμενον πνευματικὸν λόγον. Представляется несомненным, что слово ἐπιφερόμενον подсказано *Gen.* 1. 2, LXX (καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος); и так как τοῦ ὕδατος там, где оно стоит в MSS., вносит путаницу, проще всего перенести его сюда и вставить перед ним ἐπάνω. ὕδωρ, о котором здесь идет речь, должно быть массой смешанных (или, строже говоря, все еще неразделенных) земли и воды; и это неточное употребление слова ὕδατος легче всего объяснить, допустив, что выражение перенесено без изменений из греческой Книги Бытия. Смысл должен быть тот, что λόγος, который до разделения стихий «встал на» неразличенное «влажное естество», теперь носится непосредственно над той частью влажного естества, которая все еще остается внизу в виде неразличенных земли и воды. Затем он покидает это положение и взлетает на небо (§ 10). К эпитету πνευματικός ср. *Ps.* 32 (33). 6, где τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ стоит параллельно τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου. Автор, должно быть, имел в виду, что λόγος состоит из πνεῦμα, то есть газообразного вещества, и «движет» водную массу под собой, как ветер приводит в движение поверхность моря. Со стоической точки зрения нет противоречия в том, чтобы считать λόγος газообразным веществом и вместе с тем живым лицом.

§ 9. ὁ δὲ νοῦς ὁ πρῶτος (νοῦς ὁ θεός MSS.), [[ἀρρενόθηλυς ὤν]], ⟨ὁ⟩ ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων. ὁ πρῶτος нужно, чтобы

противопоставить его стоящему ниже ἕτερον νοῦν. Скорее всего, πρῶτος было написано как ᾱος, как и выше (см. § 6), а ᾱος исказилось в ϑς, то есть θεός. Подобным же образом ниже, где MSS. дают νοῦν δημιουργόν, ὃς θεὸς . . . ὤν, вероятно, θεός есть искажение βος, то есть δεύτερος.

Выражение ἀρρενόθηλυς ὤν стоит не на месте: оно должно было относиться к ἀπεκύησεν и пояснять его, ибо этот глагол собственно употребляется о матери, а не об отце. Об описании высшего Бога как ἀρρενόθηλυς ср. *Ascl. Lat.* III. 20 b, 21.

Выражение ζωὴ καὶ φῶς неоднократно употребляется в *Corp.* I как известное имя или обозначение Бога. Ср. употребление слов ζωή и φῶς в Четвертом Евангелии.[11] Употребление φῶς для обозначения Бога, возможно, отчасти вызвано зороастрийским влиянием; а ζωή, быть может, взято из выражений, бывших в ходу в египетских культах. (См. вступительную заметку к *Corp.* XI. i.)

[11] И в Ветхом Завете; например, *Ps.* 35 (36). 10: παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς, ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς («ибо у Тебя источник жизни; во свете Твоем узрим свет»).

ἀπεκύησε⟨ν⟩ [λόγῳ]. Слово λόγῳ здесь бессмысленно. Может быть, Рейценштайн прав, вычеркивая его; но как оно попало в текст? Смысл можно получить и иначе, написав ⟨πρὸς τῷ⟩ λόγῳ, «вдобавок к Слову». Раньше нам сказали, что Логос — сын Бога; теперь нам говорят, что у Бога есть и другой сын.

ἕτερον νοῦν δημιουργόν. Автор различает первый νοῦς, который есть высший Бог, и второй νοῦς, который есть непосредственный «Творец» содержимого материальной вселенной. В этом он согласен с Нумением. См. Numen. *ap.* Euseb. *Praep. ev.* 11. 18, приведенное во вступительной заметке к *Corp.* II. Ср. *Oracula Chaldaica* (ок. 200 г. н. э.?), Kroll, p. 14: «Ибо все довершил Отец и передал второму Уму, которого вы, весь род людской, зовете первым». В христианских гностических системах

Демиург тоже отличался от высшего Бога; и в большинстве из них он восседал (как в *Corp.* I) в высшей сфере материальных небес или непосредственно над ней.[12] Но большинство христианских гностиков настаивало на низшем положении Демиурга по отношению к высшему Богу сильнее, чем автор *Corp.* I, и отделяло одного от другого бóльшим промежутком; а некоторые из них считали Демиурга прямо злой силой.

[12] Демиург-Ум в некоторых отношениях соответствует высшему Богу стоиков; а стоики помещали своего высшего Бога в высшую сферу неба.

Демиург-Ум *Corp.* I начинает свою работу лишь тогда, когда четыре стихии уже разделены; его дело — создавать ζῷα, как ἀθάνατα (небесные тела), так и θνητά, за исключением человека, который иного происхождения. Сотворение растений, которое в *Gen.* 1 поставлено перед сотворением небесных тел, а в *Corp.* III соединено с сотворением смертных ζῷα, в *Corp.* I опущено.

Понятие Демиурга-Ума, которое автор *Corp.* I взял у платоников своего времени, соответствует иудейско-стоическому понятию λόγος; и одно из них на деле излишне. Однако автор стремился включить в свою систему оба рядом; и, найдя в *Gen.* 1 упоминание о «Духе Божием, носящемся над водами», он отождествил λόγος с этим «Духом Божиим» и соответственно поручил λόγος предварительную работу разделения стихий, а за Демиургом-Умом оставил дело создания ζῷα. Но он сознает их коренное тождество и показывает это, говоря в § 10, что λόγος, завершив свою задачу в нижнем мире, взлетел на небо и «соединился с Демиургом-Умом, ибо был с ним единосущен». С этого момента оба — одно.

ἐδημιούργησε⟨ν ἐκ⟩ ⟨⟨πυρὸς καὶ πνεύματος⟩⟩ διοικητ⟨ορ⟩άς τινας ἑπτά. Из ссылки на это место в § 16 (τῶν ἑπτὰ . . . οὓς ἔφην σοι ἐκ πυρὸς καὶ πνεύματος ⟨γεγονέναι⟩) можно заключить, что слова ἐκ

πυρὸς καὶ πνεύματος первоначально стояли там, куда я их поместил. «Семь Правителей» — это планеты. Стоики говорили, что луна состоит из смеси огня и воздуха, а остальные шесть планет — из одного огня.[13] Но автор *Corp.* I говорит, что все семь сделаны «из огня и *пневмы*»; и это, по-видимому, значит, что все они одинаково сделаны из огня и *воздуха* в соединении. Стоическое πνεῦμα обычно считалось смесью огня и воздуха; но когда слово πνεῦμα употреблено так, что исключает примесь огня, его надо понимать как воздух. πνεῦμα означает стихию воздуха в Pl. *Phileb.* 29 A. Ср. Hippol. *Ref. haer.* 4. 43 (приведено в комментарии к § 17 ниже) и *Corp.* III. 2 a.

[13] Хрисипп у Ария Дидима, Diels *Doxogr.* p. 458: «Из одной, из нескольких или из всех (четырех стихий) состоит остальное: из четырех — как… все тела на земле; из двух — как луна состоит из огня и воздуха; из одной — как солнце… ибо солнце есть чистый огонь».

Этот параграф соответствует *Gen.* 1. 14–19 («И сказал Бог: да будут светила на тверди… чтобы управлять днем и ночью» и т. д.) и *Corp.* III. 2 b (διηρθρώθη ⟨ἡ πυρίνη οὐσία⟩ σὺν τοῖς ἐν αὐτῇ θεοῖς κ.τ.λ., «огненная сущность расчленилась вместе с богами, что в ней» и т. д.).

ἡ διοίκησις αὐτῶν εἱμαρμένη καλεῖται. Представление о том, что Судьба воздействует на нижний мир через движения небесных тел, неоднократно встречается в герметических сочинениях. Ср. *Corp.* XVI. 16: ταύτην δὲ τὴν διοίκησιν (*sc.* управление подлунным миром со стороны планет через посредство подчиненных им демонов) Ἑρμῆς εἱμαρμένην ἐκάλεσεν («это управление Гермес назвал Судьбой»). *Herm. ap. Stob. Exc.* XII. 2: ὅπλον γὰρ εἱμαρμένης οἱ ἀστέρες κ.τ.λ. («ибо звезды — орудие Судьбы»). *Corp.* III. 4: πρὸς μοῖραν δρομήματος ⟨ἐγ⟩κυκλίων θεῶν («по мере бега кругообращающихся богов»). Автор *Corp.* I ничего не

говорит о неподвижных звездах и принимает в расчет только влияние планет.

εἱμαρμένη — стоический термин. Отождествление Судьбы с действием небесных тел свойственно скорее позднему стоицизму.

§ 10. ἐπήδησεν εὐθὺς ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων ⟨⟨τῆς φύσεως⟩⟩ [τοῦ θεοῦ] ὁ τοῦ θεοῦ λόγος εἰς τὸ καθαρὸν [[τῆς φύσεως]] δημιούργημα. τὰ κατωφερῆ στοιχεῖα (стоический термин) обозначает две тяжелые стихии, землю и воду. τοῦ θεοῦ ошибочно удвоено, а τῆς φύσεως перемещено. Ср. § 8 b: τὰ στοιχεῖα τῆς φύσεως πόθεν ὑπέστη; Это καθαρὸν δημιούργημα — материальное небо, только что устроенное Демиургом-Умом. Оно καθαρόν, потому что свободно от всякой примеси более грубых стихий. Небеса, по-видимому, состоят из одного огня, хотя их обитатели, планеты, сделаны из смеси огня и воздуха.

ὁμοούσιος γὰρ ἦν. Слово ὁμοούσιος было в употреблении прежде, чем его выдвинули на первый план споры, которыми занимался Никейский собор. Plotinus 4. 7. 10: διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον («по родству и единосущию»). Оно неоднократно встречается в гностических документах, которые приводит Hippol. *Ref. haer.* (220–230 гг. н. э.), например 5. 17.

Логос и Демиург-Ум «единосущны»; но вещественна эта сущность или невещественна? Если бы автору задали этот вопрос, он, возможно, затруднился бы с ответом. Выражение τὸν πνευματικὸν λόγον в § 5 b *fin.*, по-видимому, подразумевает, что Логос вещественен; и, приводя в движение водную массу, он действует как ветер. Но, с другой стороны, Демиург-Ум, надо думать, той же сущности, что и его родитель, высший Ум, который есть ζωὴ καὶ φῶς; и хотя φῶς в буквальном смысле — вещь материальная, ζωὴ καὶ φῶς этого сочинения явно не αἰσθητόν, а νοητόν. Дело в том, что автору не вполне удалось согласовать

воспринятые им стоические и платонические понятия. Говоря о λόγος, он говорит как стоик, а значит, как тот, кто считает все вещественным; говоря о νοῦς, он говорит как платоник и считает Ум бестелесным.

§ 11 a. ὁ δὲ δημιουργὸς νοῦς σὺν τῷ λόγῳ, [ὁ] περιίσχων τοὺς κύκλους καὶ δινῶν ῥοίζῳ, ἔστρεψε τὰ ἑαυτοῦ δημιουργήματα. δημιουργήματα Демиурга-Ума — это планеты (и, надо полагать, также неподвижные звезды, хотя о них прямо не упомянуто). Он «объемлет» сферы, в которых укреплены планеты, ибо его обиталище — во внешней сфере (или непосредственно за ней). С прибытием Логоса, который отныне «соединен с ним» и действует вместе с ним, он приводит созданные им планеты в движение и заставляет их двигаться по круговым орбитам. Упоминание λόγος в этой связи, возможно, должно намекнуть, что движения небесных тел «разумны».

εἴασε στρέφεσθαι ἀπ' ἀρχῆς ἀορίστου εἰς ἀπέραντον τέλος· ἄρχεται γὰρ οὗ λήγει ἡ [δὲ] τούτων περιφορά. Движение круговое и потому вечное, ибо у круга нет конечной точки. Ср. *Ascl. Lat.* III. 40 b: «таково ведь устройство вращающейся округлости, что все в ней так сомкнуто само с собой, что не знаешь, где начало вращения». Выражение ἄρχεται οὗ λήγει не вполне точно, ибо нет точки, в которой движение «прекращается». Но автор хочет сказать, что любую точку орбиты можно считать концом круга, но что, рассматриваемая так, она вместе с тем должна рассматриваться как начало нового круга.

Слова ἀπ' ἀρχῆς ἀορίστου как будто подразумевают, что движение небесных тел не только не имеет конца, но и не имеет начала; а между тем нам только что сказали, что начало у него *было*. Возможно, сказанное здесь о круговом движении

перенесено без изменений из аристотелевского источника, где движение небес считалось не имеющим ни начала, ни конца.

§ 11 b. ⟨ἡ δὲ φύσις⟩, καθὼς ἠθέλησεν ὁ νοῦς, ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων ζῷα ἤνεγκεν ἄλογα. Этот параграф соответствует *Gen.* 1. 20–25 и *Corp.* III. 3 a. Описав создание небесных тел (τὰ ἀθάνατα ζῷα), автор переходит к описанию создания τὰ θνητὰ ζῷα.

Подлежащее предложения утрачено; но контекст делает почти несомненным, что им было ἡ φύσις. «Природа» (то есть либо сила, действующая в подлунном мире, либо сам подлунный мир, рассматриваемый как живое действующее начало) произвела животных «по воле νοῦς». νοῦς, о котором здесь говорится, должен быть Демиургом-Умом, так как в § 12 *init.* (ὁ δὲ πάντων πατὴρ νοῦς к.т.л.) ему противопоставлен высший Ум; и так как ὁ νοῦς без определения двусмысленно, можно подозревать, что перед νοῦς утрачено какое-то определяющее слово (δημιουργός или δεύτερος). Демиург-Ум, пребывая в высшем небе, не действует сам непосредственно в подлунном мире; но он отдает приказания φύσις, и через нее исполняется его воля. Таким образом, слова ⟨ἡ φύσις⟩, καθὼς ἠθέλησεν ὁ ⟨δημιουργὸς⟩ νοῦς, ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων ζῷα ἤνεγκεν к.т.л. соответствуют словам «И сказал Бог: да произведет земля» и т. д. в *Gen.* 1 и словам ἀνῆκε δὲ ἕκαστος θεὸς (то есть каждая из нижних стихий) τὸ προσταχθὲν αὐτῷ к.т.л. в *Corp.* III. В κατωφερῆ στοιχεῖα здесь включен и воздух, наряду с водой и землей: все три «тяготеют вниз» по сравнению с огнем.

ἄλογα· οὐ γὰρ ἔτι εἶχε (*sc.* ἡ φύσις) τὸν λόγον. Логос покинул подлунный мир. Его уход оставил подлунный мир лишенным «разума»; и животные, которых там производит φύσις, поэтому «неразумны». Слово λόγος здесь значит «способность разума», отсутствием которой звери отличаются от людей. В §§ 5 a и 6 оно

скорее означало «речь» Бога, то есть его творческое *fiat*; но автор едва ли сознавал, что употребляет его в разных смыслах. ἄλογα ζῷα — это «животные, не имеющие разума»; но они также и «животные, не умеющие говорить».

διεκεχώριστο (διακεχώρισται MSS.) δὲ ἀπ' ἀλλήλων ἥ τε γῆ καὶ τὸ ὕδωρ. Поскольку в § 5 b нам сказали, что земля и вода «оставались смешанными», автору нужно было упомянуть об их разделении там, где он говорит о разных родах животных, которых произвели соответственно земля и вода, если он не упомянул о нем раньше. Но на этом месте придаточное прерывает рассказ о *зоогонии* неловкой вставкой; и возможно, что оно попало не на свое место и должно стоять раньше. Если заменить διακεχώρισται на διεχωρίσθη, его можно было бы поставить в начале § 11 b, перед ἡ δὲ φύσις к.т.л.

[καθὼς ἠθέλησεν ὁ νοῦς.] Так как нет видимой причины повторять здесь эти слова, я считаю их дублетом слов καθὼς . . . νοῦς выше, попавшим не на свое место.

καὶ ἐξήνεγκεν ⟨ἡ γῆ⟩ [ἀπ' αὐτῆς ἃ εἶχε] ζῷα τετράποδα ⟨καὶ⟩ ἑρπετά, θηρία ἄγρια καὶ ἥμερα. Я не могу извлечь никакого смысла из слов ἀπ' αὐτῆς ἃ εἶχε. (Не искажение ли ἃ εἶχε слова ἀνῆκε — варианта к ἐξήνεγκεν?) Остальная часть предложения близко напоминает *Gen.* 1. 24 f.: «И сказал Бог: да произведет земля… четвероногих (τετράποδα), и пресмыкающихся (ἑρπετά), и зверей (θηρία) земных по роду их… И создал Бог зверей… и скот… и всех пресмыкающихся». (Ср. *Gen.* 1. 12: καὶ ἐξήνεγκεν ἡ γῆ βοτάνην к.т.л., «и произвела земля зелень» и т. д.)

Сотворением неразумных животных *демиургия* в более узком смысле слова завершена; и остается лишь объяснить происхождение человека. Возникновение человека — вершина, которой завершается весь процесс творения, как и в *Gen.* 1 и в

Corp. III. В своем рассказе о происхождении человека автор все еще находится под влиянием иудейской Книги Бытия; но эта часть его учения, хотя отчасти и основана на учении Бытия, развилась в нечто весьма от него отличное.

§ 12. ὁ δὲ πάντων πατὴρ [[ὁ]] νοῦς, ⟨⟨ὁ⟩⟩ ὢν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν ἄνθρωπον αὑτῷ ⟨ὅμ⟩οιον (ἴσον MSS.). Остальные ζῷα, как ἀθάνατα, так и θνητά, созданы «вторым Богом», Демиургом-Умом. Но человек — иного и более высокого происхождения. Он не просто порождение природы: он сын высшего Бога и ровня второму Богу. И хотя он пал со своей высоты и теперь погружен в материю, перед ним открыта надежда вернуться в свой истинный дом наверху и вновь обрести утраченную славу.

В мифе, который здесь начинается, род человеческий представлен лицом по имени Ἄνθρωπος — Человек, который есть первообраз и праотец человечества.

Автор не мог сказать, что Человек даже до своего падения был «равен» (ἴσος) высшему Богу. Не может быть двух высших Богов; и из содержания *Corp.* I в целом очевидно, что Человек *не* равен «Отцу всего». Верное слово — ὅμοιον:[14] ср. *Gen.* 1. 26, ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν («сотворим человека по образу нашему и по подобию»). Слово ὅμοιον могло потерять две первые буквы и превратиться в ἴσον по чистой случайности; или же какой-нибудь христианский читатель вспомнил учение о том, что Бог Сын «равен Отцу по Божеству», и попытался ввести его сюда, заменив ὅμοιον на ἴσον, — хотя весьма неуместно, так как Человек *Corp.* I мало похож на Второе Лицо христианской Троицы.

[14] Если бы мы сохранили ἴσον, пришлось бы заменить αὑτῷ каким-нибудь выражением, обозначающим *второго* Бога. Но это потребовало бы большего изменения текста.

Человек *Corp.* I «подобен своему Отцу», среди прочего, и в том, что он ἀρρενόθηλυς (§ 15). Тот, кто держался этого учения, мог бы найти ему опору в *Gen.* 1. 27: ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον· κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν· ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς («и сотворил Бог человека; по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их»). Если бы читатель мог убедить себя, что αὐτούς здесь равнозначно αὐτόν, он мог бы понять эти слова в том смысле, что первый ἄνθρωπος был ἀρσενόθηλυς, подобно сотворившему его Богу. Ср. у сэра Томаса Брауна, изд. Уилкина, vol. ii, p. 469: «Платон и некоторые раввины… полагали первого человека гермафродитом; и Марк Леон, ученый еврей, в некотором смысле допускал это, утверждая, что Адам в одном *suppositum* заключал и мужское, и женское.[15] И потому, когда в тексте сказано: „И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их“, — то, что к Адаму применены и единственное, и множественное число, может означать, что в одной сущности и в самом себе он заключал оба пола, которые потом были разделены, и женское было названо женой».

[15] В подтверждение того, что «первый человек был двуполым», Буссе, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 198, ссылается на *Bereshith Rabba* cap. 8 к *Gen.* 1. 26, *Bamidbar R.* cap. 14 и *Berachoth* 61 a.

οὗ ἠγάσθη (ἠράσθη MSS.) ὡς ἰδίου τόκου· περικαλλὴς γὰρ ⟨ἦν⟩, τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων. Отец не «влюблен» в своего сына; и ἠράσθη — несомненно искажение ἠγάσθη. (Ср. ἠγάσθησαν в § 13 a.) Лишь в отношении между Ἄνθρωπος и Φύσις (§ 14) ἔρως вступает в действие в мифическом повествовании автора. Язык этого места частично заимствован из Pl. *Tim.* 37 c: «Когда же родивший отец увидел, что оно (*sc.* Космос) движется и живет…, он восхитился и, возрадовавшись» и т. д. Но в *Тимее* сын, которым «восхищается»

отец, — это Космос.[16] В *Corp.* I сын, о котором идет речь, — Человек; но автор перенес на отношение между Богом и Человеком выражения, которыми Платон описывает отношение между Богом и Космосом. Есть и другое различие. В *Тимее* сын (то есть αἰσθητὸς κόσμος) сделан по подобию не Отца, а νοητὸς κόσμος; в *Corp.* I же сын (то есть Человек) «носит образ» самого Отца. Слова τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων, несомненно, подсказаны выражением κατ' εἰκόνα θεοῦ в *Gen.* 1. 26 f.

[16] Сходная мысль выражена в *Gen.* 1. 31: ἴδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα ὅσα ἐποίησεν, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν («и увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма»).

Тому же предложению *Тимея* подражает *Ascl. Lat.* I. 8: ἠγάσθη τε καὶ πάνυ ἐφίλησεν ὡς ἴδιον τόκον («и восхитился, и весьма возлюбил, как собственное дитя»). (Сын здесь — Космос, как у Pl. *Tim.*) Другое воспоминание о платоновском месте встречается у Василида, Hippol. *Ref. haer.* 7. 23: Демиург (не высший Бог) «рассудил не быть одному, но сотворил себе и родил из подлежащего сына своего, намного лучше и мудрее себя… Увидев же сына, он изумился, и возлюбил, и был поражен: такою красотой сына представлялся он великому Архонту».

καὶ παρέδωκεν αὐτῷ πάντα τὰ δημιουργήματα.—(καὶ παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα MSS.) Чтение τὰ ἑαυτοῦ . . . δημιουργήματα, «то, что он сам (*sc.* высший Бог) сотворил», не может быть верным, ибо в *Corp.* I δημιουργός называется не высший Бог, а второй Бог.

Об утверждении, что Бог передал Человеку «все созданное», см. комментарий к ἔχων πᾶσαν ἐξουσίαν в § 14.

§ 13 a. ⟨ὁ δέ,⟩ ⟨⟨γενόμενος ἐν τῇ δημιουργικῇ σφαίρᾳ,⟩⟩ ⟨⟨κατενόησε τοῦ ἀδελφοῦ τὰ δημιουργήματα⟩⟩ ⟨⟨τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρός⟩⟩. [καὶ] κατανοήσας δὲ κ.τ.λ. В этом параграфе большая путаница. Я свободно переписал его, пытаясь заставить

его выражать то, что, надо полагать, имел в виду автор; но надежды восстановить его подлинные слова мало. Мы ожидали бы, что нам скажут, где был Человек, прежде чем скажут, что он сделал; поэтому я поставил γενόμενος ἐν τῇ δημιουργικῇ σφαίρᾳ в начало. И κατενόησε к.т.λ. должно предшествовать κατανοήσας δὲ к.т.λ. «Демиургическая сфера» — это сфера, в которой пребывает Демиург-Ум, то есть высшая сфера неба; и именно там поселился и Человек, когда впервые возник. «Брат» Человека — Демиург-Ум, ведь оба они сыновья высшего Ума; и ὁ ἐπικείμενος ἐπὶ τοῦ πυρός, «тот, кто поставлен над областью огня (то есть над небесами)», тоже должен быть Демиургом-Умом, который, как нам говорили раньше, «объемлет» область огня, создал ее обитателей, то есть планеты, и правит ими. Слово κατανοῆσαι, которое следует за τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρός там, где эти слова стоят в MSS., возможно, есть описка вместо κατανοήσας, которое следует за τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρός на том месте, куда я эти слова перенес.

κατανοήσας δὲ τὴν τοῦ δημιουργοῦ κτίσιν ἐν τῷ πυρί (πατρί MSS.), ἠβουλήθη καὶ αὐτὸς δημιουργεῖν. «Творение Демиурга-Ума в области огня» — это создание планет. Человек замечает, что Демиург-Ум сотворил на небесах бессмертные ζῷα; и он стремится подражать брату и произвести род ζῷα от себя. Этот замысел он исполняет, порождая человечество.[17] Замысел сам по себе должен был быть невинным, ибо высший Бог его позволил (συνεχωρήθη). Но исполнен он был дурно. Может быть, нам следует понимать так, что Человек, будучи ἀρσενόθηλυς, мог и должен был произвести род живых существ из одного себя. Тогда его потомки были бы свободны от скверны ὕλη; они были бы, как их родитель, бестелесны — душой без тела, или νοῦς без αἴσθησις; и как таковые они были бы бессмертны. Но его ввел в заблуждение ἔρως, и он впал в ошибку, соединившись с φύσις. Поэтому в его

потомках есть «тьма и смерть», идущие от их матери, φύσις (то есть от ὕλη), так же как и «жизнь и свет», которые приходят к ним от их отца, Человека. Они «двойственны»; и хотя они бессмертны по одной части своей двоякой природы, по другой ее части они смертны. Такова версия Моисеева рассказа о «грехопадении человека» у нашего пророка.

---

[17] Таков, по-видимому, смысл автора: ведь нам не говорят, что Человек «создал» что-нибудь, кроме своих потомков; да и создавать ему, в сущности, больше было нечего. Глагол γεννᾶν часто употребляется как равнозначный ποιεῖν или δημιουργεῖν (например, у Pl. *Tim. passim*); и здесь δημιουργεῖν, по-видимому, значит *generare*. Ср. *Corp.* II. 17 a: πατρὸς γὰρ τὸ ποιεῖν («ибо творить — дело отца»).

⟨. . .⟩ ⟨⟨πᾶσαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ ἔχοντα τῶν διοικητόρων⟩⟩ οἱ δὲ ἡγάσθησαν αὐτοῦ. Я поместил слова πᾶσαν . . . διοικητόρων сюда, потому что там, где они стоят в MSS., они явно не на месте, а перенесенные сюда, они дают нужное предшествующее для οἱ δέ, под которым, несомненно, разумеются планеты. Но перед ними что-то утрачено. В утраченном месте автор должен был сказать, что Человек спустился из «демиургической сферы» и вступил в общение с планетами в нижних сферах неба.

ἕκαστος δὲ μετεδίδου τῆς ἰδίας φύσεως (τάξεως MSS.). τάξεως бессмысленно; и из слов μεταλαβὼν τῆς αὐτῶν φύσεως в следующем предложении можно заключить, что автор написал здесь φύσεως или нечто равнозначное. Ср. ἔχοντος γὰρ αὐτοῦ . . . τῶν ἐπτὰ τὴν φύσιν в § 16.

Это утверждение разъясняется § 25, где нам говорят, что человеческая душа, восходя к Богу, отдает каждой из планет одну из дурных πάθη, приставших к ней во время ее пребывания на земле. Процесс, о котором говорится в § 13 a, должен быть обратным этому; и то, что Человек получает от планет при своем нисхождении, должно быть тем же самым, что душа возвращает

планетам при своем восхождении, а именно дурными πάθη. Планеты ἐμπαθεῖς;[18] и, общаясь с планетами, Человек получает от каждой из них особый род πάθος, ей присущий. Это первая ступень процесса его падения, или порчи, и причина последующего бедственного события.

[18] Это согласуется со взглядом автора, что планеты сделаны из смешанных огня и воздуха, а не из чистого огня. Учение о том, что примесь воздуха в (материальной) душе сопровождается примесью πάθη в характере, преподавал Посидоний. Возможно, подразумевается, что в области планет Человек принимает тело, сделанное из πῦρ καὶ πνεῦμα, подобное телам планет.

§ 13 b. καταμαθὼν τὴν τούτων οὐσίαν. Какой смысл говорить, что Человек «узнал сущность» планет? Может быть, подразумевается, что теперь он узнал (и испытал) дурные πάθη, присущие сущности планет, тогда как до сих пор знал лишь благо. Если так, можно сравнить «дерево познания добра и зла» в *Gen.* 2.

ἠβουλήθη ἀναρρῆξαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων. Огненную твердь Демиург-Ум устроил в виде ряда концентрических сфер — сферы неподвижных звезд и семи сфер планет; и так как Человек имел дело со всеми планетами по очереди, надо полагать, что он достиг самой нижней из небесных сфер — сферы луны. Лунная сфера — преграда между небесами и подлунным миром; и теперь он стремится прорваться через эту преграду и вступить в общение с тем, что лежит под ней. Нам не говорят, что *этот* замысел был одобрен Богом; и, по-видимому, именно с этого места начинается явная ошибка, или грех, Человека.

§ 14. [ὁ τοῦ τῶν θνητῶν κόσμου καὶ τῶν ἀλόγων ζῴων ἔχων πᾶσαν ἐξουσίαν.] Это, вероятно, отзвук *Gen.* 1. 26–28: «да владычествуют (люди) над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. . . . и обладайте ею, и

владычествуйте» и т. д. Здесь, как и в *Gen.* 1, говорится о господстве человека лишь над τὰ ἐπίγεια. Но в других местах автор говорит, что Бог дал человеку господство, или власть, также и над τὰ οὐράνια. § 12 *fin.*: παρέδωκεν αὐτῷ πάντα τὰ δημιουργήματα («передал ему все сотворенное»). § 15: πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων («имея власть над всем»). § 32 *fin.*: παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν («Ты дал ему всю власть»). Ср. *Ascl. Lat.* I. 6 a: «ему все дозволено» (= πάντων ἐξουσίαν ἔχει). Истинный человек (т. е. νοῦς в человеке, или человек, обретший познание) выше всей материальной вселенной; иначе говоря, он «выше Судьбы».

Эти выражения напоминают *Matth.* 28. 18: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς («дана Мне всякая власть на небе и на земле»).[1] Но нет оснований думать, что автор *Corp.* I заимствовал у Первого Евангелия, или *vice versa*; истина скорее в том, что каждый из двух писателей независимо от другого перенял ходячее выражение. Слова эти приложены по-разному: в *Corp.* I ἐξουσία дана Человеку (а тем самым и всякому «просвещенному» человеку), а в *Ev. Matth.* — Иисусу.

[1] Моффат (*Theology of the Gospels*, p. 156) говорит: «выражение в *Matth.* 28. 18 „Дана Мне всякая ἐξουσία на небе и на земле“ — отзвук пророчества Даниила о том, что „Ему (т. е. Сыну Человеческому) дана власть, и слава, и царство“».

Можно было бы, пожалуй, сохранить слова ὁ τοῦ τῶν θνητῶν κ.τ.λ. там, где они стоят в § 14, если написать ὡς вместо ὁ; но в этой связи они едва ли к месту, и вероятнее, что они перенесены сюда с какого-то другого места.

διὰ τῆς ἁρμονίας παρέκυψεν, ἀναρρήξας τὸ κύτος (κράτος MSS.). К κύτος в значении «космическая сфера» ср. Pap. mag. Par. i. 1119: «Радуйся, дух, проникающий от неба до земли, и от земли, что посреди вместилища (κύτ⟨ε⟩ι) мира, до пределов бездны» (т. е. пространства). *Ib.* 2828 (к богине Луны): ἡ πολυχώρητον ⌜ κόσμου

νυκτὸς ⌝ (*lege* κόσμου κύτος) ἀμφιέπουσα («объемлющая просторное вместилище мира»).

Человек пробил отверстие в низшей сфере неба и посмотрел вниз сквозь этот проем. ἁρμονία — это строй небес. Автор, по-видимому, перенял пифагорейское выражение «гармония сфер», но употребляет его в измененном смысле. Он думает не о музыке, а скорее о плотничьем деле: небеса сравниваются с остовом кровли или купола, сплоченным строителем.

καὶ ἔδειξε τῇ κατωφερεῖ φύσει (τὴν κατωφερῆ φύσιν MSS.) τὴν καλὴν τοῦ θεοῦ μορφήν. Автор употребляет φύσις в смысле материальной вселенной в целом, или совокупности четырех στοιχεῖα; и соответственно ἡ κατωφερὴς φύσις означает τὰ κατωφερῆ στοιχεῖα, т. е. землю и воду, или (если включать под τὰ κατωφερῆ στοιχεῖα также и воздух, как в § 11 b) подлунный мир. Но в мифе, или аллегории, автора эта φύσις олицетворена и изображена в образе женщины. ἡ καλὴ τοῦ θεοῦ μορφή — это «подобие Бога», которое несет Человек.

Образность этого параграфа была, вероятно, подсказана, по крайней мере отчасти, рассказом о падении Адама. («Жена дала мне от дерева, и я ел»; и «в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь».) Так как представление о Человеке в *Corp.* I развилось из Адама Книги Бытия, вполне может быть, что роль Фύσις в падении Человека — это авторская версия роли Евы в падении Адама. Правда, в самом Моисеевом рассказе не говорится, что искушение, которому поддался Адам, было искушением полового влечения; но в толкованиях этого рассказа, общепринятых у иудеев и христиан в то время, когда был написан *Corp.* I, половой мотив выдвигался на первый план, и грех Адама полагали в том, что он поддался половому влечению.[2] Филон (*De opif. mundi* 56. 157 ff.) объясняет Моисеев рассказ как аллегорию, в

которой Адам обозначает νοῦς, Ева — αἴσθησις, а змей — ἡδονή;[3] и в таком истолковании этот рассказ имеет много общего с повествованием об отношении между Ἄνθρωπος и Φύσις в *Corp.* I. Но в уме автора могли быть и языческие мифы о браке Неба и Земли под разными именами (Уран и Гея, Зевс и Гера и т. д.).

[2] Ср. Мани, учение которого изложено у Milman, *Hist. Christ.* II, p. 266, так: «Красота Евы была тем роковым древом рая, ради которого Адам согласился пасть. Именно этим союзом чувственная, или вожделеющая, душа восторжествовала над чистым и божественным духом (*De mor. Manichaeor.* c. 19, *Acta Archelai* c. 10); и именно браком, половым союзом, размножался помрачающий род».

[3] *De opif. mundi* 59. 165: «Ибо в нас ум занимает место мужа, а чувство — жены; наслаждение же прежде встречается и сближается с чувствами, а через них обманывает и владычествующий ум. . . . И он, тотчас уловленный приманкой, становится подданным вместо владыки, рабом вместо господина, изгнанником вместо гражданина и смертным вместо бессмертного». Сравни с этим *Corp.* I. 15, где следствие брака Ἄνθρωπος с Φύσις описано сходными словами: ἀθάνατος γὰρ ὢν . . . τὰ θνητὰ πάσχει к.т.л. («будучи бессмертен, . . . терпит участь смертного» и т. д.).

Нисхождение бестелесного Человека в мир грубой материи можно сравнить с нисхождением Софии (рассматриваемой как символ, или первообраз, человеческой души) в некоторых гностических системах.[4] Но хотя обозначаемое одно и то же или сходно, символика по большей части различна; и символика *Corp.* I теснее связана с Книгой Бытия.

[4] Сравни в особенности «барбелогностиков» у Иринея 1. 29. 4: «Говорят, что был испущен Дух Святой, которого они называют также Софией и Пруникос. И вот она, видя, что все прочие имеют сочетание, а сама она без сочетания, искала, с кем бы ей соединиться; и не находя никого, . . . она заглядывала в нижние части, думая найти здесь супруга».

ἐμειδίασεν ἔρωτι ⟨⟨ἀκορέστῳ⟩⟩ ⟨⟨τοῦ ἀνθρώπου⟩⟩, [ἅτε] τῆς καλλίστης μορφῆς [[τοῦ ἀνθρώπου]] τὸ εἶδος ἐν τῷ ὕδατι ⟨ἀναδ⟩ιδοῦσα, καὶ τὸ σκίασμα ἐπὶ τῆς γῆς. ἀκόρεστος — неподходящий

эпитет для κάλλος, но вполне может быть отнесен к ἔρως. Ложное чтение ἰδοῦσα извращает смысл предложения. Автор не мог сказать, что Φύσις видит отражение божественного облика в земле и воде, т. е. в себе самой, и влюбляется в него. Она видит Человека (εἰκών высшего Бога), который смотрит на нее сверху сквозь пробоину, сделанную им в небе. Она «улыбается ему со страстным вожделением»; и улыбка ее принимает вид отражения, или тени, его красоты на поверхности суши и моря. Он видит эту заемную красоту φύσις — отражение своей собственной красоты — и, подобно Нарциссу, любит ее.[5] Быть может, здесь подразумевается, что красота материальных вещей не присуща самим вещам, но вносится в них человеком, который их созерцает.[6]

[5] Ср. Plotinus 4. 3. 12: «Души же людей, увидев свои отражения, словно Дионис в зеркале» (орфическое выражение), «оказались там (т. е. κάτω, внизу), устремившись сверху».

[6] Ср. B. Croce, *Aesthetic*, англ. пер. 1909, pp. 159–162: «Прекрасное — не физический факт; оно принадлежит не вещам, а деятельности человека, духовной энергии. . . . Что до природной красоты, человек подобен мифическому Нарциссу у источника».

ἐφίλησε, καὶ ἠβουλήθη αὐτοῦ οἰκεῖν. Слово ἐφίλησε не означает того страстного вожделения, которое выражено словами ἔρωτι ἀκορέστῳ; лишь после того, как Человек действительно спустился в нижний мир, о нем говорится, что им овладел ἔρως. До сих пор он только смотрел вниз сверху; теперь он нисходит в мир грубой материи и поселяется там.

ἅμα δὲ τῇ βουλῇ (или, быть может, βουλή⟨σει⟩) ἐγένετο ἐνέργεια. «Едва замыслил — и сделано». У бестелесного Человека, как и у самого высшего Бога, замыслить, или пожелать, — значит исполнить. Ср. *Ascl. Lat.* I. 8: «Ибо воля Бога есть само высшее

совершение, так как пожелать и совершить он исполняет в одно и то же мгновение».

ᾤκησε τὴν ἄλογον ⌜ μορφήν ⌝. Автор не мог написать μορφήν, но мог написать οὐσίαν или ὕλην. Во всяком случае, он, должно быть, хотел сказать, что Человек отныне водворен в подлунном мире (который, как нам было сказано в § 11 b, ἄλογος) и «заключен в объятия Фύσις и смешан с нею»; иначе говоря, человеческая душа теперь воплощена. Если автор все еще держится своего представления об индивидуальном лице по имени Человек, мы должны предположить, что он представляет себе прежде бестелесного Человека отныне живущим на земле в телесном облике — двуполым Адамом. Но трудно вообразить образ его существования после воплощения. Где и как он жил? И что с ним сталось? Умер ли он с течением времени, как умирают другие люди? Так как автор оставляет эти вопросы без ответа, надо полагать, что он их себе не задавал. На этой ступени образность его мифа уже блекнет; и когда он говорит о воплощении Человека, он хочет сказать не то, что герой его рассказа в определенный момент начал земную жизнь, а то, что так воплощены все человеческие души. Человек здесь перестает мыслиться как особое лицо со своей собственной историей жизни, и его имя становится просто именем для любого, или для всякого, человека; Ἄνθρωπος переходит в ἄνθρωπος.

ἡ δὲ φύσις λαβοῦσα τὸν ἐρώμενον περιεπλάκη. Ср. учение, приписываемое Аммонию Саккасу у Немесия, *De nat. hom.* c. 3, p. 135 Matth. (Zeller, *Phil. der Gr.* III. Abth. ii (1903), p. 507): «Мы говорим, что душа связана телом через отношение, через склонность к чему-либо и расположение, как говорим, что любящий (связан) возлюбленной». Так как Аммоний Саккас

ничего не оставил в письменном виде, Немесий, должно быть, взял это у какого-нибудь писателя из школы Плотина.

§ 15. καὶ διὰ τοῦτο . . . κρατεῖται. В этом параграфе ясно изложен смысл мифа, или урок, который из него следует извлечь. Мы, люди, происходим, с одной стороны, от бестелесного Человека, который есть сын высшего Бога и чья сущность — «Жизнь и Свет»; а с другой стороны — от телесной Фύσις, чья сущность — ὕλη, связанная с тьмой и смертью. Поэтому мы двоякой природы. По одной части (οὐσιώδης ἄνθρωπος в нас) мы вознесены выше всего материального; по другой части мы подвластны материальным вещам, а потому и Судьбе, силе, которой управляются материальные вещи. Высшая часть — истинное «я»; и до нашего воплощения мы были всецело этой высшей природы. Низшая часть — нарост, возникший вследствие нисхождения души в мир грубой материи. И перед нами лежит выбор между спасением и погибелью, «жизнью» и «смертью», смотря по тому, какая из двух частей берет верх в нашей земной жизни.

Таково платоническое учение о природе человека; и изложение его у нашего автора было бы принято, по крайней мере в главном, всяким платоником его времени. Ср. *Ascl. Lat.* I. 7 b: «Ибо один только человек — существо двоякое; и одна его часть проста — та, что, как говорят греки, οὐσιώδης и которую мы называем образом божественного подобия» и т. д.

ὑπεράνω ⟨γὰρ⟩ [οὖν] ὢν τῆς ἁρμονίας, [ἐναρμόνιος] ⟨εἱμαρμένης⟩ γέγονε δοῦλος. В других местах этого сочинения ἁρμονία означает «строй небес». Поэтому ἐναρμόνιος должно было бы значить либо «пребывающий в небесах», либо «имеющий небеса внутри себя»; но ни одно из этих значений не подходит к

связи. Кроме того, δοῦλος требует родительного падежа. Поэтому вероятно, что ἐναρμόνιος — искажение εἰμαρμένης.

ἀρρενόθηλυς δὲ ὢν ἐξ ἀρρενοθήλεος ὅν⟨τος τοῦ⟩ πατρός, καὶ ἄυπνος ἀπὸ ἀύπνου, ⟨ὑπ᾽ ἔρωτος καὶ λήθης⟩ κρατεῖται. Бог двупол. В *Ascl. Lat.* III. 20 b, где тот же эпитет приложен к нему, он передает ту мысль, что Бог порождает вселенную из одного себя и что человеческое деторождение есть отображение порождающей деятельности Бога. Но в *Corp.* I это слово означает скорее отсутствие половой раздельности, а следовательно, и свободу от половой страсти. Ср. *Евангелие от египтян*, Clem. Alex. *Strom.* 3. 13. 92 (см. также *Clem. ad Cor.* 2. 12. 2): смерть прекратится, «когда вы попрете одеяние стыда и когда двое станут одним, и мужское вместе с женским — ни мужским, ни женским». Наассенский «документ об Аттисе», Hippol. *Ref. haer.* 5. 7: «Ибо Аттис, говорит он, был оскоплен» (в этом документе он отождествлен с Человеком, или «Сыном Человека»), «то есть отсечен от земных, нижних частей творения, и перешел вверх, к вечной сущности, где, говорит он, нет ни женского, ни мужского,[7] но новая тварь, новый человек, который двупол».

[7] Ср. *Ep. Gal.* 3. 28: «во Христа облеклись; нет . . . мужского пола и женского, ибо все вы одно во Христе Иисусе».

οὐσιώδης ἄνθρωπος (т. е. человек по своей бестелесной и бессмертной части), подобно Богу, «двупол» в том смысле, что он ни мужчина, ни женщина, и поэтому не подвержен ἔρως (половому вожделению); он — как ангелы небесные, которые οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται («ни женятся, ни выходят замуж», *Mark* 12. 25). Лишь низшая, земная часть человека причастна половому общению. Автор *Corp.* I, раз он делает ἔρως причиной смерти, должен был считать брак злом. В этом отношении он стоит на

противоположном полюсе от автора *Ascl. Lat.* III, который смотрит на половое общение как на «таинство».

Бог также ἄυπνος; т. е. его νόησις не прерывается, как у людей. «Рожденье наше — только сон и забвенье»; и земную жизнь человека в целом часто описывают как сон. Ср. *Corp.* X. 5, где сказано, что в этой жизни даже те, кто способен уловить отблески блаженного видения, κατακοιμίζονται πολλάκις ὑπὸ τοῦ σώματος («часто бывают усыпляемы телом»).

⟨ὑπ᾽ ἔρωτος καὶ λήθης⟩ κρατεῖται. Автор должен был сказать, что именно «держит», или «одолевает», людей; и он должен был употребить два различных слова, одно в связи с ἀρρενόθηλυς, а другое в связи с ἄυπνος. Первым из двух, несомненно, должно было быть ἔρως; вторым весьма вероятно было λήθη. Но было бы возможно и ὑπ᾽ ἔρωτος καὶ μέθης; ср. μέθῃ καὶ ὕπνῳ в § 27. Опьянение связано со сном и в *Corp.* VII.

§ 16. καὶ αὐτὸς γὰρ ἐρῶ τοῦ λόγου. «И мной владеет ἔρως; я страстно желаю услышать то, что еще остается рассказать». Глагол ἐρῶ подсказан предшествующим упоминанием ἔρως. Пророк замечает, что его божественный учитель теперь вот-вот откроет ему происхождение человеческого рода; и больше всего ему хочется узнать истину об этом предмете.

τοῦτό ἐστι τὸ [[ ]] μυστήριον ⟨τὸ⟩ μέχρι τῆσδε τῆς ἡμέρας ⟨⟨κεκρυμμένον⟩⟩. «Это», по-видимому, — учение, которое Поймандр тотчас начинает излагать, т. е. то, что содержится в §§ 16 и 17. Это учение, которое «хранилось сокрытым до сего дня»; это должно значить, что прежде его никогда не преподавали. Остальное учение *Corp.* I — предмет предания, пересказанного и, без сомнения, видоизмененного автором, но не им созданного. Учение же о «семи Человеках» было его собственным

измышлением; как ему казалось, оно пришло к нему от Бога путем прямого откровения, и до него оно не было открыто никому.

μυστήριον здесь значит «священная истина, которая до сих пор не была сделана известной». В этом смысле слово обычно употребляет Павел; см. Armitage Robinson, *Ep. to the Ephesians*, p. 234 ff., «О значении μυστήριον в Новом Завете». (Сравни в особенности *Ephes.* 3. 3–5.) Нет и намека на то, что истину, о которой идет речь, должен держать в тайне человек, которому она открыта; напротив, пророк считает, что на нем лежит призвание возвестить всему человечеству то, что ему открыто.

ἡ φύσις . . . ἀπεκύησεν ἑπτὰ ἀνθρώπους πρὸς τὰς φύσεις τῶν ἑπτὰ διοικητόρων, ἀρρενοθήλεας καὶ μεταρσίους. Эти семь Человеков — потомство описанного выше брака; их отец — первый Человек, а мать — Фύσις. Поэтому в них должно быть нечто от природы каждого из родителей. Подразумевается, что они унаследовали «Жизнь и Свет» от отца, а темное и смертоносное влияние ὕλη — от матери. Но от отца они унаследовали и нечто иное, а именно «природы», или отличительные нравы, семи планет, которые, как нам было сказано в § 13 a, он принял в себя во время своего пребывания в небесах; а из § 25 можно заключить, что эти планетные «природы» — семь дурных πάθη.

Неясно, чем семь родов πάθη, которые человечество наследует через семь Человеков от первого Человека, отличаются от дурных влияний ὕλη, которые оно наследует от Фύσις. Казалось бы, и того и другого, каждого порознь, было бы довольно, чтобы объяснить нравственное зло, существующее в людях. Дело в том, что автор включил в свою систему два разных объяснения происхождения нравственного зла — одно, которое приписывает его влиянию ὕλη и перенято им у платоников, и другое, которое приписывает его

влиянию планет и отчасти составляет его собственное новшество, — и оставил их стоять рядом, не связав между собой.

Очевидно, нам следует понимать, что каждый из семи Человеков несет особый нрав одной из семи планет. Один из них отмечен коварством, идущим от планеты Меркурий, другой — похотью, идущей от планеты Венера, и так далее. И так как эти семь Человеков — предки человеческого рода, автор, должно быть, хочет сказать, что есть семь различных разрядов, или типов, людей, каждый из которых находится под особым влиянием одной из семи планет и обнаруживает дурной нрав, идущий от этой планеты. Люди, которыми управляет планета Меркурий, коварны, а люди, которыми управляет планета Венера, похотливы. Представление, что нрав отдельного человека определяется влиянием небесных тел (или Судьбой, пользующейся небесными телами как своими орудиями), было общепринятым во времена автора; и многие держались того мнения, что нрав человека зависит от планеты, которая господствовала в момент его рождения. (Английский язык до сих пор хранит след этого астрологического учения в словах «jovial», «mercurial» и «saturnine».) Автор *Corp.* I перенял это верование у окружавшего его общества. По его взгляду, Судьба, т. е. влияние небесных тел в целом, раскалывается на семь отдельных влияний, соответствующих семи планетам; и человечество разделено на семь разрядов, каждый из которых особо подвластен одному из этих семи планетных влияний. Когда человек «просвещен», или достиг познания, он уже не подвластен пагубному влиянию своей планеты, и «господствующая страсть», идущая от этой планеты, в нем подавлена. Но многие — «рабы Судьбы», чье владычество проявляется в действии дурных страстей и принимает семь различных видов, смотря по тому, подвластен ли человек той или

иной из семи планет, через которые Судьба действует на нижний мир.

Новшество, введенное автором *Corp.* I, состоит в том, что он описывает планетное влияние не как прилагаемое прямо к каждому отдельному человеку при его рождении или на протяжении всей его жизни, но как наследство, перешедшее к нему от одного из группы семи первичных Человеков, которые в свою очередь унаследовали его от своего отца, первого Человека. Он говорит нам, что учение о семи Человеках — новость; оно было «сокрыто» до того дня, когда божественный Ум открыл его ему. Но хотя это представление в том виде, в каком он его разработал и включил в свою систему, без сомнения, самобытно, мы можем предположить, что оно было подсказано ему каким-нибудь мифологическим преданием и что он имел в виду какую-то известную группу семи богов или сверхчеловеческих лиц, которые могли послужить его цели. Быть может, простейшей гипотезой было бы то, что он думал о семи греческих божествах, по которым названы планеты.[8] Эвгемерические теории, распространенные в его время, превратили этих θεοί в ἄνθρωποι, которые будто бы жили в отдаленные времена; и легко было сделать еще шаг и представить семь ἄνθρωποι по имени Кронос, Зевс и т. д. «сверхлюдьми», от которых происходит человеческий род. Но были и другие группы семи сверхчеловеческих существ, более или менее тесно связанных с семью планетами;[9] и так как автор не дал имен своим Человекам, у нас нет средства узнать, какой именно мифологический отзвук подсказал ему это представление.

[8] Аполлон и Артемида могли представлять солнце и луну.

[9] Например, семь архангелов иудеев. В *Mithrasliturgie*, изданной Дитерихом, высшего Бога, который пребывает у Северного полюса, сопровождают группа

семи юношей и группа семи дев; эти две группы, по-видимому, — звезды Большой Медведицы и звезды Малой Медведицы соответственно, но их число могло заставить связывать их также и с семью планетами. Если бы две группы слились в одну, у нас получилась бы группа семи двуполых существ.

Согласно орфическому преданию, было четырнадцать титанов, семь мужского пола и семь женского (Proclus *in Pl. Tim.* 5. 295 D, Abel *Orphica fr.* 95: «Ибо Гея, тайно от Урана, как говорит богослов, рождает „семь пригожих дев, . . . и семь сыновей-владык“»); а низшая, или земная, часть человека, как считалось, произошла от титанов. Пока что семь двуполых Человеков *Corp.* I соответствуют семи парам орфических титанов. Между орфическими титанами и планетами, по-видимому, не было никакой связи; но это может быть одним из новшеств, внесенных автором *Corp.* I.

Возможно, автор нашел опору для своего учения о семи Человеках в *Gen.* 6. 4: «В те дни были на земле исполины. . . . Это были исполины, что от века, люди именитые». В эллинистический период γίγαντες греческой мифологии часто смешивали с титанами.

В тексте MSS. о семи Человеках сказано, что они μετάρσιοι, т. е. «в вышине», или «поднятые высоко в воздух». Это слово подошло бы, например, к платоническим демонам, обитель которых — атмосфера. Но так как семь Человеков имеют тела, составленные из грубой материи, отсюда необходимо следует, что они живут на поверхности земли, как обычные люди, от которых они отличаются лишь тем, что двуполы. Поэтому слово μεταρσίους кажется неподходящим. Если его сохранять, надо понимать его как «стоящие прямо», в противоположность животным. Ср. Philo *De opif. mundi* 51. 147, Cohn I, p. 51: «а поскольку он (человек) поднял свое тело ввысь ⟨и?⟩ кверху от земли» (т. е. стоит прямо), «о нем по праву можно сказать, что он ходит по воздуху».

μὴ ἔκτρεχε. «Не уклоняйся в сторону». Пророк думал, что вот-вот ему расскажут о происхождении ныне существующего рода мужчин и женщин. Именно это он и жаждет услышать; и когда Поймандр вставляет учение о семи Человеках, которое кажется ему менее прямо связанным с его собственными интересами, он едва может сдержать нетерпение.

§ 17. ⟨⟨ἐξήνεγκεν ἡ φύσις τὰ σώματα·⟩⟩ . . . ὁ δὲ ἄνθρωπος . . . ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν. Здесь описан состав семи Человеков. Они состоят, как и мы, из материальной части и нематериальной.[10] Материальная часть у них, как и у нас, — тело, составленное из материальных стихий; и она приходит к ним от их матери, Фúсис, которая есть олицетворение материальных стихий. Нематериальная часть у них, как и у нас, — ψυχή и νοῦς; и она приходит к ним от их отца, первого Человека. К слову ἐξήνεγκεν ср. ἐξήνεγκεν ⟨ἡ γῆ⟩ ζῷα τετράποδα к.т.л. в § 11 b. Фúсис «произвела» семь Человеков, как Гея произвела титанов и гигантов; и если автор составил в уме сколько-нибудь определенную картину их рождения, он, вероятно, представлял их себе вырастающими из земли, как растения. Именно так, согласно широко распространенному у греков представлению, возникли первые люди. Нечто подобное подразумевается в выражении ἄνδρες γηγενεῖς («люди, рожденные от земли»), обращенном к человечеству в § 27.

---

[10] Материальная часть соответствует χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς («праху от земли») в *Gen.* 2. 7; нематериальная часть соответствует πνοὴ ζωῆς («дыханию жизни») в том же месте. Выражение ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν было, вероятно, подсказано словами ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν («и стал человек душою живою») в *Gen.* 2. 7.

θηλυκὴ γὰρ ἦν ⟨ἡ γῆ⟩, καὶ ⟨τὸ⟩ ὕδωρ ὀχευτικόν. Видимое и осязаемое тело (в противоположность невидимому и неосязаемому, но все же материальному *pneuma*, или «жизненному духу») составлено из двух более грубых стихий, земли и воды. В сочетании земли и воды земля относительно страдательна, а вода относительно деятельна; и это различие выражено тем, что землю называют «женским началом», а воду — «мужским». Стоики чаще называли огонь и воздух вместе

δραστικά (= ὀχευτικά), а землю и воду вместе παθητικά (= θηλυκά). Nemesius *De nat. hom.* c. 5, p. 126: стоики говорят, что «из стихий одни деятельны, другие страдательны: деятельны воздух и огонь, страдательны земля и вода». Но более близкая параллель встречается у Hippol. *Ref. haer.* 4. 43. Ипполит приводит там учение, которое он называет «египетским»; это скорее учение какого-то пифагорейца, склонявшегося к стоицизму, но его автор, быть может, полагал, что Пифагор научился ему в Египте. Согласно этому учению, огонь и πνεῦμα (воздух) суть τὸ ἀγαθοποιόν τε καὶ ἀνωφερὲς καὶ ἀρσενικόν («благотворное, восходящее и мужское»); земля и вода суть τὸ κατωφερὲς θηλυκόν τε καὶ κακοποιόν («нисходящее, женское и злотворное»). «И сами две верхние стихии, сопоставленные друг с другом, имеют в себе мужское и женское ради плодородия и возрастания всего: огонь — мужское, а πνεῦμα — женское. И опять, вода — мужское, а земля — женское. И так от начала огонь сожительствовал с πνεῦμα, а вода — с землей; ибо как огонь есть сила πνεῦμα, так и вода — сила земли».

[τὸ δὲ ἐκ πυρὸς πέπειρον.] «А та их часть, что была сделана из огня, была зрелой». Это бессмыслица; и слова эти, должно быть, вставлены по какой-то ошибке.

ἐκ δὲ αἰθέρος τὸ πνεῦμα ἔλαβον (ἔλαβε MSS.). πνεῦμα здесь — «жизненный дух» человека, который принадлежит к его материальной части и резко отличается от нематериальных ψυχή и νοῦς. Ср. *Corp.* X. 13 ff., где πνεῦμα названо «носителем» (ὄχημα), или «одеянием» (ἔνδυμα), ψυχή. Обычно думали, что «жизненный дух» состоит из двух более тонких стихий, огня и воздуха; и таков, надо полагать, был взгляд автора *Corp.* I. Возможно, αἰθέρος — искажение ἀέρος ⟨καὶ πυρός⟩; но если сохранить αἰθέρος, надо сказать, что αἰθήρ здесь значит «огонь и воздух», или «воздух, насыщенный огнем». Чистый светлый воздух верхней атмосферы

иногда называли αἰθήρ, как, например, в Pseudo-Pl. *Epinomis*. В *Oracula Chaldaica* (Kroll, p. 35, Procl. *in Tim.* 154 e) αἴθρη употреблено как синоним ἀήρ; там сказано, что Демиург создал Космос ἐκ πυρὸς ἐξ ὕδατος καὶ γῆς καὶ παντρόφου αἴθρης («из огня, из воды, и земли, и всепитающего эфира»).

⟨. . .⟩ πρὸς τὸ εἶδος τοῦ ἀνθρώπου. В недостающих словах автор, должно быть, говорил о бестелесной части, в противоположность упомянутым выше τὰ σώματα. Бестелесная часть каждого из семи Человеков происходила от первого Человека и походила на первого Человека, каким он был до своего воплощения.

ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν. Первый Человек до своего нисхождения в мир материи состоял всецело из сущности высшего Бога, которая есть «Жизнь и Свет». Это бестелесное естество он передал своим семи сыновьям; и в них «Жизнь» стала ψυχή, а «Свет» стал νοῦς.

Теперь получила объяснение каждая часть их существа. Каждый из семи был составлен, как и мы сами, из (1) грубого тела, состоящего из земли и воды, (2) *pneuma*, состоящего из огня и воздуха, и (3) ψυχή и νοῦς, состоящих из бестелесного естества Бога. Но они все же отличались от нас, своих потомков, тем, что были двуполы. Создание мужчин и женщин завершается разделением полов, о котором говорится в следующем параграфе.

μέχρι περιόδου τέλους. Только что описанное положение вещей оставалось неизменным до конца одного «века» и начала другого.

Перечень пяти «веков» (γένη) у Гесиода, начинающийся золотым веком и кончающийся нынешним железным, был известен всякому греческому школьнику. В эллинистические времена представление о ряде веков, на которые делится история

мира, видоизменилось от соединения с астральным и стоическим учением об *апокатастасисе*, согласно которому вещи движутся кругами и в конце каждого периода все обновляется. Деление истории на последовательные века (γενεαί) переняли эллинистические иудеи, и оно не раз встречается в иудейских *Сивиллиных оракулах*; а упоминание о ряде веков у Virg. *Ecl.* 4 («заново рождается великий строй веков») было, вероятно, отчасти подсказано иудейскими *Sibyllina*. Для иудея самым очевидным примером «конца периода» и начала другого был бы потоп;[11] и автор *Corp.* I, вероятно, думал о Моисеевом рассказе о потопе. В Книге Бытия о гигантах, которым семь Человеков в некоторых отношениях соответствуют, сказано, что они жили на земле в тот период, который закончился потопом, и о них говорится непосредственно перед рассказом о потопе.

[11] Сравни рассказ о потопе в иудейских *Orac. Sib.* 1. 125 ff., и в особенности стихи 283 ff.: когда Ной и его семья вышли из ковчега, «тогда снова взошло новое поколение жизни, золотое, первое, которое есть шестое, наилучшее с тех пор, как явился первозданный муж». Но, описывая потоп, Сивилла говорит как очевидица: она была женой одного из сыновей Ноя и сама была среди плывших в ковчеге.

§ 18. πάντα γὰρ τὰ ζῷα, ἀρρενοθήλεα ὄντα, διελύετο ἅμα τῷ ἀνθρώπῳ. Здесь мы узнаем то, чего нам не говорили раньше: что не только семь Человеков, но и птицы, звери и рыбы, произведение которых было описано в § 11 b, были двуполы до конца первого века и потому не начинали размножаться до начала второго века. Двуполость первого Человека (из которой следует двуполость его сыновей, семи Человеков) мог, как уже было указано, найти в *Gen.* 1. 27 читатель, склонный так толковать эти слова; и подобным же образом можно было бы истолковать выражение δύο δύο, ἄρσεν καὶ θῆλυ («по паре, мужского пола и женского»), которое не раз встречается в Моисеевом рассказе о

потопе, в том смысле, что до того времени и звери были двуполы, или, иначе говоря, что каждая особь среди них была еще не разделенной парой.

Представление, что мужчины и женщины возникли через рассечение двуполых существ на две части, без сомнения, было подсказано речью Аристофана у Pl. *Sympos.* 189–193. Но читатель Книги Бытия мог найти ему опору в *Gen.* 2. 21–24, где нам говорят, что Бог «взял одно из ребер (μίαν τῶν πλευρῶν) (Адама) . . . и создал . . . ребро . . . в жену. . . . Потому . . . будут двое одною плотью». Это равносильно утверждению, что Бог разделил человека на две части и одну из двух частей сделал женщиной; и сходство можно было бы сделать еще ближе, понимая μίαν τῶν πλευρῶν как «одну из двух его сторон», а не «одно из его ребер».[12]

[12] Рейценштайн (*Poim.* p. 110) ссылается на *Bereshith Rabba* (пер. Wünsche, p. 30), где о некоем раввине сказано, что он учил: «первый человек, когда он был впервые создан, имел два лица; но Бог распилил его на две половины и образовал из него две спины, обращенные в противоположные стороны».

ὁ δὲ θεὸς εὐθὺς εἶπεν ἀγίῳ λόγῳ· Αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πλήθει πάντα τὰ κτίσματα καὶ δημιουργήματα. Это соответствует словам, сказанным Богом в *Gen.* 8. 15 ff.: «И сказал Господь Бог Ною: выйди из ковчега ты и жена твоя» и т. д., «и всех зверей, которые с тобою, . . . и возрастайте и множьтесь на земле».[13] В Книге Бытия повеление «возрастайте и множьтесь» обращено к рыбам, птицам и людям также и при их первом сотворении (*Gen.* 1. 22 и 28); но автор *Corp.* I, приняв, что люди и звери одинаково были изначально двуполы и неспособны размножаться, по необходимости откладывает это повеление до начала второго века и ставит его вслед за разделением полов.

[13] Сравни изложение этой речи Бога, данное в *Orac. Sib.* 1. 267 ff.: «с неба вновь прогремел божественный голос великого Бога, такое слово: „Ной, сбереженный,

верный, праведный, смело выйди с сыновьями, и с супругой, и с тремя невестками, и наполните всю землю, возрастая и умножаясь, воздавая друг другу по справедливости, из рода в род, пока не придет на суд весь род ⌜ людей ⌝ (ἀνθρώπειον?); ибо суд будет над всеми“».

Не может быть сомнения, что выражение αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε пришло к нему из Книги Бытия. Но он изменил его, вставив ἐν αὐξήσει и ἐν πλήθει. (Ср. *Corp.* III. 3 b: εἰς τὸ αὐξάνεσθαι ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθαι ἐν πλήθει.) Такой оборот речи — гебраизм; но еврейский оборот, переводом которого он является, не употреблен в повелении «возрастайте и множьтесь» в том виде, в каком оно дано в Книге Бытия. Поэтому мы должны предположить, что более непосредственным источником автора была не сама Книга Бытия, а какой-то документ, основанный на семитском подлиннике, в котором слова Книги Бытия были пересказаны или распространены.

καὶ ἀναγνωρισάτω ὁ ἔννους ⟨ἄνθρωπος⟩ ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον, καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα [καὶ πάντα τὰ] ὄντα. Кажется вероятным, что πάντα τά пришло из стоящего выше πάντα τὰ κτίσματα, а καί было вставлено, чтобы придать этому смысл.

Автор заставляет Бога дополнить повеление «возрастайте и множьтесь» изложением условий, при которых люди могут избежать смерти и достичь бессмертия. Это можно было бы назвать его версией διαθήκη Бога с человеком; она заменяет διαθήκη в *Gen.* 9. 11 ff. («и не умрет больше всякая плоть от воды потопа» и т. д.). Но он мог иметь в виду также и речь Бога у Pl. *Tim.* 42 A, обращенную к душам, которым предстоит воплотиться: «когда они будут насаждены в тела . . ., то, во-первых, необходимо, чтобы . . . у всех . . . возникло врожденное ощущение, во-вторых — любовь, смешанная с удовольствием и страданием; . . . и тот, кто хорошо проживет положенное ему время, вернувшись в обитель

сродной ему звезды, будет вести жизнь блаженную и привычную». («Бессмертие», о котором говорится в *Corp.* I, соответствует «блаженной жизни», обещанной в Pl. *Tim.*)

Человек отличается от зверей тем, что он (по крайней мере в возможности) ἔννους; а νοῦς бессмертен. Если он признает бессмертный νοῦς в себе своим истинным «я»[14] или отождествляет себя с ним, он одолел ἔρως и свободен от власти смерти. Если же, напротив, он не замечает νοῦς в себе и поддается ἔρως, он — просто смертное существо, подобное зверям. θάνατος, которого человек может избежать, не может быть разложением тела, ибо ему одинаково подвержены все люди. Это скорее состояние души, всецело погруженной в материю и порабощенной теми πάθη, которые порождает материя. Жизнь человека, в котором телесные страсти берут верх, — не жизнь, а смерть. (Ср. *Corp.* VII. 2 b, где тело названо ὁ ζῶν θάνατος («живая смерть») к.т.л.) Что станется с таким человеком, когда его нынешняя жизнь на земле окончится, автор *Corp.* I прямо нам не говорит; но из § 24 можно заключить, что он разрешится на стихии, из которых был составлен, и перестанет существовать как особь.[15] Бессмертен один νοῦς; а в человеке, который не «познает» своего истинного «я», нет νοῦς, который пережил бы его.

[14] К ὁ ἀναγνωρίσας ἑαυτόν ср. Philo *Migr. Abr.* 3. 13, Wendl. II, p. 271: «Так, когда ум начнет познавать себя и сближаться с умопостигаемыми предметами созерцания, он оттолкнет от себя всю ту часть души, что склоняется к чувственному виду; . . . ибо невозможно, чтобы одержимый любовью к бестелесному и нетленному жил вместе с тем, кто клонится к чувственному и смертному».

[15] Следует заметить, что в *Corp.* I нет упоминания о *метенсоматозе,* или перевоплощении.

«Причина смерти — ἔρως». Именно поддавшись ἔρως, первый Человек воплотился и так подпал под владычество смерти; и

именно поддаваясь ἔρως, люди лишают себя бессмертия. ἔρως есть любовь к телу (или неразрывно с ней связан) (§ 19); и тот, кто хочет быть бессмертным, должен «возненавидеть свое тело» (*Corp.* IV. 6 b).

⟨ὸ δὲ ἀναγνωρίσας ἑαυτὸν εἰς τὸ ἀγαθὸν χωρεῖ.⟩ B § 21 *init.* нам говорят, что эти слова (или что-то подобное) стояли в «речи Бога»; поэтому их надо вставить здесь. Эта часть речи Бога пересказана в § 19 словами ὸ ἀναγνωρίσας ἑαυτὸν ἐλήλυθεν εἰς τὸ ὑπερούσιον ἀγαθόν, а в § 21 она истолкована.

§ 19. ἡ πρόνοια διὰ τῆς εἱμαρμένης καὶ ἁρμονίας τὰς μίξεις ἐποιήσατο, καὶ τὰς γενέσεις κατέστησε. πρόνοια Бога здесь на мгновение олицетворена, как была олицетворена βουλή Бога в § 8 b. εἱμαρμένης и ἁρμονίας — вероятно, разночтения; может стоять любое из них, но едва ли оба вместе. Можно было бы, однако, написать διὰ τῆς ἁρμονίας καθ᾽ εἱμαρμένην . . . τὰς γενέσεις κατέστησε. Рождения определяются «строем небес», т. е. влияниями небесных тел; а небесные тела — орудия, посредством которых действует Судьба.

ὸ ἀναγνωρίσας ἑαυτὸν ἐλήλυθεν εἰς τὸ ὑπερούσιον (περιούσιον MSS.) ἀγαθόν. Текст отсюда до конца § 23 — комментарий к предшествующей «речи Бога».

Из περιούσιον нельзя извлечь удовлетворительного смысла; но τὸ ὑπερούσιον ἀγαθόν можно понять как «сверхкосмическое Благо», и это могло бы служить синонимом ἀθανασία. (Ср. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθόν в § 26 a *fin.*) Платоники говорили, что Благо, или Бог, — «выше οὐσία»; это выражение было подсказано им Pl. *Rep.* 6. 509 B (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας — «еще по ту сторону сущности»). Но автор *Corp.* I, вероятно, хотел сказать, что благо, которого достигает ὸ ἀναγνωρίσας ἑαυτόν, выше οὐσία в *стоическом* смысле

этого слова, т. е. выше всякого «материального естества»; оно бестелесно.

Время глагола ἐλήλυθεν значимо. Тот, кто познал свое истинное «я», *уже* вошел в бессмертие. Хотя он в теле, он уже не принадлежит телу; он принадлежит иному и высшему миру.

ὸ δὲ ἀγαπήσας [[τὸ]] ἐκ πλάνης ἔρωτος ⟨⟨τὸ⟩⟩ σῶμα. К выражению ἐκ πλάνης ἔρωτος ср. *Corp.* XVI. 16 в исправленном виде: ὸ λόγον οὐκ ἔχων ἔρως . . ., ὸ πλανώμενος καὶ πλανῶν («ἔρως, лишенный разума, . . . блуждающий и вводящий в заблуждение»). См. Pl. *Phaedr.* 238 B.

§ 20. ὅτι προκατάρχεται . . . τὸ σῶμα συνέστηκεν. Смерть проистекает от тела; и человек смертен постольку, поскольку он отождествлен со своим телом. Так и должно быть, потому что тело, будучи материальным, происходит от «мрачной тьмы», о которой говорится в § 4. Эта «тьма» — естество смерти, как упомянутый там «свет» — естество жизни.

Это могло бы служить ответом на вопрос: «почему люди *подвержены* смерти?» Но это не ответ на тот вопрос, который здесь задан, а именно: «почему люди *заслуживают* смерти, которой подвергаются?» Если они ее *заслуживают* (ἄξιοί εἰσι τοῦ θ.), это должно быть из-за какого-то греха, который они совершили. Грех, карой за который служит смерть, был описан мифическим языком как грех первого Человека, который поддался ἔρως и по своей воле вступил в союз с материей; и можно было бы сказать, что все люди, которые «любят тело», по собственному выбору погружаются в материю и так повторяют его грех в своем собственном лице. Нечто подобное, должно быть, и хотел сказать автор; и мы должны допустить, что после τὸ σῶμα συνέστηκεν утрачены какие-то слова, описывавшие грех, карой за который служит смерть.

§ 21. ὁ ἀναγνωρίσας (ἑνόησας MSS.) ἑαυτὸν εἰς ⟨τὸ⟩ ἀγαθὸν χωρεῖ (εἰς αὐτὸν χωρεῖ MSS.). Пересказ этих слов в § 19 делает почти несомненным, что автор написал здесь τὸ ἀγαθόν, и вероятным, что он написал ὁ ἀναγνωρίσας.

ἐξ οὗ γέγονεν ὁ ἄνθρωπος. ὁ ἄνθρωπος здесь — истинное «я», т. е. бестелесная часть человека (которая происходит от первого Человека), в противоположность телу. «Благо» — это «Свет и Жизнь», естество Бога; истинный человек — из этого естества и вновь поглощается им.

Εὖ φῄς [λαλῶν ⟨ὅτι⟩ φῶς . . . ἄνθρωπος]. Слова φῶς . . . ἄνθρωπος — простое повторение предыдущего предложения. Это объяснение смысла εὖ φῄς верно, но излишне; и оно, вероятно, добавлено позднейшей рукой.

οὐ πάντες γὰρ ἄνθρωποι νοῦν ἔχουσιν; Ср. Pl. *Tim.* 51 E: νοῦ δὲ (μετέχειν φατέον) θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι («уму же, надо сказать, причастны боги, а из людей — лишь малая часть»). *Corp.* IV. 3. *Ascl. Lat.* I. 7 a и III. 18 b.

§ 22. παραγίνομαι ἐγὼ ὁ νοῦς τοῖς ὁσίοις κ.τ.λ. νοῦς отдельного человека единосущен божественному νοῦς.

С §§ 22, 23 (παραγίνομαι ἐγὼ . . . πῦρ ἐπὶ πλεῖον αὐξάνει) сравни *Corp.* X. 19 b – 22 a. Это место — добавление к *Corp.* X, сделанное другой рукой; и его автор, может быть, читал *Corp.* I. Но он употребляет слово νοῦς иначе: он различает два рода νοῦς, а именно добрый νοῦς, который входит в благочестивого человека, и злой νοῦς, который входит в нечестивого человека. Добрый νοῦς и злой νοῦς *Corp.* X. 19 b – 22 a соответствуют νοῦς и τιμωρὸς δαίμων *Corp.* I.

О τιμωρὸς δαίμων здесь говорится как о хорошо известном лице. Иудеи знали его под разными именами (Сатана и т. д.). Платоники чаще говорили о τιμωροὶ δαίμονες во множественном

числе; ср. Lydus *De mens.* 4. 32 (фрагмент Λόγος τέλειος, связанный с *Ascl. Lat.* III. 33 b): «что демоны-мстители, пребывая в самой материи, карают род человеческий по заслугам».

§ 23. τὴν ὁξύτητα τοῦ πυρὸς προσβάλλων. «Огонь» здесь — метафора; это огонь дурной страсти. Та же метафора употреблена в *Corp.* X. 20 (ποῖον πῦρ τοσαύτην φλόγα ἔχει ὅσην ἡ ἀσέβεια; — «какой огонь дает такое пламя, как нечестие?»; нечестивая душа кричит: καίομαι, φλέγομαι — «горю, пылаю»). Глагол πυροῦσθαι употребляется в греческой поэзии в смысле «воспламеняться страстью», и особенно «гореть любовью»; но описание дурной страсти в *Corp.* I и *Corp.* X. 20 как огня, которым нечестивые терзаются в этой жизни, было, вероятно, подсказано рассказами об огненном аде, в котором грешники несут кару после смерти. Представление о карающем адском огне существовало у зороастрийцев с давних времен и было распространено у иудеев в то время, когда был написан *Corp.* I; оно встречается, например, в иудейских *Sibyllina*.

καὶ μᾶλλον ἐπὶ τὰς ἀνομίας αὐτὸν ὁπλίζει, ἵνα τύχῃ μείζονος τιμωρίας. Когда человек однажды впал в основной грех «любви к телу», он уже заслуживает кары; и «демон-мститель» карает его, толкая на преступные дела и тем заставляя навлечь на себя кары, которые следуют за такими делами. Ср. *Corp.* XII. i. 5–7, где подобным же образом сказано, что нечестивые караются тем, что их принуждают совершать преступления. Но дело принуждать их к преступлениям там приписано не «демону-мстителю», а Судьбе.

οὐ παύεται ⟨⟨σκοτομαχῶν⟩⟩. Слова ἀκορέστως σκοτομαχῶν явно ошибочны там, где они стоят в MSS.; и я распорядился словом σκοτομαχῶν, вставив его сюда. Человек борется в темноте, а потому наугад и без всякой пользы. У него нет «света» νοῦς, который направлял бы его усилия.

ἐπ᾽ ὀρέξεις ἁπλέτους ⟨. . .⟩, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων ἀκόρεστον. Чтение MSS., ἐπ᾽ ὀρέξεις ἁπλέτους τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων, можно было бы перевести только как «устремляя свое желание к безмерным влечениям»; но это странное выражение. Предмет, на который направлена ἐπιθυμία, — не ὄρεξις, а ἡδονή. Возможно, автор написал ἐφ᾽ ἡδονὰς ἁπλέτους, а ὀρέξεις пришло из τὰς ὀρέξεις, написанного как вариант к τὴν ἐπιθυμίαν. Ср. *Corp.* XII. i. 4, где ἐπιθυμία, ὄρεξις и ἡδονή стоят вместе.

§ 24. ἔτι δέ μοι εἰπὲ ⟨περὶ⟩ τῆς ἀνόδου τῆς γινομένης. До сих пор автор говорил о жизни человека на земле. Теперь он переходит к описанию восхождения освобожденной от тела души в горний мир.

⟨⟨πῶς εἰς ζωὴν χωρήσω.⟩⟩ Эти слова, которые в § 21 явно не на своем месте, удовлетворительно подходят сюда и дают основание для употребления второго лица (εἶχες, παραδίδως) в дальнейшем.

Πρῶτον μὲν ἐν τῇ ἀναλύσει τοῦ σώματος τοῦ ὑλικοῦ παραδίδως[ιν] αὐτὸ τὸ σῶμα εἰς ἀλλοίωσιν. Это выражено неловко; и можно подозревать, что автор написал что-нибудь вроде πρῶτον μὲν ἐν τῇ ἀλλοιώσει («когда приходит время тебе измениться» — эвфемизм для «при твоей смерти») παραδίδως αὐτὸ τὸ σῶμα ⟨τῇ φύσει (т. е. силе, которая действует в земле и воде)⟩ εἰς ἀνάλυσιν («на разложение»).

καὶ τὸ ⌜ ἦθος ⌝ τῷ ⌜ δαίμονι ⌝ . . . παραδίδως. Если сохранить ἦθος, его надо понимать как совокупность πάθη. Но в § 25 нам говорят, что человек потом отдает свои дурные πάθη, или порочные наклонности, планетам, от которых они произошли; а если он уже расстался со своим ἦθος прежде, чем достиг небес, как может он еще иметь в себе эти πάθη, когда приходит к планетам? Очевидно, стало быть, что здесь что-то не так. Из § 17 видно, что части, из которых составлен человек, суть (1) грубое тело,

сделанное из земли и воды; (2) πνεῦμα, сделанное из огня и воздуха; и (3) ψυχή и νοῦς, сделанные из «Жизни и Света». Этими отдельными частями теперь следовало бы распорядиться поочередно. Сначала нам говорят, что становится с грубым телом (τὸ σῶμα). Его «отдают», пока человек еще на земле, и там оно разрешается в массу земли и воды, откуда пришло. Мы ожидали бы, что дальше нам скажут, что становится с πνεῦμα; и так как πνεῦμα — газообразного естества и человек, по-видимому, не расстается с ним, пока не покинул землю и воду, а уже расстался с ним, когда достигает сфер планет (т. е. области огня), кажется вероятным, что автор написал здесь τὸ πνεῦμα τῷ ἀέρι παραδίδως или что-нибудь в этом роде. Можно предположить, что некий христианский читатель был озадачен словом πνεῦμα (которое в его словоупотреблении означало не материальный «жизненный дух», а высшую и божественнейшую часть человека) и попытался улучшить смысл, изменив текст и написав: «ты отдаешь свой (порочный) нрав дьяволу».

ἀνενέργητον. Работа πνεῦμα как части отдельного человека окончена.

καὶ αἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος εἰς τὰς ἑαυτῶν πηγὰς ἐπανέρχονται. Автор считает телесные чувства частями материального πνεῦμα, которое пронизывает тело. Таков стоический взгляд. Iambl. *De an.*, Stob. 1. 49. 33, vol. i, p. 368 W.: «Ибо, говорят они (стоики), от владычествующей части души простираются разные духи по разным местам: одни к глазам, другие к ушам, третьи к другим органам чувств». Aetius, Diels *Doxogr.* p. 410: по учению стоиков, «от владычествующей части выросли семь частей души и простираются в тело, как щупальца у осьминога; из семи частей души пять — органы чувств: зрение, обоняние, слух, вкус и осязание. Из них зрение есть дух,

простирающийся от владычествующей части до глаз, слух же» и т. д. (Стоики считали ψυχή вещью материальной и называли ее πνεῦμα πὼς ἔχον («дух, определенным образом расположенный»); так что ψυχή, о которой говорится в этом месте, соответствует πνεῦμα, о котором говорится в *Corp.* I.) Сравни учение о τὸ φανταστικὸν πνεῦμα, которое излагает Синесий в своем *De insomniis*; например, 1289 C (Migne): τὸ φανταστικὸν πνεῦμα κοινότατόν ἐστιν αἰσθητήριον, καὶ σῶμα πρῶτον ψυχῆς («воображающий дух — самое общее из чувствилищ и первое тело души»). См. комментарий к ἡ αἴσθησις σῶμα в Herm. *ap.* Stob. *Exc.* III. 21.

μέρη ⟨τοῦ κόσμου⟩ γινόμεναι, καὶ πάλιν συνιστάμεναι εἰς [τὰς] ⟨ἐτέρας⟩ ἐνεργείας. αἰσθήσεις, будучи частями πνεῦμα отдельного человека, возвращаются в массу космического πνεῦμα, откуда пришли, т. е. в атмосферу. Но с течением времени та же «пневматическая» материя входит в другие организмы и в них снова берет на себя дело чувственного восприятия. Ср. Iambl. *De an.*, Stob. 1. 49. 43, vol. i, p. 384 W.: «Ибо либо каждая неразумная сила (души) разрешается во всецелую жизнь вселенной, от которой она была отделена; либо она, сколько возможно, остается неизменной, как полагает Порфирий; либо вся неразумная жизнь, отделившись от рассудка, и сама остается, сохраняясь в космосе, как утверждают древнейшие из жрецов». ἄλογοι δυνάμεις суть αἰσθήσεις или включают их; и автор *Corp.* I, по-видимому, держится первого из трех взглядов, о которых говорит Ямвлих. (О третьем из этих взглядов см. *Corp.* X. 16.) Proclus *in Pl. Tim.* p. 311, о платониках: «одни, оставляя бессмертной только разумную душу, обрекают на гибель и всю неразумную жизнь, и пневматический носитель души, давая им бытие лишь по склонности души к рождению, и сохраняют бессмертным один только ум, . . . — я

говорю об Аттиках, Альбинах и некоторых им подобных;[16] другие же . . ., как последователи Порфирия, . . . отказываются, правда, обрекать носитель и неразумную душу на так называемую гибель, но говорят, что они разлагаются на стихии и некоторым образом разрешаются в сферы,[17] из которых получили свой состав; что это смеси из небесных сфер и что душа, нисходя, собирает их, так что они и существуют, и не существуют, но каждое из них само по себе уже не существует и не сохраняет своей особности.[18] И они, по-видимому, следуют Оракулам (*Oracula Chaldaica*), когда говорят, что душа при нисхождении собирает его, принимая „часть эфира, и солнца, и луны, и всего, что объемлется воздухом“».

[16] Т. е. платоники Аттик и Альбин (II век н. э.) говорили, что при смерти человека его «неразумная часть» (αἰσθητικόν и παθητικόν) гибнет совершенно и продолжает существовать лишь его νοῦς.

[17] Ср. *Corp.* I. 25. ὄχημα τῆς ψυχῆς, о котором говорит Прокл, соответствует πνεῦμα («жизненному духу»), о котором говорится в *Corp.* I. 17 и 24; ἄλογος ζωή, или ἄλογος ψυχή, о которой говорит Прокл, соответствует как αἰσθήσεις, о которых говорится в *Corp.* I. 24 (и которые там считаются частями πνεῦμα), так и планетным πάθη, о которых говорится в *Corp.* I. 25.

[18] Т. е. при смерти αἰσθητικόν человека перестает существовать как особая и отдельная вещь; но в другом смысле оно продолжает существовать, будучи поглощено космической массой. Это близко согласуется с учением *Corp.* I. 24.
Прокл здесь приписывает Порфирию первый из трех взглядов, которые различает Ямвлих в приведенном выше месте; Ямвлих же, напротив, приписывает Порфирию второй из этих трех взглядов. Сам Порфирий (Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά 29) говорит: ἐξελθούσῃ (τῇ ψυχῇ) τοῦ στερεοῦ σώματος τὸ πνεῦμα συνομαρτεῖ, ὃ ἐκ τῶν σφαιρῶν συνελέξατο («когда душа выходит из твердого тела, ей сопутствует дух, который она собрала из сфер»); и это, кажется, показывает, что Ямвлих прав в том, что говорит о нем. Но, быть может, в разных сочинениях Порфирий высказывался по-разному.

[καὶ ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία εἰς τὴν ἄλογον φύσιν χωρεῖ.] Это утверждение подразумевает, что человек избавляется от θυμός и ἐπιθυμία, еще находясь в подлунной области. Но в следующем

разделе нам говорят, что, когда он покидает эту область и вступает в небеса, у него все еще есть некие дурные πάθη, которые в совокупности можно было бы описать как θυμός и ἐπιθυμία; и одна из этих πάθη прямо названа ἡ ἐπιθυμητικὴ ἀπάτη. Едва ли автор был повинен в столь явной непоследовательности; и всего вероятнее, что слова καὶ ὁ θυμὸς . . . χωρεῖ вставлены кем-то другим — возможно, тем же лицом, которое выше изменило πνεῦμα на ἦθος.

Даже когда эти слова вычеркнуты, затруднение все же остается; ибо человек, избавившийся от своих αἰσθήσεις, едва ли мог оставаться подверженным тем πάθη, которые перечислены в связи с планетами. Но непоследовательность в том, что человек сохраняет πάθη после того, как избавился от αἰσθήσεις, менее очевидна, чем непоследовательность в том, что он сохраняет πάθη после того, как избавился от θυμός и ἐπιθυμία, и автор мог ее не заметить.

§ 25. τῇ πρώτῃ ζώνῃ δίδωσι . . . καὶ τῇ ἑβδόμῃ τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος. Нам было сказано в § 13 а, что первый Человек при своем нисхождении в нижний мир принял в себя отличительные свойства (φύσεις) отдельных планет. Все отдельные люди унаследовали эти свойства от своего предка, первого Человека; а теперь нам говорят, что бестелесная душа при своем восхождении в высший мир возвращает их тем планетам, которым каждое из них принадлежит, и так избавляется от них. В своем перечне планетных влияний автор перенял астрологические представления, ходившие в его время. αὐξητικὴ καὶ μειωτικὴ ἐνέργεια (т. е. действие того, что Аристотель назвал θρεπτικὴ ψυχή, или τὸ θρεπτικὸν τῆς ψυχῆς μόριον) идет от Луны; коварство — от Меркурия; похоть — от Венеры; гордыня — от Солнца; дерзость — от Марса; алчность — от Юпитера; и лживость — от Сатурна.

(Различие между ἡ μηχανὴ τῶν κακῶν δόλων, которая приписывается Меркурию, и τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος, которое приписывается Сатурну, состоит, может быть, в различии побуждений. «Меркурианский» человек обманывает других ради собственной выгоды; «сатурнианский» человек обманывает других по злобе, и цель его — причинить им вред.)

Влияние луны, как оно здесь описано, ни хорошо, ни дурно, — разве что постольку, поскольку изменение само по себе дурно в сравнении с неизменностью высшего мира; но влияния шести других планет предполагаются нравственно дурными. Считая планеты злотворными силами, автор сходится с некоторыми из христианских гностиков.

Перечень планетных влияний дан в стихах, которые Стобей (*Exc.* XXIX) приписывает «Гермесу»: «Кронос — слеза, Зевс — рождение, Гермес — слово, Арес — ярость, Луна же — сон, Киферея — влечение (ὄρεξις)». Автор этих стихов сходится с *Corp.* I, приписывая ὄρεξις Венере и называя Марса θρασύς, но расходится с ним в том, что касается свойств других планет. Ср. Firmicus Maternus *Math.* 1. 22: «если Сатурн делает людей осторожными, степенными, медлительными, скупыми и молчаливыми, Юпитер — зрелыми, добрыми, благожелательными и скромными, Марс — жестокими, вероломными и свирепыми, Солнце — благочестивыми, знатными и надменными, Венера — сладострастными, прелестными и блистающими пристойным сиянием обаяния, Меркурий — хитрыми, ловкими и беспокойными от порывов возбужденного духа, Луна — острыми, блестящими, изящными и выделяющимися обаянием всенародного блеска».

Что до представления, будто душа получает нечто от планет при своем нисхождении и возвращает это планетам при своем

восхождении, см. Wendland, *Hellen.-Röm. Kultur*, pp. 165–171, и Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 180 ff. Это представление (в котором предполагается стоическое понятие об устройстве вселенной, как его сделал общедоступным Посидоний), по-видимому, было принято митраистами Римской империи и символически представлено в их обрядах.[19] Вероятно, именно от митраистов оно перешло к некоторым гностикам, которые заменили имена семи богов-планет именами ангелов (Orig. *c. Cels.* 6. 22–31); и вполне может быть, что от митраистов оно было передано и автору *Corp.* I.

[19] Мы слышим о κλῖμαξ ἑπτάπυλος (т. е. лестнице, перегороженной семью воротами, одни за другими) в связи с подземными святилищами митраистов. Цельс у Orig. *c. Cels.* 6. 22: «На это (т. е. на нисхождение и восхождение души) намекает и учение персов, и посвящение в таинства Митры, которое у них есть. Ибо в нем есть некий символ двух небесных круговращений — неподвижных звезд и того, что ⌜происходит⌝ (*al.* „распределено“) по планетам, — и прохождения души через них. Символ таков: лестница ⌜с высокими воротами⌝ (ἑπτάπυλος — „семивратная“, Boherel), а над ней восьмые ворота. . . . первыми (воротами) полагают ворота Кроноса, . . . седьмыми — ворота солнца». (Порядок, в котором расположены планеты, — это обращенный порядок дней недели.) Подробности митраистского обряда (τελετή), о котором говорит Цельс, неизвестны; не изображали ли поклоняющиеся нисхождение души на землю, спускаясь по лестнице в пещеру, а восхождение души — поднимаясь по лестнице из пещеры на открытый воздух? Ср. Porphyry *De antro nymph.* 6, приведенное в комментарии к *Corp.* VIII. 3.

Это представление приняли некоторые из поздних платоников; ср. Porph. *Aphormai* 29, приведенное выше. Арнобий (*Adv. nat.* 2. 16) говорит о неких платониках, которые утверждают, что, «пока мы соскальзываем к телам и спешим к человеческому, из мировых кругов за нами следуют причины, по которым мы бываем злы». *Ib.* 2. 28, споря против этого учения, Арнобий спрашивает, как могут воплощенные души знать, «какие свойства и из каких кругов они притянули к себе, пока соскальзывали в эти места». Macrobius

Somn. 1. 12. 68: «Душа, соскользнув с зодиака и Млечного Пути (т. е. с самой внешней сферы, Огдоады *Corp.* I) в лежащие ниже сферы, пока скользит через них, в каждой из них производит отдельные движения, которые ей предстоит упражнять: в сфере Сатурна — рассуждение и понимание, в сфере Юпитера — силу действовать, в сфере Марса — пылкость духа, в сфере Солнца — природу ощущения и мнения, движение же желания — в сфере Венеры, способность высказывать и истолковывать то, что она ощущает, — в круге Меркурия, а природу насаждать и растить тела она проявляет при вступлении в лунный шар». Servius *ad Virg. Aen.* 11. 51: «Физики говорят, что, когда мы начинаем рождаться, мы получаем от солнца дух, от луны тело, от Венеры вожделение, от Сатурна влагу; и все это, как кажется, умершие возвращают каждому из них». Serv. *ad V. Aen.* 6. 714: «Астрологи вымышляют, что тело и душа связаны с силами отдельных божеств, потому что, когда души нисходят, они влекут с собою оцепенение Сатурна, гневливость Марса, похоть Венеры, жажду наживы Меркурия, стремление к царской власти Юпитера». Ср. Порфирия в передаче Прокла, *in Pl. Tim.* p. 311, приведенное выше в комментарии к § 24.

Несколько менее близкое сходство с учением *Corp.* I. 24 и 25 можно увидеть в том, что Василид говорит о смерти и вознесении Иисуса (Hippol. *Ref. haer.* 7. 27): «А произошло это, говорит он, для того, чтобы Иисус стал начатком разделения смешанного по родам. . . . Необходимо было, чтобы смешанное было разделено по родам через рассечение Иисуса. Итак, пострадала та его часть, которая была телесной, которая принадлежала бесформенности,[20] и она была восстановлена в бесформенность; восстала же та его часть, которая была душевной, которая принадлежала седмице,[21] и она была восстановлена в седмицу; восстала же та часть, которая была сродна вершине великого Архонта,[22] и осталась у

великого Архонта; ⌜ вознесла ⌝ (была вознесена) же до самого верха та часть, которая принадлежала пограничному Духу, и осталась в пограничном Духе.[23] А третье сыновство[24] было очищено через него, . . . и взошло к блаженному сыновству,[25] пройдя через все это. . . . Итак, начатком разделения по родам стал Иисус; . . . ибо таким же образом, говорит он, все сыновство, оставленное в бесформенности, . . . должно быть разделено по родам, каким был разделен по родам и Иисус». Последнее предложение подразумевает, что с каждым человеком суждено произойти подобному «разделению вещей разной природы». Василид взял учение, которое в некоторых языческих школах преподавалось о людях вообще, и приложил его к Иисусу. Сравни учение одной гностической секты у Иринея 1. 30. 12: «Говорят, что он (*sc.* Христос) сошел через семь небес, уподобившись их ⌜ сыновьям ⌝ (τοῖς ἄρχουσιν?), и понемногу опустошил их силу».

[20] Т. е. грубой материи.

[21] Седмица (*hebdomas*) — область семи планетных сфер.

[22] «ἀκρώρεια великого Архонта» — сфера неподвижных звезд, обитель Демиурга.

[23] Т. е. на границе между материальным миром и нематериальным, причем последний мыслится наполняющим пространство вне Космоса.

[24] τρίτη υἱότης — божественная стихия, которая была примешана к материи в нижнем мире. (Простое ли это совпадение, что Человек *Corp.* I — третий сын высшего Бога?)

[25] μακαρία υἱότης — то «Сыновство», которое ἅμα τῷ γενέσθαι τοῦ σπέρματος τὴν πρώτην καταβολὴν . . . ἀνῆλθε καὶ ἀνέδραμε κάτωθεν ἄνω («вместе с первым посевом семени . . . взошло и устремилось снизу вверх») и с тех пор всегда пребывало вверху, в единении с Богом.

§ 26 a. γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων. τῆς ἁρμονίας ἐνεργήματα — это планетные πάθη, которые только что

были перечислены. О γυμνωθείς ср. Плотин 1. 6. 7: «Итак, надо снова восходить к Благу. . . . Достигают же его те, кто восходит ввысь, обращается к нему и совлекает с себя то, во что мы облеклись, нисходя; так у тех, кто восходит к святыням храмов, — очищения, и снятие прежних одежд, и восхождение нагими; пока человек, ⌜ миновав ⌝ (ἀποβαλών, „отбросив“?) все чуждое Богу, одним собою не узрит Его одного» и т. д. Я не знаю, какой именно обряд имел в виду Плотин. Не обнажались ли так митраисты, восходя по своей κλῖμαξ ἑπτάπυλος («лестнице о семи вратах»)?

γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοαδικὴν (ὀγδοατικὴν MSS.) φύσιν. «Естество Огдоады» — это восьмая и самая внешняя сфера, сфера неподвижных звезд. Это та δημιουργικὴ σφαῖρα, о которой говорилось в § 13 a, то есть местопребывание Демиурга-Ума; и именно там находился Человек до своего нисхождения через область планет. Это сфера, которой соответствовали ὀγδόη πύλη («восьмые врата») митраистов (Orig. *c. Cels.* 6. 22, приведено выше). Ср. Clem. Alex. *Strom.* 4. 161: «будь то семь небес, которые некоторые насчитывают одно над другим, будь то неподвижная область, соседящая с умопостигаемым миром, может быть названа огдоадой». Слово ὀγδοάς часто употребляется в этом смысле в сочинениях христианских гностиков; например, Василид, Hippol. *Ref. haer.* 7. 27: «Мир разделен на (1) огдоаду (сферу неподвижных звезд), которая есть глава всего мира, . . . и на (2) седмицу (область семи планет),[1] которая есть ⌜ глава седмицы, демиург лежащего ниже ⌝,[2] и на (3) этот промежуток, что у нас (подлунный мир), где пребывает бесформенность».

[1] Ср. Irenaeus 1. 30. 9: офиты «святой седмицей хотят считать семь звезд, которые они называют планетами». Hippolytus, *Ref. haer.* 7. 26, по-видимому, сообщает, что, по словам Василида, в седмице 365 οὐρανοί. Слова его таковы: «Итак, когда и все в седмице было просвещено . . . — ибо ⌜ по этим самым промежуткам и по ним ⌝ (читай κατὰ τοῦτο τὸ διάστημα, *sc.* в области планет) существуют бесчисленные

творения, и начала, и силы, и власти, . . . где и говорят о трехстах шестидесяти пяти небесах, а великий их архонт, по их словам, — Абрасакс . . . — то, говорит он, когда это так совершилось, надлежало наконец просветиться и ⟨той⟩ бесформенности, что у нас» (то есть подлунному миру). Если это свидетельство принять, смысл, быть может, был не в том, что существует ряд из 365 концентрических сфер, а в том, что есть 365 различных *видов* неба, соответствующих 365 дням года. Каждым из этих видов неба — иначе говоря, каждым из дней года — управляет особая Сила (χρονοκράτωρ, как сказали бы египетские астрологи); и все эти 365 Сил вместе подчинены «великому Архонту» Абрасаксу, владыке всей области планет. Ср. Irenaeus 1. 24. 7: «Местоположения же трехсот (быть может, *trecentas*?) шестидесяти пяти небес они (василидиане) распределяют подобно математикам: ибо, приняв положения тех (*sc. mathematicorum*, „астрологов“), они перенесли их в особый склад своего учения; правитель же их — Абраксас (εἶναι δὲ τὸν ἄρχοντα αὐτῶν φησιν Ἀβρασάξ у Феодорита), и потому он имеет в себе число CCCLXV». Буквы имени Ἀβρασάξ, или Ἀβράξας, взятые как числа, в сумме составляют число 365. (Было замечено, что и буквы имени Μείθρας дают в сумме число 365; Иероним, *in Amos* lib. 1.)

---

[2] Быть может, ἡ κεφαλὴ [ ] τῶν ὑποκειμένων.

Валентиниане употребляли слово ὀγδοάς в двух разных смыслах. Их «первая ὀγδοάς» — это группа восьми высших Эонов. Но употребляли они ὀγδοάς и так, как Василид, — в смысле «восьмой сферы», то есть сферы неподвижных звезд, которая находится над планетной седмицей. Например, валентинианин Феодот, Clem. Alex. *fragm.* 63: «Итак, упокоение духовных . . . в огдоаде . . . у Матери (Софии), ⌜ имеющие ⌝ (читай ἐχόντων, „имеющих“) души одеяниями ([τὰ] ἐνδύματα)[3] до свершения;[4] прочие же верные души — у Демиурга.[5] При свершении и они удаляются в огдоаду. . . . А затем духовные (τὰ πνευματικά, именительный падеж), сложив с себя души» и т. д., входят в *плерому* (которая выше материального Космоса), «и приходят к созерцанию ⌜ Духа ⌝, став умными эонами». (Это место имеет много общего с описанием восхождения души в *Corp.* I.) *Ib.* 80: «Кого рождает мать, тот ведется к смерти и в мир; кого же возрождает Христос, тот переносится в жизнь, в огдоаду» (то есть в «восьмую сферу»,

которая выше местопребывания валентинианского Демиурга и вне досягаемости планетных πάθη).[6]

[3] πνευματικόν — высшая часть человека; ψυχή — низшая часть, и она мыслится как «одеяние», или «покров», πνευματικόν.

[4] Т. е. до окончательного свершения всех вещей.

[5] Т. е. в планетной седмице, которая в валентинианской системе есть местопребывание Демиурга.

[6] Василид иногда употреблял ὀγδοάς и ἑβδομάς как личные имена, означающие соответственно «Силу, пребывающую в восьмой сфере», и «Силу, пребывающую в семи планетных сферах»; например, Hippol. *Ref. haer.* 7. 25: «. . . царем и владыкой всего, как казалось, был великий архонт — Огдоада; царем же и владыкой и этого промежутка была Седмица». И точно так же валентиниане, считая восьмую сферу обителью Ахамот-Софии, а планетную седмицу — обителью ее сына Демиурга, иногда называли саму Софию Ὀγδοάς, а Демиурга — Ἑβδομάς. Irenaeus 1. 5. 3: «(Ахамот) называют и Огдоадой, и Софией . . . она занимает место Середины и находится выше Демиурга, но ниже Плеромы до свершения». *Ib.* 1. 5. 2: «Его (*sc.* Демиурга) называют Седмицей, а мать, Ахамот, — Огдоадой, хранящей число первородной и первой огдоады Плеромы» (вместо ⌜ τοῦ ⌝ — τῆς). (Последнее место показывает, что валентиниане, переняв у своих предшественников употребление ὀγδοάς в смысле «восьмой сферы», старались связать его со своим другим употреблением этого слова — в смысле «первых восьми Эонов».)
Подобное употребление Ὀγδοάς как личного имени встречается в магическом папирусе (Pap. Leyd. W. 139. 45 Leemans; Reitzenstein *Poim.*, p. 54): «владычное имя, которое есть имя Огдоада, повелевающий всем и всем управляющий; ему ведь подчинены ангелы, архангелы, демоны, демоницы и все, что под тварью». *Ib.* 141. 5: «воспользуйся великим именем, которое есть имя Огдоада, управляющий всем, что в природе». Это Существо, которое «повелевает всем сотворенным» и «управляет всем в материальной вселенной», соответствует «великому Архонту», или Демиургу, пребывающему в «восьмой сфере» в системе Василида.

τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων. На этой ступени человек вновь обрел силы, присущие его истинной природе, которые он утратил, нисходя в грубую материю.

ὑμνεῖ σὺν τοῖς ⟨ἐκεῖ⟩ οὖσι τὸν πατέρα. Те, кто пребывает «там» (то есть в сфере неподвижных звезд), — это (1) звездные боги и (2) другие человеческие души, взошедшие в эту сферу прежде.

Представление о том, что человеческие души высшего разряда, освободившись от тела, поселяются в сфере неподвижных звезд, восходит (быть может, через Посидония) к Гераклиду Понтийскому.[7] См. Cic. *Somn. Scip.*; и ср. *Corp.* X. 7 *fin.*: αὕτη (а именно пребывание среди звездных богов) ψυχῆς ἡ τελειοτάτη δόξα («это — совершеннейшая слава души»). Автор *Corp.* I принял это представление; но он считает пребывание в этой области не высшим, чего может достигнуть душа, а ступенью на пути к чему-то еще более высокому.

[7] Намек на нечто подобное есть у Pl. *Tim.* 42 B: «отойдя в обитель сродной ему звезды, он будет вести блаженную и привычную ему жизнь».

ἀκούει καὶ τῶν δυνάμεων, ὑπὲρ τὴν ὀγδοαδικὴν φύσιν οὐσῶν, φωνῇ τινι ἰδίᾳ ὑμνουσῶν τὸν θεόν. О гимнах, которые поют δυνάμεις, ср. Валентина, Hippol. *Ref. haer.* 6. 31 *fin.*: «Христос и Святой Дух взбежали . . . к Уму и Истине внутрь Предела (то есть в *плерому*, которой наполнено пространство вне Космоса), ⌜ ἵ ⌝ (ἵν' ᾖ, „чтобы“) вместе с прочими эонами славить Отца». О φωνῇ τινι ἰδίᾳ ср. ταῖς γλώσσαις . . . τῶν ἀγγέλων («языками… ангельскими») в 1 *Cor.* 13. 1. *Завет Иова* (Reitzenstein *Poim.* p. 57): первая из трех дочерей Иова «изрекла ангельские гимны ангельским голосом и воспела гимн Богу по ангельскому песнопению»; вторая пела гимны на «языке (διάλεκτος) Архонтов»; а третья — на «языке Херувимов».

В § 7 нам было сказано, что «Свет», обозначающий Бога, подразделяется на бесчисленные δυνάμεις. То есть верховный Бог представлен как Существо, составленное из бесчисленных «Сил», которые наполняют беспредельное пространство вне Космоса. В § 26 а эти «Силы» мыслятся как лица. Кафолические христиане говорили о трех божественных «Лицах»; валентиниане — о тридцати. Автор *Corp.* I признает бесчисленные Лица в несколько

сходном смысле; и он полагает, что к их числу могут прибавляться отдельные человеческие души (δυνάμεις καὶ αὐτοὶ γενόμενοι ἐν θεῷ γίνονται — «и, сами став Силами, они входят в Бога»).

Его понятие о δυνάμεις Бога сходно с понятием Филона. (См. Буссе, *Rel. des Judentums*, Кар. XVIII; и Целлер, *Phil. der Gr.* III, Abth. 2 (1903), pp. 407–418.) Филон много говорит о δυνάμεις Бога. Он неоднократно утверждает, что две главные δυνάμεις Бога — это ἡ ποιητικὴ δύναμις, творческая сила (называемая также ἡ εὐεργέτις δύναμις и ἡ τοῦ θεοῦ ἀγαθότης), и ἡ βασιλικὴ δύναμις, царственная сила (называемая также ἀρχή, ἐξουσία, ἡγεμονία, τὸ κράτος, ἡ ἡγεμονικὴ καὶ δεσποτικὴ ἐξουσία и ἡ κολαστήριος δύναμις). В *De fuga et invent.* 18. 94 сл., Wendland III, p. 130, он добавляет к ним еще три, действие которых ограничено отношениями Бога к заблуждающимся людям, а именно ἡ ἵλεως δύναμις (которой Бог прощает раскаявшихся грешников), ἡ προστακτική (которой Бог дает людям повеления) и ἡ ἀπαγορευτική (которой Бог налагает запреты); и там же он говорит, что эти пять δυνάμεις подчинены θεῖος λόγος, который есть первая и главная δύναμις и ἡνίοχος τῶν δυνάμεων («возничий сил»). Ср. *De cherubim* 9. 27, Cohn I, p. 176: «у единого, истинно сущего Бога есть две высшие и первые силы — благость и власть, . . . а третий, сводящий обе вместе, посредине — Логос; ибо Логосом Бог и правитель, и благ». В других местах он говорит, что две главные δυνάμεις Бога — ἡ ποιητική и ἡ βασιλική, и не упоминает в связи с ними λόγος. Еще в других местах он говорит, что δυνάμεις Бога бесчисленны;[8] и он отождествляет их (1) с платоновскими ἰδέαι, (2) с (σπερματικοὶ) λόγοι стоиков и (3) с «ангелами» иудеев и «демонами» платоников. Иногда δύναμις Бога означает у Филона просто способ, или область, действия Бога. Но иногда он мыслит δυνάμεις как лица, отличные от Бога; он говорит о них как о δορυφόροι («телохранителях») Бога и даже называет

их ψυχαί (*De conf. ling. l. c.*). См. также Philo *Legat. ad Caium* 1. 6, Cohn VI, p. 156.

[8] *De conf. ling.* 34. 171, Wendland II, p. 262: «будучи един, Бог имеет вокруг себя несказанно многие силы, и все они — помощницы и хранительницы сотворенного».

Ипостазирование δυνάμεις у Филона — пример образа мысли, обычного у иудеев его времени. В Новом Завете есть следы склонности ипостазировать δύναμις θεοῦ; например, 1 *Cor.* 1. 24: Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν («Христа, Божию силу и Божию премудрость»). *Luke* 1. 35: δύναμις Ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι («сила Всевышнего осенит тебя»; здесь δύναμις Ὑψίστου стоит параллельно πνεῦμα ἅγιον). *Luke* 22. 69: ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ («Сын Человеческий воссядет одесную силы Божией»). В *Ep. Eph.* 1. 21 (ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος — «превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства») δυνάμεις — лица. Симон Маг называл себя ἡ μεγάλη δύναμις,[9] разумея, вероятно, что в нем божественный νοῦς, или λόγος, «стал плотью». Симон, по сообщению Ипполита, говорил и о подчиненных δυνάμεις, которые он отличал от «великой Силы» (ἡ μεγάλη δύναμις, ἡ ἀπέραντος). Сходным образом термин δύναμις употребляли некоторые христианские гностики, например Сатурнил.[10]

[9] *Acts* 8. 10: «ему внимали все . . . говоря: Сей есть великая сила Божия». Irenaeus 1. 23. 2: «что он (сказал Симон) есть высочайшая сила (т. е. δύναμις), то есть тот, кто есть Отец надо всем». Hippol. *Ref. haeres.* 6. 19: «называя себя силой, которая превыше всего».

[10] Hippol. *Ref. haeres.* 7. 28: Сатурнил говорил, что «есть один Отец, всем неведомый, сотворивший ангелов, архангелов, силы, власти». Epiphan. *Haer.* 23: Сатурнил говорил, что «Спаситель был послан от Отца по решению сил».

καὶ τότε τάξει ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα. Души «восходят к Отцу»; то есть они покидают материальный Космос и входят в бестелесный мир, наполненный присутствием Бога; или, как выразились бы иные из гностиков, они входят в *плерому*. И входят они в нее в должном порядке, или череде (τάξει), — по мере того как каждая в свой черед становится готова к этому высшему возвышению.

[θεωθῆναι]. Если сохранить это слово, его надо понимать как равнозначное ἐν θεῷ γενέσθαι в смысле, разъясненном выше. Но предложение читается лучше без него; и всего вероятнее, что оно добавлено позднейшей рукой.

§ 26 b. καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις. Пророк должен проповедовать всему человечеству; но лишь «достойные» из его слушателей примут его как своего проводника.

ὁ Ποιμάνδρης ἐμίγη ταῖς δυνάμεσιν. Божественный Ум, принявший полутелесный облик, чтобы общаться с пророком, возвращается в бестелесный мир и вновь вступает в свои отправления как верховное Существо, в котором заключены все δυνάμεις.

§§ 27–29. [[ἐγὼ δὲ εὐχαριστήσας . . . τὴν ἰδίαν κοίτην.]] Этот отрывок стоит не на своем месте. § 30, где пророк описывает свое состояние духа при пробуждении по окончании видения, по замыслу должен был следовать непосредственно за рассказом о самом видении; а его благодарственный гимн (§ 31 сл.), который правильно следует за § 30, должен был предшествовать § 27, начальные слова которого (ἐγὼ δὲ εὐχαριστήσας к.т.л.) отсылают к нему. Если так переставить текст, порядок становится вполне удовлетворительным. Пророк сначала говорит о том, как сам он принял откровение (§§ 30–32), а затем переходит к рассказу о том, как он проповедовал другим открытое ему познание; и он

доводит свое повествование до подобающего конца, отправляя слушателей спать в конце так проведенного дня, § 29 *fin.* (Ср. окончание первой книги «Илиады».) Возможно, порядок параграфов намеренно изменил кто-то, кто предназначал *трактат* для чтения как «урок» на собрании молящихся и рассудил, что для этой богослужебной цели будет лучше, если гимн (к которому могла присоединиться община) окажется в конце.

§ 30. τὴν εὐεργεσίαν τοῦ Ποιμάνδρου ἀνεγραψάμην εἰς ἐμαυτόν. Более обычной была бы конструкция εὐεργέτην τὸν Π. ἀνεγραψάμην — «я записал его имя на скрижали моей памяти как имя благодетеля». Ср. Pl. *Gorg.* 506 C: εὐεργέτης παρ' ἐμοὶ ἀναγεγράψει («ты будешь записан у меня как благодетель»).

πληρωθεὶς ὧν ἤθελον. Эти слова отсылают к § 3: μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα . . . καὶ γνῶναι τὸν θεόν («хочу узнать сущее . . . и познать Бога»).

ἡ τοῦ λόγου ἀφορία (ἐκφορὰ MSS.) γέννημα[τα] ⌜ ἀγαθῶν ⌝. Выражение ἡ τοῦ λόγου ⌜ ἐκφορά ⌝ параллельно предшествующему σιωπή; поэтому очевидно, что ἐκφορά («изречение») неверно. Во сне пророк не произносил слов; ему лишь снилось, что он говорит. ἀφορία дает требуемый смысл и хорошо согласуется с последующим γέννημα и с предшествующим ἐγκύμων. Слово ἀγαθῶν едва ли верно, потому что γέννημα[τα] ἀγαθῶν слишком похоже на ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ. Хорошую противоположность к λόγου («речи») можно было бы получить, написав ἀγίων ⟨νοημάτων⟩ — «святых мыслей».

λαβόντι ἀπὸ τοῦ Ποιμάνδρου, τουτέστι τοῦ τῆς αὐθεντίας ⟨νοός, τὸν . . .⟩ λόγον.—(λαβόντι ἀπὸ τοῦ νοός μου, τουτέστι τοῦ Ποιμάνδρου τοῦ τῆς αὐθεντίας λόγου MSS.) С поправкой τὸν τῆς αὐθεντίας λόγον вместо τοῦ τῆς αὐθεντίας λόγου и с исключением

μου чтение MSS. было бы понятно, если понимать αὐθεντία как «абсолютную истину», но не если понимать его как «владычество». Но вероятнее, что Поймандр был здесь снова назван ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς, как в § 2.

§§ 31, 32. ἅγιος ὁ θεὸς . . . τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν. Этот гимн встречается в собрании христианских молитв, Berlin Papyrus 9794. (*Berl. Klass. Texte*, Heft VI, *Altchristliche Texte*. См. Reitzenstein and Wendland, «Zwei angeblich christliche Gebete», *Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissensch., Göttingen, Philol.-hist. Klasse*, 1910, Heft 4, p. 324 сл.) Нам сообщают, что папирус написан в III веке. Нет сомнения, что гимн был сочинен как часть *Corp.* I и заимствован оттуда христианским составителем собрания молитв в папирусе; ибо некоторые выражения в нем явно подсказаны местами *Corp.* I (например, ζωὴν καὶ φῶς и παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν). Его, должно быть, извлек из языческого документа о Поймандре какой-то христианин, счевший его пригодным для своего богослужения. Христианин, усвоивший его, добавил в конце славословие и, вероятно, вставил слова τὸ γὰρ πνεῦμά μου ⟨. . .⟩ τῷ θείῳ πνεύματι.

§ 31. ἅγιος ⟨ὁ θεός, ὁ ὑποδ⟩είξας μοι [ἀπὸ τοῦ νιος] ζωὴν καὶ φ⟨ῶς⟩. Этой строки нет в *codd. Corp.*; но так как слова ὁ ὑποδείξας μοι ζωὴν καὶ φῶς явно написаны с оглядкой на то, что предшествовало в *Corpus* I, следует полагать, что она первоначально принадлежала этому документу[11] и была взята оттуда вместе с остальным гимном составителем *Pap.*

[11] Поэтому ее следовало бы напечатать в тексте.

Вместо ἀπὸ τοῦ νιος Рейценштайн пишет ἀπὸ τοῦ Νοός. Но это едва ли понятно. Если бы вместо ἀπό стояло διά, смысл мог бы быть διὰ τοῦ Ποιμάνδρου; и если бы Поймандра можно было считать лицом,

отличным от верховного Бога, вполне можно было бы сказать, что Бог открыл пророку «Жизнь и Свет» через посредство Поймандра. Но мы видели основания думать, что, по взгляду автора, Поймандр, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς, скорее тождествен верховному Богу; а если так, это объяснение принять нельзя. Поэтому лучше всего предположить, что ἀπὸ τοῦ νοός вставлено здесь ошибочно. Быть может, это попавший не на свое место дублет слов ἀπὸ τοῦ νοός, которые стоят в тексте MSS. несколькими строками выше.

ἅγιος ὁ θεός, ὁ πατὴρ τῶν ὅλων *codd. Corp.*—ἅγιος ὁ θεὸς κ⟨αὶ πατὴρ τῶ⟩ν ὅλων [ἅγιος εἶ] ⟨ὁ πρὸ⟩ ἀρχῆ⟨ς ὤν⟩ *Pap.* В том виде, в каком его дают *codd. Corp.*, первый стих этого трехстишия слишком короток, чтобы соответствовать второму и третьему; поэтому вероятно, что первоначально он включал выражение, остатком которого является сохраненное в *Pap.* αρχη. Берлинские издатели *Pap.* пишут ὁ ἀπ' ἀρχῆς ὤν; но, быть может, предпочтительнее ὁ πρὸ ἀρχῆς ὤν. Ср. § 8 a: τὸ ἀρχέτυπον εἶδος, τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς («первообразный вид, предначальный началу»). В видении, описанном в § 4, свет, обозначающий Бога, существует прежде, чем возникает первый зачаток будущего Космоса.

οὗ ἡ βουλὴ τελεῖται ἀπὸ τῶν ⌜ἰδίων⌝ δυνάμεων. ἀπό употреблено здесь, как часто в послеклассических сочинениях, в значении ὑπό при страдательном глаголе. О βουλή ср. ἐκ βουλῆς θεοῦ в § 8 b. δυνάμεις — это «Силы Бога», о которых говорилось в § 7 и в § 26 a сл. Эпитет ἰδίων едва ли верен: нет нужды подчеркивать, что δυνάμεις — Силы Бога, а не кого-то другого. Можно было бы написать ⟨ἀ⟩ιδίων; но, хотя Силы, без сомнения, «вечны», или «извечны», говорить об этом здесь было бы мало смысла. Быть может, автор написал εἰδικῶν — «отдельных», или «особых». (Об этом значении εἰδικός см. комментарий к *Ascl. Lat.* I.

2 b *fin.*) Олицетворенные δυνάμεις в одном отношении соответствуют богам языческих богословий, ведающим каждый своей областью. Каждая из них имеет свое особое назначение в управлении вселенной; и, исполняя каждая свое назначение, они вместе осуществляют всеобъемлющую βουλή Бога.

ὃς γνωσθῆναι βούλεται. Ср. *Corp.* X. 15 a: θέλει γνωρίζεσθαι («он хочет быть познаваем»). *Corp.* VII. 2 a: ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ⟨οὕτως⟩ ὀραθῆναι θέλοντα («взирая сердцем на того, кто ⟨так⟩ хочет быть увиденным»). Воля Бога, чтобы люди познали его, — часть его всеобщей βουλή.

ὁ λόγῳ συστησάμενος τὰ ὄντα. λόγος означает здесь *fiat* Бога и ипостазирован не более, чем в *Ps.* 32 (33) 6: τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν («словом Господа сотворены небеса»). Но все же возможно, что это выражение подсказано сказанным об ипостазированном λόγος Бога в § 5 a.

ἅγιος εἶ, ὃν ἡ φύσις οὐκ ἡμαύρωσεν·
ἅγιος εἶ, οὗ πᾶσα φύσις εἰκὼν ἔφυ. Так *Pap.*; в *codd. Corp.* эти две строки переставлены. Порядок *Pap.* кажется предпочтительнее. В первой строке глагол в *Pap.* — ἐμαύρωσεν (без сомнения, описка вместо ἡμαύρωσεν), а в *codd. Corp.* — ἐμόρφωσεν. Если принять ἐμόρφωσεν, φύσις надо понимать здесь как силу, налагающую формы на материю. Бог не входит в круг действия этой силы, ибо Бог, будучи бестелесен, не имеет μορφή. Но такое понятие о μορφή и о φύσις как о той, что налагает μορφαί, больше нигде в *Corp.* I не встречается; и ἡμαύρωσεν кажется лучшим чтением, как согласное с представлением о φῶς и σκότος, которое выступает на первый план во всем документе. «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (*Ep. Joh.* 1. 1. 5). Человек тоже по своему истинному бытию — несмешанный свет; но в нем свет помрачен его браком с φύσις, то есть его нисхождением в мир материи и воплощением в

материальном теле. Бог же, напротив, пребывает на высоте, вдали от всего материального, и не подвержен помрачающему действию ὕλη.

οὗ πᾶσα φύσις εἰκὼν ἔφυ. ἡ πᾶσα φύσις — это материальная вселенная; а материальная вселенная есть «образ» Бога. Ср. *Ascl. Lat.* I. 10: «Бога, двумя образами которого являются мир и человек». *Corp.* VIII. 2: ὁ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενος (*sc.* ὁ κόσμος) («созданный им по его образу»).

Три стиха этого трехстишия касаются отношения между Богом и Космосом. Материальный мир сотворен Богом; но Бог не подвержен злому влиянию ὕλη, из которой мир сделан; и все доброе, что в мире есть, — копия, или отражение, Блага, которое в Боге.

ὁ πάσης δυναστείας (δυνάστεως *Pap.*: δυνάμεως *codd. Corp.*) ἰσχυρότερος. δυνάστεως — вероятно, слияние двух чтений, δυναστείας и δυνάμεως. Так как δυνάμεων было употреблено несколькими строками выше в смысле, неприменимом здесь, δυναστείας — более вероятное чтение.

δέξαι λογικὰς θυσίας ἁγνάς. Ср. *Corp.* XIII. 18: δέξαι . . . λογικὴν θυσίαν. *Ib.* 21: πέμπω λογικὰς θυσίας. λογικὴ θυσία — это акт почитания, состоящий в словесном поклонении, в противоположность вещественному приношению. Тертуллиан, *О молитве*, 27: «превосходен всякий обычай, который . . . помогает нам приносить Богу, как лучшую жертву, обильно украшенную молитву; ибо это духовная жертва, которая упразднила прежние жертвоприношения». Эпитет ἁγνάς подразумевает, что лишь такое почитание угодно Богу и что θυσίαι в буквальном смысле (то есть вещественные приношения, и особенно кровавые жертвы) «нечисты». См. *Ascl. Lat.* 41 a. Но, быть может, ἁγνάς следует заключить в скобки.

ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σὲ ἀνατεταμένης. Ср. *Ascl. Lat.* 41 b: ψυχῇ πάσῃ καὶ καρδίᾳ πρὸς σὲ ἀνατεταμένῃ («всей душой и сердцем, к тебе устремленным»).

σιωπῇ φωνούμενε. Ср. *Corp.* X. 5: ἡ γὰρ γνῶσις αὐτοῦ βαθεῖα σιωπή ἐστι («ибо познание его есть глубокое молчание»).

§ 32. αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι. Ср. *Ascl. Lat.* 41 b: θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι . . . καὶ μήποτε σφαλῆναι τοῦ τοιούτου βίου («пожелай, чтобы мы были сохранены . . . и никогда не отпали от такой жизни»).

τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν *codd. Corp.*—τῆς γνώσεως τῆς κατὰ ⌜ υφος ⌝ (ὕψος?) ἡμῶν αὐτῶν *Pap.* Чтение *codd. Corp.* можно понять либо как «познание, соответствующее нашему истинному и бестелесному бытию (то есть νοῦς в нас)», либо как «такое (несовершенное) познание, какое способны приобрести (земные) существа, подобные нам». Первое объяснение, быть может, лучше согласуется с тоном контекста. Но выражение τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν, в каком бы смысле его ни понимать, кажется здесь неуместным; скорее можно было бы ожидать, что говорящий скажет: «познание, которого я достиг». Чтение *Pap.* бессмысленно; с поправкой ὕψος («наше возвышенное положение») вместо υφος это выражение, быть может, можно было бы понять как равнозначное τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν в первом из двух разъясненных выше смыслов. Но я склонен думать, что здесь испорчены оба текста. Быть может, верное чтение — τῆς κατ⟨ὰ τὴν ἐξ⟩ουσίαν ἡμῶν (ἐξουσία, которую Бог дал человеку).

καὶ ἐνδυνάμωσόν με, ⟨ἵνα⟩ [καὶ] τῆς χάριτος ταύτης ⟨τυχὼν⟩ φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους μου. «Этот дар» означает откровение, полученное пророком. Он молится о том, чтобы ему была дана сверхъестественная сила, дабы он мог просветить других, как был просвещен сам, и так исполнить повеление

Поймандра (§ 26 b: οὐχ ὡς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ κ.τ.λ.). — τοὺς τοῦ γένους μου означает «моих собратьев-людей»; ср. καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους в § 29.

[τὸ γὰρ πνεῦμά μου τῷ θείῳ πνεύματι] *Pap.*; нет в *codd. Corp.* Эти слова в том виде, как они стоят в *Pap.*, бессмысленны. Рейценштайн вставляет συμπνεῖ после μου и понимает смысл так: «мой дух согласен с божественным духом». Но едва ли это мог написать автор гимна. Мы видели, что πνεῦμα употребляется в этом документе в двух разных смыслах, а именно (1) «стихия воздуха» (§§ 9, 16) и (2) «жизненный дух» отдельного человека (§ 17). Но оба эти употребления слова принадлежат одному и тому же *пласту* греческой мысли и связаны со стоической системой; в обоих πνεῦμα есть материальная вещь газообразного естества. Если сохранить слова *Pap.*, придется сказать, что автор употребил здесь πνεῦμα в совершенно ином смысле — для обозначения божественного Ума и высшей и бестелесной части человека. Но в других местах он выражает это понятие платоновским термином νοῦς; и трудно понять, почему здесь он стал бы употреблять πνεῦμα вместо νοῦς. С другой стороны, христиане, начиная с Павла, постоянно употребляли πνεῦμα именно так. Отсюда можно заключить, что эти слова вставлены христианином — по-видимому, тем христианином, который усвоил этот языческий гимн для своего богослужения и включил его в собрание христианских молитв, содержащееся в папирусе.

Если эти слова добавил христианин, возможно, недостающий глагол — συμμαρτυρεῖ. Ср. *Ep. Rom.* 8. 16: αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ («Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии»). Христианскому читателю герметической молитвы этот текст

вполне могли напомнить слова υἱοὺς δὲ σοῦ и πιστεύω καὶ μαρτυρῶ, которые стоят до и после вставки.

⟨. . .⟩ διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ ⟨ὅτι⟩ είς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ. Пророк сам «верует» в это и «свидетельствует» об этом в своей проповеди другим. Но διό бессмысленно, и нет ясной связи мысли с предшествующим. Быть может, именно потому, что христианский вставщик почувствовал нужду в чем-то, к чему могло бы относиться διό, он и вставил перед ним слова τὸ γὰρ πνεῦμα к.т.λ. Но я склонен подозревать, что в древнейшем виде *Corp.* I большей части этого гимна, или молитвы, не было и что *eulogia* (благословение) пророка первоначально звучала так: ἅγιος ὁ θεός, ὁ ὑποδείξας μοι ζωὴν καὶ φῶς· [ ] διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ ὅτι είς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ. εὐλογητὸς εἶ, πάτερ· ὁ σὸς (υἱὸς?) συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν. «Бог показал мне обетование Жизни и Света; поэтому я верую и свидетельствую, что вхожу в Жизнь и Свет». Можно предположить, что впоследствии кто-то расширил эту краткую *eulogia*, вставив три трехстишия с ἅγιος и следующие за ними прошения; отчего и получилось, что διό оказалось оторвано от предложения, к которому первоначально относилось. Но если так, добавление было сделано уже тогда, когда документ попал в руки христианского составителя собрания молитв в папирусе, и, следовательно, должно было быть сделано в III веке н. э. или ранее.

ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται. «Твой человек» — это высшая и бестелесная часть человека, то есть νοῦς в нем, который происходит от первого Человека и в силу которого он — сын Бога. Но, быть может, автор написал ὁ σὸς υἱός, что лучше согласовалось бы с предшествующим πάτερ. Выражение ὁ σὸς ἄνθρωπος заимствовано из *Corp.* I в *Corp.* XIII. 20 (ὁ σὸς ἄνθρωπος

ταῦτα βοᾷ); но текст *Corp.* I мог быть уже изменен, когда его читал автор *Corp.* XIII.

συναγιάζειν σοι должно означать «быть святым, как Ты свят», в соотношении с ἅγιος ὁ θεός выше. Но ἁγιάζειν обычно значит «делать святым», и скорее следовало бы ожидать συναγιάζεσθαι.

παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν. Ср. πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων в § 15 и ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν в § 28. Человек, как сын Бога, αὐτεξούσιος: он не раб Судьбы, но волен соединиться с Богом, если пожелает; и человек, который здесь говорит, *желает* этого (βούλεται). Ср. *Ev. Joh.* 1. 12: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι («а тем, которые приняли Его, дал власть быть чадами Божиими»).

§ 27. Ὦ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, κ.τ.λ. *Corp.* VII — развернутое изложение этой миссионерской проповеди.

Люди по своей низшей природе — «сыны земли» (γηγενεῖς). Пока они остаются непросвещенными, земная природа, унаследованная ими от φύσις, матери их рода, преобладает, и «Человек, сын Бога», дремлет в них.

μέθῃ . . . ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες. Ср. Pl. *Phaedo* 79 C: «душа, когда пользуется телом, чтобы рассмотреть что-либо . . ., тогда . . . блуждает, и смущается, и кружится, словно пьяная».

§ 28. οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ. «Заблуждение» и «Незнание» здесь олицетворены фигурой речи.

§ 29. ἔσπειρα ⟨ἐν⟩ αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους, καὶ ἐτράφη[σαν] ⟨τὸ σπαρὲν⟩ ἐκ τοῦ ἀμβροσίου ὕδατος. Представление о «воде бессмертия» встречается во многих разных краях. Мы находим его в вавилонских мифах. Ср. ὕδωρ ζῶν («воду живую»), о которой говорится в *Ev. Joh.* 4. 10–14 и 7. 37 сл. Орфики говорили об «источнике Мнемосины» в

противоположность «источнику Леты». Но так как автор *Corp.* I только что говорил о посеве семян, он должен был далее говорить не о воде, которую пьют люди, а о воде, которой поливают семя. Если, стало быть, сохранить ἐτράφησαν, подлежащим придется считать οἱ λόγοι. Но читатель естественнее принял бы за подлежащее ἐτράφησαν людей, к которым относится ἐν αὐτοῖς; а так как автор не мог иметь этого в виду, вероятнее, что он написал ἐτράφη τὸ σπαρέν или нечто подобное. Мысль отчасти сходна с мыслью Павла в 1 *Cor.* 3. 6: ἐγὼ ἐφύτευσα, Ἀπολλὼς ἐπότισεν, ἀλλὰ ὁ θεὸς ηὔξανεν («я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог»). Проповедник сеет семя мудрости; но Бог дает воду, от которой семя растет.

ὅλοις (ὅλης MSS.) ἐκέλευσα αὐτοῖς εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ. καὶ ἀναπληρώσαντες τὴν εὐχαριστίαν κ.т.л. εὐχαριστία означает здесь литургическое благодарение. Это недалеко от смысла, в котором слово употреблялось в ранней христианской Церкви и от которого происходит наше слово «Евхаристия». Ср. Justin *Apol.* 1. 13. 1: «Творца сего мира . . . словом молитвы и благодарения . . . восхваляя». *Ib.* 1. 65. 3: «затем предстоятелю братьев приносится хлеб и чаша воды и вина, и он, взяв их, воссылает хвалу и славу Отцу всего . . . и совершает пространное благодарение за то, что удостоены этого от Него; когда же он окончит молитвы и благодарение, весь присутствующий народ возглашает: „Аминь“».

ТРАКТАТ II

✦

В MSS. «Корпуса Герметикум» текст трактата II начинается со слов ἡ θεός в § 4 b. Часть текста, предшествующую этим словам, сохранил Стобей.[12] Возможно, в первоначальном документе отрывку, приведенному Стобеем, предшествовали какие-то вступительные фразы; но нет оснований думать, что недостает сколько-нибудь значительной части диалога.

[12] Это место вернул на его место в начале *Corp.* II Патрици, который первым увидел, что выдержка Стобея взята из этого документа.

В «Корпусе» этот трактат озаглавлен Ερμοῦ πρὸς Τὰτ λόγος καθολικός («Всеобщее слово Гермеса к Тату»). Но это не могло быть заглавием диалога, в котором ученик, к которому обращается Гермес, — Асклепий; и нет сомнения, что верное объяснение дал Рейценштайн (*Poimandres*, p. 193). Трактат, первоначально стоявший в «Корпусе» вторым, носил заглавие Ερμοῦ πρὸς Τὰτ λόγ. καθ. В рукописи, от которой происходят все наши MSS., это заглавие случайно пришлось на низ страницы, а несколько следующих листов были вырваны и утрачены. В этих утраченных листах содержались и весь трактат, к которому относилось заглавие Ερμοῦ πρὸς Τὰτ λόγ. καθ., и заглавие и начало следующего трактата (нашего трактата II), стоявшего первоначально третьим.[13] Так за заглавием утраченного второго трактата непосредственно последовали слова ἡ θεός к.т.λ. нашего трактата II, и потому его сочли заглавием трактата, начинающегося с этих слов.

[13] Если предположить, что утрачен лишь один трактат. Но, конечно, возможно, что недостающие листы содержали два трактата или больше.

Из заголовков трех выдержек Стобея из этого документа явствует, что он был известен Стобею не как одна из частей нашего «Корпуса», а как одно из собрания «Слов Гермеса к Асклепию».

Corp. II в заключительных словах назван *введением* в курс философии (προγνωσία τις τῆς πάντων φύσεως); отсюда можно заключить, что автор задумывал его как первую в последовательном ряду бесед Гермеса.

Содержание трактата II

То, что объемлет Космос и внутри чего совершается движение Космоса, должно быть чем-то бестелесным; следовательно, оно должно быть либо тождественно Богу, либо тесно связано с Богом (§§ 1–4 a). Но оно не тождественно Богу; следовательно, оно должно быть чем-то тесно связанным с Богом (§§ 4 b – 6 a). Оно должно также быть неподвижным (§ 6 b). — Но не пустота ли оно? Нет, ибо пустоты вовсе не существует (§§ 10, 11). —

То, чем движется Космос в целом и все тела внутри Космоса, — нечто бестелесное (а именно душа), что находится внутри движимого тела (§§ 8 b, 9). И это тоже неподвижно (§ 6 b).

Бестелесное, которое объемлет Космос, есть Ум (§ 12 a). Но есть нечто выше Ума, а именно Благо, которое есть источник Ума и Истины (§ 12 b).

Что же тогда Бог? Бог отличен от Ума и выше его; он — причина существования Ума и Истины и всего прочего (§ 13). Бог тождествен Благу; и никакое иное существо, кроме Бога, не может по праву называться благим (§§ 14–16).

(Отрывок о движении небесных тел, §§ 6 b – 8 a, и отрывок, в котором утверждается долг деторождения, § 17 a, по-видимому, добавлены впоследствии.)

Рассуждение начинается с некоторых положений о движении (κίνησις); но разбор этого предмета лишь подготавливает учение о Боге, которое дано в §§ 12–16; и именно в этих последних параграфах содержится суть προγνωσία, преподанной в этом диалоге. Излагаемое учение можно кратко выразить так: «Бог выше Ума и отличен от него; он — источник, из которого исходит Ум, и он тождествен τὸ ἀγαθόν».

В первой части диалога (§§ 1–11) рассуждение запутано тем, что положения о τὸ κινοῦν (= τὸ ὑφ' οὗ κινεῖται τὸ κινούμενον, «то, чем движется движимое») перемешаны с положениями о τὸ ἐν ᾧ κινεῖται («то, в чем оно движется»). Насколько за эту путаницу отвечает автор и насколько она вызвана позднейшим смещением частей текста, угадать трудно; но мысль герметиста, несомненно, была бы выражена яснее, если бы два предмета (τὸ ἐν ᾧ и τὸ ὑφ' οὗ) рассматривались порознь.

Источники трактата II

Учение в основном платоническое. Понятие τὸ ἀσώματον взято у Платона; а источник взгляда, что Бог ἀνουσίαστος (§ 4 b), и утверждения, что νοῦς и ἀλήθεια — «лучи», испускаемые τὸ ἀγαθόν (§ 12 b), следует искать в Pl. *Rep.* 6. 508 E сл. В отождествлении Бога с τὸ ἀγαθόν и в описании отношения между Богом и Умом автор согласен со многими платониками Римской империи; а в последнем он, должно быть, черпал из тех же платонических источников, что и христианские гностики, которые говорили об Уме как об истечении из Праотца. Учение о том, что ψυχή ἀκίνητος

(§ 6 b, τὸ κινοῦν ἔστηκεν), не платоническое, а аристотелевское. Рассуждение о τὸ κενόν (§§ 10, 11) предполагает стоическое учение о внекосмическом κενόν, против которого оно и направлено. Употребление слова τόπος как имени внекосмического Ума, вероятно, иудейского происхождения. В этом диалоге нет ничего собственно египетского; и нет никакого следа христианского влияния.

Время написания

Этот трактат непременно должен был быть написан позже возрождения платонизма, происшедшего в I веке до н. э.; но насколько позже, угадать трудно. По слову προγνωσία в § 17 b можно, быть может, заключить, что он был одним из ранних в ряду диалогов *Гермеса к Асклепию*, самые поздние из которых, по-видимому, написаны незадолго до 300 г. н. э. (См. заметки о времени написания *Ascl. Lat.* III и *Corp.* IX.) Едва ли можно сказать, что какая-либо дата между 1 и 250 г. н. э. невозможна; но сродство учения об Уме в *Corp.* II с учением таких платоников, как Нумений (150–200 гг. н. э.), и с учением Валентина и других христианских гностиков дает некоторое основание предполагать, что он написан между 100 и 250 гг. н. э.

Привожу здесь для сравнения с *Corp.* II и с другими герметическими сочинениями те фрагменты Нумения, в которых он говорит о «первом Боге» и «втором Боге».

Euseb. *Pr. ev.* 11. 18. 1–24:

> Нумений же, отстаивая учение Платона, в книгах «О Благе» и сам так излагает учение о второй причине:[14]
>
> 1. «Тот, кто намерен постичь первого и второго Бога, должен прежде разобрать каждое в порядке и в некоем благоустройстве. . .

. 3. Первый Бог, пребывая в самом себе, прост, потому что, всецело сопребывая с самим собою, никогда не бывает делим. Бог же второй ⌜ и третий ⌝[15] — един; но, соприкасаясь с материей, которая есть двоица, он объединяет ее, сам же рассекается ею, ибо она имеет вожделеющий нрав[16] и текуча. 4. И вот, оттого что он не обращен к умопостигаемому (ибо тогда он был бы обращен к самому себе), — оттого что он смотрит ⟨на?⟩ материю, — заботясь о ней, он перестает взирать на самого себя. 5. И он касается чувственного, и печется о нем, и возводит его еще к собственному нраву, ⌜ простираясь ⌝[17] к материи».

[14] Т. е. о втором Боге.

[15] Вместо καὶ τρίτος (что бессмысленно) нужно что-нибудь вроде καθ' ἑαυτὸν μέν или (как ниже) πρὸς ἑαυτῷ μὲν ὤν.

[16] ἦθος Dindorf: εἶδος Mullach.

[17] ἀπορεξόμενος MSS.: ἐπορεξάμενος Dindorf: ἀπορεγόμενος Mullach. Быть может, ἐπορεγομένης τῆς ὕλης? (Ср. выше ἐπιθυμητικὸν ἦθος ἐχούσης.)

6. И после иного он говорит:

«Ибо первому вовсе не[18] ⌜ подобает ⌝[19] творить; а отцом творящего [об отце и сыне][20] Бога первый Бог должен [быть] почитаться.[21] 7. Если бы мы вели исследование о Демиурге,[22] утверждая, что ⌜ существовавший прежде должен был бы так творить, чтобы обладать отличным образом ⌝,[23] то такой подступ к рассуждению был бы уместен; но так как речь не о Демиурге, а исследуем мы первого, то я отрекаюсь от сказанного, и пусть то останется неизреченным, а я пойду ловить рассуждение, выследив его с другой стороны. 8. Однако прежде, чем рассуждение будет поймано, придем между собою к согласию, против которого не услышать спора: первый Бог празден от всех дел и есть царь,[24] а Бог-демиург правит, проходя через небо. 9. Через него же и ⌜ отправление к нам ⌝[25] — ум посылается вниз,

проходя ко всем, кому назначено приобщиться ⟨к нему? *sc.* к уму⟩. 10. Итак, когда Бог[26] взирает и обращается к каждому из нас, тогда тела живут и одушевляются, ⌜ пекущиеся ⌝[27] дальними лучами (ἀκροβολισμοῖς)[28] Бога; когда же Бог обращается к своей дозорной вышке,[29] они гаснут, а ум живет, наслаждаясь блаженной жизнью».[30]

---

[18] οὔ τι Mullach, Gifford: οὔτε MSS.

---

[19] Быть может, ἔστι χρεὼν ⟨εἰπεῖν⟩? «Не следует говорить, что первый Бог δημιουργεῖ».

---

[20] περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ — без сомнения, заметка на полях, по ошибке внесенная в текст.

---

[21] χρὴ εἶναι νομίζεσθαι MSS., Dindorf: χρὴ νομίζειν Mullach.

---

[22] δημιουργοῦ Mullach: δημιουργικοῦ Dindorf.

---

[23] Быть может, εἰ μὲν οὖν περὶ τοῦ δημ. ζητοῦντες φάσκοιμεν δεῖν ⟨αὐ⟩τόν, πρότερον ὑπάρξαντα ⟨ἀγαθόν⟩, οὕτω ⟨π⟩άν⟨τα⟩ ποιεῖν ⟨ὥστε⟩ ἔχειν διαφερόντως (= ὥστε πάντα εὖ ἔχειν). Ср. Pl. *Tim.* 29 E, ἀγαθὸς ἦν к.т.л. Это и есть πρόσοδος τοῦ λόγου Платона в «Тимее».

---

[24] Первый Бог — царь, или император, который невозмутимо восседает в своем дворце; второй Бог — наместник, или подчиненный правитель (ἡγεμών), который выходит в мир исполнять волю царя. Быть может, следует читать κατὰ βασιλέα — «наподобие царя».

---

[25] Быть может, ὁ ⟨τοῦ ἐν⟩ ἡμῖν ⟨νοῦ⟩ στόλος — «посылание к нам νοῦς, что в нас». Во всяком случае, именно это и должно подразумеваться.

---

[26] *Sc.* второй Бог.

---

[27] κηδεύοντα MSS.: κηδευόμενα Viger: κηδεύοντος Dindorf.

---

[28] τοῖς ἀκροβολισμοῖς (*sc.* τοῦ φωτός) = ταῖς ἀκτῖσι, *излучениями* его воздействия. Иные из герметистов сказали бы ταῖς ἐνεργείαις.

---

[29] Отголосок Pl. *Politicus* 272 E: «кормчий вселенной, словно выпустив рукоять кормила, отошел на свою дозорную вышку». Выражение τὴν ἑαυτοῦ περιωπήν здесь равнозначно τὸ ἑαυτὸν νοεῖν.

[30] Пока Демиург (то есть божественный νοῦς, действующий в чувственном мире) обращает внимание на человека, он вливает жизнь в тело этого человека, и человек продолжает жить в теле на земле; когда же Демиург отвращает свое внимание от человека, тело человека умирает (ταῦτα μὲν ἀποσβέννυσθαι), а νοῦς, который был в нем, — νοῦς, который есть его истинное «я», — продолжает жить и наслаждается блаженной жизнью (воссоединившись с божественным νοῦς, от которого был отделен во время земной жизни человека). Божественный νοῦς ἑαυτὸν νοεῖ; и бестелесная душа, став единой с божественным νοῦς, причастна этому блаженному созерцанию.

11. Так говорит Нумений; ты же сопоставь с этим слова из пророчества Давида (*Ps.* 103 (104) 24 и 27–30). . . .

13. И снова . . . послушай, что Нумений богословствует о второй причине:

14. «И как опять-таки земледелец относится к сажающему,[31] в точности так же ⌜ относится ¬[32] первый Бог к Демиургу. Первый ⌜ же, сущий, ¬[33] сеет семя всякой души во все вещи, ему причастные; ⌜ законодатель ¬[34] же сажает, и распределяет, и пересаживает в каждого из нас то, что прежде было посеяно там».[35]

[31] τὸν Viger: τὰ MSS.

[32] μάλιστά ἐστιν MSS.: μάλιστα ἔχει Viger.

[33] Муллах переводит: «*Nam primus quidem, quum omnis animae semen sit*» («Ибо первый, будучи семенем всякой души») и т. д.; то есть он делает σπέρμα именительным падежом и понимает ὢν σπέρμα как «будучи семенем». Но это невозможно: сеятель не сеет самого себя и не есть семя, которое он сеет. σπέρμα должно быть винительным падежом и дополнением к σπείρει. Можно было бы предположить: ὸ μὲν γὰρ ἓν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτῆς χρήματα σύμπαντα — «Первый Бог сеет одно семя (или один посев) всякой души (или жизни), чтобы оно служило всем вместе вещам, причастным душе». (εἰς не вполне удовлетворительно; но, быть может, перед εἰς утрачено слово-другое, которые сделали бы смысл яснее.)
Ср. Василида *ap.* Hippol. *Ref. haer.* 7. 21 (приведено в комментарии к *Corp.* IX. 6): «(Бог), положив . . . некое единое семя, заключающее в себе все семена мира» и т. д.

[34] Нумений не мог назвать второго Бога «законодателем». Нужный смысл можно было бы получить, вычеркнув νομοθέτης; но как это слово попало в текст? Быть может, следует читать ποιητής.

[35] Быть может, τὸ ἐκεῖ προκαταβεβλημένον, а именно σπέρμα, о котором сказано выше. (καταβεβλημένον равнозначно ἐσπαρμένον.)
Я полагаю, что γεωργός — хозяин сада, или старший садовник, а φυτεύων — работник, трудящийся под его началом. Старший садовник раз навсегда засевает в рассадник один посев (какого-нибудь овоща); работник высаживает рассаду и ухаживает за ней, за каждым растением порознь.
Эта выдержка темна; но, быть может, ее можно понимать так: первый Бог в νοητὸς κόσμος одним вневременным действием испускает из себя одну нераздельную мировую душу (как бы одну массу душевного вещества); а второй Бог, действуя в αἰσθητὸς κόσμος, внедряет частицы этой одной души во все отдельные организмы и переносит частицы ее из одного организма в другой.

15. И далее снова, о том, как от первой причины возникла вторая,[36] он говорит так:

«Все то, что, будучи отдано, переходит к получающему, уходит от давшего, — ⟨таковы⟩[37] прислуга,[38] имущество, деньги полые, чеканные:[39] это — вещи смертные и человеческие. Божественные же таковы, что, будучи переданы, [оказавшись отсюда там,] они и отсюда не уходят, и, оказавшись там, одному[40] принесли пользу, а другому[41] не повредили [[и принесли еще пользу воспоминанием о том, что он знал]].[42] 16. Эта прекрасная вещь — прекрасное знание, которым получивший воспользовался, а давший не лишается его ⟨⟨и сам получил еще пользу[43] воспоминанием о том, что он знал⟩⟩. Так ты можешь увидеть, как от одного светильника зажигается другой светильник, имея свет, которого он не отнял у прежнего, — но вещество в нем самом зажглось от огня того. 17. Такова[44] и вещь знания: будучи дано и получено, оно остается при давшем и вместе пребывает, то же самое, с получившим. 18. Причина же этого, чужеземец,[45] не человеческая, но в том,[46] что состояние и сущность, обладающие знанием,[47] одни и те же и у давшего Бога, и у получивших — у меня и у тебя. 19. Потому и

Платон[48] сказал, что мудрость пришла к людям через Прометея вместе с неким светлейшим огнем».[49]

---

[36] Т. е. как второй Бог возник, исходя от первого Бога.

---

[37] οἷα δὴ добавил Вигер.

---

[38] θεραπεία, «служба», т. е. рабы.

---

[39] νόμισμα ἐπίσημον — чеканная монета; но что такое νόμισμα κοῖλον? Быть может, следует читать ⟨ἀργύριον⟩ κοῖλον, ἐπίσημον — «серебряная утварь и монета», а νόμισμα вычеркнуть как глоссу.

---

[40] *Sc.* получившему.

---

[41] *Sc.* давшему.

---

[42] Слова καὶ . . . ἀναμνήσει преждевременно предвосхищают следующее предложение: читателю еще не сказано, что речь идет об ἐπιστήμη. Поэтому я перенес это предложение в § 16. (Возможно, его добавил читатель; но во всяком случае оно должно было стоять там, куда я его поставил.)

---

[43] Учитель, сообщая знание ученику, получает пользу, вспоминая то, что он уже знает.
Я изменил προσώνησε на προσώνατο, так как в том же предложении стоит ὥνατο; но ὥν⟨ησ⟩ατο и προσωνήσατο подошли бы так же хорошо.

---

[44] τοιοῦτόν τι — моя поправка; τοιοῦτον τὸ MSS.

---

[45] ὦ ξένε, по-видимому, показывает, что книга, из которой взяты эта и соседние выдержки, была диалогом.

---

[46] Т. е. τούτου τὸ αἴτιόν ἐστιν ὅτι к.т.л.

---

[47] ἕξις καὶ οὐσία ἡ ἔχουσα τὴν ἐπιστήμην — это νοῦς. νοῦς в тебе и во мне — одно с божественным νοῦς.

---

[48] Это отсылка к Pl. *Phileb.* 16 C: «дар богов людям . . . был некогда брошен от богов через какого-то Прометея вместе со светлейшим огнем».

---

[49] В этой выдержке ничего не говорится о первом Боге и втором Боге; однако Евсевий говорит (§ 15 *init.*), что Нумений говорил здесь περὶ τοῦ πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου αἰτίου τὸ δεύτερον ὑπέστη. Если Евсевий в этом прав, надо предположить,

что Нумений далее говорил: как учитель ничего не теряет, сообщая знание ученику, и как боги ничего не потеряли, когда «огонь» (то есть свет мудрости) был передан от них людям Прометеем, так и первый Бог ничего не теряет из своего бытия, когда производит из себя второго Бога.

20. И снова, немного ниже, он говорит:

«Вот эти жизни: одна — первого, другая — второго Бога.[50] Очевидно, первый Бог есть[51] стоящий, второй же, напротив, движущийся. Итак, первый занят умопостигаемым, второй же — ⟨и⟩ умопостигаемым, и чувственным. 21. Не удивляйся, что я это сказал: ты услышишь нечто гораздо более удивительное. Вместо движения, присущего второму, я говорю, что присущий первому покой есть сродное ему движение,[52] от которого и порядок Космоса, и вечное[53] пребывание, и сохранение изливаются на все».

---

[50] Это различие можно было бы выразить, сказав, что βίος первого Бога αἰώνιος (в платоновском смысле слова αἰών), а βίος второго Бога (по крайней мере отчасти) ἐν χρόνῳ.

---

[51] θεός ἐστιν Viger: θεὸς ἔσται MSS. В этом и в следующем предложении должно было стоять одно и то же время; но можно было бы написать ἔσται в обоих местах, в значении «*из этого следует*, что это так». — δηλονότι . . . κινούμενος, быть может, заметка на полях.

---

[52] σύμφυτον, вероятно, означает «соответствующее его (единственной в своем роде) природе» (и потому отличное от всякой другой κίνησις). Первый Бог ἐστώς; но его στάσις не следует понимать как косность или бездеятельность. Первый Бог действует как производящая причина и производит действия в Космосе; и его στάσις в этом смысле есть κίνησις. Неизменный порядок (τάξις) и вечная длительность (μονὴ ἡ ἀΐδιος и σωτηρία) Космоса — действия, производимые στάσις первого Бога.

---

[53] μονὴ ἡ ἀΐδιος Mullach, Gifford: μονὴ ἀΐδιος Dindorf.

22. К этому он в шестой[54] книге прибавляет следующее:

«Так как Платон знал, что у людей известен один лишь Демиург, а первый ум,[55] который называется самосущим,[56] им совершенно неведом, то поэтому он и сказал так, как ⟨если бы⟩ кто [так]

сказал:[57] 23. „О люди, тот ум, о котором вы гадаете, не первый; но прежде него есть другой ум, старейший и божественнейший“».[58]

[54] Т. е. эта выдержка взята из VI книги сочинения Нумения Περὶ τάγαθοῦ.

[55] Нумений употребляет выражение ὁ πρῶτος νοῦς как синоним ὁ πρῶτος θεός; а выражения ὁ δεύτερος νοῦς и ὁ δημιουργός — как синонимы ὁ δεύτερος θεός. Здесь он говорит, что ὁ πρῶτος νοῦς, то есть первый Бог, есть αὐτὸ ὅν; а в других местах он отождествляет его с τὸ ἀγαθόν. Он не говорит (как говорил впоследствии Плотин и как говорит автор *Corp. Herm.* II), что первый Бог, называемый τὸ ἀγαθόν (или τὸ ἕν), ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, то есть отличен от νοῦς и τὸ ὄντως ὄν и выше их.

[56] αὐτὸ ὂν Dindorf: αὐτόν Mullach.

[57] ὥσπερ ἂν τις οὕτω λέγοι MSS.: ὥσπερ ἂν εἴ τις οὕτω λέγοι Mullach; οὕτω исключено мною.

[58] Ср. *Oracula Chaldaica* (Kroll, p. 14): «Ибо все совершил Отец (то есть первый νοῦς) и передал второму уму, которого вы, все роды людей, (ошибочно) именуете первым».
К какому месту Платона здесь отсылает Нумений? Вероятно, к Pl. *Ep.* 2. 312 E, περὶ τὸν πάντων βασιλέα к.т.λ. («вокруг царя всего» и т. д.).

24. И после иного он прибавляет:

«Кормчий, несомый посреди моря, высоко восседая над кормилами, правит кораблем при помощи рукоятей; а очи его и ум устремлены прямо в эфир, к высотам, и путь его ⌜ уходит ⌝[59] ввысь через небо, тогда как плывет он внизу, по морю. Так и Демиург, чтобы материя не ⌜ разбилась ⌝[60] и не сбилась с пути,[61] связав ее ⟨строем?⟩ (ἁρμονίᾳ),[62] сам восседает над нею,[63] как над кораблем на море — материи;[64] и он правит строем, направляя его, как кормилом, идеями,[65] и смотрит вместо неба на вышнего Бога, привлекающего к себе его взоры;[66] и способность суждения он получает от созерцания, а побуждение — от стремления».[67]

[59] Подошел бы смысл какого-нибудь глагола вроде δείκνυται или φαίνεται. ⟨φ⟩αίνεται могло бы, пожалуй, исказиться в ἄπεισι.

[60] διακροῦσαι MSS.: διακρουσθῆναι Mullach. Быть может, διακρούσ⟨ασθ⟩αι — «ускользнуть», или «выйти из-под власти».

[61] ἀποπλεχθῆναι MSS.: ἀποπλαγχθῆναι Dindorf: περιπλανηθῆναι Mullach.

[62] О представлении, что Демиург «связал ὕλη, чтобы она не блуждала», ср. *Corp. Herm.* VIII. 3, где нам сказано, что Бог создал сферу неба из части ὕλη и заключил остальную ὕλη внутри этой сферы, «чтобы материя, пожелав отпасть от состава (тела вселенной), не распалась в свою беспорядочность». Но что разумеет Нумений под ἁρμονίᾳ? Если мысль сходна с мыслью *Corp.* VIII, то ἁρμονίᾳ (или, скорее, быть может, ⟨τῇ⟩ ἁρμονίᾳ) ξυνδησάμενος должно, по-видимому, означать «связав ὕλη посредством остова, или строя небес», причем слово ἁρμονία употреблено в том же смысле, что и в *Corp. Herm.* I. В выражении τὴν ἁρμονίαν δὲ ἰθύνει ниже τὴν ἁρμονίαν, по-видимому, означает τὸν κόσμον.

[63] ταύτης, вероятно, означает τῆς ὕλης. Быть может, ὑπὲρ ταύτης ἵδρυται, οἷον ἐπὶ νεὼς ὑπὲρ θαλάττης [τῆς ὕλης].

[64] Кормчий — это Демиург, то есть второй Бог; корабль, которым он правит, — Космос; небо, на которое он смотрит и по которому направляет путь корабля, — первый Бог (иначе говоря, τὸ ἀγαθόν); а море, по которому плывет корабль, — ὕλη. В этом последнем пункте сравнение, по-видимому, не сходится: ведь Космос сделан из ὕλη, а корабль не сделан из моря. Нумений, вероятно, имел в виду, что ὕλη подобна морю своей ἄτακτος κίνησις, но не сумел согласовать это сравнение с остальными частями уподобления.

[65] Демиург «правит» (то есть направляет, или ведет, мировой процесс) «посредством первообразных форм», которые суть мысли, или замыслы, первого Бога и которые Демиург «видит», созерцая первого Бога.

[66] Первый Бог «привлекает взоры» Демиурга.

[67] τὸ κριτικόν — то в нем, что различает, или постигает, истину; и это он получает ἀπὸ τῆς θεωρίας, «от созерцания (первого Бога, то есть Блага)». τὸ ὀρμητικόν — то в нем, что побуждает его к действию; и это он получает ἀπὸ τῆς ἐφέσεως, «от стремления (к первому Богу, или Благу)». Слово θεωρία, быть может, передает нужный смысл и без всякого дополнения; но при τῆς ἐφέσεως, по-видимому, нужен родительный падеж (τοῦ ἄνω θεοῦ или τοῦ ἀγαθοῦ), и весьма вероятно, что он там стоял и был пропущен по ошибке.

Euseb. *Pr. ev.* 11. 22. 1–10:

И снова Нумений в книгах «О Благе», истолковывая мысль Платона, излагает ее таким образом:[68]

1. «Тела мы можем постигать,[69] распознавая их и по сходным вещам, и по признакам, присущим соседним с ними вещам.[70] Благо же никоим образом нельзя постичь ни из чего соседнего, ни тем более[71] из сходного [чувственного]: нет [никакого] средства. Но придется — как если бы кто, сидя на дозорной вышке, увидел рыбачий челн, малый, из тех легких лодок, ⌜ одиноких ⌝, один, одинокий, покинутый, держащийся меж волн,[72] — зорко вглядевшись, одним взглядом различил бы [челн],[73] — так и кому-нибудь, удалившись далеко от чувственного, общаться с Благом наедине, одному с одним, там, где нет ни человека, ни иного живого существа, ни тела большого или малого, но некая несказанная и неописуемая, поистине божественная пустынность, где обиталища Блага ⟨. . .⟩ и времяпрепровождения, и празднества,[74] само же оно — в мире, в благосклонности, тихое, ⌜ владычественное ⌝,[75] милостивое, восседающее над сущностью. 2. Если же кто, прилепляясь к чувственному, воображает, что Благо парит ⟨над ним⟩,[76] и затем, предаваясь неге, думает, что встретил Благо, тот совершенно заблуждается. Ибо поистине к нему нужен не легкий, а божественный путь; и лучше всего, пренебрегши чувственным, с юношеским пылом устремившись к наукам,[77] созерцая числа, так упражняться в науке о том, что такое ⌜ сущее ⌝».[78]

---

[68] Эта выдержка (из I книги сочинения Нумения Περὶ τἀγαθοῦ), по-видимому, — начало места, в котором Нумений рассматривал вопрос, как достигается познание Блага. Далее в том же сочинении (см. ниже § 3) он доказывал, что Благо тождественно первому Богу.

---

[69] λαβεῖν = καταλαβεῖν, *постигать* вещь, или *составлять о ней верное понятие*.

---

[70] Мы можем получить знание о телесной вещи, или научиться ее понимать, (1) ἐξ ὁμοίων, то есть замечая ее сходство с вещами, уже нам известными, и заключая отсюда, что она обладает свойствами, подобными их свойствам; и (2) ἀπὸ

παρακειμένων, то есть замечая ее отношения к соседним с нею вещам и делая из них выводы. Но ни одним из этих путей мы не можем получить знание о Благе: ибо нет ничего, что было бы подобно Благу, и нет ничего, что было бы с ним по соседству. Благо μόνον, ἔρημον; оно пребывает в одиночестве, далеко от всего воспринимаемого чувствами; и лишь когда мы отрешились от всего воспринимаемого чувствами, мы можем приблизиться к нему.

---

[71] οὐδ' οὖν Mullach: οὐδ' αὖ Dindorf.

---

[72] μετακυμίοις Dindorf: μετακυμίαις Mullach. Челн почти скрыт в ложбине между волнами или виден лишь временами, когда поднимается из нее.

---

[73] Сравнение с рыбачьим челном, видимым далеко в море, призвано пояснить ἐρημία Блага (нет ничего «соседнего с ним»), а также внушить, что Благо едва различимо даже для самого зоркого (умственного) взора.

---

[74] «В той пустынности — обиталища, и *времяпрепровождения, и празднества* Блага; *само же Благо* пребывает в мире» и т. д. Едва ли это верно. Упоминание о διατριβαί и ἀγλαΐαι Блага, кажется, не вяжется с контекстом; и с чем противопоставлено «*само* Благо»? Вероятно, после ἦθη есть лакуна, и слова διατριβαί τε καὶ ἀγλαΐαι — часть предложения, в котором описывалось блаженство, вкушаемое *человеком*, который ищет Благо и находит к нему путь (ὁμιλεῖ τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνος, как было сказано выше). При этом предположении можно объяснить ἐν εὐμενείᾳ («благосклонность», или «милость») и ἵλεων («милостивое»), которые подразумевают отношение между Благом и человеком и были бы необъяснимы, если бы в контексте ничего не говорилось о человеке.

---

[75] τὸ ἡγεμονικόν здесь неуместно; и τὸ ἡγεμον- может быть дублетом τὸ ἥρεμον. Быть может, [τὸ] ἥρεμον, [τὸ ἡγεμονικόν,] ἵλεως (или ἱλαρῶς?) ἐποχούμενον τῇ οὐσίᾳ. (О ἱλαρῶς ср. *Corp. Herm.* I. 4, где Бог изображен как φῶς ἥπιόν τε καὶ ἱλαρόν — «свет, кроткий и радостный».)

---

[76] τούτοις добавлено мною. Благо не найти в мире чувств.

---

[77] νεανιευσαμένῳ πρὸς τὰ μαθήματα — не исключить ли? Это и τοὺς ἀριθμοὺς θεασαμένῳ, по-видимому, — варианты: любое из двух могло бы стоять, но едва ли оба вместе; а то, что вскоре следует μάθημα, делает предпочтительным вычеркнуть первое.

---

[78] τὸ ὂν Dindorf: τὸ ἓν Mullach. Быть может, τὸ ⟨ἀσώματ⟩ον или τὸ ⟨νοητ⟩όν? Именно как ἀφορμὴ πρὸς τὰ νοητά («отправную точку к умопостигаемому») платоники ценили изучение математики.

3. Это — в первой книге.

А в пятой[79] он говорит следующее:

«Если же сущность и идея умопостигаемы, а старше ее и причиной ее признан ⟨первый⟩[80] ум, то он сам один и оказывается Благом.[81] Ибо [если][82] Бог-демиург[83] есть начало[84] становления, то Благо ⟨же⟩[85] есть[86] начало сущности. И как Бог-демиург, будучи его подражателем, соответствует ему,[87] так становление соответствует сущности, будучи[88] ее образом и подражанием. 4. Ибо если[89] демиург становления благ, то, конечно, [и] демиург сущности[90] будет самоблагом, будучи сродным[91] сущности. Ибо второй, будучи двояким, ⌜ сам творит и свою идею, и мир, будучи демиургом; затем — всецело созерцатель ⌝.[92] 5. Подведя же итог, мы получили имена четырех вещей; пусть же их будет четыре: первый Бог — самоблаго; его подражатель — демиург, благой; сущность — одна первого, другая второго; ⌜ подражание которой ⌝[93] — [прекрасный] мир,[94] украшенный причастностью к прекрасному».

---

[79] V книга сочинения Нумения Περὶ τάγαθοῦ.

[80] πρῶτος добавлено мною. Здесь нужно либо ὁ πρῶτος νοῦς, либо равнозначное ему выражение ὁ πρῶτος θεός.

[81] В этом пункте Плотин расходился с Нумением. По Плотину, τὸ ἀγαθόν — первый Бог, но оно отлично от νοῦς и ἐπέκεινα νοῦ.

[82] εἰ исключено мною.

[83] Т. е. второй νοῦς.

[84] ἀρχή Mullach: ἀρκεῖ Dindorf. — γενέσεως означает τῶν γιγνομένων; οὐσίας означает τῶν ὄντως ὄντων.

[85] δὲ добавлено мною.

[86] ἐστὶν Mullach, Gifford: εἶναι MSS.

[87] *Sc.* τῷ ἀγαθῷ (средний род), иначе говоря, τῷ πρώτῳ θεῷ. Смысл тот, что второй Бог относится к первому Богу (который есть τὸ ἀγαθόν), как мир τὰ γιγνόμενα — к миру τὰ ὄντως ὄντα.

[88] εἰκὼν αὐτῆς ἐστι MSS.: εἰκὼν αὐτῆς οὖσα Mullach, Gifford: εἰκὼν γὰρ αὐτῆς ἐστι Dindorf.

[89] εἰ γὰρ Mullach, Gifford: εἴπερ MSS.

[90] Т. е. первый Бог, который здесь (в виде исключения) назван δημιουργός как творец τὰ ὄντως ὄντα. В других местах слово δημιουργός употребляется у Нумения лишь для обозначения второго Бога, творца τὰ γιγνόμενα.

[91] σύμφυτος ὢν — моя поправка; σύμφυτον MSS. Первый Бог «одной природы» с τὰ ὄντως ὄντα, которые он творит.

[92] Так Dindorf; ὁ γὰρ δεύτερος, διττὸς ὢν αὐτός, ποιεῖ τήν τε κ.τ.λ. Mullach. Быть может: ὁ γὰρ δεύτερος, διττὸς ὢν αὐτός, ποιεῖ τήν τε οὐσίαν ἑαυτοῦ καὶ ⟨τὴν γένεσιν⟩, τοῦ κόσμου δημιουργὸς ὤν· ἐπεὶ [τα] θεωρητικὸς ὅλως ⟨ὁ πρῶτος⟩. О διττὸς ὤν ср. выше у Нумения (Eus. 11. 18. 3 сл. и 10), где нам сказано, что второй Бог и «смотрит на самого себя», и «смотрит на ὕλη». Второй Бог и θεωρητικός, и πρακτικός; первый Бог — θεωρητικὸς ὅλως.
Я не вижу никакого смысла в ποιεῖ τὴν ἰδέαν ἑαυτοῦ: что могла бы значить «ἰδέα второго Бога»? В § 9 ниже τὸ ἀγαθόν названо τοῦ δημιουργοῦ ἰδέα, то есть первообразом, копией которого является Демиург; но было бы нелепо сказать, что Демиург его творит. Я предполагаю τὴν οὐσίαν ἑαυτοῦ — (телесное) естество, которым второй Бог пользуется, создавая материальный мир, — то есть космические стихии в совокупности (οὐσία в стоическом смысле). Это согласовалось бы со сказанным ниже: οὐσία μία μὲν ἡ τοῦ πρώτου (θεοῦ), ἑτέρα δὲ ἡ τοῦ δευτέρου. Стихии, будучи постоянны по сравнению с τὰ γιγνόμενα καὶ ἀπολλύμενα, которые из них сделаны, можно назвать ὄντα (οὐσία в одном смысле); но первообразные ἰδέαι — ὄντως ὄντα (οὐσία в другом, высшем смысле). Демиург сперва творит стихии (τὴν οὐσίαν ἑαυτοῦ), а затем из стихий — Космос и организмы в нем (τὴν γένεσιν). И именно это делает Демиург Платона в «Тимее».

[93] Здесь следует читать ⟨τ⟩ῆς ⟨δὲ τοῦ πρώτου οὐσίας⟩ μίμημα ὁ κόσμος или что-нибудь в этом роде. Космос есть μίμημα, подражание τὰ ὄντως ὄντα (= первообразным ἰδέαι).

[94] Быть может: ὁ ⟨κόσμος.⟩ καλὸς ⟨δὲ ὁ⟩ κόσμος, к.т.л.

6. И в шестой[95] книге он прибавляет:

«Причастное ему[96] причастно ему не в чем ином, как только в мышлении.[97] Лишь так,[98] стало быть, оно могло бы извлечь пользу из общения с Благом, иначе же — нет. И вот ⌜это мышление, должно, ⌝[99] выпало на долю одного лишь первого. Итак, если то, от чего прочее окрашивается[100] и становится благим, присуще только ему одному, одному лишь ему, то было бы признаком глупой души еще спорить об этом.[101] 7. Ибо если второй благ не от себя, а от первого, то как может то, через причастность к чему он благ, ⟨самим⟩[102] Благом не ⟨быть⟩,[103] — тем более если второй причастился ему как ⟨самому⟩ Благу?[104] 8. Так-то Платон умозаключением открыл зоркому, что Благо едино ⟨. . .⟩».[105]

---

[95] VI книга сочинения Нумения Περὶ τἀγαθοῦ.

---

[96] αὐτοῦ, вероятно, означает τοῦ πρώτου θεοῦ. Его можно было бы понять как τοῦ ἀγαθοῦ; но так как в следующем предложении Нумений пишет καὶ τῆς ⟨τοῦ⟩ ἀγαθοῦ συμβάσεως, здесь он, вероятно, говорил о первом Боге.

---

[97] φρονεῖν равнозначно νοεῖν. Вещи (в том числе люди) причастны первому Богу, если и поскольку они причастны νοῦς, то есть имеют в себе сколько-нибудь νοῦς.

---

[98] *Sc.* τῷ φρονεῖν. Только этим вещи могут «общаться», или «быть в согласии» (συμβαίνειν), с Благом.

---

[99] δεῖν (*al.* δὲ) MSS.: δεόντως Mullach: δὴ Dindorf: γε Gifford. Но порча, вероятно, простирается дальше этого одного слова. Едва ли можно было сказать, что τὸ φρονεῖν συντετύχηκε («сопутствует»?) одному лишь первому Богу. Я думал предложить καὶ μὲν δὴ τῷ φρονεῖν τούτῳ ⟨ἰ⟩δεῖν συντετύχηκε⟨ν ἡμῖν⟩ μόνῳ τὸν πρῶτον: «Этим φρονεῖν (то есть пользуясь своим νοῦς), и только им одним, нам выпало увидеть первого Бога» (то есть мы удостоились счастья его увидеть).

---

[100] ἁποχραίνεται, если оно здраво, надо понимать как «получают окраску *через перенесение* от чего-то». Быть может, лучше было бы ὑποχραίνεται, что могло бы значить «*слегка окрашиваются*».

---

[101] «Итак, если то, от чего прочие вещи получают окраску и чем прочие вещи делаются благими, — если это, и только это, принадлежит первому Богу, и только ему, то было бы глупо дольше сомневаться в этом». Иначе говоря: «Если это так,

то положение, которое я разбирал, бесспорно истинно». То, что здесь объявлено несомненно истинным, должно быть утверждением, что первый Бог тождествен Благу; и утверждение такого рода, должно быть, сделано Нумением в месте, предшествовавшем этой выдержке.

[102] τὸ добавлено мною.

[103] εἶναι добавил Вигер.

[104] Не следует ли читать здесь ὡς ⟨τοῦ⟩ ἀγαθοῦ или ὡς ἀγαθός? При любом чтении это последнее предложение (ἄλλως τε κἂν к.т.л.), по-видимому, не добавляет ничего нового к уже сказанному.

[105] Быть может, ὅτι ἐστὶν ἓν ⟨τῷ πρώτῳ θεῷ⟩ или что-либо равнозначное: «что Благо — одно с первым Богом».

9. И снова, далее, он говорит:

«Так обстоит дело, и Платон ⌜обычаи⌝[106] разделил в разных местах. Ибо особо он написал ходячее ⟨слово⟩[107] о демиурге в „Тимее“, сказав: „Он был благ“;[108] а в „Государстве“[109] он назвал Благо „идеей блага“ — как если бы Благо было идеей демиурга, который[110] явился нам благим через причастность к первому [и единственному].[111] 10. Ибо как люди, говорят, отпечатлеваются идеей человека, быки — идеей быка, кони — идеей коня, так и демиург по праву ⟨называется благим, будучи отпечатлен идеей Блага⟩.[112] Если же[113] через причастность к первому [[Благу]][114] благ ⟨демиург⟩,[115] то идеей ⟨⟨Блага⟩⟩ будет первый ум, будучи самоблагом».

[106] ἔθη μὲν MSS.: ἔθηκεν Dindorf: ἤδη ἐστὶ μὲν Mullach. Быть может, ᾔδει μὲν ὁ Пл., ἄλλῃ ⟨δὲ⟩ καὶ ἄλλῃ ⟨ἐ⟩χώρισεν.

[107] «Следует либо добавить слово λόγον, либо, во всяком случае, его подразумевать» (Вигер). κυκλικός значит *находящийся в обращении, общеупотребительный, ходячий*, или *общедоступный*.

[108] Pl. *Tim.* 29 E.

[109] Pl. *Rep.* 6. 507 сл.

[110] ὅστις Mullach, Gifford: ὅτι Dindorf.

[111] *Sc.* θεοῦ или νοῦ. Можно называть первого Бога μόνος, имея в виду, что он пребывает ἐν μονότητι, или ἐρημίᾳ; но это сбивает с толку в предложении, где вместе с ним говорится и о втором Боге; и потому лучше всего заключить τε καὶ μόνου в скобки.

[112] Я добавил ἀγαθὸς . . . ἰδέας: если это не выражено словами, то должно подразумеваться, чтобы рассуждение имело смысл.

[113] εἰ δὲ — моя поправка; εἴπερ MSS.

[114] ἀγαθοῦ отсюда перенесено мною. При τοῦ πρώτου надо, как и прежде, подразумевать θεοῦ или νοῦ.

[115] ὁ δημιουργὸς добавлено мною.

Proclus *In Tim.* 93 A (комментируя Pl. *Tim.* 28 C, τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός к.т.λ. — «творца и отца этой вселенной» и т. д.):

> «Нумений, воспев трех Богов, называет первого отцом, второго — творцом, третьего — творением. Ибо мир, по нему, — третий Бог;[116] так что демиург, по нему, двойствен — первый Бог и второй,[117] а творимое — третий. Лучше ведь говорить так, чем как говорит он, впадая в трагический тон: „дед, внук, потомок“».[118]

[116] Говоря о «третьем Боге» в добавление к первому и второму, Нумений разумел под этим Космос, рассматриваемый как живое существо — тело и душа вместе, — то ζῷον, которое у Pl. *Tim. fin.* названо θεὸς αἰσθητός.

[117] Т. е. Нумений разделил единого Демиурга Pl. *Tim.* на двух отдельных Богов, которых назвал «первым Богом» и «вторым Богом». Это согласуется с Euseb. 11. 22. 4, где Нумений называет второго Бога ὁ τῆς γενέσεως δημιουργός, а первого Бога — ὁ τῆς οὐσίας δημιουργός; но в остальных выдержках у Евсевия Нумений употребляет слово δημιουργός лишь для обозначения второго Бога (= второго νοῦς) и прибавляет первого Бога (= первый νοῦς, = τὸ ἀγαθόν), отличного от δημιουργός и стоящего выше его.

[118] ἔγγονος — *внук*; ἀπόγονος — *потомок*. Это должно означать, что Нумений называл первого Бога «дедом» Космоса, а Космос — «внуком» и «потомком» первого Бога. Подразумевается, что второго Бога он называл сыном первого Бога, а Космос — сыном второго Бога (как у Pl. *Tim.* Космос назван сыном Демиурга).

Proclus *In Tim.* 268 A (комментируя Pl. *Tim.* 39 E: «какие и сколько идей ум усматривает в том, что есть живое существо, такие и столько же, решил он, должен иметь и этот мир»):

> «Нумений же первого (*sc.* ум) ставит в соответствие[119] „тому, что есть живое существо“, и говорит, что он мыслит, пользуясь в придачу вторым; второго — в соответствие уму, и он, в свою очередь, творит, пользуясь в придачу третьим; третьего же — в соответствие „обдумываемому“ (κατὰ τὸν, в иных рукописях τὸ, διανοούμενον)».[120] — Что это,[121] говорит Прокл, имеет между собою некоторые различия, очевидно; но Платоном здесь не разделено так, чтобы один был ум мыслящий, а другой — обдумывающий.[122]

[119] Это темное место, быть может, можно истолковать так: «Нумений считает, что первый νοῦς (его собственной системы, который есть τὸ ἀγαθόν) соответствует (то есть обозначается) платоновскому τὸ ὅ ἐστι ζῷον (идеальному первообразу αἰσθητὸς κόσμος); а второй νοῦς (его собственной системы, который есть Демиург) — платоновскому νοῦς». Первый νοῦς νοεῖ (и больше ничего не делает; ἑαυτὸν и τὰς ἐν ἑαυτῷ ἰδέας νοεῖ); второй νοῦς созерцает (καθορᾷ) первый νοῦς и ἰδέαι, которые «пребывают в» первом νοῦς (то есть мысли, которые мыслит первый νοῦς), и δημιουργεῖ по образцу этих ἰδέαι. Таким, по-видимому, Нумений и понимал смысл фразы Платона. Но я не знаю, что может означать ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου («пользуясь в придачу вторым νοῦς»?) и ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου.

[120] Если мое толкование τάττει κατά верно, это предложение должно значить: «Нумений считает, что третий (Бог его системы, который есть αἰσθητὸς κόσμος) соответствует τὸ διανοούμενον (подразумеваемому в слове Платона διενοήθη)», то есть тому, что Демиург продумывает в подробностях, замышляет, или задумывает. διανοούμενον должно здесь иметь страдательное значение; хотя в ἕτερον δὲ τὸν διανοούμενον ниже это слово стоит в среднем залоге и имеет действительное значение. Двусмысленности можно было бы избежать, написав здесь κατὰ τὸ δημιουργούμενον вместо κατὰ τὸ διανοούμενον.

[121] ταῦτα означает, полагаю, τὸ νοεῖν и τὸ δημιουργεῖν. Между этими двумя отправлениями божественного νοῦς есть различие; но это, говорит Прокл, недостаточное основание, чтобы утверждать, что есть два отдельных νόες.

[122] Нумений говорил, что есть два νόες, из которых один νοεῖ, а другой διανοεῖται (средний залог) и δημιουργεῖ; и он думал, что именно это и разумел Платон. Но Прокл говорит, что Нумений ошибался, так толкуя написанное Платоном.

***Corp.* II, §§ 1 – 6 a. Πᾶν τὸ κινούμενον . . . ὡς ἐνέργεια χωρητική.** В §§ 1 – 4 a автор показывает, что ὁ τόπος (т. е. τὸ ἐν ᾧ κινεῖται ὁ κόσμος) есть (1) μέγας и (2) ἀσώματος. Из положения, что ὁ τόπος ἀσώματος, он в следующем параграфе (4 b – 6 a) выводит, что ὁ τόπος есть θεῖόν τι. Затем следует отступление; но в § 12 a он возобновляет рассуждение с того места, на котором оставил его в § 6 a, и возвещает, что ὁ τόπος есть νοῦς. Именно к этому положению §§ 1 – 6 a и должны подготовить путь.

В § 1 высказываются некоторые общие утверждения о κίνησις; в §§ 2 – 4 a эти утверждения прилагаются к случаю Космоса.

§ 1. [Ἰσχυρότερον ἄρα τὸ κινοῦν τοῦ κινουμένου.—Ἰσχυρότερον γάρ.—] Это упоминание τὸ κινοῦν явно не на месте. Предшествующее и последующее предложения касаются не τὸ κινοῦν, а τὸ ἐν ᾧ κινεῖται; и только последнее и рассматривается вплоть до конца § 6 a. Кроме того, ἄρα лишено смысла, так как это положение нельзя вывести ни из чего предшествующего.

Это утверждение могло быть перенесено сюда из какой-то другой части диалога. Оно было бы уместнее в связи с §§ 8 b, 9, где разбирается τὸ κινοῦν. Вставить его в сохранившийся текст в том месте нельзя; но, быть может, это остаток утраченного места, которое предшествовало § 8 b.

§ 2. πεπλήρωται γάρ. Космос весь наполнен телами; пустоты в нем нет. Ср. *Ascl. Lat.* III. 33 a: «ибо все члены мира полнейшим образом наполнены . . . телами».

Σῶμα δὲ ὁ κόσμος;—Σῶμα.—Καὶ κινούμενον;—Μάλιστα. Эти слова стоят неловко; рассуждение шло бы глаже, если бы их исключить. Быть может, им следует стоять в начале § 2. Первоначальный текст мог быть примерно таким: ⟨⟨Σῶμα δὲ οὗτος ὁ κόσμος;—Σῶμα.—Καὶ κινούμενον;—Μάλιστα.—⟩⟩ Μέγας δὲ ὁ κόσμος . . .;—Οὕτως ἔχει.—[[ ]] Πηλίκον οὖν δεῖ τὸν τόπον εἶναι κ.τ.λ.

§ 3. Πηλίκον . . . καὶ ποταπὸν τὴν φύσιν; Второй из этих двух вопросов предвосхищает стоящее ниже Ποταπῆς δὲ φύσεως. Ответ на первый вопрос — Παμμεγεθές τι χρῆμα. Ответ на второй — Ἀσώματον.

τῆς φορᾶς τὴν συνέχειαν. Движение, о котором автор думает прежде всего, — это круговое движение крайней сферы неба. Этой сфере нужен простор, чтобы двигаться свободно; если бы ее тесно облегала и давила на нее извне какая-нибудь (телесная) вещь, ее движение было бы остановлено.

§ 4 a. Ἀσώματος οὖν ὁ τόπος. Это положение по видимости выводится из аксиомы, установленной в § 1: ἐναντίαν ἔχειν φύσιν ἀνάγκη τὸ ἐν ᾧ κινεῖται τῇ τοῦ κινουμένου («то, в чем движется вещь, должно быть по природе противоположно движимой вещи»). Но эта аксиома, в том смысле, в каком она употреблена для этого вывода, явно неверна: ведь мы постоянно видим, как тело движется в другом теле, т. е. в вещи, которая не «противоположна по природе» в отношении телесности. Итак, как логическое доказательство это рассуждение несостоятельно. Но герметист исходит из того, что все существующие тела заключены в шарообразном теле, которое он называет Космосом (πεπλήρωται ὁ κόσμος πάντων ὅσα ἐστὶ σωμάτων — «Космос наполнен всеми телами, какие существуют»); и при этом допущении все, что вне Космоса, должно быть бестелесным, хотя и не по той причине, которую он приводит.

§ 4 b. τὸ δὲ ἀσώματον ἢ θεῖόν ἐστιν ἢ ὁ θεός. Понятие τὸ ἀσώματον впервые ясно определил Платон[1], утверждавший существование бестелесного мира νοητά, отличного и отдельного от телесного мира αἰσθητά. Для платоника τὸ ἀσώματον означает прежде всего, если не исключительно, τὸ νοητόν; а τὸ νοητόν есть τὸ θεῖον или ὁ θεός. См. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* VIII. Там нам сказано, что в человеке есть три рода ἀσώματα; первый из трех родов — ἐξ αὐτῆς τῆς πρώτης καὶ νοητῆς οὐσίας, и он, по-видимому, тождествен νοῦς.

[1] Слово ἀσώματος встречается в диалогах Платона лишь пять раз (*Phaedo* 85 E, *Soph.* 246 B, 247 C, *Polit.* 286 A, *Phileb.* 64 B). Но понятие, которое поздние платоники выражали этим словом, присутствует в значительной части его сочинений, хотя чаще он выражает его другими терминами (ἀόρατος, ἀειδής, νοητός и т. п.).

Действительное существование бестелесных вещей, которое утверждали платоники, стоики отрицали. Поэтому платоники и стоики, соглашаясь в том, что все тела заключены в Космосе, расходились в ответах на вопрос: «что находится вне Космоса?» Стоики говорили, что вне Космоса — «беспредельная пустота» (κενὸν ἄπειρον). Согласно же подлинному учению Платона, понятия пространственной протяженности к бестелесному неприложимы, и νοητά нельзя поместить в пространстве — ни внутри Космоса, ни вне его; и от людей, державшихся этого учения, можно было бы ожидать, что они, подобно стоикам, скажут, что вне Космоса нет ничего, кроме пустого пространства. Но многим платоникам было трудно последовательно выдерживать свое понятие бестелесного. Они были склонны понимать символический язык платоновских мифов буквально и не могли удержаться от представления, что бестелесные νοητά (или, другими словами, ὁ θεός и τὰ θεῖα) находятся в

беспредельном пространстве вне Космоса. Ср. *Ascl. Lat.* III. 33 a в исправленном виде: «Ибо и то, что называют находящимся вне мира, если только оно есть нечто, я не считаю пустым, но полагаю настолько полным (οὕτω γε πλῆρες ὄν) умопостигаемых вещей, т. е. подобных его божественности».

Но автор *Corp.* II не довольствуется утверждением, что τὰ θεῖα находятся ἐν τῷ ἐκτὸς τοῦ κόσμου τόπῳ или что они наполняют своим присутствием внекосмическое пространство; он утверждает, что этот τόπος *есть* θεῖόν τι; а из § 12 a мы узнаем, что θεῖον, о котором он думает и с которым отождествляет внекосмический τόπος, — это божественный νοῦς. Он хочет сказать, что τὸ ἐν ᾧ κινεῖται ὁ κόσμος есть Ум; или, другими словами, что пространство вне Космоса (то пространство, которое стоики считали пустым) наполнено Умом. Но выражает он этот взгляд необычным образом. Он употребляет слово τόπος в измененном смысле и обозначает им не само внекосмическое пространство, а ту бестелесную сущность, которой, по его мнению, это пространство наполнено, — а именно божественный Ум. (Ср. *Corp.* V. 10 b в исправленном виде: σὺ γὰρ ὁ τόπος τῶν ὄντων· οὐ τόπος ἐστὶν ἄλλος οὐδεὶς παρὰ σέ, πάντα δὲ ἐν σοί — «ибо Ты — место сущего; нет иного места, кроме Тебя, но все в Тебе».) В таком употреблении τόπος имеет значение, недалекое от значения αἰών в *Corp.* XI. i. 2: «Итак, Эон — в Боге, а Космос — в Эоне . . . и Эон стоит недвижно вокруг Бога, а Космос движется в Эоне». Ср. *Ascl. Lat.* III. 30 *init.*: «в самой животворящей вечности — место мира»; т. е. *aeternitas* (αἰών) есть τὸ περιέχον, внутри которого находится Космос[2].

[2] Ямвлих (Simplic. *Categ.* 92 a; см. Zeller III. ii, p. 764) говорил, что слово τόπος приложимо к вещам бестелесным так же, как к вещам телесным, и что верховное Божество можно назвать τόπος, в котором все содержится.

Это своеобразное употребление слова τόπος, должно быть, подсказано герметисту тем, что так называли Бога или какого-то бога некоторые из его современников. Следы такого употребления слова «Место» есть у персов. Eudemus *ap.* Damasc. *De princip.* (приведено в примечании к *Corp.* I. 4): «Маги же и весь арийский род . . . одни называют Местом, другие Временем все умопостигаемое и единое» и т. д. (οἱ μὲν Τόπον οἱ δὲ Χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον). Отсюда видно, что около 300 г. до н. э. некоторые зороастрийцы называли первичное Существо, от которого произошли и Благой Бог, и Злой Бог, именем, которое греки переводили словом Τόπος. Это первичное Существо — Зерван, персидский бог времени, которого митраисты Римской империи почитали под именами Αἰών и Κρόνος[3]; и возможно, что среди прочих его наименований наименование Τόπος еще употреблялось некоторыми его почитателями в Египте под римским владычеством.

[3] Cumont, *Mystères de Mithra*, 1902, p. 90: «На вершине божественной иерархии и у начала вещей митраистское богословие, наследник богословия магов-зерванистов, помещало бесконечное Время. Его называли иногда Αἰών или *Saeculum*, Κρόνος или *Saturnus*, но эти обозначения были условными и случайными, ибо его считали неизреченным, безымянным, а равно бесполым и бесстрастным».

Но важнее то, что Бога часто называли «Местом» *евреи* того времени. Р. Айслер (R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, p. 471, n. 3, и 744) приводит многочисленные ссылки на места Талмуда, в которых так употребляется слово *маком* (место); например: «Святой — место мира (т. е. ὁ τόπος ἐν ᾧ περιέχεται ὁ κόσμος); мир не место Святого»[4]. «Древние учители прилагали к Богу имя *маком*, потому что он все производит, все определяет и все ограничивает. . . . Бог проникает мир; он — пространство, которое его несет, протяжение, которое его поддерживает»[5]. И Филон

употребляет слово τόπος таким же образом. Например, *De somn.* 1. 11. 62, Wendland III, p. 218: «Место мыслится трояко: во-первых, это пространство, наполненное телом; во-вторых — божественное Слово, которое Бог всецело, сплошь наполнил бестелесными силами. . . . В третьем же значении местом называется сам Бог, потому что он объемлет все, сам же не объемлется решительно ничем, и потому что он — прибежище всего, и поскольку он сам себе вместилище, вместив самого себя и пребывая только в себе самом. Я, стало быть, не место, а в месте, и так же каждое из сущего; ибо объемлемое отлично от объемлющего; божественное же, ничем не объемлемое, необходимо есть само себе место».

[4] Абельсон (Abelson, *The Immanence of God in Rabb. lit.*, p. 109) говорит, что утверждения в этом смысле «встречаются *passim* в раввинской литературе»; как пример он приводит *Genesis Rabba* 68. 9.

[5] Буссе (Bousset, *Rel. des Judentums*, p. 363) говорит, что употребление слова «место» как имени Бога часто встречается в Мишне, но что в иудейской литературе до I в. н. э. его следов почти нет.

Ср. Philo *De Cherubim* 14. 49, Cohn I, p. 182: Бог есть ἀσωμάτων ἰδεῶν ἀσώματος χώρα («бестелесное вместилище бестелесных идей»). *De fuga et invent.* 14. 75, Wendland III, p. 125: «Ибо местом он называет здесь (*Exod.* 21. 13) не пространство, наполненное телом, но, иносказательно, самого Бога, так как он объемлет, а сам не объемлется, и так как он — прибежище всего». Подобное употребление τόπος встречается в сочинениях некоторых христиан-гностиков, которые, несомненно, переняли его у евреев. Hippolytus *Ref. haeres.* 6. 32 говорит о Демиурге валентиниан (т. е. о низшем божестве, которое было творцом материального Космоса и отождествлялось с Богом евреев): καλεῖται δὲ καὶ τόπος[6] ὑπ' αὐτῶν, καὶ ἑβδομάς, καὶ παλαιὸς τῶν ἡμερῶν («называется же он у них и Местом, и седмицей, и Ветхим днями»). Ср. валентинианина

Феодота у Clem. Alex. *Exc.* § 34: «Левые же (силы) были оставлены, чтобы получить образ от Места (т. е. от Демиурга). Итак, когда Матерь (*sc.* София) . . . войдет в *плерому*, тогда Место (т. е. Демиург) получит власть Матери и тот чин, который ныне имеет Матерь». *Ib.* § 38: «Огненная река исходит из-под престола Места и течет в пустоту созданного . . . и само Место огненно». (Hippol. 6. 32 говорит, что валентинианский Демиург πυρώδης.) «. . . И Иисус, будучи призван, воссел вместе с Местом, . . . чтобы укротить Место». Слово τόπος сходным образом употреблено в одном из гностических документов, изданных К. Шмидтом (C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften* I, p. 344): «Они славят его, говоря: „. . . Ты Отец в Отцах, и Ты Бог в Богах, и Ты Господь в Господах, и Ты Место (τόπος) в Местах (τόποι)“». *Ib.* p. 335: «Это первый Отец Всего. . . . Это αὐτοφυής и αὐτογέννητος τόπος» (самовозникший и самородный). *Ib.*: «(Из него?) возник второй τόπος, который будет назван δημιουργός, и Отцом, и λόγος, и πηγή, и νοῦς». Сравни также слова, обращенные к Богу Арнобием, *Adv. nat.* 1. 31: «Ибо Ты — первая причина, место и пространство вещей, основание всего, что существует».

---

[6] Таково чтение рукописи. Дункер и Шнейдевин вставляют μεσότητος после τόπος; но для этого нет достаточного основания.

Автор *Corp.* II отождествляет τόπος ἐν ᾧ περιέχεται ὁ κόσμος не с самим верховным Богом, а с божественным Умом, который, как он говорит нам в § 12 b *sq.*, исходит от верховного Бога и подчинен ему. Таким образом, значение, которое он придает слову τόπος, сходно со вторым из трех значений, которые придает ему Филон, а именно со значением ὁ θεῖος λόγος. Едва ли можно сомневаться, что герметист, употребляя это слово так, прямо или косвенно находился под влиянием какого-то иудейского источника.

τὸ δὲ θεῖον λέγω νῦν οὐ τὸ γεννητόν, ἀλλὰ τὸ ἀγέννητον. Автор мог написать γενητόν, ἀγένητον; формы γενητός и γεννητός, по-видимому, употребляются в герметических сочинениях и других сочинениях того времени без различия в значении.

Прилагательное θεῖος можно было отнести не только к ἀγέννητα (т. е. к τὰ ὄντως ὄντα, вещам вечным и неизменным), но и к γεννητά (т. е. к вещам, принадлежащим миру времени и изменения): например, небесные тела можно было назвать θεῖα σώματα, а сам Космос — θεῖος. Поэтому автор предупреждает нас, что слово θεῖον употреблено здесь в более строгом и высоком смысле и должно пониматься как заключающее в себе ἀγεννησία. То, чем наполнено пространство вне Космоса, — быть может, не ὁ θεός, а лишь θεῖόν τι; но в таком случае оно во всяком случае должно быть ἀγέννητον.

ἐὰν μὲν οὖν ᾖ θεῖον, οὐσιῶδές ἐστιν· ἐὰν δὲ ᾖ ⟨ὁ⟩ θεός, καὶ ἀνουσίαστον γίνεται ⟨καὶ ἀνόητον?⟩. γίνεται здесь значит не «становится (тем, чем не было прежде)», ибо Бог не может изменяться. Смысл таков: «мы должны заключить (из его тождества с Богом), что оно ἀνουσίαστον». То, что θεῖον (в объясненном выше более строгом смысле), есть οὐσιῶδες, т. е. оно природы τὸ ὄντως ὄν в противоположность τὰ γιγνόμενα. Но ὁ θεός ἀνουσίαστος; иначе говоря, он не οὐσιώδης, а возвышен над οὐσία. Это утверждение восходит к месту об ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ в Pl. *Rep.* 6. 508 E *ff.*, и особенно к словам οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος («так как Благо не есть сущность, но превышает сущность достоинством и силой»). Автор *Corp.* II отождествляет τὸ ἀγαθόν с Богом (см. §§ 14 – 16) и здесь прилагает к Богу то, что Платон сказал о τὸ ἀγαθόν. Мысль, что верховный Бог выше οὐσία, или прежде οὐσία, была привычна поздним платоникам; и для ее выражения они

употребляли прилагательные ὑπερούσιος и προούσιος. Но слова ἀνουσίαστος в этом смысле я больше нигде не встречал[7]. Значит ли оно «не *считающийся* οὐσία»? Или следует читать ἀνούσιον?

[7] Слово ἀνουσίαστος встречается в заглавии одного магического заклинания, *Pap. mag. Par.* i. 2441 (Wünsch, *Aus einem gr. Zauberpapyrus*, Leitzmann *Kleine Texte* 84, p. 4): Ἀγωγή, . . . ἄγουσα ἀσχέτους, καὶ ἀνουσιάστους, μονοημέρους. Иначе говоря: «Это заклинание притянет к тебе людей так, что ничто не сможет их удержать; оно притянет их к тебе в течение одного дня, даже если на них не воздействуют посредством οὐσία». Слово οὐσία, как оно там употреблено, — технический термин греко-египетской магии; оно означает *материальную вещь*, которую чародей употребляет при совершении своего заклинания, и особенно вещь, взятую с тела того, на кого направлено действие, — например, прядь волос или лоскут ношеной одежды.

Платон (*l. c.*) соединяет οὐσία с γνῶσις (или ἐπιστήμη) — умственным действием, которым οὐσία познается, — и возносит τὸ ἀγαθόν над тем и другим равно, говоря, что оно отлично от обоих и есть причина, или источник, обоих[8]. Итак, если у герметиста было в уме это место или какой-нибудь его пересказ, он, вероятно, соединил бы с ἀνουσίαστον какое-нибудь прилагательное, означающее соответствующее отрицание познания или мысли. А так как следующие предложения, по-видимому, разбирают вопрос, νοητός ли Бог или в каком смысле он νοητός, весьма вероятно, что первоначальное чтение было καὶ ἀνουσίαστον γίνεται ⟨καὶ ἀνόητον⟩. (Ср. § 13: ὁ οὖν θεὸς οὐ νοῦς ἐστιν, αἴτιος δὲ τοῦ ⟨νοῦν⟩ εἶναι — «Итак, Бог не Ум, но причина, которой Ум обязан своим бытием».) Вставив καὶ ἀνόητον, мы получаем связь с последующим и вместе с тем придаем смысл стоящему перед ἀνουσίαστον καί, которое иначе было бы праздным. Бог καὶ ἀνουσίαστος (или ἀνούσιος) καὶ ἀνόητος; иначе говоря, он выше οὐσία, и он также выше νόησις[9]. Но утверждение, что Бог ἀνόητος, двусмысленно. Оно может означать либо, что Бог οὐ νοεῖ, либо, что Бог οὐ νοεῖται; его можно понять так, что он есть нечто иное и

высшее, чем νοῦς, или так, что он не может быть постигнут человеческой мыслью. Поэтому нужно какое-то объяснение его смысла; и последующие предложения, вероятно, и должны были его объяснить.

[8] «Скажи, стало быть, что познаваемому не только познаваемость дается Благом, но и бытие, и сущность оно получает от него».

[9] Hippol. *Ref. haeres.* 7. 21 говорит, что Василид поставил во главе своей системы οὐκ ὢν θεός («несущего Бога»), который ἀνοήτως . . . κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι («немысленно . . . пожелал сотворить мир») к.т.л. Это равносильно утверждению, что Бог ἀνούσιος и ἀνόητος. Место Василида, в котором это встречается, — крайнее и намеренно парадоксальное выражение платоновского учения о том, что Бог ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

§§ 5 – 6 a. ἄλλως δὲ . . . ἐνέργεια χωρητική. Это место испорчено почти безнадежно; но смысл автора можно, пожалуй, угадать. Я предполагаю, что он сказал здесь, что ὁ θεός νοητός в одном смысле, а ὁ τόπος νοητός в другом, и отсюда заключил, что ὁ τόπος есть нечто иное, чем ὁ θεός; и соответственно этому я переписал греческий текст.

§ 5. νοητὸς γὰρ πρώτως (πρῶτος MSS.) ὁ θεός ἐστιν ⟨ἑαυτῷ, ὁ δὲ τόπος⟩ ἡμῖν, οὐχ ἑαυτῷ. По рукописям, герметист говорит, что Бог οὐχ ἑαυτῷ νοητός ἐστι; а это равносильно отрицанию того, что Бог ἑαυτὸν νοεῖ. Аристотель сказал, что Бог ἑαυτὸν νοεῖ[10], и это утверждение было общепринятым у платоников[11]. С другой стороны, Плотин говорит, что τὸ ἕν (Высшее, которое за пределами νοῦς и τὸ ὄν, или прежде них) οὐ νοεῖ[12]. Итак, если автор *Corp.* II разумел под ὁ θεός то же, что Плотин разумел под τὸ ἕν, и соглашался с Плотином в этом пункте, он мог бы сказать, что ὁ θεὸς οὐχ ἑαυτὸν νοεῖ и не есть ἑαυτῷ νοητός. Но вероятнее, что он соглашался с Нумением, который говорил (Euseb. *Pr. ev.* 11. 18. 3 *sq.*), что первый Бог (называемый им также первым νοῦς) ἑαυτῷ συγγίγνεται διόλου («всецело пребывает с самим собою»), а второй

Бог (называемый им также вторым νοῦς) не πρὸς ἑαυτῷ, но τῆς ὕλης ἐπιμελούμενος ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ γίνεται («пекясь о материи, перестает взирать на самого себя»). Отсюда следует, что, по Нумению, первый Бог ἑαυτὸν νοεῖ, а второй Бог, по крайней мере поскольку он занят материальным миром, οὐχ ἑαυτὸν νοεῖ. Если мы допустим, что θεός *Corp.* II соответствует первому Богу, или первому νοῦς, Нумения, а τόπος *Corp.* II — второму Богу, или второму νοῦς, Нумения, то смысл, согласный с этим допущением, можно получить, написав νοητὸς . . . ὁ θεός ἐστιν ⟨ἑαυτῷ, ὁ δὲ τόπος⟩ ἡμῖν, οὐχ ἑαυτῷ.

[10] Ar. *Metaph.* 12. 9, 1074 b 33. См. Zeller, *Aristotle* I, p. 398.

[11] Ср. *Abammonis responsum* 8. 3 (*Testim.*), где сказано, что «Гермес» (т. е. какой-то египетский платоник) учит, что «первый νοῦς» есть νοῦς ἑαυτὸν νοῶν καὶ τὰς νοήσεις εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφων («ум, мыслящий самого себя и обращающий свои мысли к самому себе»).

[12] См. Плотин, 5. 6, περὶ τοῦ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος μὴ νοεῖν («О том, что запредельное сущему не мыслит»). 5. 6. 2: «То, что за пределами первично мыслящего, уже не будет мыслить. . . . Для ума оно будет умопостигаемым, само же по себе не будет, в собственном смысле, ни мыслящим, ни умопостигаемым». Plot. 6. 9. 6: «И нет у него (у Единого) мышления, чтобы не было инаковости. . . . Ибо что он станет мыслить? Самого себя? . . . Будучи же единым, пребывая с самим собою, он не нуждается в мышлении себя».

Если бессмысленное πρῶτος рукописей — описка вместо πρώτως, «прежде всего», то это слово подразумевает, что ὁ θεός не *только* νοητὸς ἑαυτῷ, но в каком-то смысле и νοητὸς ἡμῖν. Платоник мог сказать и то, что Бог νοητὸς ἡμῖν, и то, что Бог не νοητὸς ἡμῖν. (Люди способны постигать Бога; и все же ни один человек не может постичь Бога вполне.)

Если слово νοητός понимать лишь как противоположность αἰσθητός, равнозначную ἀσώματος, то в этом смысле по крайней мере Бог νοητός; и бессвязный обрывок ⟨οὐ γὰρ?⟩ αἰσθήσει

ὑποπίπτει ὁ θεός («⟨ибо не?⟩ подлежит чувству Бог») может быть частью утверждения в этом смысле. Прочие выражения § 5, которые я заключил в скобки, [ἄλλο τι ὢν τοῦ νοουμένου] и [διὰ τοῦτο ἡμῖν νοεῖται], быть может, — остатки заметки на полях к этому параграфу.

§ 6 a. εἰ δὲ νοητὸς ὁ τόπος οὐχ ⟨ὡς⟩ ὁ θεός, [ ] ἀλλ' ὡς ἐνέργεια χωρητική, ⟨⟨ἄλλο τί ἐστι⟩⟩ ⟨τοῦ θεοῦ ὁ τόπος⟩. Вопрос, есть ли ὁ τόπος ὁ θεός или он θεῖόν τι, но не ὁ θεός, поставленный в начале параграфа, наверное, получил ответ прежде, чем автор оставил этот предмет. Из §§ 12 a – 13 мы знаем, каков был бы его ответ, а именно: этот τόπος есть θεῖόν τι, но не ὁ θεός. Поэтому я добавил здесь слова ἄλλο τί ἐστι τοῦ θεοῦ ὁ τόπος.

ἐνέργεια надо понимать как ἐνέργεια θεοῦ. (См. комментарий к *Corp.* X. 1 b.) τόπος-νοῦς — не сам Бог, а некое проявление деятельности Бога. Эта ἐνέργεια гипостазирована и рассматривается как «второй Бог».

§§ 6 b – 8 a. πᾶν δὲ τὸ κινούμενον . . . καὶ ὑπὸ στάσεως κινεῖται. Осмыслить этот параграф, по-видимому, невозможно; вероятно, он испорчен неразумными вставками. Он начинается утверждением, что все движимое движется (1) *в* чем-то неподвижном и (2) *от* чего-то неподвижного; и кончается тем же утверждением, повторенным другими словами. Но примеры, которые, по-видимому, должны пояснять эти два положения или одно из них, не имеют ни с тем, ни с другим никакой уловимой связи.

§ 6 b. πᾶν δὲ τὸ κινούμενον οὐκ ἐν κινουμένῳ κινεῖται, ἀλλ' ἐν ἑστῶτι. Взятые в прямом смысле, слова οὐκ ἐν κινουμένῳ κινεῖται явно ложны: есть множество κινούμενα, заключенных в других κινούμενα. Но автор, вероятно, хотел сказать, что вне самого крайнего κινούμενον должно быть нечто ἑστός, и намекнуть на

вывод, что τὸ τὸν κόσμον περιέχον (т. е. τόπος-νοῦς) неподвижно. Движению подвержены одни тела; божественный Ум, которым объят Космос, ἀσώματος и причастен вечной устойчивости и неизменности верховного Бога.

καὶ τὸ κινοῦν δὲ ἕστηκεν. Из § 8 b *sq.* мы узнаем, что τὸ κινοῦν есть ψυχή или нечто подобное ψυχή и что оно пребывает внутри тела, которое движет. Космос в целом, или крайняя сфера Космоса, движим мировой душой; отдельные организмы внутри Космоса движимы каждый своей ψυχή. В каком отношении душа (τὸ κινοῦν), пребывающая в Космосе, стоит к τόπος-νοῦς (τὸ ἐν ᾧ κινεῖται), который занимает пространство вне Космоса, нам не сказано; но из § 12 a (или, вернее, из предположительного восстановления § 12 a) можно, пожалуй, заключить, что космическая душа и отдельные души обязаны своей способностью порождать движение «свету», которым их озаряет τόπος-νοῦς, т. е. жизни, которую божественный Ум в них вливает[13].

[13] И здесь можно сравнить Нумения (Euseb. *Pr. ev.* 11. 18. 10): «Когда бог (т. е. „второй Бог“) смотрит на каждого из нас и обращен к нему, тогда тела живут и оживотворяются» и т. д.

Здесь нам сказано, что τὸ κινοῦν (т. е. ψυχή) само неподвижно. В этом пункте аристотелики расходились с платониками. Аэций, Diels *Doxogr.* p. 392: «Платон считает душу вечно движущейся . . . Аристотель — неподвижной, предшествующей всякому движению». В этом вопросе автор *Corp.* II становится на сторону аристотеликов против платоников, которые говорили, что душа «движет сама себя». См. Pl. *Phaedr.* 245 C D и *Legg.* X. 894 *ff.*[14]

[14] Представление, что τὸ κινοῦν есть ψυχή, встречается в одной *Космогее* (II в. н. э.?), которой воспользовался чародей в магическом папирусе, изданном Дитерихом (Dieterich, *Abraxas*, p. 184): когда Творец «засмеялся» в седьмой раз, «возникла душа. И Бог сказал: „Ты будешь все двигать“. . . . Когда Бог сказал это, все пришло в движение».

Πῶς οὖν . . . τὰ ἐνθάδε ⟨κινοῦντα⟩ συγκινεῖται τοῖς κινουμένοις; Следует ли читать τὰ ἐνθάδε ⟨κινοῦντα⟩ συγκινεῖται τοῖς κινουμένοις (codd. Corp.) или τὰ ἐνθάδε ⟨κινούμενα⟩ συγκινεῖται τοῖς κινοῦσιν (codd. Stob.)? В обоих случаях Гермес и Асклепий, по-видимому, говорят здесь о τὸ κινοῦν, а не о τὸ ἐν ᾧ κινεῖται. И из слов κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς ἀπλανοῦς σφαίρας явствует, что сфера неподвижных звезд рассматривается как пример τὸ κινοῦν, а не как пример τὸ ἐν ᾧ κινεῖται. Однако эта сфера, конечно, не есть τὸ κινοῦν в том смысле, в каком этот термин объяснен в §§ 8 b, 9: она не бестелесная душа сфер планет. Кроме того, нам только что сказали, что τὸ κινοῦν (как и τὸ ἐν ᾧ κινεῖται) неподвижно; а сфера неподвижных звезд не покоится. Какое же отношение имеет пример со сферами к предмету рассуждения? На этот вопрос я ответить не могу; и могу лишь предполагать, что место о сферах вставлено кем-то, кто не понял смысла диалога.

Сквозь туман слов можно смутно различить, что автор этого места старается показать: в движении сфер есть нечто стоящее недвижно. И он, по-видимому, думал, что, показав это, подтвердит предшествующее утверждение (πᾶν τὸ κινούμενον ἐν ἐστῶτι κινεῖται, καὶ τὸ κινοῦν δὲ ἕστηκεν) или одну из двух частей этого утверждения. Но что же именно стоит недвижно? Конечно, ни сфера неподвижных звезд, ни какая-либо из сфер планет. Движение планеты (или сферы, к которой, как полагали, прикреплена планета) можно было описать двумя разными способами. Более простой способ состоял в том, чтобы сказать, что неподвижные звезды ежедневно обходят вокруг земли и что, например, солнце также ежедневно обходит вокруг земли в том же направлении, но не совсем так быстро. Другой способ состоял в том, чтобы сказать, что солнце ежедневно обносится вокруг земли вместе с неподвижными звездами, но имеет также собственное,

независимое и более медленное движение в противоположном направлении[15] и что видимое движение солнца слагается из этих двух различных движений. Автор, раз он говорит об ἀντικίνησις, должен был представлять себе движение планет вторым способом. Но где же найти στάσις? Следствие сложения двух разных движений солнца не то, что оно стоит на месте, а то, что оно движется с востока на запад несколько медленнее, чем двигалось бы, если бы имело только то движение, которое у него общее с неподвижными звездами. Ни неподвижные звезды, ни планеты не стоят на месте. Единственное в материальной вселенной, о чем с некоторым видом основательности можно сказать, что оно стоит недвижно, — это, во-первых, общая ось[16] вращающихся сфер или какая-нибудь точка на этой оси (например, один из полюсов, которыми она оканчивается, или центр земли) и, во-вторых, шарообразная земля, собранная вокруг центральной точки всей системы. А так как автор не упоминает о земле, но упоминает о Северном полюсе, вокруг которого, по его словам, обращаются Медведицы (κίνησιν τὴν περὶ τὸ αὐτό), мы должны заключить, что то, чему он приписывает στάσις, — это полюс[17]. Но если так, то его точка зрения совершенно отлична от точки зрения автора остальной части диалога, который приписывает στάσις только ἀσώματα, а именно (1) τόπος-νοῦς (τὸ ἐν ᾧ κινεῖται τὸ κινούμενον) вне Космоса и (2) ψυχή (τὸ κινοῦν) внутри Космоса.

[15] Так Клеомед (Cleomedes, *De motu corp. cael.* 1. 3. 16) сравнивает движение планет с движением муравьев, ползущих по гончарному кругу в сторону, противоположную той, в которую круг вращается.

[16] Наклон орбит планет в этом месте не упомянут и, по-видимому, оставлен без внимания.

[17] В культе Митры Северный полюс, по-видимому, имел большое значение. В «Митраистской литургии» (*Mithrasliturgie*), изданной Дитерихом (pp. 12–14 и 69–78), Северный полюс — обитель μέγιστος θεός (*sc.* Митры), которому подчинен Гелиос, правитель области планет. Этот «величайший Бог» держит в правой руке μόσχου ὦμον χρύσεον, ὅς ἐστιν ἄρκτος ἡ κινοῦσα καὶ ἀντιστρέφουσα τὸν οὐρανόν («золотое плечо тельца, то есть Медведицу, которая движет и вращает вспять небо»); и его сопровождает группа семи богов, которые называются οἱ πολοκράτορες τοῦ οὐρανοῦ, . . . οἱ κνωδακοφύλακες, . . . οἱ στρέφοντες ὑπὸ ἓν κέλευσμα τὸν περιδίνητον τοῦ κύκλου ἄξονα τοῦ οὐρανοῦ («владыки полюса неба, . . . стражи оси, . . . вращающие по единому повелению кружащуюся ось небесного круга») и которые, несомненно, представляют семь звезд одной из двух Медведиц. (Есть соответствующая группа семи дев, которые, вероятно, представляют семь звезд другой Медведицы.) Поэтому можно было бы предположить, что место о движениях звезд вставлено в *Corp.* II кем-то, кто находился под влиянием митраизма и потому поместил «неподвижный» νοῦς, которым управляется движущаяся вселенная, у Северного полюса, а не во внекосмическом пространстве, где помещает его автор *Corp.* II. Ср. Proclus *In Eucl.* (Friedlein), p. 90, l. 11: «Другие же, более сокровенные (ἀπορρητότεροι) учения говорят, что и Демиург стоит над космосом, восседая на полюсах, и божественной любовью обращает вселенную к себе». Слово ἀπορρητότεροι, по-видимому, подразумевает, что это учение преподавалось в связи с каким-то мистериальным культом, — быть может, с культом Митры.

Но есть и еще одна трудность. Автор, по-видимому, утверждает, что στάσις, о которой он говорит, вызвана ἐναντιότης двух движений, а именно движения ἁπλανὴς σφαῖρα в одном направлении и движения сфер планет в другом (ἡ γὰρ ἀντιτυπία στάσις φορᾶς). Но что могло бы значить утверждение, что полюс удерживается на своем месте совместным действием этих двух противоположных движений? На этот вопрос я не могу дать ответа.

Пример человека, плывущего против течения (§ 8 a), по-видимому, приведен для пояснения того начала, что совместное действие двух противоположных движений производит устойчивость, или неподвижность. Но если так, пример подобран явно неудачно[18]. В случае пловца нет ничего, подобного полюсу;

его можно было бы сравнить лишь с одной из планет, которая несется с востока на запад вместе с неподвижными звездами, но в то же время движется с запада на восток собственным независимым движением. Но и это сравнение не выдерживает проверки. Предполагается, что пловец стоит на месте (ἡ ἀντιτυπία . . . στάσις γίνεται τῷ ἀνθρώπῳ); а если так, то скорость, с которой он плывет, должна быть равна скорости встречного течения. Но скорость собственного движения планеты не равна скорости противоположного движения неподвижных звезд; и планета не стоит на месте.

---

[18] Гален (*De musc. motu* 1. 7 f., K. vol. iv, p. 400 (Arnim, *Stoic. vet. fr.* II, p. 148)) разумно пользуется примером пловца, чтобы пояснить случай тела, удерживаемого в покое двумя равными и противоположными давлениями или натяжениями.

τὰς γὰρ σφαίρας ἔφης τὰς πλανωμένας κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς ἀπλανοῦς σφαίρας. Ход мысли был бы яснее, если бы за этим следовало что-нибудь вроде καίτοι συγκινεῖται ταῖς πλανωμέναις ἡ ἀπλανής («а между тем неподвижная сфера движется вместе с планетными»). Именно на это последнее положение (подразумеваемое, если не высказанное) Гермес отвечает: Οὐκ ἔστιν αὕτη συγκίνησις.

Слово ἔφης должно относиться к какой-то более ранней беседе Гермеса с Асклепием. Однако учение, излагаемое в этом диалоге, в заключительной фразе названо προγνωσία τις, т. е. *началом* курса обучения.

ἡ δὲ ἐναντίωσις ⟨⟨τῆς κινήσεως⟩⟩ τὴν ἀντέρεισιν [[ ]] ἔχει ἐστῶσαν. τὴν ἀντέρεισιν употреблено, по-видимому, в смысле τὸ ἀντερεῖδον, «точка опоры», т. е. общая ось сфер, которые вращаются в противоположных направлениях.

§ 7. [περὶ δὲ τὸ αὐτὸ στρεφομένας.] Это нужно исключить: ведь Гермес не стал бы затем спрашивать «какое движение?»

(Κίνησιν ποίαν), если бы только что сам ответил на этот вопрос.

κίνησίς ἐστιν ὑπὸ στάσεως κατεχομένη. Здесь, по-видимому, ясно, что στάσις, о которой говорится, — это στάσις того, вокруг чего движутся Медведицы (τὸ περὶ ὃ κινοῦνται αἱ ἄρκτοι), т. е. полюса. Но где в этом примере ἐναντιότης κινήσεως, которой, как было сказано, обязана στάσις? Не считает ли автор движения двух Медведиц, кружащих в одном направлении, но по противоположным сторонам полюса, двумя «противоположными» движениями?

κωλύει τὸ ὑπὲρ αὐτό. Из контекста явствует, что это должно означать «не дает им отклоняться от их круговых орбит»; но трудно понять, как этот смысл можно извлечь из этих слов.

§§ 8 b – 9. ἡ οὖν κίνησις κ.τ.λ. Здесь мы имеем рассуждение о τὸ κινοῦν, которое до сих пор упоминалось лишь мимоходом. Но новый предмет вводится странно внезапно; и вероятно, что начало параграфа о τὸ κινοῦν утрачено.

§ 8 b. οὐχ ὑπὸ τῶν κατεκτὸς τοῦ σώματος συμβαίνει γίνεσθαι, ἀλλ' ὑπὸ τῶν ἐντὸς εἰς τὸ κατεκτός, ἤτοι ψυχῆς [ἢ πνεύματος] ἢ ἄλλου τινὸς ἀσωμάτου. Космос движим не чем-то, что толкает его извне, но своей ψυχή, которая побуждает его изнутри. И то же можно сказать о каждом отдельном человеке и животном. (Автор думает здесь только о самопроизвольном движении и оставляет без внимания тот случай, когда человека или животное толкает, тащит или несет другой человек или другое животное.) ψυχή бестелесна, но вместе с тем мыслится пребывающей «внутри» тела человека или животного. Выражение εἰς τὸ κατεκτός, которое Вахсмут заключает в скобки, можно оставить. Живой организм движется «изнутри вовне», а не «извне внутрь»; т. е. движение порождается душой, которая находится внутри тела, и переходит от нее к телесным органам и к материальным вещам вне тела.

Я заключил в скобки ἢ πνεύματος. Если эти слова сохранить, πνεῦμα причисляется к ἀσώματα. Но бестелесное πνεῦμα, о котором говорят христиане, как правоверные, так и гностики (семитский эквивалент платоновского νοῦς), встречается в герметических сочинениях редко, если вообще встречается. Когда герметисты говорят о πνεῦμα, они обычно употребляют это слово в стоическом смысле и разумеют под ним газообразное вещество (σῶμα, а не ἀσώματον), которое они считают телесным носителем, или оболочкой, бестелесной души. Слова ἢ πνεύματος могли быть вставлены кем-то, кто привык употреблять πνεῦμα так, как его употребляли христиане.

Но если πνεῦμα исключить, как понимать ἤτοι ψυχῆς ἢ ἄλλου τινὸς ἀσωμάτου? Какая иная бестелесная вещь, кроме ψυχή, может быть подведена под понятие τὸ κινοῦν, которым движутся живые тела? Быть может, φύσις? Или ἐνέργειαι — в том смысле, в каком этот термин употребляется в некоторых сочинениях «Гермеса к Аммону»?

σῶμα γὰρ ἔμψυχον οὐ⟨χ ὑπὸ σώματος⟩ κινεῖ⟨ται⟩· ἀλλ' οὐδὲ τὸ σύνολον σῶμα. При таком восстановлении ясно выражен смысл, который здесь несомненно требуется. В том же смысле можно было бы истолковать и чтение codd. Corp. (σῶμα γὰρ σῶμα ἔμψυχον οὐ κινεῖ к.т.л.); но ни один разумный писатель не стал бы пользоваться столь двусмысленным оборотом.

§ 9. ὀρᾷς γοῦν καταβαρυνομένην τὴν ψυχήν, ὅταν μόνη δύο σώματα φέρῃ. Душа «несет» тело. Поэтому, когда человек несет ношу, его душе приходится нести и его тело, и ношу; и она чувствует себя отягощенной, потому что к ее обычному грузу прибавлен лишний.

⟨ὥστε⟩ καὶ [ὅτι μὲν] ἐν τίνι κινεῖται τὰ κινούμενα, καὶ ὑπὸ τίνος, δῆλον. Чтение рукописей (καὶ ὅτι μὲν ἔν τινι . . . καὶ ὑπό τινος

δῆλον) — простое повторение первого предложения диалога: Πᾶν τὸ κινούμενον . . . οὐκ ἔν τινι κινεῖται καὶ ὑπό τινος; Ни у Гермеса, ни у Асклепия не могло быть никакой причины повторять на этой ступени ту азбучную истину, с которой началось рассуждение. Но если написать вопросительное τίνι, τίνος вместо неопределенного местоимения, отсылка к началу диалога становится понятной. Гермес указывает, что теперь он ответил на оба вопроса, которые были там поставлены: он объяснил и то, «*в* чем движутся τὰ κινούμενα» (§§ 1 – 6 a), и то, «*от* чего они движутся» (§§ 8 b, 9).

§§ 10 – 11. Ἐν κενῷ . . . μεστά ἐστιν. Здесь Асклепий вставляет возражение. Не предполагает ли всякое движение κενόν? Если бы тела были плотно прижаты друг к другу без промежуточной пустоты, разве движение не было бы невозможно? А если так, не должно ли пространство вне Космоса быть пустым, чтобы движение Космоса было возможно? Как же тогда это пространство может быть «полно» θεῖόν τι, как утверждает Гермес?

Довод, подобный тому, на котором основано возражение Асклепия, обычно приводили те, кто утверждал существование пустоты. Ср. Ar. *Phys.* 4. 6. 213 b: «(Утверждающие, что пустота существует, говорят), что движения в пространстве не было бы (если бы не было пустоты), ибо полное не может ничего принять». Но те, кто рассуждал так, имели в виду, что тело не может двигаться, если нет пустого пространства, *в которое* оно могло бы передвинуться. Асклепий идет дальше и предполагает, что внешняя сфера Космоса не могла бы вращаться, если бы не было пустого пространства, *внутри* которого она вращается. Мы могли бы выразить его мысль, сказав, что движение было бы остановлено трением. Ср. § 3, ἵνα . . . μὴ θλιβόμενον τὸ κινούμενον ὑπὸ τῆς στενότητος ἐπίσχῃ τὴν κίνησιν («чтобы движимое не было

стеснено недостатком места и не перестало двигаться»), где сам Гермес, по-видимому, исходил из того же начала.

Возражение было бы лучше поместить в конце объяснения Гермеса о τὸ ἐν ᾧ κινεῖται, к которому оно относится, т. е. сразу после § 6 a; но не лишено разумности и то, что Асклепий воздерживается от высказывания своего сомнения, пока не будут рассмотрены оба предмета обсуждения (τὸ κινοῦν, как и τὸ ἐν ᾧ κινεῖται).

С этим местом о τὸ κενόν следует сравнить *Ascl. Lat.* III. 33 a *sq.*, которое очень на него похоже. Здесь предполагается стоическое учение, согласно которому τὸ ἐκτὸς τοῦ κόσμου есть κενὸν ἄπειρον; цель автора — заявить о своем несогласии с этим учением и обосновать его. Он указывает, что кажущиеся пустыми пространства *внутри* Космоса на самом деле не пусты, а наполнены каким-нибудь телесным веществом, например воздухом. Итак, *внутри* Космоса пустоты нет; а так как тела внутри Космоса несомненно движутся, этим показано, что мнение Асклепия, будто движения не может быть, если рядом с движущимся телом нет пустого пространства, несостоятельно. Правда, этот довод прямо не касается вопроса, существует ли пустое пространство *вне* Космоса; но рассуждение, которое привело Асклепия к мысли, что вне Космоса *должно* быть пустое пространство, оказывается несостоятельным.

Так как κενόν не может означать ничего иного, как «пространство, не занятое чем-либо телесным», вопрос, есть ли внекосмическое пространство κενόν или оно «наполнено» чем-то бестелесным, в действительности праздный. То, что ἀσώματον в собственном смысле слова, не протяженно в пространстве и не может «наполнять» пространство или находиться в пространстве. Но герметист молча допускает, что ἀσώματον, о котором он

говорит, а именно божественный Ум, по крайней мере настолько σωματικόν, что способен занимать пространство; и слово κενόν кажется ему неприложимым к пространству, которое «наполнено» этим ἀσώματον. Он, вероятно, представлял себе божественный Ум как нечто, проникающее внекосмическое пространство в виде неосязаемого пара или разлитого света.

§ 10. μόνον δὲ τὸ μὴ ὂν κενόν ἐστι. Это отголосок языка Демокрита, который называл пустое пространство между атомами τὸ μὴ ὄν, хотя в то же время утверждал, что оно существует не менее подлинно, чем τὸ ὄν, то есть атомы. Ar. *Metaph.* 1. 4. 985 b 4: «Левкипп же и . . . Демокрит говорят, что стихии — это полное и пустое, называя одно сущим, а другое — не-сущим».

⟨⟨τὸ γὰρ ὑπάρχον⟩⟩ . . . εἰ μὴ μεστὸν τῆς ὑπάρξεως ἦν. Текст «Корпуса» и текст Стобея испорчены по-разному; я попытался внести в это место смысл, соединив указания того и другого. Рассуждение, по-видимому, сводится к следующему: «τὸ ὑπάρχον не может быть пустым; но τὸ ὄν есть ὑπάρχον; следовательно, τὸ ὄν не может быть пустым». Автор чувствует, что термин τὸ ὑπάρχον яснее выражает отсутствие пустоты, чем равнозначный ему термин τὸ ὄν. Слово ξένον в codd. Corp. — несомненно, искажение κενόν.

§ 11. οὐ διὰ πάντων διήκει τῶν ὄντων, καὶ πάντα διῆκον πληροῖ; Автор говорит о воздухе почти теми же словами, какими стоики говорили о космическом πνεῦμα (смеси огня и воздуха). Ср. Alex. Aphrod., p. 223. 25 Bruns: стоики говорят, τὸ πᾶν ἠνῶσθαί τε καὶ συνέχεσθαι πνεύματός τινος διὰ παντὸς διήκοντος αὐτοῦ («что вселенная едина и держится вместе неким духом, проникающим ее всю насквозь»). Но стоики, согласно своему учению о κρᾶσις δι' ὅλων,[1] полагали, что πνεῦμα присутствует в каждой части

подлунного пространства, даже в тех ее частях, которые заняты другими телами. Герметист не принимает этого взгляда в отношении воздуха: ведь далее он говорит, что воздух исключен из тех частей пространства, которые заняты другими телами. Следовательно, он хочет сказать лишь то, что все промежутки между другими телами наполнены воздухом.

[1] Plut. *Comm. not.* 37. 1077 E: стоики говорят, что «тело проходит сквозь тело, причем ни одно из них не заключает в себе пустоты, но полное входит в полное». Они полагали, что одна и та же часть пространства может быть занята одновременно двумя или более различными телами. См. Arnim, *Sto. vet.* II, p. 151 ff.

σῶμα δὲ οὐκ ἐκ τῶν τεσσάρων σωμάτων κεκραμένον συνέστηκε; Ни одна часть какой-либо из четырех стихий в действительности не являет себя несмешанной с остальными тремя. (Ср. *Corp.* IX. 7: πάντα δέ ἐστι σύνθετα — «все же составно».) То, что мы обычно называем «воздухом», например, на самом деле есть смесь всех четырех стихий, но смесь, в которой преобладает стихия воздуха. Итак, все кажущиеся пустыми пространства в Космосе занимает не стихия воздуха, а смешанное тело, обычно называемое воздухом.

Можно усомниться, стал бы автор отрицать, что стихийный огонь существует в небесах в несмешанном виде; но о небесах он здесь не думает.

ὑπάρξεως (ὑπάρξει codd. Stob.: ὑπάρχει codd. Corp.) γὰρ μεστά ἐστιν [ἀέρος καὶ πνεύματος]. Значение πνεῦμα здесь должно быть иным, чем в [ἢ πνεύματος], § 8 b: ведь здесь речь идет о σῶμα, а в § 8 b — об ἀσώματον. Но καὶ πνεύματος, во всяком случае, непременно следует вычеркнуть: ведь в рассуждении, которое заканчивается этим предложением, говорится об одном лишь воздухе, а не о πνεῦμα. Я думаю, однако, что лучше вычеркнуть и ἀέρος; ибо нам надо объяснить чтения MSS. ὑπάρξει γάρ и ὑπάρχει

γὰρ καί, а лучше всего это можно сделать, предположив, что автор написал ὑπάρξεως γὰρ μεστά ἐστιν — «ибо они полны чего-то существующего», а именно воздуха. (Ср. εἰ μὴ μεστὸν τῆς ὑπάρξεως ἦν в § 10.) Когда ὑπάρξεως было испорчено, кто-то, чтобы получился смысл, вставил ἀέρος καὶ πνεύματος. Быть может, вставщик заимствовал эти слова из греческого подлинника *Ascl. Lat.* III. 33 c: «однако не может быть пусто от духа и воздуха».

§ 12 a. Τὸν οὖν τόπον . . . τί εἴπομεν; Ясно, что верное чтение — εἴπομεν (codd. Stob.), а не εἴπωμεν (codd. Corp.). Разобрав τὸ κινοῦν и разделавшись с возражением о τὸ κενόν, Гермес возобновляет рассмотрение τὸ ἐν ᾧ κινεῖται с того места, на котором оставил его в конце § 6 a; и начинает он с того, что напоминает Асклепию один из сделанных там выводов, а именно что τόπος, о котором идет речь, ἀσώματος.

Τὸ οὖν ἀσώματον ⟨τοῦτο⟩. Вставить τοῦτο, по-видимому, необходимо: ведь кроме внекосмического νοῦς, о котором здесь говорится, есть по меньшей мере еще один род ἀσώματον, а именно внутрикосмическая ψυχή, которой движутся Космос и заключенные в нем тела (§§ 8 b, 9).

Νοῦς ὅλος. Не следует ли написать νοῦς ὅλος, ἐξ ὅλου ἑαυτὸν ἐμπεριέχων? Или νοῦς, ὅλος ἐξ ὅλου ἑαυτὸν ἐμπ.? MSS. *Corp.* дают νοῦς, λόγος, ἐξ ὅλου к.т.л.; но λόγος должно быть искажением ὅλος.

ἑαυτὸν ἐμπεριέχων. Это значит, что τόπος-νοῦς, которым объемлется Космос, сам ничем иным не объемлется, иначе говоря — что вне его нет ничего иного. Герметист мог бы сказать, что этот Ум ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐμπεριέχεται («объемлется Богом»); но его взгляд, по-видимому, таков, что, хотя божественный Ум находится в пространстве, верховный Бог, которого он от Ума отличает, в пространстве не находится. Однако иной взгляд, по-видимому,

подразумевается в том, что говорится ниже о μέγεθος («величине») τὸ ἀγαθόν.

ἐλεύθερος σωματικῆς πλάνης.—(ἐλεύθερος σώματος παντός, ἁπλανής MSS.) Излишне говорить нам, что ἀσώματον ἐλεύθερον σώματος παντός («свободно от всякого тела»). Поэтому я изменил ἁπλανής на πλάνης и считаю это слово родительным падежом, зависящим от ἐλεύθερος. Бессмысленное σώματι καί, которое следует за ἀπαθής в codd. Corp., могло произойти от попавшего не на свое место σωματικῆς; а παντός могло возникнуть из πλάνης через удвоение.

χωρητικὸς συμπάντων καὶ σωτήριος τῶν ὄντων. Божественный Ум (*qua* τόπος) «вмещает все» (ср. ὡς ἐνέργεια χωρητική в § 6 a). И он «сохраняет в бытии все сущее»; то есть он (в подчинении верховному Богу) есть тот деятель, которым вселенная и все, что в ней, поддерживаются в существовании. В этом отношении он соответствует второму, или демиургическому, Богу Нумения, хотя автор *Corp.* II, описывая его, не употребляет слова δημιουργός.

⟨ἀφ' οὗ (?) τὸ⟩ ⟨⟨τῆς ψυχῆς⟩⟩ ⟨φῶς⟩. Здесь нужно какое-то объяснение отношения между внекосмическим νοῦς и внутрикосмической ψυχή; и слова τῆς ψυχῆς, которые стоят в MSS. в конце § 12 b, вероятно, составляли часть такого объяснения. От автора можно было бы ожидать, что он скажет: божественный Ум (τὸ ἐν ᾧ κινεῖται ὁ κόσμος) есть то, чем душа (τὸ κινοῦν, включая и космическую душу, и души отдельных людей) «озаряется», или оживотворяется.

Текст §§ 12 a, b сильно поврежден, и предлагаемое мною его восстановление весьма сомнительно; но вероятно, что описание νοῦς заканчивалось в конце § 12 a и что в § 12 b речь шла о τὸ ἀγαθόν.

§ 12 b. ⟨⟨Τί οὖν φῄς⟩⟩ ⟨⟨τὸ ἀγαθόν⟩⟩;—⟨⟨Τὸ ἀρχέτυπον φῶς⟩⟩, οὗ ὥσπερ ἀκτῖνές εἰσι⟨ν⟩ [[ ]] ⟨ὅ τε νοῦς καὶ⟩ ἡ ἀλήθεια. Это место явно основано на рассуждении об «идее Блага» у Pl. *Rep.* 508 E сл., где платоновский Сократ сравнивает Благо с солнцем.

В переданном тексте τὸ ἀγαθόν названо одним из ἀκτῖνες («лучей») чего-то другого. Но так как автор полагает, что τὸ ἀγαθόν тождественно верховному Богу и есть первоисточник всего, он не мог назвать его ἀκτίς, испускаемым чем-то другим. Следовательно, слова τὸ ἀγαθόν стоят не на своем месте. Мысль автора, должно быть, состояла в том, что некоторые вещи суть ὥσπερ ἀκτῖνες τοῦ ἀγαθοῦ, то есть что эти вещи испускаются τὸ ἀγαθόν, как лучи испускаются солнцем.

Но что же это за «лучи», или излучения, Блага? Один из них — ἡ ἀλήθεια. Но так как ἀκτῖνές εἰσι стоит во множественном числе, должен был быть упомянут по меньшей мере еще один «луч». Платон же *l. c.* говорит об ἀλήθεια как о том, что производится, или испускается, τὸ ἀγαθόν; и он неоднократно соединяет с ней другую вещь, а именно ἐπιστήμη, или γνῶσις,[2] которая, по его словам, также производится, или испускается, τὸ ἀγαθόν. Главная мысль этого места была бы верно выражена, если сказать, что ἐπιστήμη (или ее синоним γνῶσις) и ἀλήθεια суть ὥσπερ ἀκτῖνες τοῦ ἀγαθοῦ. Отсюда можно заключить, что другим «лучом», который герметист соединил с ἀλήθεια, была либо ἐπιστήμη, либо нечто тесно связанное с ἐπιστήμη; а так как предмет рассмотрения в этой части диалога — отношение между νοῦς и τὸ ἀγαθόν (= ὁ θεός), есть веское основание заключить, что он написал οὗ ὥσπερ ἀκτῖνές εἰσιν ⟨ὅ τε νοῦς καὶ⟩ ἡ ἀλήθεια.[3] Что платоники II века н. э. имели обыкновение так соединять νοῦς и ἀλήθεια, доказывается тем, как воспользовался этими терминами гностик Валентин, давший имена Νοῦς и Ἀλήθεια первой чете Эонов, испущенных

верховным Богом.[4] Можно добавить, что у герметиста не было бы никакой причины упоминать здесь ἀλήθεια, если бы он не говорил о ней как о соотнесенной с νοῦς (или, на языке Валентина, как о σύζυγος, «супруге», νοῦς), которым он занят по преимуществу. О ряде τὸ ἀγαθόν, νοῦς, ψυχή ср. Плотин 5. 1. 8: «причиной (говорит Платон) он называет ум, ибо демиург у него — ум; а этот, говорит он, творит душу . . . отцом же причины, которая есть ум, он называет Благо, [и] то, что по ту сторону ума и по ту сторону сущности; . . . так что Платон знал, что из Блага — ум, а из ума — душа».

[2] Pl. *Rep.* 508 E сл.: «(идею блага) — как причину знания и истины . . . а будучи столь прекрасными оба — познание и истина . . . считать их оба (а именно знание и истину) подобными благу (ἀγαθοειδῆ) правильно, но считать которое-либо из них самим благом неправильно . . . знание и истину доставляет (Благо)». Слово ἀλήθεια употреблено здесь Платоном скорее в смысле «действительность», чем «истина»; и несколькими строками ниже вместо него как равнозначное подставлено выражение τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν (τῶν γιγνωσκομένων) — «бытие и сущность (познаваемого)».

[3] Сочетание νοῦν καὶ ἀλήθειαν встречается у Pl. *Rep.* 6. 490 B: «соединившись с истинно сущим и породив ум и истину, . . . так прекратил бы муки рождения».

[4] Ср. Irenaeus 2. 12. 2: по учению Валентина, «одним и тем же станут Ум и Истина, всегда прилепленные друг к другу». Эта часть валентинианской системы должна была происходить из Pl. *Rep. l. c.*

ἀρχέτυπον φῶς, о котором говорит герметист, должен быть, я думаю, самим τὸ ἀγαθόν. Утверждение, что τὸ ἀγαθόν есть «первообразный свет», соответствует утверждению Платона, что ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ — солнце умопостигаемого мира. Это выражение подразумевает, что есть другой φῶς, который есть εἰκών («образ») первообраза; и этот другой, подчиненный, φῶς может быть тем «светом», который испускает внекосмический νοῦς и которым озаряется внутрикосмическая ψυχή. Ср. Philo *De*

somn. 1. 13. 75, vol. iii, p. 223 Wendland: «Бог есть свет . . . и не только свет, но и первообраз всякого иного света, вернее же — старше и выше всякого первообраза». Plotinus 5. 1. 6 сл. и 5. 3. 12, приведено в комментарии к *Corp.* XII i. 1.

§ 13. Ὁ οὖν θεὸς τί ἐστιν;—Ὁ μηδέτερον (μηδὲ ἓν MSS.) τούτων ὑπάρχων, ὧν δὲ καὶ ⟨⟨τούτοις⟩⟩ τοῦ εἶναι [[ ]] αἴτιος, καὶ πᾶσι κ.τ.λ. Из вещей, к которым относится τούτοις, одна, несомненно, — ἀλήθεια; а если мое объяснение этого места верно, другая — νοῦς. (Ниже нам сказано, что ὁ θεὸς οὐ νοῦς ἐστιν, αἴτιος δὲ τοῦ ⟨νοῦν⟩ εἶναι.) Автор только что сказал, что νοῦς и ἀλήθεια — «лучи», испускаемые τὸ ἀγαθόν; теперь он говорит, что причина их существования — Бог, который (как он говорит нам в § 15 сл.) тождествен τὸ ἀγαθόν.

πάντα δέ ἐστι τὰ ⟨γινόμενα⟩ ἐκ τῶν ὄντων γινόμενα, οὐκ (οὐχὶ μὴ MSS.) ἐκ τῶν μὴ ὄντων. Автор, по-видимому, полагает, что Космос безначален, и отрицает творение из ничего (*ex nihilo*). Бог — высшая причина всего, поскольку он источник Ума, которым Космос поддерживается в бытии (νοῦς есть σωτήριος τῶν ὄντων, § 12 a); но орудие Бога, Ум, творит каждую вещь не из ничего, а из чего-то иного, существовавшего прежде нее.

τὰ γὰρ μὴ ὄντα οὐ φύσιν ἔχει τοῦ δύνασθαι γενέσθαι ⟨τι⟩. То, чего нет, не может стать чем-либо или превратиться во что-либо. Это лишь другой способ сказать, что ἐκ τῶν μὴ ὄντων οὐ δύναται γενέσθαι τι («из несущего ничто не может возникнуть»).

[τοῦ μηδέποτ' εἶναι.] Эти слова, без сомнения, возникли через удвоение из следующего за ними τοῦ μὴ εἶναί ποτε. Вещи, которые существуют теперь, никогда не могут перестать существовать; они могут лишь измениться во что-то иное. Ср. *Corp.* VIII, Ὅτι οὐδὲν τῶν ὄντων ἀπόλλυται («О том, что ничто сущее не погибает»).

Слова Τί οὖν φῄς не могли быть предназначены для этого места; я нашел для них возможное место выше, в § 12 b.

ὁ οὖν θεὸς οὐ νοῦς ἐστιν, αἴτιος δὲ τοῦ ⟨νοῦν⟩ εἶναι. Ср. *Abammonis Resp.* 8. 1 сл., где египетский жрец Абаммон отвечает на вопрос τί τὸ πρῶτον αἴτιον ἡγοῦνται εἶναι Αἰγύπτιοι, πότερον νοῦν ἢ ὑπὲρ νοῦν («что египтяне считают первой причиной — ум или то, что выше ума?»). Учение о том, что верховный Бог ὑπὲρ νοῦν и αἴτιος τοῦ νοῦν εἶναι, было распространено среди платоников Римской империи и было заимствовано у них Валентином и другими гностиками. Псевдо-Архит (I век н. э.?), Stob. 1. 41. 2, vol. i, p. 280 W.: «такое (*sc.* начало, *principium*, налагающее форму на бесформенную материю) должно быть не только умом, но и чем-то сильнее ума; а сильнее ума то, что мы называем Богом». Irenaeus 1. 24. 3: «Василид . . . показывая, что Ум . . . рожден от нерожденного Отца».

[οὐδὲ πνεῦμα . . .] [οὐδὲ φῶς, αἴτιος δὲ τοῦ φῶς εἶναι.] Упоминание о πνεῦμα можно приписать тому же вставщику, который вставил πνεῦμα в § 8 b. Если понимать φῶς как τὸ τῆς ψυχῆς φῶς, «свет, которым озаряется душа», то есть вторичный и производный φῶς, о котором говорилось в § 12 a, то слова οὐδὲ φῶς, αἴτιος δὲ τοῦ φῶς εἶναι можно было бы считать другим способом сказать, что Бог (= τὸ ἀγαθόν) есть τὸ ἀρχέτυπον φῶς. Но так как речь здесь идет об отношении между Богом и Умом, вероятнее, что параграф заканчивался утверждением об этом отношении и что слова о φῶς добавлены другой рукой.

§ 14. τὸν θεὸν δυσὶ ταύταις ταῖς προσηγορίαις σέβεσθαι δεῖ. Что это за «два именования»? Автор § 17 a, должно быть, понял их как τὸ ἀγαθόν и ὁ πατήρ. О «Благе» уже говорилось; но слово πατήρ появляется лишь в § 17 a, и нельзя было ожидать, что читатель восполнит его в § 14 из собственной головы. Если бы два имени,

которые разумел автор § 14, были «Благо» и «Отец», то какие-то слова, в которых разъяснялась его мысль (например, τῇ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῇ τοῦ πατρός, как приложение к ταύταις ταῖς προσηγορίαις), должны были бы выпасть. Но вероятнее, что два имени, о которых он говорит, — те, которыми он уже пользовался, а именно ὁ θεός и τὸ ἀγαθόν, и что § 17 a, где второе из двух имен принято за ὁ πατήρ, был впоследствии добавлен кем-то другим. В § 15 нам сказано, что называть Бога каким-либо иным именем, кроме «Благо», нечестиво. Это показывает, что два имени, которые признавал автор, были ὁ θεός и τὸ ἀγαθόν; и автор § 17 a, называя Бога «Отцом», повинен в том самом нечестии, которое осуждается в § 15.

В *Corp.* X выражение ὁ θεὸς καὶ πατήρ, ⟨ὸ⟩ καὶ τὸ ἀγαθόν неоднократно встречается как имя Бога; но в этом документе слова ὁ καὶ τὸ ἀγαθόν, вероятно, вставлены позднейшей рукой.

οὔτε γὰρ τῶν ἄλλων . . . τις δύναται . . . ἀγαθὸς εἶναι ἢ μόνος ὁ θεός. *Corp.* VI — развернутое изложение этой мысли. Сравни *Mark* 10. 18, *Luke* 18. 19: Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός («Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог»). *Matt.* 19. 17: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός («что ты спрашиваешь Меня о благом? Один есть благой»). Это изречение, должно быть, было широко распространено, и нет оснований предполагать, что герметист заимствовал его из Евангелий. Платонику его могло подсказать рассуждение о песне Симонида у Pl. *Protag.* 341 E.

§ 15. τοσοῦτον γάρ ἐστι τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μέγεθος. Здесь Благо (то есть Бог) описано как протяженное в пространстве. Нам говорят, что ни тело, ни душа не настолько вместительны, чтобы вместить его, и что оно соразмерно всей совокупности вещей телесных и бестелесных; иначе говоря, оно простирается через

все пространство, и космическое, и внекосмическое. Но, быть может, герметист хотел, чтобы эти утверждения понимались иносказательно, а не буквально.

§ 16. τετιμημένοι τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ. Мы чтим подчиненных богов, прилагая к ним именование, которое по праву принадлежит одному лишь верховному Богу, то есть называя их ἀγαθοί.

То же выражение встречается в молитве, или гимне, в конце *Ascl. Lat.*: ἄφραστον ὄνομα, τετιμημένον τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ, . . . καὶ εὐλογούμενον τῇ τοῦ πατρός («неизреченное имя, чтимое именованием „Бог“ . . . и благословляемое именованием „Отец“»). Но в том месте эти слова употреблены в ином смысле, и там сказано, что «чтим именованием θεός» сам верховный Бог. По-видимому, автор *Ascl. Lat.* 41 b читал это выражение в *Corp.* II (который, вероятно, старше из двух документов), но либо неверно его понял, либо намеренно употребил его иначе.

[καὶ ἓν γένος ἀμφοτέρων, ἐξ οὗ τὰ γένη πάντα.] γένος — странное слово в применении к Богу; и когда о двух вещах говорят, что они «одного γένος», или принадлежат к одному γένος, этим подразумевается, что они различны по виду, а не что они тождественны, на чем здесь настаивает автор.

[ὁ γὰρ θεὸς ἀγαθός ἐστιν, ὡς ἅπαντα διδοὺς καὶ μηδὲν λαμβάνων.]—(ὁ γὰρ ἀγαθὸς ἅπαντά ἐστι διδοὺς καὶ μηδὲν λαμβάνων MSS.) Ср. *Corp.* V. 10 b: πάντα δίδως καὶ οὐδὲν λαμβάνεις («Ты все даешь и ничего не получаешь»). *Corp.* X. 3: τῷ μηδὲν λαμβάνοντι («тому, кто ничего не получает»). *Corp.* IX. 9: οὐκ ἔξωθεν αὐτὰ προσλαμβάνων, ἔξω δὲ ἐπιδιδούς («не получая их извне, но изливая их вовне»).

Чтение MSS., несомненно, неверно: ведь в самостоятельном утверждении отрицание было бы οὐδέν, а не μηδέν.[5] Но даже в том

виде, в какой я его изменил, это предложение здесь не на месте: ведь на этой ступени автор утверждает не то, что Бог ἀγαθός, а то, что Бог есть τὸ ἀγαθόν. Если слова ὁ γὰρ . . . μηδὲν λαμβάνων вообще были в первоначальном тексте, они, вероятно, следовали за ἢ μόνος ὁ θεός в § 14.

[5] Этого затруднения можно было бы избежать и не вставляя θεός, написав ὁ γὰρ ἀγαθός ἐστιν ὁ ἅπαντα διδοὺς καὶ μηδὲν λαμβάνων.

[ὁ οὖν θεὸς πάντα δίδωσι καὶ οὐδὲν λαμβάνει.] ὁ οὖν θεός — удвоение первых трех слов следующего предложения; а πάντα δίδωσι καὶ οὐδὲν λαμβάνει — вариант к ἅπαντά ἐστι διδοὺς καὶ μηδὲν λαμβάνων.

ὁ οὖν θεὸς ⟨τὸ⟩ ἀγαθόν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ὁ θεός. Ср. Philo *De special. leg.* 2. 53 (*De septen.* 5), Cohn V, p. 99: «ибо один лишь он (Бог) счастлив и блажен, непричастен никакому злу, полон совершенных благ, вернее же, если надо сказать правду, сам есть Благо,[6] который пролил на небо и землю частные блага». Прокл в комментарии к Pl. *Tim.* 28 говорит, что платоник Аттик (160–180 гг. н. э.) отождествлял Демиурга с «Благом» (τὸν δημιουργὸν εἰς ταὐτὸν ἄγει τἀγαθῷ).

[6] Но в *Opif. mund.* 2. 8, Cohn I, p. 3, Филон говорит, что Бог (который назван там ὁ τῶν ὅλων νοῦς) κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν («выше самого Блага и самого Прекрасного»).

Утверждение, что «Бог есть Благо, и Благо есть Бог», составляет подобающее заключение диалога; и едва ли можно сомневаться, что в первоначальном тексте за этими словами непосредственно следовали τοσαῦτα . . . λελέχθω к.т.л. (§ 17 b). Тема деторождения, которая вводится в § 17 a, не имеет связи с предшествующим рассуждением, хотя тот, кто приписал этот раздел, ухитрился

создать поверхностную видимость связности, сославшись на упоминание о двух προσηγορίαι Бога в § 14.

§ 17 a. πατρὸς γὰρ τὸ ποιεῖν. ποιεῖν употреблено здесь в смысле «рождать», как в сложном слове παιδοποιεῖν.

σπουδὴ . . . εὐσεβεστάτη . . . ἐστιν ἡ παιδοποιία. Мысль о том, что человеческое деторождение есть подражание творческой силе Бога, которая подразумевается в этом месте, полнее выражена в *Corp.* XI ii. 14 a и в *Ascl. Lat.* III. 20 b сл. Взгляд, что рождение потомства лежит на человеке как священный долг, подразумевается в *Ascl. Lat.* III. 20 b сл., но прямее утверждается в *Corp.* II. 17 a. Автор, должно быть, нашел в своем окружении какую-то особую причину настаивать на этом. Говоря, что умереть бездетным — «великое несчастье», он согласен с чувством, глубоко укоренившимся одинаково у греков, иудеев и египтян; а религиозную опору для этого чувства он находит в своем учении о «Боге-Отце». Но в его время было много таких, кто предпочитал оставаться бездетным, — одни из желания избежать хлопот, расходов и тревог, другие (особенно пифагорейцы, платоники и христиане) из-за презрения к миру (*contemptus mundi*) и ненависти к телу, которым давали опору их верования. Первый из этих двух побуждений часто находит выражение в литературе начиная с Еврипида; см., например, места, собранные у Stobaeus 4. 22. 28 сл. Hense, Ὅτι οὐκ ἀγαθὸν τὸ γαμεῖν («О том, что жениться — не благо»), и *ib.* 4. 24. 16 сл., Ὅτι ἀσύμφορον τὸ ἔχειν τέκνα («О том, что иметь детей невыгодно»). Август увидел, что склонность к «самоубийству рода» становится серьезной общественной опасностью, и издал законы, чтобы ее обуздать. Те же побуждения предпочесть безбрачную жизнь, что ощущались в Италии во времена Августа, несомненно, ощущались и в Египте несколькими поколениями позже; а так как автор *Corp.* II. 17 a велит своим

читателям μὴ συνησθῆναι — «не радоваться за» бездетного человека (как за того, кому повезло), можно заключить, что он спорит главным образом с теми, кто считал бездетность более удобным состоянием. С другой стороны, автор *Ascl. Lat.* III, вероятно, думал скорее о христианских подвижниках, воздерживавшихся от деторождения по религиозным причинам.

δίκην οὗτος δίδωσι μετὰ θάνατον τοῖς δαίμοσιν. Представление о том, что те, кем грех карается после смерти, — демоны, встречается в мифах Платона. См. *Ascl. Lat.* III. 28. Автор *Corp.* II. 17 a полагает, что кара, налагаемая демонами, по крайней мере в некоторых случаях, принимает вид карающего перевоплощения; об этом ср. *Corp.* X. 8 a. Плутарх в «Видении Феспесия», *De sera numinis vindicta* 567 F, описывает демонов-мучителей, которые переделывают виновные души, приспосабливая их к перевоплощению в те тела, на которые они осуждены.

σῶμα . . . μήτε ἀνδρὸς μήτε γυναικὸς φύσιν ἔχον. Это означает тело иное, нежели человеческое. Те, кто отказывается исполнять обязанность, лежащую на них как на ἄνδρες или γυναῖκες, будут наказаны перевоплощением в тела зверей.

[[ὅπερ ἐστὶ κατηραμένον ὑπὸ τοῦ ἡλίου.]] Что же это «проклято Солнцем»?[7] По чтению MSS., проклято σῶμα οὔτε ἀνδρὸς οὔτε γυναικὸς φύσιν ἔχον. Об уродливом или увечном человеческом теле можно было бы сказать, что оно «проклято», но едва ли о нормальном теле зверя. Вероятнее, что это придаточное стоит не на своем месте и должно следовать за ἄτεκνόν τινα ἐξ ἀνθρώπων ἀπαλλαγῆναι: проклятое — это бездетность.

[7] «Под солнцем» было бы скорее ὑπὸ τὸν ἥλιον. (Ср. *Eccl. passim*, например 2. 18: σύμπαντα μόχθον μου ὃν ἐγὼ κοπιῶ ὑπὸ τὸν ἥλιον — «весь труд мой, которым я

трудился под солнцем».) Можно было бы написать ὑπὸ τὸν ἥλιον и (быть может, предположив лакуну перед ὑπό) понимать это как «при жизни на земле» в противоположность μετὰ θάνατον; но нет нужды отвергать выражение «проклятое Солнцем». Ср. καταραθέντα ὑπὸ τοῦ ἡλίου в месте, приведенном из Гермеса алхимиком Олимпиодором (*Testim.*, Zosimus *Addendum* (c)).

Но зачем автор прибавляет ὑπὸ τοῦ ἡλίου? Быть может, можно было думать, что бог-Солнце, будучи сам космическим источником жизни и роста, с неудовольствием взирает на тех, кто отказывается содействовать ему, рождая детей. Это выражение могло быть в ходу как освященная обычаем формула в каком-нибудь солнечном культе.

ТРАКТАТ III

✦

Текст *Corp.* III в том виде, в каком его дают MSS., настолько испорчен, что почти совершенно лишен смысла; и я изменял его не стесняясь. Маловероятно, чтобы напечатанный здесь текст, исправленный по догадкам, был в точности тем, что написал автор; но я думаю, вероятно, что, по крайней мере в главном, он верно передает его мысль.

Нет необходимости считать эту небольшую вещь выдержкой из более длинного трактата; она, по-видимому, есть законченное целое сама по себе и закругляется возвращением в заключительных словах к той же мысли, с которой начиналась. Это сгущенная суть размышлений какого-то неизвестного египтянина о вселенной.

Автор *Corp.* III читал первую главу Книги Бытия (*Genesis*). В этом невозможно сомневаться, если сравнить соответствующие места по отдельности.

Genesis 1 (LXX)	*Corp.* III
1. В начале сотворил Бог небо и землю.	1 a. Бог — источник всего сущего.
2. Земля же была невидима и не устроена,	2 a (в другом месте): когда же все было еще неразличено и не устроено.
и тьма над бездною;	1 b. Ибо была тьма безмерная в бездне,
и дух Божий носился над водою.	и вода, и тонкое дыхание, разумное, божественной силой ⟨. . .⟩ вещи в Хаосе.
3. И сказал Бог: Да будет свет; и стал свет. . . .	Излился же святой свет.
7. И создал Бог твердь; и разделил Бог между водою, которая была под твердью, и между водою, которая над твердью. 8. И назвал Бог твердь небом. . . . 9. И собралась вода, которая под небом, в собрания свои, и явилась суша. 10. И назвал Бог сушу землею . . .	⟨. . .⟩ стихии и все боги. . . . 2 a. Отделилось легкое ввысь, а тяжелое легло в основание под влажным песком. . . . (огню) повиснуть в вышине, так чтобы носиться на воздухе. (1 b. И отвердела под песком из влажного естества.)
11. И сказал Бог: Да произрастит земля зелень травную, сеющую семя по роду и по подобию, и дерево плодовитое, приносящее плод, которого семя его в нем по роду на подобие на земле; и стало так. 12. И произвела земля зелень травную. . . .	3 a (в другом месте): и всякий посев — с семенем в себе. И ⟨возникли⟩ трава и всякая цветущая зелень; семя возрождения — в них самих. (1 b. ⌜ разделяют ⌝ природы, несущей семя.)
14. И сказал Бог: Да будут светила на тверди небесной для освещения земли и для отделения дня от ночи, . . . и да будут они знамениями . . . 15. и стало так. . . .	2 b. И явилось небо в семи кругах, и боги, видимые в звездных образах, со всеми своими созвездиями. И (огненное естество) расчленилось вместе с богами, что в нем.
20. И сказал Бог: Да произведет вода пресмыкающихся, души живые, и птиц летающих . . .; и стало так. 21. И	3 a. И каждый бог своею особой силой произвел то, что ему было

сотворил Бог китов великих и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода по родам их, и всякую птицу пернатую по роду. . . .	велено; и возникли . . . водные и крылатые.
22. И благословил их (*sc.* рыб и птиц) Бог, говоря: Растите и множьтесь. . . .	(См. ниже § 3 b.)
24. И сказал Бог: Да произведет земля душу живую по роду, четвероногих, и пресмыкающихся, и зверей земных по роду; и стало так. . . .	(В другом месте): и возникли четвероногие звери и пресмыкающиеся.
26. Сотворим человека . . . и да владычествуют над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею. . . .	3 b. . . . рождения людей, . . . чтобы владычествовали над всем, что под небом, . . .
28. И благословил их Бог, говоря: Растите и множьтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею.	чтобы возрастать в возрастании и умножаться во множестве.

Итак, очевидно, что автор *Corp.* III знал Моисеев рассказ о сотворении мира. Но знал он и стоическую космологию; и в этом документе он попытался согласовать одно с другим и тем самым «примирить Книгу Бытия с наукой».

У нас есть фрагменты другой космогонии, которая, по-видимому, тоже была почерпнута отчасти из Книги Бытия, а отчасти из стоической науки, но которая, по словам ее автора, была основана на писаниях Тота, которого греки называли Гермесом Трисмегистом, — а именно космогонии Санхуниатона в передаче Филона Библского;[8] и, кажется, стоит сравнить ее с *Corp.* III. Евсевий приводит Филона Библского так, *Pr. ev.* 1. 10. 1 (33 b) сл.:[9]

[8] Время жизни Филона Библского — ок. 64–140 гг. н. э. (Christ, *Gesch. Gr. Litt.*). Эту книгу он мог написать около 100–120 гг. н. э.

[9] Приводимый здесь текст основан на тексте издания Гиффорда, 1903.

«Началом всего он (Санхуниатон) полагает воздух мглистый и духоносный, или дуновение мглистого воздуха,[10] и хаос мутный, мрачный,[11] (который называется) ⟨⟨мот (μώτ); одни говорят, что это ил, другие — гниение водянистой смеси⟩⟩.[12] Это же[13] было беспредельно и долгий век не имело предела.[14] Когда же, говорит он, дух воспылал любовью ⟨к мот⟩, [[и]] произошло смешение ⟨вечных⟩ начал;[15] ⟨⟨и⟩⟩ это ⟨с⟩плетение было названо Влечением (πόθος).[16] Оно же — начало сотворения всего; [само же оно не знало своего сотворения;][17] и из [его] сплетения ⟨мот⟩ ⟨и⟩ духа возник [[мот; одни говорят, что это ил, другие — гниение водянистой смеси]] [и из него возник] всякий посев творения.[18] И ⟨это⟩ — рождение всего. [[Были же некие живые существа, не имеющие чувства.]] [[Из них возникли живые существа разумные, и были они названы Зофасемин (Ζωφασημίν), то есть созерцатели неба.]][19] И ⟨⟨мот⟩⟩ было вылеплено наподобие яйца,[20] ⟨. . .⟩.[21] И воссияли [[мот]] солнце и луна, звезды и великие светила».[22]

---

[10] ἀὴρ πνευματώδης и πνοὴ ἀέρος, по-видимому, — два различных перевода одного семитского термина, соответствующего «духу Божию» в *Genesis* 1. 2 и πνεῦμα λεπτὸν νοερόν в *Corp.* III. В дальнейшем эта же вещь называется просто τὸ πνεῦμα. Эпитет ζοφώδης соответствует «тьме над бездною» в Книге Бытия.

[11] χάος θολερὸν ἐρεβῶδες, которое соединено с πνεῦμα и есть другая из двух первовещей, соответствует *tehōm* («бездне») и «водам» в Книге Бытия, а также ἄβυσσος, ὕδωρ и τὰ ἐν χάει в *Corp.* III.

[12] Я вставил сюда слова μώτ . . . σῆψιν, которые, очевидно, стоят не на своем месте там, где они встречаются ниже в тексте Евсевия. Они должны были относиться к «мутному хаосу», или бесформенной водной массе; и надо полагать, что μώτ — семитское слово, для которого Филон Библский, как и прежде, дает два различных объяснения, а именно ἰλύς («ил») и ὑδατώδους μίξεως σῆψις («бродящая водянистая смесь»). Подошло бы слово, означающее «воды» (евр. *mayim*). Я нахожу указание, что семитское слово для воды встречается в арамейском в форме *mōi*; и возможно, что μώτ — описка вместо μωι. Ср. ассирийское *mū*, мн. ч. *mē*. (По-египетски вода — *mw*, по-коптски ⲙⲟⲟⲩ; но непосредственный источник Филона Библского должен был быть семитским, а не египетским.)

В рассказе Дамаския о вавилонской космогонии, *De princip.* (Kopp) c. 125, p. 384 (Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, p. 17), есть существо по имени Μωυμῖς, сын Ἀπασών и Ταυθέ (то есть Апсу и Тиамат, — Ἄβυσσος и Техом); а *mummu* («die tosende Wassertiefe», Делич) иногда употребляется в вавилонских документах как имя вестника Апсу (Langdon, *The Babylonian Epic of Creation*, 1923, p. 72). Но Лэнгдон (*ib.*) говорит также, что «*Mummu* — обычное слово для „формы", которое было олицетворено как творческий разум, присущий первоначалу — воде». Есть ли какая-нибудь связь между этим *Mummu* — Μωυμῖς и μώτ Филона Библского?

Мне приходило в голову, что μώτ, быть может, есть *tehōm*, написанное задом наперед. Грек, пожалуй, мог бы допустить такую ошибку, переписывая семитское слово, написанное справа налево; но это едва ли вероятно.

Происхождение слова μώτ сомнительно, но относительно его значения в этом месте мы не остаемся в сомнении: ведь сам автор говорит нам, что его можно здесь понимать как ἰλύς. Итак, для нашей нынешней цели μώτ означает «ил».

---

[13] А именно πνεῦμα и χάος θολερόν (называемый также μώτ).

---

[14] πέρας употреблено здесь в своем пифагорейском смысле, как равнозначное εἶδος или μορφή. (Ср. Philo *Special. leg.* 1. 329, Cohn V, p. 79: «беспредельной (= бесформенной) и смешанной материи».) Долгое время две первовещи (πνεῦμα и μώτ) оставались неоформленными, или неупорядоченными. Это предложение соответствует словам «земля (то есть все, что существовало в начале) была безвидна и пуста (*tohu wa bohu*)» в Книге Бытия и ἀδιορίστων ὄντων ἁπάντων καὶ ἀκατασκευάστων в *Corp.* III. Эпитет ἄπειρον встречается в *Corp.* III. 1 b и в первоначальном тексте этого места, вероятно, относился к ὕδωρ, то есть к бесформенной водной массе.

---

[15] У Евсевия читается ἠράσθη τὸ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν («дух воспылал любовью к своим собственным началам»). Но это бессмыслица. πνεῦμα само есть одно из двух ἀρχαί и не имеет «собственных ἀρχαί», в которые могло бы влюбиться. Автор, должно быть, хотел сказать, что было два ἀΐδιοι ἀρχαί (то есть две безначальные вещи), а именно *pneuma* и водная масса, и что в некое время первое влюбилось во вторую и что вследствие этого обе (до того бывшие порознь) смешались. Таково его толкование слов еврейской Книги Бытия: «дух Божий носился над водами». Его πνεῦμα соответствует «духу Божию»; его μώτ соответствует «водам»; а еврейское слово, которое наши переводчики передают словом «носился», он понимает в смысле ἠράσθη.

---

[16] πόθος, или ἔρως, встречается в начале многих космогоний начиная с Гесиода. Некоторые из них, без сомнения, были известны автору; и своим толкованием еврейского текста он ухитрился найти этот же πόθος и в первой главе Книги Бытия.

Сравни «сидонскую» космогонию, о которой сообщает Евдем (Damascius *De princ.* p. 382 Корр: Mullach *Fr. Ph. Gr.* III, p. 289): «Сидоняне . . . в начале всего полагают Время (Χρόνος), и Влечение (Πόθος), и Мглу (Ὁμίχλη); от смешения же Влечения и Мглы, как двух начал, возникли Воздух (Ἀήρ) и Ветерок (Αὔρα), . . . а от этих двух, в свою очередь, родился Отос (Ὦτος)». Здесь есть некоторая путаница: πόθος должно быть именем самого συμπλοκή, как у Санхуниатона, или Силы, которая ведает συμπλοκή, а не именем одного из двух, соединяемых в браке. Быть может, следует читать Χρόνου δέ вместо Πόθου δέ. Вероятно, Χρόνος — это Крόνος, то есть финикийский бог Эл. Здесь два ἀρχαί; но они мало похожи на два ἀρχαί Санхуниатона. Не тот ли Ὦτος, что μώτ Санхуниатона? Если так, с ним обошлись иначе: он сделан сыном Ἀήρ и Αὔρα (двух различных видов πνεῦμα), вместо того чтобы быть в браке с πνεῦμα.

Дамаский *ib.* упоминает также космогонию финикиянина Моха, в которой два ἀρχαί — Αἰθήρ и Ἀήρ. Они соответствуют Ἀήρ и Αὔρα «сидонской» космогонии; и они, вероятно, означают либо «верхний воздух и нижний воздух» (ср. αἰθήρ и ἀήρ в *Epinomis*), либо «светлый воздух» и «темный воздух».

Эти две финикийские космогонии не обнаруживают такого сходства с космогонией еврейской Книги Бытия, какое заметно в космогонии Санхуниатона.

---

[17] Слова αὐτὸ . . . κτίσιν непонятны и, надо полагать, вставлены по ошибке. Если читать αὐτὸς δὲ . . . τὴν αὐτοῦ κτίσιν, можно было бы счесть их заметкой, приписанной христианином по поводу упоминания о κτίσις в предшествующем предложении: «Заблудший язычник, написавший это, не знал, как был сотворен он сам».

---

[18] С внесенными мною изменениями получается понятное предложение: «Это (а именно смешение двух первовещей, *pneuma* и *mōt*) было началом сотворения всего; и от брака *mōt* и *pneuma* произошло все потомство сотворенных вещей». [καὶ ἐκ ταύτης ἐγένετο] — дублет к καὶ ἐκ τῆς . . . συμπλοκῆς . . . ἐγένετο выше.

---

[19] Ясно, что слова ἦν δέ τινα . . . οὐρανοῦ κατόπται вставлены сюда ошибочно. Было бы нелепо говорить о ζῷα на той ступени, когда возникновение ζῷα еще не могло произойти и когда даже космическая сфера еще не была образована. (Об ее образовании впервые говорится в следующем предложении.) Надо полагать, что эти попавшие не на свое место обрывки взяты из того отрывка, который следовал за κοσμογονία Санхуниатона и который Евсевий называет его ζῳογονία.

Я полагаю, что странное выражение ζῷα οὐκ ἔχοντα αἴσθησιν («живые существа, не имеющие чувства», что на языке греческих школ было бы противоречием в самом себе) — перевод какого-то семитского соответствия термину ἄλογα ζῷα и означает «звери»; а «живые существа, обладающие разумом и созерцающие небо», должны быть родом человеческим. Ср. εἰς κατοπτείαν οὐρανοῦ в *Corp.* III. 3 b, где «созерцание неба» упомянуто как одно из назначений человека, или одна

из целей, ради которых он создан. Мысль о том, что люди, в отличие от зверей, устроены так, чтобы стоять прямо, дабы смотреть вверх, на небо, очень часто встречается в эллинистических сочинениях. См. комментарий к *Corp.* XII ii. 20 a.

Придаточное о людях едва ли было задумано так, чтобы следовать непосредственно за придаточным о зверях: ведь в таком случае ἐξ ὧν относилось бы к зверям, и подразумевалось бы, что автор считал людей происходящими от зверей, что маловероятно. Скорее перед нами два отдельных обрывка, и ἐξ ὧν (если оно прочитано верно) относится к чему-то утраченному.

ζωφασημίν — слово семитское. Слова, транслитерацией которых оно является, по-еврейски имели бы вид *tsōpheh*, «тот, кто наблюдает», и *hash-shāmayim*, «небо». Поэтому Филон Библский прав, говоря, что оно означает οὐρανοῦ κατόπται. Он сохранил здесь выражение семитского подлинника и прибавил свой перевод его. (Быть может, Филон написал ζωφὲ ἁ(σ)σημίν, что ближе согласовалось бы с еврейским.)

Из этого и других признаков очевидно, что Филон Библский говорит правду, утверждая, что его сочинение — перевод семитского текста. Значит, он не выдумал так называемые «писания Санхуниатона» из своей головы, как иногда полагали; они лежали перед ним, написанные по-финикийски или на каком-то родственном языке, и он перевел их с этого языка на греческий. Но семитский подлинник, который он переводил, должен был быть недавнего происхождения. Так как *космогония*, с которой он начинался, была построена, подобно космогонии *Corp.* III, путем соединения данных, взятых из *Genesis* 1, с понятиями, заимствованными из стоической физики, он не мог быть написан раньше III века до н. э.; и всего вероятнее, что он был написан либо после начала христианской эры, либо незадолго до нее.

---

[20] Нечто «было вылеплено в яйцевидный (то есть шарообразный) вид». Подлежащее при ἀνεπλάσθη утрачено. Им должно было быть τὸ μώτ; и потому я перенес μώτ сюда из следующего предложения, где оно нарушает смысл. Масса неоформленной материи под действием *pneuma*, которым она теперь была проникнута, была вылеплена в форму шарообразного Космоса.

Мировое яйцо встречается в египетских и орфических космогониях, но, насколько я знаю, не в вавилонских документах.

---

[21] Здесь, должно быть, стоял отрывок, описывавший разделение четырех стихий и соответствовавший *Corp.* III. 2 a; но он утрачен. Нечто подобное предполагается в дальнейшем (ἐπειδὴ διεκρίθη к.т.λ.).

---

[22] Это предложение соответствует *Corp.* III. 2 b.

«Такова, — (говорит Евсевий), — их космогония, прямо вводящая безбожие; посмотрим же далее, как, по его словам, возникла и *зоогония*.[23] Итак, он (Санхуниатон) говорит: „[[И когда воздух, и море, и земля просияли[24] от ⟨солнечного⟩ жара,[25] возникли ветры, и облака, и величайшие низвержения и излияния небесных вод. И ⟨вот⟩, когда ⟨стихии⟩[26] разделились и разошлись ⟨по⟩ свои⟨м⟩ места⟨м⟩ [от солнечного жара],[27] [и] снова все встретилось в воздухе одно с другим, и они столкнулись, и произошли громы и молнии. И от грохота громов вышеописанные разумные существа ⌜ пробудились ⌝[28] и от шума устрашились; ⟨. . .⟩.[29]]] И пришли в движение на земле и в море мужское и женское“».

[23] *Зоогония* должна означать рассказ о происхождении зверей и людей, подобный тому, что дан в *Corp.* III. 3 а сл. Евсевий здесь говорит, что собирается привести *зоогонию* Санхуниатона; а в конце отрывка, который вводят эти слова, он говорит, что привел ее (τοιαύτη αὐτοῖς καὶ ἡ ζῳογονία). Однако ничего подобного он не делает. Правда, бессвязный обрывок, которым этот отрывок кончается (καὶ ἐκινήθη . . . ἄρρεν καὶ θῆλυ), вполне мог стоять в *зоогонии*. Но в остальной части отрывка ни слова не говорится о происхождении зверей и людей. Он посвящен совсем другому предмету: это объяснение происхождения гроз. А предмет гроз, по-видимому, вводится для того, чтобы объяснить, как люди (τὰ νοερὰ ζῷα), которые предполагаются уже живущими на земле, пришли к тому, чтобы вообразить себе бога-громовержца и почитать это воображаемое существо. *Зоогония* же исчезла, кроме трех отдельных обрывков, два из которых (а именно ἦν δέ τινα ζῷα οὐκ ἔχοντα αἴσθησιν и ἐξ ὧν . . . οὐρανοῦ κατόπται) попали не на свои места; а на ее место подставлена теория гроз. Это объяснение гроз, вероятно, стояло дальше в документе Санхуниатона и было перенесено сюда по какой-то оплошности. Оно основано на стоической физике; и цель автора — показать, что явления гроз, которые люди ошибочно приписывают действию бога-лица, происходят от действия физических законов. В этом отрывке видна та же безбожная направленность, что и в других выдержках из «Санхуниатона», где утверждается, что боги традиционных мифологий — не боги, а люди, жившие давным-давно.

[24] διαυγάσαντος Euseb.

[25] πύρωσις — это жар и свет солнца (ср. διὰ τὴν τοῦ ἡλίου πύρωσιν ниже). Возможно, в начале утраченного отрывка о разделении стихий было предшествующее упоминание о φῶς (как в Книге Бытия и в *Corp.* III); но

возможно и то, что автор документа Санхуниатона намеренно отступил в этом от Книги Бытия, потому что ему, как и нынешним читателям, было трудно понять, как мог быть свет прежде, чем возникло солнце.

---

[26] Когда Космос был впервые образован, стихии были разделены и расположены отдельными слоями; но «после их разделения» (то есть в мире, каким мы его знаем) части их постоянно покидают области, первоначально им отведенные: огонь в виде света и тепла нисходит сверху, а водяные испарения поднимаются снизу. Эти оторвавшиеся части высших и низших стихий встречаются друг с другом в атмосфере, и их столкновение производит бури. Эта теория бурь сходна с метеорологией Посидония.

---

[27] Это, вероятно, дублет к διὰ ⟨τὴν τοῦ ἡλίου⟩ πύρωσιν выше.

---

[28] ἐγρηγόρησεν должно быть либо ошибочным прочтением, либо неточным переводом какого-то семитского глагола. Нужно нечто вроде «вздрогнули», чтобы соответствовать ἐπτύρη («устрашились»).

---

[29] («и они подумали, что должен быть Бог, который гремит, и начали его почитать».) Ср. Sext. Emp. 9. 24: «Есть же и такие, кто предполагает, что мы пришли к понятию о богах от необычайных явлений, происходящих в мире; этого мнения, по-видимому, держится и Демокрит: ибо древние люди, говорит он, видя явления в небесах, такие как громы и молнии, перуны и сближения звезд, затмения солнца и луны, страшились, полагая, что причина всего этого — боги». Подобным образом Критий в своем рассказе о происхождении религии (Diels *Vorsokr.* p. 621) упоминает, *inter alia* («среди прочего»), «молнии . . . и страшные раскаты грома».

> «Такова у них, — (говорит Евсевий), — и *зоогония*. Вслед за этим тот же писатель (*sc.* Филон Библский) прибавляет такие слова: „Это было найдено написанным в космогонии Таавта и в его памятных записях,[30] из догадок и свидетельств, которые усмотрел, и нашел, и нам осветил его (*sc.* Санхуниатона) разум“».

---

[30] Ср. Philo Bybl. у Euseb. *ib.* 1. 9. 24: «Санхуниатон . . ., желая от всех узнать то, что было изначально, из чего все составилось, весьма тщательно разыскал писания Таавта, зная, что из всех, кто родился под солнцем, первым [[Таавт]] изобрел письмена и положил начало письменным памятным записям ⟨⟨(Таавт)⟩⟩, [[и с него, как бы положив основание своему рассказу,]] — его египтяне называли Тоуф, александрийцы — Тот, а эллины перевели как Гермес, — ⟨⟨и с него, как бы положив основание своему рассказу⟩⟩». (Это предложение, как его дают MSS.,

нестерпимо неуклюже и путано; я сделал смысл ясным, переставив Τάαυτος и καὶ ἀπὸ . . . τοῦ λόγου.)

«Таавт» — это египетский Тот; и в приведенном выше тексте Филон Библский говорит, что Санхуниатон построил свою *космогонию* из материала, найденного им в писаниях Тота и дополненного его собственными размышлениями. Филон Библский, должно быть, прочел утверждение в этом смысле в документе Санхуниатона. Можно было бы подумать, что это указывает, будто автор того документа имел доступ к каким-то из греческих герметических сочинений; а в таком случае ему, возможно, был известен и сам *Corp.* III. Но вероятнее, что его утверждение, будто он читал писания Тота и пользовался ими, — чистый вымысел. Он, несомненно, не стеснялся выдумывать источники: ведь в другом месте (Porphyr. *ap.* Euseb. *ib.* 1. 9. 21), говоря о своих источниках по древнейшей еврейской истории, он упомянул как один из самых важных из них некие памятные записи, написанные «Иеромбалом (Ἰερόμβαλος, Иероваал), жрецом бога Иево (Ἰευώ, Яхве)». Имя Иероваал (другое имя Гедеона, еврейского «Судьи») он, должно быть, взял из Книги Судей и выдумал исторические сочинения этого древнего вождя. (Можно мимоходом заметить, что человек, читавший Книгу Судей, почти неизбежно должен был читать и первую главу Книги Бытия и помнить ее содержание, когда сочинял космогонию.) Стало быть, он не поколебался бы, если это отвечало его цели, выдумать космогонические писания Тота, который, должно быть, был известен ему понаслышке как древний египетский мудрец, почитавшийся самым ранним из всех писателей на земле и автором священных книг, которые хранили у себя египетские жрецы. И он вполне мог предполагать, что Моисей, чья Книга Бытия была одним из источников, которыми он действительно пользовался, почерпнул свои познания о сотворении мира из более ранних писаний Тота.

Если сравнить *космогонию* «Санхуниатона» с *Corp.* III, мы найдем, что в своем богословии оба автора стоят на противоположных полюсах. Автор *Corp.* III ставит себе целью утвердить верховенство Бога над φύσις. Автор же документа Санхуниатона, напротив, довольствуется φύσις и не видит нужды в Боге. Как выражается Евсевий, ἄντικρυς ἀθεότητα εἰσάγει — «его учение — чистое безбожие». Он не признает никакого божества вообще — разве только он настолько олицетворяет свои два физических ἀρχαί, μώτ и πνεῦμα, то есть первичный «ил» и первичный «газ», что говорит, будто одно из них влюбилось в другое;[31] да и это, быть может, не многим больше, чем фигура речи.

[31] Сравни утверждение, что две легкие стихии, огонь и воздух, — «мужские», а две тяжелые стихии, земля и вода, — «женские» (Hippol. *Ref. haer.* 4. 43, приведено в комментарии к *Corp.* I. 17).

Но в других отношениях между двумя документами есть близкое сходство. Оба автора согласны в том, что (если оставить Бога в стороне) две вещи, существовавшие в начале и из которых развилась вселенная, были «ил» и «газ»; и обе космогонии, по-видимому, были расположены в одном и том же порядке и построены сходным образом, хотя это менее заметно из-за утраты частей документа Санхуниатона. Оба автора были знакомы со стоической физикой; и оба читали первую главу Книги Бытия. Автор *Corp.* III читал эту главу в греческом переводе LXX, а другой автор — вероятно, в еврейском тексте. Нет оснований предполагать, что кто-либо из них заимствовал у другого; но обе эти космогонии построены из одного и того же или сходного материала.

В *Corp.* III едва ли есть след платонизма;[32] и его автор решительно отвергает платоновское учение о посмертном существовании отдельной души. В нем нет ничего собственно египетского; и нет ни малейшего признака христианского влияния. Этот документ можно кратко назвать иудейско-стоическим.

[32] См. заметку к πᾶσαν ἐνσαρκοῖ ψυχήν в § 3 b.

Я не могу найти в *Corp.* III ясного указания на время написания. Он, пожалуй, мог быть написан когда угодно после перевода Книги Бытия на греческий и возникновения стоицизма в III веке до н. э. и прежде времени самых поздних из наших герметических сочинений, которое, вероятно, недалеко от 300 г. н. э. Если бы мы могли быть уверены, что надписание, в котором он приписан Гермесу Трисмегисту, написано автором документа, это могло бы

быть основанием полагать, что по времени он не очень далеко отстоит от других герметических сочинений, большая часть которых написана почти наверняка после начала христианской эры и, вероятно, не раньше II века. Но в самом документе нет ничего, что связывало бы его с Гермесом; и вполне возможно, что он был написан совершенно независимо от герметического предания и что надписание, приписывающее его Гермесу, было добавлено в какое-то более позднее время, когда он попал в руки герметиста. По характеру и слогу он заметно отличается от большинства других герметических сочинений. В нем видны следы связи с *Corp.* I, который содержит сходную *космогонию* и дает сходные свидетельства знакомства с первыми главами Книги Бытия. Но и *Corp.* I сильно отличается от основной массы герметических сочинений; а во всей остальной герметической литературе признаки иудейского влияния немногочисленны и слабы.[33]

[33] Своеобразное употребление ὁ τόπος в *Corp.* II, вероятно, иудейского происхождения; и некоторые герметические фрагменты, приводимые Кириллом, обнаруживают знание первой главы Книги Бытия.

Но хотя и можно себе представить, что *Corp.* III был написан в III или II веке до н. э., столь ранняя дата едва ли вероятна. Разумно полагать, что попытки слить Моисеев рассказ о сотворении мира со стоической космологией вряд ли предпринимались, пока и то и другое не стали давно и широко известны; а то видное место, которое в системе *Corp.* III занимают влияния светил, связывает его скорее с поздним, чем с ранним стоицизмом. Сходство между этим документом и *космогонией* Санхуниатона делает вероятным, что оба принадлежат к одному и тому же времени; и я склонен предположить, что оба были написаны в I веке н. э.

Заглавие. ⟨ὅτι⟩ πρῶτος ἀπάντων (δόξα πάντων MSS.) ὁ θεός. О δόξα Бога, то есть о его «славе», часто говорили иудеи (см. Буссе, *Rel. des Judentums*, pp. 362 и 398); но я не нахожу смысла в утверждении, что Бог есть δόξα вещей. Бога можно было бы назвать ἀρχὴ πάντων, или πηγὴ πάντων, или ῥίζα πάντων («началом», «источником» или «корнем всего»); но трудно понять, как какое-либо из этих слов могло исказиться в δόξα. Вероятнее, что автор написал πρῶτος ἀπάντων. (Ср. *Corp.* VIII. 2 *init.*: πρῶτος γὰρ πάντων . . . ὁ δημιουργὸς τῶν ὅλων θεός — «ибо первый из всех . . . — Бог, творец вселенной».) Слово πρῶτος могло быть написано в сокращенной форме ᾱος (см. *Corp.* I. 6). Если предположить, что вторым словом было ἀπάντων, то за ним следует α; а буквы ΑΟΣΑ легко могли быть прочитаны как ΔΟΞΑ.

MSS. дают слова ⌜ δόξα ⌝ πάντων ὁ θεὸς . . . καὶ φύσις θεία как начало беседы. Но вероятнее, что эти слова были написаны как надписание, с ὅτι перед ними, и что сама беседа начиналась со следующего за ними предложения (ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεὸς к.т.л.). Этим объясняется повторение ὁ θεός, которое иначе было бы бесцельным.

καὶ ⟨ἡ⟩ φύσις θεία. Автор и начинает, и кончает утверждением, что «природа божественна», то есть что сила, которой совершаются все космические процессы, исходит от Бога и направляется верховной волей Бога. Следовательно, он, должно быть, имел в виду каких-то людей, которые это учение отрицали. Его положение — положение стоиков, которые употребляли слово φύσις, наряду с другими терминами, для обозначения действия Бога во вселенной. Противоположного взгляда в его крайней форме держались эпикурейцы. Но и аристотелики были склонны преуменьшать действие Божества в подлунном мире и говорить о φύσις как о силе, отличной от Бога и действующей независимо от

него; и некоторые за это обличали их как немногим лучших, чем эпикурейцы.[34] Аристотелик Стратон (которого называли ὁ φυσικός) дошел до того, что «отказался от понятия о Боге как о существе, отдельном и отличном от мира в целом, и довольствовался φύσις», которую он рассматривал как «необходимую силу, действующую без сознания и размышления» (Целлер, *Aristotle*, Eng. tr. II, p. 455). Сходным было и положение скептиков-академиков. Например, у Cic. *Nat. deor.* 3. 27 собеседник-академик говорит: «Но, спрашивают, откуда же мы взяли душу, если ее не было в мире? . . . Это дела природы, . . . все приводящей в движение и волнующей своими движениями и изменениями. . . . А это ⌜ держится и пребывает ⌝ (*cohaerent et permanent* edd.) силами природы, а не богов». *Ib.* 2. 81 собеседник-стоик противопоставляет два взгляда: «одни полагают, что природа есть некая сила, лишенная разума, возбуждающая в телах необходимые движения; другие же (*sc.* стоики) — что это сила, причастная разуму и порядку (то есть „божественная“), . . . чьего искусства . . . никакой мастер не мог бы достигнуть подражанием». Lactant. *Div. inst.* 2. 8. 23 (возражая собеседнику-академику у Cic. *Nat. deor.*): «лучше, стало быть, Сенека . . ., который увидел, что природа есть не что иное, как Бог. . . . Итак, когда ты приписываешь происхождение вещей природе и отнимаешь его у Бога, (ты заблуждаешься)».

[34] Например, платоник Аттик (ок. 170 г. н. э.) у Euseb. *Pr. ev.* 15. 5. 7: «Платон все возводит к Богу и выводит из Бога»; а Аристотель, подобно Эпикуру, отрицает, что миром правит Бог. «„Что же, — скажет кто-нибудь, — ты ставишь в один ряд Аристотеля и Эпикура?“ — Вполне, по крайней мере в отношении к предмету нашего рассуждения . . . ибо у обоих одинаково нет со стороны богов попечения о людях. . . .» Эпикур изгоняет богов в место вне Космоса; а Аристотель, «поставив дела человеческие под самый взор богов, оставил их без попечения и без заботы, управляемыми некой природой, а не разумением Бога».

§ 1 a. ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός, καὶ νοῦ, καὶ φύσεως, καὶ ὕλης (καὶ νοῦς καὶ φύσις καὶ ὕλη MSS.). φύσις — сила, которая действует на ὕλη; а внешний мир состоит из ὕλη и φύσις в их соединении. νοῦς здесь, я полагаю, — человеческий ум в противоположность внешнему миру; ср. «откуда же мы взяли душу» у Cic. *Nat. deor.*, приведенное выше.

Если я верно восстановил эти слова, автор говорит, что Бог — источник (или творец) ὕλη. Ср. *Abammonis Resp.* (*Testim.*) 8. 3: ὕλην δὲ παρήγαγεν ὁ θεός («материю же произвел Бог») к.т.л. Утверждение, что Бог есть ἀρχὴ ὕλης, противоречит платоновскому учению о том, что ὕλη безначальна и существует независимо от Бога; но оно согласно с учением, которое преподавали (по крайней мере в позднейшие времена) иудеи и которое у них переняли христиане, — что Бог сотворил мир из ничего (*ex nihilo*), а не из предсуществующей ὕλη. Ориген, *De princip.* 2. 9. 1, говорит, что Бог τοσαύτην ὕλην κατεσκεύασεν, ὅσην ἠδύνατο κατακοσμῆσαι («создал столько материи, сколько мог устроить»). Лактанций, *Div. inst.* 1. 5. 9 и 2. 8. 8 сл., говорит, что Бог сначала сотворил *materia* (ὕλη), а затем из нее сотворил все. Вопрос о том, есть ли ὕλη ἀγέννητος и σύγχρονος τῷ θεῷ (совечна Богу) или нет, довольно пространно рассматривается у Мефодия, Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου.

σοφία⟨ς⟩ εἰς δεῖξιν ⟨ποιήσας πάντ⟩α. Ср. *Corp.* XIV. 3: Творец вселенной μόνος ὄντως σοφὸς τὰ πάντα («один поистине мудр во всем»). Слово σοφία употреблялось в связи с творением мира Богом особенно иудеями, но иногда и стоиками.

О мысли ср. Мефодий, Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου 22. 3 (см. вступительную заметку к *Ascl. Lat.* II): «Итак, я утверждаю, что у Бога есть много оснований, по которым ему надлежало творить: во-первых, знание искусства, которому не подобало быть

праздным. . . . Ибо как если кто имеет знание музыки, или опять же врачебного или плотничьего искусства, но не берется за дело и не показывает через него своего знания, тот, кажется, напрасно владеет искусством: он и сам не пользуется тем, что знает, и другим не дает узнать эти дела, и потому становится подобен тому, кто вовсе ничего не знает, раз искусство его недейственно; ибо каждое из искусств через действие получает свое явление и, так сказать, основание своего бытия».

καὶ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια ἡ φύσις, κατ᾽ ἀνάγκην καὶ τέλος καὶ ἀνανέωσιν ⟨ἐνεργοῦσα⟩.—(τὸ θεῖον καὶ ἡ φύσις καὶ ἐνέργεια καὶ ἀνάγκη καὶ τέλος καὶ ἀνανέωσις MSS.) Трудно понять, что могло бы означать ἐνέργεια, поставленное рядом с φύσις и ἀνάγκη и помещенное между ними. Правда, слово ἐνέργειαι иногда употребляется в значении αἱ τοῦ θεοῦ ἐνέργειαι, «действия Бога» (см. *Corp.* X. 1 b и 22 b); но здесь не было бы никакой причины вставлять ἐνέργεια в этом значении. Вероятнее, что ἐνέργεια сдвинуто со своего места и что автор сказал: ἡ φύσις есть τοῦ θεοῦ ἐνέργεια. Ср. *Corp.* XI. i. 5 *init.*: εἴτε ἀνάγκην, εἴτε πρόνοιαν, εἴτε φύσιν, εἴτε ἄλλο τι οἴεται . . . τις, τοῦτό ἐστιν ὁ θεὸς ἐνεργῶν («назовет ли это кто необходимостью, или промыслом, или природой, или чем-либо иным, . . . это есть Бог в действии»). См. также *Ascl. Lat.* III. 39 (Lydus).

Слово ἀνάγκη здесь — синоним εἱμαρμένη; и, по мнению автора *Corp.* III, «необходимость», или «судьба», простирает свое действие на дольние вещи через движения небесных тел. (См. § 4.) τέλος в паре с ἀνανέωσις должно означать τελευτή, т. е. угасание. τέλος и ἀνανέωσις вместе («угасание» и «обновление» подлунных вещей) производятся φύσις, действие которой определяется движениями небесных тел; а сами эти движения определяются волей Бога. Следовательно, φύσις есть θεία.

§ 1 b. ἦν γὰρ σκότος [[ἄπειρον]] ἐν ἀβύσσῳ, καὶ ὕδωρ ⟨⟨ἄπειρον⟩⟩, καὶ πνεῦμα λεπτὸν κ.τ.λ. Нужен какой-нибудь эпитет к ὕδωρ, соответствующий эпитетам, приданным πνεῦμα; и фраза выигрывает, если перенести ἄπειρον.

Автор, очевидно, имел в виду сходные слова в *Gen.* 1 (σκότος ἐπάνω τοῦ ἀβύσσου LXX). Было бы легко еще теснее сблизить текст с Книгой Бытия, написав ἐπ᾽ ἀβύσσῳ вместо ἐν ἀβύσσῳ.

καὶ πνεῦμα λεπτὸν νοερόν, δυνάμει θείᾳ ⟨. . . .⟩ον τὰ ἐν χάει. Автор заимствовал из Книги Бытия πνεῦμα θεοῦ, которое «носилось над водою» (ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος LXX); но он отождествляет его с πνεῦμα стоиков, т. е. с газообразным веществом (смесью воздуха и огня), которое проникает и одушевляет Космос. Это вещество λεπτόν («разреженное») в сравнении с более плотной массой τὰ ἐν χάει; и оно νοερόν, т. е. живое, сознающее и разумное.

Утрачено причастие, согласованное с πνεῦμα и управляющее τὰ ἐν χάει. Можно предположить стоическое слово διῆκον («проникающее», или «пронизывающее»); но LXX скорее подсказывает ἐπιφερόμενον τοῖς ἐν χάει.

⟨⟨ἀδιορίστων δὲ ὄντων ἀπάντων καὶ ἀκατασκευάστων.⟩⟩ В рукописях эти слова стоят не на своем месте; они должны были предшествовать описанию *демиургии*, которая начинается с излияния света (ἀνείθη δὴ φῶς ἅγιον). Слово ἀκατασκευάστων показывает, что источником автора была LXX, а не еврейская Книга Бытия. В LXX соответствующие слова таковы: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος («земля же была невидима и не устроена»); и весьма маловероятно, чтобы два человека независимо друг от друга напали на ἀκατασκεύαστος как на перевод еврейского *bohu*.

[[καὶ ἐπάγη ὑπ᾽ ἄμμῳ ἐξ ὑγρᾶς οὐσίας]]. Автор не мог сказать, что *свет* «отвердел из влажного естества»; свет — не твердое тело. Эти слова, несомненно, принадлежат следующему месту, о стихиях (§ 2 a), и описывают образование твердой земли путем выделения из дотоле неразличенного ила, или тины.

⟨καὶ ἐγένετο τὰ⟩ στοιχεῖα [καὶ θεοὶ πάντες]. Следствия, наступившие за излиянием света, сначала кратко подытожены в этих словах, а затем подробнее описаны в § 2 a. θεοί, которых признает автор *Corp.* III, — это небесные тела (§§ 2 b, 3 b и 4) и космические стихии (§ 3 a *init.*). Но поставить θεοί в смысле космических стихий рядом со στοιχεῖα значило бы сказать одно и то же дважды; а упоминание небесных тел на этой ступени было бы преждевременным. Поэтому лучше всего допустить, что καὶ θεοὶ πάντες добавлено позднейшей рукой.

§ 2 a. ἀπεχωρίσθη (ἀποδιωρίσθη MSS.) τὰ ἐλαφρὰ εἰς ὕψος κ.τ.λ. Это место соответствует отделению «вод, которые под твердью», от «вод, которые над твердью», в Книге Бытия. В физике стоиков, которую усвоил автор *Corp.* III, никаких «вод над твердью» не было; поэтому «воды», о которых здесь говорит Книга Бытия, он понял как обозначение материи вообще. Вместо «вод над твердью» он поставил более легкие стихии (τὰ ἀνωφερῆ, огонь и воздух), а вместо «вод под твердью» — более тяжелые (τὰ κατωφερῆ, воду и землю) и затем описал разделение четырех стихий согласно учению стоиков. Текст сильно поврежден, но мысль автора, по-видимому, была такова. Вначале были две отдельные вещи, а именно ὕδωρ ἄπειρον и πνεῦμα λεπτόν. Первое было не водой в собственном смысле, а веществом, из которого впоследствии выделились земля и вода; и подобным же образом πνεῦμα было не воздухом и не огнем, а веществом, из которого впоследствии выделились огонь и воздух. Одно можно было бы

назвать «илом», другое — «газом». «Газ» был живым и разумным (νοερόν); «ил», надо думать, был косным и безжизненным.[1] Когда явился свет, произошло разделение стихий. «Газ» (τὰ ἑλαφρά) поднялся и разделился на две отдельные стихии, огонь и воздух; и огонь поднялся выше воздуха. (Таков, по-видимому, смысл слов ἀνακρεμασθέντος ⟨τοῦ πυρὸς τῷ⟩ πνεύματι ὀχεῖσθαι.) «Ил» (τὰ βαρέα) опустился и разделился на две отдельные стихии, воду и землю; и земля осела — отчасти в виде песка[2] на дне моря, отчасти в виде суши. (Ср. сказанное о разделении стихий в *Corp.* I. 5 b.)

[1] Так как причастие перед τὰ ἐν χάει утрачено, мы не знаем наверное, как автор представлял себе первоначальное отношение между этими двумя веществами. Он мог сказать, что «газ» был вверху (ἐπεφέρετο ἐπάνω LXX), а «ил» — внизу. Но слова ἀπεχωρίσθη τὰ ἑλαφρὰ εἰς ὕψος легче объяснить, если допустить, что, по его словам, «газ» *проникал* «ил» (διῆκον). В последнем случае надо полагать, что эти два вещества были различны по своим свойствам, но содержались в одном и том же пространстве.

[2] «Песок» упоминается в связи с творческим действием Бога в *Jer.* 5. 22: «Который положил песок пределом морю, . . . и зашумят волны его, и не перейдут его». Но ἄμμος в *Corp.* III — это, по-видимому, «основание», на котором покоится вода, т. е. песчаное морское дно, а не песчаный берег.

Стоики описывали *диакосмесис* следующим образом. Зенон у Ария Дидима, Diels *Doxogr.* p. 469: «Таким должно быть в каждом круговороте устроение целого из сущности: когда из огня через воздух совершится превращение в воду, одна часть оседает и образует землю, из остального же одна часть остается водой, из испаряющейся возникает воздух, а из некоторой части воздуха возжигается огонь (πῦρ ἐξάπτειν)».[3] Клеанф (*ib.* p. 470): «Когда все обратилось в пламя, сначала оседает его середина, затем ближайшие к ней части гаснут сплошь. Когда же все стало влажным, ⌜ последнее из огня, после того как середина дала ему

отпор ¬,[4] обращается снова в противоположную сторону; и, обращаясь так, оно, по его словам, растет вверх и начинает устроять целое». Хрисипп у Плутарха, *Sto. repugn.* 41, p. 1053: «Превращение огня таково: через воздух он обращается в воду; а из нее, когда оседает земля, испаряется воздух; когда же воздух утончается, эфир разливается кругом». Хрисипп у Плутарха, *ib.*: «Ибо, будучи огненным насквозь, мир тем самым есть и собственная душа, и ведущее начало;[5] когда же, изменившись во влагу и в оставшуюся в ней душу,[6] он некоторым образом превратился в тело и душу, так что стал состоять из них, он получил иное устроение». Diog. Laert. 7. 135–137: «Бог, и ум, и судьба, и Зевс — одно, и он прозывается еще многими другими именами.[7] Вначале, будучи сам по себе,[8] он обращает всю сущность через воздух в воду;[9] и как в семенной влаге содержится семя (τὸ σπέρμα),[10] так и он, будучи семенным разумом мира, остается таким во влаге,[11] делая материю податливой для себя к порождению последующего. Затем он порождает прежде всего четыре стихии: огонь, воду, воздух, землю. . . . Выше всего — огонь, который называется эфиром; в нем рождается первой сфера неподвижных звезд, затем сфера блуждающих; после нее — воздух, затем вода; а осадок всего — земля, находящаяся посреди всего». *Ib.* 142: «Мир возникает, когда сущность из огня через воздух обратится во влагу; затем ее плотная часть, сгустившись, становится землей, а тонкая разрежается (ἐξαραιωθῇ),[12] и она, утончившись еще больше, порождает огонь». Clem. Alex. *Strom.* 5. 14. 105: «Он говорит,[13] что огонь силою правящего всем разума и Бога через воздух обращается во влагу, ⌜ как бы ¬ (τὸ ὡς)[14] семя устроения мира . . . ; а из нее снова возникают земля, и небо, и то, что в них заключено». Dio Chrysost.[15] 36. 55, 452 M.:[16] (по завершении *экпиросиса*) «И вот, оставшись один, ум (т. е. νοερὸν

πῦρ, который есть Бог) . . . , когда в нем не осталось ничего плотного, но возобладала полная разреженность, . . . приняв чистейшую природу незапятнанного сияния (αὐγῆς),[17] тотчас возжаждал изначальной жизни.[18] И, исполнившись любви, . . . устремился порождать, и распределять каждое, и творить нынешний мир . . . . И, сверкнув[19] ⌜ весь ⌝ не беспорядочной и не мутной молнией . . .,[20] а чистой и не смешанной ни с чем темным, он легко совершил перемену, едва помыслив. Вспомнив же о . . . рождении, он смягчился и ослабил себя и, погасив многое из света, обращается в огненный воздух[21] ⌜ кроткого огня ⌝.[22] Соединившись тогда с Герой[23] . . . , он изливает, в свою очередь, все семя вселенной. . . . Сделав же всю сущность влажной, [единым семенем вселенной,][24] он сам, пробегая в ней, как в семенной влаге — дух, образующий и творящий, [[тогда-то более всего . . . не без основания (см. ниже)]] уже легко лепит и оттискивает остальное, облекши себя гладкой и мягкой сущностью, во всем легко уступающей, ⟨⟨тогда-то более всего уподобляясь строению прочих живых существ, поскольку можно не без основания сказать, что он состоит из души и тела⟩⟩.[25] А создав и завершив, он явил заново нынешний мир» и т. д.

[3] Быть может, ἐξάπτεσθαι.

[4] «Вероятный смысл таков: последние остатки первоначального огня начинают движение в противоположном направлении» (Целлер). Быть может: τὸ δὲ πᾶν ἐξυγρανθέν, τοῦ ἐσχάτου τοῦ πυρὸς ἀντιτυπήσαντος αὐτῷ τοῦ μέσου ⟨λειφθέντος⟩ (т. е. «когда последний остаток огня, уцелевший посреди него, оказывает на него противодействие»), τρέπεσθαι πάλιν εἰς τούναντίον· εἶθ’ οὕτω τρεπομένου (*sc.* τοῦ παντός), ἄνω φησὶν αὔξεσθαι ⟨τὸ πῦρ⟩ к.т.λ.

[5] Т. е. по завершении *экпиросиса* мир весь — душа (= νοερὸν πῦρ).

[6] Т. е. когда он превратился во влажную массу, проникнутую огненной душой (или живым πνεῦμα).

[7] Среди этих многих имен были φύσις и ἀνάγκη.

[8] В начале каждого *диакосмесиса* нет ничего, кроме огня, и этот огонь есть Бог.

[9] Огонь превращается в воду, став сперва, на промежуточной ступени этого процесса, воздухом.

[10] Быть может, скорее τὸ πνεῦμα — «жизненный дух» особи в его самом зачаточном виде. Ср. καθάπερ ἐν γονῇ πνεῦμα у Диона Хрисостома, приведенного ниже.

[11] Т. е. на этой ступени существуют (1) влажная масса и (2) Бог в виде νοερὸν πνεῦμα, проникающего эту массу.

[12] *Al.* ἐξαερωθῇ; «быть может, ἐξαραιωθὲν ⟨ἀέρα⟩ κᾆτ᾽ ἐπὶ πλέον» (Арним).

[13] *Sc.* Гераклит (в толковании стоиков).

[14] Быть может, ἔχον ἐν ἑαυτῷ τό.

[15] Дион называет учение, которое он здесь излагает, «зороастрийским»; но оно в основном, если не целиком, стоическое.

[16] Приводимый здесь текст основан на тексте Диндорфа, 1857.

[17] αὐγῆς edd.: αὐτὸς codd.

[18] Т. е. пожелал вернуться к состоянию, бывшему до *экпиросиса*.

[19] Т. е. *демиургия*, или *диакосмесис*, началась со вспышки света. В стоической *космогонии* такой вспышки света нет; значит, эта подробность могла быть заимствована Дионом из какого-нибудь восточного источника. Возможно даже, что она дошла до него из Книги Бытия, где творение начинается словами «Да будет свет».

[20] Не такой молнией, какую мы видим в грозу.

[21] «Огненный воздух» — это πνεῦμα.

[22] Здесь нужно что-нибудь вроде ἐκ πυρὸς ἁμιγοῦς.

[23] «Гера» означает воздух. Это иносказательное толкование брака Зевса и Геры Дион заимствовал у Хрисиппа; см. Arnim, *Sto. vet. fr.* II, p. 314.

[24] Слова ἓν . . . παντός разрывают здесь связь и похожи на попавшее не на свое место пояснение к τὴν πᾶσαν τοῦ παντὸς γονήν.

[25] Я вставил сюда слова τότε δὴ . . . ἀπὸ τρόπου, которые, по-видимому, необходимо убрать с того места, где они стоят в дошедшем тексте. Лишь тогда, когда Бог (πῦρ νοερόν) создал себе тело из грубой материи (αὐτῷ περιχέας τὴν οὐσίαν), его можно сравнить с ζῷον, состоящим из ψυχή и σῶμα. Об этом сравнении ср. Хрисиппа, приведенного выше.

Итак, по учению стоиков, первая ступень *диакосмесиса* состоит в превращении большей части вселенского огня («через воздух») в воду; и когда этот первый процесс завершен, вселенная есть масса воды, в которой скрыт и по которой разлит живой и разумный огонь, или *пневма*. Затем следует вторая, отдельная ступень, на которой скрытая *пневма* действует на влажное естество, по которому она разлита, и разделяет его на четыре космические стихии.

Автор *Corp.* III оставляет без внимания стоическое учение о периодически повторяющихся *экпиросисе* и *диакосмесисе* и говорит лишь о *возникновении* Космоса, совершившемся раз и навсегда. Оставляет он без внимания и первую ступень *диакосмесиса*, как ее описывали стоики, т. е. превращение вселенского огня (кроме скрытого остатка) в воду. Но положение вещей, которое, по его допущению, существовало «вначале», тождественно тому, которое, по учению стоиков, наступило вслед за превращением огня в воду; и начиная с этого момента его космогония согласуется с их космогонией.

Если бы основатели стоицизма изобрели свою систему *de novo*, у них не было бы никакого повода помещать влажный хаос между первоначальным огнем и разделенными стихиями нынешнего мира; и естественнее было бы сказать, что воздух, вода и земля образовались из огня путем последовательных сгущений.[26] Но представление о водной пустыне, из которой развилась

упорядоченная вселенная, было частью более древнего предания, которое они сохранили; и едва ли можно сомневаться, что это предание было вавилонского происхождения. Такое представление должно было возникнуть в стране, где из года в год видели, как земля выступает из разлива в конце сезона дождей (Гункель, *Schöpfung und Chaos*, p. 15); а Вавилония — именно такая страна. Задолго до времени Зенона, первого стоика, существовали пути сообщения, по которым вавилонские представления могли передаваться греческим мыслителям; и теория Фалеса, считавшего воду ἀρχή всех вещей, быть может, пришла из тех краев. Но преемники Зенона, если не сам Зенон, могли также читать сочинения Бероса, благодаря которым вавилонская космология стала известна грекам более непосредственно и полнее. Берос говорил, что «вначале все было тьмой и водой»; и, кратко изложив вавилонский миф о творении, он объяснил его смысл так: «этот рассказ есть иносказательное описание природных событий. Все некогда было текучим; . . . но бог Бел . . . рассек тьму посредине и так отделил землю и небо друг от друга и тем самым установил порядок вселенной» (Гункель, *Schöpfung und Chaos*, pp. 17–19). Рассказ о начале вещей, данный в первой главе Книги Бытия, без сомнения, в конечном счете восходит, по крайней мере отчасти, к тем же вавилонским источникам; но два разошедшихся потока предания много веков текли раздельными руслами, когда автор *Corp.* III снова свел их вместе.

---

[26] Именно так и говорил Хрисипп, когда речь шла не о первом образовании мира, а о том превращении стихий, которое непрестанно совершается в мире, где мы живем. (Арий Дидим, Diels *Doxogr.* p. 458.)

§ 2 b. διηρθρώθη ⟨ἡ πυρίνη οὐσία⟩ σὺν τοῖς ἐν αὐτῇ θεοῖς. αὐτῇ относится к утраченному подлежащему при διηρθρώθη и

показывает, что оно должно было быть женского рода. Я вставил ἡ πυρίνη οὐσία; но с равным успехом можно было бы написать ἡ πυρίνη φύσις.

καὶ θεοὶ . . . σὺν τοῖς αὐτῶν σημείοις ἅπασι. Эти θεοί — звезды. Слово σημεῖα автор взял из LXX (ἔστωσαν εἰς σημεῖα, «да будут для знамений»); но он употребляет его в ином смысле. Здесь оно означает «созвездия».

καὶ περιειλίχθη τὸ αἰθέριον κυκλίῳ δρομήματι.—(καὶ περιελήγη (так в A) τὸ περικύκλιον ἀέρι κυκλίῳ δρομήματι MSS.) Я исключил περικύκλιον, которое считаю дублетом к ⌜ ἀέρι ⌝ κυκλίῳ.

πνεύματι θείῳ ὀχούμενον. Ср. выше πνεύματι ὀχεῖσθαι. Вращающееся огненное небо «едет» на воздухе, или «несомо» воздухом, который расположен непосредственно под ним. Автор прилагает здесь к воздуху как к стихии, отличной от огня, то же слово πνεῦμα, которое прежде прилагал к неразделенному «газу». (О πνεῦμα в смысле воздуха ср. *Corp.* I. 9.) Воздух назван θεῖον, как прежде «газ» был назван νοερόν. Он и сам бог, как и прочие три стихии; и он — орудие Бога, посредством которого жизнь, даруемая Богом, передается всем земным тварям.

§ 3 a. ἀνῆκε δὲ ἕκαστος θεὸς . . . τὸ προσταχθὲν αὐτῷ κ.τ.λ. «Боги», о которых здесь говорится, — это отдельные стихии. По повелению Бога земля произвела четвероногих и пресмыкающихся; вода — рыб; воздух — птиц; и снова земля — растения. (Что касается огня, нам уже было сказано, что из него образовались небесные тела.) В этом параграфе автор близко следует Книге Бытия. Но его не удовлетворил странный порядок событий в Книге Бытия, согласно которому растения были сотворены раньше небесных тел; поэтому он передвинул произведение растений и соединил его с произведением животных.

[καὶ πᾶσα σπορὰ ἔνσπορος]. Я считаю эту фразу смещенным обрывком чего-то, связанного со словами τὸ σπέρμα τῆς παλιγγενεσίας ἐν ἑαυτοῖς в следующей строке. Слова испорчены; но ἔνσπορος, должно быть, имело целью передать тот же смысл, что и выражение Книги Бытия οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ, «которого семя в нем самом». В Книге Бытия лишь о растениях сказано, что они «имеют в себе семя по роду своему»; но, быть может, автор *Corp.* III хотел отнести это выражение и к животным, и к растениям вместе.

§ 3 b. ⟨. . .⟩ τε γενέσεις τῶν ἀνθρώπων. Здесь непременно должен был стоять рассказ о сотворении человека — событии, которым завершился весь ход творения; но он утрачен. В словах γενέσεις τῶν ἀνθρώπων к.т.л. автор говорит о размножении рода человеческого и предполагает, что по меньшей мере первая чета людей уже существует.

[εἰς ἔργων θείων γνῶσιν . . . ἀγαθῶν ἐπίγνωσιν]. По-видимому, это дублет к εἰς κατοπτείαν . . . εἵς τε σημεῖα ἀγαθῶν ниже. Сравните следующие выражения:

εἰς ἔργων θείων γνῶσιν	εἰς κατοπτείαν . . . ἔργων θείων
καὶ φύσεως ἐνεργοῦσαν μαρτυρίαν	καὶ φύσεως ἐνεργείας
καὶ ἀγαθῶν ἐπίγνωσιν	εἵς τε σημεῖα ἀγαθῶν

Эти два места не могли быть задуманы так, чтобы стоять вместе в одном и том же параграфе; одно из них должно было быть написано как вариант другого или как замена ему. Первое из двух содержит знаменательные слова καὶ (εἰς) πάντων τῶν ὑπ᾽ οὐρανὸν δεσποτείαν, которые соответствуют месту в Книге Бытия: ἀρχέτωσαν . . . πάσης τῆς γῆς к.т.л. («да владычествуют . . . над всею землею» и т. д.). Вероятно, это выражение первоначально стояло и

во втором месте и следовало там за εἰς κατοπτείαν οὐρανοῦ. Когда κατοπτεία οὐρανοῦ и πάντων τῶν ὑπ᾽ οὐρανὸν δεσποτεία поставлены рядом, это сочетание напоминает описание двоякого назначения человека в *Ascl. Lat.* I. 8: «и дивиться небесному, и поклоняться ему, и [воз]делывать земное, и править им».

[καὶ πλῆθος ἀνθρώπων]. Здесь эти слова бессмысленны. Быть может, (εἰς) πλῆθος ἀνθρώπων было написано как пояснение к ἐν πλήθει ниже.

εἰς τὸ αὐξάνεσθαι ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθαι ἐν πλήθει. Это явно восходит к αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε в *Gen.* 1. 22 и 28.[27] Но как объяснить добавление ἐν αὐξήσει и ἐν πλήθει? Такой оборот — гебраизм; но еврейский оборот, который он передает,[28] не употреблен в словах «растите и множьтесь» в *Gen.* 1. С другой стороны, точно такое же сочетание слов встречается в *Corp.* I. 18, где сказано, что Бог сказал людям и животным: αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πλήθει. Это выглядит так, будто автор одного из этих двух сочинений заимствовал у другого. Но факты можно объяснить, и не предполагая, что автор *Corp.* I или автор *Corp.* III читал написанное другим, если допустить, что оба они получили это выражение не прямо из Книги Бытия, а из какого-то сочинения, основанного на семитском пересказе Книги Бытия, в котором глаголы «расти» и «множиться» были так подчеркнуты.

[27] Ср. *Gen.* 8. 17 (после потопа): αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε ἐπὶ τῆς γῆς. *Gen.* 9. 7: αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε, καὶ πληρώσατε τὴν γῆν καὶ πληθύνεσθε ἐπὶ τῆς γῆς. *Gen.* 17. 20 (об Измаиле): αὐξανῶ αὐτὸν καὶ πληθυνῶ αὐτὸν σφόδρα. *Gen.* 35. 11 (Иакову): αὐξάνου καὶ πληθύνου. *Gen.* 48. 4 (Иакову): ἐγώ σε αὐξανῶ καὶ πληθυνῶ. *Exod.* 1. 7: сыны Израилевы ηὐξήθησαν καὶ ἐπληθύνθησαν.

[28] Этот еврейский оборот передан иначе в *Gen.* 16. 10 (Агари) и *Gen.* 22. 17 (Аврааму): πληθύνων πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου.

πᾶσαν ἐνσαρκ⟨ο⟩ῖ (ἐν σαρκὶ MSS.) ψυχὴν διὰ δρομήματος θεῶν ἐγκυκλίων. Нужен глагол; и так как автор говорит здесь не о первом сотворении человека, а о рождениях, совершающихся в сменяющих друг друга поколениях, правильное время — настоящее. Поэтому я написал ἐνσαρκοῖ. Воплощая человеческие души, Бог пользуется круговращениями звезд как своим орудием; иначе говоря, рождения людей определяются влиянием светил. (См. *Ascl. Lat.* III. 35.) Глагол ἐνσαρκοῦν автор, быть может, перенял у какого-нибудь платоника, так как естественнее всего его употреблял бы человек, веривший в предсуществование души; но сам по себе он этой веры не предполагает. Человек — ἔμψυχος, т. е. он состоит из тела с душой внутри; и о душе можно сказать, что она «вложена в тело», хотя ее особое существование начинается в момент рождения. Из дальнейшего ясно, что сам автор не признавал существования невоплощенных душ.

παρασκευάσας (τερασπορίας MSS.) εἰς κατοπτ⟨ε⟩ίαν οὐρανοῦ κ.τ.λ. Странное слово τερασπορίας («сеяние знамений»?) несомненно возникло из порчи текста. Ясно, по-видимому, что здесь должно было стоять какое-то причастие; и παρασκευάσας хорошо подходит к связи. Написав ἐνσαρκοῖ вместо ἐν σαρκί и παρασκευάσας вместо τερασπορίας, можно привести хаос слов в этом разделе в грамматический порядок.

[καὶ δρομήματος οὐρανίων θεῶν.] Вероятно, это попавший не на свое место дублет к διὰ δρομήματος θεῶν ἐγκυκλίων.

⟨⟨εἰς γνῶσιν θείας δυνάμεως⟩⟩ [ἔργων θείων] καὶ φύσεως ἐνεργείας ⟨⟨μαρτυρίαν⟩⟩. Слова ἔργων θείων, встречающиеся выше в дублете этого места, вероятно, были написаны здесь как вариант к θείας δυνάμεως. Равновесие выражений улучшается, если вставить μαρτυρίαν, которое встречается в дублете. Сравните с этим предложением описание «цели, ради которой создан

человек» в *Corp.* IV. 2 в исправленном виде: θεατὴς γὰρ τῶν ἔργων τοῦ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος· καὶ ⟨ἐπὶ τοῦτο ἐγένετο, τὸ τὸν κόσμον⟩ θαυμάσαι, καὶ γνωρίσαι τὸν ποιήσαντα («ибо человек — созерцатель дел Бога; и ⟨для того он создан, чтобы Космосу⟩ дивиться и познать его Творца»).

εἵς τε σημείωσιν (σημεῖα MSS.) ἀγαθῶν. Написав σημείωσιν вместо σημεῖα, мы получаем выражение, почти равнозначное словам ἀγαθῶν ἐπίγνωσιν в дублете выше. σημειοῦσθαι означает либо «отмечать, замечать вещь», либо «заключать о вещи по признакам».

μοίρας ⌜ὀχλουμένης⌝ γνῶναι ἀγαθῶν καὶ φαύλων. Это пояснение к σημείωσιν ἀγαθῶν. Смысл должен быть таков: «научиться отличать доброе от дурного». μοῖρα («деление») может означать «разряд», рассматриваемый как отделенный или отличенный от другого разряда; и нужного смысла можно достичь, либо исключив ὀχλουμένης, либо написав μοίρας κεχωρισμένας γνῶναι. Ср. Pl. *Phileb.* 54 C: ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι, . . . εἰς ἄλλην ἢ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μοῖραν (τὴν ἡδονὴν) τιθέντες («оно — в разряде блага, . . . помещая (удовольствие) в иной разряд, нежели разряд блага»).

Так как автор *Corp.* III, несомненно, читал первую главу Книги Бытия, вероятно, что он читал также вторую и третью главы; и это выражение могло быть подсказано ему «деревом познания добра и зла» в *Gen.* 2. Но если так, то в одном отношении он должен был сознательно отвергнуть учение этого места. Бог в *Gen.* 2 *f.* стремится не допустить человека к «познанию добра и зла». Бог платоников и стоиков чужд φθόνος и хочет, чтобы человек приобрел это познание; и в этом вопросе автор *Corp.* III на стороне платоников и стоиков.

πᾶσαν [ἀγαθῶν] δαιδαλουργίαν εὑρεῖν. ἀγαθῶν здесь неловко; и так как это слово встретилось дважды непосредственно перед тем, всего вероятнее, что оно повторено здесь по ошибке. Мысль, выраженная словами πᾶσαν δαιδαλουργίαν εὑρεῖν, напоминает Soph. *Ant.* 332 *ff.* (πολλὰ τὰ δεινά, κούδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει к.т.λ. — «много есть дивного, но ничто не дивнее человека» и т. д.).

§ 4. βιῶσαί τε καὶ ἀφανισθῆναι (σοφισθῆναι MSS.) πρὸς μοῖραν δρομήματος ⟨ἐγ⟩κυκλίων θεῶν. μοῖρα означает здесь «удел», или «судьбу», назначенную каждому человеку круговращениями звездного неба. Не только рождение человека, но и течение и конец его жизни определяются движениями звезд. Автор не добавляет, что люди, наблюдая звезды, могут заранее узнать, что им суждено. Если бы это было добавлено, высказанный взгляд был бы равнозначен вере в астрологию.

Каждый отдельный человек по окончании своей жизни на земле «исчезает» (ἀφανίζεται) и «подвергается разложению» (ἀναλύεται εἰς ⟨τὰ στοιχεῖα?⟩). Не только не упоминается о том, что отдельная душа продолжает существовать после разложения тела, но ясно подразумевается обратное. От человека после его смерти не остается ничего, кроме его «имени» (т. е. памяти о нем в умах живых людей); да и оно в большинстве случаев вскоре изглаживается.

μεγάλα ἀπομνημονεύματα τεχνουργημάτων ἐπὶ τῆς γῆς καταλιπόντες. Быть может, автор думал о древних царях, строивших пирамиды. Но ἀπομνημονεύματα τεχνουργημάτων можно понимать так, что сюда входят творения поэта и государственного мужа наравне с творениями строителя; ибо ποιητική и πολιτική — тоже τέχναι. Ср. Hor. *Od.* 3. 30: «Я воздвиг памятник долговечнее меди: . . . весь я не умру».

πᾶσαν γένεσιν ἐμψύχου σαρκὸς καὶ καρποῦ σπορᾶς ⟨διαδέξεται φθορά⟩. Люди, звери и растения равно ⟨должны погибнуть⟩. Конец предложения утрачен; но его смысл можно с уверенностью вывести из связи. Быть может, мысль автора лучше передать, написав ⟨ὥσπερ⟩ καὶ καρποῦ σπορᾶς. «Всякая плоть — трава». οἵη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν («каков род листьев, таков и род людей»).

[καὶ πάσας (πάσης MSS.) τεχνουργίας]. Если сохранить эти слова, их надо понимать в связи с ἀπομνημονεύματα τεχνουργημάτων, и подсказываемая ими мысль была бы такова: «гибнут не только люди, но и их дела; и хотя имена великих людей могут сохраняться долгие века благодаря памятникам, которые они оставили по себе, в конце концов будут забыты даже величайшие». Но это выражение неловко вставлено и едва ли подходит к связи; о творениях человеческого искусства нельзя сказать, что они «обновляются действием звезд» в том смысле, в каком это говорится о рождениях людей и животных и о росте растений.

ἀνανεωθήσεται [ἀνάγκῃ] [καὶ ἀνανεώσει] θεῶν [καὶ φύσεως] ⟨ἐγ⟩κυκλίων ἐναριθμίῳ (κύκλου ἐναριθμίου MSS.) δρομήματι. Чтение весьма неверно; но смысл должен был быть таким или подобным. ἀνανεώσει могло возникнуть удвоением из ἀνανεωθήσεται; а ἀνάγκῃ καὶ φύσει могли быть вставлены как поясняющее примечание к θεῶν . . . δρομήματι. Смысл можно получить и иным путем — переставив φύσεως и написав ἀνανεωθήσεται ἀνάγκῃ φύσεως, καὶ θεῶν ἐγκυκλίων ἐναριθμίῳ δρομήματι.

То, что истлевает и уходит, «обновляется», но лишь путем замены. Особь гибнет, но род бессмертен. Мертвые не оживают вновь, но рождаются другие им на смену. И это непрестанное

обновление жизни на земле вызывается неизменными движениями небесных тел, действием которых непрерывно совершаются новые рождения. Силу, которой совершается обновление, можно назвать φύσις; но φύσις зависит от движений звезд, а следовательно, от верховной власти Бога, которым созданы и приведены в движение сами звезды.

Следует заметить, что в первой части текста лакуны, которые нам пришлось допустить, встречаются почти через равные промежутки. Это наводит на подозрение, что в рукописи, от которой происходят наши MSS., лакуны приходились на концы строк. В прилагаемой ниже записи предположительно восстановленного текста греческий текст разбит на строки согласно этой гипотезе.[29] Число букв в первых восьми строках, не считая лакун в их концах, — 59, 67, 67, 65, 67, 70, 26, 64; а прибавив буквы моих предположительных восполнений, мы получаем числа 64, 78, 76, 69, 79, 80, 38, 76. В первой строке, содержащей заглавие, буквы могли быть расставлены шире; и этим можно объяснить их меньшее число (59 без восполнения, 64 с ним). В конце четвертой строки недостающее слово могло быть длиннее; если, например, написать ⟨ἐπιφερόμεν⟩ον τοῖς вместо ⟨διῆκ⟩ον τά, мы получили бы строку в 75 букв вместо 69. Надо полагать, что большая часть седьмой строки утрачена каким-то иным образом; но семь из восьми лакун можно объяснить, допустив, что греческий текст был написан строками в 75–80 букв и что кусок с одной стороны столбца был оторван. Строки такой длины[30] исключительны; но в некоторых оксиринхских папирусах встречаются строки и еще длиннее; а документ такого рода, который мог быть наскоро записан каким-нибудь языческим отшельником в хижине на краю пустыни, не обязательно был

написан по правилам, обычно соблюдавшимся в библиотеках и книжных лавках.

[29] Одна или несколько строк, в которых описывалось сотворение человека, вероятно, утрачены между строками 13 и 14.

[30] В этой записи все слова выписаны полностью; но надо помнить, что в архетипе строки могли быть несколько короче благодаря сокращенному написанию слов.

Вероятность того, что греческий текст был написан строками в 75–80 букв, несколько возрастает благодаря расположению лакун в последнем разделе. Особенно в восстановлении этой части документа много неясного; но в предположительном тексте § 4 мы снова находим лакуны, встречающиеся почти через равные промежутки; и эти промежутки примерно той же длины, что и прежде. Если поместить лакуны в начале строк, последние четыре строки дают числа *x* + 63, 9 + 70 (= 79), 15 + 70 (= 85),[31] 10 + 66 (= 76); и эти числа выглядят так, будто они как-то связаны с числами первых восьми строк. Если допустить, что греческий текст был разбит на строки так, как здесь показано, и что он был написан на лицевой стороне отдельного куска папируса, то обе группы лакун могли быть вызваны разрушением двух противоположных углов листа. Если же предположить, что текст был написан частью на лицевой стороне листа, частью на оборотной и что письмо на оборотной стороне начиналось со строки 20, то обе группы лакун могли быть вызваны разрушением одного угла.

[31] Общее число букв (85) в строке 22 несколько велико; но избыток объясняется тем, что мое предположительное восполнение (διαδέξεται φθορά) занимает 15 букв, тогда как восполнения предыдущей и последующей строк содержат соответственно лишь 9 и 10 букв. Если бы мы написали, например, πᾶσαν γένεσιν . . . ⟨αἰρήσει φθορά⟩ или πᾶσα γένεσις . . . ⟨ὑπείξει φθορᾷ⟩ (12 букв), строка 22 сократилась бы до 82 букв; если бы мы написали πᾶσα γένεσις . . . ⟨φθαρήσεται⟩ (10 букв), общее число было бы 80.

1.		Ἑρμοῦ τοῦ τρισμεγίστου λόγος ἱερός. ⟨Ὅτι⟩ πρῶτος ἀπάντων ὁ θεός, καὶ θεῖον	⟨τὸ πᾶν⟩,
2.		καὶ ἡ φύσις θεία. Ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός, καὶ νοῦ καὶ φύσεως καὶ ὕλης, σοφίας εἰς δεῖξιν	⟨ποιήσας πάντ⟩
3.		α, πάντων ὢν ἀρχή· καὶ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια ἡ φύσις, κατ᾽ ἀνάγκην καὶ τέλος καὶ ἀνανέωσιν	⟨ἐνεργοῦσα⟩.
4.		ἦν γὰρ σκότος ἐν ἀβύσσῳ, καὶ ὕδωρ ἄπειρον, καὶ πνεῦμα λεπτὸν νοερόν, δυνάμει θείᾳ	⟨διῆκ⟩
5.		ον τὰ ἐν χάει. ἀδιορίστων δὲ ὄντων ἀπάντων καὶ ἀκατασκευάστων, ἀνείθη δὴ φῶς ἅγιον·	⟨καὶ ἐγένετο τὰ⟩
6.		στοιχεῖα. τῶν γὰρ ὅλων διορισθέντων, ἀπεχωρίσθη τὰ ἐλαφρὰ εἰς ὕψος, ἀνακρεμασθέντος	⟨τοῦ πυρὸς τῷ⟩
7.		πνεύματι ὀχεῖσθαι, καὶ τὰ βαρέα ⟨κατηνέχθη⟩	⟨. . . καὶ⟩
8.		ἐθεμελιώθη ὑφ᾽ ὑγρᾷ οὐσίᾳ ἄμμος, καὶ ἐπάγη ἡ ξηρὰ ἐξ ὑγρᾶς οὐσίας. καὶ διηρθρώθη	⟨ἡ πυρίνη οὐσία⟩
9.		σὺν τοῖς ἐν αὐτῇ θεοῖς, καὶ ὤφθη ὁ οὐρανὸς ἐν κύκλοις ἑπτά, καὶ θεοὶ ἐν ἄστρων ἰδέαις ὀπτανόμενοι σὺν	
10.		τοῖς αὐτῶν σημείοις ἅπασι. καὶ περιειλίχθη τὸ αἰθέριον κυκλίῳ δρομήματι, πνεύματι θείῳ ὀχούμενον.	
11.		ἀνῆκε δὲ ἕκαστος θεὸς διὰ τῆς ἰδίας δυνάμεως τὸ προσταχθὲν αὐτῷ· καὶ ἐγένετο θηρία τετράποδα καὶ	
12.		ἑρπετὰ καὶ ἔνυδρα καὶ πτηνά, καὶ χόρτος καὶ ἄνθους παντὸς χλόη, κατὰ διαίρεσιν φύσεων ἔνσπορα,	
13.		τὸ σπέρμα τῆς παλιγγενεσίας ἐν ἑαυτοῖς σπερμογονοῦντα. . . .	

14.		. . . . . ⟨. . .⟩ γενέσεις τῶν ἀνθρώπων, ἐκέλευσέ τε	
15.		αὐξάνεσθαι ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθαι ἐν πλήθει. καὶ πᾶσαν ἐνσαρκοῖ ψυχὴν διὰ δρομήματος	
16.		θεῶν ἐγκυκλίων, παρασκευάσας εἰς κατοπτείαν οὐρανοῦ καὶ πάντων τῶν ὑπ᾽ οὐρανὸν δεσποτείαν,	
17.		καὶ εἰς γνῶσιν θείας δυνάμεως καὶ φύσεως ἐνεργείας μαρτυρίαν, εἵς τε σημείωσιν ἀγαθῶν, μοίρας	
18.		διαγνῶναι ἀγαθῶν καὶ φαύλων, καὶ πᾶσαν δαιδαλουργίαν εὑρεῖν. ὑπάρχει τε αὐτοῖς βιῶσαί τε καὶ	
19.		ἀφανισθῆναι πρὸς μοῖραν δρομήματος ἐγκυκλίων θεῶν, καὶ ἀναλυθῆναι εἰς ⟨τὰ⟩ στοιχεῖα. καὶ οἱ	
20.	⟨μὲν ὀνομαστοὶ⟩	ἔσονται, μεγάλα ἀπομνημονεύματα τεχνουργημάτων ἐπὶ τῆς γῆς καταλιπόντες·	
21.	⟨τῶν δὲ πολλ⟩	ῶν τὰ ὀνόματα ὁ χρόνος ἀμαυρώσει. καὶ πᾶσαν γένεσιν ἐμψύχου σαρκὸς καὶ καρποῦ σπορᾶς	
22.	⟨διαδέξεται φθορά⟩ .	τὰ δὲ ἐλαττούμενα ἀνανεωθήσεται θεῶν ἐγκυκλίων ἐναριθμίῳ δρομήματι. τοῦ γὰρ θεοῦ	
23.	⟨ἐκκρέμται⟩	ἡ πᾶσα κοσμικὴ σύγκρασις, φύσει ἀνανεουμένη· ἐν γὰρ τῷ θεῷ καὶ ἡ φύσις καθέστηκεν.	

ТРАКТАТ IV

✦

Содержание

(Бог бестелесен;) а бестелесное недоступно чувственному восприятию. Бог прежде всего телесного, и он сотворил все это. § 1 b.

Сотворив Космос, Бог послал человека вниз, на землю. И человек был создан для того, чтобы дивиться Космосу и познать его Творца. § 2.

Бог установил, чтобы ум имели лишь те люди, которые ищут его по собственному свободному выбору. Люди без ума внимают лишь телесному и не знают ничего высшего. Но те, кто искал и получил дар ума, поднимаются над земным и видят Благо; и с тех пор они презирают все телесное и устремляются к Богу. §§ 3–6 a.

Если ты хочешь получить дар ума, ты должен начать с того, чтобы возненавидеть тело. Ты волен избрать либо телесное и смертное, либо бестелесное и божественное; но нельзя иметь одно, не отвергнув другого. Те, кто избирает бестелесное, своим выбором стяжают славу; те, кто избирает телесное, существуют без всякой доброй цели и служат лишь помехой в мире Бога. Бог неповинен; если мы терпим зло, то потому, что сами избрали зло. §§ 6 b–8 a.

Мы должны подняться над всем телесным и пробиться вверх, к Благу. А для этого надо напрячь все наши силы. Это нелегко, ибо то, что влечет нас здесь, внизу, видимо, а Благо невидимо. §§ 8 b, 9.

. . . (*Лакуна неизвестной длины.*) . . .

Бог — источник, из которого все вещи имеют свое бытие. Он относится к вещам так же, как арифметическая единица к происходящим от нее числам; то есть он содержит все вещи и не содержится ничем; он порождает все вещи и не порождается ничем; он совершенен, а все прочее несовершенно. §§ 10, 11 a.

Если ты будешь созерцать Бога, ты почувствуешь, что тебя ведут ввысь; ибо когда человек однажды узрел божественное, оно влечет его к себе. § 11 b.

Источники

Учение *Corp.* IV целиком платоническое. Противопоставление «телесного» и «бестелесного», проходящее через весь документ, — это платоновское противопоставление αἰσθητά и νοητά; а призыв «возненавидеть тело» согласуется с той стороной учения Платона, которая выступает на первый план в «Федоне». Платоновское учение о том, что человеческие души существовали в высшем мире до своего воплощения, принимается как само собой разумеющееся (§ 2, κατέπεμψε; § 9, ἐπὶ τὰ παλαιὰ καὶ ἀρχαῖα ἀνακάμπτειν); а на учение о том, что некоторые души после смерти возвращаются в этот высший мир, есть намек в § 4 (πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύσῃ), хотя о состоянии развоплощенных душ прямо не говорится. Сравнение Бога с μονάς, несомненно, подсказано учением о числах, которое приняли ближайшие преемники Платона и которое должно было быть известно всем платоникам. Термин τὸ ἀγαθόν употреблен в его платоновском смысле, § 8 b. Отзвуки «Тимея» встречаются в рассказе о *демиургии*, §§ 1 b, 2. Влияние отдельных мест диалогов Платона можно узнать в утверждении свободы выбора у человека, §§ 6 b, 8 a (Pl. *Rep.* 10.

617 E); в упоминании φθόνος, § 3 (Pl. *Phaedrus* 247 A?); и, вероятно, в упоминании магнита, § 11 b (Pl. *Ion* 533 D).

Иносказание о чаше, возможно, было подсказано христианскими призывами к крещению; но это сомнительно. Слова οὐ χερσὶν ἀλλὰ λόγῳ в § 1 a могли быть вставлены христианином.

Время написания

Если допустить христианское влияние в § 4, приходится принять позднюю дату; ибо такое знакомство с христианским обрядом, какое здесь предполагается, едва ли было возможно для языческого автора ранее второй половины III века. Если оставить эту гипотезу в стороне, я не нахожу в *Corp.* IV никаких указаний на время написания, кроме его общего сходства с другими герметическими сочинениями, из которого можно заключить, что он был написан, вероятно, во II или III веке н. э.

Заглавие. Заглавие ὁ κρατήρ относится к иносказанию в § 4. У нас нет средств узнать, было ли это заглавие дано диалогу его автором или вставлено впоследствии кем-то другим. Второе заглавие, ἡ μονάς, которое приложимо лишь к §§ 10, 11 a, было, вероятно, добавлено позднее.

§ 1 a. ἐπειδὴ τὸν πάντα к.т.л. Текст §§ 1 a, 1 b в беспорядке. Начало диалога отсутствует; у придаточного предложения, стоящего в рукописях первым (ἐπειδὴ . . . ἀλλὰ λόγῳ), нет главного; и нет удовлетворительной связи мысли между предложением ὥστε οὕτως ὑπολάμβανε . . . τὰ ὄντα и следующим, τοῦτο γάρ ἐστι τὸ σῶμα ἐκείνου к.т.л. Я попытался передать то, что, по моему предположению, хотел сказать автор, переставив предложения. Можно предполагать, что место ὥστε οὕτως ὑπολάμβανε . . . τὰ ὄντα

стояло в конце или близ конца параграфа, где говорилось о сотворении Космоса; а слова ἐπεὶ δὲ τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργός дают подходящий переход от него к следующему параграфу, § 2, где речь идет о «ниспослании», или воплощении, человека.

[ού χερσὶν ἀλλὰ λόγῳ]. В начале § 2 эти слова явно были бы не на месте; поэтому, если мы правы, перенося ἐπειδὴ . . . ὁ δημιουργός туда, отсюда следует, что ού χερσὶν ἀλλὰ λόγῳ было добавлено после того, как это придаточное было сдвинуто со своего первоначального места.

λόγος, о котором здесь говорится, — это творческое «да будет» Демиурга. Он не гипостазирован и не олицетворен. Представление о том, что Бог сотворил мир «словом своим» или «духом уст своих», было привычно евреям; ср. *Psalm* 33. 6. По-видимому, оно было привычно и египтянам, и притом с времени задолго до начала еврейской письменности. Moret, *Rituel en Égypte*, 1902, p. 155: «мысль о творческой силе слова отчетливо присутствует уже в текстах пирамид».[32] Поэтому мысль, выраженная словами ού χερσὶν ἀλλὰ λόγῳ, могла быть почерпнута из источников либо еврейских, либо египетских. Но если эти слова были добавлены позднее, то, всего вероятнее, их вставил христианин.

---

[32] См. также Moret, *Mystères égyptiens*, 1913, ch. 2, «Le mystère du verbe créateur» («Тайна творящего слова»). Но Морэ недостаточно ясно различает учение о том, что Бог сотворил или творит вещи своим творческим «да будет» (которое без колебаний можно приписать египтянам), и учение о Логосе, мыслимом как лицо, отличное от верховного Бога. (См. примечание к *Corp.* I. 6.) Последнее учение, быть может, тоже существовало в Египте до эллинистического периода; но свидетельства о его существовании, по-видимому, гораздо менее убедительны.

§ 1 b. τ⟨οι⟩οῦτο γάρ ἐστι τὸ ⟨ἀ⟩σώμα⟨τον⟩ [[ἐκείνου]]. Если сохранить τὸ σῶμα ἐκείνου, чтение рукописей, придется сказать,

что автор смелым парадоксом приписывает Богу «тело», хотя в то же время отрицает, что «тело» Бога обладает каким-либо из свойств прочих тел. Но утверждение, что у Бога есть тело, не только не имеет параллелей в герметической литературе,[33] но и непримиримо с тем, что говорится в других местах этого документа. (См. особенно § 6 b: δύο γὰρ ὄντων τῶν ὄντων, σώματος καὶ ἀσωμάτου, ἐν οἷς τὸ θνητὸν καὶ τὸ θεῖον — «ибо есть два рода вещей, телесное и бестелесное, к которым принадлежат смертное и божественное».) Поэтому едва ли можно сомневаться, что текст испорчен. Можно было бы написать εἶδος вместо σῶμα; ср. ἰδέα ἀσώματος Бога, о которой говорится в *Corp.* XI. ii. 16 b. Но всего вероятнее, что автор, утверждавший в утраченном месте, предшествовавшем этому предложению, что Бог ἀσώματος, здесь стал объяснять, что такое τὸ ἀσώματον. Соответственно я написал τὸ ἀσώματον. Слово ἐκείνου могло возникнуть из попавшего не на свое место ἐκεῖνος.

[33] См. *Corp.* XIV. 7: τοῦτό ἐστι τοῦ θεοῦ ὥσπερ ⌜ σῶμα ⌝, ἡ ποίησις («это для Бога как бы ⌜ тело ⌝ — творение»).

οὔτε γὰρ πῦρ ἐστιν ⟨⟨ἐκεῖνος⟩⟩, οὔτε ὕδωρ, οὔτε ἀήρ, οὔτε πνεῦμα. Гераклит отождествлял Бога с огнем; Фалес — с водой; Анаксимен и Диоген Аполлонийский — с воздухом; а стоики — с огнем, или *пневмой* (т. е. нагретым воздухом). Общее у всех этих теорий — представление о том, что Бог телесен; и именно против этого представления и борется герметист.

ὡς αὐτοῦ προόντος (ὡς τοῦ παρόντος MSS.). Ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XXI. 1: ἔστι τοίνυν τὸ προὸν ἐπ⟨έκεινα⟩ πάντων τῶν ὄντων κ.τ.λ. («итак, предсущее — по ту сторону всего сущего» и т. д.). У Iren. 1. 1. 1 термин προών прилагается к верховному Богу валентиниан (Глубине, или Праотцу). В сочинениях Плотина и его преемников τὸ προόν означало бы τὸ ἕν, τὸ ἐπέκεινα οὐσίας (καὶ νοῦ); но автор

Corp. IV хочет сказать лишь, что существование Бога предшествует существованию телесной вселенной.

ἀγαθὸς γὰρ ὤν, ⌜μόνῳ ἐαυτῷ τοῦτο ἀναθεῖναι⌝ Stob.—ἀγαθὸς ὤν. ⌜μόνῳ γὰρ τούτῳ ἀνατέθεικεν⌝ Corp. Так как выражение ἀγαθὸς ὤν употреблено здесь в связи с *демиургией*, оно, вероятно, подсказано Pl. *Tim.* 29 E: «Он был благ, . . . а будучи чужд (зависти), пожелал, чтобы все стало как можно более подобным ему самому . . . . Ибо, пожелав, чтобы все было благим и чтобы, насколько возможно, ничто не было дурным, Бог взял все видимое . . . и привел его из беспорядка в порядок». И если автор думал об этом месте, он, быть может, написал что-нибудь вроде ἀγαθὸς γὰρ ὤν, ⟨ἐβουλήθη πάντα⟩ ἀγαθὰ εἶναι. Слова μόνῳ ἐαυτῷ τοῦτο (μόνῳ γὰρ τούτῳ codd. Corp.) могли быть искажением μόνος αὐτός («поскольку он, *и лишь он один*, был благ»); или же они могли возникнуть удвоением из μόνου τῇ δὲ αὐτοῦ в предыдущем предложении.

§ 2. ἠθέλησε καὶ τὴν γῆν κοσμῆσαι. Если моя перестановка этого места верна, τὴν γῆν противопоставлено τὸν πάντα κόσμον. Сотворив Космос, Бог рассудил, что для полноты порядка и красоты его земной части нужно нечто еще, и восполнил недостающее, населив землю людьми. Мысль несколько сходна с Pl. *Tim.* 41 B, где Демиург, сотворив богов, говорит, что смертные существа еще не созданы; «если же они не возникнут, небо (т. е. вселенная) будет несовершенным: ибо оно не будет иметь в себе всех родов живых существ, а должно их иметь, если ему предстоит быть вполне совершенным». Ср. «Дева мира», *Exc.* XXIII. 9: после первого творения ἡ ⟨τῶν ὑποκειμένων⟩ φύσις ἐτύγχανε στεῖρα («природа ⟨дольнего⟩ оставалась бесплодной»), пока боги не представили верховному Богу, ὅτι δέον ἐστὶ συγκοσμηθῆναι ⟨καὶ⟩ ταῦτα («что надлежит устроить ⟨и⟩ это»); после чего верховный

Бог приступил к созданию душ. Быть может, слово κοσμῆσαι подразумевает, что в назначение человека входит возделывать и украшать землю; если так, можно сравнить *Ascl. Lat.* I. 10: «(человек), взяв на себя заботу, свойственную его усердию, достигает того, что и он сам, и мир служат друг другу украшением». *Ib.* 8: «без которых (т. е. без трудов человеческих искусств и ремесел) Бог не пожелал, чтобы мир был совершенным».

κόσμον δὲ θείου σώματος κατέπεμψε τὸν ἄνθρωπον, ⟨εἰκόνα⟩ ζῴου ἀθανάτου ζῷον θνητόν. Здесь игра на двух значениях слова κόσμος («вселенная» и «украшение»), как в словах «чтобы и он сам, и мир служили друг другу украшением» (*ut sit ipse et mundus ornamento sibi*, *Ascl. Lat.*). θεῖον σῶμα — это ἡ γῆ; ζῷον ἀθάνατον — Космос, образом которого является человек (микрокосм).[34] Но сочетание этих двух выражений несколько неловко; и можно подозревать, что εἰκόνα ζῴου ἀθανάτου ζῷον θνητόν добавлено позднейшей рукой.

[34] Изречение, что человек — μικρὸς κόσμος, приписывалось Демокриту (Diels, *Fr. Vorsokr.* p. 398). У Ar. *Phys.* 252 b 26 μικρὸς κόσμος названо всякое ζῷον.

Слово κατέπεμψε показывает, что автор держится платоновского учения о том, что человеческие души существовали ἄνω, прежде чем воплотились на земле. В «Тимее» мифическим языком говорится, что души были созданы Демиургом и что, будучи созданы, они сначала были помещены на звездах, а потом посланы вниз, на землю. Но автор *Corp.* IV, так как он ничего не говорит о «создании» душ, мог считать, что отдельные человеческие души безначальны. Правда, он не раз говорит, что человек γέγονε («был создан») для определенной цели; но, употребляя это выражение, он говорит о человеке как о земном

организме, составленном из тела и души, а не о невоплощенной душе.

[[καὶ ὁ μὲν κόσμος . . . τὸν νοῦν.]] Это должно было быть написано для того, чтобы ввести тему распределения νοῦς, и потому должно было стоять в начале § 3.

θεατὴς γὰρ [[ἐγένετο]] τῶν ἔργων τοῦ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος. Ср. *Ascl. Lat.* I. 8, где сказано, что, когда Бог сотворил Космос, «он пожелал, чтобы был иной, кто мог бы созерцать того, кого он сотворил из себя», и потому сотворил человека. *Corp.* III. 3 b в исправленном виде: παρασκευάσας ⟨τὸν ἄνθρωπον⟩ εἰς κατοπτείαν οὐρανοῦ, . . . καὶ εἰς γνῶσιν θείας δυνάμεως, καὶ φύσεως ἐνεργείας μαρτυρίαν («приготовив ⟨человека⟩ к созерцанию неба, . . . и к познанию божественной силы, и к свидетельству о действии природы»). Ямвлих, *Protrept.* 9, рассказывает, что Пифагор, когда его спросили, какова цель, ради которой (οὗ χάριν) природа и Бог нас породили, ответил: «созерцать небо»; и себя самого он называл созерцателем природы и говорил, что ради этого и пришел в жизнь.

Должно быть утрачено нечто такое, к чему относится γάρ и что связывало это предложение с предыдущим.

καὶ ⟨ἐπὶ τοῦτο ⟨⟨ἐγένετο⟩⟩, τὸ τὸν κόσμον⟩ θαυμάσαι, καὶ γνωρίσαι τὸν ποιήσαντα.—(καὶ ἐθαύμασε καὶ ἐγνώρισε τὸν ποιήσαντα MSS.) Так как дальше нам говорится, что многие люди не «познают Творца», изъявительные формы ἐθαύμασε и ἐγνώρισε, подразумевающие, что человек вообще это делает, едва ли могут быть правильными. В следующих разделах автор говорит о «цели, ради которой создан человек», как о вещи, известной читателю; отсюда можно заключить, что где-то он сказал, в чем эта цель. А если так, едва ли можно сомневаться, что он сказал это в конце

параграфа о «ниспослании» человека и примерно в таких словах, какие написал я.

§ 3. τὸν λόγον καὶ τὸν νοῦν. Можно сомневаться, следует ли здесь переводить λόγος как «речь» или как «разум». Но в параллельном месте *Corp.* XII. i. 12 (δύο ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ὁ θεὸς . . . ἐχαρίσατο, . . . τόν τε νοῦν καὶ τὸν λόγον к.т.л.) это слово явно означает «речь».

τὸν δὲ νοῦν οὐκέτι (πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις ἐμέρισε). νοῦς этого диалога — высший род νοῦς, которым обладают лишь немногие люди; а низший род νοῦς, сопутствующий речи и присущий всему человечеству, прямо не упоминается. Ср. *Corp.* I. 21 *fin.*: οὐ πάντες γὰρ ἄνθρωποι νοῦν ἔχουσιν («ибо не все люди имеют ум»); *Ascl. Lat.* I. 7 a: «не все . . . обрели истинное разумение».

ὁ γὰρ φθόνος οὐκ οὐρανόθεν (ἔνθεν MSS.) ἄρχεται. Можно было бы написать ἄνωθεν; но ἔνθεν, чтение рукописей, весьма вероятно, возникло из οὐνόθεν (т. е. сокращенного οὐρανόθεν).

φθόνος не «исходит» с неба и не «начинается» с неба; т. е. οὐ πᾶσιν ἐγγίγνεται ἀπὸ τῶν οὐρανίων ἀρχόμενος: он присущ не всем существам сверху донизу, начиная от Бога. Ср. Pl. *Phaedrus* 247 A: «следует же (за богами) всякий, кто всегда хочет и может: ибо зависть стоит вне божественного хора». Pl. *Tim.* 29 E: τούτου δὲ (*sc.* φθόνου) ἐκτὸς ὢν (ὁ θεός) к.т.л. («будучи же чужд ей (т. е. зависти), (Бог)» и т. д.).

ὥσπερ ἆθλον. Ум (*nous*), или познание, орудием которого служит ум, — это то, чего надо добиваться. Герметисты говорят о познании то как о даре, ниспосланном милостью Бога, то как о вещи, которую надо искать человеческим усилием. Этот автор держится второго взгляда и настаивает на свободе человека избрать либо высшую жизнь, либо низшую.

§ 4. κρατῆρα μέγαν . . . κατέπεμψε κ.τ.λ. Это место было известно алхимику Зосиму; см. Zosim. ii. 8 (*Testim.*), βαπτισθεῖσα τῷ κρατῆρι («погрузившись в чашу»).

Откуда автор *Corp.* IV взял свое представление о «большой чаше, наполненной νοῦς», в которую «сердца» людей приглашаются погрузиться? Этот образ должен был быть подсказан ему каким-нибудь священнодейственным обрядом, с которым он был знаком; но ясно, по-видимому, что сам он не придавал никакой ценности и не приписывал никакой силы тому таинству, о котором думал, и пользуется им лишь как образом для пояснения своего учения о νοῦς. К какому культу принадлежал обряд, который он имел в виду? Не исключено, что его иносказание было подсказано христианским таинством крещения и что κρατήρ соответствует христианской купели. Употребление слов βαπτίζειν и πιστεύειν и упоминание κήρυγμα, которым все приглашаются принять этот обряд, хорошо согласуются с этой гипотезой; и язык § 4 мог бы быть употреблен христианином почти без изменений, разве что он говорил бы о πνεῦμα вместо νοῦς. Но, с другой стороны, кажется невероятным, чтобы язычник, писавший до конца III века, был настолько знаком с христианским обрядом крещения, чтобы построить на нем иносказание. Существовал ли подобный обычай священнодейственного погружения в каком-нибудь языческом культе, который, вероятно, был известен автору *Corp.* IV? Очищения окроплением, омовением или купанием, без сомнения, постоянно применялись в туземных культах Египта и почти во всех других религиях того времени.[35] Но обряд, предполагаемый в *Corp.* IV. 4, — не простое обрядовое очищение, а действие, обладающее силой таинства, которым личность посвящаемого глубоко преображается; и если нехристианское «крещение» в этом смысле где-либо

существовало, то, всего вероятнее, оно существовало в Сирии или, во всяком случае, было сирийского происхождения.[36]

[35] О еврейских обрядах очищения омовением или погружением см. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, 4-е изд., II, p. 564 *f.*, и III, pp. 181–185. Прозелиты при принятии в еврейскую общину очищались от скверны своей языческой жизни обрядовым омовением. Об этом говорится в обращенном к язычникам увещании в иудейских *Orac. Sibyl.* 4. 162 *ff.* (написанных, вероятно, к концу I века н. э.): «Несчастные смертные, перемените это . . . ; омойте все тело в вечнотекущих реках и, простерши руки к небу, просите прощения за прежние дела». Но это иудейское «крещение» прозелитов (если его можно так называть) едва ли было таинством.

[36] См. примечания к *Corp.* XIII и Приложение о возрождении. Не исключено, конечно, что в некоторых из многочисленных египетских храмовых культов совершался священнодейственный обряд погружения в чашу или водоем. (По-видимому, на какой-то подобный обряд намекает египетская Книга мертвых, «Глава о выходе днем», в переводе Эрмана, 459 *f.*, приведенная у Dieterich, *Mithraslit.* p. 195: «Нечистота моя изгнана, и грех, что был на мне, низвергнут. Я *омылся в тех двух великих прудах, что в Гераклеополе*, в которых очищается приношение людей для того великого бога, что обитает там. Я иду по пути, где *омываю голову свою в озере праведных*».) Но автор *Corp.* IV говорит о приглашении всех желающих принять это крещение; а это едва ли согласуется с духом египетской религии. В культах Египта право на священнодейственное посвящение, по-видимому, почти целиком принадлежало жрецам.

Нам предстоит еще рассмотреть, откуда автор *Corp.* IV мог взять термин κρατήρ, которым он обозначает водоем, или чашу, куда погружаются посвящаемые. У Pl. *Tim.* 41 D сосуд, в котором Демиург «смешивал», или «сливал», вещества, из которых он создал мировую душу и отдельные души, назван κρατήρ. Ср. Lucian, *Bis accusatus* 34. 834 (шутливый намек на «Тимей»): «мелочно разбирая, бессмертна ли душа и сколько котил несмешанной и всегда себе тождественной сущности влил Бог, когда устроял мир, в чашу, в которой смешивалось все».[37] Но κρατήρ *Corp.* IV — вместилище с жидкостью, в которую люди

погружаются, — не может происходить от «сосуда для смешения», или «горнила», о котором говорится в «Тимее».

[37] Арнобий, 2. 25, сообщает, что некоторые платоники говорили о душе (*anima* (*humana*)) как об «истекающей из живых чаш» (*affluens ex crateribus vivis*). Это выражение было, вероятно, подсказано местом из «Тимея».

По-видимому, существовали две орфические поэмы под названием Κρατήρ («Чаша»). Servius *ad Aen.* 6. 667 (Abel, *Orphica* fr. 159): «к нему (к Мусею Орфей) написал первую песнь, которая называется „Чаша“». Joannes Diaconus *ad Hes. Theog.* 617 (Abel, *ib.* fr. 164): «Послушай, что говорит тебе Орфей в так называемой „Чаше“: „Начало всего — Зевс, ибо он дал жизнь“» и т. д. Joannes Diaconus *ad Hes. Theog.* 950 (Abel, *ib.* fr. 160): «Свидетельствует и в меньшей „Чаше“ (т. е. в более короткой из двух поэм, носивших это заглавие) Орфей, говоря так: „Гермес же — истолкователь всего“» и т. д. Поэма, из которой взяты эти выдержки, по-видимому, содержала перечень богов с объяснением их имен и обязанностей на стоический лад. Нам не сказано, что означало заглавие Κρατήρ, данное ей; но Иоанн Диакон в той же связи приводит из «Орфея» стих Ζεὺς δέ τε πάντων ἐστὶ ⌜ θεὸς ⌝ (πατήρ?) πάντων τε κεραστής («Зевс же — всего ⌜ бог ⌝ (отец?) и всего смеситель») (Abel, fr. 161); и вероятно, что этот фрагмент тоже принадлежит меньшей «Чаше» и что поэма была так названа потому, что в ней говорилось, будто Зевс, создавая Космос, «смешал все в чаше». (Ср. τὸν κρατῆρα ἐν ᾧ τὰ πάντα ἐκεράννυτο у Лукиана.) Если так, κρατήρ *Corp.* IV не может иметь ничего общего с меньшей «Чашей» Орфея.

Сообщается также, что в какой-то орфической поэме говорилось о «чаше Диониса». Proclus *in Tim.* 316 A (Abel, *Orph.* p. 216): «И Орфей знает и чашу Диониса, но и многие другие (чаши) он ставит вокруг солнечной трапезы». Макробий, *Somn. Scip.* 1. 12. 8, отождествляет созвездие, называемое Чашей, с «чашей

Диониса» и говорит, что невоплощенные души пьют из нее и, опьянев от этого, влекутся вниз, на землю, и там воплощаются. Итак, для Макробия «чаша Диониса» означала сосуд, содержащий питье Леты; и, быть может, этот термин имел то же значение и в орфическом месте, на которое ссылается Прокл. Но очевидно, что представление герметиста о купели, наполненной Умом, никак не может быть связано с представлением Макробия о сосуде для питья, наполненном вином Леты.

С несколько большим основанием можно было бы предположить, что легенда о том, будто Эмпедокл бросился в кратер Этны, возникла из искажения изречения, гласившего, что он погрузился в κρατήρ божественного огня (т. е. νοῦς) и так стал богом. Diog. Laert. 8. 69: «Гиппобот же говорит, что (Эмпедокл), поднявшись, отправился будто бы к Этне, а затем, придя к огненным кратерам, бросился в них и исчез, желая утвердить молву о себе, будто он стал богом». (Я не знаю, когда жил Гиппобот; но этот рассказ был общеизвестен во времена Горация, *Ars poet.* 464.) При этой гипотезе иносказание герметиста могло бы быть подсказано представлением, возникшим среди орфиков или пифагорейцев Сицилии и Южной Италии. Но нет никаких свидетельств, что слово κρατήρ употреблялось так в какой-либо языческой школе или секте; и, быть может, место о «чаше, наполненной умом», удовлетворительнее всего объясняется допущением, что автор *Corp.* IV, хотя сам был язычником, слышал или читал христианский призыв к крещению и приспособил несколько его фраз к своей цели.

ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις. Καρδία здесь означает «душа». Ср. § 11 b: τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς («очами сердца»). Платон не употреблял этого слова в таком значении,[1] не употребляли его так и философские писатели вообще после Платона. С другой

стороны, в Септуагинте и Новом Завете оно постоянно употребляется именно так. Поэтому его употребление здесь можно было бы счесть доводом в пользу гипотезы, что источник этого места был христианским. Но слово «сердце» в значении «душа» или «ум» употребляли и египтяне.

[1] Его употребление в речи Алкивиада, Pl. *Sympos.* 218 A («ибо я уязвлен и укушен в сердце (τὴν καρδίαν), или в душу, или как ее ни следует назвать, речами философии»), — единичный случай.

Βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη. Слова ἡ δυναμένη, казалось бы, подразумевают, что есть люди, которые не могут «погрузиться» в купель ума. Но это трудно согласовать со взглядом автора, что выбор между высшей и низшей жизнью открыт всем (§ 6 b: ἡ αἵρεσις θατέρου καταλείπεται τῷ ἐλέσθαι βουλομένῳ — «тому, кто хочет сделать выбор, предоставлено избрать одно или другое»). Поэтому вероятно, что автор написал не ἡ δυναμένη, а ἡ βουλομένη.

πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύσῃ πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα. Слова τὸν κρατῆρα — неуклюжее повторение τοῦτον τὸν κρατῆρα, стоящего чуть выше; и можно подозревать, что верное чтение — τόν ⟨σε⟩ καταπέμψαντα (ср. κατέπεμψε τὸν ἄνθρωπον в § 2), а τὸν κρατῆρα прибавлено по ошибке. В традиционном тексте τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα отсылает к κρατῆρα . . . κατέπεμψε в начале § 4; но я склонен думать, что там нам следует читать вместо κατέπεμψε какое-нибудь слово вроде κατέστησε. «Ниспослание» с неба «большого водоема» — процесс, который не очень легко себе представить; а κατέστησε лучше согласовалось бы с предшествующим глаголом ἱδρύσατο.

τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι, τὸν νοῦν δεξάμενοι. Человек без νοῦς — ἀτελής; лишь когда он принял νοῦς, он становится совершенным, или вполне развившимся, человеком. Слово τέλειος иногда несло с собой религиозные ассоциации, связанные с τελετή

и с τέλος в смысле «посвящения». Но в этом предложении обычное и общепринятое значение τέλειος дает удовлетворительный смысл, и нет нужды искать какое-либо иное.[2]

[2] Рейценштайн (*Hellen. Mysterienrel.* p. 165) говорит, что герметист связывал слово τέλειοι с τελετή и хотел этим сказать, что люди, о которых он говорит, «посвящены» (*geweiht*) через таинство. Но я не вижу причин думать, что здесь подразумевалось какое-либо подобное значение.

Рейценштайн там же говорит: «при очищении или крещении в греческих мистериях всегда используется κρατήρ»; но никакого основания для этого утверждения он не приводит. В Элевсине предварительное очищение мистов омовением совершалось не в κρατήρ, а в море, как показывает возглас ἅλαδε μύσται («в море, мисты!»). Я не знаю греческих мистерий, в которых омовение или погружение было бы средоточием или самой значимой частью действия таинства, как в аллегории герметиста.

§§ 4, 5. ὅσοι δὲ ἥμαρτον τοῦ κηρύγματος . . . γεγονέναι πιστεύοντες. В длинной веренице причастий, которую содержит это место, явно что-то не в порядке; но неясно, как следует исправлять текст. Слова τὸν νοῦν μὴ προσειληφότες соответствуют стоящим выше τὸν νοῦν δεξάμενοι; поэтому из соображений симметрии вероятно, что предложение кончалось на προσειληφότες. Если так, нам нужно дать подлежащее и сказуемое следующему предложению. Подлежащее я дал, вставив καὶ οὗτοι μέν, что, по-видимому, нужно для соответствия стоящему ниже ὅσοι δὲ . . . μετέσχον, οὗτοι; а сказуемое — изменив ἔχοντες на συνέχονται.

§ 5. [αἱ δὲ αἰσθήσεις τούτων ταῖς τῶν ἀλόγων ζῴων παραπλήσιαι.] Два рода людей достаточно различаются уже тем, что один обладает νοῦς, а другой нет; зачем же говорить, что различаются и их αἰσθήσεις? И если αἰσθήσεις человека ἄνους подобны αἰσθήσεις животных, то чем αἰσθήσεις человека ἔννους отличаются от αἰσθήσεις животных? Скорее можно было бы

предположить, что в отношении своих αἰσθήσεις все люди одинаковы. Кроме того, есть некоторая неловкость в том, чтобы говорить, что человек ἄνους подобен ἄλογα ζῷα, когда нам только что сказали, что он обладает λόγος. Поэтому лучше всего заключить эти слова в скобки.

ὀργῇ καὶ ἀκρασίᾳ συνέχονται. — (καὶ ἐν θυμῷ καὶ ἐν ὀργῇ τὴν κρᾶσιν ἔχοντες MSS.) В τὴν κρᾶσιν ἔχοντες нет смысла; а ἀκρασίᾳ — вероятная поправка. Его можно считать заменой ἐπιθυμίᾳ; и какое-нибудь подобное слово нужно, чтобы подойти к следующему выражению ταῖς τῶν σωμάτων ἡδοναῖς καὶ ὀρέξεσι («удовольствиям и вожделениям тел»), которое не имеет ничего общего с θυμός или ὀργή. Слова καὶ ἐν θυμῷ — вероятно, вариант к καὶ ἐν ὀργῇ. В *Corp.* XIII. 7 b, в перечне двенадцати дурных страстей, ἀκρασία стоит третьей, а ὀργή — десятой.

θαυμάζοντες τὰ οὐ θέας ἄξια. — (οὐ θαυμάζοντες οὐ τὰ θέας ἄξια MSS.) Чтение MSS., по-видимому, возникло из смешения θαυμάζοντες τὰ οὐ θέας ἄξια («дивясь тому, что не стоит взгляда») и οὐ θαυμάζοντες τὰ θέας ἄξια («не дивясь тому, что стоит взгляда»).

§ 6 a. αὕτη . . . ἡ τοῦ νοῦ ἐστιν ἐνέργεια, ἐπιστήμης τῶν θείων εὐπορία καὶ τοῦ θεοῦ κατανοήσεως. — (αὕτη . . . ἡ τοῦ νοῦ ἐστιν ἐπιστήμη, τῶν θείων ἐντορία, καὶ ἡ τοῦ θεοῦ κατανόησις MSS.) Слова ἐντορία не существует; а поправку ἐπιστήμης . . . εὐπορία подтверждают стоящие ниже слова τὸν νοῦν ἔχων καὶ τῆς ἐπιστήμης μεταλήψῃ («имея ум, ты станешь причастен и познанию»). Выражение ἐπιστήμη τῶν θείων καὶ τοῦ θεοῦ κατανόησις равнозначно γνῶσις; а о γνώσεως εὐπορία («изобилии познания») вполне можно сказать, что оно есть ἐνέργεια νοῦς. Здесь нужно какое-нибудь слово вроде ἐνέργεια; а в начале § 7

стоит лишнее ἐνέργεια, которое, возможно, перенесено сюда из § 6 a.

§ 6 b. Κάγὼ ⟨⟨τοῦ κρατῆρος⟩⟩ βαπτισθῆναι βούλομαι. Упоминание о κρατήρ неуместно в конце § 6 a, так как Гермес описывает там следствия обладания νοῦς и уже перестал говорить о «чаше». С другой стороны, τοῦ κρατῆρος нужно как дополнение к βαπτισθῆναι в словах, которые говорит Тат. При βαπτίζεσθαι мог употребляться родительный падеж, как при λούεσθαι. Ср. ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός («погрузились в ум») в § 4.

ἐὰν μὴ πρῶτον τὸ σῶμα μισήσῃς, . . . σεαυτὸν φιλῆσαι οὐ δύνασαι· φιλήσας δὲ σεαυτόν, νοῦν ἕξεις. Слова Тата «я хочу погрузиться в чашу» означают «я хочу обрести νοῦς»; и Гермес отвечает: «Если ты хочешь обрести νοῦς, путь к этому — возненавидеть свое тело и полюбить себя». Τὸ σῶμα означает обособленное и узко ограниченное «я» человека, погруженного в материю; а σεαυτόν означает «твое истинное „я“», то есть более широкое и высокое «я» человека, поднявшегося над ограниченностью материального мира. Ср. *Corp.* XI. ii. 21 a: ἐὰν δὲ κατακλείσῃς σου τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι κ.τ.λ. («если же ты запрешь свою душу в теле» и т. д.). О двух значениях слова φίλαυτος см. Ar. *Eth. Nic.* 9. 8. Человек, о котором герметист говорит, что он «любит себя», соответствует σπουδαῖος Аристотеля, который готов, если нужно, умереть за других и самим этим показывает, что он φίλαυτος в том смысле, что ищет τὸ καλόν («прекрасного») для себя. Герметист, однако, думал, вероятно, не о человеке, который являет свою φιλαυτία в бескорыстных поступках, а скорее о человеке, который развивает в себе то, что в нем лучшего и высшего, через религиозное созерцание и таким путем ищет и находит свое истинное благо.

Πῶς ταῦτα λέγεις; Ταῦτα относится прежде всего к парадоксальному утверждению: «если ты прежде не возненавидишь своего тела, ты не можешь любить себя».

ἡ αἵρεσις θατέρου καταλείπεται. Автор настаивает на свободе выбора у человека. Ср. Pl. *Rep.* 10. 617 E: «Не вас получит по жребию демон, но вы изберете себе демона. . . . Добродетель же не имеет над собою владыки: чтя ее или не чтя, каждый будет иметь ее больше или меньше. Вина — на избравшем; Бог неповинен». На это место как на *locus classicus* о свободе воли часто ссылались позднейшие писатели;[3] и автор *Corp.* IV, несомненно, имел его в виду. Ср. ὁ μὲν θεὸς ἀναίτιος («Бог неповинен») в § 8 a.

[3] См., например, Порфирий, περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν, Stob. 1. 8. 39, vol. ii, p. 163 W.

οὐ γὰρ ἀμφότερα οἷόν τε καταλαβεῖν. — (οὐ γὰρ ἔστιν ἀμφότερα ἐν οἷς τε ἡ ἐξαίρεσις καταλείπεται MSS.) Ты волен избрать то или другое (то есть либо τὰ θνητά, мнимые блага телесного мира, либо τὰ θεῖα, подлинные блага бестелесного мира), но иметь и то и другое ты не можешь. Таков, должно быть, был смысл, который вкладывал автор, хотя можно сомневаться, в каких словах он его выразил. Выражение ἡ ἐξαίρεσις καταλείπεται — дублет стоящего выше ἡ αἵρεσις θατέρου καταλείπεται, и оно заняло место первоначального окончания предложения.

τὸ δὲ ἕτερον ἐλαττωθὲν τὴν τοῦ ἑτέρου ἐφανέρωσεν ἐνέργειαν. Когда тело «терпит поражение» и человек перестает поддаваться телесным πάθη, тогда τὸ θεῖον («божественное») действует, и следствия его действия становятся в нем явными; а когда верх берет тело, происходит обратное.

§ 7. ⟨⟨οὐ μόνον⟩⟩ τὸν ἄνθρωπον ἀποσῴζουσα, ἀλλὰ καὶ τὴν πρὸς ⟨τὸν⟩ θεὸν εὐσέβειαν ἐπιδεικνῦσα. (ἀποθεῶσαι . . . ἐπιδείκνυσιν MSS.) Было бы странным спадом мысли сказать, что

нечто «не только превращает человека в бога, но и показывает, что он благочестив». Нам нужны два выражения, которые могли бы стоять в противоположность словам τὸν μὲν ἄνθρωπον ἀπώλεσεν, . . . εἰς ⟨δὲ⟩ τὸν θεὸν ἐπλημμέλησεν («человека погубило, . . . а против Бога погрешило»); а противоположность ἀπολέσαι — σῶσαι. Поэтому можно предполагать, что автор написал ἀποσῴζουσα. Выбор лучшего не только «выводит человека невредимым» (из бед, которые осаждают того, кто «любит тело»), но и дает ему право притязать на заслугу благочестия. Если бы он лишь спасал человека от несчастья, αἵρεσις τοῦ κρείττονος («выбор лучшего») можно было бы назвать σύμφορος («полезным»), но едва ли καλή («прекрасным»); но поскольку он к тому же являет человека εὐσεβής («благочестивым»), он καλλίστη («прекраснейший»).

οὐδὲν δὲ ⟨ἧττον⟩ εἰς τὸν θεὸν ἐπλημμέλησεν [ἢ τοῦτο μόνον]. Здесь, в соответствие словам τὴν πρὸς τὸν θεὸν εὐσέβειαν ἐπιδεικνῦσα выше, нужно утверждение о том, что выбор худшего являет человека δυσσεβής («нечестивым»). Требуемый смысл можно получить, написав οὐδὲν δὲ ἧττον; и можно предположить, что, после того как ἧττον выпало, кто-то попытался восстановить смысл, прибавив ἢ τοῦτο μόνον. (Οὐδὲν ἤ не раз встречается в герметических сочинениях в значении οὐδὲν ἀλλ' ἤ — «не что иное, как».)

οὗτοι μόνον πομπεύουσιν ἐν τῷ κόσμῳ. Если человек не сознает, «для чего он создан» (ἐπὶ τί γέγονεν, § 4), и не исполняет назначения, которое возложил на него Творец, он погрешает против Бога. Жизнь такого человека не служит никакой доброй цели; она не более чем бессмысленное зрелище; и его присутствие в мире — лишь помеха тем, кто стремится жить так, как Бог судил им жить.

Автор говорит о πομπαί с явной неприязнью. Какого рода «шествия» он имел в виду? Πομπαί, которые чаще всего можно было видеть на улицах Александрии и других египетских городов, должно быть, были религиозными шествиями, более или менее похожими на πομπή Исиды в Коринфе, описанную Апулеем. Герметисты вообще, может быть, мало интересовались обрядностью установленных культов; но едва ли мы ожидали бы, что кто-нибудь из них станет говорить о таких вещах с прямым презрением. Автор *Ascl. Lat.* III, конечно, не стал бы говорить таким тоном о религиозном обряде и не сказал бы, что он не имеет никакой силы (οὐδὲν ἐνεργῆσαι δύναται — «ничего не может совершить»); но возможно, что автор *Corp.* IV был более враждебен обычаям народной религии. Во всяком случае, здесь его занимает не религиозное значение πομπή; он думает о ней лишь как о веренице людей, проходящей по улицам; и его мысль в том, что участники шествия идут, влекомые без собственной воли (παραγόμενοι), и не только сами не делают никакого полезного дела, но и мешают другим людям заниматься своими делами. Для того, кто хотел лишь одного — чтобы его оставили в покое жить созерцательной жизнью, шум городского празднества, достигавший высшей точки, когда шествие было в пути, вполне мог быть одной лишь досадой.

Подобным же образом употребляет слово πομπή алхимик Зосим (i. 4 *Testim.*; Reitzenstein *Poim.* p. 102): τοὺς τοιούτους δὲ ἀνθρώπους ὁ Ερμῆς ἐν τῷ περὶ φύσεων ἑκάλει ἄνοας, τῆς εἱμαρμένης μόνον[4] ὄντας πομπάς,[5] к.т.л. («таких людей Гермес в книге „О природах“ называл лишенными ума, так как они лишь шествия Судьбы» и т. д.). *Corp.* IV Зосиму, несомненно, был известен, поскольку в другом месте он говорит о «погружении в Чашу»; но неясно, на него ли он ссылается здесь или на какое-то другое

герметическое сочинение. В *Corp.* IV Гермес, правда, не употребляет слова ἄνοες, но он говорит, что люди такого рода лишены νοῦς, а также говорит о τὰ ἀσώματα. Но, с другой стороны, о εἱμαρμένη он не говорит ничего; и если Зосим ссылается на *Corp.* IV, то понятие εἱμαρμένη (то есть силы, которой управляется τὰ σωματικά) он, должно быть, ввел сам, истолковывая его содержание. Сочинению, о котором он говорит, Зосим дает заглавие Περὶ φύσεων (быть может, Περὶ ⟨τῶν δύο⟩ φύσεων?). Это можно понять либо как «о двух родах вещей» (а именно σώματα и ἀσώματα), либо как «о двух родах людей» (а именно ἔννοες и ἄνοες); и в любом из этих смыслов это было бы возможным заглавием для *Corp.* IV.[6]

[4] μόνους codd.: μόνον Reitz.

[5] То есть влекомые без собственной воли Судьбой.

[6] В IV. 6 b (δύο γὰρ ὄντων τῶν ὄντων, σώματος καὶ ἀσωμάτου — «ибо есть два рода вещей, телесное и бестелесное») вполне можно было бы читать οὐσῶν τῶν φύσεων вместо ὄντων τῶν ὄντων.

Рейценштайн, *Poim.* p. 102, говорит, что сравнение с πομπή «взято из греческой философии»; но я не знаю, какие философские сочинения он имеет в виду. Сравнение с πομπή в ином смысле употребляет Эпиктет, *Diss.* 4. 1. 104: «Не он ли (то есть Бог) ввел тебя сюда? И не как смертного ли? Не как того ли, кто проживет на земле с малой плотью, будет созерцать его управление и недолгое время шествовать с ним в торжественном шествии и праздновать вместе с ним? Так не хочешь ли ты, пока тебе это дано, посмотреть на шествие и на праздничное собрание, а затем, когда он тебя выведет, уйти, поклонившись и возблагодарив за то, что ты слышал и видел?» В этом месте πομπή — зрелище, которое показывают нам для нашего удовольствия. — Марк Аврелий, 7. 3,

называет человеческую жизнь πομπῆς κενοσπουδία («суетным рвением шествия»). Это несколько более близкая параллель; но у римского императора слово πομπή должно было вызывать иные ассоциации.

§ 8 a. ὁ μὲν θεὸς ἀναίτιος, ἡμεῖς δὲ αἴτιοι τῶν κακῶν, ταῦτα προκρίνοντες τῶν ἀγαθῶν. Зародыш этой мысли так же стар, как Гомер. В *Od.* 1. 32 сл. Зевс говорит: «Странно, как смертные винят богов! Ведь от нас, говорят они, исходит зло; а сами своими безрассудствами терпят горести сверх доли». Но едва ли можно сомневаться, что источником, из которого взял ее герметист, был Pl. *Rep.* 10. 617 E. Ср. также Pl. *Tim.* 42 D, где Демиург объясняет новосотворенным душам законы, по которым им предстоит жить: «Установив для них все эти законы, чтобы впоследствии быть неповинным в порочности каждой из них, он посеял» и т. д. *Rep.* 2. 379 C: «причины же зол надо искать в чем-то другом, а не в Боге».

§ 8 b. ⟨. . .⟩ ὀρᾷς . . . πόσα ἡμᾶς δεῖ σώματα . . . διεξελθεῖν. Мысль, выраженную в этом месте, можно связать с мыслью предыдущего параграфа так: «чтобы приблизиться к Богу, который бестелесен, мы должны отвергнуть все телесное; поэтому мы должны подняться над телесным Космосом». Но в традиционном тексте связь не видна; поэтому, по-видимому, необходимо предположить лакуну перед ὀρᾷς.

Говоря, что «мы должны пройти через много тел одно за другим», автор не имеет в виду, что мы должны много раз воплощаться. Он говорит о людях, которые еще живут на земле, а не об участи души после смерти; и смысл его в том, что мы должны *мыслью* восходить к небесам и за их пределы, чтобы достичь «бестелесного», о котором здесь, как часто, говорится так, словно оно расположено в пространстве вне Космоса. Ср. § 5: πάντα ἐμπεριλαβόντες τῷ ἑαυτῶν νοΐ, . . . τὰ ἐν οὐρανῷ, καὶ εἴ τί ἐστιν

ὑπὲρ οὐρανόν («объемля своим умом все, . . . то, что на небе, и даже то, что выше неба, если есть что-нибудь выше неба»). Многие «тела», которые ум должен пройти одно за другим на своем пути вверх, — это, во-первых, атмосфера (или, быть может, нижний и верхний слои атмосферы, как в системе Посидония), а затем отдельные части области огня, а именно семь сфер планет и сфера неподвижных звезд. Ср. *Corp.* XI. ii. 19, где подобным же образом описывается восхождение ψυχή (то есть ума, или мысли).

καὶ πόσους χοροὺς δαιμόνων [[ ]] καὶ δρόμους ἀστέρων. Это другой способ описать то же восхождение через последовательные слои материи. Демоны — обитатели атмосферы; планеты и неподвижные звезды — обитатели области огня.

⟨. . . ἀ⟩διάβατον γὰρ τὸ ἀγαθόν, καὶ ἀπέραντον. Область τὸ ἀσώματον, которая лежит над высочайшим небом и простирается за ним без предела, наполнена Благом. (Ср. § 5: τοσοῦτον ἑαυτοὺς ὑψώσαντες εἶδον τὸ ἀγαθόν — «возвысившись до этой высоты, они видят Благо».) Однажды вступив в эту область, ты никогда не придешь к ее концу и не достигнешь ее дальнего рубежа; ты можешь продолжать свое восхождение вечно, и над тобою все еще будет Благо.

Здесь опять связь мысли с предшествующим можно угадать без труда; но автор должен был ее выразить, и потому перед ἀδιάβατον, должно быть, утрачены какие-то слова или предложения.

καὶ ἀτελές, αὑτῷ δὲ καὶ ἄναρχον, ἡμῖν δὲ δοκοῦν ἀρχὴν ἔχειν τὴν γνῶσιν. Благо соотносительно с Богом, если не тождественно ему (см. *Corp.* II, *Corp.* VI и *Corp.* X); и «для себя самого», то есть само по себе, оно без конца и без начала, как и Бог. «Для нас» (ἡμῖν в противоположность ἑαυτῷ или ἁπλῶς) оно также без конца; иначе

говоря, человек, однажды его достигший, будет вечно наслаждаться обладанием им. Но «для нас» оно не без начала. Непросвещенный человек не знает о его существовании. Лишь когда человек обретает познание, вечно сущее Благо предстает его сознанию; и с его точки зрения существование Блага как бы начинается в тот миг, когда он впервые его осознает.

§ 9. πάνυ γάρ ἐστι δύσκολον (σκολιόν MSS.). О δύσκολον ср. *Ev. Marc.* 10. 24: πῶς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν («как трудно войти в Царство Божие»).

ἐπὶ τὰ παλαιὰ καὶ ἀρχαῖα ἀνακάμπτειν. Συνήθη καὶ παρόντα («привычное и окружающее») — это τὰ σωματικά (αἰσθητά Платона), к которым мы привыкли со времени нашего воплощения; παλαιὰ καὶ ἀρχαῖα («старое и древнее») — это τὰ ἀσώματα (νοητά Платона), то есть вещи высшего мира, в котором мы жили прежде, чем нас «послали вниз» на землю.

τὰ δὲ ἀφανῆ δυσπιστίαν ποιεῖ. То, что эти вещи ἀφανῆ, затрудняет веру в их существование. Слова ἀφανής и φανερός употреблены здесь так же, как в *Corp.* V.

φανερώτερα δέ ἐστι τὰ κακά. Κακά — это телесные вещи, которые кажутся нам благами, но на деле суть зло. Ср. *Corp.* VI. 2 b–4 a и 6.

τὸ δὲ ἀγαθὸν . . . πᾶσιν ἀνόμοιον. В MSS. это место лишено смысла; я вложил в него смысл, переставив ἀδύνατον . . . φανῆναι и вставив ὅτι. Если слова τὸ δὲ ἀγαθὸν ἀφανὲς τοῖς φανεροῖς не испорчены, их следует объяснять в согласии с утверждением ἀδύνατον γὰρ ἀσώματον σώματι φανῆναι («невозможно, чтобы бестелесное явилось телесному»), и под τὰ φανερά здесь надо понимать наши телесные органы чувств, которые сами доступны чувствам. Мы не можем видеть Благо телесными глазами; ибо

Благо бестелесно, а бестелесное не может быть увидено телесным.

διὰ τοῦτο, ⟨ὅτι⟩ αὐτῷ μὲν ἐστιν ὅμοιον, τοῖς δὲ ἄλλοις πᾶσιν ἀνόμοιον. Ср. § 1 b в исправленном виде: τοιοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἀσώματον, οὐχ . . . ὁρατόν, . . . οὐδὲ ἄλλῳ τινὶ ὅμοιον («ибо бестелесное таково: оно не . . . видимо, . . . и не подобно ничему иному»).[7] Надо полагать, что в § 9, так же как в § 1 b, подлежащее — τὸ ἀσώματον. Говоря об ὅμοιον и ἀνόμοιον, автор думает об изречении «подобное познается подобным». (Ср. *Corp.* XI. ii. 20 b: τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ νοητόν — «ибо подобное постижимо подобным». Ar. *De an.* 1. 2, 404 b 17: γινώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον — «ибо подобное познается подобным». Филолай у Sext. Emp. *Math.* 7. 92: ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν — «подобному свойственно постигаться подобным».) То, что ἀσώματον, «неподобно» σῶμα и потому не может быть постигнуто σωματικαὶ αἰσθήσεις («телесными чувствами»); но оно может быть постигнуто νοῦς в человеке, который сам ἀσώματος; ибо все, что ἀσώματον, αὐτῷ ὅμοιον («подобно самому себе»), или, другими словами, все ἀσώματα ἀλλήλοις ὅμοια («подобны друг другу»).

[7] Подобное выражение встречается в изречении, которое приписывается Филолаю, у Филона, *De opif. mundi* 33. 100, Cohn I, p. 34: «ибо есть вождь и правитель всего — Бог, единый, вечно сущий, пребывающий, недвижимый, сам себе подобный (αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος), иной, чем все прочее».

[αὕτη διαφορὰ . . . πρὸς τὸ ὅμοιον.] Я ничего не могу из этого извлечь; и лучше всего, по-видимому, предположить, что это заметка на полях.

§ 10. ⟨. . .⟩ [[ἡ γὰρ μονὰς . . . καὶ ῥίζα]] к.т.л. Разрыв связи в начале § 10 можно объяснить, лишь предположив, что связующее место утрачено.[8]

[8] Или же что §§ 10–11 b — фрагмент другого сочинения, по ошибке присоединенный к *Corp.* IV.

Текст § 10 в беспорядке; и лучший способ восстановить порядок, по-видимому, — предположить, что автор сначала сказал, что некое начало есть ἀρχή всех вещей, а затем пояснил свою мысль сравнением с арифметической единицей, которая есть ἀρχή всех чисел. Если так, слова ἡ γὰρ μονάς в начале параграфа стоят не на своем месте. Кроме того, бессмысленность повторения οὖσα ἀρχὴ καὶ ῥίζα . . . ὡς ἂν ῥίζα καὶ ἀρχή показывает, что в первом предложении что-то не в порядке. Поэтому я убрал слова ἡ γὰρ μονάς, πάντων οὖσα ῥίζα καὶ ἀρχή и вставил их ниже, где они хорошо подходят. Но каково утраченное подлежащее, вместо которого поставлено ἡ μονάς? Что именно здесь названо ἀρχή всех вещей? Это могло бы быть τὸ ἀγαθόν, или τὸ θεῖον, или ὁ θεός. Но в § 11 b мы читаем: αὕτη σοι . . . ὑπογέγραπται τοῦ θεοῦ εἰκών («в этих очертаниях я начертал для тебя образ Бога»); и если эти слова должны были относиться к §§ 10, 11 a, то, по-видимому, утраченным подлежащим § 10 *init.* должно быть ὁ θεός. Ср. *Hermippus* (Kroll и Viereck) 1. 18. 135: «монада же в числах лежит в основании как некое начало и корень, а в умопостигаемом — Бог, из которого, как из источника, истекло сущее».

ἐξ οὐδενὸς ἀλλ' ἢ [ἐξ] αὐτῆς. Трудно усмотреть какой-либо определенный смысл в утверждении, что вещь «возникла из самой себя» или «порождена самой собою»; но герметистам и другим писателям их времени это выражение казалось выражением важной истины. Эпитет αὐτογέννητος, «порожденный самим собою», часто прилагался к Богу и, по-видимому, считался равнозначным ἀγέννητος, «безначальный». См. *Ascl. Lat.* II. 14 b: *ex se nata sunt* («рождены из самих себя»). Слово αὐτογενής в том же значении встречается у Псевдо-Филолая (Diels *Vorsokr.* p. 249):

«что число есть владычествующая и самопорожденная („несотворенная“, Diels) связь вечного пребывания вещей космоса».

μονάδι οὖν ⟨ἔοικεν ὁ θεός⟩. — (μονὰς οὖν ἀρχή (или ἡ ἀρχή) codd. Corp.: μονὰς οὖσα οὖν ἀρχή codd. Stob.) Если моя реконструкция этого места верна, здесь монада упоминается впервые; и мы должны предположить, что автор написал здесь нечто в том смысле, что «Бог (как ἀρχή) подобен монаде».

Мысль воспользоваться μονάς как εἰκών («образом») «беспричинной причины» всех вещей, несомненно, подсказали автору арифметические умозрения пифагорейцев и пифагорействующих платоников. Но герметист, если я верно его истолковал, пользуется арифметической единицей лишь как «образом», или пояснением, с помощью которого ученику легче постичь природу ἀρχὴ πάντων; он не отождествляет ее с самим ἀρχὴ πάντων. Он не говорит, как говорили некоторые платоники, что μονάς *есть* Бог или что Бог *есть* μονάς, но лишь что отношение Бога к вещам *подобно* отношению единицы к числам.

Платон много говорил о τὸ ἕν в противоположность τὰ πολλά; но слова μονάς он, по крайней мере в своих написанных диалогах, не употреблял в каком-либо особом значении. Но ученики и преемники Платона, Спевсипп и Ксенократ, переняли из пифагорейских источников своего рода арифметическое богословие;[9] и нам сообщают, что Ксенократ называл μονάς верховным Богом. Аэций, Diels *Doxogr.* p. 304: «Ксенократ . . . признает богами монаду и диаду: одну — как мужское начало, занимающее место отца и царствующее на небе; ее он называет и Зевсом, и нечетным, и умом, который для него есть первый бог; другую — как женское начало, на манер матери богов, правящую уделом под небом; она для него — душа вселенной». Начиная со

времени Ксенократа, часто встречаются примеры такого обожествления числа один. «Пифагор» у Аэция (*Doxogr.* p. 281): «полагает среди начал монаду и неопределенную диаду; из начал у него одно (то есть монада) тяготеет к причине действующей и образующей, которая есть ум, Бог, а другое (то есть неопределенная диада) — к причине претерпевающей и вещественной, которая есть видимый Космос. . . . Итак, ум есть монада» и т. д. Аэций, *Doxogr.* p. 302: «Пифагор из начал монаду — Бога и Благо, которая есть природа единого, сам ум, и неопределенную диаду и зло, около которой вещественное множество». (Это место явно испорчено; быть может, первоначальный текст был примерно таков: «Пифагор полагает началами монаду, которая есть ум, и сам Бог, и Благо, и неопределенную диаду, около которой вещественное множество и зло».) Hippol. *Ref. haer.* 1. 2 (Diels *Doxogr.* p. 555): Пифагор μονάδα μὲν εἶναι ἀπεφήνατο τὸν θεόν («объявил, что Бог есть монада»). Ср. «египетское» (то есть пифагорейское) учение у Hippol. *ib.* 4. 43: «Они говорили, что Бог есть монада неделимая и сама себя порождающая и что из нее устроено все. Ибо она, говорит он, будучи нерожденной, порождает последующие числа: так, монада, прибавленная к самой себе, порождает диаду, и, подобным же образом прибавляемая, порождает триаду и тетраду вплоть до декады». Синесий, *Hymn.* 1. 52 (Migne 66. 1589 A): «Он же, самородное[10] начало, распорядитель и отец всего (⟨π⟩άντων),[11] нерожденный,[12] восседающий высоко над вершинами неба, ликуя в нерушимой славе, — Бог незыблемо восседает, чистое единство единств и первая монада монад, ⌜объединившая простоты вершин ⌝[13] и родившая их в сверхсущностных родах;[14] откуда сама монада, устремившись вперед ⌜через первосеянный образ⌝, неизреченно излившись, обрела трехвершинную мощь;[15] и

сверхсущностный источник венчается красотою детей, что изошли из средоточия и разлились вокруг средоточия». Synes. *Hymn.* 2. 69: μέγα χαῖρε, ῥίζα κόσμου, | μέγα χαῖρε, κέντρον ὄντων, | μονὰς ἀμβρότων ἀριθμῶν («радуйся премного, корень мира, радуйся премного, средоточие сущего, монада бессмертных чисел»). *Ib.* 3. 171: παγὰ παγῶν, [ἀρχῶν ἀρχά,] ῥιζῶν ῥίζα, | μονὰς εἶ μονάδων, ἀριθμῶν ⌜ ἀριθμός ⌝[16] («источник источников, [начало начал,] корень корней, ты — монада монад, ⌜ число ⌝ чисел»). *Ib.* 4. 60: μονὰς ὦ μονάδων, πάτερ ὦ πατέρων, | ἀρχῶν ἀρχά, παγῶν παγά, к.т.λ. («о монада монад, о отец отцов, начало начал, источник источников» и т. д.).

[9] Из сообщений Аристотеля о «неписаном» учении Платона явствует, что сам Платон в старости прошел некоторый путь в этом направлении; а метафизика его ранних преемников содержала «большую примесь арифметической мистики» (Zeller, *Plato*, англ. пер., p. 565).

[10] = αὐτογέννητος.

[11] ὄντων Migne.

[12] = ἀγέννητος.

[13] Быть может, ἁπλότητος ἀκρότητας γονόωσα («рождающая вершины простоты»).

[14] Ср. *ib.* 2. 63: σὺ πατήρ, σὺ δ' ἐσσὶ μάτηρ («ты отец, ты же и мать»).

[15] Смысл этого (если можно сказать, что тут есть смысл), по-видимому, в том, что верховный Бог есть μονὰς μονάδων, или προμονάς, из которой исходит μονάς, которая есть также и τριάς (то есть христианская Троица). Ср. Synes. *Hymn.* 3. 210: ὑμνῶ σε, τριάς· μονὰς εἶ, τριὰς ὤν· τριὰς εἶ, μονὰς ὤν («воспеваю тебя, Троица: ты монада, будучи троицей; ты троица, будучи монадой»).

[16] Быть может, ἀριθμῶν ἀρχά («начало чисел»).

πάντα ἀριθμὸν ἐμπεριέχει, ὑπὸ μηδενὸς ἐμπεριεχομένη. Единица «содержит в себе всякое число и не содержится ни в одном числе». В очевидном смысле слов это противоположно истине: число один

не содержит числа три, а содержится в числе три. Но автор, вероятно, хотел сказать, что единица содержит прочие числа *в скрытом виде*, или *в зародыше*, то есть что они могут быть развиты из нее (рядом прибавлений), а она из них (тем же путем) развита быть не может.

πάντα ἀριθμὸν γεννᾷ. Ср. *Corp.* XII. ii. 15 a: αἱ δὲ ἑνάδες τὸν ἀριθμὸν γεννῶσι καὶ αὔξουσι («единицы же порождают и умножают число»). Псевдо-Плутарх, Stob. 1 (*Prooem.*) 2, vol. i, p. 16 W.: «монаду Тимей Локрийский называет порождением, так как она — начало возникновения чисел». Как мы говорим, что «один и один *составляют* два», так и греки привыкли говорить, что единица *порождает* (γεννᾷ) прочие числа, разумея под этим, что каждое число получается прибавлением единицы к предыдущему числу (1 + 1 = 2, 2 + 1 = 3 и т. д.). Вероятно, по крайней мере отчасти, именно через такое употребление слова γεννᾶν некоторые пифагорейцы и платоники пришли к тому, чтобы гипостазировать арифметическую единицу и приписать ей демиургическую силу;[17] и, прилагая к вещам вообще начало, которое, как им казалось, они открыли в отношениях чисел, они отождествили «Монаду» с Богом, πάντων γεννητής («родителем всего»). Но от этой путаницы мысли автор *Corp.* IV, по-видимому, себя уберег.

[17] Ранние пифагорейцы, вероятно, разумели под «монадой» не отвлеченную арифметическую единицу, а точку, расположенную в пространстве; и некоторые из них в своих космогонических умозрениях начинали с того, что полагали такую монаду посреди τὸ ἄπειρον («беспредельного») и приписывали ей порождающую, или демиургическую, деятельность.

§ 11 a. [καὶ τὸ μὲν αὐξητὸν . . . τὴν μονάδα χωρῆσαι.] У Стобея этого места нет; и это, вероятно, заметка, вставленная в текст «Корпуса» каким-то читателем. Слова τὸ μὲν αὐξητὸν αὐξάνεται ἀπὸ

τῆς μονάδος означают, что числа получаются из единицы последовательными прибавлениями. Это лишь другой способ сказать, что единица πάντα ἀριθμὸν γεννᾷ («порождает всякое число»). Но когда нам говорят, что числа «возрастают из» единицы, можно было бы подумать, будто отсюда следует, что, раз все они *больше* единицы, любое из них годилось бы больше, чем единица, в символы Бога; и цель автора, по-видимому, была предостеречь от такого вывода. «Правда, — говорит он, — что число три, например, больше единицы; и все же оно ниже единицы; и его низшее положение видно в том, что оно не способно вместить единицу, тогда как единица может вместить и вмещает число три». Глагол χωρεῖν здесь равнозначен стоящему выше ἐμπεριέχειν.

§ 11 b. αὕτη σοι . . . ὑπογέγραπται τοῦ θεοῦ εἰκών. Прилагая к Богу аналогию числовой единицы, мы можем из сказанного о единице заключить: (1) что Бог πάντα ἐμπεριέχει («все объемлет») и ὑπ' οὐδενὸς ἐμπεριέχεται («ничем не объемлется»), (2) что Бог πάντα γεννᾷ («все порождает») и ὑπ' οὐδενὸς γεννᾶται («ничем не порождается») и (3) что Бог τέλειος, ἀδιαίρετος, ἀναύξητος καὶ ἀμείωτος («совершен, неделим, не возрастает и не убывает»), тогда как τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεννώμενα («порождаемое Богом») ἀτελῆ, διαιρετά, αὐξητὰ καὶ μειωτά («несовершенно, делимо, возрастает и убывает»).

τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς. Καρδία в том значении, в каком оно здесь употреблено, соответствует νοῦς в *Corp.* V. 2: τοῖς τοῦ νοῦ ὀφθαλμοῖς («очами ума»).

αὐτή σε ἡ [εἰκὼν] ⟨θέα⟩ ὁδηγήσει. Если читать ἡ εἰκών, это надо понимать как ἡ μονάς, к которой относятся предшествующие слова (αὕτη σοι . . . ὑπογέγραπται τοῦ θεοῦ εἰκών); и тогда следует понимать так, что Гермес говорит, будто арифметическая

единица, или сравнение Бога с арифметической единицей, «поведет тебя по пути вверх». Но это едва ли удовлетворительно. Лучший смысл можно получить, написав здесь θέα и отнеся это слово к стоящему выше εἱ θεάσῃ.

ἔχει γάρ τι ἴδιον ⌜ἡ θέα⌝· τοὺς φθάσαντας θεάσασθαι κατέχει, καὶ ἀνέλκει καθάπερ φασὶν ἡ Μαγνῆτις λίθος τὸν σίδηρον. Подлежащим при ἔχει, κατέχει и ἀνέλκει, которое есть то же, что и дополнение при θεάσασθαι, едва ли могло быть ἡ θέα. Цели послужило бы что-нибудь вроде τὸ θεῖον («божественное»).

Κατέχεσθαι означает «быть одержимым» божеством. Ср. Pl. *Ion* 533 D: «Это у тебя не искусство, . . . а божественная сила, которая тебя движет, как в том камне, который Еврипид назвал магнитом. . . . Ибо все . . . поэты . . ., будучи исполнены бога и одержимы (κατεχόμενοι)» и т. д. Так как τὸ κατέχεσθαι и ἡ Μαγνῆτις λίθος упоминаются вместе и в «Ионе», и в *Corp.* IV, вероятно, что мысль подсказало герметисту это место «Иона». О сравнении с магнитом ср. Porphyr. *De abst.* 4. 20: προσπεφυκὼς τῷ θεῷ μᾶλλον ἢ σίδηρος τῷ μάγνητι («приникший к Богу теснее, чем железо к магниту»).

ТРАКТАТ V

✦

Содержание

Бог невидим и вечно сущ. Он приводит все в бытие; сам же он в бытие не приводится. Возникнуть — значит явиться как вещь, воспринимаемая чувствами; и Бог делает так, что все является таким образом, но сам он так не является; он невидим, или сокрыт. § 1 b.

И все же, поскольку он делает так, что все является, его можно видеть во всем; но видеть его можно одной лишь мыслью, а не телесными глазами. Видя глазами Космос, ты можешь мыслью постичь Того, чей образ есть Космос. § 2.

Небесные тела соблюдают порядок в своих движениях; и воздух, море и земля тоже упорядочены. Но где есть порядок, там должен быть тот, кто установил порядок; следовательно, должен быть Творец и Владыка всего этого. (Правда, есть некоторые вещи, которые пребывают в беспорядке; но и эти вещи подвластны Владыке и будут им приведены в порядок.) §§ 3, 4.

Если бы ты мог увидеть все части Космоса единым взором, ты повсюду увидел бы сокрытого Бога, явленного через его дела. § 5.

Его можно видеть также во всех смертных организмах. Так, строение человеческого тела носит явные следы замысла; следовательно, должен быть мастер, который его сделал. §§ 6–8.

Итак, все сотворено, или порождено, единым Богом. Он не мог бы существовать, если бы не производил вещи всегда и повсюду. Он — все, что есть теперь, и все, чему еще предстоит быть. § 9.

Бог, хотя и сокрыт, все же явен; ибо он — все. § 10 a.

Как мне почитать Тебя? Ты везде; все — Твое; Ты во все времена одинаков; Ты — виновник всего. Я не могу ничего ни сделать, ни сказать своей собственной силой; ибо я не иной, нежели Ты. Нет ничего, чем бы Ты не был. §§ 10 b, 11.

Ты — Ум, и Отец, и Бог, и Благо. § 11 *fin.*

Источники

Различение τὸ ἀφανές и τὸ φανερόν соответствует платоновскому различению τὸ νοητόν и τὸ αἰσθητόν. Но Платон не употребляет термины ἀφανές и φανερόν таким образом; следовательно, автор, должно быть, взял их из какого-то другого источника; и его употребление этих терминов, возможно, объясняется египетским влиянием.

В описании человеческого тела (§ 6) влияние «Тимея» можно, пожалуй, усмотреть в перечне внутренних органов, и особенно в словах ὀχετεύσας и σηραγγώσας.

В рассуждении о том, что строение человеческого тела обнаруживает замысел, автор бегло и поверхностно касается предмета, о котором стоики имели обыкновение распространяться; см., например, Cic. *Nat. deor.* 2. 134–146 (вероятно, по Посидонию). Замечание о том, что Демиург скрыл непристойные части тела, можно возвести к Панэтию.

Термин φαντασία (§ 1 b) заимствован либо у аристотеликов, либо у стоиков, но, вероятно, у последних.

Когда автор *Corp.* V говорит, что Бог есть «творец» и «отец» всех вещей, он пользуется языком «Тимея». Но он говорит также, что Бог «есть» все вещи. Это последнее утверждение, едва ли совместимое с первым, должно быть, взято из другого источника.

Его можно было бы, пожалуй, объяснить как развитие стоического богословия; но его могли подсказать и обороты гимнов, которые пелись при почитании египетских богов. Выражения καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα («и то, что есть, и то, чего нет», § 9) и τὸ γενόμενον, τὸ μὴ γενόμενον («возникшее, невозникшее», § 11) в том смысле, в каком они здесь употреблены, быть может, египетского происхождения. В заключительном гимне отрицание молящегося, что он иной, нежели Бог (ὡς ἄλλος ὤν;), согласуется с отличительным характером египетской религии.

Признак иудейского влияния можно, пожалуй, усмотреть в утверждении, что Бог есть τόπος («место») всех вещей (§ 10 b); и, быть может, также в употреблении ὁ κύριος («Господь») как имени Бога (§ 2).

Никаких следов христианского влияния в сочинении нет.

Время написания

Указаний на время написания в *Corp.* V мало, если не считать смешения стоических понятий с платонизмом, которое показывает, что это сочинение, как и герметические сочинения вообще, не может быть ранее I века до н. э. Из вступительных слов явствует, что оно было одним из διεξοδικοὶ λόγοι («подробных слов»), обращенных к Тату; а они, надо полагать, были позднее, чем γενικοὶ λόγοι («общие слова»). Поэтому можно с основанием предположить, что *Corp.* V написан в III веке н. э.

Заглавие. ὅτι ἀφανὴς ⟨. . . ὁ⟩ θεὸς φανερώτατός ἐστι. B § 1 b автор утверждает, что Бог ἀφανής («сокрыт»); в остальной части сочинения он утверждает, что Бог φανερώτατος («явнее всего»). Если предположить, что заглавие относилось только к

содержанию § 2 сл., смысл можно было бы восстановить, вычеркнув ἀφανής. Если же оно относилось и к § 1 b, требуемое значение можно было бы получить, написав ὅτι ⟨καὶ⟩ ἀφανὴς ⟨ὸ⟩ θεὸς ⟨καὶ⟩ φανερώτατός ἐστι; или ὅτι ⟨καίπερ⟩ ἀφανὴς ⟨ὤν (или εἶναι δοκῶν)⟩ ὁ θεὸς φανερώτατός ἐστι; или ὅτι ⟨τῇ μὲν⟩ ἀφανὴς ⟨ὸ⟩ θεός, ⟨τῇ δὲ⟩ φανερώτατός ἐστι.

§ 1 a. καὶ τόνδε σοι τὸν λόγον, ὦ Τάτ, διεξελεύσομαι. Глагол διεξέρχεσθαι соответствует существительному διέξοδος; поэтому вероятно, что это сочинение принадлежало к ряду, известному как οἱ πρὸς Τὰτ διεξοδικοὶ λόγοι («подробные слова к Тату»), и что в этом ряду ему предшествовал по меньшей мере один другой λόγος.

ὅπως μὴ ἀμύητος ᾖς τοῦ κρείττονος θεοῦ ὀνόματος. Ученика предстоит «посвятить»; иначе говоря, о познании, которое это слово должно ему открыть, говорится как о μυστήριον. Но это «таинство» лишь в переносном смысле. Обрядов таинства, которые составляли суть греческих мистериальных культов, нет вовсе; и познание сообщается ученику одним лишь устным наставлением. Термин ἀμύητος можно понимать как указание, во-первых, на то, что познание до сих пор было известно лишь немногим (и, возможно, на то, что те, кому оно известно, должны открывать его лишь тем немногим, кто достоин принять откровение); и во-вторых, на то, что тот, кому оно открыто, тем самым вступает в общение с божеством, о котором идет речь, — то есть в данном случае с верховным Богом. Ср. *Ascl. Lat.* III 19 a: «тебе . . . открываю божественные таинства»; и см. примечание к *Corp.* I. 16.

Τοῦ κρείττονος θεοῦ ὀνόματος, если это верное чтение,[18] должно быть родительным падежом от ὁ κρείττων θεοῦ ὀνόματος, «Тот, кто могущественнее имени θεός», то есть слишком велик, чтобы его

правильно было называть θεός. См. § 10 a и 9 *init.*; и ср. *Ascl. Lat.* III. 20 a. Слово θεός прилагается ко многим подчиненным существам; оно недостаточно, чтобы описать верховное и всеобъемлющее Существо. Далее автор употребляет имя θεός (§ 7 *fin.*, § 11 *fin.*), а также другие (ὁ κύριος, ὁ πατήρ и т. д.); но он считает, что верховное Существо, строго говоря, либо παντώνυμος («всеименно»), либо ἀνώνυμος («безымянно») (§ 10 a). Ср. *Exc.* VI. 19: ὁ θεός, μᾶλλον δὲ τὸ μεῖζόν τι ὂν ⌜ τοῦ θεοῦ τὸ ὄνομα ⌝ («Бог, или, вернее, то, что есть нечто большее, чем ⌜ имя Бога ⌝»).

---

[18] Выражение темно; мысль автора можно было бы выразить яснее, написав здесь τοῦ κρείττονος πάντων ὀνομάτων, а в § 10 a — ὁ παντὸς ὀνόματος κρείττων.

τὸ δοκοῦν τοῖς πολλοῖς ἀφανές. Ἀφανές, о котором говорит этот автор, есть ἀόρατον, или ἀειδές (то есть νοητόν), Платона. Бог ἀφανής; это значит, что он не постижим чувствами непосредственно. Но слово ἀφανής Платон в этой связи не употребляет; и возможно, что на выбор этого термина автором *Corp.* V повлиял язык египетских культов. «Согласно толкованию, принятому во времена Нового царства, имя бога Амона означает „Сокрытый“» (Wiedemann, *Rel. of the Ancient Egyptians*, англ. пер., p. 108). Бругш, *Rel. und Myth.* p. 97, приводит из египетских текстов: «Бог сокрыт, и образ его не ведом никому из людей». «Никто не исследовал его подобия». «Он сокрыт от богов и людей». «Он — тайна для своих созданий».

В системе, которую Ипполит приписывает Симону Магу, термины κρυπτόν[19] и φανερόν употреблялись так же, как ἀφανές и φανερόν употребляются в *Corp.* V. Hippol. *Ref. haer.* 6. 9: «Это же (то есть сокрытое и явное) есть то, что . . . Платон (называет) умопостигаемым и чувственным. . . . А вообще говоря, из всего сущего, и чувственного и умопостигаемого, которое он (Симон) называет сокровенным и явным» и т. д.

[19] Ср. ἔκρυψας («Ты сокрыл»), *Corp.* V. 11.

§ 1 b. πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον γεννητόν· . . . τὸ δὲ ἀφανὲς ἀεὶ ἔστι. Для этого автора τὸ φανῆναι («явиться») и τὸ γενέσθαι («возникнуть») равнозначны. Вещи чувственного мира не имеют самостоятельного существования; они лишь φαινόμενα («являющееся»). И «являются» они лишь на время; «вечно существует» одно лишь «сокрытое», или «невидимое».[20] Мысль эта взята у Платона, хотя термины, которыми она выражена, — не те, которыми Платон обычно пользовался. В том виде, в каком это учение здесь изложено, оно похоже на идеализм Беркли. В чувственном мире *esse* есть *percipi* («быть — значит быть воспринимаемым»). Нет подлинно существующих «внешних предметов»; нет ничего, кроме восприятий (φαντασίαι) и Бога, который производит эти восприятия.[21] Ср. *Herm. ap. Stob. Exc.* II A. 18: τὸ ψεῦδος (то есть чувственный мир) φημι τῆς ἀληθείας (то есть τοῦ θεοῦ) ἐνέργημα εἶναι («ложь, говорю я, есть произведение действия истины»).

[20] Ср. Павел, 2 *Cor.* 4. 18: «когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое; ибо видимое временно, а невидимое вечно».

[21] Сэр Уильям Джонс, имея в виду индийское учение о Майе, говорит: «Неразрешимые трудности, которые сопряжены с обиходным понятием о материальных субстанциях, . . . побудили многих из мудрейших среди древних и некоторых из самых просвещенных среди новых поверить, что все творение есть скорее *энергия*, нежели произведение, посредством которой Бесконечное Существо, присутствующее во все времена и во всех местах, являет умам Своих созданий ряд восприятий, подобный дивной картине или музыкальной пьесе, всегда разнообразный и все же всегда единообразный; так что все тела и их качества существуют, правда, для всякой мудрой и полезной цели, но существуют лишь постольку, поскольку они воспринимаются» (Hargrave Jennings, *The Rosicrucians*, p. 147).

Между римским Египтом и Индией было частое сообщение морем; и не исключено, что некоторые индийские представления могли быть переданы

египетским грекам. Нумений в книге I своего сочинения Περὶ τἀγαθοῦ называл брахманов (наряду с иудеями, зороастрийцами и египтянами) среди народов, чьи религиозные обряды и философские учения ему придется привести и сравнить с учениями Платона и Пифагора. (У Euseb. *Pr. ev.* 9. 7 это место приводится так: «нужно будет . . . призвать народы, пользующиеся доброй славой, приводя их таинства, учения и ⌜ учреждения, совершаемые согласно с Платоном ⌝, — все, какие установили брахманы, и иудеи, и маги, и египтяне». Ни ἱδρύσεις, ни συντελουμένας не дают смысла. Я склонен предположить, что Нумений написал τάς τε ἱερὰς (βίβλους или γραφὰς) δηλοῦντα Πλάτωνι ὁμολογούσας, ὁπόσας Βραχμᾶνες . . . διέθεντο, «показывая, что все священные книги, какие составили брахманы и прочие, согласны с Платоном», или нечто в этом роде. Некоторые из священных книг иудеев он читал и, несомненно, знал — или думал, что знает, — кое-что о книгах зороастрийцев и египтян; а какие-то сведения об индийских писаниях у него тоже могли быть.) Кроме того, и вымышленное путешествие Аполлония Тианского в Индию, описанное в Philostr. *Vita Apollon.*, и исторический факт, что Плотин пытался посетить Индию, показывают, что в III веке н. э. греческие мыслители имели некоторое понятие о значении индийской философии. Но учение *Corp.* V вполне можно объяснить как развитие платонизма, не предполагая индийского влияния.

αὐτὸς ἀφανὴς ὤν. Здесь мы видим, что автор говорит уже не о τὸ ἀφανές в среднем роде, а об ὁ ἀφανής (θεός) в мужском. Вероятно, утрачены какие-то слова, в которых совершался переход от τὸ ἀφανές к ὁ ἀφανής.

οὐκ αὐτὸς γεννώμενος ἐν φαντασίᾳ. Φαντασία — технический термин аристотелевской и стоической[22] теории познания. Он означает умственный образ, который возникает от действия предмета на телесные органы чувств, или процесс, которым этот умственный образ производится. Аэций (Diels *Doxogr.* p. 401) приводит определение φαντασία у Хрисиппа так: «Φαντασία . . . есть претерпевание, возникающее в душе и показывающее в себе также и то, что его произвело; например, когда мы зрением созерцаем белое, есть претерпевание, порожденное в душе через зрение; и ⟨по⟩ этому претерпеванию мы можем сказать, что налицо белое, которое на нас действует. . . . Φαντασία показывает и самое себя, и то, что ее произвело». Хрисипп принимал как само

собой разумеющееся реальность τὸ πεποιηκός, то есть внешнего предмета; но автор *Corp.* V здесь оставляет τὸ πεποιηκός без внимания и говорит лишь об ὁ πάντα φαντασιῶν (то есть ὁ τὰς φαντασίας ποιῶν, или ὁ τὰ πράγματα γεννῶν ἐν φαντασίᾳ), а именно о Боге.

[22] Платон, *Soph.* 264 A, определяет φαντασία как δόξα, которое παρέστι τινι μὴ καθ' αὐτὴν, ἀλλὰ δι' αἰσθήσεως («присутствует в ком-либо не само по себе, а через чувство»), то есть как мнение, которое складывается в уме в итоге впечатления на чувства; но обычно он этого слова не употребляет.

ἡ γὰρ φαντασία μόνων τῶν γεννητῶν ἐστιν. Τὰ γεννητά представляются нам в φαντασία; более того, лишь в нашей φαντασία они и существуют; «ибо γένεσις есть не что иное, как φαντασία». Но ὁ ἀγέννητος θεός («нерожденный Бог») не представляется нам в φαντασία; поэтому он ἀφανής.

§ 2. τὰ δὲ πάντα φαντασιῶν, διὰ πάντων φαίνεται. В предыдущем параграфе автор показал, что Бог ἀφανής; теперь он переходит к тому, чтобы показать, что Бог φανερός. Ср. *Corp.* XI. ii. 22 a: τίς αὐτοῦ φανερώτερος; («кто явнее его?»).

Обычно мы полагаем, что наши φαντασίαι вызываются внешними предметами, и говорим, что видим эти предметы. Но в действительности наши φαντασίαι вызываются Богом; значит, на самом деле мы видим Бога.[23]

[23] Ср. Теннисон, *The Higher Pantheism*: «Солнце, луна и звезды, моря, холмы и равнины — не они ли, о душа, Видение Того, кто царствует? . . . И ухо человека не может слышать, и око человека не может видеть; но если бы мы могли видеть и слышать, это Видение — не Он ли был бы?»

τῷ κυρίῳ καὶ πατρί, [καὶ] ⟨τῷ⟩ μόνῳ καὶ [οὐχ] ἑνὶ ⟨ἀγαθῷ?⟩ [ἀλλ' ἀφ' οὗ ὁ εἷς]. Слова οὐχ ἑνὶ ἀλλ' ἀφ' οὗ ὁ εἷς («не единому, но тому, от кого Единый») несовместимы с остальным трактатом. Везде в других местах этот автор говорит лишь о едином Боге как

Демиурге и не признает отдельного и подчиненного Существа, называемого ὁ εἷς. Можно было бы предположить, что слова, которые я заключил в скобки, написал какой-нибудь платоник, различавший первого и второго надкосмического Бога (соответствующих ἕν и νοῦς Плотина); но если так, мы ожидали бы, что имя ὁ εἷς он даст первому Богу, а не второму. Возможно, ἀλλ' ἀφ' οὗ — искажение ἀγαθῷ, а οὐχ и ὁ εἷς прибавлены впоследствии, чтобы получился смысл. О τῷ μόνῳ καὶ ἑνὶ ⟨ἀγαθῷ⟩ («единственному и единому ⟨благому⟩») ср. *Corp.* II. 14: οὔτε γὰρ τῶν ἄλλων . . . τις δύναται . . . ἀγαθὸς εἶναι, ἢ μόνος ὁ θεός («ибо никто из прочих . . . не может . . . быть благим, кроме одного лишь Бога»). Но ὁ εἷς καὶ μόνος («единый и единственный») могло употребляться (без ἀγαθός) как имя верховного Бога.

ἀκτῖνά σοι κᾶν μίαν αὐτοῦ. Ср. *Corp.* XVI. 16: ⟨ὅ⟩τῳ οὖν ἐν τῷ λογικῷ ἀκτὶς ἐπιλάμπει к.т.л. («тот, в чьей разумной части сияет луч» и т. д.). Божественный νοῦς — это свет, которым просвещается «познавший»; и лишь этим светом человек может «видеть» Бога.

⟨⟨εἰ δὲ καὶ τὸ ἐν σοὶ . . ., πῶς . . . φανήσεται;⟩⟩ Это предложение явно не на своем месте в конце раздела, где оно стоит в MSS. Здесь же оно вполне подходит к контексту. Слова τὸ ἐν σοί, которые темны, если брать их сами по себе, удовлетворительно объясняются предшествующими νόησις . . . ἀφανὴς οὖσα («мысль . . ., будучи сокрыта»); а διὰ τῶν ὀφθαλμῶν («телесными глазами») подготавливает противопоставленное выражение τοῖς τοῦ νοῦ ὀφθαλμοῖς («очами ума»), которое следует дальше. Поэтому можно считать несомненным, что предложение должно было стоять там, где его поместил я. О мысли, что ἡ ἐν ἡμῖν νόησις («мысль в нас») ἀφανής и в этом отношении сравнима с Богом, ср. *Corp.* XI. ii *fin.*: ὁ

νοῦς (человеческий ум) ὀρᾶται ἐν τῷ νοεῖν, ὁ θεὸς ἐν τῷ ποιεῖν («ум зрим в мышлении, Бог — в творении»).

τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ: т. е. чувственный Космос. Ср. *Ascl. Lat.* I. 10: «Бога, образов которого два — мир и человек». Ты можешь видеть τὰ οὐράνια («небесное»); ты можешь и видеть, и осязать руками τὰ θνητά («смертное»), например человеческое тело.

§§ 3–5. εἰ δὲ θέλεις αὐτὸν ἰδεῖν . . . φαινόμενον δι᾽ ὧν ποιεῖ. Сравните *Corp.* XI. ii. 6 b–11, где сходным доводом показывается, что у Космоса должен быть «Творец». В обоих местах равно настойчиво подчеркивается ἡ τάξις τοῦ παντός («порядок вселенной»); но слово ζωή («жизнь»), которое служит основной темой *Corp.* XI. ii, в *Corp.* V не употребляется. Ср. Мефодий, Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου (Bonwetsch) 2. 3 *ff.* (говорит «валентинианин»): «Я заметил, что море подчинено узде: оно не переступает своего места, словно, можно сказать, устрашенное неким божественным повелением. . . . И мне вздумалось исследовать и о солнце, . . . что и оно не преступает своего пути, но и само, можно сказать, блюдет некую заповедь высшего. И . . . я видел . . . луну . . ., что и она хранит круг своих дней. И мне показалось, что отсюда явствует некое божественное устроение и сила высших (*al.* κρείττονος, „высшего“), содержащая все, которую мы по справедливости могли бы назвать и Богом».

§ 3. [τάξις γὰρ πᾶσα]. Быть может, это попавший не на свое место дублет к πᾶσα γὰρ τάξις в § 4.

ὁ ἥλιος . . . ᾧ πάντες εἴκουσιν οἱ οὐράνιοι θεοὶ ὡσανεὶ βασιλεῖ. Ср. *Corp.* XVI и *Corp.* XI. ii. 7 в исправленном виде: τοῦ ἡλίου, . . . τοῦ . . . πάσης τάξεως ἄρχοντος, καὶ ἡγεμόνος τῶν ἑπτὰ κόσμων («Солнца, . . . владыки всякого порядка и предводителя семи миров»).

ἕκαστος τούτων τῶν ἀστέρων ⟨⟨περιώρισται ἀριθμῷ καὶ τόπῳ⟩⟩. Слова περιώρισται . . . τόπῳ явно не на своем месте там, где

они стоят в MSS.; а здесь нужно нечто подобное, чтобы завершить предложение. Под ἀριθμῷ надо разуметь «меру», или «протяжение», орбиты планеты. Выражение περιώρισται ἀριθμῷ καὶ τόπῳ соответствует словам τὸν τ[ρ]όπον καὶ τὸ μέγεθος τοῦ δρόμου ὁρίσας («назначил место и отмерил протяжение пути») ниже.

§ 4. ⟨ἡ⟩ ἄρκτος, ⟨⟨ἣ⟩⟩ . . . τὸν πάντα κόσμον συμπεριφέρουσα. Две Медведицы, как их изображали на небесном глобусе или планисфере, походили на двух животных, идущих в одном направлении вокруг полюса (см., напр., Boll, *Sphaera*, Tafel I); и это, несомненно, подсказало мысль, что они работают, как лошади на мельнице, и приводят во вращение всю сферу неподвижных звезд, или что это делает одна из них. Ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* VI. 13: «(Медведицы) действие подобно действию оси, . . . так как она вращается вокруг самой себя, но производит ⟨обращение⟩ зодиакального круга». Митраистский *Apathanatismos* (Dieterich, «*Mithrasliturgie*») p. 14: ἄρκτος ἡ κινοῦσα καὶ ἀντιστρέφουσα τὸν οὐρανόν («Медведица, что движет небо и вращает его вспять»).

⟨. . .⟩ τίς ὁ τοῦτο κεκτημένος τὸ ὄργανον; По преданному тексту автор резко переходит от высочайшего неба к морю и земле. Но вероятнее, что он упомянул все четыре стихии по порядку и что, рассмотрев небеса (т. е. область огня), он говорил о воздухе, прежде чем перейти к воде и земле. Если так, то ὄργανον — это воздух, рассматриваемый как «орудие», посредством которого жизнь сообщается земным организмам и поддерживается в них. Ср. *Ascl. Lat.* III. 19 b *fin.*: «воздух же есть орудие, или машина, всего, посредством которой все совершается». Назначение, приписанное здесь воздуху, соответствует тому, которое стоики приписывали πνεῦμα, т. е. согретому воздуху. (*Ib.* 17 a: «дух . . ., который, словно орудие или

машина, подчинен воле верховного Бога».) Сходное назначение, по-видимому, приписывается φῶς, т. е. освещенному воздуху, в *Corp.* XI. ii. 7. В *Corp.* X. 18 ὄργανον — это огонь.

ἀλλ᾽ οὐκ ἀδέσποτος οὐδὲ αὖτη . . . τὸν μηδέπω αὐτῇ τὴν τάξιν τάξαντα. Здесь автор касается вопроса о зле. Зло в мире (τὸ ἄμετρον, или τὸ ἄτακτον) — это ὕλη, которую Демиург еще не привел в порядок; это пережиток первоначального хаоса. Но рано или поздно на нее будет наложен порядок; то есть зло превратится в благо. Герметист, по-видимому, думает главным образом о физическом зле; он держится того, что «чума и землетрясения не нарушают замысла Небес», а лишь показывают, что замысел Небес еще исполняется и еще не доведен до конца. Но предлагаемое им решение можно было бы приложить и к нравственному злу («Борджиа или Катилина»).

§ 5. ἀέρος τὸ ἀνειμένον. ἀνειμένος значит «вольно блуждающий». Ветер «дышит, где хочет».

§ 6. εἰ ⟨δὲ⟩ θέλεις καὶ διὰ τῶν θνητῶν κ.τ.λ. Сказав о τὰ ἀθάνατα («бессмертном»), т. е. о небесных телах и стихиях, автор переходит к τὰ θνητά («смертному»). Искусство Творца можно видеть в телах всех живых существ — людей и зверей на суше и рыб в море. Как пример герметист берет человеческое тело и говорит о его устройстве в подробностях. Несколько слов, вводивших этот частный пример, вероятно, утрачены. Предмет мог быть подсказан описанием создания человеческого тела в Pl. *Tim.* 69 *ff.*; но автор не рассуждает, подобно Платону, о *назначении* телесных органов; он довольствуется тем, что говорит об их форме.

Вероятно, это то место, на которое ссылается Лактанций в *Div. inst.* 2. 10. 14 (*Testim.*).

τὴν καλὴν ταύτην καὶ θείαν [τοῦ ἀνθρώπου] εἰκόνα. Если сохранить τοῦ ἀνθρώπου, смысл должен быть не «этот образ человека», а «этот образ, а именно человек». Но выражение неловко двусмысленно; и лучше всего, по-видимому, исключить τοῦ ἀνθρώπου, которое могло возникнуть от повторения τὸν ἄνθρωπον выше.

Человеческое тело — живая статуя; ср. § 8 *init.*, ἀνδριάντα μὲν ἢ εἰκόνα («статую или портрет»).[1] Эпитет θείαν, быть может, должен был навести на мысль, что человек есть образ Бога; но эта мысль здесь не выражена полностью.

[1] Лактанций (*l. c.*) противопоставляет дело Бога — создание живого человека — делу Прометея, который, по его словам, делал лишь безжизненные статуи.

ὁ τὰ νεῦρα ἐκτείνας καὶ δεσμεύσας. Слово δεσμεύσας («связал») показывает, что автор разумеет под τὰ νεῦρα «жилы», или «сухожилия», а не «нервы». У Платона (*Tim.* 74 B, D) и Аристотеля νεῦρα значит «жилы». Эрасистрат около 258 г. до н. э. «стяжал высочайшую славу открытием назначения и природы нервов» (Puschmann, *Gesch. der Medizin*, p. 296). После него νεῦρα стало употребляться врачебными писателями в значении «нервы»; но слово продолжало употребляться и в прежнем значении «жилы».

ὁ ὀχετεύσας τὰς φλέβας. Ср. Pl. *Tim.* 77 C: «(боги) провели протоки по самому нашему телу, прорезая каналы, как в садах. . . . И прежде всего скрытые протоки . . . — прорезали две спинные вены» и т. д.

[[τίς ὁ τὸν σπλῆνα ἐκτείνας;]] Маловероятно, чтобы автор поставил орган столь второстепенной важности, как селезенка, первым среди всех внутренних органов. В Pl. *Tim.* 72 C селезенка упоминается как придаток печени, и нам сообщают, что она служит губкой или салфеткой, которая очищает зеркальную поверхность печени и сохраняет ее блестящей. Поэтому я

поместил упоминание о селезенке непосредственно после упоминания о печени.

τὴν καρδίαν πυραμοειδῆ ποιήσας. Ar. *Hist. an.* 496 a 19: τὸ ἄκρον (τῆς καρδίας) εἰς ὀξὺ συνῆκται («верхушка [сердца] сходится в острие»). Герметист, должно быть, имел в виду «конический», а не «пирамидальный». Слово πυραμοειδής значит «конический» у Псевдо-Аристотеля, Περὶ φυτῶν 2. 7, 827 b 11–16.

⟨καὶ⟩ [τίς ὸ] τὰ νεῦρα ⟨αὐτῇ⟩ συνθείς; Предлагалось заменить νεῦρα каким-нибудь другим словом. Фуа де Кандаль (Flussas) предположил πλευρά; но было бы странно вставлять «ребра», или «бока», между «сердцем» и «печенью». Автор перечисляет по порядку все главные внутренние органы — сердце, печень, селезенку, легкие и κοιλία (под которым можно понимать желудок и кишки вместе). В Pl. *Tim.* 70 A *ff.* говорится о тех же органах в таком порядке: (1) сердце, (2) легкие, (3) печень, (4) селезенка, (5) брюшная полость и кишки. Так как нет никакого другого органа, который мог бы быть упомянут здесь, следует предположить, что слова τὰ νεῦρα συνθείς, как и предшествующие им, относятся к сердцу; и поэтому я вставил αὐτῇ. О связи νεῦρα с сердцем ср. Aristot. *Hist. an.* 3. 5, 515 a 27: ἡ μὲν ἀρχὴ (τῶν νεύρων) ἐστὶν ἐκ τῆς καρδίας· καὶ γὰρ ἐν αὐτῇ ἡ καρδία ἔχει νεῦρα к.т.л. («начало [жил] — от сердца; ибо и в самом себе сердце имеет жилы» и т. д.). Ar. *Part. an.* 3. 4, 666 b 13: «Сердце имеет и множество жил, и это разумно: ибо от него исходят движения, а совершаются они натягиванием и отпусканием; потому и нужна такая служба и сила». νεῦρα считались «струнами», которыми движутся члены (ср. ἀγάλματα νευρόσπαστα, «куклы, движимые струнами»); и полагали, что сердце — тот орган, который тянет за струны, и что νεῦρα поэтому должны быть связаны с сердцем. Cic. *Nat. deor.* 2. 55. 139 (вероятно, по Посидонию): «добавь сюда жилы (*nervos*), которыми

скрепляются члены, . . . которые, подобно венам и артериям, ⌜ *tractae et profectae* ⌝ (*tracti et profecti* edd.) от сердца, проведены по всему телу». Дж. Б. Мейор (*ad loc.*) говорит, что *nervos* здесь «несомненно включает и сухожилия, и нервы в собственном смысле».

ὁ τὸν πνεύμονα σηραγγώσας. Ср. Pl. *Tim.* 70 C: «насадили легкое, . . . имеющее внутри полости (σήραγγας), просверленные, как у губки».

ὁ τὰ τιμιώτατα εἰς τὸ φανερὸν ἐκτυπώσας, καὶ τὰ αἰσχρὰ κρύψας. Ср. Cic. *De off.* 1. 35. 126 (по Панэцию): «природа . . . наш облик и остальную фигуру, в которой была благопристойная наружность, поместила на виду; те же части тела, которые, будучи даны для природных нужд, имели бы безобразный вид . . ., она прикрыла и спрятала». Отчасти сходная мысль встречается в 1 *Cor.* 12. 22–24.

§ 7. ποία μήτηρ, ποῖος πατήρ, εἰ μὴ ὁ ἀφανὴς θεός; Для греков представление о Матери всего живого (Матери-Земле, ἡ μεγάλη μήτηρ, известной под многими разными именами — Гея, Рея, Кибела и т. д.) было так же привычно, как представление об Отце всего. В римском Египте имя, под которым Мать была известна лучше всего, было Исида. Но, быть может, автор думал не о богах и богинях, а скорее о человеческих родителях ребенка. Растущий зародыш образуется с совершенным искусством, и это дело образования, конечно, совершается не матерью и не отцом; значит, его совершает кто-то другой; а кто же это может быть, если не «сокрытый Бог»? Ср. Psalm 139. 13–16.

§ 9. τοῦτο αὐτῷ τὸ ἔργον ἐστί, ⟨τὸ⟩ πατέρα εἶναι. Ср. *Corp.* XI. i. 5 в исправленном виде: τί δὲ αὐτοῦ ἄλλο ἔργον ἢ τὸ ποιεῖν; («какое у него иное дело, как не творить?»); XI. ii. 13 b–14 a: τὸ τοῦ θεοῦ

ἔργον ἓν ὅν, ἵνα πάντα γίνηται κ.τ.λ. («дело Бога едино — чтобы все возникало» и т. д.).

τούτου ἐστὶν ⟨ἡ⟩ οὐσία τὸ κινεῖν (κύειν MSS.) πάντα καὶ ποιεῖν. Глагол кύειν, или κυεῖν («носить во чреве»), употребляется только о матери, не об отце. Автор *Ascl. Lat.* III, утверждающий, что Бог ἀρσενόθηλυς («мужеженствен»), мог бы сказать, что ὁ θεός и γεννᾷ, и кύει; но в *Corp.* V нет (помимо ποία μήτηρ, ποῖος πατήρ выше, которые не обязательно понимать так) никакого намека на это учение, кроме одного этого слова кύειν; а двуполость Бога едва ли могла здесь подразумеваться молча. Поэтому вряд ли можно сомневаться, что кύειν испорчено; а κινεῖν — очевидная поправка. Ср. *Corp.* XI. ii. 17 c: τοῦτο γὰρ ὥσπερ ⟨οὐσία?⟩ ἐστὶ τοῦ θεοῦ, ⟨τὸ⟩ κινεῖν τὰ πάντα καὶ ζωοποιεῖν («ибо это как бы ⟨сущность?⟩ Бога — приводить все в движение и животворить»). *Corp.* IX. 9: τοῦτο ἐστιν ἡ αἴσθησις καὶ νόησις τοῦ θεοῦ, τὸ τὰ πάντα ἀεὶ κινεῖν («в этом ощущение и мышление Бога — всегда приводить все в движение»).

τοῦτον δεῖ (ἀεὶ MSS.) μὴ εἶναι, εἰ μὴ πάντα ἀεὶ ποιοῦντα. Ср. *Corp.* XI. ii. 12 b: ἀλλ᾽ οὐδὲ δυνατὸν χωρὶς τοῦ ἐκεῖνα ποιεῖν τὸν θεὸν εἶναι κ.τ.λ. («но и невозможно Богу быть, не творя этого» и т. д.). *Ib.* 17 c: οὐδὲ ὁ θεὸς δύναται ⟨εἶναι⟩ μὴ ποιῶν τὸ ἀγαθόν («и Бог не может ⟨быть⟩, не творя блага»).

τὰ μὲν γὰρ ὄντα ἐφανέρωσε, τὰ δὲ μὴ ὄντα ἔχει ἐν ἑαυτῷ. τὰ μὴ ὄντα — это вещи, которым предстоит быть впоследствии. Они еще не возникли; но они уже существуют в мысли, или замысле, Бога, и потому можно сказать, что Бог «содержит их в себе». *Ascl. Lat.* I. 2 a: «все есть одно, и одно есть все, поскольку все было в Творце прежде, чем он сотворил все». Сравните «Неизвестное гностическое сочинение» (C. Schmidt, *Koptisch-Gnostische Schriften* I,

p. 358): «Ты — δημιουργός[2] тех вещей, которые еще не явили себя; ибо их знаешь Ты один, мы же их не знаем».

[2] Неясно, что здесь разумеется под δημιουργός; скорее можно было бы ожидать: «Ты — τόπος того» и т. д.

Выражение «то, что есть, и то, чего нет» часто встречается в египетских документах (Erman, *Aeg. Grammatik*, p. 192).

§ 10 a. ὀνόματα ἔχει ἅπαντα . . . ὄνομα οὐκ ἔχει. Ср. *Ascl. Lat.* III. 20 a: «безымянного, или, вернее, всеименного». «Неизвестное гностическое сочинение» (C. Schmidt, *Kopt.-Gnost. Schriften* I, p. 366): «У него нет имени, и все имена принадлежат ему».

§ 10 b. τίς οὖν σε εὐλογήσαι κ.τ.λ. Трактат кончается гимном, обращенным к верховному Богу. Сравните гимны в *Corp.* I, *Corp.* XIII и *Ascl. Lat. fin.*

σὺ γὰρ ὁ τόπος τῶν ὄντων· οὐ τόπος ἐστὶν ἄλλος οὐδεὶς παρὰ σέ.—(οὐ γὰρ τρόπος οὐ τόπος ἐστὶ περὶ σέ, οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν τῶν ὄντων MSS.) Слова οὐ γὰρ τρόπος лишены смысла. Возможно, что τρόπος возникло удвоением следующего τόπος; но вероятнее, по-видимому, что герметист написал σὺ γὰρ ὁ τόπος, «Ты — место, в котором содержится все». Сравните τόπος (= νοῦς) в *Corp.* II и приведенные там иудейские параллели.[3] В таком исправленном виде предложение подходящим образом следует за вопросом ποῦ βλέπων εὐλογήσω σε; («куда обращу я взор, когда хвалю Тебя?»). Невозможно выбрать какое-либо одно место и сказать, что Бог находится там, а не где-нибудь еще; ибо Бог сам есть всеобъемлющее «место». Слова οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν τῶν ὄντων не идут к делу; если они не вполне подложны, они должны быть испорчены. Это место нельзя восстановить с уверенностью; но мысль автора, вероятно, была недалека от той, что выражена в моем переложении этих слов.

[3] Менар приводит индийскую параллель из «Бхагавад-гиты»: «Ты . . . место мира».

Египтяне считали важным, чтобы молящийся во время молитвы был обращен лицом в определенную сторону. Ср. *Ascl. Lat.* 41 a: «молиться . . ., обратив взор к югу» и т. д.

⟨. . .⟩ πάντα ἀπὸ σοῦ· πάντα δίδως, καὶ οὐδὲν λαμβάνεις. Это не имеет никакого отношения к вопросу «в какую сторону мне смотреть?». Следовательно, надо предположить, что это следовало за другим вопросом, выпавшим из текста; и вопрос этот, вероятно, был: «Что могу я принести Тебе?» (Ср. *Ascl. Lat.* 41 a, где Гермес отвергает предложение воскурить фимиам.) Цель автора — показать, что в почитании верховного Бога все обряды, употребляемые в культах подчиненных божеств, недостаточны; а среди этих обрядов важнейшими были θυσίαι и ὕμνοι («жертвы» и «гимны»). Поэтому удовлетворительный смысл можно было бы получить, вставив τίνα δὲ σοὶ πέμψω θυσίαν; («какую жертву принесу Тебе?»). Ср. *Corp.* XIII. 21: σοὶ . . . πέμπω λογικὰς θυσίας («Тебе . . . приношу словесные жертвы»). О πάντα δίδως καὶ οὐδὲν λαμβάνεις ср. *Corp.* II. 16: ὁ οὖν θεὸς πάντα δίδωσι καὶ οὐδὲν λαμβάνει («итак, Бог все дает и ничего не получает»).

§ 11. πότε δέ σε ὑμνήσω; Ср. Clem. Alex. *Strom.* 7. 35: «„Познавший“ чтит Бога не в определенном месте, не в избранном святилище и не в какие-то праздники и назначенные дни, но всю жизнь, во всяком месте, . . . то есть воздает благодарение за познание и за образ жизни. . . . Таков тот, кто убежден, что Бог присутствует повсюду, а не тот, кто полагает его запертым в каких-то определенных местах. . . . Итак, проводя всю жизнь как праздник, убежденные, что Бог присутствует повсюду и со всех сторон, мы возделываем землю, воздавая хвалу, плаваем по морю, воспевая гимны, и во всем прочем образе жизни ведем себя как исполненные Бога».

ὑπὲρ ὧν ἐποίησας, ἢ ὑπὲρ ὧν οὐκ ἐποίησας; То, чего Бог «не сотворил», — это, полагаю, вещи, которые еще не возникли, но которым суждено возникнуть впоследствии. Ср. τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα в § 9 и τὸ γενόμενον . . . τὸ μὴ γενόμενον ниже.

ὑπὲρ ὧν ἐφανέρωσας, ἢ ὑπὲρ ὧν ἔκρυψας; То, что Бог «сокрыл», — это τὰ ἀφανῆ, т. е. τὰ νοητά.

διὰ τί⟨νος⟩ δὲ καὶ ὑμνήσω σε; διὰ τί (MSS.) неудовлетворительно. Если сохранить его, подразумеваемый ответ должен быть: «нет причины мне чтить Тебя». Предыдущие члены предложения означают, что всякое почитание, ограниченное определенными местами и временами, недостаточно; но эта фраза означала бы, что всякое почитание бесполезно, а этого герметист не сказал бы. Лучший смысл можно получить, написав διὰ τίνος, «чем воспою я Тебя?». Очевидным ответом на этот вопрос было бы διὰ τῆς φωνῆς, или διὰ τοῦ λόγου («голосом», или «речью»). Но герметист размышляет о том, что у человека нет собственной силы говорить или действовать (σὺ εἶ ὃ ἂν λέγω — «Ты — все, что я говорю»). Когда говорится, что человек «воспевает хвалу Богу», то, по-видимому, подразумевается, что он имеет в себе силу речи как существо, отличное от Бога; но у меня нет такой силы, и когда я хвалю Бога, это Бог говорит во мне или через меня. Ср. *Corp.* XIII. 18–20: «Жизнь и свет, от вас (а не от *меня*) исходит благословение. . . . Твое Слово через меня воспевает Тебя. . . . Твой человек взывает это через . . . Твои творения».

ὡς ἑμαυτοῦ ὤν; ὡς ἔχων τι ἴδιον; Ср. Philo *Leg. alleg.* 3. 70. 195, Cohn I, p. 156: «Одному лишь Богу подобает говорить „мое“, ибо поистине все — достояние его одного».

ὡς ἄλλος ὤν; σὺ γὰρ εἶ ὃ [ε]ἂν ὦ. Это типичное изречение мистицизма: «Я — Ты, и Ты — я». В греческих мистериальных

культах молящийся искал некоего рода и некоей степени единения с тем частным божеством, к которому было обращено его почитание; но у греков об упразднении перегородок, разделяющих отдельные личности, редко говорилось в таких выразительных и непреклонных выражениях. В Египте же, напротив, тексты пирамид VI династии (2500 г. до н. э. или ранее) полны выражений, показывающих, что к тому времени первобытное чувство молящегося, отождествлявшего себя с предметом своего почитания (или по крайней мере его уверенность, что после смерти он будет отождествлен со своим богом), уже застыло в традиционных формулах неведомой древности; и тот же род речи держится в египетских документах всех периодов[4] вплоть до того времени, когда маги римской эпохи заимствовали выражение σὺ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ («ты — я, и я — ты»)[5] у почтенных культов, чтобы употреблять его для своих низменных целей. Тон этого гимна не греческий, а египетский.

[4] Ср. ἕνωσις πρὸς τοὺς θεούς («единение с богами») в *Abammonis responsum* (*Testim.*) *passim*.

[5] Напр., *Pap. mag.* Leid. W. 17. 44 *sq.*: «Войди в мой ум и в мои мысли на все времена . . . ибо ты — я, и я — ты». *Pap. mag.* Lond. 122. 37: σὺ γὰρ ἐγώ, καὶ ἐγὼ σύ («ибо ты — я, и я — ты»); «твое имя — мое, и мое — твое» и т. д. Ср. офитское *Evangelium Evae* (Reitzenstein, *Poim.* p. 242), приведенное в примечании к *Corp.* XI. ii. 21 b: «Я услышал голос, подобный грому, который заговорил со мною и сказал: ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγώ» и т. д. В этом месте слова обращены богом к его почитателю; чаще же они обращены почитателем к его богу.

σὺ γὰρ πάντα εἶ, καὶ ἄλλο οὐδὲν ἔστιν ὃ μὴ σὺ εἶ. Ср. *Martyrium Petri* (Lipsius-Bonnet, *Acta Apost. Apocr.* I, p. 96): «Ты — все, и все в Тебе; и сущее — Ты, и нет иного сущего, кроме Тебя одного».

νοῦς μὲν ⟨εἶ⟩, νοούμενος, πατὴρ δέ, δημιουργῶν. Бог есть Ум, поскольку он замышляет вещи, и Отец, поскольку он производит, или «являет», вещи, которые замыслил. Скорее можно было бы

ожидать πατὴρ δέ, γεννῶν («Отец же, ибо рождаешь»); но δημιουργεῖν, «творить», взаимозаменимо с γεννᾶν.

[ὕλης μὲν . . . νοῦ δὲ θεός]. Это место явно стоит здесь не на своем месте. См. *Corp.* XII. i. 14 a, где то же утверждение встречается в более подходящей связи.

Есть некоторые основания подозревать, что и предыдущее предложение (νοῦς μὲν εἶ . . . πάντα ποιῶν) добавлено позднейшей рукой. Оно не тесно связано по мысли с тем, что ему предшествует; и после всеохватного утверждения «Ты — все» добавлять, что Бог *творит* вещи, — это уже некоторое ослабление. Быть может, первоначально гимн кончался так: σὺ γὰρ πάντα εἶ· [[ ]] σὺ εἶ πᾶν τὸ γενόμενον, σὺ τὸ μὴ γενόμενον, ⟨⟨καὶ ἄλλο οὐδὲν ἔστιν ὃ μὴ σὺ εἶ.⟩⟩ («ибо Ты — все; Ты — все, что возникло, Ты — то, что не возникло, ⟨⟨и нет ничего иного, чем бы Ты не был⟩⟩»).

ТРАКТАТ VI

✦

Corp. VI — это рассуждение о τὸ ἀγαθόν и τὸ καλόν. Главное, на чем настаивает автор, — то, что в мире, в котором мы живем, нельзя найти ничего благого или прекрасного. Этот документ отличается от большинства других герметических сочинений своим резко пессимистическим тоном. Космос описывается в нем как «сплошное зло». Люди, правда, могут достичь познания; т. е. они могут прийти к познанию Бога, а познав Бога, — к познанию Прекрасного и Блага; но даже для человека, обретшего познание, красота и благость недостижимы, пока он в теле; а о жизни после смерти автор не говорит.

Учение — платоническое; и нет никакого следа чего-либо особо египетского, иудейского или христианского. Понятия τὸ ἀγαθόν и τὸ καλόν заимствованы у Платона, а понятие τὸ καλόν — в особенности из «Пира» и «Федра». Но в своем огульном осуждении Космоса и всего, что в нем, автор идет дальше Платона[6] и сходится скорее с некоторыми неопифагорейцами и некоторыми христианскими гностиками.[7] Документ не содержит ясного указания на время написания; но так как подобного рода *contemptus mundi* («презрение к миру») был более распространен во II и III веках н. э., чем в более ранние времена, тон *Corp.* VI дает некоторое основание думать, что его следует отнести к этому периоду. Два-три словесных совпадения с Нумением указывают на тот же вывод, насколько им вообще можно придавать какое-либо значение.

[6] Сравните и сопоставьте Pl. *Legg.* 10. 906 A: «Мы согласились между собою, что небо (т. е. Космос) полно многих благ, но также и противоположного, и притом больше того, что не (благо)». В «Тимее» Платон τὸν κόσμον ἐπαινεῖ καὶ θεὸν λέγει εἶναι εὐδαίμονα («хвалит Космос и называет его блаженным богом») (Plotinus 4. 8. 1).

[7] Учение, что «Космос есть зло», — это то самое, против чего особенно восстает Плотин в своей полемике с гностиками (*Enn.* 2. 9, Πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας — «Против тех, кто говорит, что Творец мира зол и что мир зол»).

Каково отношение между *Corp.* VI и *Corp.* II? Учение *Corp.* VI. 1–4 a о τὸ ἀγαθόν сходно с учением *Corp.* II. 14–16; но оно не совсем то же самое. В *Corp.* II «Благо» полностью отождествляется с Богом; в *Corp.* VI «Благо» (или «Благость») описывается как «часть» Бога, свойство Бога и нечто неотделимо с ним связанное, но безусловно с Богом не отождествляется, кроме двух выражений, которые едва ли согласуются со своей связью и, вероятно, добавлены позднейшей рукой. Кроме того, в *Corp.* VI нет никакого следа учения о надкосмическом Уме, отличном от верховного Бога и подчиненном ему, которое излагается в *Corp.* II. По этим причинам маловероятно, чтобы *Corp.* VI был написан тем же лицом, что и *Corp.* II; но его автор, быть может, знал *Corp.* II и, возможно, хотел, чтобы *Corp.* VI читали как его продолжение. (И во II, и в VI ученик — Асклепий.)

Автор *Corp.* X, вероятно, имел *Corp.* VI перед собою; и он, по-видимому, поставил себе целью дополнить учение *Corp.* VI и исправить его пессимистическую направленность.

Содержание

A. §§ 1–4 a: περὶ τοῦ ἀγαθοῦ

Благо неизменно, ни в чем не нуждается и свободно от волнений (или злых страстей). Но эти свойства принадлежат одному лишь Богу; следовательно, Благо (или Благость) — в одном лишь Боге. (§§ 1, 2 a.)

Благо — не в Космосе и не в чем-либо, что в нем содержится. Космос благ в одном этом отношении — в том, что он производит; но ни в каком другом. Он подвержен волнению; а где есть волнение, там не может быть Блага. (§§ 2 b, 3 a.) Космос — сплошное зло. (§ 4 a.)

Благо — не в человеке; ибо вещественное тело человека подчиняет его злым страстям и обманам. И худшее из всех зол, которые его осаждают, — заблуждение, будто зло есть благо. (§§ 3 b, 4 a.)

B. §§ 4 b–6: περὶ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ ἀγαθοῦ

Прекрасное ⟨неотделимо связано с Благом (?); и⟩ Прекрасное и Благо можно назвать самой сущностью Бога. Но Прекрасное и Благо (или Красота и Благость) — не в Космосе, и их нельзя увидеть глазом. Они — части Бога, или свойства Бога; и человек может постичь их лишь настолько, насколько может постичь Бога. Только благочестием можем мы достичь познания Прекрасного и Блага. (§§ 4 b, 5.)

Но ни один человек не может быть прекрасным и благим. Люди окружены злом; большинство людей считают само это зло благом; и ни один человек не может его избежать. (§ 6.)

§ 1 a. τὸ ἀγαθὸν . . . [ἐν οὐδενί ἐστιν εἰ μὴ ἐν μόνῳ τῷ θεῷ. μᾶλλον δὲ τὸ ἀγαθὸν αὐτός ἐστιν ὁ θεὸς [ἀεί]. εἰ δὲ οὕτως,]

οὐσίαν εἶναι δεῖ κ.τ.λ. Слова ἐν οὐδενί . . . εἰ δὲ οὕτως прерывают течение речи. Вряд ли можно сомневаться, что автор начал с описания τὸ ἀγαθόν, а затем, в § 1 b, перешел к утверждению, что оно принадлежит одному лишь Богу. ἐν οὐδενί ἐστιν εἰ μὴ ἐν μόνῳ τῷ θεῷ — просто повторение слов заглавия, ὅτι ἐν μόνῳ τῷ θεῷ τὸ ἀγαθόν ἐστιν («о том, что Благо — в одном лишь Боге»). Слова μᾶλλον δὲ τὸ ἀγαθὸν αὐτός ἐστιν ὁ θεός («вернее же, Благо есть сам Бог»), быть может, позднейшее добавление. Ср. [ἢ αὐτός ἐστιν ὁ θεὸς τὸ ἀγαθόν] в § 3 b *init.* Утверждение, что «Благо есть сам Бог», или «сам Бог есть Благо», едва ли согласуется с остальным документом. Автор говорит, что Благо — *в* Боге; но, кроме этих двух мест, нигде не говорится и не подразумевается, что τὸ ἀγαθόν *тождественно* Богу; а язык других частей беседы было бы трудно примирить с этим положением. См. особенно § 4 b, где нам сообщают, что τὸ καλόν и τὸ ἀγαθόν — «части Бога» и что Бог влюблен в них. И μᾶλλον δὲ τὸ ἀγαθὸν αὐτός ἐστιν ὁ θεός в § 1 a, и ἢ αὐτός ἐστιν ὁ θεὸς τὸ ἀγαθόν в § 3 b могли быть вставлены кем-то, кто читал *Corp.* II, который заканчивается словами ὁ οὖν θεὸς ⟨τὸ⟩ ἀγαθόν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ὁ θεός («итак, Бог есть Благо, и Благо есть Бог»).

Бессмысленное [ἀεί] могло возникнуть либо удвоением εἰ, либо перемещением δεῖ.

τὸ ἀγαθὸν . . . οὐσίαν εἶναι (или νοεῖν?) δεῖ πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ἔρημον. οὐσία здесь значит ὅν τι, «вещь». Так же оно употреблено в § 2 a, где ἐν τῇ τοιαύτῃ οὐσίᾳ, «в такой вещи», параллельно ἐν οὐδενὶ τῶν ἄλλων, «ни в какой другой вещи». οὐσία часто употребляется платониками в значении «вечного и неизменного бытия» в противоположность γένεσις (отсюда οὐσιώδης, как оно употреблено в *Corp.* I. 15 и т. д.); но здесь оно не может иметь этого значения; ибо если бы имело, следующие слова

πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ἔρημον («лишенное всякого движения и становления») были бы излишни.

[δὲ οὐδέν ἐστιν]. Это могло возникнуть из ἐν οὐδενί ἐστιν выше.

αὐτὴν δὲ περὶ αὐτὴν στατικὴν ἐνέργειαν ἔχουσαν.—(αὐτῆς· περὶ δὲ αὐτὴν στατικὴν ἐνέργειαν ἔχουσα MSS.) Благо деятельно, но его деятельность не заключает в себе движения или изменения; оно ἑστός («стоит недвижно»). Ср. *Ascl. Lat.* III. 30: «один лишь Бог неподвижен» и т. д. *Corp.* X. 11: ἡ δὲ νοητὴ στάσις κινεῖ τὴν ὑλικὴν κίνησιν («умопостигаемый же покой движет вещественное движение»). Нумений *ap.* Euseb. *Pr. ev.* 11. 18. 21: τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ (θεῷ) στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον («присущий первому [Богу] покой я называю врожденным ему движением»).

ἀνενδεῆ καὶ ⟨παθῶν⟩ ἀπείρητον (или ἀπείρατον). ἀπείριτον, чтение MSS., не может быть верным. ἀπείριτος (= ἄπειρος, «бесконечный») встречается у Гомера и Гесиода, но редко в позднейшей литературе; а утверждение, что τὸ ἀγαθόν «бесконечно», здесь не шло бы к делу. Автор рассуждает так: «τὸ ἀγαθόν имеет определенные свойства; эти свойства находятся в Боге, и только в Боге; следовательно, τὸ ἀγαθόν — только в Боге». А описывая свойства Бога, он настаивает на том, что Бог не подвержен известным πάθη, а именно ἐπιθυμία, λύπη, ἔρως, ὀργή, ζῆλος («вожделению, печали, любовной страсти, гневу, ревнивой зависти»); и это было бы не к делу, если бы он не сказал прежде, что τὸ ἀγαθόν свободно от таких πάθη. Место о Боге можно было бы подытожить словами: Бог ἀνενδεὴς καὶ παθῶν ἀπείρατος («ни в чем не нуждается и не изведал волнений»); следовательно, автор должен был прежде сказать, что τὸ ἀγαθόν ἀνενδεὲς καὶ παθῶν ἀπείρατον, или нечто в этом роде. Ср. § 2 a: ὅπου δὲ τὸ ἀγαθόν, οὐδὲ ἓν πάθος («а где Благо, там нет ни одного волнения»).

πᾶν γὰρ τὸ χορηγοῦν ἀγαθὸν [ὅταν] λέγεται (λέγω MSS.). Смысл можно было бы выразить яснее, написав τὸ ⟨ὁτιοῦν⟩ χορηγοῦν, «все, что доставляет что бы то ни было», и тем подчеркнув противоположность к πάντα καὶ ἀεὶ χορηγοῦν («во всякое время доставляет все») ниже. И тогда [ὅταν] можно было бы объяснить как возникшее из перемещенного ὁτιοῦν.

Утверждение «я называю благим все, что доставляет какой бы то ни было запас» едва ли согласуется с утверждением автора, что Космос есть πλήρωμα τῆς κακίας («сплошное зло»), из чего следует, что он не назвал бы благим ничего в мире; поэтому всего вероятнее, что он написал не λέγω, а λέγεται: «слово ἀγαθόν обычно употребляется так».

§ 1 b. [λύπη γὰρ κακίας μέρος]. Ср. *Corp.* XIII. 7 b, где λύπη («печаль») занимает место среди пороков, или злых страстей, рядом с ἀκρασία, ἐπιθυμία, ἀδικία и т. д., а χαρά («радость»), ее противоположность, поставлена в один ряд с ἐγκράτεια, καρτερία, δικαιοσύνη и т. д. Утверждение λύπη κακίας μέρος («печаль — часть порока») само по себе безупречно; но так как здесь оно не нужно и нарушает соразмерность места, оно, всего вероятнее, — заметка на полях, по ошибке внесенная в текст.

οὔτε κρεῖττον αὐτοῦ ἐστιν οὐδέν, ὑφ᾽ οὗ ἀδικηθεὶς πολεμήσει (ὑφ᾽ οὗ πολεμηθήσεται MSS.). Чтение MSS. («которым на него будет поднята война») не дает смысла; ибо войну мог бы начать и тот, кто не «сильнее». Не восстановился бы смысл и при чтении ὑφ᾽ οὗ ⟨κατα⟩πολεμηθήσεται, «которым он будет побежден»; ибо поражение — не πάθος в том же смысле, что ἐπιθυμία, ὀργή и т. д. Между тем слова τὸ ἀδικηθῆναι καὶ διὰ τοῦτο явно стоят не на своем месте в MSS., где они отделяют σύζυγον от ἐρασθήσεται; и вероятно, что они возникли из чего-то, первоначально связанного с οὔτε κρεῖττον . . . οὐδέν. Поэтому я вставил здесь ἀδικηθείς

(«будучи обижен») и изменил πολεμηθήσεται на πολεμήσει, чтобы получился смысл в соединении с ним. Правда, τὸ πολεμεῖν («воевать»), строго говоря, не πάθος; но можно считать, что оно подразумевает τὸ ἐχθαίρειν («враждовать»), а ἔχθρα («вражда») есть πάθος. Автор, быть может, имел в виду θεομαχίαι («битвы богов») греческой мифологии, которые давно были соблазном для благочестивых мыслителей.

οὔτε σύζυγόν (быть может, σύζυγος) ἐστιν αὐτῷ, [ ] οὗ ἐρασθήσεται. Сравните систему Валентина, в которой каждая пара Эонов состоит из мужского и женского σύζυγος, т. е. из мужа и жены. По вопросу о том, был ли у верховного Бога (именуемого Преначалом, Праотцом и Бифосом) σύζυγος, валентиниане расходились между собою. Ириней 1. 11. 15: некоторые из валентиниан называют (Бифоса) «не имеющим пары (ἄζυγον), ни мужским, ни женским . . .; другие же говорят, что он мужеженствен (ἀρρενόθηλυν), приписывая ему природу гермафродита. А иные опять придают ему в супруги Молчание (Σιγήν), чтобы получилась первая сизигия». Hippol. *Ref. haer.* 6. 29: «Одни (из валентиниан) . . . полагают, что Отец (т. е. Праотец) без женского начала, без пары и один; другие же, считая невозможным, чтобы из одного лишь мужского начала произошло вообще рождение чего-либо из рожденного, по необходимости причисляют к Отцу всего, чтобы он стал отцом, Молчание как супругу». В изложении валентинианского учения, которое дается у Iren. 1. 1. 1, супруга Праотца названа Ἔννοια, Χάρις и Σιγή («Мысль», «Благодать» и «Молчание»). *Ib.* 1. 12. 1: валентинианин Птолемей приписывал Бифосу двух σύζυγοι, называемых Ἔννοια и Θέλημα («Мысль» и «Воля») (πρῶτον γὰρ ἐνενοήθη προβαλεῖν, φησίν, εἶτα ἠθέλησε — «ибо сначала, говорит он, Бифос помыслил произвести, а затем возжелал»). В *Pistis Sophia* (C. Schmidt, pp. 2, 14, 24, 138)

χωρισσύζυγοι, «без супругов», употребляется как эпитет некоего разряда божественных Лиц. Автор *Corp.* VI, быть может, слышал о валентинианском учении о συζυγίαι и, несомненно, должен был встречаться со сходными учениями.[8]

[8] Арнобий (*Adv. nat.* 3. 8) говорит о приписывании Богу пола как о языческом заблуждении, которое христиане отвергают: «ибо Бог не мужского пола, но имя его — мужского рода».

В § 4 b нам сообщают, что Бог ἐρᾷ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ ἀγαθοῦ («влюблен в Прекрасное и Благо»). Но так как τὸ καλόν и τὸ ἀγαθόν названы там «частями Бога», утверждение, что Бог «влюблен в них», не подразумевает, что у него есть σύζυγος, т. е. супруга, отличная от него самого, а скорее соответствует учению, что Бог ἀρσενόθηλυς; и ἔρως, о котором там говорится, не рассматривается как πάθος.

οὔτε ἀνήκοον, ᾧ ὀργισθήσεται. Воля Бога находит полное и мгновенное исполнение. Ср. *Ascl. Lat.* I. 8: «ибо изволение Бога есть необходимость, и за волей его следует исполнение». Но если Бог благ, он должен желать только благого; а если ничто не противится воле Бога, то, казалось бы, следует, что все вещи должны быть благи. Как же тогда примирить этот взгляд с утверждением, что Космос есть πλήρωμα τῆς κακίας (§ 4 a) и что высшее благо, какого может достичь человек, есть лишь меньшая доля зла (§ 3 b)? Неужели благой Бог желает, чтобы Космос был полон зла и чтобы люди были порочны?[9] С этой трудностью автор *Corp.* VI даже не пытается справиться. Другие люди его времени старались примирить существование зла с благостью Бога, утверждая, что есть нечто «непокорное» ему, а именно либо неподатливая ὕλη (см. *Ascl. Lat.* II), либо злой Бог или демон. Представление о злом Боге, враждующем с Богом благим, было усвоено[10] некоторыми христианскими еретиками, например

отчасти Маркионом и полнее Мани (см. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, pp. 91–119); а видоизмененная форма того же учения являет себя в Сатане иудеев и в христианском представлении о Дьяволе, которого обычно считали «непокорным Богу» и имеющим силу до известной степени препятствовать воле Бога в нынешнем мире, хотя ему суждено быть побежденным в некое будущее время. Кроме того, иудеи и христиане сходились в том, что люди могут не повиноваться Богу и что большинство людей ему не повинуется. По вопросу о том, гневается ли Бог на тех, кто ему не повинуется, мнения расходились; Лактанций, например (*De ira dei*), это утверждает; Арнобий (*Adv. nat.* 1. 17 и 23) отрицает, держась платоновского взгляда, что Бог ἀπαθής («бесстрастен»). Автор *Ascl. Lat.* III держится того, что не только верховный Бог, но и звездные боги ἀπαθεῖς и что гневу подвержены одни лишь «земные боги»; см. *Ascl. Lat.* III. 40 a, где сказано, что высшие Силы «ни гневом не возмущаются, ни милостью не преклоняются».

[9] Арнобий, *Adv. nat.* 2. 54: «если все совершается волей (Бога) и ничто в мире не может ни произойти, ни пасть помимо его соизволения, то необходимо следует понимать, что и все зло рождается по его воле».

[10] Главным образом от зороастрийцев. Но намеки на это учение могли найти также в упоминании Платона о κακὴ ψυχή («злой душе») (*Legg.* 10. 896–898) и в египетском представлении о Сете-Тифоне (Plut. *Is. et Os.*).

§ 2 a. ὥσπερ ⌜γὰρ⌝ οὐδὲν τῶν ⟨κακῶν⟩ к.т.л. Если сохранить γάρ, его надо понимать как отсылку назад, к μόνῳ в § 1 b *init.* (μόνῳ τῷ θεῷ). Но более очевидная связь получилась бы, если бы вместо γάρ было написано δέ.

καὶ ἐν τοῖς μικροῖς καὶ ἐν τοῖς μεγάλοις. Сходное выражение встречается у Нумения, Περὶ τάγαθοῦ (Euseb. *Pr. ev.* 11. 22. 1, приведено во вводном примечании к *Corp.* II): μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ σμικρόν, ἀλλά τις . . . ἐρημία θεσπέσιος («ни тело большое, ни малое,

но некая . . . божественная пустынность»). Выражение πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ἔρημον в *Corp.* VI. 1 a соответствует слову Нумения ἐρημία.

αὐτῆς τῆς γενέσεως παθητῆς οὔσης. Это, вероятно, означает, что все процессы рождения и роста происходят от некоего рода ὀρμή (душевного побуждения) и потому подразумевают присутствие πάθος (душевного волнения). Деятель, действующий во всех таких процессах (аристотелевская φύσις), стремится достичь некоторой цели, или «блага». Если бы цель была достигнута, процесс прекратился бы. Пока процесс идет, цель еще не осуществлена, т. е. благо еще не присутствует; а так как космический процесс никогда не прекращается, следует, что благо никогда не присутствует в Космосе. Если поэтому деятелю в космическом процессе приписывается какое-либо чувство, это должно быть чувство неудовлетворенного желания («вся тварь совокупно стенает и мучится»); а такое чувство есть πάθος.[11] С другой стороны, благо, которое вечно остается недостигнутым в γένεσις Космоса, вечно осуществлено в στάσις Бога. Бог ἀνενδεής, и у него нет неудовлетворенного желания; если о нем можно сказать, что он «желает» блага (ἐρᾷ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ ἀγαθοῦ, § 4 b), его желание вечно исполнено; ибо благо, которого он желает, вечно присутствует в нем. Ср. Мефодий, *Contra Porphyrium*, Bonwetsch, p. 347: «Ибо если (Бог) желает блага, то, сам будучи благом, он пребывает в себе самом; если же прекрасное ему вожделенно, то, сам будучи единственно прекрасным, он взирает на самого себя».

[11] Ср. Нумений (Euseb. *Pr. ev.* 11. 18. 3): ἐπιθυμητικὸν ἦθος ἐχούσης (τῆς ὕλης), καὶ ῥεούσης («так как [материя] имеет вожделеющий нрав и текуча»).

§ 2 a *fin.*, 2 b *init.* ἀδύνατον ἐν γενέσει . . . οὕτω καὶ τοῦ ἀγαθοῦ. Дидим (*De Trinitate* 2. 3, *Testim.*) приводит это место; и в том же

параграфе он употребляет еще некоторые выражения, заимствованные из *Corp.* VI (κατὰ σύγκρισιν δὲ τοῦ κακοῦ τὸ ἀγαθὸν . . . τέτακται· τὸ γὰρ μὴ λίαν κακὸν . . . ἀγαθὸν ἐνθάδε προσείρηται — из VI. 3 b, и ὅπου νύξ, οὐχ ἡμέρα — из VI. 2 a).

§ 2 b. μετουσία πάντων ἐστὶν ἐν τῇ ὕλῃ ⟨δια?⟩δεδομένη. Под πάντων надо понимать πάντων τῶν νοητῶν εἰδῶν («всех умопостигаемых первообразов»). νοητὰ εἴδη, или παραδείγματα, не присутствуют в вещественных вещах; но вещественные вещи им «причастны». Космос может в этом смысле быть «причастен» τὸ ἀγαθόν; т. е. «подобия» (εἰκόνες, или εἴδωλα) Блага могут являться в нем, хотя само Благо никогда в него не входит.

τοῦτον τὸν τρόπον ἀγαθὸς ὁ κόσμος. Здесь автор делает неохотную уступку мнению большинства герметистов, которые держались того, что Космос в некотором смысле благ. Ср. *Corp.* IX. 4 b: «Ибо обиталище (порока) — земля, а не Космос, как некогда скажут иные, богохульствуя». *Ascl. Lat.* III. 25: «этот мир, . . . благой, составленный из многообразного разнообразия образов» и т. д. *Ib.* 27 a: «образ (Бога) — мир, благого ⟨благой⟩» и т. д. *Corp.* X. 10 b в исправленном виде: οὐ κακὸς ὁ κόσμος, οὐκέτι δὲ ἀγαθός· ὑλικὸς γάρ, καὶ παθητός («Космос не зол, но и не благ; ибо он вещественен и подвержен волнению»).

καθὰ καὶ αὐτὸς πάντα ποιεῖ. Бог — верховный Творец всех вещей; но Космос («второй бог») — ближайший творец отдельных организмов. Таким образом, порождающая деятельность Космоса есть «подобие» творческой деятельности Бога; и как безусловная благость Бога являет себя в его творческой деятельности, так вторичная и производная благость Космоса являет себя в действии космических сил, которыми живые организмы приводятся в бытие.

§ 3 a. [[ἐν δὲ τῷ ἀνθρώπῳ . . . ἐνθάδε τὸ ἀγαθόν]]. Упоминание о человеке здесь не на месте; оно прерывает рассуждение о Космосе, которое продолжается в остальной части § 3 a. Всего вероятнее, что автор сначала покончил с вопросом, благ ли Космос, а затем, в § 3 b, перешел к рассмотрению вопроса, благ ли человек. Поэтому я перенес слова о человеке в § 3 b.

[[τὸ δὲ ἐνθάδε . . . ἐλάχιστον.]] ἀδύνατον οὖν . . . τῆς κακίας. Если читать эти слова в том порядке, в каком они даны в MSS., неясно, что разумеется под οὖν. Более удовлетворительный смысл можно получить, поменяв местами оба предложения и отнеся οὖν к καὶ γὰρ παθητός ἐστι καὶ παθητῶν ποιητής («ибо он подвержен волнению, и вещи, которые он творит, подвержены волнению»).

[κακούμενον γὰρ οὐκέτι ἀγαθὸν μένει· μὴ μεῖναν δέ, κακὸν γίνεται.] Слова κακούμενον γὰρ ⟨τὸ ἀγαθὸν⟩ οὐκέτι ἀγαθὸν μένει, вероятно, были написаны как вариант к κακοῦται γὰρ ἐνθάδε τὸ ἀγαθόν («ибо в этом мире благо становится злом»); а μὴ μεῖναν δὲ κακὸν γίνεται — добавление, которое ничего не прибавляет.

§ 3 b. ⟨⟨ἐν δὲ τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ σύγκρισιν τοῦ κακοῦ τὸ ἀγαθὸν λέλεκται (κατὰ σύγκρισιν τοῦ ἀγαθοῦ τὸ κακὸν τέτακται MSS.)· τὸ γὰρ μὴ λίαν κακὸν ἐνθάδε [τὸ] ἀγαθὸν⟩⟩ ⟨προσείρηται⟩. Когда ἐν δὲ τῷ ἀνθρώπῳ помещено здесь, оно противопоставлено ἐν μόνῳ τῷ θεῷ, и δέ служит для выражения этой противоположности.

Мысль автора в том, что слово «благой», приложенное к человеку, означает лишь, что он не так плох, как мог бы быть, или как другие люди. Это может быть отголоском Pl. *Protag.* 339 A *ff.*, где Сократ толкует оду Симонида: «Стать мужем истинно добрым трудно; . . . одному лишь богу принадлежала бы эта честь. . . . Мне довольно того, кто не зол и не слишком беспомощен».

Трудно извлечь смысл из τέτακται; однако именно это слово употребляет Дидим, заимствуя из этого места. Если первоначальным чтением было λέλεκται, оно должно было быть изменено в τέτακται прежде, чем писал Дидим, т. е. до 380–398 гг. н. э.

οὐ γὰρ χωρεῖ (*sc.* τὸ ἀγαθόν, вин. п.) σῶμα ὑλικόν (им. п.). Ср. *Corp.* II. 14 *fin.*: σῶμα γάρ ἐστι καὶ ψυχὴ τόπον οὐκ ἔχοντα χωρῆσαι δυνάμενον τὸ ἀγαθόν («ибо тело и душа не имеют места, способного вместить Благо»).

ἕκαστον τούτων . . . [ἐμ]πεπίστευται ἐνθάδε [τὸ] μέγιστον εἶναι ἀγαθόν. Автор не мог хотеть сказать, что πόνοι καὶ ἀλγηδόνες («боли и печали») и т. д. считаются у людей великими благами. Немногие думают, что боль и печаль — блага. Смысл должен быть таков: то, к чему πάθη побуждают людей стремиться (напр., удовлетворение порочных или болезненных желаний), люди считают благом, тогда как в действительности это зло; но этот смысл выражен неясно. Та же мысль возвращается в § 6: τὸ κακὸν πιστεύσαντα ἀγαθὸν εἶναι к.т.л. («уверовав, что зло есть благо» и т. д.).

τὸ μᾶλλον ἀνυπέρβλητον κακόν. Эти слова естественнее было бы приложить к одному определенному злу; странно говорить, что каждое из множества зол есть «зло, которое нельзя превзойти». Быть может, это выражение вставлено позднейшей рукой.

[ἡ γαστριμαργία] [ἡ] τῶν κακῶν πάντων χορηγὸς ἡ πλάνη ⟨αὕτη⟩ [ ] ἐστί. Здесь нет повода говорить об обжорстве. ἡ γαστριμαργία («обжорство»), должно быть, вставил какой-нибудь переписчик-аскет, который неверно понял текст и счел нужным подставить подлежащее к ἀνυπέρβλητον κακόν или к τῶν κακῶν πάντων χορηγός.

§ 4 a. τῷ είς νοῦν μοι βαλόντι . . . ὅτι ἀδύνατόν ἐστιν αὐτὸ ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι. Герметист благодарит Бога за то, что узнал, что ничто в этом мире не благо. Тем самым он огражден от «худшего из всех зол», а именно от заблуждения, будто то или иное зло есть благо.

ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ. Значение πλήρωμα хорошо поясняет Philo *De praem. et poen.* 11. 65, Cohn V, p. 350: «Душа эта, став полнотой (πλήρωμα) добродетелей . . ., не оставила в себе ничего пустого, куда могло бы войти иное». Космос сплошь наполнен злом, так что в нем не остается места, куда могло бы войти какое-либо благо; а Бог сплошь наполнен благом, так что в нем не остается места, куда могло бы войти какое-либо зло.

[ἢ τὸ ἀγαθὸν τοῦ θεοῦ]. Первоначальный автор едва ли сказал бы, что Благо «сплошь наполнено Богом», или «есть сплошной Бог». Эти слова можно приписать тому же вставщику, который вставил [μᾶλλον δὲ τὸ ἀγαθὸν αὐτός ἐστιν ὁ θεός] в § 1 и [ἢ αὐτός ἐστιν ὁ θεὸς τὸ ἀγαθόν] в § 3 b, и, вероятно, также [ἢ αὐτὰ τοῦ θεοῦ ἐρᾷ] в § 4 b *fin.*

§ 4 b. ⟨. . .⟩ ⌜ αἱ γὰρ ἐξοχαὶ τῶν καλῶν κ.τ.λ. ⌝ Теперь автор переходит к τὸ καλόν и к объяснению его отношения к τὸ ἀγαθόν и к Богу. τὸ καλόν — предмет платоновского ἔρως; и в этой части *Corp.* VI можно распознать влияние Pl. *Sympos.* и *Phaedrus*. Начало параграфа, должно быть, утрачено; ибо γάρ подразумевает какое-то предшествующее упоминание о τὸ καλόν. А первые строки того, что следует за лакуной (αἱ γὰρ ἐξοχαὶ . . . οὐσίαι ἐκείνου), безнадежно испорчены.

καὶ καθαρώτεραι καὶ εἰλικρινέσταται (*al.* -τεραι). Автор должен был написать либо две превосходные степени, либо две сравнительные. Те же два прилагательных встречаются в связи с

τὸ καλόν в Pl. *Sympos.* 211 D: «Что же, — сказала она, — подумаем мы, если бы кому довелось увидеть само прекрасное беспримесным (εἰλικρινές), чистым (καθαρόν), несмешанным» и т. д. Герметист, по-видимому, имел это место в виду; и, быть может, он сказал здесь что-то об отношении между τὰ καλά («прекрасными вещами») и αὐτὸ τὸ καλόν («самим прекрасным»).

ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, εἴ γε οὐσίαν ἔχει, τὸ καλόν ἐστι [τὸ δὲ καλὸν] καὶ ⟨τὸ⟩ ἀγαθόν. Можно было бы сказать τὸ δὲ καλὸν καὶ ἀγαθόν, «Прекрасное же есть и благо»; но так как в следующих предложениях автор постоянно ставит τὸ καλόν и τὸ ἀγαθόν вместе, всего вероятнее, что и здесь он написал τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθόν.

Он утверждает, с некоторым колебанием, что τὸ καλόν и τὸ ἀγαθόν суть οὐσία Бога. Но он не говорит, что они безусловно тождественны Богу; его мысль, по-видимому, скорее в том, что красота и благость — самые существенные свойства Бога. Несколькими строками ниже он называет τὸ καλόν и τὸ ἀγαθόν «частями» Бога.

Ο εἴ γε οὐσίαν ἔχει ср. *Corp.* XII. i *init.*: εἴ γέ τις ἔστιν οὐσία θεοῦ («если только есть какая-либо сущность Бога»). Эта оговорка, несомненно, была подсказана платоновским учением, что Бог ἐπέκεινα τῆς οὐσίας («по ту сторону сущности»). См. *Corp.* II. 4 b.

⟨ὑπὸ δὲ τούτων (или τῷ δὲ τούτων φωτί?)⟩ οὐδέν ἐστι καταλάμπεσθαι (καταλαβέσθαι MSS.) τῶν ἐν τῷ κόσμῳ. Можно было бы получить смысл, написав ⟨τούτων δὲ⟩ οὐδέν ἐστι καταλαβέσθαι (в значении καταλαβεῖν) [τῶν] ἐν τῷ κόσμῳ, «невозможно найти что-либо из них в мире»; но вероятнее, что автор написал καταλάμπεσθαι («быть озаряемым»). Платон описывал τὸ ἀγαθόν как солнце умопостигаемого мира; и в Pl. *Rep.* 6. 508 D οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν («то, что озаряют

истина и сущее») параллельно ὧν ὁ ἥλιος καταλάμπει («то, что озаряет солнце»). (Ср. τὸ ἀρχέτυπον φῶς, «первообразный свет», в *Corp.* II. 12 b.) κάλλος («красота») связывается со светом и описывается как «сияющая» в Pl. *Phaedrus* 250 D: «Что же до красоты, то она, как мы сказали, сияла среди тех [сущностей]; а придя сюда, мы постигли ее яснейшим из наших чувств (*sc.* зрением), ярчайше блистающей».

τὰ δὲ μὴ (ὀφθαλμῷ) ὑποπίπτοντα ⟨ἀληθῆ?⟩, μάλιστα δὲ ἡ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ⟨ἰδέα?⟩. ἀληθῆ («подлинное») — подходящее слово, чтобы противопоставить его εἴδωλα и σκιαγραφίαι («призракам» и «бесплотным очертаниям»); ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* II A, περὶ ἀληθείας. Недостающее слово после ἀγαθοῦ весьма вероятно — ἰδέα; но это могло бы быть также οὐσία или φύσις.

⟨⟨ὁλόκληρα,⟩⟩ ἐρασμιώτατα. Оба эти прилагательных встречаются в Pl. *Phaedrus* 250 C, D: «(то таинство), которое мы справляли (в нашем блаженстве до рождения), будучи сами без изъяна (ὁλόκληροι) и непричастны злам, что ожидали нас в позднейшее время, посвящаемые в видения без изъяна (ὁλόκληρα), простые, неколебимые и блаженные и созерцая их в чистом сиянии, сами чистые. . . . Ныне же одной лишь красоте выпал такой удел — быть самой явной и самой любезной (ἐρασμιώτατον)». Слово ὁλόκληρος (*integer*) можно передать как «без изъяна». В «Федре» (*l. c.*) ὁλόκληροι стоит в паре с ἀπαθεῖς κακῶν («непричастны злам»); в *Tim.* 44 C ὁλόκληρος стоит в паре с ὑγιής («здоровый») и означает «целый» в противоположность «больному». Из связи в «Федре», быть может, можно заключить, что это слово было как-то связано с элевсинскими мистериями.

§ 5. τὸ καλὸν καὶ ⟨τὸ⟩ ἀγαθόν, [τὸ ὑπέρλαμπρον] τὸ ⌜ὑπερλαμπόμενον⌝ ὑπὸ τοῦ θεοῦ. τὸ ὑπέρλαμπρον (*al.*

ὑπέρλαμπον), вероятно, возникло удвоением из τὸ ὑπερλαμπόμενον. Но что может означать τὸ ὑπερλαμπόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ? Эти слова естественно означали бы «то, что затмевается сиянием Бога»; но это не подошло бы к связи. Быть может, первоначальное чтение было чем-то вроде τὸ περιλαμπόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ ⟨φῶς⟩, «свет, который Бог изливает вокруг себя».

ἐκεῖνο τὸ ἀγαθὸν ἀμίμητον. Быть может, нам следует читать άΛΑΛητον вместо άΜΙΜητον. Ср. *Corp.* X. 5 в исправленном виде: τὸ κάλλος τοῦ ἀγαθοῦ, ἐκεῖνο τὸ ἄφθαρτον, τὸ ἀλάλητον (ἄληπτον MSS.) («красота Блага, та нетленная, несказанная»).

§ 6. τὴν [περὶ] τῆς εὐσεβείας ὁδόν. Сравните сказанное о ἡ πρὸς ἀλήθειαν ὁδός («дороге к истине») в Herm. *ap.* Stob. *Exc.* II B. 5.

καλὸν καὶ ἀγαθὸν τολμῶσι λέγειν ἄνθρωπον. Автор имеет в виду обычное употребление выражения καλὸς κάγαθός, или καλοκάγαθός, когда говорят о человеке, которого любят и уважают.

μηδὲ ὄναρ θεασάμενον εἴ τί ἐστιν ἀγαθόν. Это описание неприложимо к самому автору и к тем, кто, подобно ему, «прошел дорогой благочестия»; ибо такие люди знают, что Благо существует, и не принимают зло человеческой жизни на земле за благо. Поэтому то, что здесь сказано о «человеке», относится к большинству людей, но не ко всем. Но даже благочестивых нельзя по праву назвать καλοὶ καὶ ἀγαθοί; ибо, хотя они свободны от худших заблуждений своих собратьев и знают, что зло есть зло, они все же «нуждаются» во зле и «не могут жить без него». Автор, быть может, надеялся, что Благо, хотя оно недостижимо на земле, станет достижимо для благочестивых после их освобождения из темницы тела; но в этом документе он не упоминает ни о какой подобной надежде.

τὸ κακὸν πιστεύσαντα ἀγαθὸν εἶναι. Ср. Herm. *ap.* Stob. XI. 2. (19) и (21): «Бог благ, человек зол. . . . Боги избирают благое, ⟨люди избирают злое⟩ как благое». Это было ходячим изречением уже во времена Софокла. *Antig.* 621: «Ибо кем-то мудро изречено славное слово: зло порою кажется благом тому, чей ум бог ведет к погибели». Но герметист, в отличие от мудреца, которого приводит Софокл, не делает Бога виновником заблуждения. В § 3 b он подразумевает, что такие ἀπάται καὶ δόξαι ἀνόητοι («обманы и неразумные мнения») происходят от воплощения души в σῶμα ὑλικόν («вещественном теле»); но он не объясняет, как душа оказалась воплощенной.

ἀγωνιζόμενον ἵνα μὴ μόνον ἔχῃ (τὸ κακόν), ἀλλὰ καὶ ἐπαύξῃ. Что это за злые вещи, которые люди принимают за благо и стараются удержать и умножить? Это не могут быть сами πάθη; это должны быть те вещи, на которые направлены наши плотские желания, то есть вещественные средства к жизни (напр., пища или деньги, нужные, чтобы ее купить). Это и есть те вещи, которых мы «не можем ни избегнуть, ни возненавидеть» и «без которых не можем жить». Ср. Philo *Leg. alleg.* 3. 50. 147, Cohn I, p. 145: «Совершенный мудрец в силах целиком отвергнуть и отсечь ярость, восстав против гнева; чрева же отсечь он не может: ибо природа принуждает и его пользоваться необходимой пищей и питьем, хотя он и берет из необходимого самое малое и с пренебрежением и упражняется в воздержании от пищи». Порфирий (*De abst.* 3. 27) говорит, что, так как цель человека — τὸ ὁμοιοῦσθαι θεῷ («уподобиться Богу»), он ближе подошел бы к осуществлению этого идеала, если бы мог воздерживаться не только от мяса животных, но и от растений; «если же нет, то хотя бы отсюда (видна) ущербность нашей природы, . . . что божественное в нас мы не можем сохранить нетронутым и во всем

невредимым; ибо мы не во всем свободны от нужды. Причина же этому — рождение и то, что мы оказались в бедности».[12]

[12] Ср. Eucken, *Life's Basis and Life's Ideal*, Eng. tr., p. 163: «С высот, которые занимает духовная жизнь, подчинение побуждениям и благам чувств кажется чем-то низменным и подлым; и все же без них человек никак не может сохранить свою жизнь. . . . Есть в нашей жизни нечто, без чего мы не можем обойтись и что, однако, с духовной точки зрения, мы безусловно обязаны с себя стряхнуть».

ТРАКТАТ VII

✦

Это сочинение следует читать в связи с *Corp.* I, придатком к которому его можно считать. Оно представляет собою развернутую проповедь, сокращенно переданную в *Corp.* I. 27, 28; и позиция проповедника в обоих сочинениях одна и та же. Он не наставляет, подобно учителю, изображенному в большинстве герметических сочинений, лишь немногих избранных учеников наедине; это человек, который чувствует себя призванным обращать своих ближних вообще и вести их к познанию, в котором он сам обрел спасение. Этот миссионерский дух свойствен лишь *Corp.* I и *Corp.* VII и ставит их в особый разряд среди прочих герметических сочинений. Оба они приписаны Гермесу Трисмегисту в заглавиях, предпосланных им в MSS.; но в содержании ни того, ни другого нет ничего, что подтверждало бы такую атрибуцию; и вероятно, что в обоих случаях сам автор и не думал вкладывать свои слова в уста доисторического пророка, но хотел, чтобы их читали как сказанные им самим от собственного лица.

Взгляд, что тело — враг, — а это единственный определенный урок, преподанный в *Corp.* VII, — тот же самый, что преподан через миф об Архантропосе (Первочеловеке) в *Corp.* I. Почти у каждой мысли *Corp.* VII есть параллель в более длинном сочинении; и в одном нет ничего, что не согласовалось бы с содержанием другого. Поэтому есть веские основания думать, что оба написаны одним и тем же человеком. Сравните следующее:

Corp. VII.	*Corp.* I.
1 a. μεθύοντες, τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον ἐκπιόντες. . . . στῆτε νήψαντες. 2 a. ὅπου οὐδὲ εἷς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν.	27. οἱ μέθῃ . . . ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες [[καὶ]] τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήψατε. 30. τῆς ψυχῆς νῆψις.
1 b. ἑνορμίζεσθαι τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσι.	26 b. ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος . . . σωθῇ. 29. διδάσκων πῶς . . . σωθήσονται.
2 a. ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὁδηγήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας.	26 b. (τί οὐ) καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις; 29. καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους.
2 a. ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ . . . οὐ γὰρ . . . ὀρατὸς ὀφθαλμοῖς.	30. (ἐγένετο) ἡ κάμμυσις τῶν ὀφθαλμῶν ἀληθινὴ ὅρασις.
2 a. οὐ γάρ ἐστιν ἀκουστός, οὐδὲ λεκτός.	30. καὶ ἡ σιωπή μου ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ. 31. ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε.
2 a. τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότους.	4. φῶς и σκότος. 6. τὸ φῶς ἐκεῖνο . . . νοῦς. 9, 12. ὁ δὲ νοῦς . . . ζωὴ καὶ φῶς. 21. φῶς καὶ ζωή ἐστιν ὁ θεὸς καὶ πατήρ. 28. ἁπαλλάγητε τοῦ σκοτεινοῦ. 32. εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ.
2 a. τὸν (τῇ καρδίᾳ) ὁραθῆναι θέλοντα.	31. γνωσθῆναι βούλεται.
2 a. νῷ καὶ καρδίᾳ.	31. ψυχῆς καὶ καρδίας.
2 b. (τὸ σῶμα,) τὸν σκοτεινὸν περίβολον, . . . τὸν τῆς φθορᾶς δεσμόν, τὸν ζῶντα θάνατον, κ.τ.λ.	15. ὁ ἄνθρωπος θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα. 19. ὁ δὲ ἀγαπήσας . . . τὸ σῶμα, οὗτος μένει ἐν τῷ σκότει . . . πάσχων τὰ τοῦ θανάτου. 22. τὰ προσπίπτοντα ἐνεργήματα τοῦ σώματος.
2 b. τὸν . . . ὧν ἐπιθυμεῖς (?) σοι φθονοῦντα.	30. πληρωθεὶς ὧν ἤθελον ἐξηυφράνθην.
3. τὸ κάλλος τῆς ἀληθείας.	27. τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος. 30. (ἐπὶ τὸ πεδίον?) τῆς ἀληθείας ἦλθον.
3. μυσαρᾶς ἡδονῆς (τὰ αἰσθητήρια) ἐμπλήσας.	22. μυσάττονται τὰς αἰσθήσεις.

Я привел доводы в пользу того, чтобы отнести *Corp.* I к периоду 100–200 гг. н. э.; следовательно, *Corp.* VII можно датировать в тех же пределах.

§ 1 a.Ποῖ φέρεσθε; Людьми овладела и уносит их злая сила, которую проповедник сравнивает с той, что овладевает пьяным. (Ср. Hor. *Od.* 3. 25. 1: «Куда, Вакх, ты влечешь меня, полного тобою?») Далее он сравнивает эту же силу с течением, которое уносит лодку. Противоположность φέρεσθε μεθύοντες («несетесь, пьяные») выражена ниже словами στῆτε νήψαντες: «станьте твердо (против силы, которая до сих пор уносила вас); избавьтесь от этого опьянения».

μεθύοντες. Как указывает г-н Мид, та же метафора употреблена в одном из *Logia Jesu* (Klostermann, *Apocrypha* II, p. 16): «Я стал посреди мира . . . и нашел всех пьяными, и никого не нашел среди них жаждущим (т. е. νήφοντα — „трезвым“?). И скорбит душа моя о сынах человеческих, ибо слепы они сердцем своим и не видят». Последняя часть этого логиона напоминает *Corp.* VII. 1 a, ἀναβλέψαντες τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς («взглянув вверх очами сердца»), и 2 a *fin.*, ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ к.т.λ. («взирая сердцем» и т. д.). В обоих сочинениях равно слепота связана с опьянением.

Состояние души, на которую воздействует тело, сравнивается с опьянением у Pl. *Phaedo* 79 c (душа πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ ἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα — «блуждает, смущается и испытывает головокружение, словно пьяная»); и эта метафора встречается в сочинениях поздних платоников, напр. Porphyr. *De abst.* 4. 20 *fin.*: люди ненавидят τοὺς ὑπομιμνήσκοντας κάκ τῆς μέθης ἀνανῆψαι παρακαλοῦντας («тех, кто напоминает им и призывает их отрезвиться от опьянения»).

τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον [λόγον] ἐκπιόντες. Незнание, ἀγνωσία (которое включает отчуждение от Бога наравне с незнанием Бога), объемлет все, что есть злого в человеческой жизни, так же как его противоположность, познание, объемлет все, что есть доброго. Ср. *Corp.* X. 8 b: κακία δὲ ψυχῆς ἀγνωσία· . . . τούναντίον δὲ ἀρετὴ ψυχῆς γνῶσις («порок души — незнание . . . противоположное же ему, добродетель души, — познание»). *Corp.* XI. ii. 21 b, в исправленном виде: ἡ γὰρ τελεία κακία τὸ ἀγνοεῖν τὸν θεόν («ибо совершенный порок — не знать Бога»).

Можно было бы говорить о λόγος познания (γνῶσις) («учении, через которое передается познание»); но едва ли возможно говорить о λόγος незнания (ἀγνωσία); ибо ἀγνωσία не связана ни с каким определенным учением и скорее могла бы быть названа ἀλογία. При ἄκρατον (*sc.* οἶνον) существительное не нужно; но какой-нибудь читатель мог подумать, что существительное требуется, и вставил неподходящее.

ἀλλ᾽ ἤδη αὐτὸν καὶ ἐμεῖτε. Стоит ли ἐμεῖτε в изъявительном наклонении или в повелительном? Вероятно, в изъявительном. Если бы автор хотел сказать «*изрыгните* крепкое вино незнания», т. е. «избавьтесь от него», он скорее написал бы ἀλλ᾽ ἤδη αὐτὸν ἐξεμέσατε (ἐξεμεῖν, а не ἐμεῖν; и аорист, как в следующем далее στῆτε, — а не настоящее время). Если глагол стоит в изъявительном наклонении, можно понимать, что он означает излияние гнусных слов и дел, в котором проявляется «опьянение» тех, у кого нет познания. Они дошли до последней и самой безобразной крайности опьянения; вот что означают слова ἤδη καί.

τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς. Ср. *Corp.* IV. 11 b: τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς. *Corp.* V. 2: τοῖς τοῦ νοῦ ὀφθαλμοῖς («очами ума»).

Есть очень близкое сходство между словами *Corp.* VII. 1 a и теми, которые употребляет Евсевий (*Adversus Hieroclem*, напечатано в издании Филострата, выполненном Кайзером, vol. i, p. 411, § 47) по поводу фаталистического учения, которое он находит в «Жизни Аполлония Тианского» Филострата: «Но против этого глашатай истины возглашает: „О люди, смертный и скоротечный род, куда же вы несетесь, испив крепкое вино незнания? Перестаньте же наконец, отрезвитесь от опьянения и прямыми очами разума вглядитесь в величавый лик истины“». Либо Евсевий читал *Corp.* VII, либо он и автор *Corp.* VII взяли эти выражения из общего источника.

§ 1 b. ἡ γὰρ τῆς ἀγνωσίας κακία ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν. ἡ τῆς ἀγνωσίας κακία может означать либо «это зло — незнание», либо «зло, которое происходит от незнания».

Образ, или притча, которая проходит через этот параграф, — не плавание по открытому морю, а путешествие по Нилу. Река в половодье (ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν — «затопляет всю землю»); течение быстро и мешает лодке достичь укрытой гавани (λιμήν), к которой стремится путник. Но кормчий пользуется водоворотом, или обратным течением (ἀνάρροια), и благополучно приводит лодку к берегу. Путник сходит на берег и находит проводника, который ведет его через город «к дверям» храма, — надо полагать, цели его паломничества.

καὶ συσσύρει (συμφθείρει MSS.) τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλεισμένην ψυχήν. Душа безбожника «заперта» в тесной клетке тела. Ср. *Corp.* XI. ii. 21 a: ἐὰν δὲ κατακλείσῃς σου τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι, . . . τί σοι καὶ τῷ θεῷ; («если же ты запрешь свою душу в теле, . . . что общего у тебя с Богом?»)

Слово κατακεκλεισμένην вводит метафору, несовместимую с образом речного пути; но это не предосудительно, ибо в этом

выражении автор не развивает самый образ, а объясняет его приложение. Участь «души, запертой в теле», — то есть души безбожной, — подобна участи путника, который не может пристать к гавани и уносится вниз по течению, прочь от святилища, к которому был или должен был быть направлен его путь. Но трудно защитить глагол συμφθείρει («губит»), который стоит между двумя выражениями, относящимися к реке (ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν и μὴ ἐῶσα ἑνορμίζεσθαι к.т.л.), и тесно с ними связан, а между тем дает совершенно иную картину. Нам говорят, что незнание, подобно вздувшейся реке, «затопляет землю, *губит* (безбожную) душу и не дает ей достичь гавани». Едва ли это может быть верно. Кроме того, не видно никакой причины употреблять сложное συμφθείρει вместо φθείρει. Удовлетворительный смысл можно получить, подставив συσσύρει, «увлекает с собою».[1]

[1] О συσσύρει ср. Numenius *ap.* Euseb. *Pr. ev.* 14. 8. 2: Карнеад «поднимался неудержимо, словно бурная река, затопляя все и здесь и там, и обрушивался на слушателей и с шумом увлекал их за собою» (καὶ εἰσέπιπτε καὶ συνέσυρε τοὺς ἀκούοντας διὰ θορύβου).

§ 2 a. ζητήσατε χειραγωγόν, τὸν ὁδηγήσοντα ὑμᾶς к.т.л. Тому, кто ищет познания, нужен кто-то, кто уже достиг его, чтобы вести его по пути. Проповедник, вероятно, хочет дать понять, что он сам — такой проводник и готов служить всем, кто примет его услуги.

ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας. Здесь Познание на время олицетворено. Проповедник представляет его божеством, чей храм ищет путник его притчи; и далее он изображает его святилище, описывая его как место, исполненное беспримесного света, и говоря о почитателях, которые собраны там. Употребление множественного числа (πάντες νήφουσι к.т.л.), быть может, позволяет думать, что он имеет в виду общину γνωστικοί

(«познавших»), — сравнимую с иудейской синагогой или христианской *ecclesia*, — членом которой станет обращенный.

τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότους. Это выражение показывает, что в кругу автора φῶς («свет») было признанным именем Бога или присутствия и силы Бога. (Ср. *Corp.* I *passim.*) Слово употреблено так же, как в Четвертом Евангелии. Ср. *Ep. Joh.* 1. 1. 5: ὁ θεὸς φῶς ἐστιν, καὶ σκοτία οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ οὐδεμία («Бог есть свет, и нет в нем никакой тьмы»).

ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ⟨οὕτως⟩ ὁραθῆναι θέλοντα. Ср. *Corp.* I. 31: (ὁ θεὸς) γνωσθῆναι βούλεται («хочет быть познанным»). *Corp.* X. 15 a: (ὁ θεὸς) θέλει γνωρίζεσθαι («хочет быть познаваемым»). Необходимо вставить οὕτως (*sc.* τῇ καρδίᾳ — «так», то есть сердцем) из-за следующих слов: οὐ γάρ ἐστιν . . . ὁρατὸς ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῷ καὶ καρδίᾳ («ибо его нельзя . . . увидеть глазами, но лишь умом и сердцем»). Если бы проповедник сказал только, что Бог ὁραθῆναι βούλεται («хочет быть увиденным»), в γάρ не было бы смысла.

οὐ γάρ ἐστιν ἀκουστός, οὐδὲ λεκτός. Ср. *Corp.* X. 9: ὁ γὰρ θεὸς . . . οὔτε λέγεται οὔτε ἀκούεται («ибо Бог . . . не высказывается и не слышится»). Учение «проводника», без сомнения, нужно; однако познание нельзя передать от одного человека другому словесным наставлением; оно должно само собою возникнуть в сердце того, кто ищет Бога. См. *Corp.* IX *fin.*

§ 2 b. πρῶτον δὲ δεῖ σε περιρρήξασθαι ὃν φορεῖς χιτῶνα. χιτών («одежда») — это тело; и проповедник обличает его самыми решительными словами. Ср. *Corp.* IV. 6 b: ἐὰν μὴ πρῶτον τὸ σῶμα μισήσῃς к.т.λ. («если ты прежде не возненавидишь тело» и т. д.). Эту ненависть к телу в разной мере разделяли поздние платоники и пифагорейцы вообще и многие кафолические христиане, а до крайности доводили некоторые христианские гностики, и

особенно манихеи. Ср. Павла, *Gal.* 5. 17: «Ибо плоть желает противного духу,[2] а дух — противного плоти, . . . чтобы вы не делали того, что хотели бы».[3] *Rom.* 7. 5–8. 8: «Ибо, когда мы были во плоти, страсти греховные . . . действовали в членах наших, чтобы приносить плод смерти. . . . Закон духовен,[4] а я плотян, продан греху. . . . Ибо знаю, что не живет . . . во плоти моей доброе. . . . Кто избавит меня от этого тела смерти? . . . Ибо помышления плоти — смерть . . . ; живущие же во плоти Богу угодить не могут».[5] Филон называет тело παμμίαρον δεσμωτήριον («гнуснейшей темницей») (*De migr. Abr.* 2. 9, Wendland II, p. 270); εἰρκτή («тюрьмой») (*Quis rer. div. her.* 14. 68, Wendl. III, p. 16). Ср. Philo *De migr. Abr.* 3. 16, Wendl. II, p. 271: «есть же такие, что до самой кончины . . . погребены (в теле), словно в ларе или гробу». *Leg. alleg.* 3. 22. 69, Cohn I, p. 127: «ибо нашу кожаную громаду, тело, . . . (он) знает как злое и злоумышляющее против души, и мертвое, и всегда умершее; ибо не думай, что каждый из нас делает что-либо иное, кроме как носит труп». *Leg. alleg.* 1. 33. 108, Cohn I, p. 89: «ныне, когда мы живем, душа мертва и погребена в теле, как в гробнице; если же мы умрем, душа живет своей собственной жизнью, освободившись от злого и мертвого тела, с которым была связана». Такого рода язык отчасти восходит к Pl. *Phaedo* 64 сл. и к другим местам у Платона; но некоторые поздние платоники в своей ненависти к телу зашли гораздо дальше Платона.

[2] Герметист сказал бы κατὰ τοῦ νοῦ («противного уму»).

[3] Ср. τὸν ὧν ἐφίεσαι μισοῦντα καὶ ὧν ἐπιθυμεῖς σοι φθονοῦντα («который ненавидит то, к чему ты стремишься, и завидует тебе в том, чего ты желаешь») в *Corp.* VII в исправленном виде.

[4] Герметист говорил бы о ἡ γνῶσις («познании») вместо ὁ νόμος («закона»).

[5] Герметист сказал бы θεὸν γνῶναι («познать Бога»).

⟨⟨τὸν σκοτεινὸν περίβολον⟩⟩. Многочисленные метафоры, которыми здесь описано тело, несовместимы друг с другом; но их несовместимость становится менее навязчивой, а переходы легче, если перенести τὸν σκοτεινὸν περίβολον и поставить его сразу после χιτῶνα. Тело сначала сравнивается с одеждой — χιτών, περίβολος, ὕφασμα, (στήριγμα?); затем оно названо δεσμός, т. е. тем, чем связана душа (одежда может служить δεσμός); упоминание φθορά в соединении с δεσμός подсказывает три следующих слова, а именно «смерть», «труп» и «гробница»; и наконец, эта пагубная вещь олицетворена как «грабитель» и «враг».

τὸ τῆς ἀγνωσίας ὕφασμα, τὸ τῆς κακίας ⌜στήριγμα⌝. Как понимать родительные падежи? ἀγνωσίας ὕφασμα естественнее всего означало бы «ткань, *сделанную из* незнания или *состоящую из* него». Но автор, должно быть, хотел сказать, что тканое строение тела *производит* незнание или *ведет к* нему. Душа, облеченная в него, забывает свое дородовое познание и погружается в Лету. Странное смешение метафор — сказать, что кусок тканой материи (ὕφασμα) есть «опора» нечестия или зла; и вряд ли можно сомневаться, что στήριγμα — ошибочное чтение. Быть может, автор написал τὸν . . . στήμονα, «*основу* зла», продолжая мысль, выраженную словом ὕφασμα.

⟨⟨⟨τὸν⟩ ἐχθρὸν⟩⟩ τὸν ὧν ἐφίεσαι μισοῦντα καὶ ὧν ἐπιθυμεῖς σου φθονοῦντα. — (τὸν δι᾽ ὧν φιλεῖ μισοῦντα, καὶ δι᾽ ὧν μισεῖ φθονοῦντα MSS.) Чтение MSS. можно перевести лишь так: «который ненавидит то, посредством чего он любит, и завидует тому, посредством чего он ненавидит» (или: «и завидует посредством того, что он ненавидит»). Но в этом нет смысла. В исправленном, как выше, виде место дает хороший смысл: «Твой враг, тело, ненавидит то, к чему ты стремишься (т. е. τὰ ἀσώματα καὶ θεῖα — „бестелесное и божественное“, — на языке Павла τὰ

πνευματικά — „духовное“), и завидует тебе в том, чего ты желаешь».

Здесь нужно существительное, соответствующее словам, которыми кончаются предшествующие выражения. Если выраженного существительного нет, мы вынуждены подразумевать λῃστήν («грабителя»); а это не дает хорошего смысла. Человек, который грабит тебя, — не тот, кто «ненавидит то, к чему ты стремишься»; скорее, он любит это сверх меры. ἐχθρόν («врага») — как раз то слово, которое нужно; а как эпитет к χιτῶνα в следующем предложении оно явно не на месте. Поэтому я его перенес.

§ 3. ἄγχων σε κάτω πρὸς αὐτόν. Ср. *Corp.* X. 24 a: (ψυχὴν) τῷ σώματι προσηρτημένην καὶ ὑπ᾽ αὐτοῦ ἀγχομένην κάτω («(душу,) прикрепленную к телу и удушаемую им внизу»). *Ascl. Lat.* I. 12 a: «держит душу, как говорится, за скрученную шею».

τὸ ἐκεῖ μένον (ἐγκείμενον MSS.) ἀγαθόν. Если сохранить ἐγκείμενον, нам придется понимать эти слова как «Благо, которое находится в Действительности» или «находится в красоте Действительности». Но это едва ли удовлетворительно. ἐκεῖ μένον, «пребывающее в ином, высшем мире», лучше.

τὰ [δοκοῦντα καὶ μὴ] νομιζόμενα αἰσθητήρια ἀναίσθητα ποιῶν. (καὶ μὴ A: ἐμοὶ Q: μοι καὶ Turn.) И μή, и μοι бессмысленны; а сказать δοκοῦντα καὶ νομιζόμενα значило бы сказать одно и то же дважды. Быть может, чтения MSS. возникли из δοκοῦντα καὶ μὴ ⟨ὄντα⟩ («кажущиеся, но не ⟨сущие⟩»), написанного как вариант к νομιζόμενα.

Те, кто живет в подчинении телу, не могут правильно видеть или слышать; и глаза и уши таких людей не заслуживают имени «органов чувств», которое обычно к ним прилагается. «О народ глупый и неразумный, у которого есть глаза, а не видит, есть уши,

а не слышит» (*Jerem.* 5. 21). Проповедник включает здесь под словом αἴσθησις и то «видение сердцем», которое в § 2 а он отличал от «видения глазами»; и мысль его в том, что тех, кто видит одними телесными глазами, а не «сердцем», следует называть слепыми (ἀναίσθητοι), ибо они не могут «видеть того, что им должно видеть» (ἃ βλέπειν δεῖ, т. е. τὰ ἀσώματα καὶ θεῖα). «Забиты» глаза и уши сердца, а не телесные органы.

Сочинение обрывается на словах βλέπειν σε δεῖ, и подобающего заключения нет. Поэтому вероятно, что в *Corp.* VII дано лишь начало проповеди, а остальная ее часть утрачена.

ТРАКТАТ VIII

✦

Содержание

. . . Ничто не умирает. Космос — живое и бессмертное существо; и никакая часть такого существа не может умереть. § 1 b.

Космос — второй Бог. Он сотворен первым Богом и им сохраняется в бытии. Первый Бог вечен (т. е. без начала, как и без конца). Космос не безначален, но бессмертен; ибо он сделан бессмертным своим Творцом, который вечен. § 2.

Бог сотворил Космос из бесформенной, или неупорядоченной, материи, которая существовала рядом с ним от вечности. Из той части материи, которая была всецело подвластна его воле, он образовал сферу неба; а внутри этой сферы заключил остальную материю. На материю, заключенную внутри сферы, он наложил многообразные формы, так что полость (т. е. подлунный мир) наполнилась живыми существами; и он сделал все строение бессмертным, чтобы материя никогда не вернулась к своему изначальному беспорядку. Однако след этого беспорядка остается в подлунном мире и проявляется в росте и упадке земных организмов. Порядок небесных тел совершенен; их движение круговое, или возвратное (и соответственно, каждое из них в отдельности бессмертно). Земные организмы подвергаются разложению; но через это разложение они вновь поглощаются космическими стихиями, которые бессмертны. Так, хотя сознание каждого земного существа прекращается, жизнь никогда не погибает. §§ 3, 4.

Человек сотворен по образу Космоса и чувствует себя его частью; но он отличается от всех прочих земных существ тем, что Бог дал ему ум. Поэтому он не только воспринимает телесный Космос, но и постигает бестелесного Бога. И из отношения человека к Богу и к Космосу следует, что человек бессмертен.

Космос сотворен Богом, а человек сотворен Космосом. Так Бог — верховный виновник всего. § 5.

Источники

«Ничто не погибает; смерти нет». Таков тезис, который отстаивается в *Corp.* VIII; и он же отстаивается в *Corp.* XII. ii. 15 b–18. И автор VIII, и автор XII. ii, без сомнения, имели в виду часто цитируемые строки Еврипида, *Chrysippus*, fr. 836 Nauck:[6] χωρεῖ δ᾽ ὀπίσω | τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ᾽ εἰς γαῖαν, | τὰ δ᾽ ἀπ᾽ αἰθερίου βλαστόντα γονῆς | εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον· | θνῄσκει δ᾽ οὐδὲν τῶν γιγνομένων, | διακρινόμενον δ᾽ ἄλλο πρὸς ἄλλο⟨υ⟩[7] | μορφὴν ἑτέραν[8] ἀπέδειξεν[9] («Возвращается вспять рожденное из земли — в землю, а произросшее из эфирного семени снова уходит к небесному своду; и ничто из рождающегося не умирает, но, разлучаясь одно с другим, являет иной облик»).

[6] Это место Еврипида или часть его приводится у Филона (?) *De incorrupt. mundi* трижды, сс. 2, 6, 27; и у Филона, *Leg. alleg.* 1. 3. 7, Cohn I, p. 65; Aetius, Diels *Doxogr.* p. 430; Heraclitus *Alleg. Hom.* 22; Marcus Aurelius 7. 50; Clem. Alex. *Strom.* 6. 24. На латынь его переводят Лукреций, 2. 991 сл., и Витрувий, 8 *praef.* § 1.

Еврипид заимствовал эту мысль у Анаксагора, fr. 17 Diels: «Возникновение и уничтожение эллины понимают неправильно: ибо ни одна вещь не возникает и не уничтожается, но смешивается из существующих вещей и разделяется. И потому правильно было бы называть возникновение смешением, а уничтожение — разделением». Ср. также Epicharmus *Gnom.*, fr. 9 Diels: «Соединилось и разъединилось, и ушло опять туда, откуда пришло: земля — в землю, а дух —

вверх (быть может, πνεῦμ’ ἄνω). Что в этом тягостного? Ровно ничего». Но именно стихи Еврипида запечатлелись в памяти людей.

Современное выражение той же мысли см. у Метерлинка, *Our Eternity*, англ. пер. 1913, гл. 2: «Полное уничтожение невозможно. Мы узники бесконечности без выхода, где ничто не погибает, где все рассеивается, но ничто не теряется. . . . Мы можем представить себе смерть не больше, чем можем представить себе небытие. . . . Мы даем имя смерти всему, что живет жизнью, немного отличной от нашей. . . . „Смерти нет места!“ . . . Все, что умирает, падает в жизнь».

---

[7] ἄλλο πρὸς ἄλλου Clem. Alex. (?), Nauck, Diels; ἄλλο πρὸς ἄλλῳ Bernays.

---

[8] Варианты: μορφὰς ἐτέρας и μορφὴν ἰδίαν.

---

[9] Вариант: ἐπέδειξεν.

В остальном учение *Corp.* VIII в основном платоническое, но отчасти стоическое. В своем понимании надкосмического и бестелесного Бога автор — платоник; а в изложении отношения между Богом и Космосом (§ 2) и в описании *демиургии* (§ 3) он зависит от «Тимея». Его понятие ἄτακτος ὕλη («неупорядоченной материи») восходит к Платону. Но его разделение ὕλη на две отдельные части, одна из которых «подвластна воле Бога», а другая нет, происходит не прямо из «Тимея», а обнаруживает связь с позднейшей формой платонического учения о ὕλη. Сравнение Космоса с пещерой могло быть заимствовано у Нумения или у какого-нибудь другого платоника того же времени. Описание Космоса как «второго Бога», без сомнения, было подсказано «Тимеем» (см. *Tim.* 92 c). Но «второй Бог» платоников — это верховный Бог стоиков; и в своем изложении о Космосе и об отношении к нему человека автор испытал влияние стоических авторитетов. Употребление слова συμπάθεια (§ 5) — признак этого. Слова ἀποκατάστασις (§ 4), ποιόν и ποιότης (§ 3), вероятно, пришли из стоических источников. Автор *Corp.* VIII, по-видимому, не принимает платонического учения о том, что отдельный

человек продолжает существовать как отдельная личность после разложения тела. В этом отношении он отверг один из важнейших догматов платонизма, и его позиция ближе к позиции стоика Эпиктета.

Время написания

Сочетание платонизма и стоицизма, которое представляет *Corp.* VIII, не может быть ранее I в. до н. э. Поэтому время написания этого сочинения должно лежать где-то между 100 г. до н. э. и 300 г. н. э., если принять последнюю дату за *terminus ad quem* герметических сочинений вообще. Более узких пределов нельзя установить с полной уверенностью; но вероятность решительно говорит в пользу второй половины этого периода. Ближайшие параллели к § 3 *init.* (καὶ ὅσον ἦν τῆς ὕλης κ.τ.λ.) встречаются в сочинениях Гермогена и Мефодия (200–300 гг. н. э.); а сравнение Космоса с пещерой указывает на время Нумения, Кронии и Порфирия (150–300 гг. н. э.), которые пользовались тем же сравнением. Поэтому всего вероятнее, что *Corp.* VIII написан в какое-то время между 150 и 300 гг. н. э.

§ 1 a. περὶ ψυχῆς καὶ σώματος, ὦ παῖ, νῦν λεκτέον. Это подразумевает, что нечто предшествовало. Если трактат начинался этими словами, автор, должно быть, задумал его как продолжение другого «слова Гермеса к Тату».

Гермес говорит, что собирается говорить «о душе» и объяснить, τρόπῳ ποίῳ ἀθάνατος ἡ ψυχή («каким образом душа бессмертна»); но в последующем слове нет ни слова о ψυχή. Сочинение можно было бы озаглавить περὶ ἀθανασίας («О бессмертии»); но ни одну его часть нельзя озаглавить περὶ ψυχῆς («О душе»). Однако после καὶ διαλύσεως в конце § 1 a, несомненно, есть лакуна; и возможно,

что там исчезло место значительной длины и что эти вступительные слова больше относились к утраченному началу слова Гермеса, чем к той его части, которая сохранилась.

ἐνεργείᾳ δὲ ποταπῇ ⟨συνίσταται καὶ διαλύεται (?) τὰ σώματα⟩. Здесь должно было стоять τὰ σώματα или τὸ σῶμα — в соответствии с ἡ ψυχή в предыдущем предложении. ἐνέργεια («действие»), которой совершаются σύστασις («составление») и διάλυσις («разложение») (земных) тел, можно было бы назвать либо φύσις, либо εἱμαρμένη. О σύστασις и διάλυσις тел говорится в § 4; но сочинение в том виде, в каком оно у нас есть, не содержит объяснения природы той ἐνέργεια, которой совершаются эти процессы, — разве только сказанное в § 3 о наложении Богом ποιά («свойств») на ἄτακτος ὕλη можно счесть таким объяснением.

§ 1 b. ⟨. . .⟩ περὶ οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ὁ θάνατος. αὐτῶν должно означать τῶν ἐν τῷ κόσμῳ («вещей в Космосе»). Следовательно, перед этими словами должно было утратиться место, в котором упоминались «вещи в Космосе».

ἀλλὰ ὄνομά ἐστιν ἡ θανάτου προσηγορία κενὸν ἔργου. — (ἀλλὰ νόημά ἐστιν ἀθανάτου προσηγορίας ἢ κενὸν ἔργον MSS.) Об ὄνομα, противопоставленном ἔργον (как часто противопоставляется ему λόγος), ср. Eur. *Iph. Aul.* 128: ὄνομ᾽, οὐκ ἔργον, παρέχων («давая имя, а не дело»). *Ib.* 1115: τοῖς ὀνόμασιν μὲν εὖ λέγεις, τὰ δ᾽ ἔργα σοῦ κ.τ.λ. («на словах ты говоришь хорошо, а дела твои» и т. д.). Об ὄνομα κενόν ср. *Corp.* XI. i. 5: ἀργία γὰρ ὄνομα κενόν ἐστι («ибо бездействие — пустое имя»). Можно предположить, что ἀλλ᾽ ὄνομα было ошибочно прочитано как αλλο νομα, а это было ошибочно исправлено в ἀλλὰ νόημα.

Смерти нет вовсе. Ср. *Corp.* XII. ii. 18: οὐδὲν δὲ φθαρτὸν ἢ ἀπολλύμενον· αἱ δὲ προσηγορίαι τοὺς ἀνθρώπους ταράττουσιν («нет ничего тленного или погибающего; людей же смущают

названия»). *Corp.* XI. ii. 15 b: τὴν δὲ μεταβολὴν θάνατόν φασιν εἶναι к.т.л. («а перемену называют смертью» и т. д.).

Apollonius Tyaneus *Ep.* 58 (Kayser, *Philostrati opera* I, p. 359):[10]

[10] Это письмо — *consolatio* («утешение»), обращенное к «Валерию» по случаю смерти его сына. Если принять выводы Нордена и Цихориуса (Norden, *Agnostos Theos*, Anhang III, p. 337 sqq.), основанные на сочетании остроумных умозаключений, *Ep.* 58 — подлинное письмо Аполлония, написанное им в 81–83 гг. н. э. и адресованное Валерию Фесту, проконсулу Азии. Изложенное в нем учение — стоическое, а не платоническое; автор утверждает не то, что отдельный человек бессмертен как индивид, а то, что при смерти он вновь поглощается Всем, а Все бессмертно. То же самое учение преподано в *Corp.* VIII, который мог быть написан одним или двумя столетиями позже; но автор *Corp.* VIII соединил с ним платонические составные части, которых нет в письме Аполлония.

Сходная мысль встречается у Аполлония в *Ep.* 55, *consolatio*, обращенном Аполлонием к брату, у которого умерла жена: μηδέ, ἐπεὶ θάνατός τι λέγεται («оттого что люди говорят о чем-то, что зовут смертью»), κρεῖττον αὐτοῦ τὸ ζῆν ὑπολάμβανε, χεῖρον ὂν τῷ παντὶ τοῖς νοῦν ἔχουσι («не считай жизнь лучше этого: для имеющих ум она во всем хуже»). Но в *Ep.* 55 (которое, насколько я знаю, тоже может быть подлинным) нет философской разработки этой мысли; бóльшая часть письма состоит из совета вдовцу (который, надо полагать, не был философом) не медля жениться снова.

> «Нет ничьей смерти, разве только видимостью,[11] как нет и ничьего рождения, разве только видимостью. Ибо то, что перешло из сущности в природу (ἐξ οὐσίας τραπὲν εἰς φύσιν),[12] показалось рождением, а то, что из природы перешло в сущность, точно так же — смертью; тогда как в действительности ничто никогда не рождается и не погибает, но лишь бывает явным (на время), а потом невидимым: в одном случае из-за плотности материи, в другом — из-за тонкости сущности, которая всегда одна и та же, но различается движением и покоем. Ибо таково, полагаю, неизбежное свойство перемены: она не приходит откуда-либо извне, но целое переходит в части, а части обращаются в целое ⟨. . .⟩ [13] единством вселенной. Если же кто спросит, что же это такое, что

бывает то видимым, то невидимым, — ⟨в?⟩ тех же самых или в других, — можно было бы ответить, что это ⌜ ἔθος ⌝[14] каждого из здешних родов, которое, наполнившись ⟨материей?⟩, становится видимым из-за сопротивления плотности, а будучи опорожнено, невидимо из-за ⟨своей?⟩ тонкости, когда материя силою ⌜ разлита ⌝ (περιχυθείσης)[15] и вытекла из окружающей ее вечной меры (μέτρον), ничуть не рожденной[16] и не тленной.[17] Почему же и это заблуждение так долго остается неопровергнутым?[18] Ибо некоторые думают, что то, что они претерпели, сами они и сделали, не зная, что рожденный рожден через родителей, а не родителями,[19] как и то, что произрастает через землю, произрастает не из земли, и что ничто из являющегося не есть претерпевание каждого, а скорее претерпевание единого в каждом (περὶ ἓν ἑκάστου).[20] А это (*sc.* τὸ ἕν) как можно было бы правильно назвать, если не первой сущностью (πρώτη οὐσία)? Она одна и действует, и претерпевает, становясь для всех всем через все, — вечный Бог,[21] лишаемая своего собственного облика именами и лицами и терпящая несправедливость.[22]

---

[11] «Разве только видимостью».

---

[12] Т. е. «переход из состояния стихийной материи (οὐσία в стоическом смысле) в состояние организма». Смысл был бы лучше выражен, если написать τὸ μὲν γὰρ ἐξ οὐσίας τραπῆν⟨αι⟩ εἰς φύσιν ἔδοξε γένεσις ⟨εἶναι⟩.

---

[13] Здесь, вероятно, утрачено несколько слов.

---

[14] Быть может, μέτρον (или ⟨μέτρον⟩ ἐνός?).

---

[15] Конибир переводит «излившейся наружу», что, по-видимому, подходит к контексту. Слово περιχυθείσης едва ли могло иметь такое значение; но можно было бы читать περι⟨εκ⟩χυθείσης.

---

[16] Автор, должно быть, хотел сказать — и, может быть, написал: τοῦ περιέχοντος αὐτὴν μέτρου, αἰωνίου ὄντος, γεννητοῦ δ᾽ οὐδαμῶς.

---

[17] Это темное предложение можно, пожалуй, перевести так: «Если кто спросит, что же это такое, что становится то видимым, то невидимым, — в тех ли же

самых особях или в разных, — мы можем ответить, что у каждого рода существ на земле есть *мера*, которая, наполнившись грубой материей, становится видимой из-за твердости своей плотности, а опорожнившись от грубой материи, невидима из-за своей тонкости, когда грубая материя силою излита наружу и вытекла из *меры*, которая ее содержала. *Мера* же вечна, не рождена и не подвержена уничтожению».

«Вещь, которая то видима, то невидима», — это, если я правильно понимаю место, своего рода живой газ (πῦρ νοερόν или πνεῦμα стоиков), который пронизывает вселенную и оживляет все отдельные организмы. Он мыслится телесным, но тонким и противопоставлен ὕλη (*грубой* материи). Сам по себе он невидим; но когда часть его, отграниченная определенной границей, «наполнена» ὕλη, то, что таким образом составлено (т. е. живой организм), видимо и осязаемо.

Но что означает μέτρον? Это слово, по-видимому, употреблено здесь для обозначения ограничивающей поверхности любой из этих частей πνεῦμα (если «вещь, которая видима временами», можно назвать πνεῦμα). При смерти организма эта ограничивающая поверхность, так сказать, разбивается сильным толчком (βία), и ὕλη, которой она была «наполнена», вырывается и рассеивается. Часть πνεῦμα, которая была отграничена этим μέτρον и в которой состояла жизнь организма, тогда становится невидимой (и, надо полагать, вновь поглощается всеобщим πνεῦμα).

Мне не удалось найти никакой параллели такому употреблению слова μέτρον; но, может быть, его подсказало изречение Гераклита, fr. 30 Diels: ἦν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον (= πῦρ νοερόν стоиков), ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα («был всегда, есть и будет вечно живой огонь, мерами загорающийся и мерами угасающий»). Как бы то ни было, понятие, которое Аполлоний выражает здесь словом μέτρον, по-видимому, сходно с тем, что в других местах выражается пифагорейским термином πέρας («предел»). О философских воззрениях Аполлония известно мало; но стоизирующий неопифагореец, каким мы можем его себе представлять, мог бы, пожалуй, понимать ἄπειρον («беспредельное»), о котором говорили пифагорейцы, как всеобщее πνεῦμα, а τὸ πέρας — как μέτρον, которым πνεῦμα отдельного организма отграничено от всеобщего πνεῦμα.

Но автор далее говорит, что μέτρον — αἰώνιον («вечно»). Что он под этим разумеет? Это, по-видимому, попытка соединить со стоической космологией платоническое или аристотелевское понятие εἶδος. μέτρον лошади, поскольку оно рассматривается лишь как принадлежащее той или иной отдельной лошади, разбивается при смерти; но, рассматриваемое как тип или общая форма (εἶδος),

оно присутствует во всех лошадях; и род лошадей вечен. (На *род*, или *вид*, указывают слова ἐκάστου τῶν ἐνθάδε γενῶν.)

Слова ἢ ⟨ἐν?⟩ τοῖς αὐτοῖς γινόμενον ἢ ⟨ἐν?⟩ ἄλλοις загадочны. О πνεῦμα (а с ним и о μέτρον, которым πνεῦμα отграничено) можно сказать, что оно становится видимым и невидимым попеременно ἐν ἄλλοις (καὶ ἄλλοις), т. е. в ряду различных особей; но как можно сказать, что оно делает это ἐν τοῖς αὐτοῖς? Не относится ли τοῖς αὐτοῖς к небесным телам, которые, хотя жизнь в них пребывает неизменной, попеременно видимы и невидимы *для нас* в смене дня и ночи и времен года?

---

[18] «Почему это заблуждение (а именно мысль, что люди „умирают“ или что существует такая вещь, как „смерть“) так долго оставалось неопровергнутым?»

---

[19] Валерий думает: «*Я* родил сына» (и потому скорбит, когда теряет сына). Но это ошибка; рождение его сына, как и все прочее, что происходит, есть действие Бога (Бога, пребывающего во вселенной и тождественного с φύσις), — иначе говоря, действие всепроникающего πῦρ νοερόν; и Валерий (который сам лишь временно отграниченная часть Бога) в этом, как и во всем прочем, что он делает (или, вернее, думает, что делает), — страдательное орудие Бога, который делает все.

---

[20] «Ничто из происходящего в видимом мире не есть то, что постигает отдельное существо; всякое событие в жизни отдельного существа (ἐκάστου) есть скорее то, что постигает Единое (περὶ ⟨τὸ?⟩ ἕν)». Таков, я думаю, должен был быть смысл этого предложения; но περὶ ἓν ἐκάστου темно и, быть может, испорчено.

Валерий думает: «Смерть моего сына — несчастье, постигшее *меня*». Но он ошибается; это событие касается не *его* как отдельного существа, а Единого, которое есть все. — Это стоический пантеизм, доведенный до крайности.

---

[21] Бог (который есть πῦρ νοερόν) — и творец Космоса, и πρώτη οὐσία (т. е. первичное стихийное вещество), из которого Космос сделан. Прочие стихии (воздух, вода, земля) возникли путем превращения из огня (и, по учению стоиков, при *экпиросисе* снова целиком превратятся в огонь, когда Бог опять будет «всем во всем»); но у нас нет свидетельств, что Аполлоний принимал стоическое учение об *экпиросисе*.

---

[22] «Она одна и действует, и претерпевает, . . . (и она,) поскольку принимает на себя имена и лица отдельных существ, теряет свой собственный облик себе во вред» (Конибир). Или, быть может: «и когда люди налагают на нее имена и лица отдельных существ (как делает Валерий, когда говорит о „*я*“ и о „*моем* сыне“), они лишают ее присущего ей облика и поступают с нею несправедливо».

«И это еще меньшее. А ⟨большее⟩ вот что: кто-то плачет, когда из человека становится бог — переменой места, а не природы.[23] А как обстоит дело поистине, не оплакивать тебе следует смерть, а чтить ее и благоговеть перед нею. . . . А сына ты имеешь и ныне, умершего, — скажет всякий из имеющих ум. Ибо сущее не погибает: оно потому и сущее, что будет всегда.[24] Иначе и несущее возникало бы; но как могло бы оно возникнуть [если сущее не погибает]?»[25]

---

[23] Плакать, когда это происходит, — μεῖζον, т. е. «еще большее заблуждение, чем то, о котором я говорил». Умерший «стал θεός переменой места, а не природы». Это не значит, что он стал *неким* богом, — т. е. божественным индивидом, одним из многих, с собственной отдельной личностью. Он был (или по крайней мере казался и думал, что был) отдельной личностью, пока жил на земле, но теперь он уже не таков; он вновь поглощен Всем, которое есть Бог. Он претерпел «перемену места, а не природы» в том же смысле, в каком это можно было бы сказать о ведре воды, вылитом в море. Его φύσις (его образ, или род, бытия) не изменилась; т. е. он и теперь то же, чем был прежде. На земле он был πνεῦμα (т. е. человек, *поскольку он* жил, был πνεῦμα; ὕλη, которой его μέτρον πνεῦμα было «наполнено», чтобы составить организм, не была им самим), и он есть πνεῦμα и теперь. Но во время своей жизни на земле он был отдельной частью πνεῦμα, отграниченной и отделенной от остального; теперь же та часть πνεῦμα, которая была им, слилась со всей массой πνεῦμα, в которой пребывает жизнь вселенной.

Вот что автор, должно быть, хотел сказать, если он держался учения, изложенного в предшествующей части письма. Но с этого места он говорит двусмысленно и употребляет выражения, которые читателю, не вполне уловившему смысл его учения, могли бы показаться подразумевающими, что человек продолжает существовать как отдельная и индивидуальная личность; напр. ὅταν ἐξ ἀνθρώπου θεὸς γένηται («когда из человека становится бог») и υἱὸν ἔχεις καὶ νῦν τὸν τεθνηκότα («сына ты имеешь и ныне, умершего»).

---

[24] «Сущее *есть* именно потому, что будет всегда». Это, я полагаю, означает: «Лишь то, что вечно, может по праву называться существующим». Если когда-либо в прошлом о твоем сыне можно было истинно сказать «он есть», то отсюда следует, что он никогда не может перестать быть. Следовательно, он должен существовать и сейчас. (Но сейчас он существует не *как отдельная личность*; он поглощен Богом, или стал един с Богом.)

[25] Требуется доказать, что τὸ ὂν οὐκ ἀπόλλυται («сущее не погибает»); а если так, то слова μὴ ἀπολλυμένου τοῦ ὄντος, по-видимому, заставляют рассуждение двигаться по кругу. Если вычеркнуть эти слова, остальное можно перевести так: «Иначе (т. е. если бы было верно, что τὸ ὄν погибает) следовало бы, что τὸ μὴ ὄν возникает; но как могло бы τὸ μὴ ὄν возникнуть?» (т. е. «но это невозможно»). τὸ μὴ ὂν γίνεται, «несущее возникает», — лишь другой способ сказать τὸ ὂν ἀπόλλυται, «сущее перестает быть»; но автор, по-видимому, думал, что невозможность становится очевиднее, если облечь утверждение в форму τὸ μὴ ὂν γίνεται.

Macrobius *Somn.* 2. 12. 12: «А то, что он (Цицерон) говорит, будто „мир отчасти смертен“, — в этом он сообразуется с общим мнением, по которому некоторые вещи внутри мира кажутся умирающими, как бездыханное животное, или угасший огонь, или высохшая влага; ибо полагают, что они совершенно погибли. Но по утверждению истинного разума, которое не чуждо и самому (Цицерону) и которое знает Вергилий, говоря „и нет места смерти“ (*Georg.* 4. 226), — по этому утверждению, говорю, известно, что ничто внутри живого мира не погибает, но у того, что кажется погибающим, меняется лишь вид, и то, что перестало быть таким, каким было, возвращается к своему началу и в самые стихии».

[ἢ κατὰ στέρησιν τοῦ πρώτου γράμματος λεγόμενος θάνατος ἀντὶ τοῦ ἀθάνατος.] То есть когда люди говорят θάνατος («смерть»), они имеют в виду — или должны иметь в виду — ἀθάνατος, но опустили первую букву. Автору скорее следовало бы сказать «они имеют в виду ἀθανασία»; но он изобретает существительное ἀθάνατος, равнозначное по смыслу ἀθανασία, чтобы придать правдоподобие своему предположению, что θάνατος — искажение слова, означающего «бессмертие».

Грамматика этого предложения погрешна. Грамматический изъян можно было бы устранить, написав λέγεται вместо

λεγόμενος; но, по-видимому, лучше всего допустить, что ἢ . . . ἀθάνατος вставлено позднейшей рукой.

ἀδύνατόν ἐστι τοῦ ἀθανάτου ζῴου μέρος τι ἀποθανεῖν. Ср. *Corp.* XII. ii. 15 b, 16. *Ascl. Lat.* III. 29 c: «ибо если мир — живое существо, вечно (ἀείζωος) живущее, и было, и есть, и будет, то ничто в мире не смертно».

[μάλιστα δὲ ⟨ἀθάνατος⟩ ὁ ἄνθρωπος, τὸ λογικὸν ζῷον.] По традиционному тексту μάλιστα δέ означало бы μάλιστα δὲ μέρος ἐστὶ τοῦ κόσμου («а более всего частью Космоса является»). Но это бессмыслица. Автор, должно быть, хотел сказать, что человек *бессмертен* в более высоком смысле, чем прочие существа. (Ср. *Corp.* XII. ii. 19: πάντων δὲ μᾶλλον ⟨ἀθάνατος⟩ ὁ ἄνθρωπος — «а более всех ⟨бессмертен⟩ человек».) Но упоминание о человеке прерывает здесь последовательность мысли и преждевременно предвосхищает § 5, τὸ δὲ τρίτον ὁ ἄνθρωπος к.т.λ. Поэтому лучше всего заключить эти слова в скобки как вставку.

§ 2. δεύτερος δὲ ὁ κατ᾽ εἰκόνα αὐτοῦ . . . ἀθάνατος γέγονε. Это место в том виде, в каком оно дано в MSS., непонятно; но мысль автора, вероятно, была недалека от той, которую выражает греческий текст в моей переработке. Бог — ἀίδιος. (Слово ἀίδιος означает здесь «не имеющий начала и конца во времени»; оно не означает «вечный» (αἰώνιος) в платоническом смысле, т. е. «вне времени».) Космос не ἀίδιος, но ἀείζωος, или ἀθάνατος, — эти два слова употреблены как синонимы. Космос имел начало; он сотворен Богом (ὑπ᾽ αὐτοῦ γενόμενος). Но, будучи однажды сотворен, он непрерывно поддерживается в бытии, или непрестанно творится заново, своим Творцом (ὑπ᾽ αὐτοῦ συνεχόμενος καὶ τρεφόμενος, — ἀεὶ γίνεται). И так он будет поддерживаться в существовании как живое существо во все будущее время; то есть Бог сделал или делает его бессмертным.

Содержание параграфа подытожено в заключительных словах: ὁ δὴ κόσμος ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀιδίου ὄντος ἀθάνατος γέγονε («итак, Космос сделан бессмертным Отцом, который вечен»). Это учение явно основано на «Тимее». См. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XI. 2. (5) и *Corp.* XVIII. 14 a.

ὁ κατ᾽ εἰκόνα αὐτοῦ . . . γενόμενος. См. *Ascl. Lat.* I. 10: «Бога, образы которого — двое: мир и человек».

εἰ δὲ καὶ ἐγένετο, ὑφ᾽ ἑαυτοῦ. Бога можно назвать αὐτογέννητος («рожденным от самого себя»); но это лишь другой способ сказать, что он ἀγέννητος («нерожденный»). См. *Ascl. Lat.* II. 14 b.

§ 3. ὅσον ἦν τῆς ὕλης ὑποκείμενον τῷ ἑαυτοῦ ⟨θελήματι⟩. Эти слова подразумевают, что из всего количества ὕλη лишь часть была «подвластна воле Бога», а остальная нет. Это видоизменение учения, преподанного в «Тимее», которое состоит скорее в том, что *вся* материя подвластна воле Бога *отчасти*, но *не вполне*. Ср. Hermogenes *ap.* Hippol. *Ref. haer.* 8. 17 (приведено во вступительной заметке к *Ascl. Lat.* II): Бог ἐχώρισε (τὴν ὕλην) κατὰ μέρος, καὶ τὸ μὲν ἐκ τοῦ παντὸς λαβὼν ἠμέρωσε, τὸ δὲ εἴασεν ἀτάκτως φέρεσθαι («разделил (материю) по частям и, взяв одну часть из всего, укротил ее, а другой позволил носиться беспорядочно»). «Валентинианин» в диалоге Мефодия Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου, c. 3 (приведено там же), в исправленном виде: Бог, «отделив прекраснейшее от наихудшего (в материи), так сотворил все то, что подобало творить Богу; а то в ней, что было . . . подобно осадку, он оставил, как оно было».

ἀταξία («беспорядок»), о которой думает собеседник в диалоге Мефодия, — это порочность, или нравственное зло. Его взгляд таков, что эта ἀταξία существует лишь в людях и возникла из той части ὕλη, которую Бог отверг как слишком дурную, чтобы

приводить ее в порядок, и которая, надо полагать, каким-то образом вошла в состав людей,[26] хотя и не в состав чего-либо иного во вселенной. Но ἀταξία, о которой думает автор *Corp.* VIII, — не нравственное зло (или по крайней мере не только и не главным образом оно); это скорее αὔξησις и μείωσις (§ 3 *fin.*), т. е. рост и упадок, или составление и разложение, отдельных организмов,[27] в противоположность постоянному и неизменному существованию небесных тел; и этот род ἀταξία проявляется не в одних людях, а во всем подлунном мире.

[26] Ср. утверждение в *Pistis Sophia* (C. Schmidt, p. 160, l. 28 и сл.), что люди — «осадок ὕλη».

[27] Ср. Plut. *Is. et Os.*, приведено во вступительной заметке к *Ascl. Lat.* II.

οὖσαν καὶ αὐτὴν ἀθάνατον, καὶ ἔχουσαν ἀίδιον τὴν ὑλότητα. Это *анаколуф*. Если чтение верно, автор написал οὖσαν и т. д. в согласии с ὕλην, которого нет в тексте, но которое могло стоять выше вместо ὅσον τῆς ὕλης. Ему скорее следовало написать οὔσης τῆς ὕλης καὶ αὐτῆς ἀθανάτου, καὶ ἐχούσης к.т.л. Материя не просто ἀθάνατος, как Космос, который имел начало; «вещественность материи» (т. е. материя как таковая, или неоформленная материя) также ἀίδιος, как Бог; то есть она не имела начала, но существовала рядом с Богом от вечности. Ср. *Ascl. Lat.* II.

πλέον δέ, τῶν ζῴων (τῶν ἰδεῶν MSS.) τὰ ποιὰ ὁ πατὴρ ἐγκατασπείρας τῇ σφαίρᾳ ὥσπερ ἐν ἄντρῳ κατέκλεισε. Бог образовал «столько ὕλη, сколько было (всецело) подвластно его воле», в полую сферу; то есть из этой части ὕλη он сделал небеса, ту часть вселенной, в которой царит совершенный порядок. Более того, он заключил внутри этой сферы ὕλη, которая *не* была всецело подвластна его воле, и наложил частичный и несовершенный порядок на эту более непокорную ὕλη; то есть он

вызвал к бытию изменчивые организмы подлунного мира. И он сделал это, «посеяв» или «насадив» свойства различных родов ζῷα («живых существ») в пространстве внутри сферы; то есть наложив эти свойства на ὕλη, которой было наполнено это пространство.

Этот автор употребляет стоический термин ποιά, а не платонический термин ἰδέαι или εἴδη, чтобы обозначить то, через прибавление чего ὕλη превращается в ζῷα, то есть в организованные и живые σώματα («тела»). Слово ἰδεῶν здесь бессмысленно и должно было быть написано по ошибке.

Описание подлунного мира как *пещеры*, в которой заключена непокорная ὕλη и в которой заперты составленные из нее ζῷα (включая человека), должно было быть заимствовано у писателей, у которых смысл сравнения был объяснен полнее. Ср. Porphyry *De antro nympharum* § 5 *sq.* (Nauck): «Пещеры же . . . и гроты древние посвящали Космосу, . . . передавая землю как символ материи, из которой ⟨состоит⟩ Космос, . . . а через пещеры представляя Космос, возникающий из материи. . . . Влажность . . . пещер . . . и их темноту . . . они приняли как символ того, что присуще Космосу из-за материи. . . . Так и персы, посвящая миста в таинство нисхождения душ вниз и их обратного исхода, совершают посвящение, назвав это место пещерой; . . . ибо пещера [для него] несет образ Космоса, который создал Митра, а то, что внутри нее, расположенное на соразмерных расстояниях, несет символы космических стихий ⌜ и климатов ⌝ (καὶ κλιμάτων)».[28] *Ib.* § 8: «Пифагорейцы, а после них Платон (*Rep.* 7) объявили Космос пещерой и гротом. . . . Итак, что богословы полагали пещеры символом Космоса и космических сил, этим показано». Порфирий в *De antr. nymph.* неоднократно ссылается на Крония и Нумения, которые писали о том же предмете; напр. § 21: «Нумений и его друг Кроний говорят, что пещера являет образ и символ Космоса».

Таким образом, оказывается, что сравнение Космоса с пещерой было традиционным у платоников II и III вв. н. э. и что эта символика могла быть отчасти подсказана им обрядами, которые митраисты совершали в своих подземных святилищах, а также воспоминаниями об иносказании о пещере в Pl. *Rep.* 7. 515 *sq.*

---

[28] Быть может, нам следует вычеркнуть καὶ κλιμάτων, что не дает удовлетворительного смысла, и читать τῶν δὲ ἐντὸς ⟨⟨κλιμάκων⟩⟩ κατὰ συμμέτρους ἀποστάσεις σύμβολα φερο⟨υ⟩σῶν τῶν κοσμικῶν στοιχείων («а ступени ⟨⟨лестницы⟩⟩ внутри, расположенные на соразмерных расстояниях, несут символы космических стихий»). Слово στοιχείων можно понимать как означающее планеты или включающее их. О κλῖμαξ ἑπτάπυλος («семивратной лестнице») митраистского культа см. примечание к *Corp.* I. 25.

πάσῃ ποιότητι κοσμῆσαι βουλόμενος τὸ μετ᾽ αὐτοῦ ⟨ἄ⟩ποιον. Если это чтение верно, τὸ μετ᾽ αὐτοῦ ἄποιον следует понимать как неоформленную материю, «которая существовала рядом с Богом».

τῇ δὲ ἀθανασίᾳ περιέβαλε (περιβαλὼν MSS.) τὸ πᾶν σῶμα. Бог даровал бессмертие вселенной, которую он сотворил. Но бессмертие Космоса пребывает преимущественно в объемлющей сфере неба; и слово περιέβαλε, по-видимому, должно навести на смысл: «Бог облек Космос бессмертными небесами».

τῆς τούτου συστάσεως θελήσασα ἀποστῆναι. σύστασις — это «составление», или упорядоченное устроение материи, которым образован Космос. Оно почти равнозначно τάξις («порядку»); и поэтому ἀταξία ему противопоставлена. τούτου, пожалуй, можно было бы с пользой опустить; но если его сохранить, мы должны понимать его как τοῦ παντὸς σώματος, т. е. τοῦ κόσμου.

Если бы материя, из которой составлен Космос, не была «облечена бессмертием» (т. е. заключена в бессмертные небеса), она могла бы вырваться, и все могло бы вернуться в хаос. Ср. Numenius *ap.* Euseb. *Pr. ev.* 11. 18. 24 (τὴν ὕλην . . . ξυνδησάμενος к.т.л.), приведенное во вступительной заметке к *Corp.* II.

ἔχει δὲ καὶ ἐνθάδε ἄτακτόν τι περὶ τὰ μικρὰ ζῷα εἰλούμενον. — (ἔχει δὲ καὶ ἐνθάδε τὴν περὶ τὰ ἄλλα μικρὰ ποιὰ εἰλουμένην MSS.) Нечто вроде ἄτακτόν τι («нечто беспорядочное») нужно, чтобы подвести к αὔτη ἡ ἀταξία в следующем предложении. τὰ μικρὰ ποιά бессмысленно; и едва ли можно сомневаться, что автор написал τὰ μικρὰ ζῷα[29] (или σώματα). «Малые ζῷα» — это отдельные организмы на земле (которые ниже названы τὰ ἐπίγεια ζῷα — «земные живые существа»), в противоположность тому великому ζῷον, Космосу, а быть может, и небесным телам. ἄλλα — вероятно, вариант чтения к μικρά.

[29] Г-н Дж. Р. С. Мид здесь исправляет ποιά на ζῷα.

τὸ τῆς αὐξήσεως καὶ [τὸ τῆς] μειώσεως (*sc.* ἄτακτον) [ὃν θάνατον οἱ ἄνθρωποι καλοῦσιν]. μεταβολή («перемена»), которой подвержено все подлунное, принимает форму увеличения и уменьшения, или роста и упадка. Каждый живой организм непрерывно принимает в себя части стихий и отбрасывает другие их части. Но на ранних стадиях своего существования он принимает больше, чем отбрасывает, и потому «увеличивается»; на поздних стадиях он отбрасывает больше, чем принимает, и потому «уменьшается». Рано или поздно продвигающийся процесс «уменьшения», или «упадка», завершается полным разложением, «которое люди называют смертью». Но отношение между уменьшением и смертью в тексте не объяснено. Люди называют смертью не само уменьшение и не «беспорядочность уменьшения», а разложение, которым уменьшение завершается; а о разложении прямо не упомянуто. Поэтому есть основание думать, что слова ὃν θάνατον οἱ ἄνθρωποι καλοῦσιν прибавлены другой рукой.

Процесс роста и упадка, которому подвержены подлунные организмы, противопоставлен неизменному движению небесных тел и считается вызванным тем, что в нижней части Космоса отчасти сохранилась ἀταξία неоформленной, или хаотической, материи.

§ 4. ἡ δὲ ἀποκατάστασις τῶν ἐπιγείων σωμάτων ⟨διαλυθείσης γίνεται τῆς⟩ συστάσεως· τῇ δὲ διαλύσει ταύτῃ (ἡ δὲ διάλυσις αὐτὴ MSS.) ἀποκαθίσταται εἰς τὰ ἀδιάλυτα σώματα. «Неразложимые тела» — это космические стихии, которые бессмертны. Когда организм распадается, земля, вода, воздух и огонь, из которых он был составлен, вновь поглощаются массой космических земли, воды, воздуха и огня (ср. *Corp.* XII. ii. 18); и это «возвращение в прежнее состояние» описано здесь термином ἀποκατάστασις, который в более строгом смысле был приложим лишь к небесным телам и означал возвращение какого-либо из них (или всех их одновременно) в то же положение, которое оно (или они) занимали прежде. В *Corp.* XI. i. 2 ἀποκατάστασις земных тел названа ἀνταποκατάστασις.

καὶ οὕτω στέρησις γίνεται τῆς αἰσθήσεως, οὐκ ἀπώλεια ⟨⟨ζωῆς⟩⟩ [τῶν σωμάτων]. Ср. *Corp.* XII. ii. 18, в исправленном виде: οὐ γὰρ ἡ γένεσίς ἐστι ζωῆς ἀρχή, ἀλλ᾽ αἰσθήσεως· οὐδὲ ἡ μεταβολὴ θάνατος, ἀλλὰ λήθη («ибо рождение — начало не жизни, а сознания; и перемена — не смерть, а забвение»).

§ 5. τὸ δὲ τρίτον [[ζῷον]] ὁ ἄνθρωπος. Если сохранить ζῷον, эти слова подразумевают, что Космос — τὸ δεύτερον ζῷον («второе живое существо»), а Бог — τὸ πρῶτον ζῷον («первое живое существо»). Но ζῷον обычно означает одушевленное тело, т. е. существо, составленное из тела и души вместе; и в этом смысле оно приложимо к Космосу, но не к верховному Богу, который бестелесен. Герметисты, думаю, никогда не называют Бога ζῷον.

Поэтому лучше всего заключить ζῷον в скобки; оно могло прийти из ζωῆς в предшествующем предложении.

πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν συμπάθειαν ἔχων. Такое употребление термина συμπάθεια («сочувствие», «взаимная подверженность воздействию») — стоического происхождения. Alex. Aphr. *De mixt.* 142: «Хрисипп полагает, что вся сущность едина, ибо через всю ее проходит некий дух (πνεῦμα), которым вселенная удерживается вместе, пребывает в целости и сочувствует сама себе». Cic. *Nat. deor.* 3. 28: «и есть в ней (в природе) это как бы согласие, которое греки называют συμπάθεια». (Ср. *Nat. deor.* 2. 19. «Такими словами стоики хотели выразить . . . органическое единство мира как одушевленного тела и соотнесенность и взаимную зависимость всех его частей», J. B. Mayor *ad loc.*) Cic. *Div.* 2. 34: «из связи природы и как бы ее созвучия и согласия, которое греки называют συμπάθεια». *Ib.* 2. 142: «непрерывность и связность природы, которую, как я сказал, называют συμπάθεια». Philo *De opif. mundi* 40. 117, Cohn I, p. 41: ἐκ τῶν οὐρανίων τὰ ἐπίγεια ἤρτηται κατά τινα φυσικὴν συμπάθειαν («земное зависит от небесного в силу некоего природного сочувствия»). Epict. *Diss.* 1. 14. 2: συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις οὐ δοκεῖ σοι; («не кажется ли тебе, что земное сочувствует небесному?»). Sext. Emp. *Math.* 9. 78. Synesius *De providentia* 7, Migne Tom. 66 col. 1277 A: «Мы считаем Космос единым целым, восполняемым своими частями. Будем же думать, что он слитно течет и согласно дышит, — ибо так единое могло бы сохраниться; и не будем полагать, что части его не сочувствуют друг другу: ибо как были бы они едины, если бы не были как-то по природе связаны между собою? Итак, они будут и действовать, и претерпевать друг от друга и друг на друга; и одни будут только действовать, а другие только претерпевать. Подходя к

исследованию с этим предположением, мы по праву будем считать причиной здешнего то блаженное тело, что движется кругом; ибо оба — части, и есть у них нечто общее друг с другом. Если же рождение — в том, что вокруг нас, то причина рождения — в том, что над нами, и оттуда сюда нисходят семена происходящего». Synesius *De insomniis* 2, Migne *ib.* col. 1285 A: «Ибо, думаю, раз вся эта вселенная сочувствует себе и согласно дышит, ее части должны быть сродны друг другу, как члены единого целого. И не в этом ли состоят чары (ἴυγγες) магов? Ибо (части Космоса) так же очаровываются друг другом, как подают друг другу знаки. И мудр тот, кто знает сродство частей Космоса».

Космос — единое целое, все части которого συμπαθῆ, т. е. взаимосвязаны и взаимно подвержены воздействию; поэтому человек, поскольку он часть Космоса, συμπαθής со всеми прочими его частями и с Космосом как целым. Герметист принимает это стоическое учение (ср. ὁ ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ κόσμου καὶ ἐν τῷ κόσμῳ — «человек сотворен Космосом и содержится в Космосе» — ниже); но, будучи в основах своего богословия платоником, а не стоиком, он далее говорит, что человек — нечто большее, чем часть Космоса, и что в силу своего νοῦς он способен вступать в отношение с надкосмическим Богом.

ὡς ἀσωμάτου [καὶ νοῦ τοῦ ἀγαθοῦ]. Бог есть ὁ ἀγαθὸς νοῦς («благой Ум»). Как ἀγαθός («благой»), он отличается от человеческого νοῦς, который можно было бы назвать οὐ κακός («не злым»), но едва ли можно назвать ἀγαθός без неподобающей дерзости (ср. *Corp.* VI и *Corp.* XII. ii *fin.*). Будучи νοῦς, Бог может быть постигнут человеческим νοῦς. Но слова καὶ νοῦ τοῦ ἀγαθοῦ («и как Ума Блага») неловко приставлены и нарушают соразмерность предложения; и по этой причине представляется вероятным, что они добавлены другой рукой.

νόησον τί θεός, τί κόσμος, τί ζῷον ἀθάνατον, τί ζῷον διάλυτον. Подразумевается, что размышление над этими вопросами (то есть над ответами на них, которые Гермес дал в этой беседе) сделает очевидным, что человек «не погибает». ζῷα ἀθάνατα («бессмертные живые существа») — это сам Космос, небесные тела и космические стихии (которые в § 4 названы τὰ ἀθάνατα σώματα, «бессмертные тела»); ζῷα διάλυτα («разложимые живые существа») — это подлунные организмы. Человек как земной организм должен быть причислен к διάλυτα ζῷα; и как таковой он не погибает, но разлагается на непреходящие стихии.[1] По-видимому, только в этом смысле автор и считает человека бессмертным; ибо ни о каком ином роде человеческого бессмертия он не говорит. Он ничего не говорит о продолжении существования индивидуальной ψυχή («души»);[2] и он, по-видимому, держится того, что у человека, как и у других животных, индивидуальное сознание прекращается при разложении тела (στέρησις γίνεται τῆς αἰσθήσεως, «наступает лишение чувства», § 4). Если что-либо и сохраняет отдельное существование, то это может быть один лишь νοῦς; но этот автор ничем не показывает, что верит, будто νοῦς отдельного человека продолжает после смерти существовать как отдельное лицо. Мы должны поэтому заключить, что он отвергал платоновское учение об индивидуальном бессмертии.

[1] Ср. Shelley, *Adonais* 42: «Он стал един с Природой; его голос слышен во всей ее музыке» и т. д.

[2] В дошедшем до нас тексте нет ничего, что соответствовало бы словам вступительной фразы τρόπῳ μὲν ποίῳ ἀθάνατος ἡ ψυχή («каким образом душа бессмертна»). Если бы автора спросили, что становится с ψυχή человека после разложения тела, он, быть может, ответил бы, что она снова поглощается мировой душой.

ἀρχὴ δὲ καὶ περιοχὴ καὶ σύστασις πάντων ὁ θεός. Иными словами, γεννᾶται καὶ περιέχεται καὶ συνίσταται πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ («все рождается, и объемлется, и связуется воедино Богом»).

ТРАКТАТ IX

✦

Содержание

A. Чувство и мысль человека. §§ 1 b–5 a

У людей чувство и мысль нераздельно соединены. У зверей место мысли занимает инстинкт. § 1 b.

Мысль есть действие ума. Мысль и речь взаимно связаны. § 1 c.

У человека не может быть ни мысли без чувства, ни чувства без мысли. (Это верно даже для сновидений.) § 2.

Когда ум человека оплодотворен демоном, он рождает дурные мысли; когда он оплодотворен Богом, он рождает добрые мысли. А иметь добрые мысли — значит быть благочестивым, т. е. знать Бога (и быть ему преданным). §§ 3, 4 a.

Те, кто знает Бога, не в ладу с многими и терпят от них гонения. Но благочестивый человек будет держаться своего познания Бога, несмотря на гонения; и для него все благо. § 4 b.

Мыслью обладают все люди; но пользу из нее извлекают одни лишь благочестивые. Вначале все вещи благи, ибо сотворены Богом; но в космическом процессе благо обращается во зло. Свойства вещей определяются влиянием небесных тел; и этим влиянием одни вещи делаются дурными, а другие благими. § 5.

B. Чувство и мысль Космоса. §§ 6–8

Чувство и мысль Космоса заняты тем, чтобы творить и разлагать живые организмы, и тем самым исполнять волю Бога.

Космос получил от Бога семя, и его дело — развивать из этого семени непрерывную череду живых существ. § 6.

Тела этих существ составлены из космических стихий; их различные свойства налагаются на них действием небесных тел; а их жизнь вдыхается в них из жизненного дыхания Космоса. §§ 7, 8.

C. Чувство и мысль Бога. § 9

Чувство и мысль всех живых существ происходят от Космоса; а чувство и мысль Космоса происходят от Бога. Чувство и мысль Бога заняты тем, чтобы сообщать движение (т. е. жизнь) всем вещам. Все вещи обязаны своим бытием Богу. Ничто никогда не может перестать быть; ибо все вещи — в Боге; или, вернее, Бог есть все вещи.

D. Учение и вера. § 10

Слова учителя могут послужить тому, чтобы направить ученика на верный путь; но только собственной мыслью ученик может достичь уверенности в истине.

Начальные слова *Corp.* IX показывают, что он был написан как продолжение Λόγος τέλειος («Завершающего слова»), т. е. греческого подлинника латинского «Асклепия». (См. комментарий к началу *Ascl. Lat.*) Итак, автор *Corp.* IX имел этот документ перед собою; и возможно, что он был тем самым лицом, которое соединило вместе греческие *Ascl.* I, *Ascl.* II и *Ascl.* III и дало составному трактату заглавие Λόγος τέλειος. Во всяком случае, есть, по-видимому, достаточное основание приписать автору *Corp.* IX вставку в *Ascl.* I. 8 придаточного предложения περὶ γὰρ τούτου, πότερον αὐτὸς (ὁ κόσμος) αἰσθάνεται ⟨ἢ μή⟩, εἰσαῦθις ῥηθήσεται («ибо о том, чувствует ли он сам (Космос) ⟨или нет⟩, будет сказано в другой раз»), которое указывает вперед, на *Corp.* IX. 6: καὶ γὰρ ὁ

κόσμος . . . αἴσθησιν ἰδίαν καὶ νόησιν ἔχει κ.τ.λ. («ибо и Космос . . . обладает собственным чувством и мыслью»).

Предмет «чувства и мысли» рассматривается в трех разделах, а именно: A. чувство и мысль человека; B. чувство и мысль Космоса; C. чувство и мысль Бога. Возможно, что такое расположение подсказано автору местом *Ascl. Lat.* III. 32 b, где различаются ὁ ἀνθρώπειος νοῦς, ὁ κοσμικὸς νοῦς и ὁ θεῖος νοῦς («человеческий ум», «космический ум» и «божественный ум»). Но если так, он должен был понимать эти три термина в ином смысле, чем тот, который вкладывал в них автор *Ascl. Lat.* III. «Космический» и «божественный» νοῦς в *Ascl. Lat.* III. 32 b, так же как и «человеческий» νοῦς, о котором там говорится, суть (если мое объяснение этого места верно) прежде всего виды или ступени νοῦς, как он существует в людях (ὁ ἄνθρωπος κοσμικῶς νοεῖ, ὁ ἄνθρ. θείως νοεῖ — «человек мыслит по-космически», «человек мыслит божественно»), и потому имеют мало общего с «чувством и мыслью Космоса» и «чувством и мыслью Бога», о которых рассуждает *Corp.* IX, где смысл тот, что ὁ κόσμος (и ὁ θεός) αἰσθάνεται καὶ νοεῖ («Космос (и Бог) чувствует и мыслит»). Кроме того, автор *Corp.* IX отличается от автора *Ascl. Lat.* III тем, что говорит о «мысли» главным образом как о чем-то связанном с действием и выливающемся в действие. νόησις, о которой он рассуждает, есть по большей части действие νοῦς πρακτικός («деятельного ума»), а не νοῦς θεωρητικός («созерцательного ума»); это действие воли, а не интеллекта.

Источники

Представление автора о надкосмическом Боге и об отношении между Богом и Космосом — платоническое. Но, утверждая

неразделимость νόησις и αἴσθησις, он противостоит учению платоников; и эта часть его учения, вероятно, заимствована у какого-то стоического авторитета. Его представление о космической πνοή («дыхании») — стоическое.

Время написания

Пророчество в *Ascl. Lat.* III было, вероятно, написано около 270 г. н. э., под гнетом бедствий, вызванных пальмирским вторжением в Египет. Следовательно, *Corp.* IX, будучи продолжением *Ascl. Lat.*, был, по всей вероятности, написан вскоре после этой даты, т. е. около 280–300 гг. н. э.

Единственное определенное указание на время написания в самом документе — то, которое дается в § 4 b, где автор говорит, что οἱ ἐν γνώσει ὄντες («пребывающие в познании», т. е. приверженцы его религии) подвергаются насмешкам, ненависти и презрению и что если их и не предают смерти на самом деле, то по меньшей мере им грозит опасность быть преданными смерти их врагами (τάχα που καὶ φονευόμενοι, «а быть может, даже убиваемые»). В какое время и при каких обстоятельствах это можно было сказать о безвестной кучке египетских платоников? Правда, описания философа, которого презирает и осмеивает толпа, неоднократно встречаются у Платона и в других местах греческой литературы (напр., Pl. *Gorgias* 521 D *ff.*; *Theaet.* 174 A *ff.*; *Phaedrus* 249 D); а примера Сократа было бы достаточно, чтобы доказать, что человек может быть даже предан смерти за свою преданность философии. Но у автора *Corp.* IX не было бы причины вводить здесь эту тему, если бы ее не подсказали ему нынешние обстоятельства. Едва ли можно сомневаться, что он и его товарищи чувствовали себя подверженными такому обращению,

какое он описывает; а слова ὁ θεοσεβὴς πάντα ὑποστήσει κ.т.л. («благочестивый все претерпит») показывают, что они ожидали тяжких притеснений. Отношение, которое он приписывает врагам «познания», весьма сходно с тем, которое приписывается врагам религии в Пророчестве Гермеса, *Ascl. Lat.* III. 25 (сравните μεμηνέναι δοκοῦσιν, «их считают безумными», с *religiosus pro insano habebitur*, «благочестивый будет почитаться безумным», и γέλωτα ὀφλισκάνουσι, «над ними смеются», с *anima et omnia circa eam . . . risui*, «душа и все, что ее касается, . . . (будет) на смех»); и надо полагать, что в *Corp.* IX, как и в *Ascl. Lat.* III, разумеемые враги — христиане. Ко времени, когда, как мы нашли основание думать, был написан *Corp.* IX (280–300 гг. н. э.), пальмирская оккупация Египта, давшая повод к пророчеству в *Ascl. Lat.* III, была уже делом прошлым; но наступательная сила христиан, которая заставила автора того пророчества признать, что язычество уже обречено, должна была за этот промежуток возрастать год от года; и, быть может, нечто от того духа, который проявился в убийстве Ипатии христианской толпой в 415 г. н. э., уже было заметно среди них.[3] Герметисты, как и другие египтяне, державшиеся старой религии, должны были знать, что их презирают и ненавидят их соседи-христиане; и они должны были видеть, что христиане, если их нынешние успехи будут продолжаться тем же ходом, скоро возьмут верх. Следовало ожидать, что, когда это произойдет, масса оставшихся язычников подчинится требованиям нового учения без серьезного сопротивления; но те немногие, кто относился к своей религии всерьез и решился держаться ее любой ценой, вполне могли чувствовать, что под владычеством христиан их жизнь будет в опасности.

[3] Сравните обвинение, которое Юлиан бросает христианам в сочинении, написанном в 362 г. н. э. (Jul. *c. Christianos*, Neumann, p. 199): «Вы соревнуетесь с

иудеями в ярости и ожесточении, ниспровергая храмы и алтари; и вы зарезали не только тех из нас, кто оставался верен отеческому, но и тех из ваших, кто заблуждался наравне с вами, — еретиков, которые оплакивали мертвеца не на тот же лад, что вы».

Об истории Египта в последней четверти III века нам известно немногое. Самое поразительное событие этого времени — восстание, которое вспыхнуло в Египте около 295 г. н. э. и было подавлено Диоклетианом в 297 г.[4] Какое участие приняли в этой борьбе христиане Египта, нам не сообщают. Но маловероятно, чтобы они были безучастными и равнодушными зрителями; и можно с основанием предположить, что они стали на сторону, враждебную императорской власти,[5] и что их поведение в этом случае помогло убедить Диоклетиана, что существование христианства есть серьезная опасность для империи, и тем самым привело к систематической попытке подавить его, начавшейся в 302 г. н. э. Новое завоевание Египта Диоклетианом, вероятно, на время задержало растущую силу христиан в этой стране; но не исключено, что в смятении, вызванном восстанием, если не раньше, их ненависть к соотечественникам-язычникам кое-где проявилась в действиях открытого насилия.

[4] Schiller, *Gesch. der röm. Kaiserzeit* II, pp. 138 *ff.*; Mommsen, *Provs. of Rom. empire*, Eng. tr. II, p. 251. Моммзен говорит, что восстание длилось три или четыре года.

[5] Шиллер (II, p. 140) говорит, что для разжигания фанатизма в пользу восстания, вероятно, использовались [христианами?] пророчества, извлеченные из Священного Писания.

Заглавие. Содержание беседы верно описывается словами περὶ νοήσεως καὶ αἰσθήσεως («о мысли и чувстве»). Следующие за ними слова (ὅτι ἐν μόνῳ . . . οὐδαμοῦ) перенесены на это место по ошибке из заглавия *Corp.* VI.

§ 1 b. ὅτι ἡ μὲν (αἴσθησις) ὑλική ἐστιν, ἡ δὲ (νόησις) οὐσιώδης. Слова ὑλικός и οὐσιώδης противопоставлены в *Ascl. Lat.* I. 7 b. B

этом месте человеческий νοῦς назван *pars hominis* («частью человека») οὐσιώδης; это значит, что он состоит из οὐσία в платоновском смысле, т. е. из бестелесной и вечной сущности; а тело (включая ψυχὴ αἰσθητική, «чувствующую душу»?) названо ὑλικόν, что значит, что оно составлено из вещественных стихий. Термины, которые употребляет здесь автор *Corp.* IX, были, вероятно, подсказаны ему местом *Ascl. Lat.* I. 7 b; но слова οὐσιώδης и ὑλικός он прилагает несколько иначе. νόησις — не *pars hominis*, а действие некоей *pars hominis*; и когда он говорит, что люди считают νόησις οὐσιώδης, он должен иметь в виду, что они держатся не того, будто νόησις состоит из οὐσία, а либо того, что «часть человека», которая действует в νόησις, состоит из οὐσία, либо того, что предмет νόησις есть οὐσία. Подобным же образом, когда он говорит, что люди считают αἴσθησις ὑλική, он должен иметь в виду, что они держатся не того, будто αἴσθησις составлена из вещественных стихий, а либо того, что органы чувств состоят из материи, либо того, что предметы чувственного восприятия суть вещественные вещи.

ἐμοὶ δὲ δοκοῦσιν ἀμφότεραι ἠνῶσθαι. Ср. § 2: οὔτε γὰρ χωρὶς αἰσθήσεως δυνατὸν νοῆσαι, οὔτε αἰσθέσθαι χωρὶς νοήσεως («ибо невозможно ни мыслить без чувства, ни чувствовать без мысли»). У человека αἴσθησις и νόησις неразделимы; во всяком процессе его сознательной жизни обе присутствуют вместе.

Говоря это, автор сознательно отвергает учение, которое обычно преподавали платоники, державшиеся того, что в высших видах деятельности человеческого ума присутствует одна лишь νόησις, а αἴσθησις отсутствует. Платоновский взгляд на νόησις и νοητά («умопостигаемое») проводится в Λόγος τέλειος (см. особенно *Ascl. Lat.* III. 17 b–19 c и 34 b–36); и автор *Corp.* IX, должно

быть, намеревался исправить в этом отношении учение того документа.

Но откуда он взял учение об αἴσθησις и νόησις, которое стремится поставить на место учения платоников? Досократики употребляли слово νοῦς и его синонимы и производные для обозначения как чувственного восприятия, так и мысли.[6] Первым писателем, который провел ясное и резкое различие между αἴσθησις и νόησις, был Платон;[7] и платоновское различение удержал, с некоторыми видоизменениями, Аристотель. Аристотель держался того, что νόησις может совершаться в человеке лишь тогда, когда νοῦς вызван к действию предшествующей αἴσθησις;[8] и он согласился бы, что в этом смысле ἄνθρωπος ού δύναται νοῆσαι χωρὶς αίσθήσεως («человек не может мыслить без чувства»); но он не сказал бы, что ἄνθρ. ού δύναται αίσθέσθαι χωρὶς νοήσεως («человек не может чувствовать без мысли»). Взгляд перипатетика Стратона (290–270 гг. до н. э.) был ближе к тому, который выражен в *Corp.* IX. Стратон отрицал существование бестелесных νοητά, признаваемых Платоном и, в несколько ином смысле, Аристотелем; он держался того, что предметы νόησις телесны и тождественны предметам αἴσθησις; и соответственно он считал αἴσθησις и νόησις неразделимыми.[9] Зенон, основатель стоицизма, был современником Стратона; и стоики, соглашаясь со Стратоном в том, что действительно одно лишь вещественное, соглашались с ним и в отказе от платоновского и аристотелевского разделения αἴσθησις и νόησις. Sext. Emp. *Math.* 7. 307: «Да, говорят они (οἱ δογματικοί, т. е. стоики), но разум и чувство — одно и то же, однако не в одном и том же отношении, а в одном отношении — разум, в другом — чувство; и как одна и та же чаша называется и вогнутой, и выпуклой, однако не в одном и том же отношении, . . . так одна и та же сила в одном

отношении есть ум, в другом — чувство». «Стоики» у Аэция, Diels *Doxogr.* p. 400: «Ибо представление, когда оно падает на разумную душу, тогда называется помышлением (ἔννόημα), получив это имя от ума». «Стоики» у Диогена Лаэртского 7. 51: «Из представлений одни разумные, другие неразумные: разумные — это представления разумных живых существ, неразумные — представления неразумных. Итак, разумные суть мысли (νοήσεις); неразумные же особого имени не получили». (Отсюда следует, что все человеческие φαντασίαι суть νοήσεις; а если принять, что всякий акт αἴσθησις дает соответствующую φαντασία, то следовало бы, что «в человеке нет αἴσθησις без νόησις».)[10]

[6] Arist. *De an.* 3. 3, 427 a 21: οἵ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταύτὸν εἶναί φασιν («древние же говорят, что мыслить и ощущать — одно и то же») . . . πάντες γὰρ οὗτοι τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσιν («ибо все они полагают, что мыслить — нечто телесное, так же как ощущать»). Для них понятия τὸ οὐσιῶδες не существовало, и все было ὑλικόν.

[7] Windelband, *Gesch. der alten Philosophie*, p. 117: по Платону, «следует различать два мира (Pl. *Tim.* 27 D и 51 *ff.*). Один из этих двух миров состоит из того, что есть и никогда не становится; другой — из того, что становится и никогда не есть. Один есть предмет αἴσθησις; другой есть предмет νόησις». То, что «становится и никогда не есть», телесно; то, что «есть и никогда не становится», бестелесно.

[8] Ar. *De an.* 3. 8, 432 a 7: «и не ощущая ничего, никто ничему не научился бы и ничего не понял бы; а когда созерцает (ум), необходимо вместе с тем созерцать некий образ (φάντασμα)». «Нет ничего в уме, чего прежде не было бы в чувстве».

[9] Windelband, *Gesch. der alten Phil.* p. 179: Стратон «отождествил Бога с миром, а с другой стороны — мышление с чувством. . . . Душу он считал неделимым ἡγεμονικόν, у которого чувства служат органами, так что *деятельность чувств никогда не совершается без мышления, и, с другой стороны, всякое мышление ограничено содержанием, данным чувственным восприятием*». Нет мысли без чувства: Стратон у Симпликия, *Phys.* 225 a (Zeller, *Arist.* II, p. 468): ὅσα γὰρ μὴ πρότερον ἐώρακε (ἡ ψυχή), ταῦτα οὐ δύναται νοεῖν («ибо чего (душа) прежде не видела, того она не может мыслить»). Нет чувства без мысли: Plut. *Sollert. animal.* 3. 6: «Есть рассуждение Стратона-физика, доказывающее, что и ощущать вообще невозможно без мышления: ведь часто буквы, по которым скользит взгляд, и

речи, достигающие слуха, ускользают от нас и проходят незамеченными, когда наш ум занят другим; а потом он снова возвращается, бежит вслед и гонится, подбирая каждое из упущенного. Потому и сказано: „ум видит, и ум слышит, а все прочее глухо и слепо“ (Эпихарм), ибо то, что происходит с глазами и ушами, не производит ощущения, если не присутствует мыслящее».

---

[10] Ср. Philo *Leg. alleg.* 2. 18. 71, Cohn I, p. 104: «ибо ни ум без чувства не мог бы постичь ни животного, ни растения, ни камня, ни дерева, ни вообще тела, ни чувство без ума не могло бы достичь ощущения. Итак, поскольку обоим этим надлежало сойтись для постижения предметов» и т. д. Стоики держались того, что нет ничего, что не было бы σῶμα; и для того, кто разделял этот взгляд, утверждение Филона означало бы, что (у человека) не может быть ни νόησις без αἴσθησις, ни αἴσθησις без νόησις.

Герметист III века н. э. едва ли испытал прямое влияние Стратона; и едва ли можно сомневаться, что автор *Corp.* IX в своем учении об αἴσθησις и νόησις усвоил взгляд, подсказанный ему каким-то стоическим авторитетом.

ἐν γὰρ τοῖς ἄλλοις (быть может, ἀλόγοις) ζῴοις ἡ αἴσθησις τῇ φύσει ἥνωται. Низшие животные отличаются от человека в том отношении, что они лишены νοῦς, т. е. неспособны к νόησις. Но вместо νόησις у них есть φύσις. Ср. *Corp.* XII. i. 1: ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις (ἀντὶ νοῦ?) ἡ φύσις ἐστίν («в неразумных же животных (вместо ума?) — природа»). См. также Herm. *Exc.* IV B.

Действия людей происходят из αἴσθησις, восполненной νόησις; действия зверей происходят из αἴσθησις, восполненной φύσις. Слово φύσις можно здесь перевести как «инстинкт». Оно означает побуждение, вложенное в животное силой, которая действует во всей вселенной и которая, по взгляду герметистов, исходит из воли Бога. Когда человек действует, он сознательно стремится к благу (действительному или кажущемуся), которое должно осуществиться его действием; и его представление о благе, к которому он направляет свое действие, называется νόησις (ἀγαθοῦ, «мысль о благе»). Но зверь действует без сознательной

цели; у него нет представления о благе, которое должно осуществиться его действием; и если его действие направлено к некоей цели, то представление об этой цели, или благе, должно пребывать не в самом звере, а в уме Бога, который управляет силами, определяющими действие зверя. Не само животное, а φύσις, действующая в животном (или, вернее, Бог, работающий через φύσις), — вот что в этом случае стремится к благу.

§ 1 c. νοήσεως δὲ ὁ νοῦς διαφέρει . . . χωρὶς λόγου. Это отступление. Автор говорит здесь (1) об отношении между νόησις и νοῦς и (2) об отношении между νόησις и λόγος. В § 2 он возвращается к теме, с которой начал, а именно к отношению между νόησις и αἴσθησις.

ἡ μὲν γὰρ θειότης ὑπὸ τοῦ θεοῦ γίνεται, ἡ δὲ νόησις ὑπὸ τοῦ νοῦ. Каково значение θειότης здесь? ὁ νοῦς — это ум, т. е. «часть человека», которая мыслит; а νόησις — это то, что «совершается умом» (ὑπὸ τοῦ νοῦ γίνεται), или «действие ума», т. е. процесс мышления. А так как нам сказано, что отношение между νόησις и νοῦς соответствует отношению между θειότης и θεός, то следует, что θειότης должно означать «то, что совершается Богом», или «действие Бога». Автор, вероятно, имел в виду прежде всего действие Бога в человеческой душе или на нее; и в этом отношении можно было бы сказать, что как νόησις есть то, что происходит в том, кто ἔννους («наделен умом»), так θειότης есть то, что происходит в том, кто ἔνθεος («исполнен бога»). Если автор имеет в виду это, θειότης можно перевести как «божественное вдохновение»; и к употреблению слова в этом смысле могло подтолкнуть обычное употребление θεῖος для обозначения человека вдохновенного. θειότης употреблено сходным образом у Clem. *Homil.* 2. 27: Симон Маг τὰ μαγείᾳ γινόμενα θειότητι ποιεῖν ἔλεγεν («говорил, что то, что совершается магией, он творит

божественной силой»). В этом месте θειότητι значит «действием Бога», как μαγείᾳ значит «действием демонов». Ср. περὶ θειότητος διαλεγόμενος («беседуя о божественном») в *Corp.* XIII. 1.

ἡ δὲ νόησις . . ., ἀδελφὴ οὖσα τοῦ λόγου. καὶ ὄργανα ⟨ταῦτα⟩ ἀλλήλων. λόγος здесь значит «речь». См. § 10, где λόγος противопоставлен νοῦς. Речь есть ὄργανον («орудие») мысли; т. е. речь есть средство, которым мысль выражается. Но что значит утверждение, что мысль есть ὄργανον речи? Вероятно, смысл тот, что слова говорящего могут воздействовать на слушающего, только действуя через мысль слушающего; они действенны лишь настолько, насколько слушающий их понимает. (Именно на этом настаивается в § 10.) Но чтобы получить этот смысл, нам следовало бы читать вместо οὔτε γὰρ ὁ λόγος ἐκφωνεῖται χωρὶς νοήσεως («ибо и речь не произносится без мысли») нечто вроде οὔτε γὰρ ὁ λόγος καταλαμβάνεται χ. ν. («ибо и речь не постигается без мысли»). Быть может, ἐκφωνεῖται первоначально стояло в следующем придаточном (где MSS. дают οὔτε ἡ νόησις φαίνεται) и было оттуда по ошибке перенесено на это место, где заменило собою первоначальный глагол.

§ 2. εἰς τὸν ἄνθρωπον συνεπεισρέουσιν ἀλλήλαις. См. § 9, где нам сообщают, что чувство и мысль всех ζῷα («живых существ», включая человека) происходят от чувства и мысли Космоса и что они переходят в отдельное ζῷον из воздуха в процессе дыхания.

[δυνατὸν δὲ νόησιν] ⟨καίτοι λέγονται ἄνθρωποι ἐνίοτε (?)⟩ χωρὶς αἰσθήσεως νοεῖσθαι, καθάπερ οἱ διὰ τῶν ὀνείρων φανταζόμενοι ὁράματα· ἐμοὶ δὲ δοκεῖ ⟨μᾶλλον εὔλογον εἶναι (?)⟩ τὸ γεγονέναι ἀμφοτέρας τὰς ἐνεργείας ἐν τῇ τῶν ὀνείρων ὄψει· ἐγρηγοροῦσι γὰρ ⟨ἥνωται ἀεὶ ἡ νόησις τῇ (?)⟩ αἰσθήσει. Я полагаю, что смысл этого искалеченного места был таков: некоторые говорят, что во сне νόησις совершается без αἴσθησις,[11]

но автор это отрицает и утверждает, что νόησις и αἴσθησις неразделимы не только в бодрствующей жизни, но и в сновидениях. [δυνατὸν δὲ νόησιν] я считаю дублетом предшествующих слов δυνατὸν νοῆσαι. Из оборота ἐμοὶ δὲ δοκεῖ («мне же кажется») следует заключить, что ему предшествовало нечто вроде «некоторые говорят». Две ἐνέργειαι («деятельности»), о которых идет речь, должны быть αἴσθησις и νόησις.

---

[11] Сравните теорию сна и сновидений, которая излагается у Lactant. *De opif. dei* 18. 4: «Мы никоим образом не можем успокоиться, если ум не будет занят и удержан образами видений. . . . Итак, (ум) отвлекается призраками, пока члены, орошенные сном, не наберутся сил: ибо тело при бодрствующем чувстве, хотя бы и лежало неподвижно, все же не покоится, так как в нем пылает чувство . . . Но после того как ум отвлечен от напряжения к созерцанию образов, тогда наконец все тело разрешается в покой. . . . (Ум) находит себе развлечения, чтобы не прерывать целительнейшего покоя тела. . . . Итак, ради сна Бог даровал способность видеть сны». Отсюда следует, что во сне *sensus* (αἴσθησις, т. е. деятельность телесных органов чувств) приостанавливается и одна лишь *mens* (νοῦς) деятельна, будучи занята созерцанием *simulacra* или *imagines* (φαντάσματα).

διήρηται γὰ⟨ρ ἡ αἴσθησις⟩ (διήρηταί γε MSS.) εἵς τε τὸ σῶμα καὶ εἰς τὴν ψυχήν. Из следующих слов, καὶ ὅταν ἀμφότερα τὰ μέρη τῆς αἰσθήσεως к.т.λ., можно заключить, что недостающим подлежащим при διήρηται было ἡ αἴσθησις. «Две части» αἴσθησις — это, вероятно, те два процесса, которые Аристотель и стоики различали под именами αἴσθησις и φαντασία. По Аристотелю, внешний предмет, действуя через телесный орган чувства, оттискивает свой образ[12] на ψυχὴ αἰσθητική («чувствующей душе»); и восприятие этого внутреннего образа (который сохраняется и после того, как внешний предмет перестал присутствовать) называется φαντασία. Он говорит, что ἡ φαντασία ἐστὶν αἴσθησίς τις ἀσθενής («φαντασία есть некое слабое ощущение», *Rhet.* 1. 11, 1370 a 28) и что τὰ φαντάσματα ὥσπερ

αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης («образы — как бы ощущения, только без материи», *De an.* 3. 8, 432 a 9). Стоики усвоили аристотелевскую теорию αἴσθησις и φαντασία с небольшими изменениями. Ср. «стоики» у Диогена Лаэртского 7. 46: «φαντασία есть оттиск в душе, причем имя [в собственном смысле] перенесено с оттисков, ⟨которые⟩ делает в воске перстень». φαντασία может быть ἀπὸ ὑπάρχοντος («от существующего»), т. е. может быть оттиском, напечатленным в душе действительно существующим внешним предметом; в этом случае она называется καταληπτικὴ φαντασία (т. е. φαντασία, которая схватывает нечто действительное), и ее свидетельство истинно. С другой стороны, она может быть οὐκ ἀπὸ ὑπάρχοντος, т. е. может возникнуть в самой душе; в этом случае ей не соответствует никакой внешний предмет, и человек, который принимает ее за свидетельство действительности, ошибается. (См. Arnim, *Stoic. vet. fragm.* II, pp. 21 *ff.*) Сновидение есть череда φαντασίαι этого последнего рода.

---

[12] Сравнение с печатью и воском, которым Аристотель (*De mem.* 1. 450 a) поясняет этот процесс, уже употребил Платон в «Теэтете», 191 C *sqq.*

Учение герметиста о «двух частях αἴσθησις», вероятно, происходит от стоического учения об αἴσθησις и φαντασία. «Часть αἴσθησις», которую он относит к телу, есть действие телесных органов чувств и соответствует стоической αἴσθησις; «часть αἴσθησις», которую он относит к душе, соответствует стоической φαντασία.

ὅταν ἀμφότερα τὰ μέρη τῆς αἰσθήσεως πρὸς ἄλληλα συμφωνήσῃ. «Когда душевная αἴσθησις согласуется с телесной αἴσθησις (?)». Это, быть может, значит: «когда φαντασία есть точное воспроизведение образа, напечатленного на телесных органах чувств внешним предметом»; то есть, говоря по-стоически, «когда φαντασία есть ἀπὸ ὑπάρχοντος». Но смысл

параграфа в целом неясен; а при этом не может быть уверенности в смысле того или иного его предложения.

§ 3. ὁ γὰρ νοῦς κύει πάντα τὰ νοήματα. В словах κύει («вынашивает») и ἔσπειρε («посеял») автор поясняет свою мысль метафорой, взятой из человеческого деторождения. νοῦς человека — мать его νοήματα («мыслей»); но отец всякого доброго νόημα — Бог, а отец всякого дурного νόημα — какой-нибудь демон. Это значит, что νοῦς человека не производит νοήματα собственным, ничем не поддержанным действием; каждый его замысел, или намерение, внушается ему извне — либо Богом, либо демоном.

В качестве примеров κακὰ νοήματα («дурных мыслей») автор называет φόνοι, μοιχεῖαι («убийства, прелюбодеяния») и тому подобное; в качестве примеров ἀγαθὰ νοήματα («добрых мыслей») он приводит ἀρετή и σωφροσύνη («добродетель и самообладание»). Отсюда видно, что νοῦς, о котором здесь идет речь, есть νοῦς πρακτικός; νόησις есть процесс решения о некоей цели, к которой следует стремиться действием, и предполагается, что она влечет за собою соответствующий акт воли; а νόημα — это намерение, так образованное, или образ действий, так избранный.

О представлении, что добрые νοήματα «порождаются» Богом, ср. Philo *De Cherubim* 13. 43, Cohn I, p. 180: «Муж сходится с женою . . ., вступая в общение ради рождения детей . . .; добродетелям же, рождающим многое и совершенное, не подобает достаться в удел смертному мужу; но, не приняв семени ни от кого другого, сами по себе они никогда не зачнут. Кто же тогда сеет в них прекрасное, как не Отец сущего, нерожденный Бог, рождающий все?» ἀρεταί («добродетели») здесь гипостазированы, и о них говорится так, как если бы они были лицами, отличными и отдельными от добродетельного человека; но мысль Филона, по-видимому, та, что добрые мысли и поступки (потомство ἀρεταί) не берут начало

в самом человеке, но насаждаются в нем или даруются ему Богом. Ту же мысль Филон выражает без метафоры в *Leg. alleg.* 3. 46. 136, Cohn I, p. 143: «Душа должна не себе приписывать труд ради добродетели, но отнять его от себя и возвести к Богу, признав, что не ее крепость и не ее сила стяжала прекрасное, но тот, кто даровал и любовь (к нему)». Ср. Paul, *Phil.* 2. 13: «ибо Бог есть тот, кто производит в вас и хотение, и действие».

[μηδενὸς μέρους τοῦ κόσμου κενοῦ ὄντος δαίμονος.] Следующее ὅστις надо относить не к δαίμονος здесь, а к предшествующему τινος τῶν δαιμόνων. Но если так, то вставленные слова μηδενὸς . . . δαίμονος («ибо нет ни одной части Космоса, свободной от демона») неловко прерывают предложение и затемняют построение. Поэтому лучше всего предположить, что они вставлены позднейшей рукой.

ὁ κόσμος здесь означает один лишь подлунный мир. Он не может включать небеса; ибо ни один герметист не сказал бы, что небеса полны зловредных демонов. Автор этого придаточного, надо полагать, держался взгляда, выраженного в *Corp.* XVI и в других местах, что все физические процессы в подлунном мире совершаются при посредстве личных существ, называемых демонами. Он считал, что все дурные мысли и поступки происходят от влияния на нас материи, из которой состоят наши тела и то, что их окружает; но влияние материи он приписывал действию личных существ, обитающих в ней.

⟨⟨ὑπεισελθὼν⟩⟩ τῷ ⟨μὴ⟩ ὑπὸ τοῦ θεοῦ πεφωτισμένῳ. Если человек «просвещен» Богом, он огражден от действия демонов; если нет, они порождают в нем дурные νοήματα. Ср. *Corp.* XVI. 16: οὐδεὶς γὰρ οὐδὲν δύναται οὔτε δαιμόνων οὔτε θεῶν πρὸς μίαν ἀκτῖνα τοῦ θεοῦ («ибо никто — ни из демонов, ни из богов — ничего не может против единого луча Бога»). Гермес у Lactant. *Div. inst.* 2. 15.

6 (*Ascl. Lat.* III. 29 b): εὐσεβοῦς γὰρ ἀνθρώπου οὔτε δαίμων κακὸς οὔτε εἱμαρμένη κρατεῖ («ибо над благочестивым человеком не властны ни злой демон, ни Судьба»).

В слове πεφωτισμένῳ («просвещенному») автор пользуется другой, несогласной с первой метафорой. Сказать, что Бог «вливает свет» в человека, — это другой способ сказать, что Бог порождает добрые νοήματα в νοῦς человека.

ἔσπειρε τῆς ἰδίας ἐνεργείας τὸ σπέρμα. Каждый отдельный демон порождает свой особый род греха. Ср. Валентин *ap.* Clem. Alex. *Strom.* 2. 20. 114: «ибо многие духи, обитающие (в сердце) (= демоны), не дают ему быть чистым; и каждый из них совершает свои собственные дела, на многие лады оскорбляя (сердце) неподобающими вожделениями». Ориген, *Hom. XV in Iesum Nave*: «у отдельных людей есть некие духи, производящие в них различные роды грехов. Например, есть некий дух блуда, есть другой дух гнева, есть дух алчности, иной же — гордыни. И если найдешь какого-нибудь человека, которого волнуют все эти злы или даже большее их число, следует думать, что он имеет в себе всех этих или даже еще больше духов-врагов».

ἀσεβείας [ἀγχόνας, κατὰ κρημνῶν καταφοράς, καὶ ἄλλα πάντα ὅσα δαιμόνων ἔργα]. Перечень κακὰ νοήματα должен кончаться словом ἀσεβείας («святотатства»), в котором подытожены все виды порочности, так же как перечень ἀγαθὰ νοήματα кончается словом εὐσέβεια. Поэтому есть основание думать, что слова ἀγχόνας . . . δαιμόνων ἔργα («удавления, низвержения с круч и все прочее, что есть дела демонов») добавлены впоследствии. Выражение κατὰ κρημνῶν καταφοράς напоминает слова ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ κρημνοῦ («бросилось стадо с кручи») в рассказе о гадаринских свиньях (*Mark* 5. 13, *Matth.* 8. 32, *Luke* 8. 33); и, быть может, вставщик был

христианином и думал о δαιμονίων ἔργον («деле бесов»), которое описано в этом рассказе.

§ 4 a. εὐσέβεια δέ ἐστι θεοῦ γνῶσις. Ср. Lactant. *Div. inst.* 2. 15. 8: «а что такое εὐσέβεια, (Гермес) показывает в другом месте такими словами: ἡ γὰρ εὐσέβεια γνῶσίς ἐστι τοῦ θεοῦ („ибо благочестие есть познание Бога“)». Слова, которые приводит Лактанций, не вполне тождественны словам *Corp.* IX; и, быть может, они встречались в каком-то другом герметическом документе, который был ему известен.

ὃν ὁ ἐπιγνούς, πλήρης γενόμενος πάντων τῶν ἀγαθῶν, τὰς νοήσεις θείας ἴσχει. Ср. *Ascl. Lat.* 1 a: «если ты, разумея его (это слово), узришь ⟨Бога⟩, ты будешь всем умом преисполнен всех благ». Отсюда видно, что автор *Corp.* IX заимствовал выражение πλήρης γενόμενος πάντων τῶν ἀγαθῶν («исполнившись всех благ») из первого параграфа Λόγος τέλειος.

§ 4 b. τὴν γὰρ κακίαν ἐνθάδε δεῖν οἰκεῖν εἶπον, ἐν (εἴπομεν MSS.) τῷ ἑαυτῆς χωρίῳ οὖσαν· χωρίον γὰρ αὐτῆς ἡ γῆ. Слово εἶπον («я сказал») показывает, что это утверждение встречалось в каком-то более раннем герметическом документе, известном автору. Но более отдаленный его источник — Pl. *Theaet.* 176 A: «Невозможно, чтобы зло исчезло . . ., ибо всегда необходимо быть чему-то противоположному благу; и невозможно, чтобы оно водворилось среди богов; но смертную природу и это здешнее место оно обходит по необходимости».

οὐχ ὁ κόσμος, ὡς ἔνιοί ποτε ἐροῦσι βλασφημοῦντες. Автор подразумевает, что некоторые из его современников утверждают, будто зло простирается на весь Космос; сам же он держится того, что небеса свободны от зла и что оно существует только на земле. Среди хулителей, которые говорили худое об этом «втором Боге», Космосе, были христиане; и, быть может, герметист здесь думает

главным образом, если не исключительно, о христианах. Сравните *Ascl. Lat.* III. 25: когда христиане возьмут верх, «мир покажется недостойным ни удивления, ни поклонения» и т. д. Но в подобной же хуле был повинен автор *Corp.* VI; см. VI. 4 a: ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας («ибо Космос есть сплошное зло»).

Слово κόσμος здесь включает небеса; тогда как в § 3, в придаточном μηδενὸς μέρους τοῦ κόσμου κενοῦ ὄντος δαίμονος, оно означает один лишь подлунный мир (γῆ § 4 b), и подразумевается, что κόσμος (в этом смысле) *есть* обиталище κακία («порока»). Словесное противоречие между этими двумя утверждениями подкрепляет подозрение, что придаточное в § 3 вставлено другой рукой.

ὁ μέντοι θεοσεβὴς πάντα ὑποστήσει ἀντισχόμενος (αἰσθόμενος MSS.) τῆς γνώσεως. Кто обладает *познанием*, тот, если нужно, претерпит боль и смерть, но не оставит своей религии.

πάντα ἀναφέρει εἰς τὴν γνῶσιν. Значит ли это, что он «обращает свои страдания на возрастание своего *познания*», т. е. что они приближают его к Богу? Или что он «находит им объяснение в своем *познании*», в свете которого он видит, что они — замаскированные блага?

τὰ κακὰ μόνος ἀγαθοποιεῖ. Он находит благо в страданиях, которые ему причиняют. Автор-язычник обнаруживает здесь нечто от духа тех христиан, которые радовались мученичеству. Ср. Paul, *Rom.* 8. 28: τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν («любящим Бога все содействует ко благу»). Plotinus 4. 3. 16: εἰ δ’ ἀγαθὸς ὁ (ἄδικα πρὸς ἀνθρώπων) παθών, εἰς ἀγαθὸν ἡ τελευτὴ τούτων («если же претерпевший (несправедливость от людей) благ, то исход этого — ко благу»).

§ 5. οὐ πᾶς δὲ ἄνθρωπος . . . ἀπολαύει τῆς νοήσεως. Все люди νοοῦσιν («мыслят»), т. е. все люди обладают νοῦς и пользуются им; но некоторые люди пользуются им неправильно и потому не извлекают пользы из обладания им. Это подразумевалось в § 3, к которому относятся слова ὡς προεῖπον («как я сказал прежде»). В герметических сочинениях νοῦς иногда употребляется (как здесь) в более широком смысле — для обозначения способности, которой обладают все люди и обладанием которой они отличаются от зверей; а иногда в более узком смысле — для обозначения высшей способности, которая дарована Богом немногим среди людей, а многим не принадлежит. В этом последнем смысле это способность, которой люди «познают Бога», и, таким образом, она соотносительна с γνῶσις, «познанием Бога».

[ἀλλ᾽ ὁ μὲν ὑλικός, ὁ δὲ οὐσιώδης.] Люди, которые пользуются своей νόησις неправильно, — ὑλικοί («вещественные»); то есть над ними господствуют вещественные вещи, или, иными словами, демоны, которые обитают в вещественных вещах и действуют посредством них. Эти люди живут в подчинении πάθη («волнениям»), порождаемым вещественным телом, и их желания направлены на вещественные предметы. Это те, кто «любит тело», как говорят некоторые герметисты. С другой стороны, те, кто пользуется своей νόησις правильно, — οὐσιώδεις («сущностные»); то есть они освобождены от господства тела и его вещественного окружения; в них берет верх бестелесная и вечная часть, и сердца их устремлены к бестелесному и вечному. В таком применении термины ὑλικός и οὐσιώδης соответствуют терминам χοϊκός («перстный») и πνευματικός («духовный»), как их употребляли некоторые из христианских гностиков.

Но слова ἀλλ᾽ ὁ μὲν ὑλικὸς ὁ δὲ οὐσιώδης, по-видимому, стоят здесь не на своем месте. Их связь с предшествующим

придаточным темна; а ход мысли становится яснее, если мы их вычеркнем и прочтем οὐ πᾶς δὲ . . . ἀπολαύει τῆς νοήσεως· [ ] ὁ μὲν γὰρ . . ., οἱ δὲ к.т.л.

ὁ μὲν γὰρ μετὰ κακίας [ὑλικὸς] ⟨νοεῖ⟩, . . . οἱ δὲ μετὰ τοῦ ἀγαθοῦ [οὐσιωδῶς] (*sc.* νοοῦσιν). ὑλικός (или ὑλικῶς?) и οὐσιωδῶς, быть может, добавлены тем же лицом, которое вставило ἀλλ᾽ ὁ μὲν ὑλικὸς ὁ δὲ οὐσιώδης. Текст испорчен и не может быть восстановлен с уверенностью; но мысль автора должна была состоять в том, что мышление одних людей приносит дурные плоды, а мышление других людей — добрые. Упоминание о «зле» и «благе» в этом предложении ведет к попытке объяснить существование зла.

ὑπὸ τοῦ θεοῦ σωζόμενοι. Этих людей Бог спасает от подчинения ὕλη и демонам, которые действуют в ней.

πάντα ποιεῖ [μὲν] ἑαυτῷ ὅμοια. Все вещи сотворены Богом, и потому все вещи, когда они впервые сотворены, «подобны Богу», т. е. благи.

ταῦτα δ᾽, ἀγαθὰ γενόμενα, ἐν τῇ χρήσει τῆς ἐνεργείας ⌜ αφορα ⌝. Смысл, которого требует связь, таков: «все вещи благи, когда впервые сотворены, но некоторые вещи впоследствии становятся дурными». (Некоторые вещи, не все, становятся дурными; ибо автор далее говорит, что κοσμικὴ φορά («космическое движение»), делая одни вещи дурными, делает другие вещи благими.) Но сомнительно, как этот смысл извлечь из этих слов. Быть может, ἐν τῇ χρήσει τῆς ἐνεργείας можно было бы понять как «когда к ним прилагается действие (космических) сил»; но выражение темно и весьма вероятно испорчено. Вместо αφορα мы могли бы написать ⟨ἐκβαίνει δι⟩άφορα, «выходят различными по свойству» (т. е. одни из них дурными, а другие

благими). Но возможно также, что αφορα возникло удвоением из φορά и что первоначальное сказуемое совершенно утрачено.

По мысли ср. *Corp.* XIV. 7: «зло не сотворено Богом, но проступает, как некая ржавчина, на вещах, которые Бог сотворил».

ἡ γὰρ κοσμικὴ φορά, τρέπουσα (τρίβουσα MSS.) τὰς γενέσεις, ποιὰς ποιεῖ. (Быть может, ποι⟨κίλ⟩ας ποιεῖ: ср. ποικίλην в § 6 и τὴν ποικιλίαν τῶν γενέσεων в § 7.) «Движение Космоса» должно здесь означать движение небесных тел. Расположение звезд меняется от мгновения к мгновению; и нрав (благой или дурной) всякого живого существа определяется расположением звезд в миг его рождения. (Ср. *Ascl. Lat.* III. 35.) Это утверждение, если принять вытекающие из него логические следствия, повлекло бы за собою безусловный фатализм; оно возложило бы всю ответственность за зло на небесные тела,[13] а значит, в конечном счете на Бога. Если Бог сотворил звезды и определил их движения, а звезды своими движениями определяют, что некоторые люди будут дурными, то Бог — виновник нравственного зла. Но автор этого вывода не сделал.

[13] В § 4 b нам было сказано, что говорить, будто в небесах есть зло, — «хула». Но если нечто производит зло, как можно отрицать, что в этом отношении оно и само есть зло?

§ 6. καὶ γὰρ ὁ κόσμος . . . αἴσθησιν ἰδίαν καὶ νόησιν ἔχει. Термины αἴσθησις и νόησις надо понимать здесь в том же смысле, в каком они были употреблены выше применительно к человеку. αἴσθησις — это, по-видимому, восприятие того, что существует известное положение вещей, а νόησις — обдуманное решение предпринять известное действие ввиду этого положения вещей. Таким образом, утверждение, что Космос обладает αἴσθησις и νόησις, означает, что Космос — сознательный и разумный деятель.

οὐχ ὁμοίαν τῇ ἀνθρωπείᾳ, οὐδὲ ⟨οὕτ⟩ως ποικίλην. νοήματα человека ποικίλα («разнообразны»); то есть они иногда добры, но чаще дурны; а когда дурны, то дурны многоразличными способами (ἐσθλοὶ μὲν γὰρ ἁπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί — «добрые добры просто, злые же — на всякий лад»). Но νοήματα Космоса неизменно добры и потому ἁπλᾶ («просты»). И можно заключить, что они неизменно порождаются Богом. (Однако если νοήματα Космоса неизменно добры, как получается, что κοσμικὴ φορά порождает зло наравне с благом?)

ἡ γὰρ αἴσθησις καὶ νόησις τοῦ κόσμου μία ἐστί, τὸ (τῷ MSS.) πάντα ποιεῖν, καὶ εἰς ἑαυτὸν (ἑαυτὴν MSS.) ἀποποιεῖν. Поправку τό вместо τῷ подтверждает параллель в § 9: τοῦτό ἐστιν ἡ α. καὶ ν. τοῦ θεοῦ, τὸ τὰ πάντα ἀεὶ κινεῖν («в этом и состоят ч. и м. Бога — в том, чтобы вечно приводить все в движение»). Космос действует сознательно и обдуманно; и его действие состоит единственно в том, чтобы творить и разлагать вещи; т. е. все физические процессы направлены к этой цели. Под «вещами» мы должны разуметь живые организмы. Когда организм «разлагается», он распадается на составляющие его стихии; а так как эти стихии — части Космоса, то говорится, что Космос разлагает вещи «*в себя*».

ὄργανον ⟨ὄντα⟩ τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως. Представляется необходимым вставить ὄντα в согласии с κόσμον, подразумеваемым подлежащим при ποιεῖν и ἀποποιεῖν. Слово ὄντως в следующем придаточном не дает удовлетворительного смысла; поэтому вероятно, что ὄντα было по ошибке перенесено на то место, а затем изменено в ὄντως. Слово ὄργανον ошибочно повторено в [ὀργανο]ποιηθέν⟨τα⟩.

Космос, осуществляя физические процессы, которыми живые организмы творятся и разлагаются, исполняет волю Бога и потому, хотя он и сознательный деятель, может вместе с тем быть

назван «орудием», посредством которого действует Бог. То же выражение встречается в *Ascl. Lat.* III. 25 («мир, . . . орудие воли Бога»), откуда автор *Corp.* IX, надо полагать, его и заимствовал.

ἀπὸ τοῦ θεοῦ λαβὼν τὰ σπέρματα. Космос получил «семена» всех вещей от Бога, хранит эти «семена» в себе и производит из них непрерывную череду живых организмов. Употребляя слово σπέρματα, автор, быть может, имел в виду σπερματικοὶ λόγοι («семенные логосы») стоиков. О его употреблении в этом месте ср. Василид (или кто-то из его последователей) *ap.* Hippol. *Ref. haer.* 7. 21: «Было (время), когда не было ничего. . . . Итак, поскольку ⟨не было⟩ ничего, — ни материи, ни сущности, ни бессущностного, ни простого, ни [не]составного, [ни немыслящего, ни нечувствующего,][14] ни человека, ни ангела, ни бога, ни вообще чего-либо из того, что именуется или воспринимается чувством, или из умопостигаемых вещей, — . . . ⟨то⟩ не-сущий Бог . . . немысленно, бесчувственно,[15] безвольно, без выбора, бесстрастно, без желания восхотел сотворить мир. Говорю же „восхотел“, говорит он, ради обозначения,[16] ⟨ибо он восхотел⟩ без воли, и без мысли, и без чувства;[17] а „мир“ — не тот, что впоследствии возник в протяжении и разделении и стал раздельным,[18] но семя мира. Семя же мира имело все в себе, как горчичное зерно, собрав в малейшем, имеет все[19] вместе: корни, ствол, ветви, листья, бесчисленные [зерен] семена, рождающиеся ⟨от⟩ растения[20] и снова ⌜ излитые ⌝[21] для иных и иных растений во множестве. Так ⟨этот⟩ не-сущий Бог сотворил не-сущий мир[22] из не-сущего, положив и утвердив[23] некое единое семя, имеющее в себе все всесемие мира. А чтобы сделать яснее то, что они говорят: как яйцо какой-нибудь пестрой[24] и многоцветной птицы, например павлина или иной, еще более многообразной [и многоцветной], будучи одним, [так][25] имеет в себе многие образы многообразных,

и многоцветных, и многосоставных[26] сущностей, так обстоит дело,[27] говорит он, и с положенным не-сущим Богом не-сущим семенем мира, ⌜ многообразным вместе и многосущностным ⌝».[28]

[14] οὐκ . . . ἀναίσθητον исключено мною. «οὐ νοητόν, οὐκ αἰσθητόν предполагает Якоби»; но это было бы повторением τῶν δι᾽ αἰσθήσεως к.т.л. ниже.

[15] Об ἀνοήτως, ἀναισθήτως см. ниже комментарий к *Corp.* IX. 9.

[16] Т. е. «я употребляю это слово, чтобы обозначить свою мысль, но понимать его буквально не следует».

[17] καὶ ἀνοήτως καὶ ἀναισθήτως не исключить ли?

[18] Быть может, τὸν [[ ]] κατὰ διαίρεσιν γεγενημένον ὕστερον καὶ ⟨⟨κατὰ πλάτος⟩⟩ διεστῶτα.

[19] πάντα Duncker и Schn.: πάσας MS.

[20] Быть может, γενησόμενα или γενησομένων.

[21] Быть может, ⟨ἅπαντα (?) συγ⟩κεχυμένα.

[22] ὄντα Duncker и Schn.: ὢν MS.

[23] Либо καταβαλόμενος καί, либо καὶ ὑποστήσας следовало бы, я думаю, вычеркнуть.

[24] εὐποικίλου Duncker и Schn.: ἑκ ποικίλλου MS.

[25] οὕτως исключено мною. Оно, несомненно, возникло из οὕτως ἔχει ниже.

[26] Два из этих трех прилагательных можно было бы с пользой вычеркнуть.

[27] ἔχει здесь непереходный глагол.

[28] ὁμοῦ бессмысленно; а σπέρμα, хотя и содержит в себе πολλὰς οὐσιῶν πολυμόρφων ἰδέας («многие образы многообразных сущностей»), само не πολύμορφον. Следует читать πολυμόρφου ὄντος καὶ πολυουσίου.

ἵνα . . . πάντα ποιῇ ἐνεργῶς. Космос получил от Бога только «семена» вещей, а не сами вещи; он производит вещи ἐνεργῶς («действенно») своим собственным действием. Это значит, что

вещи существуют в «семенах» лишь δυνάμει (в возможности), но приводятся к существованию ἐνεργείᾳ (в действительности) действием Космоса. При другом чтении, ἐναργῶς («явственно»), смысл был бы тот, что Космос своим собственным действием приводит отдельные организмы к конкретному и видимому существованию.

⟨⟨φερόμενος δὲ πάντα ζωοποιεῖ.⟩⟩ Это придаточное там, где оно стоит в MSS., есть неловкое и бесцельное повторение οὐκ ἔστιν ὃ μὴ ζωογονεῖ («нет ничего, чему он не давал бы жизни»). Поэтому я перенес его на это место, где, по-видимому, нужно нечто подобное, чтобы подвести к καὶ διαλύων πάντα ἀνανεοῖ («и, разлагая, все обновляет»). Слово φερόμενος («движась») подразумевает, что именно κοσμικὴ φορά, т. е. движение небесных тел, производит жизнь в каждом отдельном организме при его рождении.

ὥσπερ ἀγαθὸς [ζωῆς] γεωργὸς τῇ καταβολῇ ἀνανέωσιν αὐτοῖς [φερόμενος] παρέχων (παρέχει MSS.). καταβολή значит «посев семени». Как земледелец «обновляет» свою жатву (т. е. приводит к бытию новую жатву на место той, что сжата), сея семя, так и Космос обновляет жизнь всех организмов, заставляя их производить потомство. Ср. *Corp.* III. 4 в исправленном виде: τὰ δὲ ἐλαττούμενα ἀνανεωθήσεται θεῶν ἐγκυκλίων ἐναριθμίῳ δρομήματι («все, что истлевает, будет обновлено мерным ходом богов, что кружат в небесах»). Слово φερόμενος здесь не на месте, так как к γεωργός («земледельцу») оно неприложимо. Оно, несомненно, возникло удвоением из φερόμενος δὲ πάντα ζωοποιεῖ.

О сравнении с γεωργός ср. Нумений *ap.* Euseb. *Pr. ev.* 11. 18. 14, приведенный во вступительном разборе к *Corp.* II.

Сравните также *Pap. Mag. Berlin* Parthey I. 26, где обращение ἀγαθὲ γεωργέ («добрый земледелец») направлено к египетскому

богу Хнуму (Агатодемону), который как владыка Нила и оплодотворитель Египта стал почитаться подателем всякой жизни на земле.

§ 7. τὰ δὲ σώματα ἀπὸ ὕλης. Автор отличает вещественное тело организма от жизни (или души), порожденной в нем или влитой в него. Его представление о ζωή («жизни») сходно с представлением об *anima* («душе») в *Ascl. Lat.* I. 2 b, где *anima* отличается от *mundus* (ὕλη), из которого состоит тело.

ἐν διαφορᾷ. Можно было бы написать ἐνδιάφορα, «заключающие в себе различия» или «различные между собою». По-видимому, существовало прилагательное ἐνδιάφορος в этом значении; ср. *Corp.* XII. i. 6: πῶς ἐνδιάφορός ἐστιν (ὁ νοῦς) («в каком смысле (ум) заключает в себе различия»). См. также *Corp.* V. 7.

[τὰ μὲν γάρ ἐστιν ἐκ γῆς, τὰ δὲ ἐξ ὕδατος, τὰ δὲ ἐξ ἀέρος, τὰ δὲ ἐκ πυρός.] По-видимому, это значит, что тела одного рода ζῷα сделаны целиком и исключительно из земли, тела другого рода — целиком и исключительно из воды и так далее. Но этому противоречит следующее утверждение, πάντα δέ ἐστι σύνθετα («все же составны»), которое подразумевает, что всякое организованное тело составлено из различных стихий в сочетании. Поэтому всего вероятнее, что τὰ μὲν . . . ἐκ πυρός — заметка, вставленная каким-то читателем.

Вставщик, вероятно, предполагал, что тела людей и земных животных сделаны из земли, а тела рыб — из воды. Единственные ζῷα, о которых можно было бы сказать, что у них тела из огня, — это небесные боги (солнце, луна и звезды); а раз так, то ζῷα, у которых тела из воздуха, — это, всего вероятнее, демоны.

πάντα δέ ἐστι σύνθετα, καὶ τὰ μὲν μᾶλλον, τὰ δὲ ἁπλούστερα· μᾶλλον μὲν τὰ βαρύτερα, ἧττον δὲ τὰ κουφότερα. ἁπλούστερα («более простые») равнозначно ἧττον σύνθετα («менее

составным») и (если текст здрав) соответственно подхватывается словом ἧττον в следующем обороте. Но у каких родов ζῷα тела ἧττον σύνθετα и, следовательно, κουφότερα («легче»)? Если бы автор говорил только о людях, можно было бы предположить, что он думал об учении Посидония о жизни после смерти. Посидоний, по-видимому, говорил, что люди, живущие на земле, составлены из всех четырех стихий, а когда человек умирает, он становится сначала «героем», составленным из воды, воздуха и огня и обитающим в нижнем слое атмосферы; затем «демоном», составленным из воздуха и огня и обитающим в верхнем слое атмосферы; и (в немногих случаях) наконец богом, составленным из одного лишь огня и обитающим на небе. Но такое толкование предложения не подошло бы к связи; ибо автор *Corp.* IX говорит о ζῷα, производимых Космосом, и ясно, что к этим ζῷα он причисляет зверей наравне с людьми и что он думает о них лишь как о рожденных на земле и живущих на земле. Поэтому есть основание подозревать, что не только предшествующее предложение, но и это место (πάντα δέ . . . κουφότερα) — вставка. Быть может, лучшим выходом из затруднения было бы вычеркнуть все, что здесь сказано о τὰ σώματα, и предположить, что первоначальный текст гласил так: (ὁ κόσμος) ὁμοῦ τόπος ἐστὶ καὶ δημιουργὸς ζωῆς. [τὰ δὲ σώματα . . . ἧττον δὲ τὰ κουφότερα.] τὸ δὲ τάχος αὐτοῦ τῆς φορᾶς κ.τ.λ. («(Космос) есть вместе и место, и творец жизни. [ ] А быстрота его движения» и т. д.).

τὸ δὲ τάχος αὐτοῦ τῆς φορᾶς τὴν ποικιλίαν τῶν [ποιῶν] γενέσεων ἐργάζεται. Это объясняется местом *Ascl. Lat.* III. 35. Свойства, налагаемые на отдельные существа при их рождении, ποικίλα («разнообразны»); то есть никакие два существа не рождаются одинаковыми; и это объясняется тем, что вследствие быстрого движения небес никакие два существа не рождаются

при одном и том же расположении звезд. ποιῶν («свойств»), быть может, — разночтение к γενέσεων. Можно было бы написать либо τὴν ποικιλίαν τῶν γενέσεων (ср. τῇ ποικιλίᾳ τῆς γενέσεως ниже), либо т. п. τῶν ποιῶν, но едва ли т. п. τῶν ποιῶν γενέσεων.

πνοὴ γάρ, οὖσα πυκνοτάτη, προτείνει τὰ ποιὰ τοῖς σώμασιν. Эта πνοή есть стоическое πνεῦμα, т. е. жизненное дыхание живого Космоса. (Ср. *Ascl. Lat.* I. 6 b: «дух, которым полно все, примешанный ко всему, все оживотворяет»; и *Ascl. Lat.* III. 17 a.) Автор отождествляет его с атмосферой и считает его орудием, посредством которого влияния небесных тел прилагаются ко всем организмам на земле. Все ζῷα живут дыханием, т. е. принимая в себя долю космической πνοή. (Ср. εἰσπνέουσα ἀπὸ τοῦ περιέχοντος, «вдыхаемые из окружающего воздуха», ниже.)

πνοή есть πυκνοτάτη («непрерывнейшая»); то есть она действует без перерыва и так поддерживает постоянную череду сменяющихся свойств. Она «простирает свойства вперед» (προτείνει τὰ ποιά); это, по-видимому, значит, что она доставляет непрерывный ряд их.

μετὰ ἑνὸς πληρώματος τῆς ζωῆς. πνοή не только налагает на все тела их чувственные свойства (τὰ ποιά), но и вносит в них жизнь. А так как все тела в Космосе (неорганические тела так же, как и организмы) обладают жизнью в той или иной степени, то их жизни, взятые совокупно, составляют ἓν πλήρωμα τῆς ζωῆς («единую полноту жизни»); то есть вселенная действием πνοή вся наполнена одной непрерывной массой жизни. Ср. *Corp.* XII. ii. 15 b: ὁ δὲ σύμπας κόσμος οὗτος . . . πλήρωμά ἐστι τῆς ζωῆς («весь же этот Космос . . . есть полнота жизни»).

§ 8. [πατὴρ μὲν . . . τοῦ κόσμου.] Помещенное посреди рассуждения о Космосе, это место прерывает его. Быть может, это была заметка, приписанная к словам ἀπὸ τοῦ θεοῦ λαβὼν ἔχει

(«получив от Бога, имеет») в § 9, где автор переходит от Космоса к Богу. Об ὁ μὲν κόσμος υἱὸς τοῦ θεοῦ к.т.л. («Космос — сын Бога» и т. д.) ср. *Corp.* X. 14 b: καὶ γίνεται ὁ μὲν κόσμος τοῦ θεοῦ υἱός, ὁ δὲ ἄνθρωπος τοῦ κόσμου ⟨υἱός, καὶ τοῦ θεοῦ⟩ ὥσπερ ἔγγονος («и Космос становится сыном Бога, а человек — ⟨сыном⟩ Космоса ⟨и⟩ как бы внуком ⟨Бога⟩»).

Нумений называл первого Бога «дедом» Космоса; см. Numen. *ap.* Procl. *In Tim.* 93 A, приведенное во вступительном разборе к *Corp.* II.

ὁ αὐτὸς οὖν κόσμος ⌜ ἀναγκαίως ⌝ καὶ οἰκείως καλοῖτο. Слово ἀναγκαίως, не имеющее смысла в этой связи, вероятно, пришло из ἀνάγκης выше. Смысл, должно быть, был тот, что у слова κόσμος два значения, а именно «порядок» и «вселенная», и что одно из них — его «собственное», или первичное, значение, а другое — переносное, или вторичное. Быть может, первоначально стояло ἀναλόγως, что в противопоставлении οἰκείως означало бы «в переносном смысле». Ср. Ar. *Rhet.* 3. 10. 7: τῶν δὲ μεταφορῶν . . . εὐδοκιμοῦσι μάλιστα αἱ κατ᾽ ἀναλογίαν («из метафор же . . . наибольшим успехом пользуются метафоры по аналогии»).

Об опущении ἄν ср. ὑποσταίη в *Corp.* XI. ii. 16 b. (B IX. 10 MSS. дают δόξειεν без ἄν, но там текст испорчен.) Было ли ἄν опущено с самого начала или выпало по вине переписчика, мы никак не можем знать.

Слова ὁ αὐτὸς . . . καλοῖτο завершают параграф вяло и составляют спад после более внушительной фразы, которая им предшествует; поэтому я склонен подозревать, что это заметка, вставленная позднейшей рукой.

§ 9. πάντων οὖν τῶν ζῴων ἡ αἴσθησις καὶ νόησις ἔξωθεν ἐπεισέρχεται, εἰσπνέουσα ἀπὸ (ὑπὸ MSS.) τοῦ περιέχοντος. Согласно § 1 b, «чувство и мысль» существуют (на земле) только у

людей, а у низших животных их место занимают «чувство и инстинкт». Но здесь выражение αἴσθησις καὶ νόησις употреблено в более широком смысле и означает «сознательную жизнь» вообще, так что становится почти равнозначным ζωή («жизнь»). Нам только что было сказано, что «жизнь» сообщается всем телам космической πνοή («дыханием»); и то же самое выражено другими словами в утверждении, что «чувство и мысль» вдыхаются в них из атмосферы. Приняв стоическое учение о космическом πνεῦμα, автор не перестал чувствовать, что πνεῦμα прежде всего означает «дыхание»; и его описание процесса оживления основано на том взгляде, что люди и звери вбирают в себя через дыхание частицы сознательной жизни Космоса, которой наполнена атмосфера. В этом отношении он еще близок к теориям Гераклита и Диогена Аполлонийского, из которых развилось стоическое учение о πνεῦμα.

ὁ δὲ κόσμος, ἅπαξ λαβὼν ἅμα τῷ γενέσθαι. Автор предполагает, что Космос имел начало. Это отрицали аристотелики и некоторые из платоников.

ὥσπερ ἐνίοις δόξει. Ср. § 4 b: ὡς ἔνιοί ποτε ἐροῦσι («как некоторые когда-нибудь скажут»). Автор говорит о своем собственном времени, влагая предсказание в уста доисторического Гермеса. Он хочет сказать, что некоторые из его современников отрицают, что Бог αἰσθάνεται καὶ νοεῖ («чувствует и мыслит»). Кто эти люди, о которых идет речь? Едва ли это правоверные христиане; но к ним можно было бы причислить некоторых христианских гностиков. Ср. Василида, приведенного выше в заметке к § 6: «несущий» Бог ἀνοήτως, ἀναισθήτως, . . . κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι («без мысли, без чувства . . . восхотел сотворить мир»). Но это лишь крайнее выражение учения, которое преподавали и некоторые из языческих платоников (см.

заметку к *Corp.* II. 5); и автор *Corp.* IX, говоря о неких людях, которые кощунственно утверждают, что Бог ἀναίσθητος καὶ ἀνόητος («лишен чувства и мысли»), мог иметь в виду либо языческих платоников, либо платонизирующих христиан.

ὑπὸ γὰρ δεισιδαιμονίας βλασφημοῦσι. Именно стремление возвысить Бога до крайности и отделить его как можно большим расстоянием от вещественного мира и от зла, которое в нем, приводит их к этому заблуждению; и потому можно сказать, что они «кощунствуют от избытка благоговения».

⟨⟨καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ αἴσθησις καὶ νόησις τοῦ θεοῦ, τὸ τὰ πάντα ἀεὶ κινεῖν.⟩⟩ Ср. *Corp.* XI. ii. 17 c: τοῦτο γὰρ ὥσπερ (οὐσία?) ἐστὶ τοῦ θεοῦ, ⟨τὸ⟩ κινεῖν τὰ πάντα καὶ ζωοποιεῖν («ибо это как бы (сущность?) Бога — приводить все в движение и оживотворять»). Бог — *primum movens*, первый двигатель; именно его деятельность осуществляется во всех подчиненных деятельностях. Он вливает жизнь и энергию в Космос и тем побуждает Космос вливать жизнь и энергию во все, что в нем содержится. И его αἴσθησις и νόησις состоят в том, чтобы делать это; то есть он делает это сознательно и обдуманно и всецело занят этим деланием.

τὰ μὲν διὰ σωμάτων ἐνεργοῦντα, τὰ δὲ διὰ οὐσίας ψυχικῆς κινοῦντα. Автор, вероятно, принял взгляд, выраженный в *Ascl. Lat.* I. 4, что растения, хотя у них есть ζωή и даже своего рода αἴσθησις, не имеют ψυχή. Это живые и, быть может, чувствующие тела, но тела без «души», или «душевной сущности». Таким образом, τὰ διὰ τῶν σωμάτων ἐνεργοῦντα можно понимать как растения в противоположность τὰ διὰ ψυχικῆς οὐσίας κινοῦντα, что означает ἔμψυχα («одушевленные»), то есть зверей и людей. ψυχή «самодвижна», или «движется сама собою» (Pl. *Phaedrus* 245 e, *Laws* 896 a); и самодвижная ψυχή человека или животного

порождает движение в теле, в котором пребывает, и тем самым движет и неодушевленные тела (*Corp.* II. 8 b, 9). Итак, ἔμψυχα суть κινοῦντα («движущие»); но поскольку самая эта сила самодвижения дарована Богом, то и самопроизвольные движения ἔμψυχα, так же как механические движения ἄψυχα («неодушевленных»), причиняются Богом.

τὰ δὲ διὰ πνεύματος ζωοποιοῦντα, τὰ δὲ τὰ κεκμηκότα ὑποδεχόμενα. Это темно; но сравнение с *Ascl. Lat.* I. 2 b и 6 b (которые автор имел перед собою в Λόγος τέλειος) наводит на мысль, что объяснять это следует так. Два рода вещей, о которых здесь говорится, — это ἀνωφερῆ и κατωφερῆ *Ascl. Lat.* I. 2 b, то есть пара легких стихий, огонь и воздух, и пара тяжелых стихий, земля и вода. ἀνωφερῆ суть ζωοποιοῦντα (*vivifica*, «животворящие», *Ascl. Lat.* I); то есть частицы огня и воздуха входят в тела людей и животных (а эти тела состоят главным образом из τὰ κατωφερῆ, земли и воды) и приносят в них жизнь. И огонь с воздухом делают это διὰ πνεύματος, то есть соединяясь друг с другом в газообразное вещество, называемое πνεῦμα, которое люди и животные втягивают в свои тела дыханием. κατωφερῆ «принимают в себя мертвые организмы»; то есть когда животное «испускает дух», невидимое πνεῦμα, которым оно до того оживлялось, уходит в атмосферу, а видимое и осязаемое тело разлагается на грубые стихии, из которых было составлено, и таким образом «принимается обратно» в массу земли и воды. Если смысл таков, то первый и второй из четырех различаемых здесь родов вещей — тела органические (животные и растения), а третий и четвертый — тела неорганические (более легкие и более тяжелые стихии).

Быть может, это место можно понять и иначе: τὰ διὰ πνεύματος ζωοποιοῦντα можно было бы понимать как небесные тела,

которые производят жизнь в отдельных организмах посредством космического πνεῦμα, которым их влияние передается земным вещам; а τὰ τὰ κεκμηκότα ἀναδεχόμενα — как четыре стихии, на которые организм (включая и частицу πνεῦμα, влитую в него, и видимое и осязаемое тело) разлагается при смерти.

[καὶ εἰκότως]. Это выражение явно не на своем месте; ибо за ним должно было бы следовать объяснение, вводимое словом γάρ, а здесь такого объяснения нет. Быть может, это попавший не на свое место дублет слов καὶ εἰκότως в § 8.

[[μᾶλλον δὲ λέγω ὅτι οὐκ αὐτὸς αὑτὰ ἔχει, ἀλλὰ . . . αὐτὸς ἅπαντά ἐστιν.]] Едва ли можно сомневаться, что это написано как поправка к τὰ γὰρ ὄντα ὁ θεὸς ἔχει ниже. Если мы соответственно перенесем это место, утверждение αὐτὸς ἅπαντά ἐστιν становится на свое настоящее место — как вершина, которой завершается параграф.

[οὐκ ἔξωθεν αὐτὰ προσλαμβάνων, ἔξω δὲ ἐπιδιδούς.] Эти слова, в которых о Боге говорится как об отличном от «вещей», не могли быть предназначены для того, чтобы следовать за αὐτὸς ἅπαντά ἐστιν, где он отождествлен с ними. Быть может, οὐκ . . . ἐπιδιδούς должно было стоять после τὰ γὰρ ὄντα ὁ θεὸς ἔχει ниже; но, поставленное там, оно прервало бы ход мысли; и всего вероятнее, что это заметка, вставленная читателем.

καὶ οὐκ ἔσται ποτὲ χρόνος ὅτε ἀπολειφθήσεταί τι τῶν ὄντων. См. *Corp.* VIII, где утверждается, что οὐδὲν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀπόλλυται («ничто из того, что в Космосе, не погибает»).

οὐκ . . . ἀπολειφθήσεταί τι τῶν ὄντων· [ ] τὰ γὰρ ὄντα ὁ θεὸς ἔχει. Ничто из того, что есть, не может перестать быть, потому что все вещи содержатся[1] Богом, или заключены в Боге. (Ср. ἐν τῷ θεῷ ἐστι выше и οὔτε αὐτοῦ οὐδὲν ἐκτός, что следует далее.) Если вещи «в Боге», они причастны вечности Бога и не могут погибнуть.

[1] Можно было бы перевести ἔχει как «держит у себя на хранении». Но к контексту лучше подходит, если понимать его как «содержит в себе».

καὶ οὔτε αὐτοῦ οὐδὲν ἐκτὸς οὔτε αὐτὸς οὐδενός. Первое из этих двух утверждений, «нет ничего, что не было бы в Боге», — повторение τὰ ὄντα ὁ θεὸς ἔχει другими словами. Но второе, «нет ничего, в чем не было бы Бога», вносит новую мысль, которая едва ли идет к делу; и можно подозревать, что автор написал только καὶ οὐδὲν αὐτοῦ ἐκτός, а это было расширено переписчиком.

§ 10. ὑπὸ τοῦ λόγου μέχρι τινὸς ὁδηγηθείς. Слова учителя могут направить мысль ученика в верную сторону; но больше этого они сделать не могут. Если ученик не мыслит сам, он не может постичь истину, которую выражают слова учителя (ср. *Ascl. Lat.* I. 3 b и *Ascl. Lat.* III. 19 a); и лишь когда его собственная мысль подтвердила то, что говорит ему учитель, он приходит к твердому убеждению. Ср. Plotinus 6. 9. 4: «Потому оно (Единое) ни изречено, ни написано; но мы говорим и пишем, отсылая к нему и пробуждая от речей (нашим учением) к созерцанию, словно указывая путь тому, кто хочет что-то увидеть. Ибо учение простирается лишь до пути и шествия, а видение — уже дело того, кто пожелал увидеть». То есть учитель может привести человека на такую точку зрения, с которой возможно увидеть «Единое» (или Бога); но человек не может увидеть его, если не посмотрит своими глазами.

νόησις, о которой говорится в этом разделе, — это действие νοῦς θεωρητικός («созерцательного ума»); тогда как в остальной части сочинения речь идет главным образом, если не исключительно, о νόησις как действии νοῦς πρακτικός («деятельного ума»).

ὁ δὲ νοῦς . . . φθάνει μέχρι (φθάνειν ἔχει MSS.) τῆς ἀληθείας. Повторение выражения φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας неуклюже; и,

быть может, лучше было бы вычеркнуть его здесь и писать ὁ δὲ νοῦς . . . ὁδηγηθείς, [ ] καὶ περινοήσας κ.τ.λ.

τοιγαροῦν νοήσασι μὲν πιστὰ τὰ προειρημένα, μὴ νοήσασι δὲ ἄπιστα. — (τοῖς οὖν τὰ προειρημένα ὑπὸ τοῦ θεοῦ νοήσασι μὲν πιστά, μὴ νοήσασι δὲ ἄπιστα MSS.) В традиционном тексте положение μέν невозможно. ὑπὸ τοῦ θεοῦ («Богом»), быть может, остаток заметки о том, что лишь с помощью Бога человек может мыслить правильно.

ТРАКТАТ X

✦

Содержание

A. §§ 1 b–4 a. Отношение между Богом и Благом

Действие воли Бога едино с действием Блага. Это действие отличается от действия космических сил тем, что имеет дело с вещами, не подверженными изменению. § 1 b.

Бог желает существования всех вещей; и вещи существуют лишь по его воле. Благо принадлежит одному лишь Богу, а не Космосу; ибо один лишь Бог — виновник жизни. Можно, правда, сказать, что и Космос производит жизнь, но лишь во вторичном смысле; ибо Космос подчинен воле Бога. §§ 2–4 a.

B. §§ 4 b–6. Отношение между человеком и Благом

Может ли человек достичь видения Блага? Да; но не прежде, чем после смерти. Пока человек еще в теле, он может улавливать лишь слабые и прерывистые проблески Блага. Но, освободившись от тела, он может узреть Благо во всем его великолепии; и если узрит, то тем самым будет превращен из человека в бога.

C. §§ 6–19 a. Как души становятся дурными и как они становятся благими?

Все отдельные души возникают через отделение от мировой души. Отдельная душа воплощается на земле сначала в животном теле низшей ступени, а затем в животных телах все более и более высокой ступени, пока не войдет в человеческое тело. На этой

ступени она может начать становиться божественной; и если так случится, это будет ее последнее земное воплощение: по освобождении из человеческого тела она превратится в демона, а затем в бога-светило. Но если душа, войдя в человеческое тело, продолжает быть дурной, она снова воплощается в телах зверей. §§ 7–8 a.

Дурнота души состоит в недостатке познания (то есть знания Бога, или Блага). Душа, у которой нет познания, управляется телом, и ее мечут из стороны в сторону телесные страсти. Но душа, обретшая познание, блага. Познания нельзя обрести разговорами; нельзя его обрести и чувственным восприятием. Чувства действуют посредством тела; но познанию нет дела до тела; его орган — ум, а ум бестелесен. §§ 8 b–10 a.

Благ ли Космос или зол? Космос бессмертен и потому не зол; но он вещественен и потому не благ. Он вечен; но его существование — непрестанное становление; а становление есть движение. Итак, Космос в непрестанном движении; и его движение производится чем-то, что само бестелесно и неподвижно (то есть душой). Душа Космоса воплощена в его теле следующим образом. Космос подобен человеческой голове; и его крайняя сфера соответствует мозговой оболочке человеческой головы — той оболочке, которая есть седалище сознательной жизни. Итак, жизнь, или душа, проникает весь Космос, но присутствует в высшей степени в крайней сфере. Звезды и планеты, будучи тесно связаны с крайней сферой, имеют в себе больше души, чем тела, и потому бессмертны; подлунные вещи, будучи удалены от крайней сферы, имеют в себе больше тела, чем души, и потому смертны. §§ 10 b, 11.

Человек, поскольку он смертен, не просто «не-благ», но прямо зол. Как и Космос, он состоит из тела с душою в нем; носитель его

души — жизненный дух; а жизненный дух, смешанный с кровью, движет тело. Когда наступает смерть, душа покидает тело; тогда и жизненный дух покидает тело, и кровь свертывается в жилах. §§ 12, 13.

Космос — сын Бога; человек — сын Космоса и внук Бога. Бог хочет, чтобы человек познал его; и именно познанием Бога (γνῶσις) душа становится благой. §§ 14 b, 15 a.

Человеческая душа изначально блага, но, воплотившись, необходимо становится злой. Душа малого ребенка еще блага; ибо она едва еще отделена от мировой души. Но по мере того как растет тело, оно увлекает душу вниз, в свое грубое вещество, и заставляет ее забыть Благо; и так душа становится злой. § 15 b.

Когда наступает смерть, не только душа отделяется от жизненного духа, но и ум отделяется от души. Ум принимает себе тело из огня и проходит по всему пространству; а душа, покинутая умом, терпит наказание по своим заслугам. Если душа благочестива (то есть если в этой жизни она достигла познания), она становится умом и ничем иным; и в таком случае, покидая тело, она превращается в демона. Нечестивая же душа после смерти остается просто душой (в противоположность уму); она ищет другого тела, в которое могла бы войти, и так терпит наказание, которое навлекла на себя сама. §§ 16–19 a.

D. §§ 22 b–25. Отношения между людьми и существами иных ступеней

Космос[2] подчинен Богу; человек подчинен Космосу; а низшие животные подчинены человеку. Бог действует на Космос прямым действием своей воли; Космос действует на человека своими природными силами; а человек действует на то, что ему подчинено, своими искусствами и ремеслами. Так все вещи

зависят от Бога и управляются умом, который есть и в богах, и в людях и соединяет богов и людей вместе. Не всех, правда, людей; ибо в некоторых людях нет ума; и такие люди подобны зверям. Но человек, чья душа исполнена ума (или, другими словами, человек, обретший познание), сопоставим не со зверями, а с богами на небе; более того, мы можем даже сказать, что он больше бога на небе. Космос — исполнитель, через которого действует Бог; но не один лишь Космос: человек тоже исполнитель Бога. Но правит всем Бог.

[2] «Космос» здесь, по-видимому, означает богов-светил, взятых в совокупности. Космос — Бог, составленный из многочисленных отдельных богов, которые суть его «члены». Сравните отношение между Демиургом и его отдельными δυνάμεις («силами») (отождествленными с отдельными богами храмов), как оно описано в *Abammonis resp.* 10. 6 (*Testim.*).

(Место, в котором отрицается перевоплощение человеческих душ в звериные тела (§§ 19 b — 22 a), и короткое место, в котором говорится о τὸ ἕν («Едином») (§ 14 a), добавлены позднее.)

Связи трактата X с другими герметическими сочинениями

Из дошедших до нас герметических сочинений то, с которым *Corp.* X связано теснее всего, — *Corp.* VI. Сравните следующее:

Corp. VI.	*Corp.* X.
1 b. (τὸ ἀγαθὸν) οὐδενὶ ἄλλῳ πρόσεστιν εἰ μὴ μόνῳ τῷ θεῷ.	2. τούτῳ ⟨δὲ πρόσεστι⟩ τὸ ἀγαθόν, ⟨τοιοῦτο ὂν⟩ ὃ μηδεν⟨ὶ⟩ πρόσεστι τῶν ἄλλων.
1 a. τὸ ἀγαθὸν . . . ἐν οὐδενί ἐστιν εἰ μὴ ἐν μόνῳ τῷ θεῷ.	3. (τὸ ἀγαθὸν) οὐ δυνατὸν ἐγγενέσθαι ἄλλῳ τινὶ ἢ μόνῳ ἐκείνῳ.
2 a. ἐν αὐτῷ τῷ ζῴῳ τῷ πάντων μείζονι (*sc.* τῷ κόσμῳ).	12. ὁ μὲν κόσμος πρῶτον ⟨⟨τῶν ἄλλων ζῴων⟩⟩.
2 b. ὥσπερ δὲ μετουσία πάντων ἐστὶν ἐν τῇ ὕλῃ ⟨δια⟩δεδομένη, οὕτω καὶ τοῦ ἀγαθοῦ. τοῦτον τὸν τρόπον ἀγαθὸς ὁ κόσμος, καθὰ καὶ αὐτὸς πάντα ποιεῖ, ⟨ὡς⟩ ἐν τῷ μέρει τοῦ ποιεῖν ἀγαθὸς εἶναι. ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν οὐκ ἀγαθός· καὶ γὰρ παθητός ἐστι.	2. ὁ μὲν γὰρ κόσμος [ ] τῶν κατὰ μετουσίαν ⟨ἀγαθῶν⟩ καὶ αὐτὸς πατήρ.
	3. τὸ γὰρ ἀγαθόν ἐστι τὸ ποιητικόν.
	10 b. οὐκέ[σ]τι δὲ ἀγαθὸς (ὁ κόσμος)· ὑλικὸς γάρ, καὶ [εὐ]παθητός.
5. ἐκεῖνο γὰρ τὸ κάλλος ἀσύγκριτον, καὶ ἐκεῖνο τὸ ἀγαθὸν ἀμίμητον (быть может, ἀλάλητον).	5. τὸ κάλλος τοῦ ἀγαθοῦ, ἐκεῖνο[ν] τὸ ἄφθαρτον, τὸ ⌜ ἄληπτον ⌝ (читай ἀλάλητον).

Эти словесные сходства делают весьма вероятным, что автор одного из двух сочинений имел перед собою другое; и *Corp.* X, как более длинное и более отделанное из двух, по-видимому, позднее. Но еще более сильное доказательство можно увидеть в

отношении рассуждения *Corp.* X в целом к рассуждению *Corp.* VI. Автор *Corp.* VI настойчиво утверждает, что человек всецело зол и что в нем нет блага; и если он на миг допускает, что есть путь, ведущий к τὸ καλόν («Прекрасному»), а именно путь «благочестия, соединенного с познанием» (VI. 5 *fin.*), то он, по-видимому, забывает об этом допущении в горьком обличении человека, которым заканчивает. А *Corp.* X, по-видимому, написано с прямой целью дать иной ответ на вопрос, есть ли в человеке какое-либо благо. Автор *Corp.* X отчасти принимает утверждения *Corp.* VI об отношениях Бога, Космоса и Человека, каждого в отдельности, к Благу; но он противодействует мрачным выводам, которые автор *Corp.* VI сделал из этих утверждений, обращая внимание на жизнь за гробом (о которой в *Corp.* VI не было сказано ни слова) и указывая, что человек вправе надеяться, что после смерти он будет наслаждаться блаженным видением и достигнет «венчающей славы» — жизни среди небесных богов. Что касается нынешней жизни, он допускает, что душа необходимо становится злой через свое воплощение; но он придает делу иной вид, настаивая на том (на что в *Corp.* VI лишь намекнуто), что через познание душа, ставшая таким образом злой, может снова стать благой; и он заканчивает прославлением «человека, который воистину человек», что, по-видимому, сознательно задумано как противопоставление мрачной картине, нарисованной в заключительном параграфе *Corp.* VI. Итак, я думаю, мы можем с основанием предположить, что автор *Corp.* X имел перед собою *Corp.* VI и писал с целью внести поправку в пессимизм этого сочинения.

В *Corp.* X следует отметить и некоторые словесные сходства с *Corp.* II. Сравните следующее:

Corp. II.	*Corp.* X.
4 a *sq.* σώματι δὲ ἐναντία φύσις τὸ ἀσώματον. . . . τὸ δὲ ἀσώματον ἢ θεῖόν ἐστιν (*sc.* νοῦς), ἢ ὁ θεός.	10 a. ὁ δὲ νοῦς τῷ σώματι ⟨ἐναντίος⟩.
8 a. πᾶσα οὖν κίνησις . . . ὑπὸ στάσεως κινεῖται.	11. ἡ δὲ νοητὴ στάσις κινεῖ τὴν ὑλικὴν κίνησιν.
16 (в исправленном виде): μία γὰρ ἡ φύσις τοῦ θεοῦ τῇ τοῦ ἀγαθοῦ. . . . ὁ γὰρ θεὸς ἀγαθός ἐστιν, ὡς ἅπαντα διδοὺς καὶ μηδὲν λαμβάνων.	1 b. ὁ μὲν οὖν θεὸς . . . καὶ τὸ ἀγαθὸν (быть может, τῷ ἀγαθῷ) τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν. 3. τῷ μηδὲν μὲν λαμβάνοντι, πάντα δὲ θέλοντι εἶναι. οὐ γὰρ ἐρῶ . . . ποιοῦντι.

Что касается утверждения о φύσις («природе») Бога (II. 16 = X. 1 b), то если с той или другой стороны было прямое заимствование, заимствовал, должно быть, автор *Corp.* X; ибо он далее возражает против такого употребления слова φύσις. Поэтому кажется вероятным, что автор *Corp.* X имел перед собою *Corp.* II так же, как *Corp.* VI. Но если так, он лишь взял из него несколько выражений; он не пытается разобраться с его рассуждением в целом и не касается учения о τόπος-νοῦς («месте-уме»), которое свойственно *Corp.* II. Выражение ὁ θεὸς καὶ πατήρ («Бог и Отец»), употребленное в *Corp.* X как имя Бога, быть может, подсказано *Corp.* II. 17 a; если так, этот раздел должен был уже быть присоединен к *Corp.* II в то время, когда писалось *Corp.* X. Слова καὶ τὸ ἀγαθόν, которые многократно встречаются после ὁ θεὸς καὶ πατήρ в традиционном тексте *Corp.* X, но, вероятно, вставлены позднейшей рукой, могли быть подсказаны интерполятору словами *Corp.* II. 16: ὁ οὖν θεὸς τὸ ἀγαθόν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ὁ θεός («итак, Бог — Благо, и Благо — Бог»).

Место *Corp.* X. 22 b–25 имеет много общего с *Ascl. Lat.* I; но нет доказательства, что автор одного из этих двух сочинений

пользовался другим; и столь же вероятно, что оба испытали влияние какого-то общего авторитета.

Источники

Учение *Corp.* X — платоническое, с примесью стоицизма. Влияние отдельных мест диалогов Платона можно узнать в § 19 a *fin.*, γῆϊνον σῶμα ζητοῦσα εἰς ὃ εἰσέλθῃ («ищет земного тела, в которое могла бы войти») (Pl. *Phaedo* 81 b ff.); в сравнении Космоса с человеческой головой, § 11 (Pl. *Tim.* 44 d ff.); и в отождествлении νοῦς с ἀγαθὸς δαίμων («добрым демоном»), § 23 (Pl. *Tim.* 90 a). Учение §§ 16–18 о том, что νοῦς, покидая земное тело, облекается в тело из огня, характерно для некоей секты платоников, упомянутой Ямвлихом, и, быть может, было заимствовано ими у Гераклида Понтийского. Утверждение в § 7 *fin.*, что обитель в вещественных небесах — высшая, какой может достичь душа, можно приписать той же секте платоников; но возможно также, что оно подсказано Посидонием.

Стоическое влияние видно в учении, преподанном в § 7 и подразумеваемом в § 15 b, что все отдельные души ἀπὸ μιᾶς ψυχῆς τῆς τοῦ παντὸς ὥσπερ ἀπονενεμημέναι («как бы отделены от одной души вселенной»), — учении, которое, как говорит нам автор, он нашел в герметических Γενικοὶ λόγοι («Общих словах»); в прославлении человека в § 25, включая изречение Гераклита (ἀθάνατοι θνητοί к.т.л.), как оно там истолковано; и в употреблении терминов ποιότητες и ποσότητες, ποιά и ποσά («свойства» и «величины»), в §§ 3 и 10 b (взятых у Аристотеля, но, вероятно, через стоических посредников).

Физиологическое учение § 11 о назначении *meninx* (мозговой оболочки) восходит к Эрасистрату. Во взгляде на назначение

артерий (§ 13) автор следует Герофилу. Его представление о ζωτικὸν πνεῦμα («жизненном духе»), быть может, взято из тех же медицинских источников, что и остальная его физиология.

Учение о составе из противоположностей (§ 10 a) можно проследить до Гераклита. Учение, упомянутое в § 13, что «душа есть кровь», обычно приписывали Эмпедоклу. В § 24 a встречается цитата из Феогнида.

Содержание *Corp.* X всецело взято из греческих источников. В сочинении нет ничего египетского, кроме имен эвгемеризованных богов Гермеса, Тата, Асклепия, Урана и Кроноса, и ничего иудейского, за возможным исключением употребления слова δόξα в § 7 *fin.* Нет ни малейшего следа христианского влияния.

Время написания

Смешение стоических понятий с платонизмом в *Corp.* X делает несомненным, что это сочинение не могло быть написано раньше 100 г. до н. э.; но сверх этого мало что указывает на какой-либо определенный период, кроме того, что можно вывести из отношений *Corp.* X к другим герметическим сочинениям. В то время, когда писалось *Corp.* X, «Γενικοὶ λόγοι, обращенные к Тату», уже были известны как собрание сочинений, отличавшееся этим заглавием от других герметических диалогов; поэтому *Corp.* X должно быть позднее Γενικοὶ λόγοι, которые были, вероятно, самыми ранними из греческих герметических сочинений. Но мы знаем из *Corp.* X. 7 (ἀπὸ μιᾶς ψυχῆς к.т.л.), что и сами Γενικοὶ λόγοι содержали примесь стоического учения и потому не могли быть написаны раньше I века до н. э.; откуда следует, что *Corp.* X едва ли могло быть написано до христианской эры. Однако всего

вероятнее, что оно гораздо позднее. Его автор, по-видимому, знал *Corp.* VI и, вероятно, также *Corp.* II. Я предположительно отнес *Corp.* VI ко II или III веку н. э., а *Corp.* II — ко II веку; поэтому *Corp.* X можно предварительно поместить во II или III век н. э., и, быть может, скорее в III век, чем во II.

Вставленное место 19 b — 22 a, вероятно, написано где-то около 300 г. н. э.; и короткое место о τὸ ἕν (§ 14 a) можно отнести к тому же времени.

Заглавие. Заглавие Κλείς («Ключ») могло быть дано *Corp.* X его автором или могло быть приложено к нему позднее. Ключ — орудие, которым отпирают дверь; и в этой связи дверь должна быть либо дверью сокровищницы, либо дверью святилища. Если первое, то заглавие, должно быть, хочет дать понять, что это сочинение — вещь, открывающая доступ к сокровищнице, в которой хранится познание. Ср. *Luke* 11. 52: ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως κ.т.л. («вы взяли ключ познания» и т. д.). Но вероятнее смысл в том, что это сочинение открывает доступ в святилище, в котором святые тайны открываются тем, кому дозволено войти. Сравните употребление слова κλειδοῦχος («ключарь») в применении к жрецу или жрице. Как пример связи этого слова с мистериальными культами ср. Soph. *O. C.* 1051: ὧν καὶ χρυσέα κλῃὶς ἐπὶ γλώσσᾳ βέβακε προσπόλων Εὐμολπιδᾶν — «на чьи уста служители Евмолпиды наложили драгоценную печать молчания» (Джебб). Однако в этом месте κλείς означает вещь, которой дверь *закрывают*; как заглавие *Corp.* X оно означает вещь, посредством которой дверь можно *открыть*. Это слово встречается как заглавие «Книги Моисея», в которой раскрываются тайны магии; Dieterich, *Abraxas*, pp. 171–175: ἐν τῇ Κλειδὶ τῇ Μωυσέως κ.т.л. («в „Ключе“ Моисея» и т. д.). Мелитон, епископ Сардский (умерший до

195 г. н. э.), написал книгу под заглавием ἡ Κλείς (Euseb. *Hist. eccl.* 4. 26. 2).

§ 1 a. Τὸν χθὲς λόγον . . . ἐπιτομή. Автор § 1 a, должно быть, хотел, чтобы *Corp.* X читалось следом за беседой, обращенной к Асклепию, которую он называет «беседой, изложенной вчера». Но составляли ли эти вступительные слова часть первоначального сочинения или были вставлены составителем «Корпуса»? Во втором случае они, должно быть, предназначались для указания на сочинение, которое непосредственно предшествует *Corp.* X в «Корпусе», то есть на *Corp.* IX, обращенное к Асклепию. Между содержанием *Corp.* X и содержанием *Corp.* IX нет никакой связи, и соседство этих двух сочинений в «Корпусе» должно быть следствием простой случайности или прихоти; но составитель «Корпуса» мог вставить эти слова с целью связать их друг с другом; и если так, выражение τὸν χθὲς λόγον в *Corp.* X *init.* могло быть подсказано ему *Corp.* IX *init.*, где о Τέλειος λόγος (то есть *Ascl. Lat.*) говорится как о беседе, «изложенной вчера».

С другой стороны, мы видели основания думать, что *Corp.* X написано с целью дополнить и исправить учение *Corp.* VI, которое обращено к Асклепию; и если вступительные слова *Corp.* X составляли часть первоначального текста, то предшествующая беседа, на которую они указывают, быть может, есть *Corp.* VI.

Автор § 1 a предполагает, что присутствуют и Асклепий, и Тат, хотя в остальной части диалога Гермес обращается к одному лишь Тату. Сравните *Ascl. Lat. init.*, где присутствуют Тат и Аммон, так же как Асклепий.

τῶν ⟨γ⟩ενικῶν λόγων. Утверждение, что *Corp.* X — «сокращение Γενικοὶ λόγοι», едва ли следует понимать в строгом и буквальном смысле слов; но в § 7 автор ссылается на авторитет Γενικοὶ λόγοι; и можно предположить, что он в большей или

меньшей мере находился под влиянием того же авторитета и в других частях своего трактата. Сравните *Corp.* XIV. 1.

§ 1 b. ὁ μὲν οὖν θεὸς καὶ πατήρ, καὶ τὸ ἀγαθόν, ὦ Τάτ, τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν, μᾶλλον δὲ [καὶ] ἐνέργειαν. Едва ли можно сомневаться, что автор здесь думает о *Corp.* II. 16: μία γὰρ ἡ φύσις τοῦ θεοῦ ⟨τῇ⟩ τοῦ ἀγαθοῦ (τὸ ἀγαθόν MSS.) («ибо природа Бога едина с природой Блага»). Но он отвергает слово φύσις («природа») как неприложимое к Богу и ставит вместо него ἐνέργεια («действие»). О различии между φύσις и ἐνέργεια ср. § 22 b: τοῦ μὲν θεοῦ καθάπερ ἀκτῖνες αἱ ἐνέργειαι, τοῦ δὲ κόσμου αἱ φύσεις («действия — как бы лучи Бога, а природные силы — лучи Космоса»).

Бог назван здесь ὁ θεὸς καὶ πατήρ («Бог и Отец»). В *Corp.* II πατήρ как имя Бога встречается только в § 17 a, который был, вероятно, добавлен к диалогу позднейшей рукой. Но в *Corp.* X слова καὶ πατήρ, должно быть, стояли в первоначальном тексте — по крайней мере в § 2, если не в других местах; ибо они предполагаются там утверждением, что Космос καὶ αὐτὸς πατήρ («и сам отец»).

τὰ θεῖα [τε], ⟨⟨ὢν⟩⟩ καὶ ⟨τὰ⟩ ἀνθρώπεια [[ὢν]] αὐτὸς βούλεται εἶναι. Восстановление фразы сомнительно; но удовлетворительный смысл можно получить с помощью предложенных мною поправок. Если человек таков, каким Бог желает или замышляет его быть, он возвышен над τὰ μεταβλητὰ καὶ κινητά («изменчивым и подвижным») и принадлежит миру вечного и неизменного бытия; он οὐσιώδης («сущностен») и в этом смысле θεῖος («божествен»). В § 24 b нам говорят, что ὁ ὄντως ἄνθρωπος («тот, кто воистину человек») ζῷόν ἐστι θεῖον («существо божественное»).

ἀλλαχοῦ δὲ ⟨περὶ⟩ ἐνεργειῶν (ἐνέργειαν MSS.) [[ ]] ἐδιδάξαμεν. В Herm. *ap.* Stob. *Exc.* III ἐνέργειαι («действия») разбираются довольно подробно. В этом сочинении термин употреблен для обозначения космических сил, приводимых в действие небесными телами. Но в *Corp.* X слово прилагается лишь к прямому действию воли Бога в противоположность действию космических сил. Так как τὸ ἀγαθόν — это τέλος («цель»), на которую направлена воля Бога, действие воли Бога можно описать либо как ἡ ἐνέργεια τοῦ θεοῦ («действие Бога»), либо как ἡ ἐνέργεια τοῦ ἀγαθοῦ («действие Блага»); и потому можно сказать, что «у Бога и Блага одно и то же действие (ἐνέργεια)». Бог — действующая причина всего; τὸ ἀγαθόν — конечная причина всего.

ἐνέργεια означает «силу в действии», и особенно «божественную силу, действующую на земные вещи». (Ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XI. 2. (40): αἱ ἐνέργειαι οὐκ εἰσὶν ἀνωφερεῖς, ἀλλὰ κατωφερεῖς — «действия устремлены не вверх, но вниз».) Быть может, сначала это слово применяли в таком смысле к влияниям богов-светил, а оттуда платоники перенесли его на действие надкосмического Бога на Космос и на вещи, в нем содержащиеся. Об употреблении этого слова в Новом Завете см. заметку об ἐνεργεῖν и родственных ему словах у Armitage Robinson, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, p. 241 f.

§ 2. ἡ οὐσία αὐτοῦ τὸ θέλειν πάντα εἶναι. Ср. *Corp.* XI. ii. 13 b: νοήσεις τὸ τοῦ θεοῦ ἔργον ἓν ὄν, ἵνα πάντα γένηται τὰ γινόμενα κ.τ.λ. («ты поймешь, что дело Бога одно — чтобы возникало все, что возникает» и т. д.). *Corp.* IX. 9: τοῦτό ἐστιν ἡ αἴσθησις καὶ νόησις τοῦ θεοῦ, τὸ τὰ πάντα ἀεὶ κινεῖν («в этом чувство и мысль Бога — вечно приводить все в движение»).

Об οὐσία («сущности») Бога говорится в *Corp.* VI. 4 b: ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, εἴ γε οὐσίαν ἔχει, τὸ καλόν ἐστι («сущность Бога, если только у

него есть сущность, — Прекрасное»). Ср. *Corp.* XII. i. 1.

τί γάρ ἐστι⟨ν ὁ⟩ θεὸς καὶ πατὴρ [καὶ τὸ ἀγαθὸν] ἢ τὸ τῶν πάντων εἶναι οὐκέτι ὄντων; Ср. *Ascl. Lat.* I. 2 a: «я сказал, что все едино и единое — все, ибо все было в Творце прежде, чем он сотворил все». παράδειγμα («образец») Космоса и всех вещей, которые возникают в нем с течением времени, — «план строителя», как называет его Филон, — вечно существует в уме Бога. Прежде чем эти вещи возникли, воля Бога уже определила, что они будут; и потому можно сказать, что они уже существуют в Боге, для которого нет будущего, но все — единое вечное настоящее.

Автор *Corp.* VI говорит, что τὸ ἀγαθόν «есть в» Боге, или «принадлежит» Богу; автор *Corp.* II говорит, что τὸ ἀγαθόν *есть* Бог. Автор *Corp.* X, который, вероятно, имел перед собою и *Corp.* VI, и *Corp.* II, несомненно принял первую из этих двух форм выражения; но из-за неясностей текста мы едва ли можем удостовериться, употреблял ли он также и вторую. Если читать ὁ θεὸς καὶ πατήρ, ⟨ὅ?⟩ καὶ τὸ ἀγαθόν, эти слова подразумевают, что Бог *есть* Благо. Но, с другой стороны, если мы правы, читая ὃ μηδενὶ πρόσεστι τῶν ἄλλων ниже, то автор там пользуется языком *Corp.* VI. 1 b: (τὸ ἀγαθὸν) οὐδενὶ ἄλλῳ πρόσεστιν εἰ μὴ μόνῳ τῷ θεῷ («(Благо) не присуще ничему иному, кроме одного лишь Бога»). Далее, в *Corp.* X. 3 нам говорят, что (τὸ ἀγαθὸν) οὐ δυνατὸν ἐγγενέσθαι ἄλλῳ τινὶ ἢ μόνῳ (τῷ θεῷ) («(Благо) не может пребывать ни в ком ином, кроме одного лишь (Бога)»); и это согласуется с *Corp.* VI *init.*, τὸ ἀγαθὸν ἐν οὐδενί ἐστιν εἰ μὴ ἐν μόνῳ τῷ θεῷ («Благо не находится ни в чем, кроме одного лишь Бога»), но расходится с *Corp.* II. Кроме того, автор *Corp.* X говорит о «воле» Бога и тем самым подразумевает существование τὸ ἀγαθόν как предмета, на который направлена воля Бога, и как вещи, отличной

от того, кто желает (ср. *Corp.* VI. 4 b, ὁ θεὸς τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἐρᾷ — «Бог любит Прекрасное и Благо»); а это едва ли совместимо с утверждением, что Бог *есть* τὸ ἀγαθόν. Поэтому есть основание думать, что слова καὶ τὸ ἀγαθόν, в которых Бог и Благо безусловно отождествлены, вставлены позднейшей рукой — и здесь, и в других местах *Corp.* X. Вставка этих слов могла быть подсказана неверным пониманием фразы ὁ θεὸς . . . καὶ τὸ ἀγαθὸν (первоначально τῷ ἀγαθῷ?) τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν в § 1 b.

ὕπαρξις αὕτη τῶν ὄντων. αὕτη относится к ἡ τοῦ θεοῦ θέλησις («воле Бога»). Все вещи обязаны своим существованием воле Бога; лишь как желаемые Богом они существуют.

ὃ μηδενὶ (ᾧ μηδὲν MSS.) πρόσεστι τῶν ἄλλων. Благо «принадлежит», или «присуще», Богу, и одному лишь Богу; то есть Благо, которого желает Бог, осуществлено в его собственном вечном бытии, но никогда не осуществляется в мире времени, где вместо вечной οὐσία («сущности»), или στάσις («покоя»), Бога есть лишь γένεσις («становление»), или κίνησις («движение»), то есть процесс, направленный к Благу, но процесс без конца и без продвижения вперед.

ὁ μὲν γὰρ κόσμος [ ] τῶν κατὰ μετουσίαν ⟨ἀγαθῶν⟩ καὶ αὐτὸς πατήρ. Ср. *Corp.* VI. 2 b, ὥσπερ δὲ μετουσία κ.τ.λ. *Ascl. Lat.* III. 27 a: «Ибо как Бог . . . раздаятель . . . благ, то есть чувства, души и жизни, так и Космос — податель и доставитель всего, что смертным кажется благом». «Кажущиеся блага» *Ascl. Lat.* III (то есть вещественные вещи или процессы, посредством которых поддерживается жизнь в теле) соответствуют τὰ κατὰ μετουσίαν ἀγαθά («благам по причастности») *Corp.* X (примеры которых — σπορὰ καὶ τροφή, «посев и питание», упомянутые ниже); а «истинные блага» *Ascl. Lat.* III (среди которых названа *vita*,

«жизнь») соответствуют τὸ ἀγαθόν (в паре с τὸ ζῆν) в этой фразе *Corp.* X.

[καὶ ὁ ἥλιος]. Это, должно быть, одна из «солнечных интерполяций». Ср. [διὰ τοῦ ἡλίου], § 3; и см. заметку к *Ascl. Lat.* III. 19 b, «solis οὐσιάρχης lumen est» («οὐσιάρχης Солнца — свет»).

οὐκέτι δὲ τοῦ ἀγαθοῦ τοῖς ζῴοις ἴσως αἴτιός ἐστιν· οὐδὲ ⟨γὰρ⟩ τοῦ ζῆν. τὸ ἀγαθόν не может здесь означать «Благо», о котором шла речь выше (то есть αὐτοαγαθόν, «само Благо», которое «не принадлежит никому, кроме Бога»); ибо «благо», о котором здесь говорится, есть τὸ ζῆν («жизнь») или включает его, а оно существует во всех живых существах. Автор, по-видимому, считает жизнь истинным благом и как таковое отличает ее от «вещей, благих лишь по причастности» (τὰ κατὰ μετουσίαν ἀγαθά), но вместе с тем отличает ее и от абсолютного Блага, которое не входит в Космос.

εἰ δὲ [ ], πάντως μέντοι ἀναγκαζόμενος. Можно в некотором смысле сказать, что Космос производит жизнь в существах, которые в нем содержатся; ибо рождения совершаются действием космических сил и, согласно взгляду, преобладающему среди герметистов, в особенности влиянием небесных тел. Но жизнь — дар Бога, и Космос лишь исполнитель Бога в ее даровании. Неясно, однако, почему Космос не считается равно подчиненным принуждающей воле Бога и в производстве τὰ κατὰ μετουσίαν ἀγαθά (например, σπορὰ καὶ τροφή, упомянутых в § 3 *init.*). Быть может, автор сказал бы, что ψυχή бессмертна и как таковая не подвержена действию космических сил, но более прямо связана с самим Богом; и что относительно независимому действию Космоса можно приписать лишь временное воплощение бессмертной ψυχή (или отделенной частицы космической ψυχή) в том или ином отдельном теле.

§ 3. ⟨παρὰ τοῦ θεοῦ⟩ τὴν [ὄρεξιν] ⟨χορηγίαν⟩ λαβὼν τοῦ ἀγαθοῦ. Можно было бы сказать, что Космос в своей работе порождения и поддержания живых организмов движим «*стремлением* к Благу»; то есть что Космос, производя каждое отдельное существо, стремится произвести нечто, что будет «причастно Благу», или, другими словами, нечто, что будет εἰκών («образом») божественного παράδειγμα («образца»). Это утверждение соответствовало бы утверждению Аристотеля, что φύσις («природа») во всех своих действиях «стремится к благу»; с той, однако, разницей, что Космос герметиста, в отличие от φύσις Аристотеля, — сознательный деятель. Но так как в контексте нет ничего, что наводило бы на упоминание этого «стремления» Космоса, кажется более вероятным, что автор написал не ὄρεξιν, а какое-нибудь слово вроде χορηγίαν («снабжение»).

Слово λαβών должно было сопровождаться каким-то выражением, указывающим на источник, из которого Космос получает свой запас «блага», или жизнепроизводящей энергии; а этим источником может быть лишь Бог. Поэтому я вставил παρὰ τοῦ θεοῦ («от Бога»).

τὸ γὰρ ἀγαθόν ἐστι τὸ ποιητικόν. Благо — «творящее начало» в том смысле, что оно есть τέλος («цель»), или οὗ ἕνεκα («то, ради чего»), всякой ποίησις («творения»). Но на мысль герметиста, по-видимому, повлиял тот факт, что слово ἀγαθός, помимо значения «желанный», может иметь также значение «благодетельный» или «щедрый» и в этом последнем значении может прилагаться к деятелю, которым вещи созданы. В следующей фразе (τῷ μηδὲν μὲν λαμβάνοντι к.т.л.) ясно, что автор понимал τὸ ἀγαθόν как подразумевающее «благодеяние» или «щедрость». Ср. Pl. *Tim.* 29 e: «Он (творец и отец этой вселенной) был благ, а в благом никогда ни к чему не рождается зависти. . . . Ибо Бог пожелал, чтобы все

было благим, а дурного не было ничего» и т. д. Здесь Платон играет двумя значениями слова ἀγαθός. Творец «щедр», или «благодетелен»; вещи, которые он делает, «желанны» и суть подобия τὸ ἀγαθόν, высшего предмета всякого желания. Те платоники, которые всецело отождествляли Бога с τὸ ἀγαθόν (к ним, вероятно, не следует причислять автора *Corp.* X), отчасти имели в виду, что Бог — высший предмет желания, но отчасти также, что Бог — источник бесконечных щедрот. Ср. *Corp.* VI. 1 a в исправленном виде: πᾶν γὰρ τὸ ⟨ὁτιοῦν?⟩ χορηγοῦν ἀγαθὸν λέγεται («ибо все, что бы то ни было, что щедро подает, называется благим»). *Ib.* 2 b: ὡς ἐν τῷ μέρει τοῦ ποιεῖν ἀγαθὸς εἶναι («так что он благ в той мере, в какой творит»).

τῷ μηδὲν μὲν λαμβάνοντι, πάντα δὲ θέλοντι εἶναι. Ср. *Corp.* II. 16: ὁ οὖν θεὸς πάντα δίδωσι καὶ οὐδὲν λαμβάνει («итак, Бог все дает и ничего не получает»).

οὐ γὰρ ἐρῶ . . . ποιοῦντι. Слово ποιεῖν («делать») прилагается к действию Демиурга у Pl. *Tim.* и обычно так употреблялось платониками; но автор *Corp.* X приводит доводы, по которым его отвергает. Его первый довод тот, что действие ποιητής («делателя») прерывисто. Когда «делатель» однажды закончил делать вещь, ему как делателю больше нечего с ней делать; он снова начинает действовать лишь тогда, когда приступает к деланию другой вещи. Поэтому лучше говорить не что Бог — «делатель» всех вещей, а что Бог «желает существования» всех вещей; ибо это выражение подразумевает, что воля Бога действенна не только в том, чтобы вызвать каждую вещь к существованию раз навсегда, но и в том, чтобы поддерживать каждую вещь в существовании, пока она продолжает существовать. Его второй довод тот, что «делатель» делает лишь «величины» и «свойства» (но не «сущности»); то есть он имеет

дело с каким-то уже существующим материалом и лишь прибавляет к нему, или отнимает от него, или как-то его изменяет, но не вызывает его к бытию. Автор держится того, что «сущности», так же как «величины» и «свойства», обязаны своим существованием воле Бога. Это не обязательно подразумевает, что Бог в какое-то прошедшее время сотворил вселенную из ничего (см. *Corp.* II. 13, где отрицается, что что-либо может возникнуть из ничего); ибо можно держаться того, что мир существовал без начала, но что именно вечная воля Бога поддерживала его в его непрестанном существовании. И таков был, вероятно, взгляд автора *Corp.* X; ибо в § 10 b он говорит о Космосе как об ἀεὶ ὤν («вечно сущем»).

ἐλλιπής ἐστι πολλῷ χρόνῳ, ⌜ ἐν ᾧ ⌝ ὅτε μὲν ποιεῖ, ὅτε δὲ οὐ ποιεῖ. Это может быть слиянием двух вариантов чтения, а именно ἐ. ἐ. π. χ., ἐν ᾧ οὐκέτι ποιεῖ и ἐ. ἐ. π. χ., ὅς γε ὅτε μὲν ποιεῖ, ὅτε δὲ οὐ ποιεῖ.

ποτὲ μὲν γὰρ ποσὰ καὶ ποιὰ ⟨ποιεῖ⟩, ὅτε δὲ τὰ ἐναντία. «Делатель» делает большим то, что прежде было малым, или делает твердым то, что прежде было мягким, но в строгом смысле не «делает» самую вещь, то есть ὑποκείμενον («подлежащее»), или οὐσία («сущность») в стоическом смысле. Согласно Аристотелю (*Cat.* 5, 3 b 32 и 6, 5 b 11), термин ἐναντία («противоположности») неприложим к количествам; нет противоположного «длине в три фута». Он допускает, что «многое» и «немногое» или «большое» и «малое» можно назвать ἐναντία; но говорит, что эти термины принадлежат к категории πρός τι («отношения»), а не к категории ποσόν («количества»). Стоики не признавали ποσόν особой категорией.

§ 4 a. καὶ γὰρ ταῦτα (τοῦτο MSS.) θέλει εἶναι, καὶ ⟨⟨οὕτως ἄρα⟩⟩ ἔστι καὶ αὐτά (αὐτό MSS.). Бог желает, чтобы вещи были, и вещи

поэтому существуют. Но они существуют не безусловно; ибо они зависят от Бога. Единственное (кроме Бога), что «существует в высшей степени» (μάλιστα ἔστιν), — это Благо, которое соотнесено с Богом и есть конечная причина существования всего прочего (τὰ ἄλλα πάντα διὰ τοῦτο ἔστιν — «все прочее существует благодаря ему»).

§ 4 b. ⟨. . .⟩ ἴδιον γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ γνωρίζεσθαι ⟨θέλειν?⟩ [[ ]] ⟨⟨τῷ δυναμένῳ ἰδεῖν⟩⟩. До этого места автор говорил об отношении между Богом и Благом. Теперь он переходит к отношению между человеком и Благом; и, делая это, он начинает с разбора вопроса, возможно ли и при каких условиях человеку достичь непосредственного видения Блага и того соединения с Богом, которое подразумевается в этом видении (§§ 4 b–6). Но переход резок, и вероятно, что в начале § 4 b утрачено связующее место.

Слова τῷ δυναμένῳ ἰδεῖν («тому, кто способен увидеть») бессмысленны там, где они стоят в MSS. Перенесенные сюда, они дают хороший смысл и служат переходом к разбору θέα τοῦ ἀγαθοῦ («зрелища Блага»).

Ἐπλήρωσας ἡμᾶς . . . τῆς . . . καλλίστης θέας. Это место (§§ 4 b–6) разбирается у Reitzenstein, *Die hellen. Mysterienrel.*, pp. 115 ff.

В радости от новой мысли, пробужденной в нем словами отца, Тат на миг воображает, что он уже «видит Благо». Но Гермес выводит его из заблуждения. На деле Тат уловил лишь слабый проблеск блаженного видения; и, в самом деле, людям возможно не более чем слабый проблеск его, пока смерть не освободит их от тела.

ὀλίγου δεῖν ἐπεσκιάσθη (ἐσεβάσθη MSS.) μου ὁ τοῦ νοῦ ὀφθαλμὸς ὑπὸ τῆς τοιαύτης ⌜ θέας ⌝. Если сохранить ἐσεβάσθη, мы должны переводить: «око моего ума едва не было поражено

благоговейным страхом». Но почему «едва не»? Автор, должно быть, хотел заставить Тата сказать: «око моего ума было ослеплено блеском и едва не ослепло»; а это можно было бы выразить словом ἐπεσκιάσθη. (Ср. Philo, *De opif. mundi* 1. 6: τὰ . . . ὑπερβάλλοντα κάλλη, καὶ ταῖς μαρμαρυγαῖς τὰς τῶν ἐντυγχανόντων ψυχὰς ἐπισκιάζοντα — «красоты, превосходящие все и своим сверканием омрачающие души тех, кто к ним приближается».) Гермес далее объясняет, что видение Блага никогда не производит того вредного действия, которое, как думал Тат, оно «едва не» произвело в его собственном случае. Правда, человек, однажды увидевший Благо, «не может уже видеть ничего иного» (§ 6 *init.*); но это не значит, что око его ума ослеплено; лишь земных вещей он уже не может видеть. У Pl. *Rep.* VII *init.* говорится, что те, кто выходит из пещеры, сначала ослеплены светом дня, то есть сиянием Блага. Ср. Philo, *De opif. mundi* 23. 71, Cohn I, p. 24: «Препровожденный к высшему своду умопостигаемого, он, кажется, восходит к самому великому Царю; но когда он жаждет увидеть его, чистые и беспримесные лучи сплошного света изливаются, подобно горному потоку, так что от их сверкания у ока разумения темнеет и кружится». Неправдоподобно, чтобы автор закончил два следующих друг за другом предложения одним и тем же словом θέας. Второе θέας, вероятно, по ошибке подставлено вместо какого-то другого слова, например μαρμαρυγῆς («сверкания»).

πάσης ἀθανασίας ἀνάπλεως. ἀθανασία («бессмертие») здесь, как часто в герметических сочинениях, означает состояние ἀθάνατοι («бессмертных»), то есть богов. Поскольку человек видит Благо, он бог; а бог огражден от всякого вреда.

§ 5. οἱ δυνάμενοι πλέον τι ἁρύσασθαι τῆς θέας κατακοιμίζονται πολλάκις δὴ (δὲ MSS.) ὑπὸ τοῦ σώματος. Даже

те, кто способен «почерпнуть от видения несколько больше» других, часто бывают усыплены телом; очи их ума в такие времена закрыты, как во сне, и потому их проблески Блага необходимо прерывисты. «Наше рождение — лишь сон и забвение»; и даже те, кто пробудился от сна, или *леты*, телесной жизни, должны много раз снова засыпать, пока они в теле. О метафоре сна ср. Philo, *De somn.* 1. 26. 165, Wendland III, p. 240: «А вы, души, вкусившие божественной любви, как бы восстав от глубокого сна и рассеяв мглу, устремитесь к зрелищу, достойному взора». Та же метафора употреблена в словах, обращенных к недавно умершему Плотину в оракуле, который приводит Порфирий, *Vita Plotini* 22, l. 23 ff.:[3] «Даже в твоей земной жизни часто бессмертные поднимали порывы твоего ума . . . прямым путем к небесным кругам и по бессмертной тропе, подавая частый луч света, чтобы ты видел очами из мрачной тьмы; и не всецело держал твои веки сладкий сон, но, рассеяв с век тяжкую муть, носимый в вихрях мглы, ты видел очами многое и прекрасное, чего нелегко увидел бы кто-либо из людей, сколько их ни было искателей мудрости. Ныне же, когда ты сбросил шатер и оставил гробницу демонической души, ты живешь блаженной жизнью демона». Плотин был одним из тех, кто способен πλέον τι ἁρύσασθαι τῆς θέας («почерпнуть от видения несколько больше»).

[3] Порфирий говорит, что эти стихи были ответом, данным Аполлоном на вопрос, заданный ему Амелием: «Куда ушла душа Плотина?» Быть может, Амелий не только задал вопрос, но и сочинил ответ.

⟨ἀπολυθέντες δὲ τοῦ σώματος⟩ εἰς τὴν καλλίστην ὄψιν ⟨ἐνέτυχον⟩, ὥσπερ (ὅπερ или ὅσπερ MSS.) Οὐρανὸς καὶ Κρόνος, οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι, ἐντετυχήκασιν. Явно необходимо вставить ἀπολυθέντες δὲ τοῦ σώματος («освободившись же от тела») или что-нибудь в этом роде. Лишь когда смерть освободила человека

от бремени тела, видение предстанет его взору в безоблачном великолепии. Уран и Кронос некогда жили как люди на земле (ср. *Ascl. Lat.* III. 37, где подобным же образом говорится о богах Тоте-Гермесе и Имхотепе-Асклепии); но они умерли и стали богами; и как боги они достигли видения Блага. Человеческий учитель Гермес и его сын (и все благочестивые герметисты тоже) могут надеяться, что после смерти они будут такими, каковы теперь Уран и Кронос.

Уран и Кронос названы здесь предками учителя Гермеса. Согласно *Ascl. Lat.* III. 37, учитель Гермес был внуком бога Тота-Гермеса; и автор *Corp.* X мог держаться того же взгляда. В греческих теогониях список богов обычно открывали Уран и его сын Кронос; Зевс был сыном Кроноса, а греческий Гермес — сыном Зевса. Но герметист, вероятно, разумел под Ураном и Кроносом греческие передачи имен двух египетских богов. Бога земли Себа, или Геба, обычно отождествляли с греческим Кроносом; и если Кронос здесь означает Себа, то Уран должен означать Шу (Σῶς или Σῶσις), отца Себа. В гелиопольской теогонии Шу и его супруга Тефнут были порождены Праотцем Тумом и стояли в Эннеаде первой συζυγία («четой»); а Себ и его супруга Нут были потомством Шу и Тефнут. Себа и Нут греки называли Кроносом и Реей (см. Plut. *Is. et Os.* 12);[4] поэтому естественно было бы отождествить их родителей, Шу и Тефнут, с греческими Ураном и Геей. Шу был богом воздушного пространства[5] и назывался «подъемлющим небо» и «владыкой неба»; так что Уран вполне мог считаться его греческим соответствием.

[4] Плутарх говорит также (*Is. et Os.* 44): ἐνίοις δὲ δοκεῖ Κρόνος ὁ Ἄνουβις εἶναι («некоторым же кажется, что Анубис — это Кронос»). Но Κρόνος *Corp.* X не может быть Анубисом.

[5] «Его царство — область воздуха, облачное небо» (Brugsch, *Rel. und Myth. der alten Aeg.* p. 431).

Тот (Гермес) не имел общепризнанного места в родословии египетских богов. Иногда его описывали как нерожденного, или самородного (Brugsch, p. 445); иногда говорили, что он сын Ра (*ib.*), а иногда — что сын Птаха (Wiedemann, *Rel. anc. Eg.*, p. 226). Но нам также сообщают (Brugsch, p. 188), что иногда его ставили вместо злотворного Сета в списке пяти детей Себа и Нут. Быть может, автор *Corp.* X принял этот вариант гелиопольского родословия и считал бога Тота-Гермеса сыном Себа (Кроноса) и внуком Шу (Урана). См. Lactantius, *Div. inst.* 1. 11. 16 (*Testim.*).

θεάσασθαι τὸ κάλλος τοῦ ἀγαθοῦ, ἐκεῖνο[ν] τὸ ἄφθαρτον, τὸ ἀλάλητον (ἄληπτον MSS.). Ср. *Corp.* VI. 5. Слова ἐκεῖνο τὸ ἄφθαρτον (κάλλος) («ту нетленную красоту») служат тому, чтобы противопоставить «красоту Блага» преходящей красоте земных вещей. Эпитет ἄληπτον («непостижимую») едва ли уместен; и вряд ли можно сомневаться, что первоначальное чтение было ἀλάλητον («невыразимую»), которое подводит к словам ὅταν μηδὲν περὶ αὐτοῦ ἔχῃς εἰπεῖν («когда не сможешь ничего о ней сказать») и βαθεῖα σιωπή («глубокое молчание») в дальнейшем.

ἡ γὰρ γνῶσις αὐτοῦ βαθεῖα (καὶ θεία MSS.) σιωπή ἐστι. Ср. § 9: ὁ μὴ πολλὰ λαλῶν («тот, кто не говорит много»). *Corp.* I. 31: ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε («неизреченный, несказанный, именуемый молчанием»). *Corp.* XIII. 2 в исправленном виде: σοφία ἡ μήτρα, ἐν σιγῇ ⟨κυοῦσα⟩ («мудрость — матерь, ⟨зачинающая⟩ в молчании»). Сравните также имя Σιγή («Молчание»), которое некоторые из валентиниан давали супруге Праотца. Пифагорейское предписание σιγή («молчания»), вероятно, было на уме у герметиста.

§ 6. οὔτε γὰρ ἄλλο τι δύναται . . . θεάσασθαι ὁ τοῦτο θεασάμενος, . . . οὔτε τὸ σύνολον τὸ σῶμα κινῆσαι. Если бы герметист написал ὁ τοῦτο νοῶν, . . . ὁ τοῦτο θεώμενος («тот, кто это мыслит, . . . тот, кто это созерцает»), мы могли бы понять его так, что он говорит о временном исступлении или забытьи, после которого человек очнется и вернется к занятиям повседневной жизни. Но причастия аориста νοήσας, θεασάμενος («помысливший», «узревший») делают такое толкование невозможным. Нам говорится, что тот, кто однажды увидел Благо во всей его красоте, уже никогда после этого не может ни видеть земных вещей, ни слышать о земных вещах, ни двигать телом. Но сказать это о человеке — все равно что сказать, что он либо мертв, либо умирает. Ясно поэтому, что, по мнению автора, θέα («созерцание»), о котором он говорит, несовместимо с продолжением земной жизни. Мы можем надеяться увидеть блаженное видение, но не прежде, чем настанет миг нашего освобождения от тела. Если его достигает живой человек, то его земная жизнь тут же и кончается; видение «извлекает его душу из тела» и претворяет его в чистую οὐσία («сущность»), или, иными словами, превращает его из человека в бога. Автор, по-видимому, считал угасание земного сознания у умирающего праведника оборотной стороной его поглощения брезжущим сиянием τὸ κάλλος τοῦ ἀγαθοῦ («красоты Блага»). При таком понимании фраза согласуется со словами ἀδύνατον . . . ψυχὴν ἀποθεωθῆναι ἐν σώματι ἀνθρώπου ⟨μένουσαν⟩ («невозможно, чтобы душа, ⟨оставаясь⟩ в человеческом теле, стала богом») ниже. Ср. *Exc.* VI. 18: ἀδύνατον τὸν ἐν σώματι τούτου (*sc.* τοῦ τὸν θεὸν θεάσασθαι) εὐτυχῆσαι («невозможно, чтобы находящийся в теле удостоился этого», *sc.* созерцания Бога).

πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεών τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος (-λαβόμενος MSS.) ἀτρεμεῖ. Автор «Гермиппа» (см. заметки к *Corp.* XVI) заимствовал из этого места. *Hermipp.* (Kroll and Viereck) 2. 20. 186 f.: «Какую любовь испытал бы тот, кто смог узреть такую красоту, нетленную, чистую . . . ? Думаю, он погрузится в божественное молчание, не будучи в силах говорить о ней, и, забыв все телесные ощущения и движения, пребудет в покое».

τὴν ὅλην ψυχὴν ἀναλαμβάνει (ἀναλάμπει MSS.) καὶ ἀνέλκει διὰ τοῦ σώματος. «Вся душа» противопоставлена νοῦς, который здесь рассматривается как часть души. Отношение между νοῦς и ψυχή в §§ 16 *ff.* понимается иначе. Предлог διά следует брать в смысле гомеровского διέκ («сквозь и наружу»); красота Блага извлекает душу из тела, как из ножен. Ср. *Corp.* XIII. 3: ἐμαυτὸν ⟨δι⟩ εξελήλυθα εἰς ἀθάνατον σῶμα («я вышел из самого себя в бессмертное тело»). *Ib.* 12: τὸ σκῆνος τοῦτο . . . ὃ διεξεληλύθαμεν («эта оболочка, . . . из которой мы вышли»). И в *Corp.* XIII, и в *Corp.* X. 6 описанный процесс есть ἀποθέωσις («обожение»); но автор *Corp.* XIII говорит об этом ἀποθέωσις как о совершающемся в человеке, который продолжает жить на земле,[1] тогда как автор *Corp.* X держится того, что оно может совершиться лишь при смерти или после нее.

[1] Ср. *Ascl. Lat.* 41 b: ἐν πλάσμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας («ты обожил нас, еще пребывающих в телах»).

εἰς οὐσίαν μεταβάλλει. «Ins Göttliche und Uebersinnliche» («в божественное и сверхчувственное») — Рейценштайн. Ср. *Corp.* XIII. 14, где в сходной связи употреблено слово οὐσιώδης («сущностный»). Та же мысль иначе выражена в *Corp.* X. 19 a, где сказано, что после смерти благочестивая душа ὅλη νοῦς γίνεται («становится всецело умом»).

ἀδύνατον . . . ψυχὴν ἀποθεωθῆναι ἐν σώματι ἀνθρώπου ⟨μένουσαν· ἀλλὰ χρὴ μεταβληθῆναι αὐτήν, καὶ οὕτω δὴ⟩ θεασαμένην τοῦ ἀγαθοῦ ⟨τὸ⟩ κάλλος [τῷ] ἀποθεωθῆναι. [τῷ] могло возникнуть из попавшего не на место ⟨τό⟩. Мое восстановление текста отличается от восстановления Рейценштайна (*Hellen. myst.*, p. 116); но он прав, говоря, что из последующего надо заключить, что здесь стояла какая-то форма глагола μεταβάλλειν («изменяться»). О μεταβάλλειν и μεταβολή ср. Pl. *Legg.* X. 904 C: «Итак, изменяется все, что причастно душе, имея в самом себе причину изменения (μεταβολῆς); а изменяясь, оно движется согласно порядку и закону судьбы». Слово μεταβολή («переход из одного состояния в другое») иногда употребляется как смягченное обозначение смерти. Ср. Philostr. *Vita Apollon.* 8. 31: «когда Аполлоний уже ушел от людей, но вызывал изумление своей переменой (μεταβολῇ)». Porphyry *ap.* Stob. 1. 49. 59, vol. i, p. 445 W.: «ибо и то и другое есть перемена (μεταβολή) души: одна называется рождением в тело, другая, из тела, — смертью».

§ 7. ἀπὸ μιᾶς ψυχῆς τῆς τοῦ παντὸς πᾶσαι αἱ ψυχαί εἰσιν αὖται ⟨⟨ὥσπερ ἀπονενεμημέναι⟩⟩. Ср. § 15 b, где душа ребенка описана как ἔτι σχεδὸν ἠρτημένη τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς («еще едва отделенная от души Космоса»). *Ascl. Lat.* I. 3 a: «один мир, одна душа» (*mundus unus, anima una*). См. также *Corp.* IX. 9 *init.* Автор говорит, что этому учению учили Γενικοὶ λόγοι («Общие слова»). Представление о мировой душе встречается в «Тимее» и должно было быть знакомо всем платоникам; но учение о том, что индивидуальные души происходят от мировой души и были от нее «отделены», принадлежит не Платону, и герметисты, которыми были написаны Γενικοὶ λόγοι, должно быть, взяли его из стоических источников.

τούτων τοίνυν τῶν ψυχῶν πολλαὶ αἱ μεταβολαί. Индивидуальные души, приведенные к существованию отделением от мировой души, проходят через ряд превращений, в ходе которых они могут последовательно занимать все ступени лестницы жизни — от ступени пресмыкающегося до ступени бога. Автор, по-видимому, подразумевает, что их путь начинается с воплощения в телах животных низшего разряда, а именно ἑρπετά («пресмыкающихся»). (Ср. § 8 a: τὴν ὁδὸν ὑποστρέφει τὴν ἐπὶ τὰ ἑρπετά, «поворачивает назад на путь к пресмыкающимся».) Если таков его взгляд, он расходится с Pl. *Tim.* 90 E *ff.*, где нам говорится, что, «согласно правдоподобному рассказу», индивидуальные души сначала были воплощены как мужчины (ἄνδρες) и что те из них, кто жил дурно в первой своей жизни на земле, впоследствии были перевоплощены в образе женщин, птиц, четвероногих, многоногих животных, пресмыкающихся или рыб, смотря по роду и степени их отпадения от первоначального состояния.

τῶν μὲν ἐπὶ τὸ εὐτυχέστερον, τῶν δὲ ἐπὶ τὸ ἐναντίον. Этому прямо противоречит § 22 a: εἰς μὲν οὖν τὸ κρεῖττον ψυχὴ μεταβαίνει, εἰς δὲ τὸ ἔλαττον ἀδύνατον («итак, душа может подняться на более высокую ступень, но опуститься на низшую не может»).

αἱ δὲ ἀνθρώπειαι, ἀρχὴν ἀθανασίας [ι]σχοῦσαι. Душа, которая в своих последовательных превращениях ἐπὶ τὸ εὐτυχέστερον («к более счастливому уделу») поднялась до состояния человека, может на этой ступени обрести нечто от ἀθανασία («бессмертия»), т. е. от божественности. Такая душа уже есть демон или бог в возможности (ср. § 19 a: ψυχὴ ἀνθρωπίνη, οὐ πᾶσα μέν, ἡ δὲ εὐσεβής, δαιμονία τίς ἐστι καὶ θεία, «человеческая душа, — не всякая, правда, но благочестивая, — демонична и божественна»); поэтому при следующем своем превращении она может действительно стать демоном, а затем богом. Божественное начало (τὸ ἀθάνατον) в

человеческой душе — это νοῦς, обладанием которым человек отличается от низших животных.

Утверждая, что человеческая душа должна пройти промежуточную ступень демона, прежде чем стать богом, автор согласен с Посидонием; но он не признает ступени «героя», которую Посидоний помещал между «человеком» и «демоном». В § 6 выше ступень демона не упомянута, и об *апофеозе* говорится так, как если бы он мог следовать сразу за смертью. В оракуле, который приводит Порфирий (*Vita Plotini* 22; см. выше), Аполлон говорит, что Плотин, теперь, когда он покинул тело, уже не человек, а демон (δαῖμον, ἀνὲρ τὸ πάροιθεν к.т.л., «демон, прежде бывший мужем» и т. д.), и описывается «демоническая» жизнь, в которую он вступил.

εἶθ᾽ οὕτως εἰς τὸν τῶν θεῶν χορὸν χωροῦσι (χορεύουσι MSS.). Они занимают свое место среди богов-светил. О выражении ὁ τῶν θεῶν χορός («хор богов») ср. *Corp.* XII. i. 12: ὁδηγηθήσεται . . . εἰς τὸν τῶν θεῶν καὶ μακάρων χορόν («будет приведена . . . в хор богов и блаженных»). Kaibel, *Epigr. Gr. ex lapid. conl.* 288 (Кипр, «recentioris aetatis» — «позднейшего времени»): ΗΤΙΣ . . (в другом списке ΗΒΗΣΕΝ; читай ἥρπασεν?) ἀ(θ)ανά(των με) χορός («хор бессмертных похитил меня»).

[χοροὶ δὲ δύο θεῶν, ὁ μὲν τῶν πλανωμένων, ὁ δὲ τῶν ἀπλανῶν]. Это вставленная заметка. Следующее αὕτη означает τὸ εἰς τὸν τῶν θεῶν χορὸν χωρεῖν («вступление в хор богов»), и вклинившееся упоминание о двух различных χοροί (хоре планет и хоре неподвижных звезд) здесь неуместно.

Q дает ἀφανῶν вместо ἀπλανῶν. Это, по-видимому, указывает на иное чтение: ὁ μὲν τῶν φανερῶν (= αἰσθητῶν), ὁ δὲ τῶν ἀφανῶν (= νοητῶν) («один — хор явных, т. е. чувственных, другой — хор незримых, т. е. умопостигаемых»).

αὕτη ψυχῆς ἡ τελειοτάτη δόξα. Место среди богов-светил — высшее, чего может достичь душа. Это опять-таки согласуется с системой Посидония. В этом параграфе нет и намека на платоновское представление о том, что душа может подняться над вещественными небесами в надкосмический и бестелесный мир (как сказано, например, в *Corp.* I).

Употребление слова δόξα («слава») в этой связи, быть может, есть признак иудейского влияния. Ср. Paul, *1 Cor.* 15. 40: ἑτέρα μὲν ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἡ τῶν ἐπιγείων. . . . ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ («иная слава небесных, иная земных. . . . и звезда от звезды разнится в славе»).

§ 8 a. οὐ[τε] γεύεται ἀθανασίας [οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ μεταλαμβάνει]. Душа такого рода не обретает в своей человеческой жизни на земле ἀρχὴν ἀθανασίας («начала бессмертия»); ибо в ней нет νοῦς (§ 24 a), и она ничем не лучше души зверя.

Излишне сообщать нам, что душа, которая остается дурной, не «причастна Благу».

παλίσσυρτος (codd. Corp.), «влекомая назад», или «уносимая назад, как встречным течением», кажется лучше, чем παλίσσυτος («устремляющаяся назад», codd. Stob.).

⟨⟨καὶ ἡ κακοδαίμων . . . δουλεύει σώμασιν ἀλλοκότοις καὶ μοχθηροῖς.⟩⟩ В MSS. эти слова стоят не на месте: там они составляют часть описания κακία ψυχῆς («порока души»). «Рабство у безобразных и вредоносных тел», т. е. воплощение в телах зверей, — это не κακία, а наказание за κακία; поэтому упоминание о нем должно предшествовать словам αὕτη καταδίκη ψυχῆς κακῆς («таков приговор порочной душе»). Ср. *Ascl. Lat.* I. 12 a: «а тем, кто прожил иначе и нечестиво, . . . назначается

переселение в иные тела, недостойное святой души, [и] постыдное».

ἀγνοήσασα ἑαυτήν. Душа забывает или не узнает своего родства с божественным; поэтому νοῦς в ней (если νοῦς вообще в нее вошел) впадает в дремоту или уходит, и деятельна лишь низшая и чисто животная часть человека. Душа, так униженная, пригодна лишь к тому, чтобы оживлять тело зверя, и потому при следующем воплощении она вселяется в звериное тело. Платоновский *locus classicus* о τὸ γνῶναι ἑαυτόν («познании самого себя») — «Алкивиад I», где сравните особенно 133 C: «Значит, эта ее часть („эта часть души“, а именно νοῦς) подобна божественному; и кто смотрит на нее и познает все божественное, тот лучше всего познал бы и самого себя». Ср. ὁ ἀναγνωρίσας ἑαυτόν («познавший самого себя») в *Corp.* I. 18–21.

§ 8 b. μηδὲν γνοῦσα τῶν ὄντων, μηδὲ τὴν τούτων φύσιν, μηδὲ τὸ ἀγαθόν. Под τὰ ὄντα здесь разумеются τὰ ὄντως ὄντα («подлинно сущее»), т. е. τὰ νοητά или τὰ θεῖα. Душа, которая не признает существования бестелесного и вечного, всецело подвластна влияниям тела. μηδὲ τὴν τούτων φύσιν кажется бесцельным повторением μηδὲν . . . τῶν ὄντων (разве только понимать τούτων как τῶν γιγνομένων, «того, что становится», в противоположность τῶν ὄντων); и фраза выиграла бы, если бы вычеркнуть μηδὲ τὴν . . . τὸ ἀγαθόν.

ἐντινάσσε⟨τα⟩ι τοῖς σωματικοῖς πάθεσι. . . . αὕτη κακία ψυχῆς. Ср. Plotinus 1. 2. 3: «Так как душа зла, когда она срослась с телом, стала подвержена тем же страстям, что оно, и во всем с ним согласна в мнениях, то она была бы благой и обладала бы добродетелью, если бы не разделяла его мнений, но действовала одна, — а это и есть мыслить и разуметь; и если бы не разделяла его страстей, — а это есть рассудительность; и если бы не

страшилась отделения от тела, — а это есть мужество; и если бы правили разум и ум, а прочее не противилось, — это была бы справедливость. Такое расположение души, при котором она мыслит и тем самым свободна от страстей, если бы кто назвал уподоблением Богу, тот не ошибся бы». (Эта последняя фраза соответствует καὶ ἤδη θεῖος, «он уже божествен», в *Corp.* X. 9 *init.*)

ὥσπερ φορτίον βαστάζουσα τὸ σῶμα. В *Corp.* II. 9 нам говорится, что во всех людях и животных одинаково душа φέρει (т. е. κινεῖ) τὸ σῶμα («несет», т. е. «движет тело»). Но здесь смысл иной. Порочная душа отягчена телом, как гнетущим бременем; добродетельная душа так не отягчена. Ср. ὥσπερ φόρτον τινὰ βαστάζει («несет его как некое бремя») в § 13.

Представление о теле как о том, чем душа *отягчена*, плохо согласуется с представлением о нем как о том, чем душа *управляется* (οὐκ ἄρχουσα ἀλλ᾽ ἀρχομένη, «не управляя, но управляемая»); и по этой причине было бы, пожалуй, лучше заключить в скобки ὥσπερ φορτίον . . . καί.

§ 9. Ὁ μὴ πολλὰ λαλῶν, μηδὲ πολλὰ ἀκούων. Мысль автора, должно быть, состояла в том, что многословные препирательства школ не помогают достижению познания, а скорее мешают ему. Эту мысль можно было бы выразить яснее, написав οὐχ ὁ πολλὰ λέγων, οὐδὲ ὁ πολλὰ ἀκούων («не тот, кто много говорит, и не тот, кто много слушает»). Ср. Porphyry, *Ad Marcellam* 20: θεοῦ γὰρ γνῶσις ποιεῖ βραχὺν λόγον (читай βραχυλόγον) («ибо познание Бога делает краткоречивым»). Stobaeus, vol. v Hense, *praef.*, p. vii: βραχυλόγον μάλιστα ἡ θεοῦ γνῶσις ποιεῖ («познание Бога более всего делает краткоречивым»). *Sexti Sent.* 430 Elter: ἄνθρωπον θεοῦ γνῶσις βραχυλόγον ποιεῖ («познание Бога делает человека краткоречивым»).

σκιαμαχεῖ. «Он сражается, не имея против себя никакого действительного противника»; он подобен кулачному бойцу, который для упражнения проделывает движения, нанося удары воображаемому противнику, и бьет пустой воздух.[2] Это значит, что философствование таких людей не направлено ни к какой серьезной цели; это суетное повторение пустых формул. Ср. Pl. *Apol.* 18 D: «поневоле приходится попросту как бы сражаться с тенями (σκιαμαχεῖν) . . . и обличать, когда никто не отвечает». Philo, *De plantatione* 42. 175, II, p. 169 Wendland: «никто, состязаясь сам с собой, не записывается победителем; ⌜ а если состязается ⌝ (εἰ δὲ ἀγωνίζεται; εἰ δὲ ἀγωνίζοιτο Wendland; вернее, εἰ δὲ ⟨οὕτως⟩ ἀγωνίζοιτο, „а если бы ⟨так⟩ состязался“), то по справедливости показался бы скорее сражающимся с тенью (σκιαμαχεῖν)». Plutarch, *De sanitate praecepta* 130 E, соединяет σφαιρίζειν (игру в мяч) и σκιαμαχεῖν (бой с тенью) как два вида телесного упражнения. Pausanias 6. 10. 3, о статуе знаменитого кулачного бойца: σκιαμαχοῦντος δὲ ὁ ἀνδριὰς παρέχεται σχῆμα («статуя представляет его в позе бьющегося с тенью»), т. е. человек изображен в боевой позе, но без противника перед ним. Numenius *ap.* Euseb. *Pr. ev.* 14. 6. 13: Зенон не стал бы спорить прямо со своим живым противником Аркесилаем, «а сражался с тенью (ἐσκιαμάχει) Платона, которого уже не было среди живых, . . . поскольку Платон не стал бы защищаться» и т. д. Lucian, *Piscator* 35 (о философах, которые не исполняют того, что проповедуют): «не знаю, куда исчезают, улетев, все эти поистине крылатые слова, которыми они попусту сражаются с тенями (σκιαμαχούμενα) в своих беседах».

[2] То же сравнение употребляет Павел, *1 Cor.* 9. 26: οὕτως πυκτεύω ὡς οὐκ ἀέρα δέρων (= σκιαμαχῶν)· ἀλλὰ ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα («так бьюсь, не как бьющий воздух, но усмиряю тело мое»). Тело — не σκιά («тень»); это действительный и плотный противник. И τὸ σῶμα — это враг, с которым вели борьбу и герметисты.

В словаре Liddell and Scott сказано, что σκιαμαχεῖν значит «сражаться в тени»; но это ошибка.

[[τούτου δὲ . . . χωρὶς αὐτοῦ]]. Это место в том виде, в каком оно стоит в MSS., не имеет смысла. Я нашел возможные места для τούτου . . . οὖσιν и для διὰ τὸ . . . χωρὶς αὐτοῦ; но предлагаю эти перестановки нерешительно. Слова αἱ αἰσθήσεις εἰσί, быть может, остаток фразы, содержавшей некое упоминание об αἴσθησις («чувственном восприятии»), которое подводило к утверждению, что познание есть нечто весьма отличное от него (γνῶσις δὲ αἰσθήσεως πολὺ διαφέρει, «познание же сильно отличается от чувственного восприятия»). Сказав, что ἀρετὴ ψυχῆς («добродетель души») есть γνῶσις, автор переходит к объяснению того, что такое γνῶσις, противопоставляя его αἴσθησις.

§ 10 a. [ἔστιν ἐπιστήμης . . . γὰρ ἐπιστήμη]. Упоминание об ἐπιστήμη («знании») здесь неуместно; и эти слова, вероятно, перешли в текст из заметки на полях.

ὀργάνῳ χρωμένη αὐτῷ τῷ νοΐ. νοῦς есть «орган» познания в том же смысле, в каком глаз есть орган зрения.

ὁ δὲ νοῦς τῷ σώματι ⟨ἐναντίος⟩. По чтению MSS. смысл был бы тот, что νοῦς пользуется телом как своим органом. Но это не может быть верно; ибо тело не есть орган ума в том же смысле, в каком ум (или умственное око) есть орган познания. Вставив ἐναντίος («противоположен»), мы получаем утверждение, которое хорошо согласуется с предшествующим и естественно подводит к последующему. Человек состоит из двух противоположностей, соединенных вместе; и это частный случай закона, который приложим ко всем вещам одинаково.

τά τε νοητὰ καὶ τὰ ὑλικά. Человеческая душа «принимает в себя и бестелесное, и вещественное»; иными словами, она совершает два противоположных действия — νόησις

(«мышление») и αἴσθησις («чувственное восприятие»). Такова или почти такова, должно быть, была мысль автора; и этот смысл можно получить, написав εἰς σῶμα ⟨εἰσδῦσα ψυχή⟩ («душа, войдя в тело»).

ἐξ ἀντιθέσεως γὰρ καὶ ἐναντιότητος δεῖ τὰ πάντα συνεστάναι. Это должно быть более или менее отдаленно заимствовано у Гераклита. Ar. *Eth. Nic.* 9. 2, 1155 b 4: «Гераклит (говорит), что противоборствующее согласно, что из различного — прекраснейшая гармония и что все возникает через вражду». Pseudo-Ar. *De mundo* 5, 396 b 7: «Быть может, природа тянется к противоположностям и из них, а не из подобного, производит созвучие. . . . То же самое было сказано и у темного Гераклита: „Сочетания — целое и нецелое, сходящееся расходящееся, созвучное несозвучное; и из всего одно, и из одного все“». Heracl. fr. 51 Diels: «Не понимают, как (τὸ ἕν или τὸ πᾶν, „единое“ или „все“), расходясь, с самим собой согласуется: обратнонапряженная гармония, как у лука и лиры». Герметист говорит в этом разделе, что человек состоит из νοητά и ὑλικά, точно так же, как он говорит в § 11, что τὸ πᾶν (вселенная) ἔκ τε ὑλικοῦ καὶ νοητοῦ συνέστηκεν («составлена из вещественного и умопостигаемого»); и он считает τὰ νοητά (т. е. ἀσώματα) ἐναντία («противоположными») τὰ ὑλικά (т. е. σωματικά). Ср. *Corp.* II. 4 a: σώματι δὲ ἐναντία φύσις τὸ ἀσώματον. . . . ἀσώματος οὖν ὁ τόπος («телу же противоположна природа бестелесного. . . . итак, место бестелесно»). (Τόπος, о котором там говорится, отождествляется с νοῦς.)

§ 10 b. Τί[ς] οὖν ὁ ὑλικὸς θεὸς ὅδε, ⟨ὁ κόσμος⟩; В §§ 7–10 a автор рассматривал вопрос, благ ли человек (или человеческая душа) и при каких условиях. Его ответ на этот вопрос дан в словах κακία ψυχῆς ἀγνωσία («порок души — незнание», § 8 b); ἀρετὴ ψυχῆς γνῶσις («добродетель души — познание», § 9); ὁ γνοὺς

ἀγαθός («познавший благ», *ib.*). Человек благ, если обладает познанием, и дурен, если не обладает им. И этот ответ, вероятно, был полнее разъяснен в утраченном месте в конце § 10 a. Например, там, может быть, было сказано, что человеческая душа благая в той мере, в какой она отделяется от вещественного тела и отождествляет себя с νοῦς («органом» познания), который «противоположен телу». В § 10 b автор переходит от человека к Космосу и рассматривает вопрос, благ ли Космос.

Οὐ κακὸς ὁ κόσμος, οὐκέτι δὲ ἀγαθός. — (ὁ καλὸς κόσμος, οὐκ ἔστι δὲ ἀγαθός MSS.) Ср. § 12: ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὐκ ἀγαθός, ὡς κινητός, οὐ κακὸς δέ, ὡς ἀθάνατος («Космос не благ, поскольку подвижен, но и не зол, поскольку бессмертен»). См. *Corp.* VI. 2 b.

[καὶ αὐτοδεὴς] καὶ αὐτὸς [ποτὲ μὲν γενόμενος] ἀεὶ [δὲ] ὤν, ὢν δὲ ἐν γενέσει. Смысл можно было бы сделать вполне недвусмысленным, переставив καὶ αὐτός и написав ἀεὶ ⟨μὲν?⟩ ὢν καὶ αὐτός, ὢν δὲ ἐν γενέσει («и он вечно существует, но существует в становлении»). Космос καὶ αὐτός (т. е. так же, как и Бог) существует вечно; но существует вечно не в том же смысле, что Бог; ибо его непреходящее существование принимает вид непрерывного γένεσις («становления»).

Слово αὐτοδεής больше нигде не встречается; и трудно приписать ему какое-либо значение. καὶ αὐτο-, вероятно, возникло удвоением из следующего καὶ αὐτός. Слова ποτὲ μὲν γενόμενος («однажды возникнув») и δέ, скорее всего, вставлены кем-то, кто держался взгляда, что Космос имел начало. Сам же автор, по-видимому, держался того, что Космос существовал всегда.

γινόμενος ἀεὶ ⟨τῇ⟩ γενέσει (γένεσις или -σιν MSS.) τῶν ποιῶν καὶ τῶν ποσῶν. Ср. ποιότητας καὶ ποσότητας ποιεῖ (ὁ ποιῶν) («делатель делает свойства и величины») в § 3 в исправленном виде. οὐσία (сущность) Космоса вечна; но (по крайней мере в

подлунном мире) всякой части этой сущности непрерывно сообщаются новые свойства, и всякая отдельная вещь, сделанная из нее, непрерывно увеличивается или уменьшается.

§ 11. ἡ δὲ νοητὴ στάσις κινεῖ τὴν ὑλικὴν κίνησιν τὸν τρόπον τοῦτον. Ср. *Corp.* II. 8 a: πᾶσα οὖν κίνησις . . . ὑπὸ στάσεως κινεῖται («итак, всякое движение . . . движется покоем»). Все изменения свойства и величины, происходящие в Космосе, суть виды вещественного движения (ὑλικὴ κίνησις); и τὸ κινοῦν («движущее») должно быть чем-то, что само невещественно и неподвижно (νοητὴ στάσις, «умопостигаемый покой»). Автор принимает, что τὸ κινοῦν есть ψυχή (см. *Corp.* II), и переходит к объяснению того, каким образом космическая ψυχή (т. е. то невещественное, чем движутся все вещественные вещи) встроена в строение Космоса.

ὁ κόσμος σφαιρά ἐστι, τουτέστι κεφαλή. Представление о том, что шарообразный Космос подобен человеческой голове, несомненно, было подсказано Pl. *Tim.* 44 D *ff.*, где описывается, как «сотворенные боги» изготовили человеческое тело: «божественные круговращения (т. е. движения νοῦς) . . ., подражая очертанию вселенной, которое кругло, они заключили в шарообразное тело, — то, которое мы теперь называем головой, которое и божественнее всего, и владычествует над всем, что в нас» и т. д. В «Тимее» сказано, что человеческая голова подобна шарообразному Космосу; в *Corp.* X — что шарообразный Космос подобен человеческой голове. Ср. Synesius, *Calvitii encomium* 8, Migne tom. 66, col. 1181 B: «что может быть . . . божественнее шара? . . . Третий бог — душа Космоса; ее Отец, он же Демиург телесного Космоса, ввел ее в Космос, сотворив его совершенным . . . и потому дав ему и очертание, из всех очертаний наиболее объемлющее» (т. е. шарообразную форму). «. . . Итак, вся душа одушевляет весь Космос, который есть шар; а души, истекшие из целой и ставшие

частями, хотят каждая того же, что и вся душа, — управлять телами и быть душами космосов; это и стало для них причиной разделения. Так природе понадобились шары-части. Вверху, стало быть, были вылеплены звезды, а внизу — головы, чтобы им быть жилищами душ, малыми космосами в Космосе; ибо Космос, думаю, должен был быть живым существом, составленным из живых существ».

[κεφαλῆς δὲ οὐδὲν ὑπεράνω ὑλικόν, ὥσπερ οὐδὲ ποδῶν οὐδὲν νοητὸν ὑποκάτω, πᾶν δὲ ὑλικόν]. Я не могу найти в этом никакого смысла. Эти слова надо отнести к человеку, а не к Космосу; ибо Космос — голова без туловища и членов, и ног у него нет. Но что может значить утверждение, будто в человеке «нет ничего вещественного выше головы и ничего невещественного ниже ног»? Слова κεφαλῆς οὐδὲν ὑπεράνω ὑλικόν, может быть, можно понять в том смысле, что голова — высшая часть вещественного состава человека и потому часть, наиболее пригодная служить обиталищем ψυχή; но упоминание о ногах и о том, что лежит под ними, кажется совершенно неуместным.

[⌜ νοῦς δὲ κεφαλὴ αὕτη ⌝ σφαιρικῶς κινουμένη, τοῦτο ἔστι κεφαλικῶς]. Это также лишено смысла. Нелепо говорить, что голова есть νοῦς; ибо голова — вещь вещественная, а νοῦς невеществен. Быть может, νοῦς . . . αὕτη — искажение ⟨ἕν⟩νους δὲ ⟨ἡ⟩ κεφαλὴ αὕτη, «эта голова (а именно Космос) имеет в себе νοῦς». Такое утверждение было бы понятно само по себе и согласовалось бы с учением «Тимея», по которому νοῦς человека находится в его голове; но здесь оно было бы не к делу; ибо в этом параграфе автор говорит о воплощении ψυχή, а не νοῦς. Слова κεφαλὴ . . . σφαιρικῶς κινουμένη, τοῦτο ἔστι κεφαλικῶς («голова, . . . движущаяся шарообразно, то есть по-головному») вызывают нелепое представление о человеческой голове, вертящейся, как

волчок. Если вещь движется σφαιρικῶς (т. е. как шар, вращающийся вокруг своей оси), то она *не* движется κεφαλικῶς (т. е. так, как движется человеческая голова). Космос (или, точнее говоря, небесная часть Космоса) «движется шарообразно»; и в переносном смысле можно было бы сказать, что νοῦς «движется шарообразно»; но говорить, что человеческая голова «движется шарообразно», — бессмыслица. Космос сходен с человеческой головой своей шарообразной формой, но отличается от нее своим движением; и автору, который старается показать, что эти две вещи подобны одна другой, следовало бы избегать упоминания об их движении.

ὅσα οὖν προσήνωται τῷ ὑμένι τῆς κεφαλῆς ταύτης . . . ἀθάνατα πέφυκεν. ὑμήν («перепонка») — это *meninx*, или *pia mater*, т. е. оболочка, в которую заключен мозг.[3] Ar. *Hist. animal.* 1. 16, 494 b 29: «мозг облекают две оболочки: та, что у кости (*dura mater*), крепче, а та, что вокруг самого мозга (*pia mater*), слабее той». *Ib.* 495 a 8: ἔστι δ’ ὑμὴν δερματικὸς ἡ μῆνιγξ ὁ περιέχων τὸν ἐγκέφαλον («мозговая оболочка есть кожистая перепонка, облекающая мозг»). Автор *Corp.* X считает эту оболочку седалищем, или органом, сознательной жизни и мысли в человеческом теле. Здесь, как и в § 13, он обнаруживает некоторое знакомство с физиологическими учениями своего времени.

[3] Suidas (Bernhardy): «Мозговая оболочка (μῆνιγξ) — перепонка, покрывающая мозг. . . . Чувства, начинаясь от мозга, проходят по нервам до органов чувств. . . . Итак, в полости слуха заключен некий воздух, сросшийся с мозговой оболочкой и перепонкой. Этот воздух, принимая звуки от внешнего воздуха, . . . сам переправляет звуки к мозговой оболочке».

Платоники вообще, держась учения «Тимея», считали седалищем νοῦς, или τὸ λογιστικόν («разумной части»), мозг.[4] Хрисипп и большинство стоиков помещали ἡγεμονικόν («ведущее начало») в

сердце. Аристотелик Стратон, около 280 г. до н. э., говорил, что седалище ἡγεμονικόν — τὸ μεσόφρυον (пространство между бровями), или, вернее, та часть мозга, которая лежит позади этой области.[5] Взгляд, принятый автором *Corp.* X, — это взгляд врача Эрасистрата[6] (около 300–250 гг. до н. э.). Aetius, Diels, *Doxogr.*, p. 391: «Эрасистрат (говорит, что ведущее начало души находится) в области оболочки мозга, ⌜ которую он называет ἐπικρανίς ⌝».[7] Почти столь же знаменитый врач Герофил (около 300 г. до н. э.) помещал ἡγεμονικόν в желудочках мозга (ἐν τῇ τοῦ ἐγκεφάλου κοιλίᾳ, ἥτις ἐστὶ καὶ βάσις, «в полости мозга, которая есть и его основание», Aetius *ib.*); и не может быть сомнения, что Эрасистрат первым поместил его в *meninx*.[8]

---

[4] Алкмеон Кротонский, около 500 г. до н. э., «первым признал мозг средоточием умственной деятельности» (Gomperz, *Greek Thinkers*, Eng. tr. 1901, vol. i, p. 148).

---

[5] Аэций (Diels *Doxogr.* p. 391) говорит, что Стратон помещал *hegemonikon* ἐν τῷ μεσοφρύῳ («в междубровье»; *in superciliorum meditullio*, Tertull. *De an.* 15). Поллукс, *Onomast.* 2. 226, говорит, что он помещал его κατὰ τὸ μεσόφρυον («позади междубровья»). Последнее выражение, несомненно, передает мысль Стратона точнее.

---

[6] Учения Эрасистрата поддерживались чередой его последователей в течение нескольких веков. Врачебная школа *Erasistrateioi* (эрасистратовцев) в Смирне пользовалась высокой славой в I в. до н. э. (Strabo 12. 20, 580); и «школа Эрасистрата еще процветала в Риме во II в. н. э.» (Puschmann, *Gesch. der Medizin*, p. 309).

---

[7] Здесь, должно быть, какая-то ошибка; быть может, перед ἣν ἐπικρανίδα λέγει есть лакуна. Согласно Liddell and Scott, ἐπικρανίς значит «оболочка *cerebellum*» (мозжечка), а не головного мозга. (Но не значит ли оно скорее сам *cerebellum*?) Пушман (*op. cit.*, p. 300) говорит: «Das Seelencentrum, ἡγεμονικόν, verlegte (Erasistratos) in die Meninx *und in das kleine, für sich umhautete Hirn*, ἐπικρανίς» («Средоточие души, ἡγεμονικόν, (Эрасистрат) помещал в мозговую оболочку *и в малый, особо облеченный оболочкой мозг*, ἐπικρανίς»); но текст Аэция такого смысла не дает.

[8] «Согласно Руфу Эфесскому», Эрасистрат «разделял нервы на нервы чувства и нервы движения; первые он считал полыми и исходящими из оболочек мозга» (W. A. Greenhill, in Smith's *Dict. Biogr.* II. 43 b). Он держался того, что эти полые нервы служат для проведения *pneuma*. «Он распознал назначение большего числа мозговых извилин у человека по сравнению с оленем и зайцем» (Puschmann, p. 300). Его учение о назначении *meninx* было основано на его собственных анатомических исследованиях.

Герметист сравнивает Космос с человеческой головой. «Мозговая оболочка» Космоса — это крайняя сфера;[9] а «то, что соединено» с этой космической *meninx*, — это неподвижные звезды и планеты. Они, как и сам Космос и все живые существа в нем, составлены из души (νοητόν) и тела (ὑλικόν); но, находясь в крайней сфере или близ нее, — в той сфере, в которой сосредоточена душа, или жизнь, Космоса, — они имеют в себе «больше души, чем тела»; откуда следует, что они ἀθάνατα («бессмертны»; а следовательно, «не дурны»). Напротив, все живые организмы в подлунной области имеют в себе «больше тела, чем души»; откуда следует, что они θνητά («смертны»; а следовательно, «дурны»).

[9] Ср. учение наассенов, как его передает Ипполит, *Ref. haer.* 5. 9: «Эдемом (Eden) они называют мозг, как бы связанный и стиснутый облегающими оболочками, словно небесами; а раем считают человека до одной только головы» (т. е. человеческую голову).

Сравните Plotinus 4. 3. 17 о нисхождении и воплощении душ: «Что души сперва идут из умопостигаемого в область неба, можно заключить из следующего. Если небо — лучшее в чувственном месте, то оно соседствует с последними пределами умопостигаемого. Итак, оттуда (*sc.* из умопостигаемого) прежде всего одушевляется это (*sc.* небесное) [и причастно], как более пригодное к причастию; а земное — последнее и по природе менее способное причаститься души,[10] и далеко от бестелесной природы».

[10] Быть может: τὸ δὲ γεηρὸν ὕστατον (*sc.* ψυχοῦται), ὡς ψυχῆς ἧττον πεφυκὸς μεταλαμβάνειν κ.τ.λ. («а земное одушевляется последним, как по природе менее способное причаститься души» и т. д.).

ἐμψύχου δὲ τοῦ σώματος πεποιημένου, τὸ πᾶν δὴ ζῷον. Я восстановил эту фразу чистой догадкой из двух попавших не на место обрывков: ἐν ψυχῇ δὲ σώματος πεποιημένου и πᾶν δὲ ζῷον. Но нечто в этом роде, по-видимому, требуется, чтобы подвести к последующему. Если допустить, что слова восстановлены верно, то автор, объяснив отношение между ψυχή и σῶμα в случае Космоса, заканчивает параграф словами о том, что Космос есть ἔμψυχον σῶμα («тело с душою в нем»), то есть ζῷον («живое существо»); а затем говорит, что он первый из всех ζῷα и что человек — второй.

§ 12. ὁ δὲ ἄνθρωπος δεύτερον ζῷον. Покончив с Космосом, герметист возвращается к разбору человека. Рассуждение о человеке в §§ 12, 13 по своему построению параллельно рассуждению о Космосе в §§ 10 b, 11. Автор сперва дает свое решение вопроса, благ человек или дурен, а затем объясняет, каким образом человеческая душа встроена в человеческое тело.

οὐκέτι δὲ [[μόνον]] οὐκ ἀγαθὸς ⟨⟨μόνον⟩⟩. Человек не просто не-благ, как Космос; он положительно дурен. Чтение MSS. скорее значило бы «человек не есть, как Космос, почти благ»; а это не может быть подразумеваемым смыслом.

Утверждение, что человек κακός («дурен»), на словах противоречит § 24 b, ὁ γὰρ ἄνθρωπος ζῷόν ἐστι θεῖον κ.т.λ. («ибо человек — существо божественное» и т. д.; сравните также ὁ γνοὺς ἀγαθός в § 9 *init.*). Эти, по-видимому, противоречащие друг другу утверждения, вероятно, взяты из разных источников; язык § 12 мог быть подсказан *Corp.* VI, а язык § 24 b — каким-либо документом, сходным по тону с *Ascl. Lat.* I. 6 a: «великое чудо —

человек» (*magnum miraculum est homo*) и т. д. Но настоящего противоречия нет. В § 12 нам говорится, что человек ὡς θνητός («как смертный»; т. е. в отношении своего тела и того θνητὸν εἶδος ψυχῆς, «смертного вида души», который неразрывно связан с телом) есть κακός. В § 24 b нам говорится, что ὁ ὄντως ἄνθρωπος («подлинный человек»; т. е. человек, отождествленный с νοῦς, или с высшей и бессмертной частью души) стоит наравне с богами-светилами или, быть может, выше их. А ὁ γνούς (§ 9), «человек, обретший познание», и есть ὁ ὄντως ἄνθρωπος.

§ 13. ψυχὴ δὲ ἀνθρώπου ὀχεῖται τὸν τρόπον τοῦτον κ.т.л. Связь § 13 с § 12 можно объяснить так. Человек дурен постольку, поскольку он θνητὸν ζῷον («смертное живое существо»); а θνητὸν ζῷον он постольку, поскольку его душа заключена в вещественное тело. Отсюда возникает вопрос, каким образом душа и тело связаны в течение земной жизни.

Автор говорит здесь, что πνεῦμα есть «носитель» (ὄχημα) ψυχή, а ψυχή — «носитель» νοῦς. В § 16 он описывает то же отношение другой метафорой, называя πνεῦμα «одеянием», или «покровом» (ἔνδυμα, περιβολή), ψυχή. Обе эти метафоры употреблены вместе у Iambl. Περὶ ψυχῆς, Stob. 1. 49. 43, vol. i, p. 385 W.: «Одни сразу вселяют самую душу в органическое тело, как большинство платоников; другие же между бестелесной душой и[11] ⌜ ἀγγελιώδους ⌝ (читай γεώδους, „земным“) ⟨телом помещают⟩[12] эфирные ⟨некие?⟩, и небесные, и духовные (πνευματικά) облачения, ⟨которые,[13] говорят они,⟩ окружая умную жизнь, наброшены на нее ради ее охраны и служат ей как носители (ὀχήματα), [а соразмерно] и сводят ⟨⟨ее⟩⟩ с плотным телом, соединяя ее с ним некими промежуточными [общими] связями [[ее]]». Слово ὄχημα употреблено в сходной связи у Pl. *Tim.* 69 C: сотворенные боги, когда создавали человека, παραλαβόντες ἀρχὴν

ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν, ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν («приняв бессмертное начало души, затем обточили вокруг него смертное тело и дали ему все тело в носитель»). В этом месте σῶμα, в которое заключена бессмертная душа, — это человеческая голова (περιετόρνευσαν подразумевает круглую форму), а ὄχημα — туловище и члены, которые были добавлены как средство передвижения (*Tim.* 44 E); но выражение Платона могло подсказать позднейшим писателям метафору, которой они описывали либо все тело, либо телесное *pneuma* как ὄχημα ψυχῆς («носитель души»).

[11] τοῦ P; τῆς F.

[12] «Быть может, перед αἰθέρια выпало τίθενται» (Вахсмут).

[13] «Быть может, после προβλήματα выпало ἄ» (Вахсмут).

Этот раздел списан в «Гермиппе», 1. 13. 96–99: «Разум (λόγος) — носитель ума, душа — носитель разума, а дух — носитель души; и он, проходя по венам, артериям и крови, движет живое существо и приводит его к свойственным ему действиям. . . . Итак, как при составлении эти части проходят одна через другую и вдыхают жизнь в живое существо, так и при разложении они снова отступают одна в другую и стягиваются:[14] кровь — в дух, дух — в душу, душа — в разум, разум — в ум, а ум, в свою очередь, — в сродное ему». Автор «Гермиппа» имел перед собой тот же испорченный текст, какой представлен в наших MSS. «Корпуса».

[14] Ср. *Corp.* X. 16: συστέλλεται τὸ πνεῦμα εἰς τὸ αἷμα, ἡ δὲ ψυχὴ εἰς τὸ πνεῦμα («дух стягивается в кровь, а душа — в дух»).

ὁ νοῦς [ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος] ἐν τῇ ψυχῇ. λόγος представлен как человеческая способность, низшая, чем νοῦς, в *Corp.* IV. 3: τὸν μὲν λόγον . . . πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις ἐμέρισε, τὸν δὲ νοῦν οὐκέτι («речь . . .

он уделил всем людям, ума же — нет»). См. также *Corp.* XII. i. 12 *sq.* Но в *Corp.* X λόγος нигде, кроме этой одной фразы, не вставлен между νοῦς и ψυχή; и в § 16 о νοῦς говорится как о содержащемся в ψυχή без всякого промежуточного «покрова». Ясно поэтому, что упоминание о λόγος здесь должно быть интерполяцией.

Плотин, 2. 9. 1, говорит, что ошибочно вставлять λόγος («дискурсивный разум»?) как отдельную сущность между νοῦς и ψυχή.[15] Слова ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος, должно быть, вставлены в *Corp.* X кем-то, чье учение о λόγος походило на то, которое отвергает Плотин.

[15] Plot. 2. 9. 1 (Volkmann): «Ибо ум есть так, как он есть, всегда одинаково пребывая в неподвижной деятельности; движение же к нему и вокруг него — это уже дело души. И λόγος, идущий от него (*sc.* от νοῦς) к душе, делает душу умной, а не какую-то иную природу между умом и душой». (Быть может, οὐκ ἄλλη τις μεταξὺ ν. καὶ ψ. φύσις: «λόγος не есть нечто отличное от νοῦς и ψυχή и промежуточное между ними».) «. . . Если же кто производит λόγος от ума (т. е. если кто говорит, что абсолютный, или вселенский, λόγος происходит от абсолютного, или вселенского, νοῦς), а затем [от него] заставляет возникнуть в душе иной (λόγος) от самого λόγος, чтобы этот (*sc.* λόγος) был между душой и умом, тот лишит душу мышления, если она будет получать λόγος не от ума, а от другого, промежуточного; и она будет иметь призрак λόγος, а не λόγος, и вовсе не будет знать ума и вовсе не будет мыслить».

О ряде νοῦς, ψυχή, πνεῦμα ср. *Corp.* XI. i. 4 b: ὁ μὲν θεὸς ἐν τῷ νῷ, ὁ δὲ νοῦς ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ δὲ ψυχὴ ἐν τῇ ὕλῃ («Бог — в уме, ум — в душе, душа — в материи»). (πνεῦμα есть ὕλη, наделенная определенным свойством.) *Corp.* XII. i. 14 a (= V. 11 *fin.*): τῆς μὲν ὕλης τὸ λεπτομερέστατον ἀήρ, ἀέρος δὲ ψυχή, ψυχῆς δὲ νοῦς, νοῦ δὲ θεός («тончайшее в материи — воздух, в воздухе — душа, в душе — ум, в уме — Бог»). (ἀήρ там занимает место πνεῦμα.) Автор *Corp.* X считает νοῦς и ψυχή ἀσώματα («бестелесными»); и все же он представляет себе каждый из них как нечто вещественное,

заключенное в другое вещественное нечто более плотного естества.

Но зачем вообще говорить о νοῦς в § 13? На этой ступени дело автора — объяснить отношение между ψυχή и σῶμα в человеке, как он только что объяснил отношение между ψυχή и σῶμα в Космосе; и это упоминание о νοῦς неуместно предвосхищает содержание §§ 16 f., где он переходит к разбору отношения между νοῦς и ψυχή. Кроме того, слова неловко составлены; человек, пишущий свободно, едва ли написал бы ψυχὴ . . . ὀχεῖται τὸν τρόπον τοῦτον, ὁ νοῦς ἐν τῇ ψυχῇ («душа . . . носима таким образом: ум — в душе»). Поэтому я склонен подозревать, что τὸν τρόπον τοῦτον, ὁ νοῦς . . . ἡ δὲ ψυχή — позднейшая прибавка и что первоначальный текст гласил так: ψυχὴ δὲ ἀνθρώπου ὀχεῖται [ ] ἐν τῷ πνεύματι, τὸ δὲ πνεῦμα, διῆκον κ.т.л., κινεῖ τὸ σῶμα («душа же человека носима [ ] духом, а дух, проходя и т. д., движет тело»). (Быть может, загадочные слова νοῦς δὲ κεφαλὴ αὕτη κ.т.л. в § 11 вставлены тем же интерполятором.)

ἡ δὲ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι. τὸ ⟨δὲ⟩ πνεῦμα, διῆκον κ.т.л. Turn. дает ἡ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι· τὸ πνεῦμα ἐν τῷ σώματι. τὸ πνεῦμα διήκει κ.т.л. Но слова τὸ πνεῦμα ἐν τῷ σώματι («дух — в теле») не нужны; ибо отношение между πνεῦμα и σῶμα достаточно описано следующей фразой: τὸ πνεῦμα, διῆκον . . . ⟨μετὰ τοῦ⟩ αἵματος, κινεῖ τὸ σῶμα καὶ . . . βαστάζει («дух, проходя . . . ⟨вместе с⟩ кровью, движет тело и . . . несет его»). Кроме того, было бы словесное противоречие в утверждении, что τὸ πνεῦμα ὀχεῖται ἐν τῷ σώματι (= βαστάζεται ὑπὸ τοῦ σώματος, «носимо телом»), и в то же время, что τὸ πνεῦμα (им. п.) βαστάζει τὸ σῶμα (вин. п.).

Pneuma, о котором говорится в *Corp.* X, — это «жизненный дух» (ζωτικὸν πνεῦμα) отдельного организма. Это газообразное вещество, которое служит телесным «носителем», или

«покровом», бестелесной души. *Pneuma* в этом смысле занимало видное место в учениях врачебных писателей начиная с Эрасистрата (т. е. приблизительно с 300 г. до н. э.), если не раньше (Puschmann, *Gesch. Med.*, p. 299 *ff.*). Космическое *pneuma* стоиков, которое есть «жизненный дух» вселенной (ибо Космос мыслился ими как ζῷον, устроенное по тому же образцу, что и отдельный человек или животное), в *Corp.* X не упоминается.

τὸ ⟨δὲ⟩ πνεῦμα, διῆκον διὰ ⟨τῶν⟩ [φλεβῶν καὶ] ἀρτηριῶν [καὶ] ⟨μετὰ τοῦ⟩ αἵματος. Если сохранить слова φλεβῶν καί («вен и»), мы должны понимать автора так, что и вены, и артерии одинаково проводят и кровь, и *pneuma*. Не совсем невозможно, что он держался такого взгляда;[16] но более вероятным кажется, что φλεβῶν καί вставлено позднейшей рукой, быть может, вследствие искажения κατὰ τὰς φλέβας в καὶ τὰς φλέβας ниже. Относительно назначения артерий мнения врачебных писателей расходились. Праксагор Косский (около 340–320 гг. до н. э.) говорил, что вены содержат одну лишь кровь, а артерии — один лишь воздух; и его взгляд был принят стоиками (Puschmann, p. 276). Герофил держался того, что артерии проводят и кровь, и *pneuma* (Galen iv. 731; Puschmann, p. 288); Эрасистрат — того, что вены проводят кровь, которой питаются ткани, а артерии служат протоками для одного лишь ζωτικὸν πνεῦμα (Puschmann, p. 300).[17] Если мое восстановление фразы верно, автор *Corp.* X в этом вопросе согласен с Герофилом и расходится с Эрасистратом.

[16] О мнении, что φλέβες («вены») содержат не только кровь, но и воздух, ср. Aetius (Diels *Doxogr.* p. 436): «Диоген (Аполлонийский): если (εἰ; ἐάν?) кровь, разлившись по всему телу, наполнит (πληρώσει; -σῃ?) вены и вытолкнет (ὥσει; -σῃ?) содержащийся в них воздух в грудь и лежащее под нею чрево, наступает сон . . . ; если же все воздушное покинет вены, наступает смерть».

[17] Ср. Симон Маг, как его передает Ипполит, *Ref. haer.* 6. 14: «По обе стороны пупка протянуты две артерии — протоки духа, и две вены — протоки крови. . . . А

артерии, которые, как мы сказали, суть протоки духа, . . . соединяются с большой артерией, что вдоль хребта, называемой аортой; и так дух, пройдя через боковые двери к сердцу, производит движение зародышей».

κινεῖ τὸ σῶμα (ζῷον MSS.) καὶ ὥσπερ φόρτον (τρόπον MSS.) τινὰ βαστάζει. Платоновское учение состояло в том, что ψυχή есть τὸ κινοῦν («движущее»; см. *Corp.* II. 8 b, 9); но автор *Corp.* X держится того, что ψυχή действует на грубую материю тела не непосредственно, а через посредствующее *pneuma*. Назначение *pneuma*, как он его понимает, соответствует назначению нервной системы в современной физиологии.

Об ὥσπερ φόρτον τινὰ βαστάζει см. ὥσπερ φορτίον βαστάζουσα τὸ σῶμα в § 8 b.

διὸ καί τινες τὴν ψυχὴν αἷμα ἐνόμισαν εἶναι. Так говорил Эмпедокл, или, вернее, так обычно понимали его мысль. Emped. *fr.* 105, Diels *Vorsokr.* p. 202: «(сердце,) вскормленное в пучинах встречно бьющейся крови, | где более всего пребывает то, что люди называют мыслью: | ибо кровь вокруг сердца есть у людей мысль». Pl. *Phaedo* 96 B: «кровь ли то, чем мы мыслим (Эмпедокл), или воздух (Анаксимен и Диоген Аполлонийский), или огонь (Гераклит), или же ничто из этого, а мозг» и т. д. (Алкмеон). Theophrast. *De sensu*, Diels *ib.* p. 168, l. 43: «поэтому (говорит Эмпедокл) и мыслят более всего кровью: ибо в ней более всего смешаны [суть] стихии частей». Cic. *Tusc.* 1. 9. 19: «Эмпедокл полагает, что душа есть кровь, разлитая вокруг сердца» (*Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem*). Galen *Dogm. Hipp. et Plat.* 2, V. 283 K.: Эмпедокл αἷμά φησιν εἶναι τὴν ψυχήν («говорит, что душа есть кровь»). В дошедших фрагментах самого Эмпедокла слово ψυχή нигде не встречается; и кажущееся несогласие между его Περὶ φύσεως («О природе») и его Καθαρμοί («Очищения») лучше всего, пожалуй, объяснить допущением, что,

по его мнению, у человека две «души», а именно: (1) νοητικόν («мыслящая душа»; включая αἰσθητικόν, «чувствующую»), которая пребывает в крови вокруг сердца (или тождественна ей) и возникает и погибает одновременно с телесным организмом, с которым неразрывно связана, и (2) δαίμων, который существовал прежде тела, в котором он заключен, и переживет его. Если это так, то взгляд Эмпедокла был предвосхищением платоновского учения о душе; ср. θνητὸν εἶδος ψυχῆς («смертный вид души») у Pl. *Tim.* и «две души» герметистов, о которых сообщает *Abammonis resp.* 8. 6 (*Testim.*).

Мнение, что душа есть кровь, поддерживал Критий незадолго до 400 г. до н. э. (Aristot. *De an.* 1. 2, 405 b 5); и, по-видимому, его утверждал, но, вероятно, в измененном смысле, стоик Диоген Вавилонский, около 160 г. до н. э. Galen, *Dogm. Hipp. et Plat.* 2. 8, 110, приводит слова Диогена Вавилонского о том, что «то, что движет человека произвольными движениями, есть некое душевное испарение (ἀναθυμίασις), а всякое испарение поднимается из пищи»; но добавляет, что Диоген, «сам забывая собственные учения, говорит, что душа есть кровь, как полагали Эмпедокл и Критий. Если же он следует Клеанфу, Хрисиппу и Зенону, которые сказали, что душа питается из крови, а сущность ее — дух, то как питающее и движущее будут еще одним и тем же, если питает кровь, а движет дух?» В Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων («Осмеянии внешних философов») христианина Ермия (Diels *Doxogr.* p. 651) учение о том, что душа есть кровь, упомянуто как одно из тех, которым учили языческие философы.

Евреи держались того, что «жизнь — это кровь», и приводили это как основание закона, запрещавшего им есть мясо, в котором удержана кровь. *Gen.* 9. 4: κρέας ἐν αἵματι ψυχῆς οὐ φάγεσθε («мяса с кровью души не ешьте»). Ср. Philo *De special. leg.* 4. 10. 119–123,

Cohn V, p. 236 f.: «Он повелевает не принимать в пищу ни мертвечины, ни растерзанного зверями. . . . Некоторые же . . . готовят неосвященное мясо, удавливая и удушая (животных) и погребая в теле сущность души, которую следовало оставить свободной и отпущенной, — кровь; а ведь им довольно было бы вкушать одно лишь мясо, не касаясь ничего, что имеет родство с душой. Поэтому в другом месте он устанавливает закон о крови, чтобы не употреблять в пищу ни крови, ни тука: кровь — по той причине, которую я назвал, что она есть сущность души, — не умной и разумной, а чувствующей, в силу которой жизнь у нас общая с неразумными животными; ибо сущность той (разумной души) — божественный дух (*Gen.* 2. 7)». Филон, должно быть, встречал учение о том, что кровь есть οὐσία ψυχῆς («сущность души»), в языческих писаниях так же, как в книгах Моисея. Во времена Римской империи иудейское влияние, быть может, помогло возродить это первобытное верование у языческих греков.

σφαλλόμενοι τῆς φύσεως (τὴν φύσιν MSS.). Можно было бы сказать σφαλλόμενοι τὴν γνώμην («ошибаясь мыслью»), но не σφαλλόμενοι τὴν φύσιν. Если читать τῆς φύσεως, выражение можно понять как равнозначное σφαλλόμενοι τοῦ περὶ τῆς φύσεως ἀληθοῦς («не попадая в истину о ее природе»).

πρῶτον δεῖ [[ ]] ⟨ἐξελθεῖν⟩ τὴν ψυχήν, καὶ τότε, ⟨⟨τοῦ πνεύματος ἀναχωρήσαντος εἰς⟩⟩ ⟨τὸ περιέχον⟩, τὸ αἷμα παγῆναι κατὰ (καὶ MSS.) τὰς φλέβας, καὶ τὰς ἀρτηρίας κενωθείσας [τὸ ζῷον] καταλ[ε]ιπεῖν. Довод, по-видимому, состоит в том, что душа не может быть тождественна крови, ибо при смерти душа уходит, а кровь остается в трупе. Но подробности темны. Нам говорится, что при смерти артерии (или, по MSS., вены и артерии) «опорожняются». Выше было сказано, что при жизни [вены и]

артерии содержат и кровь, и *pneuma*. Что же тогда становится с кровью и *pneuma* при смерти? Кровь «свертывается». Она, конечно, остается в теле (кроме случая смерти от кровотечения); и так как автор говорит, что артерии после смерти остаются пустыми, его взгляд должен быть таков, что в момент смерти та часть крови, которая прежде содержалась в артериях, переходит из них в вены,[18] так что вся кровь в теле собирается в венах и там свертывается. Этот смысл можно получить, написав τὸ αἷμα παγῆναι κατὰ τὰς φλέβας, καὶ τὰς ἀρτηρίας κ.τ.λ. («кровь свертывается в венах, а артерии» и т. д.) вместо τὸ αἷμα παγῆναι, καὶ τὰς φλέβας καὶ τὰς ἀρτηρίας κ.τ.λ.

[18] Ср. Aetius (Diels *Doxogr.* p. 435): «Как происходят сон и смерть. Алкмеон говорит, что сон происходит от отступления крови в кровеносные вены, а пробуждение — разлитие (*sc.* крови; быть может, διαχύσει, „от разлития“); полное же отступление (*sc.* в вены) — смерть». Но где, по мнению Алкмеона, находится кровь во время бодрствования, когда она не «отступила в вены»?

Но что становится с *pneuma*, когда оно покидает артерии? По тексту MSS., оно переходит εἰς τὴν ψυχήν («в душу»); но это нелепо. О ψυχή можно было бы сказать, что она находится в πνεῦμα, которое есть ее ἔνδυμα («одеяние»); но нельзя сказать, что πνεῦμα находится в ψυχή, ни при жизни, ни после смерти. Поэтому мы должны заключить, что герметист либо не сказал, куда уходит *pneuma*, либо написал нечто вроде εἰς ⟨τὸ περιέχον⟩ («в окружающий воздух»). С предложенными мною изменениями место дает удовлетворительный смысл. ψυχή покидает тело; и жизненное *pneuma*, которое есть носитель, или покров, ψυχή, покидает тело вместе с нею. Тогда кровь, которую *pneuma* уже не проводит по артериям, свертывается в венах; и артерии остаются пустыми как от крови, так и от *pneuma*. Эта телесная перемена,

которая следует за уходом ψυχή и вытекает из него, и есть «смерть тела».

Учение, отчасти сходное с учением герметиста, но не тождественное ему, упоминается у Iambl. Περὶ ψυχῆς, Stob. 1. 49. 43, vol. i, p. 383 W.: ἆρά γε (γίγνεται ὁ θάνατος) πνιγμῷ τῶν ἀρτηριῶν, ἀποκλειομένων τοῦ δέχεσθαι τὸ ἐκτὸς πνεῦμα; («не происходит ли смерть от удушья артерий, когда им преграждено принимать внешний воздух?»). Ср. *Exc.* XXIII («Дева мира») 67.

§ 14 a. ἑκ μιᾶς δὲ ἀρχῆς . . . οὐ κινεῖται. Это место не связано с контекстом и прерывает ход мысли. Оно могло быть написано вверху или внизу страницы каким-нибудь читателем и вставлено в текст по ошибке переписчика.

Автор этих слов вводит неоплатоническое понятие τὸ ἕν («Единого»), о котором в остальной части документа не упоминается. «Единое», о котором он говорит, есть нечто предшествующее ἀρχή («первопричине»). Но что это за ἀρχή? Автор едва ли мог не назвать ее; и скорее всего он назвал ее νοῦς. Возможно, он написал ἑκ μιᾶς ἀρχῆς ⟨τοῦ νοῦ⟩ («от одной первопричины — ⟨ума⟩»), и лишние слова καὶ μόνου возникли из перенесенного не на место τοῦ νοῦ. О τὸ ἕν, отличенном от νοῦς и поставленном над ним, см. Plotinus *passim*.

ἡ μὲν ἀρχὴ κινεῖται. Если ἀρχή есть νοῦς, это утверждение едва ли можно согласовать с § 11 *init.*, ἡ δὲ νοητὴ στάσις κινεῖ τὴν ὑλικὴν κίνησιν («умопостигаемый же покой производит вещественное движение»). Но оно согласуется с Plotinus 6. 7. 13: «и ум, двигаясь, движется всегда одинаково, тем же образом и подобно . . . ; итак, (ум) должен двигаться ко всему, вернее — пройти через все. . . . а если (ум) стоит, он не мыслит; . . . а если так, то его и нет».

τὸ δὲ ἓν . . . ἕστηκεν. Это не вполне согласуется с Плотином, который говорит (6. 9. 3), что τὸ ἕν есть οὐ κινούμενον οὐδ᾽ αὖ

ἐστώς («не движущееся и опять-таки не стоящее»), но есть πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως («прежде движения, прежде покоя»).

§ 14 b. τρία τοίνυν ταῦτα, ὁ θεὸς [ ], καὶ ὁ κόσμος, καὶ ὁ ἄνθρωπος. Ср. *Ascl. Lat.* I. 10: «Бог — первый, второй — Космос, человек — третий» (*deus primus est, secundus est mundus, homo est tertius*). Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XI. 2. (6): πρῶτον ὁ θεός, δεύτερον ὁ κόσμος, τρίτον ὁ ἄνθρωπος («первый — Бог, второй — Космос, третий — человек»).

τὸν μὲν κόσμον ὁ θεὸς ἔχει, τὸν δὲ ἄνθρωπον ὁ κόσμος. ἔχει, вероятно, значит «содержит» (ἐμπεριέχει). Иными словами, Космос — «в Боге», или Бог есть τόπος («место») Космоса. Ср. *Corp.* IX. 9: τὰ γὰρ ὄντα ὁ θεὸς ἔχει («ибо сущее содержит Бог»).

γίνεται ὁ μὲν κόσμος τοῦ θεοῦ υἱός, ὁ δὲ ἄνθρωπος τοῦ κόσμου ⟨υἱός, καὶ τοῦ θεοῦ⟩ ὥσπερ ἔγγονος (ἔκγονος MSS.). Ср. *Corp.* IX. 8: πατὴρ μὲν οὖν ὁ θεὸς τοῦ κόσμου, ὁ δὲ κόσμος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ («итак, Бог — отец Космоса, а Космос — отец того, что в Космосе»). Слово ἔγγονος («внук») предпочтительнее, чем ἔκγονος («отпрыск», или «потомок»).

§ 15 a. οὐκ ἄρα (οὐ γὰρ MSS.) ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός. Бог не пренебрегает своим внуком — человеком; он признает родство. Ср. Paul, *1 Cor.* 13. 12: τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην («тогда же познаю, как и я познан»).

καὶ θέλει γνωρίζεσθαι. Ср. *Corp.* I. 31: ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται («свят Бог, который хочет быть познанным»). В этом месте автор *Corp.* X возвращается к мысли, уже намеченной в §§ 4 b–6: человек на земле, хотя и погружен в материю, все же не вполне отчужден от Бога (или от «Блага», которое соотносительно Богу), и через познание он может избавиться от зла, которое пристает к нему вследствие его воплощения, и так стать благим

(τούτῳ μόνῳ ἀγαθὴ γίνεται ψυχή, «лишь этим душа становится благой»).

αὕτη εἰς τὸν Ὄλυμπον ἀνάβασις. У греческих поэтов, начиная с «Одиссеи», Олимп означает небо; а некоторые из пифагорейцев употребляли это слово в смысле высшей, или крайней, сферы неба. Aetius, Diels *Doxogr.* p. 337: «Верхнюю часть окружающего . . . (Филолай) называет Олимпом; то, что под движением Олимпа, где расположены пять планет вместе с солнцем и луной, — Космосом; а лежащую под ними подлунную и околоземную часть окружающего . . . — небом». Ср. Kaibel *Epigr. Gr.* 649. 7 (Рим, III в. н. э.): ζώεις γὰρ ἀμέμπτως | αὐγαῖς ἐν καθαραῖσιν Ὀλύμπου («ибо ты живешь безупречно | в чистых лучах Олимпа»). *Ib.* 159. 2: ψυχὴ δ᾽ ἐν Ὀλύμπῳ («а душа — на Олимпе»). *Ib.* 261. 11 (Керкира, II в. н. э.?): ἀθάνατος ψυχὴ τὰ μὲν οἰκία τῶν ἐν Ὀλύμπῳ | ναίω («бессмертная душа, я обитаю | в жилищах тех, кто на Олимпе»). Выражение εἰς τὸν Ὄλυμπον ἀναβαίνειν («восходить на Олимп») равнозначно εἰς τὸν τῶν θεῶν χορὸν χωρεῖν («вступать в хор богов») в § 7.

Это утверждение, если бы оно стояло отдельно, можно было бы понять в том смысле, что человек может «взойти на Олимп», т. е. стать богом, еще пребывая в теле. Но это прямо отрицается в §§ 5 и 6; а из § 7 явствует, что τελειοτάτη δόξα («совершеннейшая слава») недостижима для человека, пока он живет на земле, и что душа должна освободиться из своей земной темницы, а затем пройти промежуточную ступень демона, прежде чем стать богом. Поэтому мысль автора в § 15 а мы должны понимать так: те, кто, еще пребывая в теле, достиг такого познания, какое для них возможно на земле, после смерти в конце концов взойдут на небо и станут богами-светилами.

§ 15 b. ⟨. . .⟩ καὶ οὐδέποτε (οὐκέτι?) ἀγαθὴ ⟨μένει⟩, κακὴ δὲ [[ ]] κατ᾽ ἀνάγκην γίνεται. Перед этими словами, должно быть,

утрачено связующее место. Требуемый смысл можно было бы выразить, написав ⟨φύσει μὲν γὰρ ἀγαθὴ ἡ ψυχή· ἐνσωματωθεῖσα δὲ μολύνεται,⟩ καὶ οὐκέτι ἀγαθὴ ⟨μένει⟩ («⟨ибо по природе душа благая; но, воплотившись, она оскверняется⟩ и больше не ⟨остается⟩ благой»). В этой жизни человеческая душа дурна и может стать благой, только обретя познание; ибо, хотя в своем состоянии до рождения она была благой, она по необходимости стала дурной вследствие своего воплощения. Ср. Philo, *Quis rer. div. heres* 55. 272, Wendland III, p. 62: «Ибо необходимо, чтобы смертный подчинился обычаю страстей и принял уделы, свойственные рожденному; воля же Бога[19] — облегчать бедствия, сросшиеся с нашим родом; так что и мы вначале претерпим свойственное нам, став рабами жестоких господ, и Бог совершит свойственное ему, возвестив молящим его душам отпущение и свободу».

[19] Подобным образом автор *Corp.* X говорит, что «воля Бога» в том, чтобы люди обрели познание и тем «стали благими».

ψυχὴν παιδὸς θέασαι, . . . πῶς καλὴ[ν] . . ., ἔτι σχεδὸν ἡρτημένη τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς. πῶς καλή, «как она прекрасна!» Такое употребление πῶς — послеклассическое. Оно несколько раз встречается в Новом Завете: *Matth.* 21. 20: ἐθαύμασαν λέγοντες Πῶς παραχρῆμα ἐξηράνθη ἡ συκῆ («удивились, говоря: как скоро засохла смоковница»). *Mark* 10. 23: πῶς δυσκόλως . . . εἰσελεύσονται («как трудно . . . войти»). *Luke* 12. 50: πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ («как я томлюсь, пока это совершится»). *John* 11. 36: ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν («смотри, как он любил его»).

Мысль, выраженная в этом месте, близко напоминает мысль «Оды: отголоски бессмертия по воспоминаниям раннего детства» Вордсворта.[20] Она противоположна христианскому учению о «первородном грехе»; но нет оснований предполагать, что автор знал это учение и сознательно возражал против него.

[20] Быть может, можно было бы сравнить *Mark* 10. 14 (*Matth.* 19. 14, *Luke* 18. 16): «детей . . ., ибо таковых есть Царствие Божие. . . . кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него». Abelson, *The immanence of God in Rabbinical literature*, p. 281: «Раввины неустанно подчеркивают незапятнанную чистоту новорожденного младенца. „Доброе побуждение, — говорят они, — на тринадцать лет старше злого побуждения“ (потому что последнее начинает заявлять о себе лишь в тринадцатилетнем возрасте)».

Здесь предполагается, что душа ребенка приходит прямо ἀπὸ τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς («от души вселенной», § 7 *init.*). Это предположение едва ли согласуется с учением о последовательных воплощениях, которое излагается в § 7 и из которого, казалось бы, следует, что душа ребенка должна была (или, во всяком случае, могла) прежде пребывать в ряде звериных тел и что следы связи индивидуальной души с мировой душой, от которой она первоначально была отделена, должны бы быть яснее видны в ἑρπετόν («пресмыкающемся»), чем в человеческом ребенке. В этом предмете автор *Corp.* X, по-видимому, поставил рядом утверждения, взятые из разных источников, не спросив себя, как их согласовать.

Ямвлих (Περὶ ψυχῆς, Stob. 1. 49. 40, vol. i, p. 380 W) отличает случай души, которая приходит к своему воплощению, только что насладившись блаженным созерцанием в горнем мире, от случая души, которая была испорчена в предшествующем воплощении: «Следует, пожалуй, рассмотреть и жизни душ до того, как они пришли в тело, — ведь и они имеют в себе большое различие; от различных же образов жизни души и первое свое схождение (σύνοδον)[21] совершают различно. Ибо и новопосвященные,[22] много созерцавшие сущее, и сопутники и сродники богов,[23] и всесовершенные, сохраняющие виды души во всей целости,[24] — все они бесстрастными и чистыми впервые врастают в тела; а те, что уже исполнены вожделений и полны иных страстей, вместе со

страстями впервые соединяются с телами». Душа, которую герметист описывает как ἔτι σχεδὸν ἡρτημένη τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς («еще едва отделенная от души Космоса»), соответствует, по крайней мере в некоторых отношениях, νεοτελεῖς к.т.л. («новопосвященным» и т. д.) Ямвлиха, которые ἀκήρατοι ἐμφύονται πρώτως εἰς τὰ σώματα («чистыми впервые врастают в тела»); но о тех, кто был осквернен в предыдущих воплощениях и кто μετὰ παθῶν συνέρχονται πρώτως τοῖς σώμασι («вместе со страстями впервые соединяются с телами»),[25] в *Corp.* X. 15 b не говорится.

[21] σύνοδος — это соединение души с телом.

[22] «Недавно посвященные»; т. е. только что из дородовой ἐποπτεία («созерцания») τὸ νοητὸν κάλλος («умопостигаемой красоты»). Это отсылка к Pl. *Phaedr.* 250 E f.: «Итак, тот, кто посвящен не недавно (μὴ νεοτελής) или кто испорчен, не быстро несется отсюда туда, к самой красоте. . . . а недавно посвященный, много созерцавший тогда» и т. д.

[23] Pl. *Phaedr.* 248 C: ἥτις ἂν ψυχὴ θεῷ ξυνοπαδὸς γενομένη κατίδῃ τι τῶν ἀληθῶν («какая душа, став спутницей бога, узрит что-либо из истинного»).

[24] Pl. *Phaedr.* 250 C: «сами будучи целостными (ὁλόκληροι) и не изведавшими зол . . ., целостные же (ὁλόκληρα) . . . видения в таинствах созерцая».

[25] То есть те, к кому πάθη («страсти») уже пристали, когда начинается их жизнь на земле (в настоящем воплощении).

αὐτὴν (ἑαυτὴν MSS.) διάλυσιν αὐτῆς μηδέπω ἐπιδεχομένην. Под διάλυσις индивидуальной души следует понимать ее отделение от мировой души. Душа маленького ребенка не принимает своего отделения, или не допускает его до себя; то есть она чувствует себя все еще частью мировой души, от которой она только что отделена. Противоположное выражено ниже словами διαλύσασα ἑαυτήν.

ὅταν δὲ ὀγκωθῇ τὸ σῶμα, . . . ⟨⟨ἐγγεννᾷ λήθην⟩⟩. Если сохранить порядок слов, данный в MSS., то подлежащим при ἐγγεννᾷ λήθην оказывается ἡ ψυχή; и чтобы извлечь из этого смысл, пришлось бы написать ⟨ἑαυτῇ⟩ ἐγγεννᾷ λήθην («порождает в себе забвение»). Но требуемый смысл скорее таков: τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ ἐγγεννᾷ λήθην («тело порождает в душе забвение»); и я переставил слова так, чтобы получить этот смысл.

О λήθη («забвении»), о котором говорили орфики и платоники, здесь сказано, что оно неизбежно следует из διάλυσις индивидуальной души, то есть из ее отъединения от мировой души. Воплощенная душа необходимо должна быть индивидуальной душой и как таковая должна быть в какой-то мере отделена от мировой души; но автор считает это отделение постепенным процессом, который завершается лишь по прошествии первых лет детства.

§ 16. ἀναδραμοῦσα γὰρ ἡ ψυχὴ εἰς τὰ ἑαυτῆς (εἰς ἑαυτὴν MSS.) ⟨τοῦ πνεύματος χωρίζεται, καὶ ὁ νοῦς τῆς ψυχῆς⟩. Платоники учили, что дом, или естественное место, души (τὰ ἑαυτῆς) находится вверху; а стоики говорили, что все души, покидая тело, поднимаются в атмосферу.

Несколькими строками ниже нам сообщают, что Гермес сказал: ὁ νοῦς τῆς ψυχῆς χωρίζεται καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ πνεύματος («ум отделяется от души, а душа — от жизненного духа»). Следовательно, утверждение такого содержания должно было где-то стоять; и это как раз то, что нужно здесь, чтобы завершить фразу.

Отделение ψυχή от πνεῦμα, в которое она облечена, изображено в «Видении Феспесия» у Плутарха, *De sera numinis vindicta* 22, 564 A. Феспесий видит огненные пузыри, поднимающиеся сквозь воздух; пузыри лопаются, и из них выходят маленькие фигурки в

человеческом облике. Эти человеческие фигурки — души, только что освободившиеся от тела; а пузырь, должно быть, изображает πνεῦμα, в которое заключена душа.

ὁ δὲ νοῦς . . . σώματος πυρίνου ⟨ἐπι⟩λαβόμενος περιπολεῖ πάντα τόπον. Νοῦς, покидая земное тело, не остается бестелесным, но принимает тело иного рода, состоящее из огня. Это соответствует тому, что описано в § 7 словами αἱ δὲ ἀνθρώπειαι (ψυχαὶ) . . . εἰς δαίμονας μεταβάλλουσιν («человеческие же души . . . превращаются в демонов»). Νοῦς, воплощенный в огненном теле и странствующий по всему пространству, должен быть демоном. Но в § 7 так преобразуется, по словам автора, ψυχή, а не νοῦς; то есть слово ψυχή употреблено там в более широком смысле, и νοῦς подразумевается под ним. Ср. § 19 a: (ἡ εὐσεβὴς ψυχὴ) ὅλη νοῦς γίνεται κ.τ.λ. («(благочестивая душа) становится всецело умом» и т. д.).

О представлении об «огненном теле» ср. Plotinus 4. 3. 4: καίτοι τινές φασι τόδε μὲν (τὸ σῶμα) καταλείψειν (τὴν ἡμετέραν ψυχήν), οὐ πάντῃ δὲ ἔξω σώματος ἔσεσθαι («впрочем, некоторые говорят, что она (наша душа) оставит это (тело), но не будет вовсе вне тела»). *Ib.* 4. 3. 9: «Двоякий бывает способ вхождения души в тело: один — когда душа уже находится в теле и либо переселяется из тела в тело, либо переходит из тела воздушного или огненного в земное, — этого, правда, не называют переселением, потому что неясно, откуда совершается вхождение; другой — когда она переходит из бестелесного в какое бы то ни было тело, и это было бы первым общением души с телом». Plot. 4. 3. 15: «И идут (души), выглянув из умопостигаемого, сначала на небо и, приняв там тело, через него проходят уже и в более землистые тела». Iambl. Περὶ ψυχῆς, Stob. 1. 49. 39, vol. i, p. 378 W: «(Иное учение платоников), полагающее, что душа всегда находится в теле, как учение

Эратосфена, и Птолемея Платоника, и других, вводит ее из более тонких тел снова в тела „раковинные“;[1] ибо, по их словам, она пребывает ⌜ в некой доле ⌝ (читай ἀεὶ ἐν μοίρᾳ τινί — „всегда в некой доле“) чувственного, а в твердое тело нисходит то из одних, то из других мест вселенной. И эти места (то есть места, откуда нисходят души) Гераклид Понтийский определяет вокруг Млечного Пути, другие же — по всем сферам неба, откуда будто бы и нисходят сюда души; иные говорят, что души обитают около Луны или в подлунном воздухе и оттуда идут вниз, в околоземное рождение; а иные утверждают, что души всегда падают из твердых тел в другие ⟨твердые?⟩ тела».

[1] То есть γήινα («земные») или στερεά («твердые»). Это употребление слова ὀστρεώδης, должно быть, подсказано Pl. *Phaedr.* 250 C: καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου, ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι («будучи чистыми и не погребенными в том, что мы теперь, нося его с собою, называем телом, — скованными, как устрица в раковине»).

Из этого места явствует, что Ямвлих знал неких платоников, которые учили, что душа, когда она не воплощена в земном теле, всегда бывает воплощена в вещественном теле более тонкого естества.[2] Возможно, они заимствовали это учение у Гераклида Понтийского. Нам сообщают, что Гераклид φωτοειδῆ τὴν ψυχὴν ὡρίσατο («определил душу как светоподобную»; Aetius, Diels *Doxogr.*, p. 388), или говорил, что душа есть *lumen* («свет»; Tertull. *De an.* 9; Macrob. *Somn.* 1. 14); и что он считал душу οὐράνιον σῶμα («небесным телом»; Philoponus *De an.*). Если эти сообщения верны, то из них следует, что Гераклид, должно быть, отверг платоновское учение о бестелесности души. Но если бы он это сделал, как же могли его причислить к платоникам? Более вероятно, что саму душу он считал бестелесной, но учил, что, освободившись от своего земного тела, она воплощается в тело

иного рода; что τελειοτάτη δόξα («совершеннейшая слава») души — быть воплощенной в теле, состоящем из света, или светоносного огня; и что ζῷον, образованное соединением бестелесной души с этим светоносным телом, по природе подобно звезде и сияет как светлая точка в Млечном Пути. Если Гераклид держался какого-то подобного взгляда, то теорию Посидония о душах, освободившихся от тела, можно рассматривать как видоизмененную теорию Гераклида, приспособленную к началам стоической физики. Платоник Гераклид, можно предполагать, говорил, что душа до и после своего воплощения в грубой материи на земле имеет своим ἔνδυμα («одеянием») либо воздушное тело (то есть тело демона), либо эфирное тело (то есть тело бога-светила) и пребывает в первом случае в атмосфере, а во втором — в высшем небе;[3] стоик Посидоний говорил, что душа до и после своего воплощения на земле *есть* либо масса воздуха и огня, смешанная с водяным паром и пребывающая в нижней атмосфере (то есть «герой»), либо масса воздуха и огня, пребывающая в верхней атмосфере (то есть «демон»), либо масса чистого огня, пребывающая в огненном небе (то есть бог-светило). Платоники, которые, по описанию Ямвлиха, учили, что душа «всегда находится в теле», могли испытать влияние Посидония; но, будучи платониками, а не стоиками, и потому держась того, что душа бестелесна, они по необходимости отвергли посидониеву манеру выражаться и вернулись к манере Гераклида. Автор *Corp.* X, по-видимому, принадлежал к этой секте платоников или, по крайней мере, испытал их влияние.

[2] Это мнение принял Ориген, *De princip.* 2. 2: «Прежде всего, по-видимому, следует спросить, возможно ли, чтобы разумные природы, достигнув вершины святости и блаженства, остались совершенно бестелесными, — что мне, впрочем, кажется весьма трудным и почти невозможным, — или же им необходимо всегда быть соединенными с телами. . . . Если же никак невозможно утверждать, — то есть что

какая-либо иная природа, кроме Отца, и Сына, и Святого Духа, может жить вне тела, — то по необходимости последовательности и разума приходится понимать, что разумные природы сотворены изначально, а материальная субстанция отделяется от них лишь во мнении и в мысли, . . . но никогда они без нее не жили и не живут: ибо по праву будет признано, что одной лишь Троицы жизнь существует бестелесно. Итак, как мы сказали выше, эта материальная субстанция . . . когда ее увлекают к низшим, образуется в более грубое и плотное состояние тела . . .; когда же она служит более совершенным и блаженным, она сияет в блеске небесных тел и украшает одеждами духовного тела либо ангелов Божиих, либо сынов воскресения».

---

[3] Ср. разделение ζῷα («живых существ») в платоновском *Epinomis*, автор которого должен был быть современником Гераклида.

Представление герметиста о σῶμα πύρινον («огненном теле») освобожденного νοῦς до некоторой степени сходно с представлением Павла о σῶμα πνευματικόν («духовном теле»), или ἐπουράνιον («небесном»), в 1 *Cor.* 15. 35–50.

καταλιπὼν τὴν ψυχὴν κρίσει καὶ τῇ κατ᾽ ἀξίαν δίκῃ. Здесь перед нами представление, на которое автор до сих пор ничем не намекал. При смерти человек раскалывается на две отдельные личности,[4] называемые соответственно νοῦς и ψυχή. Νοῦς принимает огненное тело, становится демоном и употребляется на служении Богу как служебный дух (§ 19 a); а ψυχή, после того как νοῦς покинул ее, продолжает существовать, обладая отдельной личностью,[5] и подвергается наказанию, которое, надо полагать, принимает вид перевоплощения в теле животного (§§ 7, 8 a). Человек, о котором это сказано, должен быть обыкновенным человеком, не очень добрым и не очень порочным; ибо у εὐσεβής («благочестивого») ψυχή целиком поглощается νοῦς (ὅλη νοῦς γίνεται — «становится всецело умом») и перестает существовать как отдельная сущность; а с другой стороны, в порочном человеке νοῦς нет вовсе (§ 24 a), так что после смерти от него не остается ничего, кроме ψυχή, подлежащей наказанию.

[4] Современное изложение того же представления см. у Эдварда Карпентера, *The drama of love and death*, p. 264: «Мы раз или два в предыдущих главах намекали на возможность разделения „я“ на две личности или даже больше. Мы предположили, например, что при смерти психический организм может, вероятно, расколоться — некая более земная часть остается действующей и деятельной на земном плане, а некая другая часть переходит в более тонкую и эфирную область».

[5] Ср. Iambl. *De an.*, Stob. 1. 49. 43, vol. i, p. 384 W. Согласно одному из упомянутых там взглядов, χωρισθεῖσα ἀπὸ τῆς διανοίας ἡ ὅλη ἄλογος ζωὴ μένει καὶ αὐτὴ διασῳζομένη ἐν τῷ κόσμῳ, ὥσπερ οἱ παλαιότατοι τῶν ἱερέων ἀποφαίνονται («отделенная от мышления, вся неразумная жизнь остается и сама сохраняется в Космосе, как учат древнейшие из жрецов»). Διάνοια у Ямвлиха соответствует νοῦς в *Corp.* X. 16, а ἄλογος ζωή у Ямвлиха — ψυχή в *Corp.* X. 16. Но кто эти «древнейшие жрецы», учившие этому? Таким выражением Ямвлих мог обозначать либо Орфея, либо египетских жрецов; а к последним он, возможно, причислял и Гермеса Трисмегиста.

Несколько сходный взгляд на отношение между νοῦς и ψυχή выражен в плутарховом «Рассказе о чужеземце с западного материка» (*Fac. in orbe lunae* 28, 943 ff.). Там нам говорят, что человек состоит не из двух только частей (σῶμα и ψυχή), но из трех отдельных частей, а именно σῶμα, ψυχή и νοῦς. Когда на земле наступает смерть, σῶμα сбрасывается; и после срока очищения в атмосфере освободившийся от тела человек, состоящий из νοῦς и ψυχή, еще связанных вместе, переходит на Луну и пребывает там. На Луне совершается «вторая смерть», при которой νοῦς отделяется от ψυχή. Тогда νοῦς восходит к Солнцу, откуда он изначально пришел; ψυχή же остается на Луне и некоторое время сохраняет собственную, подобную сну жизнь, но рано или поздно угасает и растворяется в веществе Луны.

Πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ πάτερ, ⟨ὅτι⟩ ὁ νοῦς τῆς ψυχῆς χωρίζεται [καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ πνεύματος]; Отношение между ψυχή и πνεῦμα уже описано достаточно, и у Тата нет причины просить о каком-либо дальнейшем объяснении на этот счет. Но он вполне может

быть удивлен и озадачен тем, что Гермес только что сказал об отделении νοῦς от ψυχή. Поэтому всего вероятнее, что его вопрос первоначально кончался на χωρίζεται и что слова καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ πνεύματος были добавлены впоследствии. Тот, кто добавил эти слова, должно быть, читал во второй фразе § 16 что-то вроде ἡ ψυχὴ τοῦ πνεύματος χωρίζεται.

[σοῦ εἰπόντος ἔνδυμα εἶναι τοῦ μὲν νοῦ τὴν ψυχήν, τῆς δὲ ψυχῆς τὸ πνεῦμα.] Это, по-видимому, неуклюжая попытка объяснить вопрос Тата; и вставлена она, вероятно, после того, как смысл этого вопроса был затемнен добавлением καὶ . . . πνεύματος. Слова πῶς τοῦτο λέγεις . . . σοῦ εἰπόντος к.т.л. подразумевают, что Тату трудно согласовать друг с другом два утверждения Гермеса (а именно: «νοῦς отделяется от ψυχή» и т. д. и «ψυχή — одеяние νοῦς» и т. д.). То есть вставка создает видимость, будто Тат считал невозможным, чтобы вещь отделилась от своего ἔνδυμα. Но так никто не мог бы думать; всякий знает, что пальто можно снять.

Выражение καθαρὸς γενόμενος τῶν ἐνδυμάτων («очистившись от покровов») встречалось несколькими строками выше; но Гермес не говорил прямо, что ψυχή есть ἔνδυμα νοῦς или что πνεῦμα есть ἔνδυμα ψυχή.

§ 17. Συννοεῖν δεῖ . . . τὸν ἀκούοντα τῷ λέγοντι [καὶ συμπνεῖν]. Ср. *Corp.* IX *fin.* — συμπνεῖν (или συμπνέειν), вероятно, разночтение к συννοεῖν. Смысл, по-видимому, таков: «Если ты понял то, что я сказал тебе об отношении между ψυχή и πνεῦμα, тебе следовало бы предвосхитить вывод, к которому я клонил, а именно что отношение между νοῦς и ψυχή подобно отношению между ψυχή и πνεῦμα и что, следовательно, νοῦς соединен с ψυχή лишь до тех пор, пока оба они заключены в земном теле».

ἡ σύνθεσις [τῶν ἐνδυμάτων] τούτων ἐν σώματι γηίνῳ γίνεται. Σύνθεσις, о которой говорит Гермес, — это соединение νοῦς и

ψυχή; а νοῦς не есть ἔνδυμα. Поэтому τῶν ἐνδυμάτων необходимо заключить в скобки.

ἀνέχεσθαι συγχρωτιζόμενον αὐτῇ παθητὸν σῶμα. Συγχρωτίζεσθαι происходит от χρώς и означает «соприкасаться с другим человеком, кожа к коже»; отсюда — «быть в оскверняющем соприкосновении». Ср. *Corp.* XII. i. 10 в исправленном виде: καὶ ὁ νοῦς ἄρα παθητός ἐστι, συγχρωτιζόμενος τοῖς πάθεσι («итак, и ум подвержен претерпеванию, соприкасаясь с претерпеваниями»). Diog. Laert. 7. 1. 2: Зенону было сказано оракулом, что он проживет наилучшую жизнь, εἰ συγχρωτίζοιτο τοῖς νεκροῖς («если будет соприкасаться с мертвыми»). Он понял это так, что ему надлежит изучать сочинения умерших авторов.[6] Употребление συγχρωτ. здесь можно было бы привести в более точное согласие с его употреблением в других местах, написав ἀνέχεσθαι συγχρωτιζομένην παθητῷ σώματι — «терпеть осквернение от соприкосновения» с подверженным страстям телом.

[6] Это слово встречается в анонимном фрагменте, приложенном к *Ep. ad Diognetum* (12. 8 Funk): τρυγήσεις ἀεὶ τὰ παρὰ θεῷ ποθούμενα, ὧν ὄφις οὐχ ἅπτεται, οὐδὲ πλάνη συγχρωτίζεται, οὐδὲ Εὔα φθείρεται, ἀλλὰ παρθένος πιστεύεται («ты будешь всегда собирать плоды, желанные у Бога, которых змей не касается, и с которыми не соприкасается обман, и Ева не растлевается, но дева вверяется»). Я не могу найти смысла ни в πλάνη συγχρωτίζεται, ни в παρθένος πιστεύεται. Быть может, автор написал что-то вроде этого: ὧν ὄφις οὐχ ἅπτεται, οὐδὲ πλάνη ⟨⟨πιστεύεται⟩⟩ (ср. ὑπὸ τοῦ ὄφεως πλανᾶται несколькими строками выше), οὐδὲ Εὔα ⟨⟨συγχρωτίζεται⟩⟩ («оскверняется»), ἀλλὰ παρθένος ⟨διασῴζεται⟩ («которых змей не касается, и обману не верят, и Ева не оскверняется, но дева сохраняется»). Ева поверила обманчивым словам змея; она поела и была осквернена. Φθείρεται могло быть вставлено как объяснение к συγχρωτίζεται.

§ 18. νοῦς δέ, ὀξύτατος ὢν πάντων τῶν [θείων] νοη[μα]τῶν. Νοῦς нельзя назвать νόημα («мыслью»); но его можно назвать νοητόν («умопостигаемым»). Ψυχή тоже есть νοητόν; но νοῦς ὀξύτερος

ψυχῆς («острее души»). Слово νοητόν здесь равнозначно ἀσώματον («бестелесному»), и автор едва ли сознает его этимологическую связь с νοῦς. Θείων может быть разночтением к νοητῶν.

δημιουργὸς γὰρ ὢν [πάντων] ὁ νοῦς. Сравни соответствующее стоическое учение у Ария Дидима, Diels *Doxogr.*, p. 469: «Ибо невозможно, чтобы у сущности (материальной субстанции) было начало или прекращение, равно как и у того, что ею управляет. Ведь для возникающего должна лежать в основе сущность, по природе способная принимать все изменения, а также ⌜ то, что из нее творило ⌝ (-σον Usener); ибо как у нас есть некая творящая природа, так по необходимости есть нечто подобное и в Космосе, и оно нерожденно». Стоики учили, что τὸ ἐν τῷ κόσμῳ δημιουργοῦν («то, что творит в Космосе») есть πῦρ νοερόν («мыслящий огонь»); автор *Corp.* X, платоник, учит, что это νοῦς, пользующийся πῦρ («огнем») как своим орудием.

ὀργάνῳ τῷ πυρὶ πρὸς τὴν δημιουργίαν χρῆται. См. *Ascl. Lat.* II. 16 a (III. 17 a): «духом . . ., который, словно орудие или механизм, подчинен воле верховного бога». Огонь, которым божественный νοῦς пользуется как орудием в своей демиургической деятельности (то есть в управлении вселенной, а не в ее «сотворении», ибо этот автор, по-видимому, держится того, что Космос не имеет начала, § 10 b), — это прежде всего свет и тепло, испускаемые небесными телами. Но, быть может, автор думал, что νόες («умы»), воплощенные в огненных телах и «странствующие по всему пространству» (то есть «демоны»), употребляются в подчинении божественному νοῦς, которым управляется целое, и что космические процессы совершаются, по крайней мере отчасти, через их посредство.

ὁ δὲ τοῦ ἀνθρώπου (νοῦς) τῶν ἐπιγείων μόνον (δημιουργός). Автор, вероятно, имел в виду первичное значение слова

δημιουργός — «искусный работник». Тот род δημιουργία, которым ограничен человеческий νοῦς, — это попечение о вещах на земле (θεραπεία τῶν ἐπιγείων, о котором говорится в *Ascl. Lat.* I), совершаемое посредством искусств и ремесел. В человеческих искусствах и ремеслах, как и в божественном управлении вселенной, огонь — необходимое ὄργανον («орудие»). Под δημιουργία человеческого νοῦς нельзя понимать действие жизненной силы, которой созидаются наши тела; ибо этот процесс совершается не человеческим νοῦς, то есть не человеком как сознательным и разумным деятелем, но той же силой, которая действует во всех природных процессах по всей вселенной.

§ 19 a. τὸν τῆς εὐσεβείας ἀγῶνα ἀγωνισαμένη. Это придаточное относится к жизни человека в теле; поэтому слова μετὰ τὸ ἀπαλλαγῆναι τοῦ σώματος («после того как она освободится от тела»), которые в MSS. стоят перед ним, следует поставить после него.

καὶ μηδένα ἀνθρώπων ἀδικῆσαι. Ср. § 21: πάντας ἀνθρώπους . . . εὖ ποιοῦσα («всем людям . . . делая добро»). Это одно из немногих упоминаний об общественном долге, или об «обязанности человека по отношению к ближнему», какие встречаются в герметических сочинениях. См. *Ascl. Lat.* I. 8: «взаимные услуги».

ἡ δὲ ἀσεβὴς ψυχὴ μένει ἐπὶ τῆς ἰδίας οὐσίας. Нечестивая душа — это ψυχή в более узком смысле слова, то есть ψυχή в отличие от νοῦς и в противоположность ему. Обыкновенная человеческая душа (ψυχή в более широком смысле) в течение своей жизни на земле есть соединение νοῦς с чем-то παθητόν («подверженным страстям»); и это παθητόν называется ἡ ψυχή в более узком смысле. Благочестивая душа (ψυχή в более широком смысле), покидая тело, сбрасывает все, что она до сих пор удерживала от τὸ παθητόν, так что остается один только ὁ νοῦς; иными словами,

ψυχή в более узком смысле, как нечто отличное от νοῦς, перестает существовать. Нечестивую же душу (ψυχή в более широком смысле), освободившуюся от тела, покидает νοῦς (если только вообще в ней был νοῦς в течение ее жизни в теле), и с тех пор она состоит из одного τὸ παθητόν (= ψυχή в более узком смысле). Поэтому она ищет войти в другое земное тело, в котором могла бы найти удовлетворение своим грубым желаниям. Порочная душа наказывается и мукой неутоленного желания в своем бестелесном состоянии, и перевоплощением; но наказание это она налагает на себя сама. Это описание участи ἀσεβὴς ψυχή («нечестивой души») основано на Pl. *Phaedo* 81 B ff. C ὑφ᾽ ἑαυτῆς κολαζομένη («наказываемая сама собой») сравни *Phaedo* 82 E: τοῦ εἰργμοῦ τὴν δεινότητα κατιδοῦσα, ὅτι δι᾽ ἐπιθυμίας ἑστίν, ὡς ἂν μάλιστα αὐτὸς ὁ δεδεμένος ξυλλήπτωρ εἴη τῷ (τοῦ Schanz) δεδέσθαι («увидев, в чем страшная сила этого заточения, — что оно держится вожделением, так что сам узник больше всех содействует своему заключению»).

§§ 19 b–22 a. ἀνθρώπινον δὲ . . . εἰς δὲ τὸ ἔλαττον ἀδύνατον. В § 19 b отрицается, что человеческая душа может войти в тело зверя. Это отрицание прямо противоречит §§ 7, 8 a; поэтому несомненно, что § 19 b не мог быть написан автором § 7 f. То же рассуждение относится к § 20 *fin.* и § 22 a *fin.*, где это отрицание повторено. Сомнение лишь в том, следует ли приписать другому автору только те фразы, в которых отрицается учение, изложенное в § 7, или же весь отрывок, в котором эти фразы содержатся. Но при дальнейшем рассмотрении оказывается, что весь отрывок 19 b–22 a написан с иной точки зрения, чем остальная часть *Corp.* X. Автор § 20, без сомнения, задумал этот параграф как объяснение выражения ὑφ᾽ ἑαυτῆς κολαζομένη в § 19 a; но он неверно понял слова, которые толкует. Наказание, о

котором говорится в § 19 a, — то, которое *освободившаяся от тела* душа налагает на себя сама; а самонаказание, описанное в § 20, совершается, *пока душа еще в теле*. Кроме того, злотворный νοῦς, который внезапно появляется в § 21, не упоминается в остальной части трактата, а то, что сказано там о νοῦς, невозможно согласовать с тем, что говорится о νοῦς в других частях *Corp.* X. Поэтому мы должны заключить, что весь отрывок 19 b–22 a вставлен позднейшей рукой.

§ 19 b. οὐδὲ θέμις ἐστὶν εἰς ἀλόγου ζῴου σῶμα ψυχὴν ἀνθρωπίνην καταπεσεῖν. Учение о том, что человеческие души переселяются в тела зверей, Платон воспринял от пифагорейцев.[7] Аристотель указал на серьезное затруднение в пифагорейском и платоновском учении о *метенсоматозе*; *De an.* 1. 3, 407 b: «Они же пытаются сказать только, что такое душа, а о теле, которое должно ее принять, ничего больше не определяют, как будто возможно, согласно пифагорейским мифам, чтобы любая душа облекалась в любое тело» и т. д. *Ib.* 2. 2, 413 b. Платоники соглашались с Аристотелем в том, что человек отличается от зверей обладанием νοῦς; а согласно «Тимею», νοῦς — единственная бессмертная часть души.[8] Если же тело зверя не способно вместить νοῦς, то как может оживлять его человеческая душа?

[7] Орфики соглашались с пифагорейцами в том, что человеческая душа воплощается в ряде тел одно за другим; но можно усомниться, говорили ли орфики, по крайней мере в ранние времена, о ее воплощении в иных телах, кроме человеческих. Единственное свидетельство в пользу этого, какое мне встретилось, — орфический фрагмент, приводимый Проклом, *In rem. publ.* p. 339 Kroll (Abel *Orphica* fr. 223): «а что переход душ человеческих совершается и в других животных, этому ясно учит Орфей, когда определяет: „Ибо, сменяясь по кругам времени, душа человеческая переходит в живых существ — то в одних, то в других: | то в коней, . . . то в овцу, то в птицу“» и т. д. Но время этих стихов неизвестно; они могли быть написаны в такую пору, когда первоначальное

различие между орфическим учением о перевоплощении и пифагорейским уже стерлось. Во втором отрывке, приводимом из «Орфея» Проклом *ib.* (Abel 222 = 225), говорится о перевоплощении только в человеческих телах; а в третьем (Abel 224) участь освободившихся от тела душ зверей прямо отличается от участи освободившихся от тела душ людей; ибо орфический поэт говорит там, что душа зверя, покидая тело, носится в воздухе, εἰσόκεν αὐτὴν | ἄλλο ἁφαρπάζῃ μίγδην ἀνέμοιο πνοῇσιν («пока ее | не подхватит другое [тело], смешав с дуновениями ветра»); а человеческие души, покидая тело, низводятся Гермесом γαίης εἰς κευθμῶνα πελώριον («в огромную глубь земли»). То, что в этих стихах местом назначения всех освободившихся от тела человеческих душ указано подземелье, свидетельствует о раннем времени; и возможно, что это то самое место, на которое ссылается Аристотель в *De an.* 1. 5, 410 b 27: «То же самое случилось и с учением, изложенным в так называемых орфических стихах: там сказано, что душа входит из вселенной в дышащих, носимая ветрами. Но с растениями этого быть не может, равно как и с некоторыми из животных, если только не все они дышат». Нет причины предполагать, что орфическое воздержание от мясной пищи (ἄψυχος βορά — «бездушная пища», Eur. *Hippol.* 952) было основано на вере в то, что тела зверей одушевлены человеческими душами. Пифагорейцы, которые этой веры держались, приводили ее как одну из причин своего унаследованного обычая воздерживаться от мясной пищи; но сам запрет, у орфиков и пифагорейцев одинаково, сходен с табу, или «законами святости», которыми во многих первобытных религиях от почитателей требуется воздерживаться от некоторых видов пищи. Евреи и другие семиты воздерживались от свинины, но не думали, что души их умерших отцов обитают в телах свиней.

[8] В этом отношении учение «Тимея» приближается к учению Аристотеля. Ср. Ar. *De an.* 2. 2: «Что же до ума и созерцательной способности, то здесь еще ничего не ясно; но, по-видимому, это иной род души, и лишь он один может отделяться, как вечное от тленного. Прочие же части души, как это ясно . . ., не отделимы».

Но, несмотря на это возражение, платоники в целом, вплоть до второй половины III века н. э., держались пифагорейского учения о переселении душ в тела зверей, которое они находили изложенным в диалогах Платона;[9] и этот взгляд все еще отстаивал Плотин, который утверждал, что человеческая душа может опуститься так низко, что примет на себя не только тело зверя, но даже (как говорил Эмпедокл) тело растения. Plot. 3. 4. 2: человеческая душа есть одновременно λογική, αἰσθητική и φυσική

(«разумная, чувствующая и растительная»). «Выйдя же из тела, она становится тем, что в ней возобладало. . . . Итак, те, кто сохранил в себе человека, снова становятся людьми; те же, кто жил одним лишь чувством, — животными; но если чувством вместе с яростью, то дикими, а если с вожделением . . ., то распутными и прожорливыми из животных. Если же и не чувством вместе с ними, а вялостью чувства вместе с ними, то даже растениями; ибо в них действовало одно только это (в них) или более всего — растительное начало», καὶ ἦν αὐτοῖς (ἠ?) μελέτη δενδρωθῆναι («и все их старание было — стать деревом»). Plot. 4. 3. 12 *fin.*: «Нисходит же (душа) не всегда одинаково . . . нисходит же каждая в готовое для нее, по подобию своего расположения. Ибо туда, чему она уподобилась, она и несется: одна — в человека, другая — в животное, иная в иное». *Ib.* 6. 7. 6 f. Но преемники Плотина сильнее чувствовали возражения против этого взгляда. Что касается Порфирия, свидетельства противоречивы. В отрывке, сохраненном у Стобея (Stob. 1. 49. 60, vol. i, p. 445 W.), Порфирий, подобно своему учителю Плотину, принимает высказывания Платона об этом предмете в буквальном смысле. Пифагор и Платон, говорит он, учат, что душа μεταβολὴν ἴσχει καὶ μετακόσμησιν εἰς ἕτερα σωμάτων εἴδη («претерпевает изменение и переустройство в иные виды тел»). . . . «Поэтому душам нужно много удачи и много здравомыслия, чтобы не . . . сменить жизнь на злосчастную и звероподобную. Ибо . . . распутье трех дорог в Аиде расположено где-то здесь, у разделяющихся частей души — разумной, яростной и вожделеющей, из которых каждая дает от себя начало и склонение к свойственной ей жизни. И это уже не миф и не поэзия, но истина и учение о природе.[10] У кого при изменении и рождении верх берет и властвует расцветшая вожделеющая часть, у тех, говорит (Платон), изменение

совершается в вялые [и][11] тела . . .; когда же душа приходит ко второму рождению, имея яростную часть совершенно одичавшей, . . . она ввергает себя в природу волка или льва».[12] Немесий[13] прямо не говорит, что Порфирий держался учения о переселении в тела зверей; но он называет его среди тех, кто учил, что все души, включая души зверей, (по крайней мере в возможности) λογικαί («разумны»);[14] и отсюда можно заключить, что Порфирий не видел силы в возражении, которое не позволяло другим допустить, что человеческая душа может оживлять тело животного. Но Августин свидетельствует в противоположную сторону; *Civ. dei* 10. 30: «Совершенно достоверно, что Платон писал, будто души людей после смерти возвращаются даже в тела животных. Этого мнения держался учитель Порфирия [и] Плотин; Порфирию же оно по праву не понравилось». *Ib.* 12. 26: «Порфирий . . . вместе со своим Платоном и другими платониками полагает, что те, кто жил неумеренно и бесчестно, ради искупления наказаний возвращаются в смертные тела, — Платон даже в тела животных, Порфирий же только в человеческие». *Ib.* 13. 19: «Порфирий . . . отстранил от человеческих душ тела животных». И Эней Газский (приведенный ниже) говорит о Порфирии так же, как Августин. Поэтому, по-видимому, Порфирий высказывал по этому вопросу в разных сочинениях разные мнения. Итак, Ямвлих (за исключением автора *Tim. Locr.*) — самый ранний платоник, о котором можно с уверенностью сказать, что он отверг пифагорейскую форму учения о переселении душ и утверждал, ὅτι οὐκ ἀπ᾽ ἀνθρώπων εἰς ἄλογα ζῷα αἱ ἐνσωματώσεις γίνονται («что воплощения не совершаются из людей в неразумных животных»; Немесий выше). Эней Газский, «in Theophrasto p. 16 ed. Barth» (Mullach *F. P. G.* II, p. xi): «Пришедшие же после Порфирий и Ямвлих, превзойдя мудростью тех, кто был до них, и краснея за

платоновского осла, и волка, и коршуна, и уразумев, что одна сущность у разумной души, а другая — у неразумной, и что сущности не переходят одна в другую, но остаются такими, какими вышли впервые, — ибо разумность не случайное свойство души, чтобы ей переходить, но твердо утвержденное различие сущности; и вообще невозможно разуму перейти в неразумие, если только не скажут, что неразумное похищает природу разума, — поразмыслив об этом наконец-то, ⌜перескочив через неразумных животных, переменив, говорят, не в осла (в природу осла — Wyttenbach), но в ослоподобного человека ⌝».[15] Итак, по словам Энея, взгляд, который мы находим выраженным в *Corp.* X. 19 b–22 a, впервые выдвинули платоники незадолго до 300 г. н. э. Его приняли многие платоники позднейших времен, например Иерокл,[16] Олимпиодор[17] и Халкидий.[18] Саллюстий пытался найти *via media* («средний путь»); он говорит (*De diis et mundo* 20): «Переселения душ, если они совершаются в разумных существ, делают души тем самым душами этих тел; если же в неразумных, то души сопровождают их извне, подобно тому как и нас сопровождают получившие нас в удел демоны. Ибо разумная душа никогда не могла бы стать душой неразумного». Прокл отчасти соглашался со взглядом более ранних платоников вплоть до Плотина, что человеческие души иногда перевоплощаются в тела зверей, но излагал этот взгляд в видоизмененной форме; Procl. *in Tim.* 329 D: «Истинное же учение говорит, что человеческая душа входит в зверей, но так, что они имеют собственную жизнь,[19] а вошедшая (человеческая) душа как бы восседает на ней и связана с нею (то есть с жизнью зверя) сочувствием». См. также Procl. *in Phaedrum* и *in Remp.* II. 309, 28–312, 5; 315, 18; 324, 11; 325, 11 *sqq.*; 333, 2–341, 8.

[9] Следует исключить автора *Timaei Locri de anima mundi* (до 200 г. н. э.). В последнем параграфе *Tim. Locr.* (Mullach *Fr. Ph. Gr.* II, p. 46) ясно подразумевается (хотя прямо и не говорится), что учение о карающем перевоплощении в телах зверей неистинно, но может быть полезно как «лекарственная ложь».

[10] Из этих слов можно заключить, что некоторые известные Порфирию платоники считали написанное Платоном о переселении в тела зверей всего лишь «мифом» или «поэзией».

[11] εἰς νωθῆ καὶ F; ἰσονωθῆ καὶ P; εἰς ὀνώδη καὶ ⟨ὑώδη⟩ conj. Canter.

[12] В *De abst.* 1. 19 Порфирий изображает сторонника мясоедения, который рассуждает так: «если душа зверя, которого я убиваю в пищу, бессмертна, я оказываю ей благодеяние, изгоняя ее из нынешнего жилища; тем скорее она вернется в человеческое тело». Но своего собственного мнения Порфирий там не высказывает.

[13] Nemesius *De nat. hom.* 2: «Все эллины, признавшие душу бессмертной, сообща учат о переселении душ; но расходятся они относительно видов душ. Одни говорят, что есть один вид — разумный, и что он переходит и в растения, и в тела неразумных животных; . . . другие же — что видов души не один, а два, разумный и неразумный; а некоторые — что их много, столько, сколько видов животных. Больше же всего разошлись в этом учении последователи Платона. Ибо, когда Платон сказал, что яростные, гневливые и хищные души облекаются в тела волков и львов, а предавшиеся распутству принимают тела ослов и подобных им, одни поняли это в собственном смысле — о волках, львах и ослах, другие же рассудили, что он сказал это иносказательно, обозначая нравы через животных. Так, Кроний в книге „О возрождении“ — так он называет переселение душ — хочет, чтобы все души были разумными; так же и Феодор Платоник (ученик Порфирия) в книге „О том, что душа есть все виды“; и Порфирий подобно им. Ямвлих же, пустившись в противоположную им сторону, говорит, что сколько видов животных, столько и видов души, то есть что виды эти различны; во всяком случае, им написана отдельная книга, озаглавленная „О том, что переселения совершаются не от людей в неразумных животных и не от неразумных животных в людей, но от животных в животных и от людей в людей“».

[14] О взгляде, что все души λογικαί, ср. Aetius, Diels *Doxogr.* p. 432: «Пифагор, Платон: души и так называемых неразумных животных разумны, но действуют не разумно — из-за дурного смешения тел и из-за того, что не имеют способности речи, как у обезьян и собак: ибо они мыслят, но не говорят». Порфирий, *De abst.* 3. 1, утверждает истинность «пифагорейского» учения о том,

что всякая ψυχή (включая души зверей), ᾗ μέτεστιν αἰσθήσεως καὶ μνήμης («которой присущи чувство и память»), λογική; и он говорит, что отсюда следует, что у нас есть обязанности по отношению к зверям.

[15] Требуемый смысл таков: ὑπερ(ε)πήδησαν[τες] τὰ ἄλογα τῶν ζῴων, μεταβάλ⟨λειν τὴν ψυχὴν λέγ⟩οντες οὐκ εἰς ὄνου φύσιν, ἀλλ᾽ ⟨εἰς⟩ ὀνώδη ἄνθρωπον («перескочили через неразумных животных, говоря, что душа переходит не в природу осла, а в ослоподобного человека»).

[16] Hierocl. *In aureum carmen* 23, Mullach *F. P. G.* I. 469 b: «Кто надеется после смерти облечься в тело зверя и стать неразумным животным из-за порочности или даже растением из-за косности чувства, . . . тот низводит (сущность человека) к низшему, заблуждаясь и не понимая неизменности формы, присущей человеческой душе по сущности. Ибо, всегда оставаясь человеком, душа, говорят, становится зверем или богом, смотря по тому, приобретает ли она порок или добродетель; по природе же она ни то ни другое, а лишь по отношению уподобления тому или другому».

[17] Mullach II, p. xi.

[18] Chalcid. *In Tim.* 194 f., Mullach II, p. 223 a: «Далее, (душа,) если, сделавшись хуже, будет жить хуже, то из-за чрезмерной привязанности к телу будет предназначена к более злосчастной жизни, пока не дойдет до дикости звериной природы. Эмпедокл, однако, следуя Пифагору, говорит, что души получают не только дикую и свирепую природу, но и разнообразные образы (то есть что человеческие души действительно воплощаются в тела зверей). . . . Но Платон не думает, чтобы разумная душа облекалась в лицо и облик животного, лишенного разума, а думает, что, когда к остаткам пороков присоединяется тело, пороки души, умноженные воплощением, звереют по образу прежней жизни; и гневливый человек, оставаясь тем же человеком и той же участи, доходит до свирепости льва, а хищный — до ближайшего подобия волков, и так прочие. . . . Душа же человека отнюдь не переходит в зверей, согласно Платону».

[19] То есть звери, в которых вошли человеческие души, сохраняют тот род жизни, который свойствен им как зверям.

Мнение, которое Эней Газский считал впервые появившимся у Порфирия и Ямвлиха, едва ли могло быть в их время такой полной новостью, какой он его представляет. На очевидное возражение против пифагорейского учения о переселении душ задолго до того указал Аристотель; и платоник любой эпохи мог быть

вынужден признать, что это затруднение непреодолимо. Лукреций (3. 748 ff.), поговорив о *метенсоматозе* в пифагорейском смысле, продолжает: «Если же скажут, что души людей всегда | входят в человеческие тела, я все-таки спрошу» и т. д. Следовательно, он должен был знать кого-то, кто учил, что человеческие души перевоплощаются, но только в человеческих телах. Однако нет причины думать, что те, кто держался этого взгляда во времена Лукреция или раньше, были платониками. Стоик-платонизатор Посидоний определенно учил, что человеческая душа существует до своего воплощения, и, вероятно, учил также, что одна и та же душа воплощается или может воплощаться многократно; но, насколько я знаю, нет и следа свидетельства, что он считал возможным перевоплощение человеческой души в теле ином, нежели человеческое. Поэтому вероятно, что учитель, о котором думал Лукреций, — это Посидоний.

Мнения, что человеческой душе «не дозволено пасть в тело зверя», мог держаться тот или иной платоник[20] до времени Порфирия; но лишь около конца III века н. э. его определенно приняли руководители платонической мысли, и оно стало, так сказать, правоверным учением платонической школы. Поэтому вероятно, что отрывок X. 19 b–22 a, в котором отстаивается это учение, написан либо после 300 г. н. э., либо, во всяком случае, незадолго до этой даты.

[20] Ориген, *De princip.* lib. 1 *fin.* (Lommatzsch), рассматривал вопрос, возможно ли перевоплощение человеческой души в теле зверя, но, по-видимому, не дал ясно понять, к какой стороне склоняется его собственное мнение. Его слова приводятся так (Justinianus Imp. *ad calcem epist. ad Mennam Patriarch. Constant.*): «душа, утекая от прекрасного, и склоняясь к пороку, и все глубже в нем погружаясь, если не обратится вспять, от безрассудства оскотинивается, а от порочности озверяется». За этим следуют три или четыре строки, безнадежно испорченные, но содержащие слова αἰρεῖται . . . τὸν ἔνυδρον, ἵν’ οὕτως εἴπω, βίον

(«избирает . . . водную, так сказать, жизнь»; это, по-видимому, подразумевает, что, согласно изложенному там взгляду, — хотя не обязательно согласно взгляду самого Оригена, — человеческая душа может поселиться в теле рыбы) и ἐνδύεται σῶμα[τα] . . . τοιοῦδε ζῴου ἀλόγου («облекается в тело . . . такого-то неразумного животного»). Hieronymus *Ep. ad Avitum* p. 764: «В конце (первой книги) (Ориген) пространной речью рассуждал, что ангел, или душа, или, во всяком случае, демон, — которые, по его утверждению, одной природы, но различной воли, — по мере великой небрежности и глупости может стать скотом; и от боли наказаний и жара огня скорее избрать быть бессловесным животным, и жить в водах и волнах, и принять тело того или иного скота; так что нам следует бояться тел не только четвероногих, но и рыб. И в конце, чтобы не быть обвиненным в пифагорейском учении, утверждающем μετεμψύχωσιν (переселение душ), после столь нечестивого рассуждения, которым он ранил душу читателя, он говорит: „это, по нашему мнению, пусть будет не догматами, а лишь вопросами, выдвинутыми для обсуждения, чтобы не казалось, будто они вовсе оставлены без рассмотрения“». Руфин в своем латинском переводе *De principiis* Оригена вычеркнул это «нечестивое рассуждение» и поставил вместо него следующее безобидное утверждение: «Мы полагаем, что никоим образом не следует принимать того, что некоторые обычно излишне исследуют или утверждают, а именно будто души доходят до такого упадка, что, забыв о разумной природе и достоинстве, низвергаются даже в разряд неразумных живых существ — зверей или скота».

§ 20. ποῖον πῦρ τοσαύτην φλόγα ἔχει ὅσην ἡ ἀσέβεια; . . . „καίομαι, φλέγομαι“. Ср. Origen *De princip.* 2. 10. 4: «этим, по-видимому, указывается, что каждый из грешников сам для себя возжигает пламя собственного огня, а не погружается в какой-то огонь, прежде уже зажженный кем-то другим . . . Пища и материя этого огня — наши грехи. . . . Когда душа соберет в себе множество дурных дел и обилие грехов, в надлежащее время все это скопище зол вскипает для мучения и воспламеняется для наказаний; когда сам ум . . . , принимая все в память, . . . увидит выставленной перед своими глазами как бы некую историю своих преступлений, тогда и сама совесть терзается и уязвляется собственными жалами. . . . Отсюда понятно, что около самой сущности души рождаются некие мучения из самих вредоносных страстей грехов». Ориген

говорит там о карающем страдании *после смерти*; но, имея в виду нынешнюю жизнь, он добавляет: «И чтобы понимание этого не показалось тебе слишком трудным, можно рассмотреть это на примере тех пороков страстей, которые обычно случаются с душами, то есть когда душа сжигается пламенем любви, или изнуряется огнем ревности или зависти, или волнуется гневом, или истощается безмерностью безумия или печали: как некоторые, нестерпимо перенося избыток этих зол, сочли более сносным умереть, чем терпеть подобные мучения».

Ранние буддисты тоже имели обыкновение говорить о (мучительном) «огне» страсти. Миссис Рис-Дэвидс, *Buddhism*, pp. 175–177, приводит из буддийских памятников: «Чувство мое горит страстью, ум мой в огне» и «Нет огня, подобного алчности страсти»; а слово *нирвана*, как говорят, первоначально означало «угашение» этого огня.

ἢ οὐχ ὁρᾷς ὅσα κακὰ πάσχει κ.τ.λ.; Это призыв к наблюдению; поэтому наказание, о котором здесь говорится, должно быть тем, которое порочная душа налагает на себя сама *в нынешней жизни*.

[οὔτε βλέπω οὔτε ἀκούω]. Ср. οὔτε βλέπει ἡ ψυχὴ οὔτε ἀκούει («душа не видит и не слышит») в § 24 a. Но вопль терзаемой души не мог, по замыслу, кончаться этими сравнительно слабыми словами. Возможно, они были бы менее неуместны, если бы стояли после οὐκ οἶδα; но отрывок выиграл бы в силе, если бы были вычеркнуты также слова τί εἴπω, τί ποιήσω οὐκ οἶδα («не знаю, что сказать, что делать»), которые соответствуют οὔτε τι εἰπεῖν οὔτ᾽ ἔρξαι δύναται («не может ни слова сказать, ни дела сделать») в § 24 a.

ὡς οἱ πολλοὶ δοκοῦσι. Отсюда явствует, что в обществе, которое знал автор, даже «большинство» были платониками, по

крайней мере настолько, что принимали учение о *метенсоматозе*. Но возможно, что οἱ вставлено ошибочно.

§ 21. ὁ γὰρ νοῦς, [[ὅταν δαίμων γένηται, πυρίνου τυχεῖν σώματος τέτακται πρὸς τὰς τοῦ θεοῦ ὑπηρεσίας,]] [καὶ] εἰσδὺς . . . αἰκίζεται αὐτὴν κ.τ.λ. Слова ὅταν . . . ὑπηρεσίας явно стоят здесь не на своем месте. В § 18 нам было сказано, что νοῦς должен сбросить свой огненный покров, чтобы войти в человеческое тело. Противоречие этому утверждению в § 21 можно было бы объяснить тем, что оба отрывка написаны разными лицами; но есть и другое затруднение, которого так не обойти. Νοῦς, о котором говорится в § 21, — дурной νοῦς (ср. δεῖ εὔχεσθαι καλοῦ τοῦ νοῦ τυχεῖν — «должно молиться о том, чтобы получить добрый ум», в § 22 a); это такой νοῦς, который толкает человека ко греху; поэтому нельзя было бы описывать его как употребляемый «на служении Богу» (τὰς τοῦ θεοῦ ὑπηρεσίας). Едва ли можно сомневаться, что слова, заключенные мною в скобки, принадлежат к описанию освободившейся от тела εὐσεβὴς ψυχή («благочестивой души») в § 19 a.

О дурном νοῦς, о котором здесь говорится, ср. *Corp.* IX. 3. В том месте сказано, что κακὰ νοήματα («дурные мысли») порождаются в человеческом νοῦς злотворными демонами; в *Corp.* X. 21 κακὰ νοήματα приписываются дурному νοῦς, вошедшему в душу извне, и сам он рассматривается как злотворный демон.

αἰκίζεται αὐτὴν . . . τρέπεται ⟨γὰρ⟩ ἐπὶ κ.τ.λ. Я отнюдь не уверен, что мое восстановление этого испорченного места верно; но общий смысл кажется достаточно ясным. Нам следует руководствоваться аналогией следующей фразы, касающейся εὐσεβὴς ψυχή («благочестивой души»). Нам говорят, что νοῦς одного рода входит в благочестивую душу и ведет ее ко всему доброму; следовательно, автор должен был сказать, что νοῦς

другого рода входит в нечестивую душу и толкает ее ко всему злому. Под μάστιγες τῶν ἁμαρτημάτων («бичами грехов») следует понимать бедствия, которые грех влечет за собой в нынешней жизни и которые описаны в § 20 (ὅσα κακὰ πάσχει ψυχὴ ἀσεβὴς к.т.л. — «сколько зол терпит нечестивая душа» и т. д.). По мнению этого автора, грех сам себе наказание, и нет нужды ни в каком учении о карающем перевоплощении.

τρέπεται ⟨γὰρ⟩ ἐπὶ ⟨⟨βλασφημίας, καὶ⟩⟩ φόνους καὶ ὕβρεις καὶ [[ ]] βίας ποικίλας δι᾽ ὧν ἄνθρωποι ἀδικοῦνται. Βλασφημίας необходимо поставить перед φόνους к.т.л.; ср. ниже ⟨τὸν θεὸν⟩ εὐφημοῦσα . . . ⟨καὶ⟩ πάντας ἀνθρώπους . . . εὖ ποιοῦσα. Быть может, после βλασφημίας выпало какое-то выражение, соответствующее δι᾽ ὧν ἄνθρωποι ἀδικοῦνται («которыми бывают обижены люди»); можно было бы написать, например, ἐπὶ βλασφημίας ⟨δι᾽ ὧν ὁ θεὸς ἀσεβεῖται⟩ («к хулам, ⟨которыми оскорбляется Бог⟩»), καὶ φόνους к.т.л.

⟨τὸν θεὸν⟩ ὑμνοῦσα εὐφημοῦσά τε, ⟨καὶ⟩ πάντας ἀνθρώπους . . . εὖ ποιοῦσα. Ср. Marc. Aurel. 5. 33: τί ἀρκεῖ; τί δ᾽ ἄλλο ἢ θεοὺς μὲν σέβειν καὶ εὐφημεῖν, ἀνθρώπους δὲ εὖ ποιεῖν к.т.л. («Что же довольно? Что иное, как не чтить и славить богов, а людям делать добро» и т. д.).

§ 22 a. δεῖ εὔχεσθαι καλοῦ τοῦ νοῦ τυχεῖν. Νοῦς, о котором идет речь в этом отрывке, рассматривается как личное существо, отличимое от души, в которую он входит; это δαίμων, как и в § 23. Но, по мнению автора §§ 19 b–22 a, этот направляющий *гений* может быть и добрым, и дурным. Если он добр, это ангел-хранитель, которым человек ведом; если дурен, это бес, которым человек одержим.

§ 22 b. κοινωνία δέ ἐστι ψυχῶν к.т.л. С этого места и до конца документа герметист говорит о положении человека во

вселенной и о его отношениях к существам других ступеней; и высказанные мысли имеют много общего с мыслями *Ascl. Lat.* I, *De homine*. О κοινωνία («общении») между человеческими душами и существами других ступеней ср. *Ascl. Lat.* I. 5 f.

αἱ τῶν θεῶν (ψυχαί). Слово ψυχή употреблено здесь в более широком смысле, то есть оно включает в себя νοῦς. Если благочестивая человеческая душа становится чистым, без примеси, νοῦς (§ 19 a), то *a fortiori* («тем более») следует, что душа бога должна быть νοῦς и ничем иным.

ἄνθρωποι δὲ τῶν ἀλόγων (ἐπιμελοῦνται). Сравни учение *Ascl. Lat.* I о том, что одна из двух обязанностей человека есть ἡ τῶν ἐπιγείων θεραπεία («попечение о земном») и что, исполняя эту обязанность, он содействует Творцу в управлении вселенной.[21] В самом очевидном своем смысле эти слова приложимы к человеку, занятому уходом за скотом. Отношение между богами и людьми подобно отношению между людьми и домашними животными; «мы — овцы пажити Его» (*Ps.* 100. 3).

[21] Ср. J. Abelson, *The immanence of God in Rabbinical literature*, p. 114: «Излюбленное раввинское выражение — что человек при известных обстоятельствах бывает „соработником Бога в деле творения". . . . Когда человек вносит свою долю пользы, он *ipso facto* становится соработником Бога. Сумма божественного блаженства (тем самым) увеличивается».

τοῦ δὲ κόσμου (καθάπερ ἀκτῖνες) αἱ φύσεις. Влияния, «излучаемые» Космосом (или, точнее, небесными телами), — это αἱ φύσεις, то есть силы, которыми отдельные организмы вызываются к бытию и поддерживаются в бытии. Эти силы действуют διὰ τῶν στοιχείων («посредством стихий»); то есть организмы строятся благодаря действию небесных тел на стихии, содержащиеся в подлунной области. В этом процессе первопричина — демиургическая деятельность Бога (αἱ

ἐνέργειαι); но Бог действует на человека (который рассматривается здесь как земной организм) не непосредственно, а через посредство Космоса и с помощью его φυσικαὶ ἀκτῖνες («природных лучей»). Тот же взгляд можно было бы выразить в более личных выражениях, сказав, что боги-светила (которые суть «члены» этого «второго бога», Космоса) — посредники, через которых действие Божией воли достигает людей. Как нам было сказано выше, Космос — «сын» Бога, а человек — его «внук».

τοῦ δὲ ἀνθρώπου, αἱ τέχναι καὶ ἐπιστῆμαι. Здесь перед нами привычная противоположность между φύσις и τέχνη, между «произведениями природы» и «произведениями искусства». Именно посредством искусств и ремесел человек исполняет свою обязанность «попечения о земном» и тем самым восполняет действие космических сил. Ср. *Ascl. Lat.* I. 8: «та земная часть мира, которая сохраняется познанием и применением искусств (τεχνῶν) и наук (ἐπιστημῶν), без которых Бог не пожелал, чтобы мир был совершенным». Во вставном отрывке *Ascl. Lat.* I. 5 произведения природы описаны как «вещи, созданные богами и демонами», в противоположность «вещам, созданным людьми»; то есть φύσεις, или φυσικαὶ ἀκτῖνες, о которых говорится в *Corp.* X. 22 b, олицетворены там как боги и демоны.

[οἱ δὲ ἄνθρωποι διὰ τῶν τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν.] Если сохранить эти слова, мы получим утверждение, что οἱ ἄνθρωποι («люди») посредством искусств и ремесел делают нечто ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον («на человека»). Но в этом нет смысла; и представляется ясным, что это придаточное вставлено кем-то, кто не понял отрывка.

§ 23. ἐκ τῆς ἐνὸς ⟨τοῦ θεοῦ⟩ φύσεως. Здесь автор по недосмотру употребляет слово φύσις применительно к Богу, хотя в § 1 b он возражал против такого его употребления.

καὶ διοικουμένων (διήκουσα или διοίκουσα MSS.) δι᾽ ἐνὸς τοῦ νοῦ. Все различные ἀκτῖνες («лучи»), о которых говорилось выше, суть действия, или проявления, νοῦς. В ἐνέργειαι («действиях») Бога действует божественный νοῦς; в космических φύσεις — νοῦς Космоса; в искусствах и ремеслах — человеческий νοῦς. И во всех своих различных проявлениях νοῦς един. Это подразумевает, что νοῦς Космоса и νόες отдельных людей суть ἀπόρροιαι («истечения») божественного νοῦς и единосущны с ним. Ср. *Corp.* XII. i *init.*

οὗτός ἐστιν ὁ ἀγαθὸς δαίμων. Слово δαίμων означает здесь ὁ ἴδιος ἑκάστου δαίμων («собственный демон каждого»). Δαίμων человека — это сила, которой ему назначается счастье или несчастье, причем эта сила мыслится как лицо, которое сопровождает человека и бдит над ним.

Это употребление слова δαίμων следует отличать от того, в котором оно означает одного из разряда существ, промежуточных между богами и людьми (как у Pl. *Sympos.* 202 E) и пребывающих в атмосфере. Каково отношение между этими двумя употреблениями? Трудно понять, как слово, означающее «добрую или злую участь человека», могло прийти к значению «одного из разряда сверхчеловеческих существ, носящихся в воздухе»,[22] или *vice versa* («наоборот»); и можно подозревать, что два главных значения этого слова разного и независимого происхождения.[23] Но значение ὁ ἴδιος ἑκάστου δαίμων, несомненно, видоизменилось под влиянием другого употребления слова. Δαίμων в одном смысле стали считать δαίμων и в другом смысле; то есть силу, которой определяется участь человека, стали рассматривать как личное существо, принадлежащее к разряду ἀέρια ζῷα («воздушных живых существ») и приставленное охранять именно этого человека; и так ἴδιός τινος δαίμων («собственный демон

кого-либо») стал рисоваться воображению как своего рода «дух-спутник» или «ангел-хранитель».[24]

---

[22] Нам говорят, впрочем, что французское слово *fée*, «фея», происходит от латинского *fata* (= *Parca*), которое означало «существо, ведающее нашим *fatum*» (Brachet); и возможно, что соответствующая перемена значения произошла и со словом δαίμων.

---

[23] Δαίμων в смысле «участи человека» (ὁ ἴδιος ἑκάστου δαίμων), быть может, связано с δαίειν, δαΐζειν — «делить» или «распределять»; ср. μοῖρα. Первоначально это слово могло означать «распределителя»; и отсюда δαίμων человека мог прийти к значению силы, которая отмеряет ему его долю благ или бед. С другой стороны, можно было бы предположить, что δαίμων в смысле ζῷον ἀέριον («воздушного живого существа»), возможно, связано с δαίς, δαίνυσθαι, δαιτυμών (ср. θεοδαίσια); то есть что первоначально оно могло означать «пирующего», а отсюда стать названием незримого гостя (или хозяина) на жертвенной трапезе или на поминальном пиршестве — сверхчеловеческого существа, с которым почитатели вступают в общение, вкушая священную пищу. При этом предположении мы можем видеть след первичного значения этого слова в вере, еще распространенной в христианские времена, что «демоны» питаются кровью или чадом жертв.

В гомеровских поэмах, как и в позднейшей литературе, можно различить два употребления этого слова. Δαίμων у Гомера иногда означает судьбу или участь человека, как в сложном слове ὀλβιοδαίμων («благодатной участи»), Г. 182. В других гомеровских местах оно означает сверхчеловеческое существо; но в этом употреблении оно лишь синоним θεός и не обозначает, как в позднейшие времена, существа более низкого разряда, чем «боги». Отсюда, однако, не обязательно следует, что различие между δαίμων (в смысле ἀέριον ζῷον) и θεός впервые возникло в послегомеровские времена. Гомеровские поэмы отделены от народной религии греков более широкой пропастью, чем многое в позднейшей литературе; и различие между θεός и δαίμων, хотя гомеровские поэты им пренебрегали, могло существовать до их времени и могло все это время сохраняться в других областях или в других общественных слоях. След более первобытного представления сохранился в гомеровском слове δαιμόνιε, которое можно передать так: «Что за (дух) в тебя вселился?» Подобного употребления слова θεῖος нет.

---

[24] См. Ammian. Marcell. 21. 14 (*Testim.*); Apuleius *De deo Socr.* 16. 155 f.

Об ἴδιος ἑκάστου δαίμων говорит Платон в *Rep.* 10. 620 D: «(Лахесис) каждому дает в спутники того демона, которого он избрал, — стражем его жизни и исполнителем избранного». (В этом месте «избрать своего δαίμων» значит избрать жизнь, которую предстоит прожить в следующем воплощении.)[25] Ср. Pseudo-Pl. *Axiochus* 371 C: ὅσοις μὲν οὖν ἐν τῷ ζῆν δαίμων ἀγαθὸς ἐπέπνευσεν, εἰς τὸν τῶν εὐσεβῶν χῶρον οἰκίζονται («тех, кому при жизни вдохновлял добрый демон, поселяют в обители благочестивых»). Hor. *Ep.* 2. 2. 183 ff. — о том, почему два брата различаются нравом: «знает гений, спутник, правящий звездой рождения, | бог человеческой природы, смертный для каждой | головы, изменчивый ликом, белый или черный». (Горациево описание *гения* основано, по крайней мере отчасти, на греческом представлении об ἴδιος ἑκάστου δαίμων.) Если человек живет счастливой жизнью, его δαίμων — ἀγαθός («добрый»); если он живет несчастной жизнью, его δαίμων — κακός («злой»). Отсюда прилагательные εὐδαίμων и κακοδαίμων. Иногда об ἀγαθὸς δαίμων человека (виновнике его счастья) и его κακὸς δαίμων (виновнике его несчастья) говорили как о двух отдельных лицах. Plut. *De tranq. an.* 15, 474 B: «Ибо не так, как говорит Менандр: „Всякому мужу при рождении сразу становится рядом демон, | добрый тайноводитель жизни“; но скорее, как говорит Эмпедокл,[26] каждого из нас принимают и им начинают владеть некие двойные доли и демоны».[27]

[25] В мифе «Федона», 107 D, нам говорят, что δαίμων, который ведал жизнью человека, продолжает исполнять свое дело и после смерти человека: τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἑκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἱλήχει, οὗτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἴς δή τινα τόπον κ.τ.λ. («каждого умершего его демон, который получил его в удел еще при жизни, старается привести в некое место» и т. д.). Но это лишь вымысел творца мифа, а не древнее и унаследованное верование.

[26] Не видно, чтобы Эмпедокл употреблял *слово* δαίμων в таком значении; в стихах, которые Плутарх приводит здесь из него, этого слова нет, а есть лишь перечень добрых и злых влияний, олицетворенных под разными иными именами, например Δῆρις и Ἁρμονίη, Καλλιστώ и Αἰσχρή («Раздор» и «Гармония», «Прекраснейшая» и «Безобразная»).

[27] Сравни иудейское и христианское представление о «добром ангеле» и «злом ангеле» человека. Hermas, *Mand.* 6. 2: δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἷς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἷς τῆς πονηρίας κ.τ.λ. («два ангела при человеке: один — праведности и один — порочности» и т. д.).

Δαίμων отдельного человека можно было мыслить либо как определяющий его внешние обстоятельства, либо как влияющий на его нрав и направляющий его поступки. Там, где преобладает первое представление, слово означает «удачу» или «счастье» человека.[28] Так, σπονδὴ τοῦ ἀγαθοῦ δαίμονος («возлияние доброму демону») за трапезой (Ar. *Eq.* 106) значило, быть может, немногим больше, чем «за удачу!». И в подобном же смысле люди говорили иногда об ὁ ἀγαθὸς δαίμων τῆς οἰκίας, то есть об олицетворенной «удаче дома».[29] С другой стороны, моралисты выражали свое убеждение, что источники счастья и несчастья находятся внутри нас, говоря, что нрав человека — его δαίμων. Heraclitus, fr. 119 Diels: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων («нрав человеку — демон»). Ср. стих, приписываемый Эпихарму, fr. 17 Diels: ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός («нрав для людей — добрый демон, а для иных и злой»). И платоники, держась того, что благо человека состоит в господстве νοῦς над неразумными порывами, выражали это, говоря, что νοῦς человека — его δαίμων, или его ἀγαθὸς δαίμων. Но вместе с тем такой способ выражения мог отчасти быть подсказан и орфической и пифагорейской верой в то, что человеческая душа (или τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον — «божественное в нас», высшая из двух частей души) есть δαίμων в другом смысле, то есть бессмертное существо, временно воплощенное в человеческом

теле. Отождествление ὸ ἑκάστου νοῦς («ума каждого») с ὸ ἑκάστου δαίμων («демоном каждого») встречается у Pl. *Tim.* 90 A: «О самом же главном виде нашей души (то есть об уме) следует думать так: Бог дал его каждому как демона — то самое, что, как мы говорим, обитает в верхней части нашего тела» и т. д. *Ib.* 90 C: «а так как он всегда чтит божественное и содержит в должном порядке демона, сожительствующего в нем, он должен быть особенно счастлив (εὐδαίμονα)». Ср. «Видение Тимарха» у Плутарха, *De gen. Socr.* 591 D f.: «Всякая душа причастна уму . . . но одни целиком погрузились в тело, . . . другие же частью смешались с ним, а частью оставили вне его чистейшее. . . . То, что носится погруженным в тело, называется душой; а то, что оставлено вне тления, большинство, называя умом, считает находящимся внутри себя . . . ; те же, кто правильно догадывается, называют его, как находящееся вне, демоном». В символике «Видения Тимарха» νοῦς, или δαίμων, изображен плавающим в высшем мире, но связанным шнуром с ψυχή, воплощенной на земле внизу. Dio Chrysost. 4, vol. i, p. 77 Dindorf: Диоген говорит Александру: «ты не станешь царем прежде, чем умилостивишь своего демона и, почтив его как должно, явишь . . . царственным. . . . Не вне людей находятся злые и добрые демоны, приносящие им несчастья и удачи, но собственный ум каждого — это и есть демон имеющего его человека: добрый — у разумного и доброго, злой — у злого». Marc. Aurel. 5. 27: «С богами живет тот, кто постоянно являет им свою душу . . . делающей . . . то, чего хочет демон, которого Зевс дал каждому в предстатели и водители, — отторгнутая частица его самого. А это и есть ум и разум каждого».

[28] Здание, в котором люди, намеревавшиеся спуститься в пещеру Трофония, жили во время приготовительных обрядов, называлось δαίμονος ἀγαθοῦ καὶ τύχης ἀγαθῆς ἱερόν («святилищем Доброго Демона и Доброй Удачи»; Paus. 9. 39. 4),

вероятно, в связи с доброй удачей, которую, как надеялись, возвестит им оракул. В системе астрологии, описанной Буше-Леклерком, *L'astrol. grecque* p. 280, выражение ἀγαθὸς δαίμων употреблялось как специальный термин. На чертеже, который Буше-Леклерк дает для пояснения этой системы, одно из двенадцати делений зодиакального круга надписано «ἀγαθὸς δαίμων, *bonus genius*» («добрый гений»), а другое, диаметрально противоположное ему, — «ἀγαθὴ τύχη, *bona fortuna*» («добрая удача»). Здесь ἀγαθὸς δαίμων мало отличается по значению от «доброй удачи». О планете, стоящей в делении, отмеченном ἀγαθὸς δαίμων, говорили ἀγαθοδαιμονῶν («пребывающая в добром демоне»; *ib.* p. 513).

---

[29] Diog. Laert. 6. 74: Ксениад, купив киника Диогена в рабы, сказал: ἀγαθὸς δαίμων εἰς τὴν οἰκίαν μου εἰσελήλυθε («добрый демон вошел в мой дом»), имея в виду, что в его хозяйстве все пошло хорошо, когда Диоген взял управление им на себя. Тимолеонт посвятил свой дом в Сиракузах ἀγαθῷ δαίμονι («Доброму Демону»; Plut. *De se ipso laud.* 11. 542 E); Плутарх понимает это так, что Тимолеонт не ставил себе в заслугу свои подвиги, а приписывал свой успех τὸ μὲν εἰς τὴν τύχην, τὸ δ᾽ εἰς τὸν θεόν («частью судьбе, частью богу»).

Утверждение, что ὁ (ἑκάστου) νοῦς есть в этом смысле ὁ (ἑκάστου) ἀγαθὸς δαίμων, должно было быть знакомо всем платоникам. Но у герметистов выражение ὁ ἀγαθὸς δαίμων несло с собой также второй, совсем иной круг связей. Греки Египта в птолемеевские и римские времена употребляли его как имя египетского бога, вероятно, бога Хнума, или Кмефа. О египетском боге, называемом Ἀγαθὸς Δαίμων, говорится в *Corp.* XII. i и в других местах как об учителе, у которого Гермес научился своей мудрости. Но в других герметических сочинениях учитель Гермеса называется Νοῦς. (См. *Corp.* XI; и сравни *Corp.* I. 2: ἐγώ εἰμι ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς — «я Поймандр, Ум Владычества».) Поэтому слова ὁ νοῦς ἐστιν ὁ ἀγαθὸς δαίμων («ум есть добрый демон») можно было понять так, что они, помимо своего более очевидного смысла, содержат намек на то, что египетский бог, называемый Агатодемоном, — олицетворение божественного νοῦς.

Πῶς τοῦτο πάλιν λέγεις; «Это» (τοῦτο) — утверждение, что некоторые души лишены νοῦς, которое подразумевается в

предшествующих словах Гермеса: ἡ τούτου κενή («лишенная его»). О взгляде, что у одних людей νοῦς есть, а у других нет, см. *Corp.* I. 21 *fin.*, *Corp.* IX. 5 *init.* и *Ascl. Lat.* I. 7 a.

[τὸν ἀγαθόν . . . τῆς δίκης.] Я полагаю, что эти слова были добавлены к тексту после того, как были вставлены §§ 19 b — 22 a. Автор первоначального сочинения говорил о νοῦς как о том, что даруется одним лишь избранным. По его взгляду, нет никакого другого рода νοῦς, который можно было бы противопоставить ἀγαθὸς νοῦς («доброму уму»); нечестивые — это не люди, имеющие κακὸς νοῦς («злой ум»), а люди, не имеющие νοῦς вовсе. Но автор 19 b — 22 a (см. особенно § 21) говорил о νοῦς как о том, что входит во всех людей и может быть либо добрым, либо злым. Поэтому, когда 19 b — 22 a было вставлено, показалось желательным указать, что в дальнейшем речь идет только об ἀγαθὸς νοῦς. Слова τοῦ ὑπηρετικοῦ περὶ οὗ ἔμπροσθεν εἰρήκαμεν к.т.λ. («о служебном, о котором мы говорили прежде» и т. д.) отсылают к § 21 в том испорченном виде, в каком он предстает в наших MSS., а именно: «ибо ум, когда станет демоном, получает огненное тело и поставлен на служение Богу; и, проникнув в нечестивую душу, терзает ее» и т. д. Значит, это место уже должно было быть испорчено, когда слова τὸν ἀγαθόν . . . ὑπὸ τῆς δίκης были вставлены в § 23 еще более поздней рукой.

§ 24 a. πολλάκις γὰρ ἐξίσταται ὁ νοῦς . . . . ἀλλ᾽ οὐδὲ νωθρᾶς ψυχῆς ἀνέχεται к.т.λ. В первом из этих двух предложений автор говорит о временных отлучках νοῦς; во втором — о том, что νοῦς навсегда покидает «оцепенелую душу».

οὔτε τι εἰπεῖν οὔτ᾽ ἔρξαι δύναται. Эта фраза приведена из Феогнида, 177, но применена иначе. У Феогнида подлежащее — ἀνὴρ πενίῃ δεδμημένος («человек, сломленный бедностью»). Герметист, если он помнил контекст своей цитаты, мог хотеть

дать понять, что воистину πένης («беден») тот человек, которому недостает νοῦς.

Предложение ψυχὴ γὰρ . . . ἕρξαι δύναται стоит в MSS. не на своем месте. Скорее всего, оно следовало за ἀλόγῳ ζῴῳ ἔοικε («подобна неразумному животному») и должно было подтвердить это утверждение. (ἄλογον ζῷον — это тварь, которая «не может говорить».) Но там оно не является необходимым; и, быть может, оно было добавлено позднее.

ὑπ᾽ αὐτοῦ ἀγχομένη κάτω. Ср. *Corp.* VII. 3: ἄγχων σε κάτω πρὸς αὐτόν («душа тебя вниз, к себе»). *Ascl. Lat.* I. 12 a: «держит душу, как говорится, скрутив ей шею».

§ 24 b. ὁ γὰρ ἄνθρωπος ζῷόν ἐστι θεῖον к.т.л. Ср. *Ascl. Lat.* I. 6 a: «великое чудо — человек» и т. д. Cic. *De legg.* 1. 22 (из Панэтия?): «это существо предусмотрительное, проницательное, многостороннее, острое, памятливое, исполненное разума и рассудительности, которое мы называем человеком, было порождено верховным богом в некоем превосходном положении. Ибо из стольких родов и природ живых существ оно одно причастно разуму и мышлению, тогда как все прочие их лишены. А что, не скажу в человеке, но во всем небе и на всей земле, божественнее разума?» Макарий Египетский (египетский монах IV века), *Hom.* 15. 22, Migne 34. 589 D: «Велико достоинство человека. Посмотри, каково небо, и земля, и солнце, и луна, — и не в них благоволил упокоиться Господь, а только в человеке. Итак, человек ценнее всех творений, а может быть, осмелюсь сказать, не только видимых творений, но и невидимых, то есть служебных духов. Ибо не о Михаиле и Гавриилe-архангелах сказал Он: „Сотворим по образу и подобию нашему“, а об умной сущности человека, — я говорю о бессмертной его душе».

Сравни *Hermippus* 1. 6. 40: «Над ними же (*sc.* над зверями и растениями) человек создан владыкой: материю своего состава он имеет ту же, что и они, но умной сущности в нем есть нечто большее, и благодаря ей он и обходит землю, и вступает на небо, и прорезает влажные пути моря, и измеряет величины всего этого, а кроме того, знает ⟨пути⟩ звезд в длину и в ширину».

καὶ ὑπὲρ ἐκείνους ἐστὶν ὁ ὄντως ἄνθρωπος. Ср. *Ascl. Lat.* III. 22 b *fin.*: «что человек . . . лучше даже богов» и т. д.

§ 25. οὐδεὶς μὲν γὰρ τῶν οὐρανίων θεῶν ἐπὶ γῆν (γῆς MSS.) κατελεύσεται. Не направлено ли это против христианской веры в то, что Бог Сын «сошел на землю»? Думаю, что нет. «Боги неба», о которых говорит автор, — это солнце, луна и звезды; и он считает бесспорной истиной, что они никогда не покинут мест, назначенных им Богом. Однако были язычники, которые говорили, что боги сходили с неба на землю; так, например, Гораций говорил об Августе («поздно возвращайся на небо», *Od.* 1. 2. 45).

τὸν μὲν ⟨⟨ἐπίγειον⟩⟩ ἄνθρωπον [[ ]] εἶναι θνητὸν θεόν, τὸν δὲ οὐράνιον θεὸν ἀθάνατον ἄνθρωπον. Ср. *Corp.* XII. i. 1: ὁ Ἀγαθὸς Δαίμων τοὺς μὲν θεοὺς εἶπεν ⟨ἀνθρώπους⟩ ἀθανάτους, τοὺς δὲ ἀνθρώπους θεοὺς θνητούς («Агатодемон сказал, что боги — бессмертные люди, а люди — смертные боги»). Конечный источник этого — Гераклит, fr. 62 Diels: «бессмертные — смертные, смертные — бессмертные: живут смертью тех, умирают жизнью тех». Что бы ни имел в виду Гераклит этими темными словами,[1] он, несомненно, не имел в виду того, что вычитывает в них герметист, а именно что человек стоит на лестнице бытия так же высоко, как бог-светило. Но стоики, перенявшие изречения Гераклита и сделавшие их общим достоянием, часто вкладывали в них смыслы, о которых их автор никогда не помышлял. Так, слова

ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, оторванные от контекста, стали понимать в том смысле, что боги — люди, а люди — боги, или что смертные люди стоят наравне с бессмертными богами; и в этом смысле изречение пересказывали и распространяли.[2]

[1] Быть может, он говорил о живых стихиях (огне, воде, земле), рассматриваемых как θεοί и потому мужского рода. Если так, он, возможно, хотел сказать, что каждая из этих стихий «смертна» в том смысле, что части ее непрестанно превращаются в другую стихию; но что в то же время каждая из них «бессмертна» — либо в том смысле, что вещь, в которую она превращается, все еще есть живая вещь, либо в том смысле, что вся масса, например, воды сохраняется в вечном существовании непрестанным превращением других стихий в воду, которое идет одновременно с превращением воды в другие стихии. Ср. Heraclitus fr. 50 Diels: ⟨ἓν⟩ φησιν εἶναι τὸ πᾶν, διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον («он говорит, что все едино: делимое и неделимое, рожденное и нерожденное, смертное и бессмертное»). Вселенная смертна в каждой отдельной части, но бессмертна как целое.

[2] Максим Тирский, 4. 4 h, p. 45 Hobein: Гераклит сказал θεοὶ θνητοί, ⌜ θεοί ⌝ (*al.* ἄνθρωποι) ἀθάνατοι («боги смертны, ⌜ боги ⌝ (*al.* люди) бессмертны»). — Clem. Alex. *Paed.* 3. 1. 2: Гераклит сказал ἄνθρωποι θεοί, θεοὶ ἄνθρωποι («люди — боги, боги — люди»). — Heraclitus *Alleg. Hom.* 24 p. 51 Mehler: Гераклит сказал θεοὶ θνητοί ⌜ τ ⌝ ἄνθρωποι ἀθάνατοι, к.т.л. — Lucian, Βίων πρᾶσις 14: (*Покупатель.*) А что же люди? (*Гераклит.*) Смертные боги. (*Покупатель.*) А что же боги? (*Геракл.*) Бессмертные люди. — Hippol. *Ref. haer.* 9. 10: Гераклит сказал ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, к.т.л. — Dio Cass. *fr.* 30. 3, p. 40 Dind.: «ибо, если уж нужно сказать нечто дерзкое, то и человек есть не что иное, как бог, имеющий смертное тело, и бог — не что иное, как человек бестелесный и потому бессмертный».

Интерес ранних стоиков почти всецело ограничивался нынешней жизнью человека; и для них это изречение означало бы, что человек (или по меньшей мере идеально мудрый и добрый человек) равен богам, с той лишь разницей, что жизнь его короче. Cic. *Nat. deor.* 2. 61. 153 (стоик): «добродетели, из которых проистекает блаженная жизнь,[3] равный богам и подобный им, ни в чем не уступающий небожителям, кроме бессмертия, которое ничего не значит для того, чтобы жить хорошо». Хрисипп у

Плутарха, *Comm. not.* 33. 1076: «Зевс не превосходит Диона добродетелью . . . а человек, не уступающий в добродетели, ничем не уступает и в блаженстве, но и тот, кому не повезло, столь же блажен, как Зевс Спаситель». Plut. *Sto. rep.* 13. 1038: τοῖς ἀγαθοῖς πᾶσι . . . κατ᾽ οὐδὲν προεχομένοις ὑπὸ τοῦ Διός («всем добрым . . ., которых Зевс ни в чем не превосходит»). Stob. 2. 7. 11 g, vol. ii, p. 98 W.: «счастье (добрых людей) не отличается от божественного счастья, и даже мгновенное счастье, говорит Хрисипп, не отличается от счастья Зевса, ⟨и⟩ счастье Зевса ни в чем не предпочтительнее, не прекраснее и не величественнее счастья мудрых мужей». Seneca *De prov.* 1. 5: «добрый человек сам отличается от бога только временем». Sen. *Ep.* 73. 13: «Чем Юпитер превосходит доброго мужа? Он дольше добр». Sen. *Ep.* 53. 11: «есть нечто, чем мудрец превосходит бога: тот мудр по благодеянию природы, а не по своему». Sen. *De prov.* 6. 6: «вот чем вы превосходите бога: он вне претерпевания бед, вы — выше претерпевания».

---

[3] Нет ли лакуны после *exsistit*? Подлежащим, при котором *par et similis deorum* служит сказуемым, должно быть *homo*.

Платоники, в отличие от стоиков, смотрели на жизнь человека на земле как на простой эпизод в вечном существовании души; и потому платоник, переняв изречение Гераклита, имел бы основание указать, что говорит о человеке на земле, а не просто выражает знакомую его школе мысль, что *развоплощенная* душа может стать богом. Отсюда вставка слова ἐπίγειος в *Corp.* X. 25.

Платон называл философа «божественным», но не заходил так далеко, чтобы сказать, что человек на земле может быть богом или равным богу. Pl. *Rep.* 6. 500 D: философ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται («становится божественным, насколько это возможно для человека»). Pl. *Soph.* 216 B (говорит Феодор): «И мне

кажется, что этот муж (*sc.* элейский чужеземец) вовсе не бог,[4] но, конечно, божествен; ибо я всех философов называю такими. (Сокр.) И хорошо называешь».[5] Примеры такого прославления человека, какое мы находим в *Corp.* X. 24 b, 25, по большей части стоические; и едва ли можно сомневаться, что содержание этого параграфа, включая изречение Гераклита, было передано герметисту из какого-то стоического источника.

[4] Быть может, Платон думал здесь об Эмпедокле, который говорил о себе: θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός («бессмертный бог, уже не смертный»), *fr.* 112 Diels.

[5] Ср. Плотин 4. 7. 10: «А что душа сродни более божественной и вечной природе, . . . можно показать из следующего. . . . Возьмем же душу не ту, что в теле приобрела неразумные вожделения и порывы гнева, . . . но ту, что стряхнула их с себя. . . . В очищенной же душе пребывают наилучшие вещи — разумение и прочая добродетель, — как ей свойственные. Если же душа такова, когда она восходит к самой себе, то как ей не принадлежать к той природе, какой, по нашим словам, обладает все божественное и вечное? Ибо разумение и истинная добродетель, будучи божественными, не могли бы возникнуть в чем-то низком и смертном; но такое необходимо должно быть божественным, поскольку оно причастно божественному по сродству и единосущию. Потому и всякий из нас, кто таков, мало чем отличался бы самой душой от вышних, уступая им лишь в том, что находится в теле». Это равносильно утверждению, что добрый человек на земле — почти, но не вполне, бог.

ὑπὸ δὲ τοῦ ἑνὸς ⟨θεοῦ⟩ τὰ πάντα. В тексте MSS. Бог назван здесь либо ὁ εἷς, либо τὸ ἕν («Единое») вместо ὁ θεός. Но вряд ли автор стал бы вводить без объяснения в последней строке своего трактата имя Бога, которым он до сих пор не пользовался. Он говорил о триаде ὁ θεός, ὁ κόσμος, ὁ ἄνθρωπος (см. § 14 b); и здесь он, несомненно, написал либо τοῦ ἑνὸς θεοῦ, либо ἑνὸς τοῦ θεοῦ, в противоположность τῶν δύο, κόσμου καὶ ἀνθρώπου («двоих — Космоса и человека»). Все вещи управляются *Богом*; но Бог управляет ими *через* двух подчиненных ему деятелей, а именно через Космос (который действует посредством своих φυσικαὶ

άκτῖνες — «природных лучей») и через человека (который действует посредством своих искусств и ремесел). Возможно, что ἑνὸς τοῦ θεοῦ было намеренно изменено в τοῦ ἑνός тем, кто вставил § 14 a, где говорится о τὸ ἕν.

ТРАКТАТ XI

✦

Трактат XI (i)

Очевидно, что начало *Corp.* XI было каким-то образом искажено. Во-первых, беседа не может начинаться с предложения, вводимого словом οὖν. Во-вторых, слова ὡς δέ μοι ἐπῆλθεν κ.т.λ. (§ 1 b), которые следует отнести к ученику, неправильно связаны с § 1 a, где говорит учитель. δέ в этой связи невозможно; и если учитель велит ученику помнить его наставление (§ 1 a), то это повеление должно следовать за речью, в которой ученик просит учителя наставить его (§ 1 b), а не предшествовать ей. Слова ἄκουε ὦ τέκνον κ.т.λ. (§ 1 b *fin.*) правильно следуют за просьбой ученика;[6] но κατάσχες . . . λεγομένων (§ 1 a) явно стоит не на своем месте.

[6] ὁ χρόνος, по ошибке вставленное перед ἄκουε в § 1 b *fin.*, пришло из ὁ κόσμος, ὁ χρόνος в § 2 *init.*

Текст MSS. можно объяснить следующей гипотезой.[7] Некое собрание герметических сочинений содержало две отдельные беседы Ума к Гермесу, которые я называю XI. i и XI. ii. Знаки разделения между ними (включая заглавие второй) случайно исчезли, и обе беседы стали читаться как одна. Вступительные предложения XI. ii оказались теперь посреди составного документа. Редактор, заметив, что они не подходят для этого места, вырезал эти предложения и вставил в начало всего документа (где оно теперь стоит в MSS. как § 1 b) столько из первоначального вступления XI. ii, сколько показалось ему возможным или желательным сохранить. Но он ошибочно счел

заключительное предложение XI. i (κατάσχες οὖν . . . τῶν λεγομένων, § 1 a) связанным со вступительными предложениями XI. ii и перенес его вместе с ними.

[7] Это лишь гипотеза; но я не могу придумать никакой другой гипотезы, которая объясняла бы имеющиеся перед нами факты.

В начале XI. ii исчезло нечто, что предшествовало словам ὡς δέ μοι к.т.λ. (§ 1 b) и подводило к ним; а в конце XI. i, возможно, за словами τὰ γινόμενα ὑπ᾽ αὐτῷ в § 6 a следовали какие-то предложения, ныне утраченные. Но каждый из двух документов, по-видимому, почти, если не вполне, полон. Они заметно различаются по слогу и являют собой два резко противоположных способа обучения. В XI. i мысль окаменела в жестких формулах; в XI. ii мысль свежа и жива. В XI. i учитель произносит нечто вроде символа веры (§ 2), который для начинающего был бы совершенно лишен смысла; пояснения, которые он прибавляет (§§ 3–6 a), понятны сами по себе, но не проливают много света на темноту § 2; и он ожидает, что ученик выучит слова наизусть (μέμνησο τῶν λεγομένων — «помни сказанное»). В XI. ii, напротив, учитель ничего не принимает на веру и не предполагает у ученика никаких предварительных знаний. Он делает все, что в его силах, чтобы мысль его была ясна и чтобы на каждом шагу вести ученика за собой. Он неоднократно взывает к личному опыту ученика (§ 12 a, σοῦ τοσαῦτα ποιοῦντος — «когда ты делаешь столь многое»; § 14 a, ἴδε τί σοὶ ἐγγίνεται — «посмотри, что происходит в тебе»; § 19 *init.*, τοῦτο νόησον ἀπὸ σεαυτοῦ — «помысли это, исходя из самого себя»); и заканчивает тем, что велит ему продумать все самому.

Из прямой простоты XI. ii и догматической вычурности XI. i не следует заключать, что первое непременно написано раньше второго. Автор XI. ii, хотя и считает уместным скорее скрывать

свою ученость, чем выставлять ее напоказ, свободно чувствует себя среди понятий платонизма и стоицизма; и кажущаяся *naïveté* его тона может объясняться противодействием той ματαιολογία («пустословию»), о которой с презрением говорит автор *Corp.* XIV и образчиком которой служит XI. i. 2.

Оба документа, сильно различаясь по слогу и тону, обнаруживают близкое сходство в учении. В обоих одинаково Бог рассматривается как виновник *жизни*, и его творческое дело описывается как вкладывание жизни в материю; в обоих одинаково с силой утверждается, что Бог «всегда за своим делом» — порождением жизни во вселенной; и в обоих одинаково противопоставлены два образа жизни: ἀθανασία («бессмертие») на небе и μεταβολή («изменение») на земле. Поэтому вероятно, что у автора более позднего из двух документов перед глазами был более ранний; и всего вероятнее, что более ранним был XI. i. Если так, мы можем предположить, что автор XI. ii был недоволен заученными формулами XI. i. 2 и написал второе «Слово Ума к Гермесу» с целью вложить свежий смысл в ту часть учения более раннего документа, которую он считал ценной. Он отверг ипостазированный αἰών XI. i; но он принял представление о Боге как виновнике всякой жизни и построил свое изложение его так, чтобы оно подводило к тому призыву «расширить себя» (§§ 20 b, 21 a), который составляет самую значительную часть его собственного трактата.

Содержание

§ 2. Отношения между Богом, Эоном (или Вечностью), Космосом, Временем и Рождением (или Становлением) изложены в виде таблицы.

§§ 3, 4 a. Вселенная — дело Бога; и сила, которой Бог действует, — Эон. Вселенная непрестанно творится Эоном и потому никогда не перестанет быть. Эон творит вещи, вкладывая жизнь в материю. Но на небе жизнь вкладывается в материю одним образом, а на земле — другим. На небе одни и те же существа получают жизнь навеки; на земле производится череда смертных созданий.

§ 4 b. Вселенная исполнена души. Тело Космоса одушевлено душой; небесные тела одушевлены душами, которые пребывают в них без изменения; каждый земной организм одушевлен душой, которая остается в нем лишь на время.

§§ 5, 6 a. То, что держит вселенную воедино (и поддерживает жизнь во всей ней), — Эон; а Эон — это Бог в действии. Итак, Бог — единственный виновник жизни. Его дело — давать вещам жизнь; и он присутствует во всех вещах и всегда и повсюду в действии.

Corp. XI. i говорит только о Боге и вселенной. О человеке прямо не говорится, но он подразумевается в числе преходящих организмов земли; и о бессмертии человека не упоминается вовсе. Возможно, автор держался мнения, что перед человеком открыта возможность подняться из состояния земного и смертного ζῷον («живого существа») до состояния небесного и бессмертного ζῷον; но в этом документе он не дает ни малейшего намека на подобную веру.

Источники

Учение XI. i основано на платонизме, но включает кое-что, не взятое у Платона. Представление о надкосмическом Боге — платоническое. Употребление слова αἰών для выражения понятия

«вечности» в отличие от «времени» идет из «Тимея». Описание Космоса как великого ζῷον, в которое включены все ζῷα, как смертные, так и бессмертные, утверждение, что Космос и пронизан, и объят «душой», и мысль, что «Космос творит время», — все это также можно возвести к «Тимею». Употребление выражения κοσμεῖ τὴν ὕλην («упорядочивает материю») для описания демиургического процесса — платоническое; и платонический термин τὸ ἀγαθόν встречается в § 2.

Но, говоря, что Бог — виновник «жизни» и что Бог, или ἐνέργεια Бога, присутствует во всех вещах в виде «жизни» (или «души»), автор едва ли говорит как платоник. Нечто не вовсе непохожее на это, быть может, подразумевается в мифическом описании создания космической ψυχή и отдельных ψυχαί, которое дано в «Тимее»; но язык, которым автор XI. i говорит об этом предмете, мало похож на язык Платона. Платоники говорили, что Демиург κοσμεῖ τὴν ὕλην, налагая на материю «формы», а не вкладывая в материю «жизнь»; и замена «формы» «жизнью» должна объясняться каким-то влиянием, не зависящим от платонизма.

Представление автора о «Боге в действии», который входит во все вещи и являет себя в виде жизни по всей вселенной, не очень отличается от стоического понятия πνεῦμα διῆκον δι᾽ ὅλου τοῦ κόσμου («духа, проникающего весь Космос»)[8] (если оставить в стороне то обстоятельство, что стоики считали этот πνεῦμα вещественной субстанцией); но термины, которыми герметист выражает это представление, — не те, которыми пользовались стоики.

[8] Ср. Orig. *c. Cels.* 6. 7: τῶν Στωϊκῶν φασκόντων ὅτι ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστι διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ᾽ ἐν ἑαυτῷ περιέχον («поскольку стоики утверждают, что Бог есть дух, прошедший через все и все объемлющий в себе»).

Некоторое сходство с XI. i. 4 b — 6 a можно усмотреть в словах речи Павла в Афинах, *Acts* 17. 24 ff.: «Бог, сотворивший мир и все, что в нем, . . . сам дает всему жизнь, и дыхание, и все. . . . ибо мы в нем живем, и движемся, и существуем». Автор *Acts* изображает Павла употребляющим здесь язык, который был бы знаком языческим слушателям; и учение, выраженное в этих словах, — это учение стоицизма, слегка видоизмененное примесью иудейской мысли.

Параллели к языку *Corp.* XI. i относительно «жизни» можно найти в памятниках древней религии Египта. Слово *ānkh* или *ōnkh*, египетское соответствие ζωή, широко употреблялось в египетских культах. Возьмем, например, следующие выражения, которые встречаются в гимне царя Эхнатона богу Солнца, около 1370 г. до н. э. (Breasted, *Hist. of Egypt*, p. 371, и *Religion and Thought in Ancient Egypt*, p. 324): «О живой Атон, Начало жизни (ἀρχὴ ζωῆς)! . . . Ты тот, кто дает жизнь сыну в теле матери его, . . . кто дает дыхание, чтобы оживить всякого, кого он творит. . . . Тобою живет человек». На изваяниях времени царствования Эхнатона видно, как солнечный диск испускает лучи, которые оканчиваются руками, держащими знак жизни; и таким образом «Бог в действии» зримо изображен «вкладывающим жизнь» в тела царя и царицы. Правда, Эхнатон был еретиком — в том смысле, что стремился ниспровергнуть церковное господство фиванского жречества и упразднить установленные культы Амона и других местных богов; но мысли, которые он выражал в своих гимнах Солнцу, были согласны с духом египетской религии, и подобные выражения употребляли почитатели традиционных божеств. Бругш, *Rel. und Myth.*, p. 287, приводит надпись времени Августа: «Хор-Самта, владыка Тентиры, бог *Анх* (то есть Жизнь), владыка жизни, дающий жить живым (людям), в чьей руке жизнь и чьим взором мы живем». Бругш там же говорит, что самый частый эпитет бога Тума из Героополя (Пифома) — *Анх* или *Анхи* («жизнь» или «живой»). Таким образом, возможно, что, когда герметист

описывает дело творческой Силы как вкладывание *жизни* в материю, его платонизм видоизменен египетским влиянием. Но представление о Боге как виновнике или подателе жизни встречается и в Ветхом Завете и слишком широко распространено, чтобы возводить его к какому-то одному источнику.[9]

[9] В употреблении слова ζωή в посланиях Павла и в Четвертом Евангелии выражения, напоминающие некоторые из тех, что употреблялись в древних культах Египта, обращены к новой цели. (См. *Rom.* 8. 10; *2 Cor.* 4. 11 и 5. 4; *Col.* 3. 3; *Eph.* 4. 18; *Acts* 3. 15; *Ev. Joh.* 1. 4; 5. 26; 6. 33; 8. 12; 11. 25; 14. 6; *Ep. Joh.* 1. 1. 1 ff. и 5. 11.) Египтяне говорили о своем боге Солнца как о виновнике земной жизни; христиане говорили о Боге или Христе как о виновнике жизни духовной и вечной. *Анх* египетских жрецов — это жизнь, которая входит в людей через плотское рождение; ζωή Четвертого Евангелия — это жизнь, которая входит в людей через «второе рождение». Автор *Corp.* XI. i говорит о двух различных формах жизни, которые он различает словами ἀθανασία и μεταβολή; если бы он пошел дальше и сказал, как говорят другие герметисты, что ἀθανασία достижима для людей, эту ἀθανασία можно было бы сравнить с ζωή (αἰώνιος) («вечной жизнью») у Павла и в *Ev. Joh.*

Другой признак египетского влияния можно, быть может, усмотреть в своеобразном обращении автора с платоническим αἰών. Он ипостазировал «Эон» и поставил его посредником между Богом и Космосом. Назначение Эона в его системе аналогично назначению λόγος у Филона и «Второго Бога» Нумения; и хотя учение Филона о λόγος вполне можно объяснить как плод смешения греческой и иудейской мысли, возможно, что к нему приложили руку и некоторые египетские умозрения. Более того, олицетворение αἰών у герметиста было, вероятно, отчасти подсказано употреблением этого термина в римском Египте как титула или эпитета бога. (См. комментарий к *Ascl. Lat.* III. 26 b — 32 a.) Употребление слова αἰῶνες некоторыми христианскими гностиками для обозначения ипостазированных δυνάμεις («сил») Бога следует связывать с этим греко-египетским обыкновением

называть бога αἰών, а не с платоническим употреблением αἰών в смысле «вечности».

Признаки стоического влияния видны в словах ποιότης ⟨καὶ ποσότης⟩ и ἀποκατάστασις; а термины ἀνάγκη, πρόνοια и φύσις, упомянутые в § 5 как возможные замены для ὁ αἰών или ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, характерны для стоицизма.

Выражение δύναμις τοῦ θεοῦ («сила Бога») для обозначения ипостазированного αἰών, быть может, заимствовано из иудейского источника. В документе нет никакого следа христианского влияния.

Время написания

Присутствие стоических терминов в документе преимущественно платоническом исключает возможность какой-либо даты ранее I века до н. э. Этот довод применим почти ко всем прочим герметическим сочинениям; но то обстоятельство, что Гермес выступает здесь как ученик, а не как учитель, по-видимому, указывает, что *Corp.* XI. i относится к сравнительно поздней ступени герметической литературы. Можно предположить, что ранние герметисты смотрели на Гермеса как на основателя своей религии и что лишь после того, как было написано значительное число диалогов, в которых он выступал в роли учителя, был поставлен и получил ответ вопрос, откуда сам он почерпнул свое *познание*. Вероятно, первый ответ на этот вопрос был тот, что Гермеса наставлял Агатодемон (то есть бог Хнум), и что замена Ἀγαθὸς Δαίμων на Νοῦς как имени его учителя произошла лишь на еще более поздней ступени развития герметического предания. Итак, мы можем заключить, что *Corp.* XI. i был написан, вероятно,

во II или III веке н. э. и что перевес вероятности скорее на стороне III века, чем II.

Заглавие. Заглавие *Corp.* XI, как оно дано в MSS., — Νοῦ (*al.* Νοῦς) πρὸς Ἑρμῆν («Ума к Гермесу»). Нет причин сомневаться, что таково было с самого начала заглавие XI. i; и XI. ii вполне мог носить то же заглавие. В XI. ii учитель прямо не назван; но Гермес употребляет слово δέσποτα («Владыка») (§ 1 b), которое не стали бы употреблять, обращаясь к простому человеку; а выражение δι᾽ ἐμοῦ («через меня») (§ 6 b), по-видимому, подразумевает, что имя учителя — Νοῦς.

Кирилл,[10] приводя часть XI. ii. 22, говорит, что беседа, из которой он взял эти слова, была обращена Гермесом «к своему собственному уму». Предполагая, что Гермес — учитель, а Ум — ученик, Кирилл ошибся; но его утверждение показывает, что в его списке *Corp.* XI в заглавии стояло слово νοῦς.

[10] *C. Julianum* 2. 52, Migne 76. 580: ἃ γέγραφέ ποτε καὶ ὁ τρισμέγιστος Ἑρμῆς πρὸς τὸν ἑαυτοῦ νοῦν· ὀνομάζεται γὰρ ὧδε τὸ βιβλίον («что написал некогда и трисмегист Гермес к своему уму; ибо так озаглавлена книга»).

В некоторых герметических сочинениях египетский бог Агатодемон был представлен как учитель, у которого Гермес научился *познанию*; и некоторые из герметистов считали Агатодемона божественным νοῦς (см. *Abammonis Resp.* 8. 3). В *Corp.* I божественный νοῦς являет себя в образе лица по имени Поймандр и в этом образе наставляет безымянного пророка. В XI. i, а вероятно, и в XI. ii, личное имя (Агатодемон или Поймандр) опущено, и божественный наставник называется просто Νοῦς. Авторы XI. i и XI. ii едва ли хотели, чтобы их читатели думали, будто божественный νοῦς действительно являлся в личном образе основателю их религии; вероятнее, что, облекая свое учение в эту форму, они лишь хотели дать понять, что человек-

пророк Гермес почерпнул свою мудрость от божественного νοῦς, вошедшего в него.

§ 2. ὁ θεὸς ⟨τὸν⟩ αἰῶνα ποιεῖ. В XI. i αἰών означает «вечность» в платоническом смысле; но автор ипостазировал вечность. Он ставит ее как божественное лицо между Богом и Космосом и приписывает ей назначение, отчасти аналогичное назначению αὐτόζῳον (то есть νοητὸς κόσμος, «умопостигаемого мира», παράδειγμα, «образца», для αἰσθητὸς κόσμος, «чувственного мира») в «Тимее», но ближе соответствующее назначению надкосмического νοῦς (называемого также ὁ τόπος) в *Corp.* II, назначению божественного λόγος у Филона и «Второго Бога» Нумения. Точно такого же употребления слова αἰών я больше нигде не нашел; но частичную аналогию можно усмотреть у Филона, *Quod deus sit immutabilis* 6. 31, Wendland II, p. 63 (приведено в комментарии к *Ascl. Lat.* III. 26 b ff.). Филон говорит там, что νοητὸς κόσμος — старший сын Бога; что αἰσθητὸς κόσμος — младший сын Бога; что χρόνος — сын αἰσθητὸς κόσμος и, следовательно, внук Бога; и что αἰών, который есть ἀρχέτυπον («первообраз») и παράδειγμα («образец») χρόνος, — это образ жизни (ὁ βίος) Бога. В этом месте Филон, правда, не олицетворяет αἰών; но он олицетворяет χρόνος так же, как автор *Corp.* XI. ii олицетворяет и χρόνος, и его первообраз αἰών. Обычай употреблять αἰών как имя или титул отдельного бога[11] должен был быть известен автору XI. i и, несомненно, облегчил ему возможность говорить об αἰών («вечности» или «вечной жизни») как о личном существе, отличном от верховного Бога.

[11] Бог Крόνος или Хрόνος (Зерван) митраистской религии назывался также Аἰών; а в римском Египте бога Хнума иногда называли αἰών. Возможно, те, кто прилагал этот термин к Хнуму, заимствовали его у митраистов.

ὁ κόσμος δὲ τὸν χρόνον ⟨ποιεῖ⟩. В «Тимее» о времени говорится как о том, что образуется движением небесных тел и потому возникает вместе с вещественным Космосом. *Tim.* 37 E: «ибо дней и ночей, месяцев и годов не было, прежде чем возникло небо; тогда же, вместе с его устроением, . . . он замышляет и их возникновение; а все это — части времени». *Ib.* 38 B: χρόνος δ᾽ οὖν μετ᾽ οὐρανοῦ γέγονεν («итак, время возникло вместе с небом»). («Если должна быть последовательность, должны быть вещи, которые следуют одна за другой», Archer-Hind *ad loc.*) См. также Аристотель, *Phys.* 8. 1, 251 b 9 ff. Греки обычно представляли себе время менее отвлеченно, чем мы; они едва ли могли думать о нем иначе как в связи с чем-то, что проходит некий процесс; а процессом, с которым они обычно его связывали, было движение небесных тел. Поэтому автор XI. i говорит, что Космос (своим движением) «творит» время; и Филон выражает ту же мысль, говоря, что Космос — «отец» времени (πατὴρ δὲ χρόνου κόσμος).

ὁ χρόνος δὲ τὴν γένεσιν ⟨ποιεῖ⟩. В литературе всех эпох о времени часто говорят как о том, что производит вещи или вызывает события своим действием, тогда как подразумевается лишь, что вещи возникают или события происходят с течением времени. Автор принимает здесь этот способ выражения, чтобы сохранить соразмерность своей схемы; но его мысль точнее выражена последующей фразой: ἡ γένεσις γίνεται ἐν τῷ χρόνῳ («Становление совершается во Времени»).

τοῦ δὲ θεοῦ [ὥσπερ] οὐσία ἐστὶ τὸ ἀγαθόν. Ср. *Corp.* VI. 4 b в исправленном виде: ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, εἴ γε οὐσίαν ἔχει, τὸ καλόν ἐστι καὶ τὸ ἀγαθόν («сущность Бога, если только у него есть сущность, — Прекрасное и Благо»). См. также *Corp.* XII. i *init.* Слово ὥσπερ («как бы») было вставлено во внимание к учению, что Бог ὑπερούσιος («сверхсущностен») или ἐπέκεινα τῆς οὐσίας («по ту

сторону сущности»). (См. комментарий к *Corp.* II. 4 b и 13.) Если бы ὥσπερ относилось только к этому предложению, против него нечего было бы возразить. Но если мы сохраним его здесь, мы должны подразумевать ὥσπερ οὐσία и в следующих предложениях; а не было бы никакого смысла говорить, что «тождество — *как бы* сущность Эона», и так далее. Поэтому кажется ясным, что ὥσπερ было вставлено позднейшей рукой.

τῆς δὲ γενέσεως ⟨οὐσία⟩ ἡ ζωὴ [καὶ ὁ θάνατος]. Это выражено неясно. Подразумеваемый смысл, по-видимому, тот, что «в рождении начинается жизнь» или «через рождение возникают ζῶντα („живые существа“)»; но автор этого документа придает больше значения изящной группировке слов, чем точности утверждения.

Слова καὶ ὁ θάνατος («и смерть») следует исключить. Во-первых, они нарушают закон словесной соразмерности, который автор наложил на себя; а во-вторых, они не согласуются с контекстом. В иных связях можно было бы употребить γένεσις как термин, охватывающий все процессы во времени и, следовательно, включающий и φθορά («уничтожение»); но автор XI. i, где бы он ни употреблял слова γένεσις и γίνεσθαι, думает о процессе, которым вещи творятся, или возникают, а не о том, которым они разрушаются, или перестают быть. Ср. οὐδὲ ἀπολεῖταί τι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ («и ничто в Космосе не погибнет») несколькими строками ниже.

ἐνέργειαι δὲ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ ψυχή. О слове ἐνέργεια см. *Corp.* X. 1 b. Его собственное значение — «сила в действии»; но здесь вещи, названные ἐνέργειαι, — это, по-видимому, скорее результаты, производимые действием Бога, Эона и т. д., чем силы, которые Бог, Эон и т. д. приводят в действие.

νοῦς и ψυχή — результаты, производимые действием Бога. Это высшая и низшая ступени ζωή («жизни»); а ζωή исходит от Бога. Ср. *Ascl. Lat.* III. 27 a: «бог . . . раздаятель . . . благ, то есть ума (νοῦ), души (ψυχῆς) и жизни (ζωῆς)».

τοῦ δὲ αἰῶνος ⟨ἐνέργειαι⟩ ἀθανασία καὶ διαμονή (διαμονὴ καὶ ἀθανασία MSS.). Ср. § 4 a: ὁ αἰὼν . . . ἀθανασίαν καὶ διαμονὴν ἐνθεὶς τῇ ὕλῃ («Эон . . ., вкладывая в материю бессмертие и длительность»). Слово διαμονή противопоставлено здесь ἀθανασία и потому должно пониматься в значении «длительность на конечное время». ἀθανασία относится к вещам небесным, а διαμονή — к вещам земным. На небе действие αἰών приводит к тому, что боги-светила живут вечно. На земле действие αἰών приводит к тому, что тот или иной человек (как земной организм) живет семьдесят лет. Быть может, автор имел в виду то обстоятельство, что в обычном словоупотреблении αἰών имеет два различных значения: «бесконечное время» и «срок жизни человека».

Герметист, несомненно, написал эти слова в порядке ἀθανασία καὶ διαμονή, как в § 4 a. Небо должно стоять прежде земли, как оно стоит в соответствующей фразе следующего предложения: ἀποκατάστασις καὶ ἀνταποκατάστασις.

τοῦ δὲ κόσμου ⟨ἐνέργειαι⟩ ἀποκατάστασις καὶ ἀνταποκατάστασις. Об ἀποκατάστασις см. *Corp.* VIII. 4, *Ascl. Lat.* I. 13 и *Ascl. Lat.* III. 26 a. Слова ἀνταποκατάστασις я больше нигде не встречал; но не может быть сомнения, что автор разумел под ним *квази-апокатастасис* земных организмов (*Corp.* VIII. 4). Движение небесных тел циклично; каждое из них по прошествии определенного промежутка времени снова окажется в том же положении, которое занимает в этот миг; а по прошествии более долгого промежутка («Великого Года») все они одновременно

окажутся в тех же положениях, что и прежде, относительно друг друга и вселенной в целом. Это периодическое возвращение в прежнее положение, или повторение тождественного состояния вещей, и есть то, что разумеется под ἀποκατάστασις; и оно свойственно небу в противоположность земле. Течение жизни на земле не циклично;[12] старик не «возвращается в прежнее положение» и не становится снова молодым. Но отец вновь живет в своем сыне; и хотя особи умирают и больше не возвращаются, жизнь рода непрестанно обновляется. Именно это «обновление вещей через замену» и названо здесь ἀνταποκατάστασις.

[12] Стоическое учение, что после каждого *экпиросиса* течение вещей и на земле повторится (например, что тот же лектор — или в точности подобный лектор — снова обратится к тем же или в точности подобным ученикам с теми же словами), автором XI. i оставлено без внимания.

τοῦ δὲ χρόνου ⟨ἐνέργειαι⟩ αὔξησις καὶ μείωσις. Ср. *Corp.* XIII. 5: «ибо смертный облик (то есть тело) изменяется изо дня в день: со временем он обращается к возрастанию и убыванию».

τῆς δὲ γενέσεως ⟨ἐνέργειαι⟩ ποιότης ⟨καὶ ποσότης⟩. Поскольку у каждой из четырех других вещей по две ἐνέργειαι, то и γένεσις должны были быть приписаны две ἐνέργειαι; и если автору нужно было слово в пару к ποιότης, первым напрашивалось бы ποσότης. Ср. *Corp.* X. 3 в исправленном виде: ⟨ὁ ποιῶν⟩ ποιότητας καὶ ποσότητας ποιεῖ («⟨творящий⟩ творит качества и количества»). Но если допустить, что он написал καὶ ποσότης, то как отличить производство ποσότητες, дело γένεσις, от αὔξησις καὶ μείωσις, дела χρόνος? Быть может, можно было бы сказать, что γένεσις определяет вес младенца при рождении, а χρόνος отвечает за прибавление и убыль веса ребенка в течение жизни. Но автор, вероятно, не задавался этим вопросом; ему было достаточно того,

что слова, которыми он описывал ἐνέργειαι γένεσις, не имели явного сходства с теми, которыми он описывал ἐνέργειαι χρόνος.

ὁ οὖν αἰὼν ἐν τῷ θεῷ κ.т.л. Пять сущностей представлены здесь в виде пяти концентрических сфер — или, быть может, вернее, четырех концентрических сфер, заключенных внутри беспредельного пространства, которое есть Бог. Даже χρόνος и γένεσις можно представить себе так, если принять, что χρόνος обозначает небесные тела, которые своим движением образуют время,[13] а γένεσις — подлунные вещи. Но в то же время ничто не мешает нам понимать слова ἡ γένεσις ἐν τῷ χρόνῳ в более очевидном смысле: «рождения вещей происходят с течением времени» (ср. ἡ δὲ γένεσις γίνεται ἐν τῷ χρόνῳ ниже). Утверждение ὁ κόσμος ἐν τῷ αἰῶνι повторено ниже в словах τοῦ κόσμου ὑπὸ τοῦ αἰῶνος ἐμπεριεχομένου («так как Космос объят Эоном»).

---

[13] Pseudo-Galen *Hist. Phil.* 37, Diels *Doxogr.* p. 619: τὸν χρόνον εἶναι Πυθαγόρας ὑπείληφε τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος («Пифагор полагал, что время есть сфера объемлющего»).

ὁ μὲν αἰὼν ἕστηκε περὶ τὸν θεόν. *Ascl. Lat.* III. 26 b — 32 a могло бы служить комментарием к этим словам. περί не означает «вокруг» в пространственном смысле; ибо, понятое так, оно противоречило бы словам ὁ αἰὼν ἐν τῷ θεῷ. Его скорее можно сравнить с πρός в *Ev. Joh.* 1. 1: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν («Слово было у Бога»).

ὁ δὲ κόσμος κινεῖται ἐν τῷ αἰῶνι. В этом предложении «Эон» в точности соответствует надкосмическому νοῦς, о котором говорится в *Corp.* II и который там назван ὁ τόπος (ἐν ᾧ κινεῖται ὁ κόσμος — «в котором движется Космос»).

§ 3. δύναμις δὲ τοῦ θεοῦ ὁ αἰών. Об этом употреблении слова δύναμις см. комментарий к *Corp.* I. 26 a. αἰών *Corp.* XI. i есть δύναμις τοῦ θεοῦ почти в том же смысле, в каком Филон (*De fuga et invent.*

18. 94 ff., Wendland III, p. 130) говорит, что θεῖος λόγος («божественное Слово») — высшая δύναμις Бога.

ὁ κόσμος, γενόμενος οὔποτε, καὶ ἀεὶ γινόμενος. Скорее можно было бы ожидать γενόμενος μὲν οὔποτε, γινόμενος δὲ ἀεί. У Космоса не было начала. Ср. *Corp.* X. 10 b в исправленном виде: ⟨ὁ κόσμος⟩ ἀεὶ ὤν, ὢν δὲ ἐν γενέσει, καὶ γινόμενος ἀεί («⟨Космос⟩, вечно сущий, но сущий в становлении и вечно становящийся»).

οὐδὲ ἀπολεῖταί τι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ. Ср. *Corp.* VIII, Ὅτι οὐδὲν τῶν ὄντων ἀπόλλυται («О том, что ничто сущее не погибает»).

[ἡ δὲ τοῦ θεοῦ [[σοφία]] ⟨οὐσία⟩ τί[ς] ἐστι; τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλόν]. Это — попавший не на свое место дублет слов τοῦ δὲ θεοῦ οὐσία ἐστὶ τὸ ἀγαθόν в § 2.

§ 4 a. ἀθανασίαν καὶ διαμονὴν ἐνθεὶς τῇ ὕλῃ. Демиургическая сила вкладывает жизнь в материю по всему Космосу, но делает это двумя различными способами: она производит бессмертные ζῷα на небесах и ζῷα конечной длительности на земле.

Платоники обычно описывали дело Демиурга как наложение *форм* на материю. Но налагать формы на материю — значит создавать живые организмы; и этот автор представляет себе демиургическое дело Бога (исполняемое через его служителя Эона) как вкладывание *жизни* в безжизненную материю.

[ἡ γὰρ ἐκείνης γένεσις] . . . μεταβλητῶν καὶ φθαρτῶν (μεταβλητοὶ καὶ φθαρτοί MSS.). Из этого нельзя извлечь никакого смысла иначе, как коренной переделкой текста. Кажется ясным, во-первых, что предложение, содержащее слова ἐν μὲν οὐρανῷ . . . ἐν δὲ γῇ, должно было объяснять различие, подразумеваемое в ἀθανασίαν καὶ διαμονήν, и, следовательно, должно было непосредственно следовать за ἀθανασίαν καὶ διαμονὴν ἐνθεὶς τῇ ὕλῃ; во-вторых, что слова ἤρτηται ἐκ τοῦ αἰῶνος καθάπερ καὶ ὁ αἰὼν ἐκ τοῦ θεοῦ («зависит от Эона, как и Эон от Бога»), которые в MSS.

отделяют это объяснение от фразы, им объясняемой, должны стоять непосредственно перед καὶ τοῦ μὲν αἰῶνος к.т.л.; и, в-третьих, что подлежащим при ἤρτηται должно было быть ὁ κόσμος.

Я считаю [ἡ γὰρ ἐκείνης γένεσις] дублетом следующего ἡ γὰρ γένεσις. (ἐκείνης, быть может, пришло из предшествующего предложения, где можно было бы написать ἐνθεὶς ἐκείνῃ вместо ἐνθεὶς τῇ ὕλῃ.)

MSS. дают: «ибо Становление и Время суть и на небе, и на земле, будучи двоякой природы: на небе они неизменные и нетленные, а на земле — изменчивые и тленные». Это не может быть верным; нет смысла говорить, что χρόνος ἄφθαρτος («нетленно») на небе и φθαρτός («тленно») на земле. Кроме того, трудно придумать какое-либо возможное подлежащее, к которому можно было бы отнести прилагательные мужского рода ἀμετάβλητοι и т. д. (οἱ θεοί можно было бы назвать ἀμετάβλητοι καὶ ἄφθαρτοι; но единственные существа, которых можно было бы назвать μετάβλητοι καὶ φθαρτοί, — это οἱ ἄνθρωποι, а здесь нет повода говорить о людях отдельно от прочих ἐπίγεια ζῷα, «земных живых существ».) Поэтому едва ли можно сомневаться, что окончание -τοι — неверное прочтение. Я выразил то, что, по моему предположению, было мыслью автора, написав ἡ γὰρ γένεσις [ ] διφυής, ἐν μὲν οὐρανῷ ἀμεταβλήτων к.т.л. Это равнозначно γίνεται ἐν μὲν οὐρανῷ ἀμετάβλητα к.т.л. οὐράνια ζῷα («небесные живые существа»), как и Космос в целом, οὔποτε ἐγένετο, но ἀεὶ γίνεται («никогда не возникли, но вечно возникают»).

καὶ τοῦ μὲν αἰῶνος ⌜ ἡ ψυχή ⌝ ὁ θεός, τοῦ δὲ κόσμου ὁ αἰών. [τῆς δὲ γῆς ὁ οὐρανός.] ἡ ψυχή, несомненно, неверно. Бог, действуя через Эон, вкладывает ψυχή в вещи; но ни Бог, ни Эон не

есть ψυχή. Удовлетворительный смысл можно было бы получить, поставив ἀρχή («начало») или πηγή («источник») вместо ἡ ψυχή.

Если бы мы сохранили τῆς δὲ γῆς ὁ οὐρανός, необходимо было бы сделать ряд непрерывным, вставив перед этим еще одно предложение и написав:

καὶ τοῦ μὲν αἰῶνος ⟨ἀρχὴ?⟩ ὁ θεός,
τοῦ δὲ κόσμου ὁ αἰών,
⟨τοῦ δὲ οὐρανοῦ ὁ κόσμος,⟩
τῆς δὲ γῆς ὁ οὐρανός.

(«И начало Эона — Бог, Космоса — Эон, ⟨неба — Космос,⟩ земли — небо».) Но едва ли можно было бы сказать, что земля зависит от неба, а небо от Космоса, в том же смысле, в каком Космос зависит от Эона, а Эон от Бога; и вероятнее, что τῆς δὲ γῆς ὁ οὐρανός — вставка, подсказанная предшествующими словами ἐν μὲν οὐρανῷ . . . ἐν δὲ γῇ.

§ 4 b. [καὶ ὁ μὲν θεὸς ἐν τῷ νῷ, ὁ δὲ νοῦς ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ δὲ ψυχὴ ἐν τῇ ὕλῃ.] [πάντα δὲ ταῦτα διὰ τοῦ αἰῶνος.] Это, очевидно, стоит не на своем месте. Если это удалить, предложение τὸ δὲ πᾶν τοῦτο σῶμα к.т.л. естественно следует за сказанным о Космосе в § 4 a. Слова καὶ ὁ μὲν θεὸς . . . ἐν τῇ ὕλῃ («и Бог — в уме, ум — в душе, душа — в материи») — излишнее повторение слов τὸ δὲ πᾶν τοῦτο σῶμα ψυχῆς πλῆρές ἐστιν . . . καὶ ὁ νοῦς τοῦ θεοῦ. Предложение πάντα δὲ ταῦτα διὰ τοῦ αἰῶνος («и все это — через Эон») не могло быть задумано как следующее за ὁ μὲν θεὸς . . . ἐν τῇ ὕλῃ; ибо в этом положении πάντα ταῦτα может означать только θεός, νοῦς, ψυχή и ὕλη; а сказать, что Бог существует «посредством» чего-то иного, чем он сам, было бы невозможно. Если πάντα δὲ ταῦτα διὰ τοῦ αἰῶνος вообще стояло в первоначальном тексте, оно, возможно, стояло в конце § 6 a. Помещенное там, оно составило бы

подходящее заключение беседы и подчеркнуло бы новое понятие αἰών, которое излагал автор.

⟨ἡ δὲ⟩ ψυχὴ πλήρης τοῦ νοῦ, καὶ ⟨ὁ νοῦς⟩ τοῦ θεοῦ. νοῦς рассматривается здесь как нечто, пребывающее внутри ψυχή. (Ср. *Corp.* X. 16 f., где говорится, что νοῦς, воплощаясь, имеет своей оболочкой ψυχή.) Но автор прибавляет, что Бог подобным же образом пребывает внутри νοῦς. Отсюда можно заключить, что Бог присутствует во всей вселенной; и это прямо утверждается ниже (ὁ γὰρ ποιῶν ἐν πᾶσίν ἐστιν — «ибо Творец — во всем», § 6 a). Не вполне ясно, как это согласовать с предшествующими разделами, в которых Бог поставлен отдельно от Космоса и отделен от него помещенным между ними αἰών. Быть может, автор взял свое учение об αἰών (§§ 2–4 a) из одного источника, а учение о ψυχή и νοῦς (§ 4 b) — из другого и не вполне преуспел в их согласовании.

⟨ψυχὴ δὲ⟩ ἐντὸς μὲν αὐτὸ (*sc.* τὸ πᾶν τοῦτο σῶμα) πληροῖ, ἐκτὸς δὲ περιλαμβάνει. Последующие причастия ζωοποιοῦσα и т. д. требуют подлежащего женского рода; и едва ли можно сомневаться, что недостающее подлежащее — ψυχή. Ср. Pl. *Tim.* 34 B: «душу же поместив в середину его (*sc.* тела, тела Космоса), он протянул ее через все и еще извне окутал ею тело». Автор делит «душу» на две части. Одна ее часть — мировая душа, то есть душа, оживляющая Космос как целое (ζωοποιεῖ τοῦτο τὸ μέγα καὶ τέλειον ζῷον — «оживляет это великое и совершенное живое существо»); и эта часть помещается «снаружи» (ἐκτός), то есть в самой внешней сфере. Другая часть распределена среди отдельных организмов внутри Космоса (ζωοποιεῖ πάντα τὰ ζῷα — «оживляет все живые существа») и есть сумма их отдельных душ. Ср. *Corp.* X. 11 о воплощении космической ψυχή.

τοῦτο τὸ μέγα καὶ τέλειον ζῷον. Ср. Pl. *Tim.* 69 C: πᾶν τόδε, ζῷον ἓν ζῷα ἔχον τὰ πάντα ἐν αὑτῷ θνητὰ ἀθάνατά τε («все это, единое живое существо, имеющее в себе все живые существа, смертные и бессмертные»).

ἄνω μὲν ἐν τῷ οὐρανῷ διαμένουσα ⟨ἐν⟩ τῇ ταυτότητι, κάτω δὲ ἐπὶ τῆς γῆς ⟨ἅμα⟩ τῇ γενέσει (τὴν γένεσιν MSS.) μεταβάλλουσα. ζῷα внутри Космоса бывают двух различных родов. В οὐράνια ζῷα (то есть в небесных телах), которые бессмертны, душа, или жизнь, «пребывает в тождестве». В ἐπίγεια ζῷα, которые смертны, душа, или жизнь, переходит из одного тела в другое путем последовательных рождений.

§ 5. συνέχει δὲ τοῦτο ⟨τὸ πᾶ⟩ν ὁ αἰών. Ср. Филон, *De fuga et invent.* 20. 112, Wendland III, p. 133: «ибо Слово Сущего (то есть Бога), будучи узами всего, . . . и держит воедино все части (Космоса), и скрепляет их, не давая им распасться и разъединиться» и т. д. Именно действием αἰών (как у Филона действием λόγος) «все едино».

ὁ αἰών, . . . τοῦτο ἔστι [πᾶ]ν ὁ θεὸς ἐνεργῶν. В предшествующих разделах об Эоне говорилось как о сущности, отличной от Бога. Но здесь нам говорят, что Эон — некая сторона бытия Бога; это Бог, действующий в мире. Бог и Эон — два Лица, и все же эти двое — одно.

εἴτε [δι᾽] ἀνάγκην, εἴτε πρόνοιαν, εἴτε φύσιν, [καὶ] εἴ⟨τε⟩ τι ἄλλο οἴεται ἢ οἰηθήσεταί τις. ἀνάγκη, πρόνοια и φύσις упомянуты как термины, которые кое-кто, может быть, предпочтет употреблять вместо αἰών для выражения понятия «Бога в действии». Эти три термина именно так и употреблялись стоиками. Филодем (Diels *Doxogr.*, p. 545): «Хрисипп говорит, что Зевс есть разум, управляющий всем, . . . и что Зевса называют и

Промыслом, и общей природой всего, и Судьбой, и Необходимостью».

Но слова εἴτε ἀνάγκην . . . οἰηθήσεταί τις вставлены неуклюже; и возможно, что они были вставлены позднее и что первоначальный текст был συνέχει δὲ τοῦτο τὸ πᾶν ὁ αἰών, [ ] τοῦτό ἐστιν, ὁ θεὸς ἐνεργῶν.

ἡ δὲ ἐνέργεια ⟨τοῦ⟩ θεοῦ δυνάμει (δύναμις MSS.) [οὖσα] ἀνυπέρβλητος. Можно было бы назвать ἐνέργεια Бога δύναμις, точно так же как ὁ αἰών был назван δύναμις τοῦ θεοῦ в § 3 *init.*; но δυνάμει («по силе») лучше подходит к контексту.

οὐδὲν γὰρ ὅμοιον τῷ [ἀνομοίῳ καὶ] μόνῳ καὶ ἑνί. Бессмысленное ἀνομοίῳ («неподобному»), быть может, заменило какое-то слово (например, ἀνωτάτῳ — «высочайшему»), которое было написано как вариант к μόνῳ καὶ ἑνί.

⟨τίς ἄλλος αἴτιος⟩ [εἴτε] ζωῆς, καὶ ἀθανασίας καὶ μεταβολῆς ποιητής (ποιότητος MSS.); Ср. *Corp.* XII. ii. 22: «Кем же оживотворяются все живые существа? Кем обессмерчиваются бессмертные? Кем изменяются изменчивые?» Бог — творец ἀθανασία на небе и творец μεταβολή, то есть непрестанного обновления жизни через новые рождения, на земле. На вопрос «Кто иной — творец ἀθανασία и μεταβολή?» читатель §§ 2–4 a мог бы склониться к ответу: «Эон». Ср. § 2: τοῦ αἰῶνος ⟨ἐνέργειαι⟩ ἀθανασία καὶ διαμονή. § 4 a: ὁ αἰὼν . . . ἀθανασίαν καὶ διαμονὴν ἐνθεὶς τῇ ὕλῃ. Но различие между ὁ θεός и ὁ αἰών, на котором прежде настаивалось, в § 5 сведено к самому малому. Автор то рассматривает Эон как посредствующего деятеля, δι᾽ οὗ ὁ θεὸς ἐνεργεῖ («через которого Бог действует»), то — как ὁ θεὸς ἐνεργῶν («Бога действующего»).

τί δὲ αὐτοῦ ἄλλο ⟨ἔργον ἢ⟩ τὸ ποιεῖν; (τί δὲ αὐτὸς ἄλλο τι ποιήσειεν MSS.). Предлагаемое мною чтение весьма сомнительно;

но автор должен был написать что-то в этом роде; и из следующих далее ἀργός и ἀργία можно заключить, что в этом предложении стояло слово ἔργον.

οὐ γὰρ ἀργὸς ὁ θεός. Ср. Филон, *Leg. alleg.* 1. 3. 5, Cohn I, p. 62 (толкуя *Gen.* 2. 2: «и совершил Бог дела свои, которые делал, и почил в день седьмой»): «ибо никогда не перестает Бог творить; но как огню свойственно жечь, а снегу — холодить, так и Богу — творить; и даже гораздо более, поскольку он и для всех прочих — начало действия».[14] Ориген, *De princip.* 3. 5. 2: «Обыкновенно нам возражают, говоря: если мир начался во времени, что делал Бог, прежде чем начался мир? Ибо называть природу Бога праздной и неподвижной — нечестиво и вместе нелепо, как и думать, что благость когда-то не творила добра и всемогущество когда-то не являло своего могущества». (Ответ Оригена таков: этот мир имел начало и будет иметь конец, но Бог сотворил другие миры прежде него и сотворит другие после него.)

[14] Сравни *Ev. Joh.* 5. 17: ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι («Отец мой доныне делает, и я делаю») (сказано в ответ на обвинение в нарушении субботы).

ἅπαντα γὰρ πλήρη τοῦ θεοῦ. Все вещи исполнены ψυχή. Но ψυχή исполнена νοῦς, а νοῦς исполнен Бога (§ 4 b); следовательно, можно сказать, что все вещи исполнены Бога. Другими словами, жизнь есть повсюду, и всякая жизнь — проявление присутствия и действия Бога.

Эти слова подразумевают, что Бог, как источник или корень жизни, находится *в* вещах; тогда как в остальной части параграфа о Боге говорится скорее как о внешнем деятеле, который «творит» живые существа, или «вкладывает жизнь» в вещи. Эти два представления соединены во фразе ὸ γὰρ ποιῶν ἐν πᾶσίν ἐστιν, § 6 a.

οὐδὲ ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἀργία οὐδαμοῦ. Ср. Pseudo-Galen *Hist. philos.* 24 (Diels *Doxogr.*, p. 613): «Что души связываются с телами, одни полагают так: ⌜ αὐτοφυεῖς ἡκούσας ἐγκρατεῖς οὔσας ὥστε ταύτας πασχούσας ⌝[1] из-за влечения к удовольствиям, которые достаются им через тела;[2] другие же — что они вселяются в тела по воле бога, ⌜ βουλόμενοι ⌝,[3] чтобы ни одна из стихий не была праздной и вовсе лишенной ⌜ ζώου ⌝[4]». Второе из этих двух учений сходно с учением *Corp.* XI. i. Дело Бога — влагать душу, или жизнь, в материю. Душа есть τὸ κινοῦν («то, что движет»); и материя без души в ней была бы ἀργόν («бездейственной»). Но Бог всегда и повсюду в действии; поэтому нет материи без души в ней, то есть нет материи, которая не была бы живой и деятельной.

[1] Быть может: οἱ μὲν ἑκούσας, αὐτοφυεῖ ἀκρατείᾳ τοῦτο πασχούσας («одни — что души делают это добровольно, претерпевая это по врожденной невоздержности»).

[2] Это мнение основано на Pl. *Phaedo*.

[3] Иначе βουλομένων; читай βουλόμενον, в согласии с θεόν.

[4] Читай ζωῆς («жизни»).

[οὐδὲ ἐν τινι ἄλλῳ]. Это бессмысленно. Нет ничего иного, кроме Бога, Космоса и вещей в Космосе (за исключением ипостазированного αἰών §§ 2–4 a, который здесь не может подразумеваться).

ἀργία γὰρ ὄνομα κενόν ἐστι. ἀργία («бездействие») — слово, которому ничто в действительном бытии не соответствует. Об этом обороте ср. *Corp.* VIII. 1 b в исправленном виде: ὄνομά ἐστιν ἡ θανάτου προσηγορία κενὸν ἔργου («слово „смерть“ — пустое имя, за которым не стоит никакой действительности»).

§ 6 a. πάντα δὲ δεῖ γίνεσθαι καὶ ἀεὶ καὶ καθ᾽ ἕκαστον τόπον (καθ᾽ ἑκάστου τόπου ῥοπήν MSS.). Автор, должно быть, хотел

сказать «всегда и повсюду». ῥοπήν можно было бы соединить с χρόνου, но едва ли с τόπου. Быть может, чтение MSS. возникло из слияния καθ᾽ ἕκαστον τόπον («в каждом месте») и καθ᾽ ἑκάστην (χρόνου) ῥοπήν («в каждое мгновение (времени)»).

Трактат XI (ii)

Содержание

Космос — устроенное целое, каждая часть которого исполняет свое особое назначение. Солнце — (ближайший) источник жизни; ибо огонь, который испускает Солнце, претворяется в свет, ⟨а этот свет несет жизнь во все органические тела.⟩ Луна образует из материи здесь, внизу, череду органических тел. Земля доставляет этим телам вещественное питание. И все вещи в Космосе — и бессмертные на небе (то есть небесные тела), и смертные твари на земле — исполнены «души», или жизни. §§ 6 b–8 a.

Поскольку все вещи в Космосе — *живые* тела, должен быть кто-то, кто влагает в них «душу», или жизнь; то есть должен быть Творец. § 8 b.

А поскольку все вещи сплетены воедино в одно упорядоченное целое, не может быть более одного Творца. Теорию, будто бессмертные на небе обязаны своей жизнью одному Творцу, а смертные твари на земле — другому, следует отвергнуть. §§ 9, 10.

Единый Творец всего — Бог. Бог один; и единая жизнь, которая проходит через все вещи, — дело единого Бога. §§ 11, ⟨⟨14 b⟩⟩.

Почему бы единому Богу не быть виновником двух различных образов жизни — бессмертной жизни на небе и смертной жизни на земле, — коль скоро ты сам действуешь различными способами? § 12 a.

Итак, дело Бога — творить живые существа. Бог не мог бы существовать, не делая блага; а делать благо — значит давать вещам жизнь. Рождение потомства у людей — прообраз жизнепорождающей силы Бога. И Бог вечно за своим делом; если бы он прекратил его хоть на миг, все вещи погибли бы. §§ 12 b–14 a.

⟨Но он никогда его не прекращает, и потому жизнь никогда не прекращается.⟩ То, что люди называют «смертью», следовало бы скорее называть «переменой». Когда живое существо «умирает», жизнь, которая была в нем, уходит из нашего взора, но не погибает. И так как жизнь вечно перемещается и изменяется в телах, из которых составлен Космос, то и сам Космос вечно изменяется, и можно сказать, что он «принимает все формы». §§ 15 b, 16 a.

Изменяется ли подобным образом и Бог, «принимает ли все формы»? Нет. У Бога одна форма, и только одна; но это *бестелесная* форма. §§ 16 b, 17 a.

Бог содержит все вещи. Все вещи «находятся в Боге», но не в том смысле, в каком тела содержатся в большем теле; ибо Бог бестелесен. Бестелесное (то есть ум) способно содержать все. Разве не так обстоит дело с твоим собственным умом? Ты можешь мыслью поместить себя в любую точку вселенной и даже за ее крайние пределы; то есть твой ум способен содержать что угодно; в возможности он содержит все. И Бог (будучи умом, а не телом) содержит вещи в том же смысле, в каком их содержит твой ум. Но Бог содержит все вещи в своей мысли не только в возможности и не порознь, одну за другой, но в действительности и все сразу. Все вещи — мысли, которые мыслит Бог. §§ 17 b–20 a.

Если хочешь познать Бога, ты должен быть таким, каков Бог. Ты должен освободиться от всего телесного и расширить себя до

величины всего сущего; ты должен подняться над всеми пределами времени и стать вечным. Ты должен вместить в себя все вещи, или отождествить себя со всеми вещами. Сделай это — и ты познаешь Бога. Но если ты запрешь себя в теле и будешь жаться в тесной келье своего обособленного бытия, жалкий и бессильный, замкнутый на себе и ищущий только своего, — тогда у тебя нет ничего общего с Богом и ты не можешь его познать. §§ 20 b, 21 a.

Не знать Бога — верх зла; знать Бога — благо, а стремиться познать его — значит быть на пути к благу. Ищи его, и он выйдет тебе навстречу во все времена и во всех местах. Бог не невидим; ибо он во всех вещах, и ты можешь видеть его повсюду в действии. §§ 21 b, 22 a.

Самое значительное место в этом сочинении, содержащее суть религии автора, — §§ 20 b, 21 a. Герметист излагает там, в той особой форме, в какой он постиг его на собственном опыте, начало: «кто хочет найти себя, должен потерять себя».[5] Но как он представляет себе то большее целое, в котором человек может «потерять» свое ложно суженное «я» и «найти» свое истинное «я»? Для этого автора единственная противоположность тому, чтобы «запереть себя» в своей обособленной личности, — «расширить себя до безмерной величины» вселенной и Бога, который наполняет вселенную жизнью. Большинство людей охотнее согласится с теми, кто находит противоположность себялюбивой обособленности в том, чтобы отождествить себя чувством и заботой со своими *ближними* или с некоторыми из них. *Человеческое* целое, в котором человек «теряет себя и, теряя, находит себя», может принимать много различных форм. Для некоторых греков оно приняло форму города-государства, как в идеальных Спарте и Афинах V века до н. э. и в «Государстве»

Платона; стоики усматривали его в человеческом роде в целом. Большее целое, с которым отдельный человек себя отождествляет, — «тело», «членом» которого он себя чувствует, — у одного может ограничиваться его собственным домом; для другого это может быть какая-нибудь более широкая человеческая группа или несколько различных групп поочередно; а для кого-то, тут и там, оно может включать всякого человека, с которым его сводят случайности жизни. Но признание человеческого целого, большего или меньшего, в которое может расшириться обособленное «я», не противоречит признанию космического или надкосмического Всего; часто то и другое соединяются, и чувство единства людей с одним усиливается их чувством единства с другим. Граждане Спарты и Афин выражали и возвышали свой гражданский патриотизм почитанием богов, хранивших город; в «Государстве» Платона «страж» в своей общественной жизни не знает частного употребления слова «мое» именно потому, что он служитель Блага, от которого зависит все бытие; а Космополис стоиков — всемирное братство людей, объединенных общим отцовством Бога, пронизывающего вселенную. Среди множества различных религий, объемлемых расплывчатым словом «христианство», можно было бы найти примеры всех возможных видов и форм «расширения себя». На языке Павла и четвертого Евангелия «Христос» означает одновременно Главу, или общую Жизнь, тела верующих и Силу, через которую «все начало быть»; и тот, кто, употребляя имя Христа в этом смысле, говорит: «и уже не я живу, но живет во мне Христос»,[6] отождествляет себя одновременно и со своими братьями-людьми, и с жизнью всей вселенной. Автор XI. ii, когда велит человеку вырваться из своей тесной кельи в пространстве и времени и «стать вечным», заодно с тем, что можно назвать

«космической» стороной религии Павла и четвертого Евангелия, в отличие от ее «человеческой» стороны; но о братстве людей или о «любви к ближнему» ему сказать нечего. Для него, как и для большинства герметистов, человеческое общество едва ли существует, и единственное признаваемое человеческое отношение — отношение учителя и ученика. Отдельный человек стоит одиноко, лицом к лицу со вселенной в целом; и если он хочет избавиться от своего одиночества, то именно в жизни, которая наполняет вселенную, и в Боге, которого он видит за этой вселенской жизнью, он должен «потерять себя, чтобы найти себя».

[5] Ср. Inge, *Personal idealism and mysticism*, p. 102: «Как человек „теряет свою душу“, чтобы приобрести ее? . . . Желать потерять нашу ψυχή должно означать — совершенно забыть себя, перестать вращаться вокруг наших собственных себялюбивых интересов, свободно перейти в великую жизнь мира, строя нашу вселенную на . . . космоцентрической основе, а не на себялюбиво-центрической. Сделать это — значит потерять, а затем найти самих себя». Caird в цитате у James, *Varieties of religious experience*, p. 451: «Как мыслящее существо, я могу подавить и угасить в своем сознании всякое движение самоутверждения, всякое понятие и мнение, которое есть лишь мое, всякое желание, принадлежащее мне как этому отдельному „я“, и стать чистой средой мысли, которая всеобща, — одним словом, больше не жить своей собственной жизнью, но дать моему сознанию быть охваченным и проникнутым Бесконечной и Вечной жизнью духа. И все же именно в этом отречении от себя я истинно обретаю себя, или осуществляю высшие возможности своей собственной природы. Ибо, хотя в одном смысле мы отказываемся от себя, чтобы жить всеобщей и абсолютной жизнью разума, то, чему мы таким образом себя отдаем, есть в действительности наше более истинное „я“».

[6] *Gal.* 2. 20: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. «Ветхий человек», о котором говорит Павел, — человек, который умер в христианине, — соответствует человеку, которого герметист описывает как «запирающего свою душу в теле»; «новый человек», который рождается в христианине, соответствует человеку, которого герметист описывает как поднявшегося над пределами времени и пространства. В *Corp.* XIII переход из одного состояния в другое описан образом «второго рождения», так же как и в четвертом Евангелии. Старое тесное «я»

перестает существовать, и новое, большее «я» возникает на его месте. Эту перемену можно назвать либо «отдачей себя», либо «осуществлением себя»; это одновременно отдача меньшего «я» и осуществление большего «я».

Источники

Теоретическое учение XI. ii весьма сходно с учением XI. i, если не считать понятия αἰών, которое свойственно одному XI. i; и взгляд на Бога и вселенную, общий обоим сочинениям, по-видимому, возник из слияния платонических и стоических теорий, видоизмененного каким-то иным влиянием. В § 1 b есть словесное припоминание одной фразы из Pl. *Tim.* Применение слова κόσμοι («миры») к планетам можно принять за признак того, что учителя, через которых платоническое предание дошло до автора, усвоили некоторые собственно пифагорейские представления. В рассуждении о μορφή («форме») Бога (§ 16 b) и в утверждении, что Бог ἀσώματος («бестелесен»), автор отстаивает платоническую позицию против позиции стоиков. Представление об «одной душе», или «одной жизни», пронизывающей вселенную, ближе к стоицизму, чем к платонизму; но в той форме, в какой оно здесь изложено, оно, по-видимому, отчасти почерпнуто из какого-то другого источника, который, возможно, был египетским. Физическая теория огня и света (со словами ἡ φιλία τῶν ἐναντίων — «дружба противоположностей») в § 7 и выражения τὰς ἀντιθέσεις τῶν ποιοτήτων («противоположности качеств») и πράγματα, ποιότητας, ποσότητας («сущности, качества, величины») в § 20 b — признаки стоического влияния. Теория двух Творцов, которая обсуждается и отвергается в § 9, должно быть, была той, которой держались некоторые современники автора; теории, более или менее сходные с ней, встречаются в писаниях некоторых христианских гностиков, но неясно, против кого здесь спорит герметист.

В месте о «расширении себя» (§§ 20 b, 21 a) автор, надо полагать, описывает состояние души, известное ему по собственному опыту, которое, быть может, достигало наибольшей силы в отдельных исступлениях, но принимало также форму постоянного или часто возвращающегося сознания в повседневной жизни (§ 21 b: «повсюду Бог выйдет тебе навстречу» и т. д.). В этой, самой самобытной части своего учения он расходится с более ранними платониками и стоиками и ближе подходит к Плотину. Если бы сохранилось в записи какое-нибудь слово Аммония Саккаса, египетского учителя Плотина, мы, быть может, нашли бы в нем близкое сходство с этим сочинением. Род религии, в которой границы индивидуальной личности человека тают и он становится одно с предметом своего почитания («Я — Ты, и Ты — я»), не ограничен ни одним народом или страной; но, по-видимому, он был особенно распространен в Египте, с древнейших времен вплоть до римских; и автор XI. ii, когда говорит в этом тоне, показывает, что под своей эллинской образованностью он все еще истинный египтянин.

Я не нахожу в этом сочинении никаких следов иудейского или христианского влияния.

Время написания

То, что я сказал о времени написания XI. i, относится и к XI. ii. Если мы правы, предполагая, что у автора перед глазами был XI. i, то XI. ii следует поместить немного позже; и его родство с учением Плотина указывает в том же направлении. Поэтому я предположительно отношу его к III веку н. э.

§ 1 b. ὡς δέ μοι ἐπῆλθεν εἰπεῖν οὐκ ὀκνήσω. Гермес чувствует, что нужна некоторая смелость, чтобы говорить откровенно со своим божественным посетителем. Надо предполагать, что Ум

спросил его, о каком предмете он желает получить наставление; и он отвечает, что желает узнать истину περὶ τοῦ παντὸς καὶ τοῦ θεοῦ («о вселенной и о Боге»). Ср. *Corp.* I *init.*, где Поймандр (то есть божественный νοῦς) спрашивает: Τί βούλει . . . μαθεῖν καὶ γνῶναι; («Что ты хочешь . . . узнать и познать?»), и пророк отвечает: Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα . . . καὶ γνῶναι τὸν θεόν («Хочу узнать сущее . . . и познать Бога»).

πολλὰ πολλῶν καὶ ταῦτα διάφορα περὶ τοῦ παντὸς καὶ τοῦ θεοῦ εἰπόντων. Это отголосок Pl. *Tim.* 29 C: πολλὰ πολλῶν εἰπόντων περὶ θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως («после того как многие сказали многое о богах и о возникновении вселенной»).

§ 6 b. δι᾽ ἐμοῦ: то есть διὰ τοῦ νοῦ («через ум»). Ср. § 13 b: ἄν μοι σεαυτὸν ἐπιδῷς («если ты отдашься мне»). Недостаточно смотреть на мир телесными глазами; мы должны также размышлять о том, что видим.

[τό τε κάλλος αὐτοῦ ἀκριβῶς κατανόησον.] Это предложение нарушает грамматическое построение. σῶμα («тело») должно быть приложением к κόσμον; но в тексте MSS. его можно понимать лишь как приложение к κάλλος; а понятое так, оно не дает смысла. Можно было бы избежать этого затруднения, переставив предложение τό τε . . . κατανόησον и поместив его после ἀκμαῖον καὶ νέον; но даже в этом положении оно было бы все же излишним и скорее ослабляло бы силу места. Поэтому всего вероятнее, что оно добавлено позднейшей рукой.

§ 7. τοὺς ὑποκειμένους ἑπτὰ κόσμους. Эти «семь миров» — планеты. В астрономической системе, приписываемой пифагорейцу Филолаю (Aetius, Diels *Doxogr.* p. 337), слово κόσμος означало не вселенную в целом (τὸ πᾶν), а служило для обозначения области, занимаемой семью планетами, в отличие как от крайней сферы (называемой Ὄλυμπος) над этой областью,

так и от подлунной атмосферы (называемой οὐρανός) под ней. Гераклид Понтийский и некоторые из пифагорейцев (быть может, видоизменяя словоупотребление Филолая) называли каждую из планет κόσμος. Aetius, Diels *ib.* p. 43: «Гераклид и пифагорейцы говорят, что каждая из звезд есть мир, объемлющий землю[7] и воздух, в беспредельном эфире. Эти учения содержатся в орфических писаниях; ибо орфики делают каждую из звезд миром». Некоторые пифагорейцы говорили, что луна — мир, подобный нашему, и что она обитаема; Плутарх (*Fac. lunae*) говорит об этой теории и делает луну обителью развоплощенных человеческих душ. Об Анаксагоре также сообщают, что он говорил, будто луна обитаема (Diog. Laert. 1. 8). Ср. орфический фрагмент 81 Abel (Proclus, *In Tim.* 3. 154 A): «И замыслил он иную землю, беспредельную, которую бессмертные называют Селеной, . . . у которой много гор, много городов, много жилищ». Быть может, были пифагорейцы, которые считали, что не только луна, но и все планеты — обитаемые миры, и потому называли их κόσμοι. Во всяком случае, такое употребление слова κόσμος, по-видимому, — признак либо пифагорейского, либо орфического влияния.

[7] Быть может, [περι]έχοντα («имеющий»). Каждая из планет — земля, окруженная собственной атмосферой; но все они находятся «в беспредельном эфире».

κεκοσμημένους τάξει αἰωνίῳ, καὶ δρόμῳ διαφόρῳ τὸν αἰῶνα ἀναπληροῦντας. Планеты «наполняют бесконечное время своими движениями»; то есть их движения длятся через бесконечное время. Автор XI. ii употребляет αἰών иначе, чем автор XI. i; он не ипостазирует «Эон»; и он не употребляет здесь этого слова в платоническом смысле «вечности» в отличие от бесконечного времени. В § 20 b, однако, αἰών⟨ιος⟩ γενοῦ означает «освободись от пределов существования во времени».

πῦρ δὲ οὐδαμοῦ ⟨. . .⟩. Герметист не мог бы сказать, что ни в одной части Космоса нет области огня; а противное прямо утверждается в § 19 (τὸ τοῦ ἡλίου πῦρ — «огонь солнца»). Значит, смысл должен был быть тот, что нет (космического, или несмешанного) огня *в подлунном мире*, или *в земной атмосфере*; и какое-то выражение, указывающее на это ограничение, должно быть, выпало из текста.

τῇ γὰρ φιλίᾳ τῶν ἐναντίων καὶ τῇ συγκράσει τῶν ἀνομοίων (ἡ γὰρ φιλία καὶ ἡ σύγκρασις τῶν ἐναντίων καὶ τῶν ἀνομοίων MSS.) ⟨τὸ πῦρ⟩ φῶς γέγονε, καταλαμπόμενον ὑπὸ τῆς τοῦ [θεοῦ] ⟨ἡλίου⟩ ἐνεργείας. Упоминание о Боге здесь было бы преждевременным. Ученик еще не знает, что есть один верховный Бог; эта истина доказывается ему позже, в §§ 9–11. С другой стороны, раз учитель, сказав о семи планетах вместе, описывает особое назначение луны, он должен был описать и особое назначение солнца. Поэтому можно считать несомненным, что герметист написал здесь ἡλίου, а не θεοῦ. После того как знак раздела между XI. i и XI. ii исчез, человек, только что читавший о ἐνέργεια τοῦ θεοῦ («действии Бога») в §§ 4 b–6 a, легко мог поддаться искушению подставить это выражение вместо ἐνέργεια τοῦ ἡλίου в § 7.

Смысл, должно быть, был такой: огненный жар, испускаемый солнцем, который был бы губителен для всего земного, если бы достигал его неизмененным, претворяется в мягкий и благотворный свет на своем пути вниз сквозь атмосферу. Огонь встречает там «несходные» и «противоположные» стихии, а именно воздух и водяной пар, и вступает с ними в соединение; и вещество, порождаемое соединением огня с воздухом и водой, принимает форму света. Эта теория основана на стоической физике. О стоическом учении об освещении атмосферы см. Arnim,

Stoic. vet. fragm. II, p. 142 f. Выражение ἡ φιλία τῶν ἐναντίων («дружба противоположностей»), несомненно, — стоическое припоминание некоторых известных изречений Гераклита. О представлении, что небесный огонь сжег бы все земное, если бы оно не было от него защищено, ср. *Corp.* X. 18: γῆ γὰρ πῦρ οὐ βαστάζει κ.τ.λ. («ибо земля не выносит огня» и т. д.).

⟨τοῦ⟩ παντὸς ἀγαθοῦ γεννήτορος, καὶ πάσης τάξεως ἄρχοντος, καὶ ἡγεμόνος τῶν ἑπτὰ κόσμων. Солнце — родитель всякого блага; оно правитель, которым поддерживается порядок во всей вселенной; и оно управитель, которому подчинены прочие планеты. Разумеется, автор считал, что само Солнце подчинено верховному Богу; его взгляд, должно быть, был сходен с тем, который выражает Плутарх, *Quaest. Plat.* 8 *fin.*: (ὁ ἥλιος) τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός («(солнце) становится в величайших и главнейших делах соработником вождя и первого бога»). В *Corp.* XI. ii, как и в *Corp.* XVI и в Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XXI. 2, Солнце занимает положение «второго бога», которое в некоторых других герметических сочинениях отведено Космосу; но в этом параграфе время говорить о «первом боге» еще не пришло.

Что следует понимать под παντὸς ἀγαθοῦ? Так как ниже нам говорится, что назначение Луны — τὸ τὴν κάτω ὕλην μεταβάλλειν («изменять материю внизу», то есть созидать из земной материи череду органических тел), можно предположить, что соответствующее назначение Солнца — влагать ψυχή в тела, образованные луной, и тем производить ζῷα («живые существа»).[8] «Жизнь» тесно связана со «светом»; и взгляд автора, вероятно, был таков, что Солнце (действуя как высший посредник, или служитель, верховного Бога) несет ζωή, или ψυχή, в вещественные тела посредством πῦρ, которое оно испускает и

которое к тому времени, как достигает земли, претворено в φῶς. Но все, что есть благого в Космосе, можно охватить словом «жизнь» (ср. *Ascl. Lat.* III. 27 a); поэтому утверждение, что Солнце есть παντὸς ἀγαθοῦ γεννήτωρ («родитель всякого блага»), можно понять в том смысле, что Солнце — родитель жизни, или податель ψυχή. Но если автор имел в виду это, мы ожидали бы, что он выразит это яснее и прямее; и можно подозревать, что παντὸς ἀγαθοῦ подставлено вместо какого-то другого выражения (например, πάσης ζωῆς — «всякой жизни»), быть может, тем же лицом, которое подставило θεοῦ вместо ἡλίου.

---

[8] Иной, но отчасти сходный взгляд на соответственные назначения Солнца, Луны и Земли встречается у Plut. *Fac. lunae* 28. 3: τὸ μὲν σῶμα ἡ γῆ, τὴν δὲ ψυχὴν ἡ σελήνη, τὸν δὲ νοῦν ὁ ἥλιος παρέσχεν εἰς τὴν γένεσιν («тело для рождения (человека) дала земля, душу — луна, а ум — солнце»).

σελήνην ⟨ἵ⟩δε, ἐκείνων πρόδρομον πάντων. πρόδρομος обычно означает того, кто идет впереди других, движущихся в том же направлении. Луну можно было назвать πρόδρομος в этом смысле, потому что ее движение к *востоку* (то есть ее движение относительно неподвижных звезд) быстрее, чем движение любой другой планеты.

ὄργανον τῆς φύσεως. φύσις означает либо процесс рождения и роста, либо силу, которая действует в этом процессе. Взяв слово в первом значении, мы можем перевести: «Луна — орудие, которым совершаются рождение и рост» (высшим божеством, а именно либо Солнцем, либо верховным Богом, — хотя о последнем еще не было сказано). Но если мы примем φύσις за силу, которая действует, мы должны понимать эту силу как здесь олицетворенную и переводить: «Луна — орудие, посредством которого действует Природа».

τὴν κάτω ὕλην μεταβάλλουσαν. Луна перерабатывает земную материю в органические тела и заменяет их другими по мере того, как они одно за другим подвергаются разложению. Ср. Firmicus Maternus *Math.* 4. 1: «Ибо все вещество человеческого тела относится к власти этого божества (то есть луны). Ибо . . . форму составного тела луна поддерживает соответственно свойству своего бега. . . . Поэтому мы должны знать, что тело человека приняла луна и что оно предоставлено ее власти; ибо и прибавления растущей луны мы ощущаем в наших телах, и убыль убывающего [светила]. . . . Так все вещество земного тела управляется промыслом этого божества. Ибо, помещенная в нижних областях неба и получив по соседству власть над землей, она многообразным разнообразием своего бега поддерживает все тела, которые одушевляются вдохновением божественного ума, и, пробегая через все знаки с поспешной быстротой[9] и сочетаясь со всеми звездами непрестанными соединениями, заимствуя из противоположных смешений и из несходных стихий цельное вещество составного дела, она и производит на свет тела всех живых существ и зачатое, и рожденное разрушает». В *Ascl. Lat.* I. 3 с сходное назначение приписано Солнцу и Луне вместе: «(всех тел) прибавления и убыли получили в удел солнце и луна».

[9] Ср. ἐκείνων πρόδρομον πάντων в *Corp.* XI. ii. 7.

ὑποστάθμην τοῦ καλοῦ κόσμου. Ср. «стоиков» у Diog. Laert. 7. 137: «Выше всего находится огонь, который называют эфиром; в нем первой возникает сфера неподвижных звезд, затем сфера планет; после нее — воздух; затем вода; а осадок всего — земля, находящаяся в середине всего». Плутарх, *Fac. lunae* 25. 28, 940 F, говорит, что земля, если смотреть на нее с луны, казалась бы οἷον ὑποστάθμη καὶ ἰλὺς τοῦ παντός, «как бы грязным осадком на дне

вселенной». Но, быть может, герметист взял это слово в применении к земле в значении скорее «основание», чем «осадок»; ср. Diod. 3. 44. 3: παλαιῶν οἰκιῶν λιθίνας ὑποστάθμας, «каменные основания» (старых домов).

τροφὸν καὶ τιθήνην τῶν ἐπιγείων. Земля — кормилица, а не мать. Солнце дает жизнь земным организмам; Луна образует их вещественное строение; Земля доставляет им вещественное питание. Pl. *Tim.* 40 B: γῆν δέ, τροφὸν μὲν ἡμετέραν к.т.л. («землю же, кормилицу нашу» и т. д.). Но в *Tim.* 88 D это выражение применено иначе; там τροφὸς καὶ τιθήνη τοῦ παντός («кормилицей и питательницей вселенной») названа ὑποδοχή (то есть ὕλη).

μέσην δὲ ἀμφοτέρων [ ] τὴν σελήνην περιπορευομένην. Лунная сфера — граница между обителью τὰ ἀθάνατα ζῷα («бессмертных живых существ») вверху и обителью τὰ θνητὰ ζῷα («смертных живых существ») внизу.

§ 8 a. πάντα δὲ πλήρη ψυχῆς, καὶ πάντα κινούμενα. ψυχή есть τὸ κινοῦν («то, что движет»); см. *Corp.* II.

[καὶ μήτε τὰ δεξιὰ . . . μήτε τὰ κάτω ἄνω.] Это не относится к делу и прерывает рассуждение, которое должно идти так: «все вещи, смертные ли или бессмертные, живы (πάντα δὲ πλήρη ψυχῆς . . . περὶ τὴν γῆν); и должен быть кто-то, кто порождает в них жизнь (καὶ ὅτι πάντα ταῦτα γεννητὰ к.т.л.)». Кроме того, эти вставленные фразы темны и неуклюже построены. Отрицание μήτε (а не οὔτε) показывает, что они должны зависеть от θέασαι («смотри»); и нужно подразумевать κινούμενα («движущиеся»); но задуманный смысл выражен неловко. Можно было бы защищать μήτε τὰ ἄνω κάτω μήτε τὰ κάτω ἄνω, понимая это так: «бессмертные ζῷα на небе не нисходят на землю, а смертные ζῷα на земле не восходят на небо»; хотя, если автор хотел сказать это, было бы лучше не ставить это здесь, а написать (ὥστε) μήτε τὰ ἄνω κάτω ⟨χωρεῖν⟩

μήτε τὰ κάτω ἄνω после μέσην . . . τὴν σελήνην περιπορευομένην выше. Но что может значить «правые не движутся влево, а левые — вправо»? Этого нельзя сказать о θνητὰ ζῷα, которые движутся беспорядочно во всех направлениях; это должно относиться только к ἀθάνατα, то есть к небесным телам; но в тексте нет ничего, что ограничивало бы это ими. И даже если мы допустим, что здесь говорится об одних небесных телах, утверждение все же неточно. «Правое» и «левое» можно понимать как «север» и «юг»;[10] но солнце, например, движется на север и на юг в течение года, а также на запад в своем суточном обороте. Итак, я заключаю, что καὶ μήτε . . . κάτω ἄνω — вставка.

[10] Aetius, Diels *Doxogr.* p. 339: «Пифагор, Платон, Аристотель: правое мира — восточные части (восток), откуда начало движения, а левое — западные (запад). . . . Эмпедокл: правое — то, что в стороне летнего тропика (север), а левое — то, что в стороне зимнего (юг)».

§ 8 b. πάντα ταῦτα γεννητά. Описав вселенную, учитель переходит к тому, чтобы показать, что у нее должен быть творец и что не может быть более одного творца. γεννητά здесь равнозначно ποιητά («сотворенные») и потому предполагает ποιητής («творца»). Глаголы γεννᾶν («порождать») и ποιεῖν («творить») часто заменяют друг друга; в Pl. *Tim.* Демиург называется πατήρ («родитель»), так же как ποιητής («творец»), вселенной; а τεκνοποιεῖν или τεκνοποιεῖσθαι означает τέκνα γεννᾶν («рождать детей»). Смысл был бы тот же, если бы мы написали γενητά; ибо γίγνεσθαι часто употребляется как страдательное к ποιεῖν. Pl. *Phileb.* 27 A: τό γε ποιούμενον καὶ τὸ γιγνόμενον οὐδὲν πλὴν ὀνόματι . . . διαφέρον εὑρήσομεν («мы найдем, что творимое и возникающее ничем, кроме имени, . . . не различаются»). Герметисты, вероятно, не делали различия в значении между γεννητός и γενητός.

Когда автор XI. ii называет Бога ποιητής («творцом») вселенной, он не думает о божественном акте творения в прошлом, вроде того, что описан в первой главе Книги Бытия или в мифическом повествовании «Тимея». Его Бог — не тот, кто сотворил мир за шесть дней и «почил в день седьмой»; он держится того (как и автор XI. i. 4 b–6 a), что Бог «вечно за своим делом» (§ 14 a) и что если бы он прекратил его на миг, все вещи погибли бы. И это непрестанное дело Бога состоит не в том, чтобы творить вещи из ничего, но в том, чтобы «сводить вместе ὕλη и ψυχή», то есть влагать жизнь в безжизненную материю и поддерживать эту жизнь от мгновения к мгновению. Его дело — τὸ κινεῖν τὰ πάντα καὶ ζωοποιεῖν («приводить все в движение и оживлять»; § 17 c). ὕλη, не одушевленная ψυχή, не существует в действительности; и единственные «вещи», которые признает этот автор, — ζῶντα («живые»). Поэтому сказать, что Бог есть ποιητής всех вещей, — лишь иной способ сказать, что Бог — виновник всякой жизни.

§ 9. μιᾶς δὲ κατὰ πάντων τάξεως τεταμένης (ταχύτητος τεταγμένης MSS.), ἀδύνατον δύο ἢ πλείους ποιητὰς εἶναι. Ср. Psellus *De daemonum operatione*, Migne *P. G.* 122, 828 B (*Testim.*).

εἰ ἕτερος ἦν ὁ ποιητὴς τῶν μεταβλητῶν [ζῴων] καὶ θνητῶν. Против кого направлен этот довод? Автор, очевидно, знал каких-то людей, которые учили, что τὰ ἀμετάβλητα καὶ ἀθάνατα («неизменное и бессмертное») сотворены одним Демиургом, а τὰ μεταβλητὰ καὶ θνητά («изменчивое и смертное») сотворены (или непрестанно творятся) другим. Эту теорию, может быть, впервые подсказал Pl. *Tim.* 41 C, где Демиург говорит богам, которых он сотворил: «А возникнув и получив жизнь через меня, они (то есть смертные роды) сравнялись бы с богами. Итак, чтобы они были смертными . . ., обратитесь, согласно природе, к созданию живых существ, подражая моей силе, явленной при вашем рождении»

(μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν).[11] «Сам я, — добавляет он, — порожу и передам вам бессмертную часть их»; «а остальное вы, вплетая смертное в бессмертное, творите и порождайте живые существа, взращивайте их, давая им пищу, и, когда они погибают, принимайте их обратно».[12] (Ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* V. 2, где творец людей и, надо полагать, θνητά вообще — единственный подчиненный Демиург. См. также *Exc.* XXI *fin.*) Но «боги» (то есть космические силы), которым в «Тимее» поручено творение смертных ζῷα, сами сотворены верховным Богом и действуют по его повелениям, так что по правилу *qui facit per alium facit per se* («кто делает через другого, делает сам») Творец в конце концов только один; тогда как сказанное в *Corp.* XI. ii, по-видимому, предполагает, что те, с кем спорит автор, учили, будто τὰ θνητά творит кто-то, действующий независимо от творца τὰ ἀθάνατα.[13]

[11] «Подражая моей силе, которая была явлена при вашем рождении» (Archer-Hind). Этот смысл был бы выражен яснее, если бы перед περί стояло τήν.

[12] Ср. Philo *Opif. mundi* 24. 73, Cohn I, p. 24 (толкуя множественное число глагола в ποιήσωμεν ἄνθρωπον, *Gen.* 1. 26): «Из сущего одно не причастно ни добродетели, ни пороку, как растения и неразумные животные . . .; другое же причастно одной лишь добродетели, будучи непричастно никакому пороку, как звезды . . .; третье — смешанной природы, как человек, который приемлет противоположное, . . . добродетель и порок. Богу, Отцу всего, было весьма свойственно творить добрые существа (небесные тела) через себя одного, . . . а безразличные (растения и животных) — не чуждо . . .; смешанные же — отчасти свойственно, отчасти несвойственно. . . . Потому лишь о возникновении человека он говорит, что Бог сказал: „Сотворим“, — что указывает на привлечение других как бы соработников, чтобы безупречные замыслы и дела человека, поступающего правильно, приписывались Богу, Владыке всего, а противоположные — другим, из подчиненных; ибо Отец должен быть неповинен в зле для своих потомков». Филон, должно быть, имел в виду Pl. *Tim.* 41, когда писал это место. Арнобий (2. 36) говорит: «Христос сказал нам, что наши души порождены не верховным Богом, а другим *genitor* („родителем“), многими ступенями ниже его, однако из

его двора и высокого рода». Не взял ли Арнобий это из какого-нибудь гностического Евангелия?

[13] Это означало бы, что φύσις (в смысле силы, которая производит рождение и рост в подлунном мире) не подчинена руководству или власти Бога, правящего небесами. О вопросе, подчинена ли φύσις Богу, см. *Corp.* III.

Учения, более или менее сходные с этим, преподавали некоторые из христианских гностиков. Сравни, например, Basilides *ap.* Hippol. *Ref. haer.* 7. 24: «великий Архонт» (не верховный Бог) сотворил τὰ αἰθέρια (то есть небеса и небесные тела); а затем «снова из всесемянности восшел другой архонт, . . . много меньший первого архонта; . . . и всего подлежащего (то есть всего подлунного) он (то есть другой архонт) — управитель и демиург». Герметист едва ли прямо занимался учениями христианских гностиков; но он, может быть, думал о какой-то языческой теории, под влиянием которой находились Василид и другие христианские гностики. Взгляд, который обсуждается и отвергается в *Corp.* XI. ii, имеет нечто общее с зороастрийским и манихейским учением о двух враждебных Силах, виновниках соответственно добра и зла; ибо перемену и смерть можно было бы считать видами зла, хотя автор XI. ii их так не рассматривает.

ἐπεθύμησεν ἂν καὶ ἀθανάτους ποιῆσαι, ὥσπερ καὶ ὁ τῶν ἀθανάτων (ποιητὴς) θνητούς. Если чтение верно, мы должны подразумевать ἀθανάτους (θεούς) и θνητοὺς (ἀνθρώπους); хотя скорее мы ожидали бы ἀθάνατα и θνητά. Мужской род ἀμετάβλητοι καὶ ἄφθαρτοι, μεταβλητοὶ καὶ φθαρτοί встречается (в MSS.) в сходном контексте в XI. i. 4 a.

μιᾶς οὔσης τῆς ὕλης καὶ μιᾶς τῆς ψυχῆς, παρὰ τίνι [ἂν] αὐτῶν ἡ χορηγία [τῆς ποιήσεως]; χορηγία должно означать запас материалов (а именно ὕλη и ψυχή), нужных для ποίησις («творения»). (Можно либо вычеркнуть τῆς ποιήσεως, либо

считать его порчей чего-нибудь вроде είς τὴν ποίησιν.) По мнению автора, ποίησις есть творение ζῶντα («живых существ»); а ζῶντα творятся соединением ὕλη и ψυχή. Это дело может совершаться, лишь если существует запас ὕλη и запас ψυχή, из которого ποιητής мог бы черпать. Если допустить, что есть два ποιηταί, то у которого из двух в распоряжении запас ὕλη и ψυχή?

С μιᾶς οὔσης τῆς ὕλης καὶ μιᾶς τῆς ψυχῆς сравни *Ascl. Lat.* I. 3 a: *mundus* (ὕλη) *unus, anima* (ψυχή) *una* («мир (ὕλη) один, душа (ψυχή) одна»). Представление автора о μία ψυχή («одной душе»), может быть, подсказано стоическим понятием живого огня, или πνεῦμα, пронизывающего вселенную. См. *Corp.* X. 7: ἀπὸ μιᾶς ψυχῆς τῆς τοῦ παντὸς к.т.λ. («от одной души — души вселенной» и т. д.).

Взгляд, что ψυχή, так же как и ὕλη, существовала до сотворения Космоса, встречается у Plut. *Quaest. Plat.* 4. 1003: «Ибо неразумная душа и бесформенное тело всегда существовали вместе друг с другом, и ни то ни другое из них не имело ни возникновения, ни начала; но когда душа причастилась уму и гармонии и, став через согласие разумной, сделалась для материи причиной перемены, . . . так тело Космоса получило возникновение от души». И то же учение полнее изложено у Plut. *De an. procr. in Timaeo* 5–7, 1013 F ff. Плутарх говорит там, что до *демиургии* существовало не просто пустое пространство, но ὕλη ἀτάκτως κινουμένη («материя, движущаяся беспорядочно»),[14] то есть ὕλη, одушевленная ἄτακτος ψυχή («беспорядочной душой»). Демиург не творил ни σῶμα, ни ψυχή из ничего; оба уже существовали, но в хаотическом состоянии. Но Демиург привел ἄτακτος ψυχή в порядок, вложив в нее νοῦς; ἔννους ψυχή («разумная душа»), которая таким образом была приведена в бытие, превратила беспорядочное движение ὕλη в упорядоченное движение; и так возник Космос. Беспорядок Хаоса, однако, не был совершенно упразднен; в мире, каким мы

его знаем, ἄτακτος ψυχή все еще действует бок о бок с ἔννους ψυχή; и зло в мире производится ἄτακτος ψυχή. (В Plut. *Is. et Os.* эта ἄτακτος ψυχή мифически представлена Тифоном.) В этой теории Плутарха мы можем видеть частичную аналогию представлению герметиста о прежде существующем запасе ψυχή. Но есть важное различие: автор XI. ii говорит об ὕλη и ψυχή как о существующих отдельно друг от друга, пока «Творец» не соединит их, тогда как, по мнению Плутарха, хаотическая ψυχή уже была воплощена в хаотической ὕλη. В этом отношении, следовательно, прежде существующая ψυχή XI. ii соответствует скорее νοῦς, который Демиург Плутарха ввел в прежде существовавший хаос, чем ἄτακτος ψυχή Плутарха.

---

[14] В «Тимее» рядом стоят два различных и несогласимых рассказа о том, что существовало до *демиургии*. В *Tim.* 52 A ὑποδοχή отождествляется с χώρα, то есть с пустым пространством; но в других местах нам говорится, что Демиург нашел уже существующим нечто ἀτάκτως κινούμενον («беспорядочно движущееся»). Плутарх принимает и развивает второе из этих двух представлений.

§ 10. τὰ δὲ μὴ ζῶντα ὕλη [πάλιν] καθ᾽ ἑαυτήν ἐστι. В действительном бытии нет «вещей без жизни». (Ср. § 14 b: πάντα ζῷά ἐστι — «все вещи живы».) Творец никогда не прекращает своего дела — поддерживать, или возобновлять от мгновения к мгновению, союз ψυχή с ὕλη; и ὕλη сама по себе никогда не предстает в нашем опыте. Можно, однако, составить отвлеченное понятие τὰ μὴ ζῶντα («неживого») и говорить о нем, как можно говорить о τὸ μὴ ὄν («несущем»); и на этой ступени своего рассуждения учитель впадает в обычную манеру говорить о деятельности Творца так, как если бы она была случайной и прерывистой или совершилась однажды и навсегда.

καὶ ψυχὴ ὁμοίως καθ᾽ ἑαυτήν, τῷ ποιητῇ παρακειμένη, τῆς ζωῆς οὐσία (αἰτία MSS.). Смысл должен быть тот, что ψυχή есть

естество, из которого сделана жизнь, и что, прежде чем Творец совершит свое дело — творение ζῶντα, — это естество существует отдельно от ὕλη. Слово αἰτία едва ли могло быть употреблено для обозначения «естества, из которого вещь сделана»; и герметист, вероятно, написал οὐσία, которое обычно употреблялось в этом смысле стоиками. Построение этого предложения неясно; какой глагол подразумевать при καὶ ψυχὴ к.т.л.? Быть может, в тексте есть небольшая ошибка.

Где и как ψυχή существует «сама по себе»? Из того, что «ὕλη сама по себе» есть лишь отвлечение, не следует, что то же самое надо сказать и о «ψυχή самой по себе»; и, быть может, автор считал, что существует всеобщая невоплощенная ψυχή, которая пребывает в тесной связи с Богом (τῷ θεῷ παρακειμένη — «хранимая у Бога») и отделенными частями которой являются отдельные ψυχαί индивидуальных организмов. (Ср. *Corp.* X. 7.) Платоник обычного склада мог бы сказать, что «ψυχή сама по себе» существует ἐν τῷ νοητῷ («в умопостигаемом»); и автор XI. ii соответственно мог бы сказать, что она существует ἐν τῷ ἀσωμάτῳ («в бестелесном», то есть в уме Бога), так как τὸ ἀσώματον у него соответствует платоновскому νοητόν; но предполагается, что ученик еще не знаком с понятием τὸ ἀσώματον. (См. § 17 a.)

πῶς οὖν . . . ⟨⟨τῆς . . . τῶν ἀθανάτων.⟩⟩ Моя переработка этого испорченного места, вероятно, передает мысль автора или нечто недалекое от нее, хотя его точные слова едва ли можно восстановить.

§ 11. καὶ γὰρ μία ψυχή, καὶ μία ζωή, καὶ μία ὕλη. Порядок трех существительных едва ли удовлетворителен. Было бы, по-видимому, лучше либо опустить καὶ μία ζωή, либо написать μία ψυχὴ καὶ μία ὕλη, καὶ μία ζωή: «душа одна, и материя одна, и жизнь

(возникающая из соединения души с материей во всей вселенной) одна».

τὸν μὲν κόσμον ὠμολόγησας ἕνα εἶναι. Ни учитель, ни ученик прямо этого раньше не говорили; но, быть может, можно считать, что это подразумевалось в описании упорядоченной вселенной в § 7, с которым ученик молча согласился.

καὶ τὸν ἥλιον ἕνα, καὶ τὴν σελήνην μίαν. Можно было бы возразить, что если Солнце одно и Луна одна, то Солнце и Луна — это два; и что признание Солнца и Луны отдельными божествами, если оно вообще имеет отношение к вопросу, говорит скорее в пользу множественности, чем единства. Но если текст верен, мысль автора, должно быть, была та, что каждое из этих божеств исполняет некое назначение для всей вселенной, а не для одной лишь ее части, и что поэтому *a fortiori* высшее назначение — влагать жизнь в материю во всей вселенной — должно быть приписано единому Существу. Однако затруднение остается; ибо из § 7, по-видимому, следует, что действие Луны ограничено подлунной областью; а если так, как может пример Луны служить доказательством того, что все ζῷα, и небесные и земные, сотворены одним Богом? Несомненно, здесь есть некоторая путаница мысли; но этого едва ли достаточно, чтобы заключить, что слова καὶ τὸν ἥλιον . . . μίαν — вставка.

καὶ [θειότητα] ⟨τὴν γῆν⟩ μίαν. θειότητα бессмысленно; и так как ο γῆ говорилось в связи с ἥλιος и σελήνη в § 7, надо полагать, что τὴν γῆν — правильное чтение.

εἰ πολλοί (ἐν πολλῷ MSS.), γελοιότατον. Есть много θεοί («богов»); но есть только одно Существо, к которому приложимо имя ὁ θεός («Бог»). γελοιότατον было по ошибке повторено; здесь оно стоит правильно, а выше — неправильно.

§ 14 b. ⟨⟨εἷς ἄρα . . . γίνεται πάντα.⟩⟩ Это место никак не связано с предметом, обсуждаемым во второй половине § 14 a, а именно с непрестанностью животворящего дела Бога. С другой стороны, оно хорошо подходит к тому месту, куда я его поставил. В начале § 11 автор приступает к доказательству того, что все вещи сотворены одним Богом; и это как раз тот вывод, к которому приходят в § 14 b. Но к выводу приходят в два шага: показывается, во-первых, что Бог один (εἷς ἄρα καὶ ὁ θεός), и во-вторых (καὶ πάλιν), что все вещи сотворены этим одним Богом (ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄρα γίνεται πάντα). В εἷς ἄρα καὶ ὁ θεός частицу καί можно понимать как отсылающую назад к κόσμον, ἥλιον, σελήνην и γῆν.

καὶ τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ. И здесь, и в § 12 a *init.* (καὶ ἀθανασίαν καὶ μεταβολὴν ποιεῖν) автор все еще спорит против теории, будто τὰ ἀθάνατα сотворены одним Демиургом, а τὰ θνητά — другим.

§ 12 a. [ζωὴν καὶ ψυχὴν] καὶ ἀθανασίαν καὶ μεταβολὴν ποιεῖν. ἀθανασίαν и μεταβολήν стоят вместо ἀθάνατα и μεταβλητά (то есть θνητά). Учение автора не в том, что Бог творит ψυχή, а в том, что Бог влагает прежде существующую ψυχή в прежде существующую ὕλη и тем творит ζῶντα. Поэтому слова καὶ ψυχήν надо вычеркнуть. Можно было бы вычеркнуть и ζωήν или написать ζωῆς ⟨αἰτίῳ ὄντι⟩ («будучи виновником жизни»). Сравни XI. i. 5 в исправленном виде: τίς ἄλλος αἴτιος ζωῆς, καὶ ἀθανασίας καὶ μεταβολῆς ποιητής; («Кто иной — виновник жизни и творец как бессмертия, так и изменчивой жизни смертных?»).

σοῦ τοσαῦτα ποιοῦντος. Бог «творит» разные вещи, а именно бессмертные и смертные ζῷα; тот же самый человек «делает» разные вещи, например и говорит, и слышит. Но ποιεῖν может значить либо «творить», либо «делать»; и употреблением одного и того же глагола в отношении и Бога, и человека аналогия между

действиями Бога и действиями человека представлена более близкой, чем она есть на самом деле. Действие греческого можно передать точнее по-французски, чем по-английски: «Quoi d'étonnant que Dieu *fasse* . . . l'immortalité ⟨et⟩ le changement, quand toi-même tu *fais* tant d'actions différentes?» («Что удивительного, что Бог *делает* . . . бессмертие ⟨и⟩ изменение, когда ты сам *делаешь* столько различных дел?») (Менар).

καὶ γὰρ βλέπεις . . . καὶ πνεῖς. Человеческие отправления, упомянутые в этом перечне, странно подобраны и расположены. Почему «говорение» поставлено среди телесных чувств? И почему «мышление» вставлено между «хождением» и «дыханием»? Едва ли можно сомневаться, что первоначально перечень был короче; но трудно угадать, какие из глаголов входили в его древнейшую форму. Быть может, νοεῖς возникло через удвоение из πνεῖς, а соответствующие слова καὶ ἄλλος ὁ νοῶν были затем добавлены ниже. Возможно, автор написал только καὶ γὰρ λαλεῖς καὶ ἀκούεις, καὶ περιπατεῖς καὶ ⟨ἀνα⟩πνεῖς. Так как ученик принимает участие в диалоге, о нем можно сказать, что он в самом деле «говорит и слышит»; а передвижение и дыхание могли быть упомянуты как отправления, которые принадлежат ему наравне со всеми земными животными.

§ 12 b. ἂν τούτων καταργηθῇς, οὐκέτι ζῷον εἶ. Человек не перестает быть ζῷον («живым существом»), если лишится зрения или слуха; поэтому мы должны понимать τούτων в значении «всех этих отправлений вместе». Можно было бы считать, что некоторый род αἴσθησις («ощущения»), некоторый род самопроизвольного κίνησις («движения») (как τὸ περιπατεῖν — «хождение») и ἀναπνοή («дыхание») необходимы для существования ζῷον.

ἂν ἐκείνων καταργηθῇ ὁ θεός . . . οὐκέτι ἐστὶ θεός. ἐκείνων означает τοῦ τὰ ἀθάνατα καὶ τὰ θνητὰ ποιεῖν («творения бессмертного и смертного»). Ср. XI. i. 5: οὐ γὰρ ἀργὸς ὁ θεός κ.τ.λ. («Бог не бездействует» и т. д.). *Corp.* XVI. 19: οὐκ ἄν ποτε παύσαιτο (ποιῶν ὁ θεός), ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἄπαυστος («никогда не перестанет (Бог творить), ибо и сам он непрестанен»).

§ 13 b. τοῦτο δέ ἐστι τὸ ἀγαθόν. [τοῦτο ἐστιν ὁ θεός.] Слова τοῦτο ἐστιν ὁ θεός («это есть Бог»), вероятно, добавлены кем-то, кто хотел настоять на отождествлении Блага с Богом. Ср. καὶ τὸ ἀγαθόν, неоднократно вставленное после ὁ θεὸς καὶ πατήρ в *Corp.* X.

§ 17 c. ⟨⟨ὥσπερ γὰρ . . . καὶ ζωοποιεῖν.⟩⟩ Это место, поставленное в MSS. не на своем месте, касается предмета, обсуждаемого в §§ 13 и 14; а слово τὸ ἀγαθόν связывает его особенно с § 13 b *fin.* Поэтому кажется ясным, что первоначально оно должно было стоять здесь. Есть некоторая темнота в переходе от первого предложения 17 b (ὥσπερ γὰρ . . . τὸ ἀγαθόν) ко второму (τοῦτο γὰρ . . . ζωοποιεῖν); и смысл становится яснее, если вставить между ними слова ἔστι δὲ τοῦτο, ὦ φίλτατε, ζωή («и это, любезнейший, есть жизнь»), которые там, где они стоят в MSS., вносят путаницу. Дело Бога — производить то, что благо; а это значит — давать вещам жизнь.

ὁ ἄνθρωπος χωρὶς [ζωῆς] ⟨πνοῆς⟩ οὐ δύναται ζῆν. ζωῆς, несомненно, неверно; и πνοῆς, вероятно, правильная поправка. Выше нам было сказано, что дыхание — одно из того, без чего человек не может быть ζῷον.

τοῦτο γὰρ ὥσπερ [ζωὴ καὶ ὥσπερ κίνησις] ⟨οὐσία⟩ ἐστὶ τοῦ θεοῦ, ⟨τὸ⟩ κινεῖν τὰ πάντα καὶ ζωοποιεῖν. Ср. XI. i. 2: τοῦ δὲ θεοῦ [ὥσπερ] οὐσία ἐστὶ τὸ ἀγαθόν («сущность Бога — Благо»).

§ 14 a. ἴδε τί σοὶ ἐγγίνεται θέλοντι γεννῆσαι. Бог — «Отец» вселенной и всего, что в ней; а рождение потомства у людей —

прообраз, или образ, творческой силы Бога. Человек-отец порождает жизнь в одном ребенке; Бог порождает жизнь во всех вещах. Ср. *Ascl. Lat.* III. 20 b и *Corp.* II. 17 a.

οὐδὲ γὰρ ἄλλο ἔχει συνεργόν. Ср. *Corp.* VI. 1 b: οὔτε σύζυγόν ἐστιν αὐτῷ, [ ] οὗ ἐρασθήσεται («нет у него и супруги, [ ] которую он возлюбил бы»).

αὐτὸς ὢν ὃ ποιεῖ. Если текст верен, автор говорит здесь, что Бог не только творит ζωή (или ζῶντα), но и сам есть та ζωή (или те ζῶντα), которую он творит. Ср. *Corp.* XVI. 19: πάντα οὖν ποιῶν ἑαυτὸν ποιεῖ («итак, творя все, он творит самого себя»). Можно, конечно, сказать, что «Бог есть жизнь»; но странно соединять в одном предложении два словесно несогласных утверждения: «Бог *творит* жизнь» и «Бог *есть* жизнь». (То же самое затруднение есть в § 14 b, в словах αὕτη (то есть ἡ ζωή) ἐστι θεός, за которыми следует ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄρα γίνεται πάντα.) Возможно, автор написал αὐτὸς ὢν ἐν ᾧ ποιεῖ («сам пребывая в том, что он творит»); ср. XI. i. 6 a: ὁ γὰρ ποιῶν ἐν πᾶσίν ἐστι («ибо Творец — во всем»).

εἰ γὰρ χωρισθείη αὐτοῦ, πάντα μὲν συμπεσεῖσθαι, πάντα δὲ τεθνήξεσθαι ἀνάγκη. Ср. Августина, приводимого у Inge, *Personal idealism and mysticism*, p. 79: «Если бы Бог перестал изрекать Слово хотя бы на миг, небо и земля исчезли бы».

εἰ δὲ πάντα ζῷα (читай ζῶ⟨ντ⟩α?), [μία δὲ καὶ ἡ ζωή,] ⟨. . .⟩. Здесь предложение обрывается, и следуют три несвязных отрывка. Слова μία δὲ καὶ ἡ ζωή, вероятно, — поставленный не на своем месте дублет μία δὲ κατὰ πάντων ζωή в § 14 b.

§ 14 c. [ζωὴ δέ ἐστιν ἕνωσις [νοῦ] ⟨σώματος⟩ καὶ ψυχῆς. θάνατος δὴ οὐκ ἀπώλεια τῶν συναχθέντων, διάλυσις δὲ τῆς ἑνώσεώς ἐστι.] Вместо νοῦ мы должны читать либо σώματος, либо ὕλης. Если читать σώματος, определение θάνατος («смерти») согласуется с Pl. *Phaedo* 67 D: τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ

χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος («это и называется смертью — освобождение и отделение души от тела»).

Но это определение слов ζωή и θάνατος несогласно с тем, что предшествует, и с тем, что следует. О ζωή в других местах этого трактата говорится так, как если бы она была самостоятельной вещью; но ἕνωσις σώματος καὶ ψυχῆς («соединение тела и души») — лишь συμβεβηκός («случайное свойство») вещей. Нам было сказано в § 14 b, что μία κατὰ πάντων ζωὴ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γίνεται («единая во всем жизнь творится Богом»); но что можно было бы иметь в виду, говоря, что есть μία κατὰ πάντων ἕνωσις σώματος καὶ ψυχῆς? И в § 15 b нам говорится, что при разложении тела ἡ ζωὴ εἰς τὸ ἀφανὲς χωρεῖ («жизнь уходит в незримое», то есть исчезает из нашего взора, но продолжает существовать); но как можно было бы сказать это о ἕνωσις σώματος καὶ ψυχῆς? Кроме того, в § 14 c о θάνατος говорится как о чем-то, что действительно случается; но слова τὴν μεταβολὴν θάνατόν φασιν εἶναι в § 15 b подразумевают, что в действительности такой вещи, как θάνατος, нет. И к этому можно добавить, что значение διάλυσις в § 14 c отличается от значения διαλύεσθαι в § 15 b. διάλυσις, о которой говорится в § 14 c, — это разделение души и тела друг с другом; διάλυσις, о которой говорится в § 15 b, — это «разложение», или «распад», тела, то есть разделение и рассеяние вещественных стихий, из которых тело составлено. Отсюда можно заключить, что § 14 c написан не автором трактата, а представляет собою примечание, приписанное кем-то другим.

§ 15 a. [τοίνυν εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὁ αἰών, . . . τοῦ δὲ ἡλίου ὁ ἄνθρωπος.] Это место не имеет ничего общего с предметом, обсуждаемым в XI. ii. Оно, очевидно, написано в подражание предложениям XI. i. 2; но там оно было бы не на месте, так как подставляет иной ряд, а именно θεός, αἰών, κόσμος, ἥλιος,

ἄνθρωπος, вместо ряда, о котором идет речь во всех формулах XI. i. 2, а именно θεός, αἰών, κόσμος, χρόνος, γένεσις.

εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὁ αἰών. Ср. Philo *De fuga et invent.* 19. 101, Wendland III, p. 132: αὐτὸς (ὁ θεῖος λόγος) εἰκὼν ὑπάρχων θεοῦ («сам (божественный Логос), будучи образом Бога»).

τοῦ δὲ αἰῶνος (εἰκὼν) ὁ κόσμος. Ср. Pl. *Tim.* 92 C: ὅδε ὁ κόσμος, . . . εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ (*al.* νοητοῦ) θεὸς αἰσθητός («этот Космос, . . . образ творца (*al.* умопостигаемого), чувственный бог»). *Ascl. Lat.* I. 10: «(Бог), образов которого два — мир и человек». *Corp.* VIII. 2: πρῶτος . . . ὁ δημιουργὸς τῶν ὅλων θεός· δεύτερος δὲ ὁ κατ᾽ εἰκόνα αὐτοῦ ὑπ᾽ αὐτοῦ γενόμενος («первый . . . — Бог, Демиург всего; второй — тот, кто возник по его образу и от него», то есть Космос).[15] Автор § 15 а имел в виду какое-то подобное утверждение и видоизменил его, вставив αἰών XI. i между Богом и Космосом. Быть может, он отождествлял «Эон» с νοητὸς κόσμος («умопостигаемым миром»), образом, или подобием, которого является αἰσθητὸς κόσμος («чувственный мир»).

[15] Сравни Plut. *Quaest. Plat.* 8. 4. 6, 1007 D (Duebner): εἰκόνες δέ εἰσιν ἄμφω (то есть ὅ τε κόσμος καὶ ὁ χρόνος) τοῦ θεοῦ, τῆς μὲν οὐσίας ὁ κόσμος, τῆς δ᾽ ἀϊδιότητος ὁ χρόνος ἐν κινήσει, ⌜ καθάπερ ἐν γενέσει θεὸς ὁ κόσμος ⌝ («оба (то есть Космос и время) — образы Бога: Космос — образ его сущности, а время — образ его вечности в движении, ⌜ как Космос — бог в становлении ⌝»). Это место можно было бы исправить так: εἰκόνες δέ εἰσιν ἄμφω τοῦ θεοῦ, τῆς μὲν οὐσίας ὁ κόσμος ⟨⟨ἐν γενέσει⟩⟩, τῆς δ᾽ ἀϊδιότητος ὁ χρόνος ἐν κινήσει («оба — образы Бога: Космос — образ его сущности ⟨⟨в становлении⟩⟩, а время — образ его вечности в движении»). Слова καθάπερ [[ἐν γενέσει]] ⟨αἰσθητὸς ?⟩ θεὸς ὁ κόσμος («как Космос — ⟨чувственный⟩ бог»; ср. Pl. *Tim.* 92 C, приведенное выше), вероятно, — приписанное примечание.

τοῦ δὲ κόσμου (εἰκὼν) ὁ ἥλιος, τοῦ δὲ ἡλίου ὁ ἄνθρωπος. Солнце, будучи величайшим из отдельных ζῷα, могло быть названо εἰκών Космоса, который есть всеобъемлющее ζῷον; а почитатели бога-Солнца, будь то митраисты или приверженцы древних солнечных

культов Египта и Сирии, охотно приняли бы утверждение, что человек сотворен по образу Гелиоса, которого в их храмах изображали в человеческом облике. Общим местом было говорить, что человек — микрокосм, то есть εἰκὼν τοῦ κόσμου («образ Космоса»); и автор § 15 a вставил Солнце между Космосом и человеком, точно так же как он вставил «Эон» между Богом и Космосом.

§ 15 b. ⟨. . .⟩ τὴν δὲ μεταβολὴν θάνατόν φασιν εἶναι. Несколько связующих слов утрачено; но лакуна, вероятно, невелика. Слова πάντα δὲ τεθνήξεσθαι ἀνάγκη в § 14 a навели на мысль о смерти; и автор переходит здесь к объяснению того, что такой вещи, как смерть, в действительности нет (ср. *Corp.* VIII *init.*), и что то, что люди называют смертью, следовало бы скорее называть μεταβολή («переменой»). Утраченное начало § 15 b, быть может, было такого рода: ⟨ἀποθνῄσκει μὲν γὰρ οὐδέν, μεταβάλλεται δὲ τὰ ἐπίγεια πάντα·⟩ τὴν δὲ μεταβολὴν κ.т.л. («⟨ибо ничто не умирает, но все земное изменяется;⟩ эту же перемену» и т. д.).

τὴν δὲ ζωὴν εἰς τὸ ἀφανὲς χωρεῖν. ζωή непреходяща; но при разложении отдельного организма ζωή, которая была в нем (или ψυχή, в которой пребывала его ζωή), «уходит из нашего взора». Куда она уходит? Автор здесь нам этого не говорит; но мы должны предположить, что его взгляд был либо тот, что часть жизни, покинувшая индивидуум, возвращается в нераздельный запас жизни, или души, который «хранится у Бога» (ψυχὴ . . . καθ᾽ ἑαυτήν, τῷ ποιητῇ παρακειμένη, § 10), либо же тот, что она тотчас переходит в другие организмы, которые как раз в это время возникают. Когда мы наблюдаем прекращение жизни в том или другом отдельном ζῷον, мы не замечаем начатков новой жизни, которые одновременно появляются в другом месте; и потому о той части всеобщей жизни можно сказать, что она «уходит из

нашего взора». Если бы автор говорил как платоник, ему следовало бы скорее сказать, что развоплощенная ψυχή с присущей ей ζωή сохраняет свою индивидуальную личность и продолжает существовать как отличное и отдельное существо; но его понимание ψυχή и ζωή напоминает скорее понимание стоиков, чем Платона.

ταῦτά ἐστι τὰ τοῦ κόσμου πάθη, ⌜ δινήσεις τε καὶ κρύψεις· καὶ ἡ μὲν δίνησις στροφή, ἡ δὲ κρύψις ἀνανέωσις. ⌝ Смысл, которого, по-видимому, требует контекст, таков: «то, что случается с Космосом», — не смерти, а обновления жизни, которая исчезает в одном месте лишь затем, чтобы вновь появиться в другом; и ἀνανέωσις («обновление»), о котором здесь говорится, должно быть этим непрестанным обновлением жизни. Но из слов, данных в MSS., я ничего не могу извлечь.[1]

[1] Смысл, согласный с предшествующим, можно было бы получить, написав: ταῦτά ἐστι τὰ τοῦ κόσμου πάθη, διαλύσεις τε καὶ κρύψεις (то есть διαλύσεις σωμάτων, «разложения тел», и κρύψεις ζωῆς, «сокрытия жизни»)· καὶ τῇ μὲν διαλύσει ⟨ἔπεται συ⟩στροφή (= σύστασις), τῇ δὲ κρύψει ⟨φ⟩ανέρωσις («и за разложением ⟨следует со⟩единение, а за сокрытием — явление»).

§ 16 a. παντόμορφος δέ ἐστιν (*sc.* ὁ κόσμος). В *Ascl. Lat.* III. 19 b παντόμορφος — имя или эпитет зодиака, который рассматривается как божество, назначающее всем существам, рождающимся на земле, их особые формы. Но в *Corp.* XI. ii это слово употреблено без всякого намека на влияния светил; и смысл в том, что Космос в различных своих частях принимает (последовательно) все возможные формы, или проходит через все возможные изменения. Ср. *Ascl. Lat.* III. 36: «и мир меняет облик» и т. д. Плутарх, *Is. et Os.* 53: «Ибо Исида — женское начало природы, восприемлющее всякое рождение . . . а многими она названа

тысячеименной, потому что, обращаемая Логосом, принимает все формы и образы».

οὐ τὰς μορφὰς ἐγκειμένας ἔχων ἐν ἑαυτῷ, [[δὲ]] αὐτὸς ⟨⟨δὲ⟩⟩ μεταβάλλων. Автор, по-видимому, остерегается возможного неверного толкования слова παντόμορφος. Можно было бы предположить, что Космос сам неизменен, но содержит внутри себя вещи, которые меняют свои формы. Автор отвергает этот взгляд и утверждает, что изменяется сам Космос, то есть принимает различные формы одну за другой. Но если таков его смысл, то он выражен темно; ему следовало бы скорее написать что-нибудь вроде οὐ τὰ μεταμορφούμενα ἐγκείμενα ἔχων ἐν ἑαυτῷ («не содержа в себе вложенных в него вещей, которые меняют форму»).

§ 16 b. ἐπεὶ οὖν ὁ κόσμος παντόμορφος γέγονεν, ὁ ποιήσας τί ἂν εἴη; «Принимает ли все формы» сам Бог? Часто говорилось, что принимает; так, например, в призывании, обращенном к Творцу (магический папирус: Dieterich, *Abraxas*, p. 176; Reitzenstein, *Poim.* p. 22): «Призываю тебя . . . создавшего все, тебя, самородного бога; . . . чьей истинной формы никто из богов не может видеть; претворяющийся во все[x] в видениях, незримый Эон Эона.[2] Призываю тебя, Господи, да явится мне твоя истинная форма». Это подразумевает, что у Бога есть одна «истинная» форма, но обычно он является в других, «неистинных» формах; то есть что обычно его видят не таким, каков он в своем собственном бытии, а лишь таким, каким он проявляется в вещах, которые он сотворил.

[2] Быть может, αἰὼν αἰώνων («Эон Эонов»).

Платон, *Rep.* 2. 380 сл., критикует народную мифологию, согласно которой боги либо «меняют свой собственный εἶδος на многие

μορφαί», либо обманывают людей, являясь им ἄλλοτε ἐν ἄλλαις ἰδέαις («то в одних образах, то в других»); и он утверждает там, что ὁ θεὸς ἁπλοῦς τέ ἐστι καὶ πάντων ἥκιστα τῆς ἑαυτοῦ ἰδέας ἐκβαίνει («Бог прост и менее всего выходит из своего образа») и что ἥκιστα ἂν πολλὰς μορφὰς ἴσχοι ὁ θεός («Бог менее всего мог бы иметь много форм»). Автор *Corp.* XI. ii весьма вероятно имел в виду это место. Согласно платоническому учению, Космос σωματικός («телесен») и μεταβλητός («изменчив»), а верховный Бог ἀσώματος («бестелесен») и ἀμετάβλητος («неизменен»); следовательно, ошибочно было бы говорить, что верховный Бог принимает различные формы одну за другой; и если ему приписывается какая-либо μορφή или ἰδέα, то это должна быть μορφή или ἰδέα ἀσώματος (то есть νοητή, в противоположность αἰσθητή). Стоики же, напротив, не признавали надкосмического Бога платонизма; их верховный Бог соответствовал Космосу (αἰσθητὸς θεός, «чувственному богу») платоников, и о нем можно было сказать, что он «принимает все формы». Ориген, *c. Cels.* 1. 21: «у стоиков Бог есть тело, и они не стыдятся называть его превращаемым, всецело изменяемым и переменчивым». Плутарх, *Fac. lunae* 12. 926 D: «А этот ⌜ наш ⌝ (*читай* ὑμῖν, *sc.* τοῖς Στωικοῖς, то есть „ваш“, стоиков) Зевс — разве он, пребывая в своей собственной природе,[3] не есть один великий и сплошной огонь, а ныне ослаблен, изогнут и принял многие очертания, став и становясь в своих превращениях всякой вещью?» Итак, автор XI. ii, обсуждая вопрос, следует ли приписывать Богу одну или многие μορφαί, отстаивает платоническое учение против учения стоиков.

[3] То есть при *экпиросисе*.

ἄμορφος μὲν γὰρ μὴ γένοιτο. ἄμορφος часто означает «уродливый» или «безобразный», и в этом смысле, по крайней

мере, не может быть приложимо к Богу. Кроме того, отрицать, что у Бога есть какая-либо μορφή, значило бы почти отрицать его существование. Автор не принадлежит к той школе платоников, которые отказывались приписывать Богу какие бы то ни было качества или свойства и определяли его лишь отрицаниями. Он расходится с Плотином, который говорит (6. 9. 4), что «Единое» ἄμορφον καὶ μορφῆς νοητῆς, καὶ ἀνείδεον, πρὸ εἴδους ὂν παντός («лишено формы, даже умопостигаемой, и лишено вида, будучи прежде всякого вида»).

μίαν οὖν ἔχει ἰδέαν. Слова ἰδέα и μορφή здесь синонимы, как и у Платона, *Rep.* 2. 380, о чем сказано выше. Но автор, вероятно, предпочел употребить ἰδέα, говоря о Боге, потому что μορφή чаще употреблялось в смысле *forma visibilis* («видимый облик»), и ἀσώματος μορφή («бестелесная форма») звучало бы поэтому парадоксальнее, чем ἀσώματος ἰδέα.

[εἴ τίς ἐστιν αὐτοῦ ἰδέα (ἰδία MSS.)]. Это несовместимо с ἄμορφος μὴ γένοιτο. Это, должно быть, добавил кто-то, кто не решался приписать Богу «форму». Ср. *Corp.* XII. i. 1: εἴ γέ τίς ἐστιν οὐσία θεοῦ («если только есть сущность Бога»).

οὐχ ὑποσταίη. О пропуске ἄν ср. *Corp.* IX. 8 *fin.*

[καὶ πάσας διὰ τῶν σωμάτων δείκνυσι.] Если сохранить эти слова, придется понимать их так, что Бог, хотя сам и не является в видимых формах, налагает такие формы на тела и тем дает нам возможность видеть эти формы. Но это неудовлетворительно. Выражение πάσας μορφὰς δεικνύναι должно было бы скорее означать «являть все формы», то есть «являться во всех формах»; поэтому подлежащим должно быть скорее ὁ κόσμος, чем ὁ θεός. Быть может, это предложение первоначально составляло часть утраченного места перед παντόμορφος δέ ἐστιν в § 16 a, где автор говорил о формах, которые принимает Космос.

§ 17 a. μὴ θαυμάσῃς εἴ ἔστι τις ἀσώματος ἰδέα. Учитель предполагает, что понятие τὸ ἀσώματον («бестелесного») для его ученика ново. Если так, то платоники не могли быть в числе тех «многих людей», от которых ученик уже слышал речи «о Всем и о Боге» (§ 1 b).

ἔστι γάρ· ὥσπερ [ἡ τοῦ λόγου] καὶ ἐν ταῖς γραφαῖς κ.τ.λ. Выражение ἡ (ἰδέα) τοῦ λόγου могло бы, пожалуй, означать риторический или литературный слог речи. Ср. Исократ, 5. 143: ἀλλὰ γὰρ εἰλόμην ἀποσχέσθαι τῆς τοιαύτης ἰδέας, «воздержаться от такого слога», *sc.* τοῦ λόγου (А. Э. Тейлор). Сравни также σχῆμα λέξεως, «фигура речи». Литературный слог есть форма, но не «телесная» форма; это не вещь, которую мы можем воспринять телесными чувствами. Но если бы автор намеревался упомянуть литературный слог как пример ἀσώματος ἰδέα, он, конечно, выразил бы свою мысль полнее и яснее. Поэтому лучше всего заключить в скобки ἡ τοῦ λόγου.

ἐν ταῖς γραφαῖς ἀκρώρειαι ὀρῶνται μὲν [γὰρ] πάνυ ἐξέχουσαι. Предположим, что вы смотрите на картину, изображающую холмистую местность. ἰδέα в этом случае — очертания ее изгибов. Но в σῶμα, на которое вы смотрите, никаких изгибов нет; перед вами плоская поверхность, покрытая красками. Значит, ἰδέα находится не в σῶμα; это ἀσώματος ἰδέα. Она существует; но (если предположить, что изображенный пейзаж вымышлен) она существует лишь в чьем-то уме, а не в каком-либо σῶμα.

Пример, однако, выбран, по-видимому, не очень удачно. Неверно, что на картине нет никаких изгибов; ибо вертикальные изгибы горного хребта представлены на картине, висящей на стене, вертикально изогнутыми линиями. Поэтому мысль автора была бы выражена яснее, если бы вместо того, чтобы говорить о различной *высоте* частей изображенной вещи, он говорил об их

различном *удалении* от глаза и сказал бы, что нам представлена ἰδέα вида, включающего *близкие* и *далекие* предметы, хотя σῶμα, на которое мы смотрим, — плоская доска.

Согласно платоникам, лучшая подготовка к тому, чтобы иметь дело с νοητά, или ἀσώματα, — изучение геометрии. Автор XI. ii лишен возможности воспользоваться для этой цели понятиями геометрии, потому что он решил не предполагать у ученика никакой предварительной выучки. Но пример с картиной — это переодетый геометрический пример; ἰδέα ἀσώματος в этом случае, а именно очертание горы, есть геометрическая фигура в трех измерениях, представленная чертежом в двух измерениях.

§§ 17 b — 20 a. ἐννοήσας δὲ . . . ἑαυτόν, ⟨τὸ⟩ ὅλον. В этом месте порядок и связь предложений весьма сомнительны; но я полагаю, что смысл был таков: «Смело охвати понятие ἀσώματος ἰδέα и уразумей, что Бог ἀσώματος; тогда ты увидишь истинный смысл утверждения, что Бог содержит все вещи. Вещи находятся в Боге не так, как тела находятся в другом теле, но как мысли находятся в уме мыслящего».

§ 17 b. ἀληθέστερον [δὲ] ⟨⟨νοήσεις τὸν περιέχοντα τὰ πάντα⟩⟩. Слова νόησον τὸν περιέχοντα τὰ πάντα («помысли Того, кто объемлет все вещи») непонятны там, где они стоят, в § 18; а здесь нужно что-нибудь в этом роде. Весь параграф есть объяснение утверждения «Бог содержит все вещи», или «все вещи в Боге».

§ 18. ἕνια δὲ τῶν λεγομένων ἰδίαν ἔννοιαν ἔχειν ὀφείλει. Некоторые термины или выражения должно (при особых обстоятельствах) понимать в особом смысле. Так, выражение τὸ περιέχειν («содержать вещи»), когда оно употребляется по отношению к Богу, должно пониматься в смысле, совместимом с той истиной, что Бог ἀσώματος, а не в том смысле, в каком оно употребляется, когда мы говорим о телах.

ὁ μὲν γὰρ τόπος [καὶ] σῶμά ἐστι. Странно говорить, что τόπος («место») есть тело. Это утверждение на словах противоречит *Corp.* II. 4 a (ἀσώματος οὖν ὁ τόπος — «итак, место бестелесно»); но в том месте ὁ τόπος означает внекосмическое пространство, или, вернее, божественный νοῦς, которым наполнено внекосмическое пространство. Здесь, если σῶμα — верное чтение, ὁ τόπος должно означать большее тело, в котором содержится меньшее тело. Но, быть может, автор написал σωμά⟨των περιεκτικός⟩ ἐστι («есть то, что содержит тела») или что-нибудь в этом роде.

καὶ ⟨πᾶν⟩ σῶμα ⟨κινητόν· τὸ δὲ ἀσώματον⟩ ἀκίνητον. Предшествующее μέν требует ответного δέ; поэтому несомненно, что здесь выпали какие-то слова.

τὰ ⟨ἐν αὑτῷ⟩ κείμενα κίνησιν οὐκ ἔχει. «Вещи, находящиеся в бестелесном» (то есть мысли в уме), не κινητά («подвижны»), если понимать κίνησις в буквальном и физическом смысле; они не движутся с места на место.

§ 19. καὶ τοῦτο (οὕτω MSS.) νόησον ἀπὸ σεαυτοῦ. «Это» (τοῦτο) — тот факт, что τὸ ἀσώματον (то есть ум, или мысль) способно содержать все вещи (πάντων περιοριστικόν). Всякий человек может видеть, что это верно в отношении его собственного ума, или мысли; следовательно, *a fortiori* («тем более») это должно быть верно в отношении ума, или мысли, Бога. Разница между человеком и Богом в том, что человек может (в мысли) поместить себя *куда угодно*, тогда как Бог есть *повсюду сразу*. Но дальше нам говорят, что человек может освободиться от своей ограниченности и в этом отношении «уравнять себя с Богом».

Ваш ум «содержит все вещи», по крайней мере в возможности. Вы можете мыслить о чем угодно во вселенной и даже о вещах за пределами вселенной; и все, о чем вы мыслите, «содержится» в

вашем уме. Смысл этого места несколько затемнен употреблением выражения «вели своей душе отправиться» в то или иное место, которое могло бы, по-видимому, подразумевать, что ум не «содержит» вещи, а лишь странствует по пространству от одной вещи к другой. Но автор остерегается такого непонимания, прибавляя οὐχ ὡς μεταβᾶσα ἀπὸ τόπου εἰς τόπον, ἀλλ᾽ ὡς ἐκεῖ οὖσα («не как перешедшая с места на место, но как уже находящаяся там»). Прежде чем вы подумали об этом особом месте, ваш ум уже был там; он (в возможности) повсюду и, следовательно, должен быть способен включать в себя все вещи. Упомянутая ταχυτής («быстрота») означает не быстроту движения в пространстве; автор употребляет это слово, чтобы выразить мгновенность, с какой ум оказывается присутствующим где угодно по своей воле.

Сравни Лактанций, *De opif. dei* 16. 9 сл.: «Может ли кто-нибудь не дивиться тому, что то живое и небесное чувство, которое называется умом или духом, . . . (обладает) столь великой быстротой, что в одно мгновение времени, если пожелает, озирает все небо, перелетает моря, обходит земли и города — словом, все, что ему угодно, как бы далеко и широко оно ни было отодвинуто, само ставит перед своими глазами? И дивится кто-нибудь тому, что божественный ум Бога, устремленный по всем частям мира, пробегает их, всем правит, всем управляет, везде присутствуя, везде разлитый, когда так велика сила и власть человеческого ума, заключенного в смертном теле, что даже оградами этого тяжелого и косного тела, с которым он связан, он никак не может быть удержан от того, чтобы, не терпя покоя, не даровать себе свободной возможности странствовать?»

κέλευσόν σου τῇ ψυχῇ εἰς ἣν δὴ (δὲ MSS.) καὶ ⟨βούλει γῆν⟩ πορευθῆναι. Под ψυχή здесь разумеется νοερὰ ψυχή («разумная

душа»), или νοῦς. Слово ἐκεῖσε («туда»), которое у Turn. поставлено вместо εἰς ἦν δὴ καί, должно быть, пришло из следующего ἐκεῖ. Нам нужно γῆν («землю»), чтобы противопоставить ее ὠκεανόν («океану»).

Мысль о том, что человек может послать свою мысль, или перенестись мыслью, в любое место по своей воле, встречается у Гомера; и «быстрота» мысли вошла в поговорку уже в гомеровские времена. *Il.* 15. 80: «Как устремляется мысль человека, который, исходив много земли, помышляет в разумном сердце: „Был бы я там или там“, . . . так стремительно, в порыве, пролетела владычица Гера». *Od.* 7. 36: τῶν νέες ὠκεῖαι ὡσεὶ πτερὸν ἠὲ νόημα («их корабли быстры, как крыло или мысль»). *Hymn. Apoll.* 186 (*Pyth.* 8): ἔνθεν δὲ πρὸς Ὄλυμπον ἀπὸ χθονός, ὥς τε νόημα, εἶσι Διὸς πρὸς δῶμα («оттуда же от земли к Олимпу, словно мысль, идет он в дом Зевса»). Сравни изречение, которое приписывается Фалесу у Диогена Лаэртского, 1. 35: τάχιστον νοῦς· διὰ παντὸς γὰρ τρέχει («быстрее всего ум, ибо он пробегает сквозь все»). *Ascl. Lat.* I. 6 a: «все ему дозволено (то есть всего человеку дозволено достигать остротою ума); . . . он есть все, и повсюду он тот же». Также *Corp.* X. 25.

οὐ τὸ τοῦ ἡλίου πῦρ, [οὐχ ὁ αἰθήρ,] οὐχ ἡ ⟨τῶν ἀστέρων⟩ δίνη. Солнечная сфера — область палящего жара; ср. πῦρ δὲ οὐδαμοῦ к.т.л. в § 7. Если сохранить οὐχ ὁ αἰθήρ, мы должны понимать αἰθήρ как стихию, отличную от πῦρ и находящуюся над областью огня; и тогда придется предположить, что автор заимствовал представление об αἰθήρ как об особой стихии у аристотеликов. Но взгляд, что αἰθήρ в этом смысле ограничен областью над солнечной сферой, нигде более, насколько я знаю, не встречается; и всего вероятнее, что слова οὐχ ὁ αἰθήρ вставлены позднейшей рукой. δίνη («круговращение») не может быть движением крайней

сферы, или сферы неподвижных звезд; ибо нам сказано, что τὸ ἔσχατον σῶμα («крайнее тело») достигается не прежде, чем пройдена δίνη. Следовательно, это должно быть движение планетных сфер; и τῶν ἀστέρων нужно, чтобы придать ей это значение.

[οὐχὶ τὰ τῶν ἄλλων ἀστέρων σώματα.] Это не может быть верным. σώματα неудовлетворительно соответствует πῦρ и δίνη; и возможность столкнуться с «телом» одной из шести «других планет» во время воображаемого восхождения слишком мала, чтобы о ней стоило упоминать. Но восходящему уму необходимо пройти через δίνη планет, то есть через вращающиеся сферы, к которым они прикреплены.

αὐτὸ ⟨τὸ⟩ ὅλον διαρρήξασθαι· «прорваться наружу из вещественной вселенной»; то есть пробиться сквозь крайнюю сферу и выйти во внекосмическое пространство. Ср. Лукреций, 1. 73 (об Эпикуре): «Итак, живая сила духа победила, и он далеко вышел за пламенеющие стены мира и всю безмерность прошел умом и душой». В *Corp.* I. 13 b нам сказано, что Архантропос ἠβουλήθη ἀναρρῆξαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων κ.τ.λ. («пожелал прорвать окружность кругов» и т. д.); то есть он пробил себе проход вниз сквозь небо.

τὰ ἑκτός, εἴ γέ τι ἑκτὸς τοῦ κόσμου. Ср. *Corp.* IV. 5: τὰ ἐν οὐρανῷ, καὶ εἴ τι ἐστὶν ὑπὲρ οὐρανόν («то, что на небе, и если есть что-нибудь выше неба»). *Ascl. Lat.* III. 33 a: «то, что называется „вне мира“, если только там есть что-нибудь». В *Ascl. Lat.* III нам сказано, что внекосмическое пространство «полно умопостигаемых вещей» (πλῆρες νοητῶν).

§ 20 a. τοῦτον οὖν τὸν τρόπον νόησον τὸν θεόν, ὥσπερ νοήματα, πάντα ἐν ἑαυτῷ ἔχειν. Ударение лежит на τοῦτον τὸν τρόπον, ὥσπερ νοήματα. Когда говорится, что «все вещи в Боге»,

смысл этого утверждения в том, что все вещи мыслимы Богом, или суть мысли Бога.[4]

[4] Ср. W. James, *Pragmatism*, p. 145: «Великим монистическим *Denkmittel* на протяжении последних ста лет было понятие *единого Знающего*. Многое существует лишь как предметы для его мысли — существует, так сказать, в его сне».

Большинство позднейших платоников считали τὰ νοητὰ εἴδη («умопостигаемые виды») τοῦ θεοῦ νοήματα («мыслями Бога») (см., например, Альбин, *Epitome*, 9: ἡ ἰδέα, ὡς μὲν πρὸς τὸν θεόν, νόησις αὐτοῦ к.т.л. — «идея по отношению к Богу есть его мышление» и т. д.); но платоники вообще, говорили ли они о τὰ νοητά как о существующих независимо от Бога или как о существующих в мысли Бога, резко отличали τὰ νοητά от τὰ αἰσθητά и не говорили, что последние суть τοῦ θεοῦ νοήματα. Положение автора XI. ii, по-видимому, несколько иное. Он, кажется, подразумевает здесь, что конкретный и протяженный в пространстве мир во всех своих подробностях существует в мысли Бога и ею составлен. Платоник обычного склада мог бы сказать, что Бог «содержит в себе», как свою мысль, νοητὸς κόσμος («умопостигаемый космос»), который существует отдельно от αἰσθητὸς κόσμος («чувственного космоса») и есть παράδειγμα («образец») последнего; но этот автор признает лишь один Космос, а не два; он говорит просто, что Бог «содержит в себе, как свою мысль, *вселенную*». Не вполне ясно, однако, как это согласовать с утверждением в § 18: τὰ (ἐν τῷ ἀσωμάτῳ — то есть ἐν τῷ νῷ) κείμενα κίνησιν οὐκ ἔχει («находящееся в бестелесном — то есть в уме — не имеет движения»). В том месте «вещи, находящиеся в бестелесном», по-видимому, суть νοητά в обычном платоническом смысле и как таковые отличаются от содержимого αἰσθητὸς κόσμος, которое κινητόν. Быть может, мысль автора

можно было бы выразить, сказав, что Космос существует в уме Бога, но существует там ἄνευ ὕλης («без материи») и, следовательно, без пространственной протяженности и без движения. Космос и все вещи в нем составлены из ὕλη и ψυχή; но ὕλη отдельно от ψυχή имеет лишь возможное существование. Вещи действительно существуют в силу своей ψυχή (то есть как ζῶντα, «живые»); и именно ψυχή, то есть *жизнь* вещей, Бог «содержит в себе как свою мысль».

Ранее, в §§ 8 b — 14 a, нам было сказано, что Бог «творит» все вещи (то есть влагает в них жизнь); здесь нам говорят, что Бог «мыслит» все вещи. Автор не приводит эти два положения в связь; но их можно было бы соединить, сказав, что именно νόησις Бога делает вещи живыми, или что Бог порождает жизнь в вещах тем, что мыслит их. В *Corp.* X. 2 употреблен другой термин; там нам сказано, что существование всех вещей составляет «воля» Бога (θέλησις, а не νόησις).

τὸν κόσμον, ἑαυτόν, ⟨τὸ⟩ ὅλον. Термин τὸ ὅλον, который выше был употреблен для обозначения вещественной вселенной, имеет здесь более широкое значение и включает и Бога, и Космос. Бог не только «мыслит самого себя», как говорил Аристотель, но «мыслит» также «Космос».

§§ 20 b, 21 a. ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, . . . φιλοσώματος ὢν καὶ κακός. Этот параграф содержит урок, который автор стремится внушить своим читателям и к которому все предшествующее служит подготовкой. Благо человека — τὸ τὸν θεὸν νοῆσαι (§ 20 b), или τὸ τὸν θεὸν γνῶναι (§ 21 b), то есть «познать» Бога и, познавая его, стать с ним единым. Как человеку достигнуть этого высшего блага? Автор XI. ii дает здесь свой ответ на этот вопрос. Распространи себя по всему пространству и всему времени; расширяй свое понятие о «себе», пока оно не охватит

всю вселенную; отождествi себя мыслью и чувством со всеми живыми существами во все времена и во всех местах и смотри на жизнь каждого и всех как на свою собственную жизнь; тогда ты «познаешь» Бога, ибо ты будешь таков, каков Бог. Описанное состояние сознания — это состояние человека, «рожденного заново» в *Corp.* XIII. 11 b: ἐν οὐρανῷ εἰμί, ἐν γῇ, ἐν ὕδατι, ἐν ἀέρι· ἐν ζῴοις εἰμί, ἐν φυτοῖς· ἐν γαστρί, πρὸ γαστρός, μετὰ γαστέρα· πανταχοῦ ⟨πάρειμι⟩ («я на небе, на земле, в воде, в воздухе; я в животных, в растениях; во чреве, до чрева, после чрева; повсюду ⟨присутствую⟩»). И тот, кто может так говорить, θεὸς πέφυκεν («стал богом»), *ib.* 14. В *Corp.* XIII эти выражения, быть может, традиционны, и можно сомневаться, вполне ли автор этого документа сознавал их смысл. Но автор XI. ii, по-видимому, говорит о состоянии души, известном ему по собственному опыту. Он знает, что можно «вырваться прыжком из всего телесного» и «возрасти до безмерного величия» Того, кто повсюду, — «подняться над всяким временем» и «стать вечным», — потому что он сам в некотором смысле и в некоторой мере сделал это.

Многие люди в другие времена и в других странах имели подобный опыт. Многочисленные параллели можно найти у Джеймса (W. James, *Varieties of religious experience*)[5] и у Инге (W. R. Inge, *Christian mysticism*, лекции 7 и 8, «о мистике природы»). К приведенным там примерам можно добавить Джеффриса (R. Jefferies, *The story of my heart*, p. 8 сл.): «Испив глубоко от неба вверху и ощутив славнейшую красоту дня, . . . я теперь потерялся и растворился в бытии, или существовании, вселенной. Я чувствовал вглубь, в землю подо мной, и ввысь, в небо, и еще дальше — в солнце и звезды, еще дальше — за звезды, в пустоту пространства, и, теряя так обособленность своего бытия, стал казаться себе частью целого. . . . Я стал чувствовать долгую,

протяженную жизнь земли назад, в самое смутное прошлое. . . . Из всех веков моя душа желала взять ту жизнь души, что протекла сквозь них. . . . Я молился . . . о том, чтобы мне взять от всей их силы, величия и красоты и собрать это в себя. . . . (Я молился) о том, чтобы мне иметь глубочайшую жизнь души, глубочайшую из всех, гораздо глубже, чем все это величие видимой вселенной и даже невидимой. . . . Та же молитва приходит ко мне в этот самый час. Теперь она менее исключительно связана с (внешними вещами). . . . Она всегда со мной. Я — она». *Ib.* p. 38: «Я не могу понять времени. Сейчас — вечность. Я посреди нее. . . . Ничему не нужно наступать; все — сейчас. . . . Для души нет ни прошлого, ни будущего; все есть и будет всегда, в настоящем. . . . Может быть, время есть для часов, — для меня его нет. . . . Моя душа никогда не была и никогда не может быть погружена во время». Карпентер (E. Carpenter, *The art of creation*, p. 230): «Итак, истинное и последнее Я в каждом из нас всеобще и общо всем существам, и вместе с тем оно также индивидуально и особым образом направлено. Когда более всеобщая природа Я нисходит и открывается, сознание индивидуума необходимо принимает некие соответствующие формы. — Одна из них — Любовь и Сочувствие. Я, до того почитавшее себя отдельным атомом, вдруг сознает свое внутреннее единство с этими другими людьми, с животными, даже с растениями. Словно отдернули завесу. Вливается глубокое понимание, знание. Любовь занимает место незнания и слепоты; и ранить другого — значит ранить себя. Это великое избавление от тюремной жизни отдельного Я,[6] и оно приходит к последнему порой с силой и быстротой откровения. — Другая форма — Вера, Мужество, Уверенность. Если мой дом — в этих других телах так же, как в моем собственном, если моя жизнь действительно простирается так далеко, так всеобща, если я

чувствую, что это так, — чего же бояться, как могу я бояться?[7] Все отдано в мои руки.[8] Моя жизнь, остановленная здесь, может течь дальше там; бесчисленны мое оружие, мои средства; и, укорененное глубоко, ниже всяких случайностей, пребывает мое настоящее бытие. — Или же на меня находит странное чувство Протяженности[9] и присутствия в далеком пространстве и времени. Моя — бесконечная Жизнь, непобедимая, безграничная в тонкости и широте; и странные предчувствия того, что это так, приходят ко мне даже в моей крошечной земной клетке, — предчувствия неисчерпаемой силы, таинственного и безграничного знания и далекого присутствия во всех формах и пределах бытия. — Вот некоторые из . . . новых видов сознания, которые приходят. . . . Пусть их сначала *почувствуют*. Не *думайте* о них слишком много. Когда вы слили свое бытие, хотя бы на мгновение, с его источником, тогда неизбежно, при возвращении (если единение действительно совершилось), одно или другое из тех чувств, о которых я говорил, окажется занимающим ваш ум».[10]

---

[5] См. R. W. Trine, приведенного у Джеймса, p. 101; Leuba, *ib.* p. 247; Tennyson, *ib.* p. 384; Anon., *ib.* p. 394; Amiel, *ib.* p. 395; Malwida von Meysenberg, *ib.* p. 395; R. M. Bucke, *ib.* p. 398; Vivekananda, *ib.* p. 400.

---

[6] Ср. *Corp.* XI. ii. 21 a: ἐὰν δὲ κατακλείσῃς σου τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι («если же ты запрешь свою душу в теле»).

---

[7] XI. ii. 21 a: ἐὰν εἴπῃς «φοβοῦμαι γῆν καὶ θάλασσαν» к.т.л. («если ты скажешь: „я боюсь земли и моря“» и т. д.).

---

[8] XI. ii. 20 b: μηδὲν ἀδύνατον σεαυτῷ ὑπόστησαι («помысли, что и для тебя нет ничего невозможного»).

---

[9] XI. ii. 20 b: συναύξησον σεαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει к.т.л. («возрасти до равного простора с безмерным величием» и т. д.).

---

[10] Состояние души, имеющее некоторое сходство с «самораспространением» *Corp.* XI. ii, в более легком тоне описано у Доде (A. Daudet, *Lettres de mon moulin*): «Я

проводил почти весь день в том оцепенении и сладостном изнеможении, какое дает созерцание моря. Вам ведь знакомо это милое опьянение души? Не думаешь, но и не мечтаешь. Все твое существо ускользает от тебя, улетает, рассеивается. Ты — ныряющая чайка, пыль пены, плывущая на солнце между двумя волнами, белый дым удаляющегося пакетбота, тот маленький коралловый баркас с красным парусом, та капля воды, тот клочок тумана, — все, кроме самого себя».

Когда учитель велит своему ученику πάντα ὁμοῦ νοεῖν («мыслить все вместе»), он велит ему не просто «думать о» вещах или составлять о них понятия; νόησις, о которой он говорит, — это скорее то, что Бергсон называет «интуицией» в противоположность «анализу».[11] «Мыслить» вещи в том смысле, в каком здесь употреблено это слово, — значит отождествлять себя с ними, или включать их в свое собственное бытие.

[11] Bergson, *Introduction to metaphysics*, англ. пер. 1913, p. 6: иметь *интуицию* вещи — значит «обладать реальностью абсолютно, вместо того чтобы знать ее относительно, — помещать себя внутрь нее, вместо того чтобы смотреть на нее с внешних точек зрения». (Когда Питер Белл у Вордсворта смотрел на «первоцвет у края реки», его ум, надо полагать, работал только «анализом», а не «интуицией».)

Понятие «расширения себя до величины Всего» выражено Плотином словами отчасти сходными со словами герметиста. Плотин, 6. 5. 7: «Ибо и наше, и мы сами возводимся к сущему, . . . и мыслим те вещи, не имея их подобий или отпечатков;[12] а если не так, то будучи ими.[13] Итак, если мы причастны истинному знанию, то мы суть те вещи. . . . А так как и другие, а не только мы, суть те вещи,[14] то все мы суть те вещи; следовательно, все[15] мы — одно. Глядя же вовне, или прочь от того, к чему мы прикреплены, мы не знаем, что мы — одно, подобно множеству лиц, обращенных наружу, но имеющих одну макушку, обращенную внутрь. Но если бы кто мог обратиться,[16] . . . он увидит и Бога, и самого себя, и Все. Увидит же он сначала не как ⟨сам будучи⟩ Всем; затем же, не имея, где поставить себя и определить, до каких пор простирается он сам,[17] он перестанет отграничивать себя от всего сущего и придет

ко всему Все, никуда не выступив, но оставаясь там, где утверждено Все». *Ib.* 6. 5. 12: «Ты приблизился (ко) Всему и не остался в части его, и не сказал и ты: „я вот такой-то величины“;[18] но, отбросив ⟨это⟩ „такой-то величины“, ты стал всем. Впрочем, ты и прежде был всем; но так как к тебе, сверх Всего, прибавилось и нечто иное, ты становился меньше от этой прибавки ⟨⟨из не-сущего⟩⟩;[19] ибо прибавка была не из сущего — к тому ведь ничего не прибавишь, — но из не-сущего. Став же кем-то,[20] [и] [[из не-сущего]] (человек) не есть все; но (он будет всем), когда отбросит не-сущее.[21] Итак, ты возрастаешь, отбросив все прочее; и Все присутствует для тебя, когда ты отбросил (все прочее), а тому, кто с прочим, оно не является (присутствующим)». Все в действительности присутствовало для тебя все время, но ты не сознавал его присутствия. Ты не «отошел» от него, ибо это невозможно; ἀλλὰ παρὼν (τῷ παντί), ἐπὶ τὰ ἐναντία ἐστράφης («но, присутствуя (при Всем), ты обратился в противоположную сторону»).

[12] То есть не просто имея в себе «образы» или «отпечатки» вещей, которые находятся вне нас.

[13] Аристотель сказал (*De an.* 3. 4), что ἐπὶ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον («в том, что без материи, мыслящее и мыслимое — одно и то же»).

[14] «Поскольку не только я, но и все другие также тождественны с этими предметами».

[15] Быть может, πάντες?

[16] Эта ἐπιστροφή («обращение») соответствует τὸ συναυξῆσαι ἑαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει в *Corp.* XI. ii. 20 b и παλιγγενεσία («возрождению») *Corp.* XIII.

[17] Он не может найти никакого неподвижного предела, которым ограничивалась бы его личность.

[18] То есть ты не положил предела протяженности своего *я*.

[19] μὴ ὄν — это ὕλη. К тебе было прибавлено вещественное тело, и ты стал меньше от этой прибавки. Как выражает это герметист, твоя душа была «заперта в теле».

[20] То есть став отдельной индивидуальной личностью (под суживающим, или обособляющим, влиянием тела).

[21] То есть ὅταν τὴν ὕλην или τὸ ὑλικὸν σῶμα ἀφῇ («когда отбросит материю», или «вещественное тело»).

Ср. Прокл, *In Remp.* 121. 32: «Потому и Λόγια (то есть *Oracula Chaldaica*) призывают нас расширять самих себя посредством отрешенной жизни (то есть отрешенности от тела), а не стеснять себя, навлекая на себя „удушение истинной любви“ вместо устремления ко всему целому».

§ 20 b. τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ νοητόν. (Я изменил τῶν ὁμοίων на τῷ ὁμοίῳ.) Ср. Секст Эмпирик, *Math.* 7. 116: παλαιὰ . . . δόξα περὶ τοῦ τὰ ὅμοια τῶν ὁμοίων εἶναι γνωριστικά («древнее . . . мнение о том, что подобное познает подобное»). Филолай, по сообщению *ib.* 7. 92: ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν («подобное по природе постигается подобным»). Аристотель, *Metaph.* B. 4, 1000 b 5: ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ («а познание подобного — подобным»).

πάντα χρόνον ὑπεράρας αἰών⟨ιος⟩ γενοῦ. Вечность здесь противопоставлена времени, как у Платона в *Tim.* Смысл должен быть таков: «стань вечным». Но чтобы выразить этот смысл, нужно прилагательное. Существительное αἰών вряд ли подошло бы для этой цели; ни употребление αἰών как имени или эпитета бога,[22] ни его употребление в XI. i для обозначения ипостазированной δύναμις или ἐνέργεια Бога не оправдали бы его употребления в том смысле, какой требуется здесь. Но переписчик, который не знал, что XI. i и XI. ii — два разных документа, легко мог поставить αἰών вместо αἰώνιος из-за того, что αἰών занимает видное место в XI. i. Поэтому я написал αἰώνιος.

[22] Так как αἰών (понимаемое в значении ἀεὶ ὤν, «вечно сущий»), по-видимому, иногда употреблялось как синоним θεός (см. комментарий к *Ascl. Lat.* III. 26 b — 32 a), можно было бы, пожалуй, принять αἰὼν γενοῦ за равнозначное θεὸς γενοῦ («стань богом»). Но ни одного примера такого употребления αἰών в других местах герметических сочинений не встречается.

σεαυτὸν ἥγησαι ἀθάνατον, καὶ πάντα δυνάμενον νοῆσαι, πᾶσαν μὲν τέχνην, πᾶσαν δὲ ἐπιστήμην. «Искусство долго, а жизнь коротка», — сказал Гиппократ. Ты должен отвергнуть это ограничение способности человека приобретать знание. Что за важность, если у *я*, жизнь которого связана с этим тленным телом, есть для учения лишь несколько лет? Это узко ограниченное *я* — не твое истинное Я. Уразумей, что ты един со всем, что живет, и что всякая жизнь — *твоя* жизнь; тогда ты будешь действительно тем, что ты уже есть в возможности, — ἀθάνατος («бессмертным») и αἰώνιος («вечным»).[23]

[23] Мысль отчасти совпадает с мыслью Браунинга в «Похоронах грамматика» (*A Grammarian's Funeral*): «Дай мне знать все! . . . Другие не доверяют и говорят: „Но время ускользает! Живи сейчас или никогда!“ Он сказал: „Что такое время? Оставь Сейчас псам и обезьянам! У человека есть Вечность“». И тот, кто говорит так, «бросается на Бога, и не смущенный ничем Поиск найдет Его». Но герметист здесь не думает, как, надо полагать, думал Браунинг, о продолжении индивидуальной и отдельной личности человека за могилой; и его отношение, пожалуй, лучше сравнить с отношением Шелли в «Адонаисе» (*Adonais*): «Прах к праху! но чистый дух потечет назад к пылающему источнику, откуда он пришел, — часть Вечного, которая должна сиять сквозь время и перемену, неугасимо та же. . . . Он жив, он пробуждается — это Смерть мертва, а не он. . . . Он стал един с Природой: слышен его голос во всей ее музыке, от стона грома до песни сладкой ночной птицы; он — присутствие, которое можно чувствовать и знать во тьме и во свете, от травы и камня, распространяющееся всюду, где только может двигаться та Сила, которая взяла его бытие в свое: которая правит миром неутомимой любовью, поддерживает его снизу и зажигает сверху». Шелли говорит о том, кто перестал жить в теле; но герметист полагает, что даже в этой жизни человек может, если захочет, стать единым с «Силой, которая правит миром», и так «стать вечным».

παντὸς ζῴου ἤθη (ἦθος MSS.) ⟨. . .⟩. Глагол в повелительном наклонении («найди себе дом в») должен был выпасть. Слово ἤθη в смысле «обиталищ» животных часто встречается во все периоды; но я не нашел ни одного примера ἦθος в единственном числе в этом смысле. Надо помнить, что ζῷον включает всякого рода телесное и одушевленное существо, от бога-светила до насекомого.

[πυρός, ὕδατος,] ⟨θερμοῦ καὶ ψυχροῦ,⟩ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ. Огонь и вода — не ποιότητες («качества»); и слова πυρός, ὕδατος — вероятно, глосса, которая была поставлена вместо θερμοῦ καὶ ψυχροῦ. Смысл таков: «отождествi себя одновременно со всеми частями вселенной».

τὰ μετὰ τὸν θάνατον. Текст, может быть, и здоров, хотя грамматика спутана. При этом выражении мы должны подразумевать одно только νόησον, а не νόησον εἶναι, которого требуют предшествующие слова.

«То, что после смерти», остается неописанным; этому автору нечего сказать об участи индивидуальной души, освобожденной от тела. Для того, кто научился «созерцать все время и все существование» и отождествлять себя со всем, что он созерцает, вопрос о том, что станется с *ним* как с индивидуальной личностью после разложения тела, был бы несущественным, если не бессмысленным.

πράγματα, ποιότητας, ποσότητας. Здесь πράγματα означает οὐσίας, или ὑποκείμενα, «сущности», которым присущи качества и величины. Употребление этих терминов в документе, в котором технический язык философии намеренно избегается, показывает, что к этому времени схема категорий, основанная на категориях Аристотеля и стоиков, перешла в общее употребление.

§ 21 a. ἐὰν δὲ κατακλείσῃς σου τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι. Ср. Филон, *Quis rer. div. heres* 14. 68, Wendland III, p. 16: «Кто же станет наследником? Не тот [рассудок], кто по собственной воле остается в темнице тела, но тот, кто освобожден от уз, отпущен на волю, вышел за стены и оставил, если можно так сказать, самого себя».

Если ты «запрешь свою душу в теле», у тебя нет ничего общего с Богом, и ты не можешь «познать» Бога, или иметь ту интуицию его, которая сделала бы тебя единым с ним. Нет греческого слова, равнозначного «лицу» или «личности»; но σῶμα в такой связи, как здесь, служит для выражения понятия отдельного и обособленного *я*. «Запереть свою душу в теле» значит запереть себя в своей отдельной личности[24] и заботиться исключительно о своих мелких личных интересах. Тело (или τὸ αἰσθητικόν, которое коренится в теле) есть то, что обособляет индивидуального человека; именно через воплощение человеческая душа становится индивидуальной и отсекается от «души Всего» (*Corp.* X. 7). Тело существует лишь в одном определенном месте и времени; и пока человек ограничивает себя своим телом, он привязан к этому одному месту и этому одному времени. Такого человека вещи занимают лишь постольку, поскольку они действуют на него через его тело, то есть лишь постольку, поскольку они доставляют или могут доставить ему удовольствие или боль через его телесные чувства. Он φιλοσώματος («телолюбив»); то есть он φίλαυτος («себялюбив») в дурном смысле этого двусмысленного слова; он «ищет своего». Для него вселенная сосредоточена в его отдельном и узко ограниченном *я*; и потому жизнь его наполнена себялюбивыми тревогами. Он боится всего вокруг себя (φοβεῖται γῆν καὶ θάλασσαν — «боится земли и моря»), потому что думает о вещах лишь постольку,

поскольку они касаются его собственных частных интересов; он постоянно с содроганием спрашивает: «что будет со *мной*?»

[24] Джон Смит, «кембриджский платоник», с подобным презрением говорит о «душе, заключенной в частной и тесной келье своего собственного особого бытия» (Inge, *Christian Mysticism*, p. 292). Нечто подобное учил уже Гераклит, который, по-видимому, держался того взгляда, что именно землистая стихия в человеке отделяет его от вселенской души и тем причиняет заблуждение и нравственное зло (O. Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie*, pp. 77–79). Сравни Аполлония Тианского, *Ep.* 58, приведенное в комментарии к *Corp.* VIII. 1 b.

Об отдельной личности и о смысле «самораспространения» см. Инге (Inge, *Personal idealism and mysticism*, гл. 4, «The problem of personality» — «Проблема личности»).

§ 21 b. ἡ γὰρ τελεία κακία τὸ ἀγνοεῖν τὸν θεόν (τὸ θεῖον MSS.). Ср. *Corp.* X. 8 b, 9: κακία δὲ ψυχῆς ἀγνωσία . . . ἀρετὴ ψυχῆς γνῶσις («порок же души — незнание . . . добродетель души — познание»).

ὁδός ἐστιν εὐθὺ τοῦ ἀγαθοῦ φέρουσα. — (ὁ. ἐ. εὐθεῖα, ἰδία τ. ἀ. φ. MSS.) Вероятно, ῥᾳδία было вставлено здесь по ошибке из следующего предложения, а ευθυραιδια было изменено в ευθειαιδια. Знать Бога — это благо; поэтому, если человек способен познать Бога и хочет и надеется этого достичь, он на пути, который ведет к благу. Ученик еще не достиг *познания*, но он вступает на путь к нему.

πανταχοῦ συναντήσει ⟨⟨σοι⟩⟩ ⟨ὁ θεός⟩. Во всем, что встречается твоим глазам, Бог явит тебе себя; ибо где есть жизнь, там действует Бог. Ср. Филон, *De fuga et invent.* 25. 141, Wendland III, p. 140: «Искание же . . . Бога тотчас веселит тех, кто приступает к исследованию, и не остается бесплодным, ибо (Бог) идет навстречу . . . и показывает себя желающим видеть — не каков он есть, ибо это невозможно . . . но насколько рожденная природа может приблизиться к непостижимой силе».[25] «Офитское Евангелие Евы» (Reitzenstein, *Poim.* p. 242): «Я услышал голос,

подобный грому, который заговорил со мной и сказал: „Я — ты, и ты — я; и где бы ты ни был, там я; и во всем я рассеян; и откуда бы ты ни захотел, ты собираешь меня, а собирая меня, собираешь себя самого“».

[25] Ср. Мартино, приведенного у Джеймса (Martineau, quoted by James, *Varieties of religious experience*, p. 475): «Если мы не можем найти Бога в твоем доме или в моем, у обочины дороги или на берегу моря, в лопающемся семени или раскрывающемся цветке; . . . в шествии жизни, вечно вступающей заново и торжественно проходящей мимо и опадающей, — я не думаю, что мы различили бы его сколько-нибудь лучше на траве Эдема или под лунным светом Гефсимании». «Шествие жизни» — это μεταβολή («перемена») *Corp.* XI. ii.

οὐδὲν γάρ ἐστιν ὃ οὐκ ἔστιν [εἰκόνι] ⟨ἐκεῖνος⟩. Можно было бы также написать ἐν ᾧ οὐκ ἔστιν ἐκεῖνος («в чем нет его») или ὃ οὐκ ἔστιν ἐν ἐκείνῳ («что не в нем») (ср. § 20 a, τὸν θεὸν . . . πάντα ἐν ἑαυτῷ ἔχειν). Быть может, εἰκόνι произошло из εἰκὼν ⟨ἐκείνου⟩ («образ ⟨его⟩»); слова εἰκὼν εἶτα φῄς легко могли быть искажены в εἰκόνι ταφῆς, чтение codd. Corp.

§ 22 a. εἶτα φῄς «ἀόρατος ὁ θεός»; Платоники обычно говорили, что Бог ἀόρατος («невидим»); говоря, что Бог ὁρατός («видим»), автор высказывает парадокс. Ср. *Corp.* V *tit.*: Ὅτι ⟨πῇ μὲν?⟩ ἀφανὴς ⟨ὁ⟩ θεός, ⟨πῇ δὲ?⟩ φανερώτατός ἐστι («Что Бог ⟨в одном отношении?⟩ сокрыт, ⟨в другом?⟩ — явнее всего»). *Corp.* XIV. 3 в исправленном виде: ἐπεὶ δὲ τὰ γεννητὰ ὁρώμενά ἐστι, κἀκεῖνος δὴ ὁρατός· διὰ τοῦτο γὰρ ποιεῖ, ἵνα ὁρατὸς ᾖ («а так как рожденные вещи видимы, то и он, конечно, видим; ибо для того он и творит, чтобы быть видимым»).

⟨ὁ⟩ νοῦς ὁρᾶται ἐν τῷ νοεῖν, ὁ θεὸς ἐν τῷ ποιεῖν. ὁ νοῦς здесь означает «собственный ум». Ни ὁ νοῦς, ни ὁ θεός не «видимы» в буквальном смысле слова; но оба «видимы» в том смысле, что мы можем постичь их через их действие. Мой ум как сущность сокрыт от меня; но я сознаю свои мысли, которые суть действия моего

ума, и таким образом я могу «видеть» свой ум. Подобным же образом Бог как сущность сокрыт от меня; но я вижу его действия вокруг себя и чувствую их в себе, и тем я могу «видеть» Бога. По взгляду этого автора, Бог есть вселенский νοῦς («единый Знающий», как выражается У. Джеймс), а πάντα τὰ ὄντα («все сущее») — его νοήματα («мысли») (§ 20 a).

§ 22 b. ταῦτά σοι ἐπὶ τοσοῦτον πεφανέρωται. Учитель отсылает назад к словам ученика в § 1 b: σοὶ γὰρ ἂν καὶ μόνῳ πιστεύσαιμι τὴν περὶ τούτου φανέρωσιν («ибо тебе одному я поверил бы в откровении об этом»).

τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὁμοίως κατὰ σεαυτὸν νόει. Однажды направленный на верный путь, ученик сможет додумывать вещи сам. Ср. *Corp.* IX. 10: ὁ δὲ νοῦς (ум ученика) . . . ὑπὸ τοῦ λόγου (слов учителя) μέχρι τινὸς ὁδηγηθείς, φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας («а ум, . . . ведомый словом до некоторого предела, достигает истины»). *Corp.* XIII. 15: ὁ Ποιμάνδρης . . . πλέον μοι . . . οὐ παρέδωκεν, εἰδὼς ὅτι ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ δυνήσομαι πάντα νοεῖν («Поймандр . . . больше мне . . . не передал, зная, что я сам собой смогу мыслить все»).

ТРАКТАТ XII

✦

Трактат XII (i)

Очевидно, что *Corp.* XII состоит из двух различных документов, которые я называю XII. i и XII. ii. Можно предположить, что XII. ii стоял непосредственно за XII. i в собрании «слов Гермеса к Тату» и что оба документа стали читаться как один вследствие исчезновения заглавия второго. Содержание XII. i, который кончается на § 14 a, подытожено в § 6: «а сейчас у нас речь об уме, и вопросы, которые нам надлежит рассмотреть, таковы: что может делать ум и как он допускает различия; . . . ибо не во всех людях он гасит страсти гнева и желания». Значит, этот документ можно было бы обозначить как περὶ νοῦ ἀνθρωπίνου, «об уме в человеке». Начало XII. ii утрачено; но то, что от него осталось (§§ 14 b — 23 b), можно было бы обозначить как περὶ ζωῆς («о жизни»). Этот документ не имеет никакого отношения к νοῦς и никак не связан с учением XII. i.

Содержание

Ум — из самой сущности Бога. Он распространяется Богом, как свет распространяется солнцем. Он входит в людей и делает некоторых из них божественными; но души зверей лишены его. В людях ум творит благо, противодействуя их природным побуждениям; а у зверей он «содействует» (?) природным побуждениям. Человеческая душа, будучи воплощена, развращается дурным влиянием удовольствия; ум исцеляет эту

болезнь души посредством целебной боли. Но те люди, в чьих душах ум не правит, подобны зверям; они без удержу предаются своим вожделениям, тем навлекают на себя худшее из зол и претерпевают наказание, установленное для них Богом. §§ 1–4.

Но разве люди не принуждаются Судьбой совершать злые дела? А если так, то как можно справедливо наказывать их за эти дела? Ответ на этот вопрос таков: лишь «неразумные» люди (то есть те люди, чьи души не управляются умом) принуждаются Судьбой совершать порочные дела; ⟨и такие люди заслуживают следующего за этим наказания, потому что по их собственной вине они отвергли руководство ума и тем поставили себя под власть Судьбы.⟩ Разумный и неразумный человек одинаково подвластны Судьбе в отношении того, что случается с их телами; (например, оба одинаково должны претерпеть смерть;) но разумный человек не подвластен Судьбе в отношении своих поступков; Судьба не может принудить его совершить преступление. Ум выше Судьбы и властен поставить человеческую душу, в которой он пребывает, вне досягаемости Судьбы. §§ 5–9.

Подвержен ли ум «претерпеваниям» (πάθη)? Все, что входит в тело, претерпевает; следовательно, ум, когда он воплощен (то есть когда он пребывает в душе человека в течение его земной жизни), претерпевает; но он перестает претерпевать, когда освобождается от тела. §§ 10, 11.

Люди отличаются от зверей обладанием умом и речью. Если человек правильно пользуется этими двумя дарами Бога, он в этой жизни почти равен богам, а после смерти будет обитать среди богов. Звери не обладают речью; а у людей, хотя языки различны, речь одна и та же у всех народов. Речь — образ ума; а ум — образ Бога. §§ 12, 13 a.

Душа — в теле, ум — в душе, а Бог — в уме. Как воздух тоньше грубой материи, так душа тоньше воздуха, ум — тоньше души, а Бог — тоньше ума. Бог действует на все вещи; ум действует на душу, душа действует на воздух, а воздух действует на грубую материю. §§ 13 b, 14 a.

Источники

Учение XII. i в основном платоническое; но оно обнаруживает признаки стоического влияния. Представление автора о νοῦς и об отправлениях νοῦς в человеческой душе — платоническое. Его рассказ о том, как действует воплощение на прежде не воплощенную человеческую душу (§ 2, ψυχὴ . . . ἐν σώματι γενομένη . . . κακίζεται — «душа, . . . оказавшись в теле, . . . развращается»), взят у Платона (ср. Платон, *Tim.* 42 A); а его описание порока как болезни души (§ 3) могло быть подсказано местом *Tim.* 86 B. Он следует Платону, соединяя θυμός («гнев») и ἐπιθυμία («желание») (§ 4 и § 6). Его представление о νοῦς παθητός («уме, подверженном претерпеванию») (§§ 10, 11), быть может, подсказано аристотелевским учением об ὁ παθητικὸς νοῦς («страдательном уме»). Влияние стоицизма видно в рассуждении об εἱμαρμένη (§§ 5–9); в предложении τῆς μὲν ὕλης τὸ λεπτομερέστατον . . . θεός (§ 14 a); и, быть может, в значении, приданном слову οὐσία (§ 1). Термин ὁ προφορικὸς λόγος («произносимое слово») (§ 12) стоического происхождения; но предложение, в котором он встречается, вероятно, вставка. ἀήρ § 14 a соответствует πνεῦμα стоиков; но я не знаю, из какого источника герметист взял такое употребление ἀήρ.

Автор приводит три изречения из герметических диалогов, в которых роль учителя была отведена Агатодемону; и одно из этих изречений (§ 1, τοὺς μὲν θεοὺς ἀνθρώπους εἶπεν ἀθανάτους к.т.л. —

«он сказал, что боги — бессмертные люди» и т. д.) восходит к Гераклиту, надо полагать, через стоических посредников. Он упоминает также более раннее слово Гермеса к Тату об εἱμαρμένη.

Возможно, что употребление автором νόμος («закона») вместо δίκη («правды») (§§ 4 *fin.* и 9) пришло из иудейского источника. Ничего другого иудейского происхождения я в XII. i найти не могу; и нет никакого следа христианского влияния.

Время написания

Соединение стоических понятий с платонизмом исключает возможность какой-либо даты ранее I века до н. э. Слово, на которое ссылается § 5, было, вероятно, одним из διεξοδικοὶ λόγοι («подробных слов»); и если так, то некоторые из документов, известных под этим названием, должны были существовать прежде, чем был написан XII. i.

То, что автор приводит изречения из диалогов, в которых Агатодемон наставлял Гермеса, можно принять за указание на то, что этот документ принадлежит к позднейшим герметическим сочинениям; и мы можем заключить, что он был написан во II или III веке н. э., и вероятнее в III, чем во II.

Заглавие. περὶ νοῦ ⌜ κοινοῦ ⌝. Эпитет κοινοῦ («общего»), не дающий удовлетворительного смысла, можно объяснить как искажение ἀ̄ν̄ῖ̄ν̄ō̄ū̄, то есть ἀνθρωπίνου («человеческого»).

§ 1. Ὁ νοῦς . . . ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν. Что здесь подразумевается под οὐσία? У Платона οὐσία обычно противопоставляется γένεσις («становлению») и прилагается к τὰ νοητά в противоположность τὰ αἰσθητά. Аристотель различает три употребления слова οὐσία, *Metaph.* Z. 3, 1029 a 2: «в одном смысле (сущностью) называется материя, в другом — форма (*i. q.* τὸ εἶδος), в третьем — то, что из них» (то есть τὸ σύνθετον ἐξ εἴδους καὶ ὕλης,

конкретная единичная вещь). Стоики, которые не принимали ни платонического учения о νοητά, ни аристотелевского учения об εἴδη, употребляли слово οὐσία в первом из трех аристотелевских смыслов. Для них οὐσία вещи означала вещество, из которого эта вещь состоит. Слово ἐξ показывает, что автор XII. i в своем употреблении οὐσία испытал влияние стоического словоупотребления. Смысл его первой фразы таков: νοῦς, где бы он ни являлся (например, νοῦς, действующий в отдельной человеческой душе), «исходит из» самой сущности, из которой состоит Бог, или есть ее часть. Но автор сознает, что это утверждение могло бы, по-видимому, подразумевать, что Бог состоит из какого-то *вещественного* естества, например из огня (ср. *Corp.* IV. 1 b); и чтобы предотвратить такое непонимание, он прибавляет εἴ γέ τίς ἐστιν οὐσία θεοῦ к.т.л. («если только есть сущность Бога» и т. д.). «Сущность, из которой состоит Бог», не вещественна; что она такое, «знает один лишь Бог». Это τὸ ἀσώματον («бестелесное»), о котором говорится в *Corp.* IV; но что оно такое, никто не может сказать в точности.

εἴ γέ τίς ἐστιν οὐσία θεοῦ. Ср. *Corp.* VI. 4 b в исправленном виде: ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, εἴ γε οὐσίαν ἔχει, τὸ καλόν ἐστι καὶ τὸ ἀγαθόν («сущность Бога, если только у него есть сущность, есть Прекрасное и Благо»).

οὐκ ἔστιν ἀποτετμημένος τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ. Когда οὐσία под аристотелевским и стоическим влиянием приобрело значение «конкретного (вещественного или почти вещественного) естества», стало необходимо создать слово οὐσιότης, чтобы выразить отвлеченное понятие «сущностного бытия». Автор не решается приписать Богу οὐσία и потому предпочитает здесь употребить отвлеченный термин.

ὥσπερ ἠπλωμένος, καθάπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς. ἠπλωμένος, «развернутый», употреблено здесь в смысле «распространенный», «разлитый». (Быть может, следует читать ἐξηπλωμένος.) Бог излучает νοῦς, как солнце излучает свет. Ср. *Corp.* II. 12 b. Плотин, 5. 1. 6 (говоря о рождении νοῦς из Единого): «Итак, если (Единое) неподвижно, то, если есть что-то второе после него, оно должно было возникнуть без того, чтобы Единое склонилось, или пожелало, или вообще двинулось. Как же? . . . (нужно мыслить) сияние, исходящее из него, тогда как оно само пребывает, подобно светлому свету солнца, разлитому вокруг него и вечно рождающемуся из него, тогда как оно пребывает». *Ib.* § 7: «рождаемое им должно некоторым образом быть его и сохранять многое от него [и иметь сходство с ним], как и свет солнца». Плотин, 5. 3. 12: «по разуму мы положим, что действие, исходящее от него (*sc.* от Единого), как бы течет, словно (свет) от солнца. Итак, мы положим, что вся умопостигаемая природа есть некий свет, а само (Единое) стоит на вершине умопостигаемого и царствует над ним, не отталкивая от себя то, что из него воссияло. . . . ибо то, что от него, не отсечено от него, но и не тождественно ему». *Abammonis resp.* 8. 2 (*Testim.*): второй Бог (Демиург-νοῦς) ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψε («из Единого излучил самого себя»).

οὗτος δὲ ὁ νοῦς ἐν μὲν ἀνθρώποις ⌜ θεός ⌝ ἐστι. Слова ἐν μὲν ἀνθρώποις указывают вперед, на ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ниже. Утверждение, что «в людях νοῦς есть бог», подразумевало бы, что при других условиях, например когда он действует на зверей, νοῦς не есть бог. Но это не может быть верным. Ум действует по-разному в случае людей и зверей, но должен быть одинаково божествен во всех своих различных действиях; как нам только что сказали, он одной сущности с Богом и испускается Богом. Мысль автора, быть может, можно было бы выразить, написав ἐν μὲν

ἀνθρώποις θειότητος ἐνεργητικός ἐστι: «в людях ум своим действием производит божественность»; то есть ум делает людей божественными, но не делает божественными зверей. Это служило бы переходом к следующему утверждению: «потому некоторые люди божественны».

διὸ καί τινες ἀνθρώπων θε⟨ῖ⟩οί εἰσι. Герметист мог бы сказать, что «некоторые люди — боги»; но если бы он сказал это, он не мог бы продолжать, что «человечность таких людей *близка к* божеству», то есть что они почти боги, но не вполне. Поэтому необходимо изменить θεοί в θεῖοι.

ὁ Ἀγαθὸς Δαίμων . . . εἶπεν. Гермес в XII. i приводит три изречения Агатодемона. (См. § 8 и § 13 b.) «Агатодемон» — имя, которое греки давали египетскому богу Хнуму; и автор предполагает, что этот бог был первым учителем *познания* и устно наставлял Гермеса. Мы знаем, что существовали записанные диалоги, в которых Агатодемон выступал в роли учителя; и автор XII. i, вероятно, нашел в одном или нескольких из этих диалогов те три изречения, которые он приписывает Агатодемону.

τοὺς μὲν θεοὺς ⟨ἀνθρώπους⟩ εἶπεν ἀθανάτους, τοὺς δὲ ἀνθρώπους θεοὺς θνητούς. Это стоическое переложение изречения Гераклита. См. *Corp.* X. 25.

ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ⟨. . .⟩ ἡ φύσις ἐστίν. Сказуемое утрачено. Быть может, герметист написал что-нибудь вроде ⟨ἀντὶ νοῦ⟩ ἡ φύσις ἐστίν: «у неразумных животных место ума занимает инстинкт». Ср. *Corp.* IX. 1 b в исправленном виде: ἐν γὰρ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἡ αἴσθησις τῇ φύσει ἥνωται, ἐν δὲ ἀνθρώποις τῇ νοήσει («ибо у прочих живых существ чувство соединено с инстинктом, а у людей — с мыслью»).

§ 2. ὅπου γὰρ [ψυχή, ἐκεῖ καὶ νοῦς ἐστιν, ὥσπερ ὅπου καὶ] ζωή, ἐκεῖ καὶ ψυχή ἐστιν. Переданный текст не может быть верным;

ибо утверждение «где есть душа, там есть и ум» опровергается следующими словами: «у неразумных животных душа лишена ума». Если исключить ψυχή, ἐκεῖ . . . ὅπου καί, то оставшееся становится понятным. ψυχή есть всюду, где есть ζωή (то есть во всех ζῷα, как разумных, так и неразумных); но у неразумных ζῷα ψυχή лишена νοῦς. Можно было бы получить смысл и другим путем, написав ὅπου γὰρ ψυχὴ ⟨ἀνθρωπίνη⟩, ἐκεῖ καὶ νοῦς ἐστιν и исключив ὥσπερ ὅπου καὶ ζωή, ἐκεῖ καὶ ψυχή ἐστιν. Смысл тогда был бы такой: «где есть человеческая душа, там есть и ум; но души неразумных животных лишены ума».

ἡ ψυχὴ [ζωὴ] ἐστι κενὴ τοῦ νοῦ. ζωή, по-видимому, вставлено как вариант к ψυχή.

ἐργάζεται γὰρ αὐταῖς (αὐτὰς εἰς MSS.) τὸ ἀγαθόν. Звери не могут достичь блага; но люди могут достичь его через действие νοῦς в них.

τοῖς μὲν ἀλόγοις τῇ ⟨ἰ⟩δί⟨ᾳ⟩ ἑκάστου φύσει συνεργεῖ. Ср. § 4: συνεργὸς γὰρ αὐταῖς γενόμενος к.т.л. («ибо, став им содействующим» и т. д.). § 10: ἔλεγες γὰρ τὸν νοῦν ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις φύσεως δίκην ἐνεργεῖν, συνεργοῦντα αὐτῶν ταῖς ὁρμαῖς («ибо ты говорил, что у неразумных животных ум действует как природа, содействуя их побуждениям»). Что хочет сказать герметист, говоря, что νοῦς «содействует» инстинктам, или побуждениям, зверей? Выше нам было сказано, что «у зверей душа лишена νοῦς»; а в § 12 говорится, что Бог дал νοῦς (и λόγος) человеку παρὰ πάντα τὰ ἄλλα ζῷα («в отличие от всех прочих живых существ»), а это подразумевает, что зверям νοῦς не дан. Поэтому можно было бы ожидать, что автор скажет, что в зверях νοῦς вовсе не действует. Но он говорит нам, что в них он действует, хотя и не тем же образом, каким действует в людях, или по крайней мере в «разумных» людях. (Ср. § 6: ἐνδιάφορός ἐστιν (ὸ

νοῦς), ἐν μὲν ἀνθρώποις τοιόσδε, ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ἠλλαγμένος — «ум различен: в людях он таков, а у неразумных животных — иной».) Быть может, эти, по видимости, несогласные между собой утверждения можно примирить, предположив, что взгляд автора таков: νοῦς действует на людей изнутри, а на зверей — извне.[1] Человеческая душа имеет νοῦς внутри себя; и νοῦς внутри нее, если он «берет начальство» над душой, действует против природных побуждений. Душа зверя не имеет νοῦς внутри себя; но зверь, будучи частью вселенной, подчинен божественному νοῦς, которому подвластна вся вселенная и которым определяются законы природы; и таким образом его инстинктивные действия проистекают из действия νοῦς в том же смысле, в каком падение камня проистекает из действия νοῦς. Но если таков был смысл герметиста, ему следовало сказать, что инстинкты вложены в зверя νοῦς (то есть умом, который управляет вселенной); а этого он не говорит. Он говорит об инстинкте как о чем-то, что существует отдельно от действия νοῦς, и утверждает не то, что νοῦς производит инстинкты, а то, что νοῦς им «содействует»; и этого я объяснить не могу.

[1] Можно было бы изменить § 1 так, чтобы он выражал этот взгляд; например, можно было бы написать там: οὗτος δὲ ὁ νοῦς ἐν μὲν ἀνθρώποις [θεὸς] ⟨ἔνδον ἐνοικός⟩ ἐστι· . . . ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ⟨ἀντὶ νοῦ ἐνοικὸς⟩ ἡ φύσις ἐστίν («этот ум в людях ⟨обитает внутри⟩ . . . а в неразумных животных ⟨вместо ума обитает⟩ природа»).

ψυχὴ γὰρ πᾶσα, ἐν σώματι γενομένη, εὐθέως ὑπό τε τῆς λύπης καὶ τῆς ἡδονῆς κακίζεται. Ср. *Corp.* X. 15 b: ψυχὴν παιδὸς θέασαι κ.т.л. («взгляни на душу ребенка» и т. д.). Pl. *Tim.* 42 A: «когда же они (души) будут насаждены в тела . . ., то, во-первых, необходимо, чтобы у всех возникло одно и то же врожденное ощущение,

вызываемое насильственными впечатлениями, а во-вторых — любовь, смешанная с удовольствием и болью» и т. д.

§ 3. ἀντιπράσσων αὐτῶν τοῖς προλήμμασιν. Из контекста следует заключить, что προλήμματα души — это ее животные инстинкты, или природные побуждения. Но означает ли это слово «то, чем душа завладела», или «то, что завладело душой»? Так как автор далее говорит о σῶμα προειλημμένον ὑπὸ νόσου («теле, которым завладела болезнь»), по-видимому, он хотел, чтобы προλήμματα понимались во втором смысле.

ὥσπερ ⟨γὰρ⟩ ἰατρὸς ἀγαθὸς λυπεῖ τὸ σῶμα . . . καίων ἢ τέμνων. Это сравнение, быть может, подсказано местом Pl. *Gorg.* 477 E–481 B. Ср. в особенности *Gorg.* 480 C: следует принуждать себя и своих друзей «не малодушествовать, но, зажмурившись, мужественно отдаваться, как врачу на разрез и прижигание, стремясь к благому и прекрасному и не считаясь с болью, . . . чтобы . . . избавиться от величайшего зла — несправедливости».

ὁ νοῦς ⟨τὴν⟩ ψυχὴν λυπεῖ, ἐξυφαιρῶν αὐτῆς τὴν ἡδονήν. Выше нам было сказано, что и λύπη, и ἡδονή развращают, или портят, душу; то есть человек становится порочным, стремясь избежать боли и получить удовольствие. Но здесь о λύπη говорится иначе: портит душу одна лишь ἡδονή, а νοῦς противодействует дурному влиянию ἡδονή, применяя λύπη как лекарство. Пресечение природных побуждений болезненно; но, перенося эту боль, человек исцеляется от нравственной болезни, которую произвело в нем «удовольствие» (то есть потакание природному побуждению искать удовольствия и избегать боли). Ср. Synesius *De insomniis* 5, Migne 66. 1293 D: «раскаяние возводит ввысь. . . . И потому и здесь, и там величайшую и наилучшую пользу порядку сущего приносят ⌜ κράσεις ⌝ (*читай* κολάσεις, „кары“), вводя взамен скорбное и очищая душу от безумной радости; и так

называемые незаслуженные несчастья много способствуют тому, чтобы расторгнуть привязанность, которую мы имеем к здешнему. . . . ибо никак невозможно, чтобы душа когда-либо отвратилась от материи, если она не натыкается ни на какое зло в здешнем».

τὴν ἡδονήν, ἀφ᾽ ἧς πᾶσα νόσος ψυχῆς γίνεται. Ср. Pl. *Tim.* 86 B: «болезнью души следует признать неразумие. . . . а удовольствия и страдания, переходящие меру, следует считать величайшими из болезней души».

νόσος δὲ μεγάλη ψυχῆς ἀθεότης. В ἄθεος безраздельно господствует ἡδονή, или ἐπιθυμία; им всецело правят его προλήμματα. νοῦς, которым одним может быть исцелена эта болезнь души, есть орган познания; он избавляет человека от ἀθεότης («безбожия») и делает его εὐσεβής («благочестивым»).

§ 4. ὅσαι δὲ ψυχαὶ ἀνθρώπιναι οὐκ ἔτυχον κυβερνήτου τοῦ νοῦ. Не вполне ясно, держится ли автор взгляда, что νοῦς присутствует во всех человеческих душах, или же что он присутствует лишь в некоторых, а в других нет. Во всяком случае, лишь в некоторых людях νοῦς действует как κυβερνήτης («кормчий»), то есть берет начальство. (Ср. § 3 *init.*: ὅσαις ἂν οὖν ψυχαῖς ὁ νοῦς ἐπιστατήσῃ — «итак, те души, над которыми ум возьмет начальство». § 7: οἱ δὲ ἑλλόγιμοι, ὧν ἔφαμεν τὸν νοῦν ἡγεμονεύειν — «а разумные, которыми, как мы сказали, руководит ум».) В других людях νοῦς не исполняет своего прямого отправления — сдерживать и пресекать природные побуждения; и если автор считает, что в таких людях он вообще присутствует, то взгляд его должен быть тот, что νοῦς помогает ὁρμαί и потакает им, вместо того чтобы им противодействовать. Слова συνεργὸς γὰρ αὐταῖς γενόμενος, если бы они были сказаны только о людях, можно было бы счесть решающими вопрос в пользу второй

возможности; но автор говорит, что ὁ νοῦς συνεργεῖ ταῖς ὁρμαῖς и в случае зверей (§ 10), а присутствие νοῦς в душах зверей он отрицает (§ 2).

συνεργὸς γὰρ αὐταῖς γενόμενος (ὁ νοῦς), καὶ ἀνέσας τὰς ἐπιθυμίας, ⟨. . .⟩ εἰς ἃς φέρονται (αἱ ψυχαί). Глагол, подлежащим которого был ὁ νοῦς, утрачен. По тексту MSS. εἰς ἅς означает εἰς τὰς ἐπιθυμίας. Но правильнее было бы сказать, что души εἰς τὰς ἡδονὰς φέρονται τῇ ῥύμῃ τῆς ὀρέξεως («устремляются к удовольствиям натиском вожделения», то есть τῇ ἐπιθυμίᾳ). Быть может, недостающая фраза содержала слово ἡδονάς; в таком случае εἰς ἅς означало бы εἰς τὰς ἡδονάς.

ταύταις δὲ ὥσπερ τιμωρὸν καὶ ἔλεγχον ὁ θεὸς ἐπέστησε τὸν νόμον. Означает ли ταύταις — ταύταις ταῖς ψυχαῖς («этим душам») или ταύταις ταῖς κακίαις («этим порокам»)? Вероятно, первое. νόμος — это карающий закон Бога. В другом месте он называется δίκη; ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* VII. 2: ἡ δὲ δίκη τέτακται τιμωρὸς τῶν ἐπὶ γῆς ἁμαρτανόντων («а Карающая Правда поставлена мстительницей согрешающих на земле»). В словах τιμωρὸν καὶ ἔλεγχον наказание поставлено прежде обличения, как в описании судопроизводства Радаманта у Вергилия, *Aen.* 6. 567: «карает и выслушивает обманы, и принуждает сознаться».

§ 5. ὁ περὶ τῆς εἱμαρμένης λόγος, ὅ⟨ν⟩ ἔμπροσθέν μοι ⟨δι⟩ εξελήλυθας (ὃ . . . ἐξεληλυθώς MSS.). Автор ссылается на беседу Гермеса с Татом о εἱμαρμένη; и, быть может, из слова διεξελήλυθας можно заключить, что она была одним из διεξοδικοὶ λόγοι («подробных слов»). Ср. *Corp.* V. 1 a: καὶ τόνδε σοι τὸν λόγον, ὦ Τάτ, διεξελεύσομαι («и это слово, Тат, я подробно изложу тебе»). См. выдержку из «Гермеса к Тату» о πρόνοια, ἀνάγκη и εἱμαρμένη, Stob. *Exc.* VIII.

διὰ τί κολάζεται ὁ ἀναγκασάσης (ὁ ἐξ ἀνάγκης MSS.) τῆς εἱμαρμένης δράσας τὸ ἔργον; Стоики утверждали в своей физике, что все без исключения определено εἱμαρμένη; и отсюда, казалось бы, следует, что люди не отвечают за свои поступки. Хрисипп отказывался принять этот вывод; но его старания примирить свое учение о Судьбе с верой в τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν («то, что в нашей власти») были не очень успешны. Его доводы по этому предмету разбирает Александр Афродисийский, *De fato* (Arnim, *Stoic. vet. fragm.* II, pp. 295–297). Ср. Авл Геллий 7. 2: «противники Хрисиппа говорят: „Если Хрисипп полагает, что все движется и управляется Судьбой, . . . то и прегрешения и проступки людей не следует ставить в вину и вменять им самим и их воле, но некоей необходимости и неотступному напору, который исходит от Судьбы; . . . а потому и наказания для преступников установлены законами несправедливо, если люди приходят к злодеяниям не по своей воле, а влекомые Судьбой“. Против этого Хрисипп рассуждает много, тонко и остроумно. . . . Он (Хрисипп) отрицает, что следует терпеть и выслушивать людей негодных или праздных, преступных и дерзких, которые, будучи уличены в вине и в злодеянии, прибегают к необходимости Судьбы, словно к убежищу какого-нибудь храма, и говорят, что совершенное ими наихудшее следует приписывать не их безрассудству, а Судьбе».

Герметисты, будучи платониками, имели выход из этой ἀπορία («затруднения»), который не был открыт стоику. Они принимали стоическое учение о Судьбе *в той мере, в какой дело касается вещей телесных* (χωρὶς ἐκείνης οὐδὲν τῶν σωματικῶν . . . γενέσθαι συμβαίνει — «помимо нее ничто из телесного . . . не происходит»); и, считая, что животные побуждения, у зверей и у людей одинаково, проистекают из влияния тела на душу, они признавали, что эти побуждения определяются Судьбой и что

жизнь и поступки тех людей, в которых «телесные страсти» действуют беспрепятственно, всецело подвластны этой внешней силе. Людей этого разряда они, стало быть, считали простыми куклами, которых, подобно зверям, движут извне физические силы, приводимые в действие движениями небесных тел. Но, в отличие от стоиков, они полагали, что телесный мир — не все; рядом с ним или над ним есть «бестелесное», а бестелесное неподвластно Судьбе. νοῦς бестелесен; и человек, в душе которого правит νοῦς, живет в ином мире, на который физические силы не имеют влияния. (См. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XVIII. 3.) Такой человек «ушел от Судьбы». Он готов «предоставить Судьбе делать что ей угодно с ее собственной глиной, то есть с его телом» (Гермес у Зосима, i. 7, *Testim.*); его сердце устремлено к иному и высшему, и ничто телесное не властно повлиять на него. (См. *Abammonis resp.* 10. 5 (*Testim.*) об «освобождении от уз εἰμαρμένη».) По словам автора *Corp.* IV, дар νοῦς предложен всем людям; если человек намеренно отвергает этот дар, то по собственной вине он остается рабом Судьбы и заслуживает наказания, которое за этим следует.

εἵμαρται δὲ καὶ ⟨τὸν⟩ τὸ κακὸν ποιήσαντα [τὸ] ⟨κακὸν⟩ παθεῖν. Ср. Diog. Laert. 7. 23: стоик Зенон, говорят, сек раба за кражу; а когда тот сказал: «Мне суждено было украсть», — «И быть битым», — ответил Зенон. Но автор XII. i говорит не только то, что и преступление, и наказание, которое за ним следует, назначены Судьбой, но и (если я правильно понимаю это место) то, что преступление назначено для того, чтобы повлечь наказание (διὰ τοῦτο ⟨εἵμαρται αὐτὸν⟩ δρᾶ⟨ν⟩ (?), ἵνα πάθῃ — «для того ⟨ему суждено⟩ сделать, чтобы претерпеть»); то есть Судьба определяет, что человек должен пострадать, и принуждает его совершить преступление, чтобы он навлек на себя страдание. Само по себе это не ответ на вопрос Тата: «Почему людей наказывают за то, что

они принуждены делать?» Напротив, на первый взгляд это как будто подчеркивает несправедливость Божьего правления и представляет Судьбу, исполнительницу, через которую действует Бог, силой беспричинно злобной. Но толковать это следует в свете того, что идет дальше. ἄλογος ἄνθρωπος («неразумный человек») уже тем самым, что отверг предложенный Богом дар νοῦς (или отверг водительство νοῦς, который Бог насадил в нем), заслуживает наказания. По собственной вине он подвластен Судьбе; и Судьбе поручено его наказывать. Судьба исполняет это поручение, принуждая его совершать преступления и тем навлекать на себя карающее страдание.

§ 6. νῦν δὲ περὶ νοῦ ἐστιν ἡμῖν ὁ λόγος. Предмет *Corp.* XII. i — νοῦς, а не εἱμαρμένη; но учение о νοῦς имеет важное отношение к вопросу о εἱμαρμένη, как Гермес и показывает далее.

πῶς ἐνδιάφορός ἐστιν. ἐνδιάφορος следует понимать в значении «имеющий διαφοραί („различия“) внутри себя»; ср. ἔννους и ἔνθεος. См. *Corp.* V. 7 и IX. 7, где MSS. дают ἐν διαφορᾷ, но где, быть может, нам следует читать ἐνδιάφορα.

ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ἠλλαγμένος. В случае зверей νοῦς действует иначе. Автор, вероятно, хочет сказать не то, что νοῦς есть *в* зверях, а то, что νοῦς, которым управляется вселенная, действует на зверей извне — через силы природы и через πάθη, которые эти силы производят в душе. Итак, в случае зверей νοῦς действует в виде εἱμαρμένη (силы, которой управляются телесные вещи); в случае же «разумных» людей, в душах которых он действует изнутри, νοῦς противостоит εἱμαρμένη и противодействует ей.

ἐν μὲν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις οὐκ ἔστιν εὐεργετικός, ⟨ἐν δὲ τοῖς ἀνθρώποις ἀγαθὸν ἐργάζεται,⟩ ἀλλ᾽ ἀνομοίως (ἀνόμοιος MSS.). За словами ἐν μὲν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις к.т.л. должно было следовать

соответствующее утверждение, вводимое словами ἐν δὲ τοῖς ἀνθρώποις; а так как ясно, что во фразе τό τε θυμικὸν καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν σβεννύων («гася и гнев, и желание») автор говорит о действии νοῦς в людях, а не в зверях, слова ἐν δὲ τοῖς ἀνθρώποις должны были стоять там, где я их поместил. Конъектуру ἀγαθὸν ἐργάζεται подсказывает § 2: ὁ γὰρ νοῦς ψυχῶν ἐστιν εὐεργέτης ἀνθρώπων· ἐργάζεται γὰρ αὐταῖς τὸ ἀγαθόν («ибо ум — благодетель душ людей: он творит для них благо»).

τοὺς μὲν ἐλλογίμους [ἄνδρας] δεῖ νοεῖν. Если чтение MSS. здраво, ἄνδρας должно здесь означать «истинные мужи», или «вполне развившиеся люди» (τέλειοι, *Corp.* IV. 4), в противоположность простым ἄνθρωποι. Но сочетание двух различных сказуемых, ἐλλογίμους и ἄνδρας, неуклюже; и лучше, по-видимому, исключить ἄνδρας. Слово ἐλλόγιμος здесь означает ἔλλογος, «имеющий разум в себе». ἐλλόγιμος — это человек, οὗ ὁ νοῦς ἡγεμονεύει («которым руководит ум»). Я не нашел больше нигде примера употребления ἐλλόγιμος в этом значении.

πάντες δὲ οἱ ἄνθρωποι εἱμαρμένῃ ὑπόκεινται. «Все люди подвластны судьбе» — *sc.* в отношении своих тел. Как это выражено ниже, πάντες πάσχουσι τὰ εἱμαρμένα («все претерпевают то, что суждено»). Все люди должны претерпевать телесную боль и смерть. Но ἐλλόγιμος не заботится о том, что постигает его тело, и не позволяет πάθη, которые берут начало в теле, влиять на себя; поэтому он, поскольку дело касается его истинного Я, свободен от владычества εἱμαρμένη.

⟨ἐπεὶ⟩ καὶ γενέσει καὶ μεταβολῇ· ἀρχὴ γὰρ καὶ τέλος ταῦτα εἱμαρμένης. μεταβολή («изменение») здесь, как часто, — смягченное выражение вместо θάνατος («смерть»). Так как εἱμαρμένη имеет дело лишь с вещами телесными, она может иметь власть над человеком только во время его воплощения; ее власть

над ним начинается с его рождения и кончается с его смертью. Невоплощенная душа до рождения и развоплощенная душа после смерти недосягаемы для εἱμαρμένη.

§ 7. ὁ μοιχὸς οὐ κακός; . . . Ἀλλ᾽ ὁ ἑλλόγιμος . . . οὐ μοιχεύσας πείσεται, ἀλλ᾽ ὡς ⟨ὁ⟩ μοιχεύσας. Неразумный человек подвластен εἱμαρμένη двумя различными способами: Судьба сначала принуждает его совершать преступления, а затем налагает на него боль или смерть в наказание за совершенные им преступления. (Быть может, автор думает о том случае, когда эти наказания налагаются приговором человеческого судьи.) Потому Тат, услышав, что разумный человек, так же как и неразумный, πάσχει τὰ εἱμαρμένα («претерпевает то, что суждено»), заключает, что и разумного человека Судьба принуждает совершать преступления; а если он совершает преступления, как можно сказать, что он не κακός («порочен»)? Ответ Гермеса сводится к тому, что разумный человек подвластен Судьбе одним из двух названных способов, но не другим. Судьба налагает боль и смерть на разумного человека так же, как и на неразумного, но не принуждает и не может принудить разумного человека творить злые дела. Итак, разумный человек πείσεται ὡς ⟨ὁ⟩ μοιχεύσας («претерпит, как прелюбодей»), то есть претерпит боль и смерть так же, как претерпевает их порочный человек, но οὐ μοιχεύσει («прелюбодействовать не станет») и потому οὐ μοιχεύσας πείσεται («претерпит, не совершив прелюбодеяния»). (Например, Судьба может сделать так, что разумного человека несправедливо осудит человеческий судья и он понесет то же наказание, что и виновный; но сделать его виновным Судьба не может.) «Невозможно человеку избежать смерти; но тот, в ком есть ум, может избавиться от порочности».

Можно было бы возразить, что, если это так, Судьба поступает несправедливо, налагая на разумного и невинного человека те же страдания, какие она налагает на неразумного и виновного. Но на это возражение герметист мог бы ответить. Неразумный человек претерпевает смерть κακὸς ὤν («будучи порочным»); а κακός — это φιλοσώματος («любящий свое тело»). (Ср. φιλοσώματος ὢν καὶ κακός, *Corp.* XI. ii. 21 a.) Он отождествил себя со своим телом, а свои заботы — с телесными вещами; поэтому уничтожение его тела ощущается им как зло; и это зло постигает его в наказание за совершенные им преступления. Для разумного же человека смерть — не зло; он «ненавидит свое тело» (*Corp.* IV. 6 b) и охотно покидает его. Он не заслужил никакого наказания; и, умирая, он не терпит никакого наказания.[2] Судьба может распоряжаться только его телом; а ничто из того, что может быть сделано с его телом, его не касается. Можно предположить, что автор ответил бы в этом духе, если бы такое возражение было выдвинуто. Но возражение это очевидное, и несколько удивительно, что автор не счел нужным дать на него свой ответ. Быть может, этот предмет был обстоятельнее разобран в более раннем трактате о εἱμαρμένη, на который он ссылается, и он не хотел прерывать свое изложение учения о νοῦς в *Corp.* XII. i дальнейшим обсуждением вопроса о Судьбе. Возможно, что перед μεταβολῆς ἀδύνατόν ἐστι διεκφυγεῖν есть лакуна значительной длины и что это место было бы менее темным, если бы утраченные слова были у нас перед глазами.

[2] «Вы можете убить меня, но не можете причинить мне никакого вреда», — говорит Сократ, Pl. *Apol.* 30 C, D.

§ 8. τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος . . . ἤκουσα λέγοντος ἃ εἰ καὶ [εἰ] ἐγγράφως ⟨ἐξ⟩εδεδώκει κ.τ.λ. MSS. дают ἤκουσα λέγοντος ἀεί· καὶ εἰ κ.τ.λ. Но ἀεί («всегда») не дает удовлетворительного смысла (если бы здесь употреблялось какое-либо наречие времени, то скорее

ποτέ, как ниже: ἤκουσα γοῦν αὐτοῦ ποτε λέγοντος — «однажды я слышал, как он сказал»); а дополнение, которого требует глагол ⟨ἐξ⟩εδεδώκει, можно восполнить, написав ἃ εἰ вместо ἀεί.

Предание, которое предполагает автор, таково: бог Агатодемон был первым учителем познания и преподал его устно человеку Гермесу, но Гермес первым изложил его письменно. Здесь Гермес выражает сожаление о том, что Агатодемон сам не изложил письменно и не сделал тем самым более широко известным изречение, которое Гермес затем приводит от его имени.

ὡς πρωτόγονος θεός. Агатодемон (Хнум) был «первородным» богом. В «Деве мира», Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XXIII. 32, Камефис (то есть Хнум) назван ὁ προπάτωρ («праотец») и ὁ πάντων προγενέστερος («старейший из всех»). Согласно древней теогонии Гелиополя, эпитет πρωτόγονος скорее следовало бы прилагать к Туму, о котором говорилось, что он вышел из вод первозданного Океана (Ну) и породил прочих богов (Wiedemann, *Rel. of Anc. Eg.*, Eng. tr. p. 31). Но Хнум, по-видимому, занимал в Филах положение, подобное положению Тума в Гелиополе; а в эллинистические времена первенство Хнума признавалось и в Нижнем Египте. Термин πρωτόγονος орфики прилагали к своему богу Фанету; те части орфической «Теогонии», в которых говорилось о Фанете, вероятно, были сочинены в эпоху Птолемеев и могли испытать влияние египетских учений о Туме или Хнуме. Lactant. *Div. inst.* 1. 5: «Орфей . . . называет истинного и великого бога πρωτόγονον, то есть первородным, потому что прежде него ничего не было рождено, но им самим было рождено все. Его же он именует и Φάνητα». Филон прилагает прилагательные πρωτόγονος и πρωτότοκος («первородный», «перворожденный») к божественному λόγος.

τὰ πάντα κατιδών. Агатодемон, будучи «первородным» из богов (то есть «вторым Богом» и старше всех, кроме «первого Бога», которого назвали бы не πρωτόγονος, а ἀγέννητος, «нерожденный»), был единственным, кто «видел все» (то есть был свидетелем сотворения вселенной от самого ее начала?); поэтому он один знал всю истину и мог ее открыть.

⌜ ἕν ἐστι τὰ πάντα . . . ποιεῖν ὅπερ βούλεται ⌝. Это изречение Агатодемона утратило всякий смысл из-за порчи текста; и о смысле его можно лишь догадываться по тому, что Гермес говорит о нем потом (§ 9). Он подытоживает его содержание словами πάντων ἐπικρατεῖ ὁ νοῦς, . . . καὶ οὐδὲν αὐτῷ ἀδύνατον к.т.л. («ум властвует над всем, . . . и для него нет ничего невозможного» и т. д.); и нечто подобное можно узнать в заключительных словах цитаты (νοῦν, ἄρχοντα πάντων, . . . ποιεῖν ὅπερ βούλεται — «ум, правящий всем, . . . делает то, что хочет»). Но Гермес говорит также, что Тат найдет в изречении Агатодемона ответ на свой вопрос о Судьбе, то есть на вопрос: «Почему человека наказывают за его преступления, когда Судьба принудила его их совершить?» (§ 5). В приведенном месте нет и следа слова εἱμαρμένη; но в нем должно было содержаться нечто такое, что можно было понять в том смысле, какой Гермес выражает словами οὐδὲν ⟨τῷ νῷ⟩ ἀδύνατον, οὔτε εἱμαρμένης ὑπεράνω θεῖναι ψυχὴν ἀνθρωπίνην к.т.л. («для ума нет ничего невозможного — ни возвысить человеческую душу над судьбой» и т. д.). Можно, стало быть, предположить, что Агатодемон говорил об отношении между νοῦς и ψυχή в человеке и утверждал верховную власть νοῦς в душе, над которой он берет начальство. Но надежды восстановить текст мало. В словах ἕν ἐστι τὰ πάντα («все есть одно») невозможно обнаружить никакой связи с обсуждаемым предметом; и, быть может, нам следует читать ἕνεστι (или ἔξεστι) τῷ ⟨νῷ⟩ πάντα, «для

ума все возможно». Автор не мог написать νοητὰ σώματα («умопостигаемые тела»), что было бы равнозначно ἀσώματα σώματα («бестелесные тела»). Он мог, пожалуй, написать ⟨τὰ⟩ νοητὰ ⟨καὶ ἀ⟩σώματα («умопостигаемое и бестелесное»); но если так, то остальная часть этого предложения утрачена. Слова ζῶμεν δὲ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ καὶ αἰῶνι совершенно лишены смысла. Можно предположить, что οὖν δυνατόν — порча οὐδὲν ἀδύνατον, слов, которые встречаются ниже в пересказе Гермеса. Утверждение, что νοῦς есть ψυχή верховного Бога (νοῦν . . . ψυχὴν ὄντα τοῦ θεοῦ), не имеет параллелей; и вероятно, что единственная ψυχή, о которой говорилось в этом месте, была человеческая душа. Но если эти слова испорчены, то подобную — и, быть может, из нее проистекающую — порчу следует предположить и в соответствующих словах § 9 (ὁ νοῦς, ἡ τοῦ θεοῦ ψυχή).

Быть может, последняя часть этого места была примерно такой: ὥσ⟨τε⟩ οὐ⟨δὲ⟩ν ⟨ἀ⟩δύνατον νοῦν, ἄρχοντα πάντων, καὶ [[ψυχὴν]] ⟨ἐνέργειαν ?⟩ ὄντα τοῦ θεοῦ, ⟨⟨ψυχὴν⟩⟩ ποιεῖν ὅπερ βούλεται. «Для ума . . . нет ничего невозможного — сделать из души (в которой он пребывает) то, что он хочет».

§ 9. τοὺς ἐριστικοὺς λόγους. Довод, заключенный в вопросе Тата (§ 5, διὰ τί κολάζεται к.т.л.), всего лишь «эристический». Он может послужить тому, чтобы смутить противника; но тем, кто ищет истины, он ничем не помогает.

ὁ νοῦς [ἡ τοῦ θεοῦ ψυχή]. Трудно поверить, что фразу ἡ τοῦ θεοῦ ψυχή («душа Бога») написал автор. Ее мог вставить кто-нибудь, кому ее подсказали слова ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ καὶ ψυχή и νοῦν . . . ψυχὴν ὄντα τοῦ θεοῦ в предшествующем испорченном месте; или же она может быть порчей ἡ τοῦ θεοῦ ⟨τῇ⟩ ψυχῇ ⟨ἐνοῦσα ἐνέργεια⟩, «сила Бога, действующая в (человеческой) душе», или

чего-нибудь в этом роде. (Возможный смысл можно было бы получить, написав ὁ νοῦς ⟨τ⟩ῇ τοῦ θε⟨ί⟩ου ⟨ἀνθρώπου ἑνὼν⟩ ψυχῇ — «ум, пребывающий в душе божественного человека».)

καὶ εἱμαρμένης, καὶ νόμου. В случае души, в которой правит νοῦς, и сила Судьбы, толкающая к преступлению, и карающий закон, которым преступление наказывается, низводятся до бессилия.

οὔτε ἀμελήσασαν . . . ὑπὸ τὴν εἱμαρμένην ⟨θ⟩εῖναι. Если душа «нерадит» о νοῦς, то есть отказывается быть управляемой им (или, говоря языком *Corp.* IV, отвергает предложенный Богом дар ума), божественный νοῦς наказывает это нерадение, подчиняя душу εἱμαρμένη.

[τὰ τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος ἄριστα.] Если эти слова сохранять, их следует приписать Тату. Но так как его согласие достаточно выражено тем, что следует дальше (Καὶ θείως к.т.л.), вероятнее, что τὰ . . . ἄριστα вставил какой-нибудь восхищенный читатель. После θείως, ὦ πάτερ («божественно, отец») следует подразумевать глагол вроде λέλεκται («сказано»).

§ 10. ἔλεγες γὰρ τὸν νοῦν ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις φύσεως δίκην ἐνεργεῖν, συνεργοῦντα αὐτῶν ταῖς ὁρμαῖς. Это отсылает к § 2: τοῖς μὲν ἀλόγοις τῇ ἰδίᾳ ἑκάστου φύσει συνεργεῖ («у неразумных животных ум содействует особой природе каждого»). В случае зверей действие νοῦς принимает вид инстинкта. В обоих местах одинаково неясно, почему о (внешнем) νοῦς сказано, что он «содействует» побуждениям животного, а не просто производит их.

αἱ δὲ ὁρμαὶ . . . πάθη εἰσίν. Слово πάθη первоначально означало *quae quis patitur*, «то, что делается с кем-либо», или «то, что с кем-либо случается». Его прилагали к ощущениям удовольствия и боли (рассматриваемым как состояния, производимые действием

внешних предметов на чувства), а оттуда распространили на обозначение душевных волнений (*animi perturbationes*) вообще, включая побуждения (ὀρμαί), которые проистекают из ощущений удовольствия и боли. νοῦς, как не затрагиваемый τὰ αἰσθητά («чувственным»), обычно считался ἀπαθής («непретерпевающим»); поэтому Тат находит затруднение в учении, которое ставит νοῦς в тесную связь с πάθη.

καὶ ὁ νοῦς ἄρα παθ⟨ητ⟩ός ἐστι, συγχρω[μα]τίζων τοῖς πάθεσιν. Едва ли возможно назвать νοῦς πάθος («претерпеванием»); но о νοῦς можно было бы сказать, что он παθητός, то есть подвержен действию πάθη. Глагол συγχρωτίζεσθαι означает «находиться в оскверняющем соприкосновении с». Ср. *Corp.* X. 17: οὔτε τὴν τοσαύτην ἀρετὴν (*sc.* τὸν νοῦν) ἀνέχεσθαι συγχρωτιζόμενον αὐτῇ παθητὸν σῶμα («и столь великая добродетель (то есть ум) не терпит, чтобы с нею соприкасалось подверженное претерпеванию тело»). Действительная форма этого глагола, насколько мне известно, больше нигде не встречается; а требуемый здесь смысл взаимного соприкосновения лучше выражала бы средняя форма συγχρωτιζόμενος.

§ 11. πάντα, ὦ τέκνον, τὰ ἐν σώματι . . . ὀνόματι χρήσασθαι οὐ λυπεῖ. Это место — ответ учителя на возражение Тата, что если νοῦς содействует побуждениям зверей, а эти побуждения суть πάθη, то νοῦς должен быть παθητός. Тат называет этот ответ ясным (σαφέστατα τὸν λόγον ἀποδέδωκας — «ты изложил это как нельзя яснее»); но в том виде, как он дан в MSS., он темен до крайности. Непосредственно затруднение Тата затронуто, по-видимому, лишь в придаточном предложении ἀπαλλαγεὶς δὲ τοῦ σώματος (ὁ νοῦς) ἀπηλλάγη καὶ τοῦ πάθους («а освободившись от тела, ум освободился и от претерпевания»). Ему должно было предшествовать другое предложение, ныне утраченное, о том,

что, пока νοῦς в теле или действует в теле, он παθητός. Но автор подготавливает это утверждение о νοῦς, сначала устанавливая некоторые общие положения касательно вопроса, что есть παθητά. Его учение, по-видимому, таково: тела суть παθητὰ κυρίως (то есть παθητά в строгом, или первичном, смысле слова), но в более широком смысле «все, что находится в теле», включая вещи, которые сами по себе бестелесны, есть παθητά;[3] откуда следует, что νοῦς παθητός, пока он в теле. Но что такое «то, что находится в теле»? Надо полагать, под этот термин подпадают ψυχή и νοῦς человека, живущего на земле; хотел ли автор включить в него и что-либо еще, я не знаю. Во всяком случае, то особое «находящееся в теле», которое занимает его более всего, — это воплощенный νοῦς, то есть νοῦς, пребывающий в душе отдельного человека во время его земной жизни; и мысль его состоит в том, что νοῦς в таком состоянии παθητός. Его представление о παθητὸς νοῦς, быть может, имеет некоторую связь с аристотелевским представлением об ὁ παθητικὸς νοῦς, «страдательном уме» (*De an.* 3. 5, 430 a), который можно было бы понять как νοῦς, подверженный действию воплощения.

[3] Ср. Porphyry, *Sententiae ad intellegibilia ducentes*, 18: ἄλλο τὸ πάσχειν τῶν σωμάτων, ἄλλο τὸ τῶν ἀσωμάτων, к.т.л. («одно дело — претерпевание тел, другое — претерпевание бестелесных» и т. д.). Но ἀσώματον, о котором говорит в этом месте Порфирий, — это ψυχή, а не νοῦς.

[[καὶ τὰ ἀσώματα δὲ]] [κινεῖται ὑπὸ τοῦ νοῦ]. Согласно MSS., нам здесь сказано, что «и бестелесные движутся». Но это противоречит предшествующему утверждению: «все, что движимо, есть тело». Поэтому несомненно, что в переданном тексте что-то не так. Я предположил, что καὶ τὰ ἀσώματα δέ сдвинуто со своего места и должно стоять перед πᾶν γὰρ τὸ κινοῦν ἀσώματον («ибо все, что движет, бестелесно»); что некоторые

слова, следовавшие за καὶ τὰ ἀσώματα δέ на его первоначальном месте, утрачены; и что кто-то попытался заполнить пробел, вставив κινεῖται ὑπὸ τοῦ νοῦ («движутся умом»). Если я прав, думая, что νοῦς — одно из ἀσώματα, о которых идет речь, и даже именно то, которое более всего занимает герметиста, то утверждение, что эти ἀσώματα «движимы νοῦς», должен был написать кто-то, кто не понял смысла параграфа. В утраченных словах автор, должно быть, сказал, что и ἀσώματα при определенных условиях (*sc.* когда они воплощены) суть παθητά. Это утверждение он подкрепляет словами πᾶν γὰρ . . . τὸ δὲ ἀρχόμενον, в которых вводит понятие κίνησις («движения»); и затем следует вывод, к которому он вел: «(итак, νοῦς, пока он воплощен, παθητός;) но когда он освобожден от тела, он освобождается и от πάθος».

[κίνησις δὲ πάθος.] Чтобы эти слова были к месту, κίνησις надо понимать как τὸ κινεῖν («двигать»), а не как τὸ κινεῖσθαι («быть движимым»). Очевидно, что τὸ κινεῖσθαι есть πάθος; но автор настаивает здесь на том, что и τὸ κινεῖν есть (или влечет за собою) πάθος и что, следовательно, ἀσώματα (νοῦς и ψυχή), когда они «в телах» и заняты тем, что движут эти тела, подвержены действию πάθη. Но фраза κίνησις δὲ πάθος («движение же есть претерпевание») слишком двусмысленна и темна, чтобы помочь рассуждению; и, быть может, это обрывок заметки, вставленной читателем.

⌜ μᾶλλον δέ ποτε, ὦ τέκνον, οὐδὲν ἀπαθές, . . . διὰ τοῦτο παθητά ἐστι. ⌝ Я не могу извлечь из этого места никакого смысла. Можно было бы вложить в него смысл (или по крайней мере в некоторые из его предложений), переписав текст так: μᾶλλον δέ [ποτε], ὦ τέκνον, ⟨. . .⟩. οὐδὲν ⟨γὰρ τῶν ἐν σώματι⟩ ἀπαθές, πάντα δὲ (*sc.* τὰ ἐν σώματι) παθητά. διαφέρει δὲ παθητὸν παθητοῦ· τὸ μὲν γὰρ

ἐνεργεῖ ⟨τε καὶ πάσχει⟩, τὸ δὲ πάσχει ⟨μόνον⟩. τὰ δὲ ⟨ἀ⟩σώματα (например, νοῦς) καὶ καθ᾽ αὐτὰ ἐνεργεῖ (то есть способны действовать сами по себе, так же как и действовать на тело); ⟨καθ᾽ αὐτὰ δ᾽ ἐνεργοῦντα ἀπαθῆ ἐστι⟩. [[ ]] τὰ δὲ [ἀ]σώματα ἀεὶ ἐνεργεῖται, καὶ διὰ τοῦτο ⟨ἀεὶ⟩ παθητά ἐστι. ⟨⟨ἢ γὰρ ἀκίνητά ἐστιν (*sc.* τὰ σώματα) ἢ κινεῖται· ὁπότερον δὲ ἂν ᾖ, παθητά ἐστι.⟩⟩ («Но скорее, сын мой, ⟨. . .⟩. Ибо ничто ⟨из того, что в теле⟩, не свободно от претерпевания, но все (то есть все, что в теле) подвержено претерпеванию. Но одно подверженное претерпеванию отличается от другого: одно действует ⟨и претерпевает⟩, а другое ⟨только⟩ претерпевает. Бестелесные же действуют и сами по себе; ⟨а действуя сами по себе, они свободны от претерпевания⟩. Тела же всегда подвергаются действию и потому ⟨всегда⟩ подвержены претерпеванию. ⟨⟨Ибо тела либо неподвижны, либо движутся; но что бы из двух ни было, они подвержены претерпеванию⟩⟩».) Но это лишь догадки.

⌜ ἤ τε γὰρ ἐνέργεια καὶ τὸ πάθος ταύτόν ἐστι ⌝. Едва ли это верно. Что автор, вероятно, хотел сказать, можно было бы выразить, написав τὸ γὰρ ἐνεργοῦν καὶ τὸ πάσχον ταύτόν ἐστι («ибо действующее и претерпевающее — одно и то же»). Воплощенный νοῦς и ἐνεργεῖ, и πάσχει.

εὐφημοτέρῳ δὲ τῷ ὀνόματι χρήσασθαι οὐ λυπεῖ. Это, по-видимому, означает, что есть два термина, одинаково приложимые к воплощенному νοῦς, но нет вреда в том, чтобы пользоваться «лучше звучащим» из двух и избегать употребления другого. (Этот смысл был бы выражен яснее, если написать τῷ δὲ εὐφημοτέρῳ ὀνόματι.) Эти два термина — вероятно, ἐνεργητικός («действующий») и παθητός («претерпевающий»); и первый из двух «звучит лучше», потому что παθητός обычно считается словом, заключающим в себе умаление.

Взгляд автора, по-видимому, таков: воплощенный νοῦς деятельно трудится (ἐνεργεῖ), сдерживая ὀρμαί человеческой души (или, в случае неразумного человека, «содействуя» им), но, делая это, он сам подвергается воздействию, или изменению, со стороны того, на что он действует, и потому не только ἐνεργεῖ, но и πάσχει. Когда он освобожден от тела, он уже не πάσχει, а только ἐνεργεῖ. Тат, выдвигая свое возражение (§ 10), говорил только о зверях, а не о людях; но Гермес в своем ответе, по-видимому, говорит о людях, а не о зверях; ибо только в случае людей о νοῦς можно сказать, что он ἐν σώματι («в теле»).

§ 12. δύο ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ὁ θεὸς παρὰ πάντα τὰ θνητὰ ζῷα ἐχαρίσατο, τόν τε νοῦν καὶ τὸν λόγον. Ср. *Corp.* IV. 3 в исправленном виде: ὁ δὲ ἄνθρωπος τῶν ἄλλων ζῴων πλεονεκτεῖ τὸν λόγον καὶ τὸν νοῦν («человек же превосходит прочих живых существ речью и умом»). *Ascl. Lat.* 41 b: χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν, λόγον, γνῶσιν· νοῦν μέν, ἵνα σε νοήσωμεν, λόγον δέ, ἵνα σε ἐπικαλέσωμεν («даровав нам ум, речь, познание: ум — чтобы мы постигали Тебя, речь — чтобы мы призывали Тебя»).

ἰσότιμα τῇ ἀθανασίᾳ. ἰσότιμα означает «равноценные». νοῦς и λόγος — это, так сказать, долговые расписки, в обмен на которые по предъявлении можно получить ἀθανασία («бессмертие», то есть жизнь, или состояние, бога).

[τὸν δὲ προφορικὸν λόγον[4] λέγει (ἔχει MSS.).] Можно было бы написать λέγω и считать это пояснением, добавленным самим автором: «λόγος, о котором я говорю, — это προφορικὸς λόγος, а не ἐνδιάθετος λόγος». Но вероятнее, что заметку «он имеет в виду προφορικὸς λόγος» вставил какой-нибудь читатель. В обоих случаях данное объяснение верно: λόγος, о котором Гермес говорит в этом месте, — это «речь», а не «мысль». Термины ὁ προφορικὸς λόγος (мысль, выраженная произнесением, то есть

речь) и ὁ ἐνδιάθετος λόγος (мысль, существующая лишь ἐν τῇ διαθέσει, то есть непроизнесенная мысль) впервые употребили стоики.

[4] В греческом тексте этого места в томе I (XII. i. 12) слово λόγον пропущено по ошибке.

ὁδηγηθήσεται ὑπὸ ἀμφοτέρων εἰς τὸν[5] τῶν θεῶν . . . χορόν. Кажется странным говорить, что речь, так же как и νοῦς, будет проводником, который приведет развоплощенную душу в обитель богов. Но автор, вероятно, хотел сказать, что речь (будь то в виде устного наставления и беседы — ср. ὑπὸ τοῦ λόγου μέχρι τινὸς ὁδηγηθείς, «до некоторой степени ведомый словом», в *Corp.* IX *fin.*, — или в виде словесного поклонения — ср. λόγον δέ, ἵνα σε ἐπικαλέσωμεν в *Ascl. Lat.* 41 b) есть необходимое подспорье, или дополнение, к мысли и что правильное употребление обеих вместе в этой жизни нужно, чтобы сделать человека способным достичь божественной жизни после смерти.

[5] В греческом тексте этого места в томе I (XII. i. 12) по ошибке напечатано τήν вместо τόν.

§ 13 a. εἷς δὲ ὁ ἄνθρωπος· οὕτω καὶ ὁ λόγος εἷς ἐστι. λόγος означает речь, рассматриваемую со стороны ее значения, а не со стороны ее звучания. Все люди одного вида; и потому, хотя люди разных народов выражают свою мысль разными звуками, мысль, выраженная этими разными звуками, одна и та же. Это доказывается тем, что термин или предложение можно перевести с одного языка на другой. Например, слова ἄνθρωπος и *homo* различны по звучанию, но тождественны *qua* λόγος, то есть по своему значению. Ср. Тертуллиан, «О свидетельстве души», 6: «По всему миру человек один, хотя имена его различны; душа одна, хотя язык ее различен; дух один, хотя голос его различен. У

каждого народа своя речь; но предмет всякой речи у всех один и тот же». И Тертуллиан, и герметист, вероятно, взяли эту мысль у какого-то стоического писателя.

ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Περσίδι καὶ Ἑλλάδι. Как примеры различных языков Гермес упоминает языки Египта, *Персии* и Греции. Человеку, жившему в Египте под властью Римской империи, первыми пришли бы на ум египетский, греческий и *латинский*; но так как заставить Гермеса говорить о латыни было бы вопиющим анахронизмом, автор заставляет его упомянуть вместо этого язык, на котором говорили в Персии. Персидское царство Сасанидов было основано в 226 г. н. э.; в течение нескольких веков до этой даты царство за Евфратом правильнее было называть Парфянским, а не Персидским. Но прежнее имя «Персия» никогда не исчезало из литературы (Гораций, например, *Od.* 1. 2. 22, говорит о *Persae*, разумея парфян); а герметист, вероятно, знал, что парфянское владычество недавнего происхождения и не могло быть известно доисторическому Гермесу. *Corp.* XII. i, может быть, и написан после 226 г. н. э.; но употребление слова Περσίδι нельзя считать доказательством этого.

⟨⟨ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν ⟨τοῦ νοῦ⟩, καὶ ⟨ὁ⟩ νοῦς τοῦ θεοῦ.⟩⟩ В тексте MSS. рассуждение о λόγος обрывается внезапно, и γάρ следующего предложения (ὁ γὰρ . . . Ἀγαθὸς Δαίμων к.т.л.) не имеет смысла. Очевидно поэтому, что здесь что-то утрачено. Так как предмет всего диалога — νοῦς, можно предположить, что герметист закончил параграф о λόγος объяснением отношения λόγος к νοῦς, а затем перешел в новом параграфе к объяснению отношения νοῦς к Богу, с одной стороны, и к ψυχή и σῶμα — с другой. Лучшая связь получается, если перенести сюда слова ὁ οὖν λόγος . . . τοῦ θεοῦ; но вероятно, что и после вставки этих слов все еще остается незаполненный пробел.

Если моя реконструкция этого места верна, Гермес, покончив с λόγος, говорит далее (1) что νοῦς — «образ» Бога и (2) что Бог — «в» νοῦς. Отношение между Богом и νοῦς описано двумя различными способами; но оба описания одинаково подразумевают, что νοῦς связан с Богом и подчинен Ему.

§ 13 b. ὸ γὰρ . . . Ἀγαθὸς Δαίμων ψυχὴν μὲν ἐν σώματι ἔφη εἶναι, νοῦν δὲ ἐν ψυχῇ, [λόγον] ⟨θεὸν⟩ δὲ ἐν τῷ νῷ. Ср. *Corp.* XI. i. 4 b (говорит Νοῦς): ὸ μὲν θεὸς ἐν τῷ νῷ, ὸ δὲ νοῦς ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ δὲ ψυχὴ ἐν τῇ ὕλῃ («Бог — в уме, ум — в душе, а душа — в материи»). Возможно, что это и есть то место, на которое ссылается автор XII. i. Если так, он, должно быть, считал Νοῦς, который говорит в XI. i, тождественным Агатодемону.

Ср. также *Corp.* X. 13: ὸ νοῦς [ ] ⟨ὸχεῖται⟩ ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ δὲ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι· τὸ ⟨δὲ⟩ πνεῦμα . . . κινεῖ τὸ ⟨σῶμα⟩ («ум ⟨несется⟩ в душе, а душа — в духе; дух же . . . движет ⟨тело⟩»).

[τὸν οὖν θεὸν τούτων πατέρα.] Если эти слова сохранять, τούτων следует понимать как νοῦ καὶ ψυχῆς καὶ σώματος («ума, и души, и тела»). Но едва ли автор мог одновременно сказать, что Бог — «в» νοῦς и что Бог — «отец» νοῦς.

§ 14 a. [καὶ τὸ σῶμα δὲ ⟨ἐστιν εἰκὼν⟩ τῆς ἰδέας, ἡ δὲ ἰδέα τῆς ψυχῆς.] Я не вижу в этом никакого смысла. Что подразумевается под ἡ ἰδέα?

ἔστιν οὖν τῆς μὲν ὕλης τὸ λεπτομερέστατον ἀήρ, . . . νοῦ δὲ θεός. Это утверждение встречается снова (с λεπτομερέστερον вместо -έστατον) в конце *Corp.* V, где оно явно не на своем месте. В XII. i оно подводит к упоминанию θεός, νοῦς, ψυχή, ἀήρ и ὕλη в следующем предложении. Слово λεπτομερής («тонкочастный») собственно приложимо лишь к тому, что телесно; и это предложение, понятое буквально, подразумевало бы, что θεός, νοῦς и ψυχή — материальные вещества. Поэтому оно, должно

быть, заимствовано из какого-то источника, в котором преобладало стоическое влияние. Сам же герметист не считал, что Бог, ум и душа телесны; он, должно быть, хотел скорее сказать, что отношение между бестелесными θεός и νοῦς и отношение между бестелесными νοῦς и ψυχή аналогичны отношению между бестелесной ψυχή и телесным ἀήρ и что это последнее отношение в свою очередь аналогично отношению между тонкой материей (ἀήρ) и грубой материей (ὕλη). ἀήρ, который он ставит между ψυχή и ὕλη, соответствует πνεῦμα («жизненному духу», телесному носителю, или покрову, бестелесной души), который ставится между ψυχή и σῶμα в *Corp.* X и в других местах.

ὁ μὲν θεὸς περὶ πάντα καὶ διὰ πάντων. Ср. XII. ii. 20 b, где эти слова повторены; и *ib.* 23 a: πᾶν γάρ ἐστι (*sc.* ὁ θεός), τὸ δὲ πᾶν διὰ πάντων καὶ περὶ πάντα («ибо Бог есть все, а Все проникает все вещи и имеет дело со всеми вещами»). Бог — περὶ πάντα; то есть Бог «занят» всеми вещами, или «имеет дело» со всеми вещами; нет ничего, что не подлежало бы его управлению. И Бог — διὰ πάντων; то есть Бог проникает и пронизывает все вещи (διήκει πάντα, как говорили стоики); он присутствует повсюду и повсюду действует. Ср. *Ep. ad Eph.* 4. 6: εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν («один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех»).

ὁ δὲ νοῦς περὶ τὴν ψυχήν, ἡ δὲ ψυχὴ περὶ τὸν ἀέρα, ὁ δὲ ἀὴρ περὶ τὴν ὕλην. νοῦς «имеет дело» с ψυχή; то есть νοῦς (который исходит от Бога и единосущен Богу, § 1) действует на ψυχή и таким образом косвенно действует также на ὕλη, или σῶμα, через посредство ἀήρ, который здесь занимает место πνεῦμα. Это утверждение можно приложить и к Космосу как целому, и к отдельным организмам. Вселенский νοῦς действует на мировую душу, а действие мировой души передается грубой материи

вселенским воздухом; νοῦς отдельного человека действует на его душу, а действие его души передается его телесным органам воздухом (или *pneuma*), заключенным в его теле. Так Бог посредством νοῦς управляет всеми вещами. Это описание положения νοῦς на лестнице бытия и его отправления в управлении вселенной и отдельным организмом образует подобающее заключение рассуждения о νοῦς в *Corp.* XII. i; и трактат вполне мог окончиться на этом месте.

Трактат XII (ii)

Содержание

(*Начало утрачено.*) . . . И Бог пользуется ⟨Судьбой?⟩, Необходимостью, Промыслом и Природой как своими орудиями в управлении Космосом. § 14 b.[6]

[6] После § 14 b вставлен не связанный с остальным текстом фрагмент о единстве и множестве (§§ 14 c, 15 a).

Космос полон жизни. Нет в нем ничего, что не было бы живым; и ни одна его часть никогда не умирает. Ошибочно говорить, что люди или животные умирают. Они подвергаются разложению; но разложение — не смерть, а обновление жизни. Все в Космосе в движении; а где есть движение, там есть жизнь. Жизнь переходит от одного организма к другому; и для каждого отдельного организма есть начало и конец сознания; но нет ни начала, ни конца жизни. Всякий живой организм составлен из грубой материи, жизненного духа[7] и души; и каждая из этих трех составных частей бессмертна. §§ 15 b–18.

[7] Состоящего из тонкой материи.

Но человек бессмертен в более высоком смысле, чем звери; ибо (1) Бог сообщает ему знание будущего через прорицание; и (2) тогда как каждый род зверей ограничен одной из трех низших стихий, человек не только пользуется всеми тремя, но и взирает на небо.[8] §§ 19, 20 a.

[8] Небо — область огня, четвертой и высшей стихии.

(*Здесь что-то утрачено.*)

Жизнь, которой наполнен Космос, — дело Бога; и ты можешь видеть Бога в его деле. Силы, посредством которых жизнь влагается в материю, — Судьба, Необходимость, Промысел и Природа; но эти силы — части Бога. Итак, Бог повсюду действует. Материя помимо Бога не имела бы действительного бытия; это Бог дает ей действительность, влагая в нее жизнь. Вещественные предметы со всеми их качествами — проявления деятельности Бога. Бог есть Все, и нет ничего помимо него. §§ 20 b–23 a.

Почитай же Бога. А единственный путь почитать Бога — хранить себя свободным от зла. § 23 b.

Источники

Учение XII. ii отчасти платоническое; но следы стоического влияния видны в употреблении терминов πρόνοια («промысел») (и εἱμαρμένη?), §§ 14 b и 21; πνεῦμα, § 18; и οὐσία (в паре с ὕλη и σῶμα), § 22. Значение, придаваемое прорицанию (§ 19), характерно для стоицизма; и параграф, в котором говорится о прорицании, быть может, подсказан Посидонием.

Но в своем пользовании понятием *жизни* и в описании дела Бога как влагания *жизни* в материю (а не как наложения *форм* на материю) автор не следует близко ни платоническим, ни стоическим авторитетам. Язык *Corp.* XII. ii в том, что касается

жизни, сходен с языком *Corp.* XI. i и XI. ii; и это сходство указывает либо на прямое заимствование с той или другой стороны, либо на происхождение из общего источника. Учение о том, что «ничто не умирает», преподается и в *Corp.* VIII; но в XII. ii оно утверждается в преувеличенной и парадоксальной форме.

Никаких признаков иудейского или христианского влияния в этом документе нет.

Время написания

По той же причине, которая не раз приводилась при разборе других герметических сочинений, *Corp.* XII. ii не мог быть написан раньше I века до н. э. Между этим *terminus a quo* и *terminus ad quem*, который дает цитата у Лактанция (*circa* 310 г. н. э.), я не нахожу никакого определенного указания на время написания; но на основании сходства этого трактата с другими герметическими документами, и особенно с *Corp.* XI. i, XI. ii и VIII, его можно предположительно отнести ко II или III веку н. э.

§ 14 b. ἀνάγκη δὲ καὶ [ἡ] πρόνοια καὶ [ἡ] φύσις ὄργανά ἐστι ⟨τῆς διοικήσεως⟩ τοῦ κόσμου. Необходимость, Промысел и Природа — орудия, которыми Бог пользуется в управлении вселенной. Если сохранить ἀνάγκη, то надо либо исключить член перед πρόνοια и φύσις, либо написать ἡ δὲ ἀνάγκη вместо ἀνάγκη δέ. Сравни § 21 в исправленном виде: μέρη ἐστὶ τοῦ θεοῦ εἱμαρμένη καὶ ἀνάγκη καὶ πρόνοια καὶ φύσις («части Бога — судьба, и необходимость, и промысел, и природа»). Возможно, те же четыре силы были названы и в § 14 b; первоначальное чтение могло быть εἱμαρμένη δὲ καὶ ἀνάγκη καὶ πρόνοια καὶ φύσις. Но возможно также, что ἀνάγκη δέ стоит не на своем месте и что в § 14 b были названы лишь πρόνοια и φύσις. Группа ἀνάγκη, πρόνοια, φύσις встречается в *Corp.* XI. i. 5. πρόνοια, ἀνάγκη и εἱμαρμένη сгруппированы вместе в

Herm. *ap.* Stob. *Exc.* VIII и *Exc.* XIV; [φύσις?], πρόνοια, ἀνάγκη и εἱμαρμένη — в Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XII. В *Ascl. Lat.* III. 39 f. о εἱμαρμένη, ἀνάγκη и τάξις («порядке») говорится как о неразрывно связанных между собой, и все три вместе подчинены νόμος καὶ λόγος τοῦ θεοῦ («закону и разуму Бога», что равнозначно πρόνοια). Ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XI. 2. (46): πρόνοια θεία τάξις· ἀνάγκη προνοίᾳ ὑπηρέτις («промысел — божественный порядок; необходимость — служительница промысла»).

§§ 14 c, 15 a. [καὶ τῶν μὲν νοητῶν . . . καὶ ἡ ὕλη μία.] Это место касается предмета единства и множества. Оно не имеет связи с остальной частью диалога; и, вероятно, это попавший не на свое место фрагмент какого-то другого документа. Автор XII. ii, надо полагать, начал с изложения того, как Бог управляет Космосом (заключительные слова этого изложения сохранились в § 14 b), а затем сразу перешел к речи о жизни, которой наполнен Космос (§ 15 b и сл.).

§ 14 c. τῶν μὲν νοητῶν ἕκαστόν ἐστιν ⟨ἕν⟩ [οὐσία], οὐσία δὲ κ.τ.λ. Фраза τῶν νοητῶν (то есть ἀσωμάτων) ἕκαστον противопоставлена следующей фразе τῶν σωμάτων ἕκαστον; и автор, должно быть, написал ἐστιν ἕν («есть одно») в противоположность πολλά ἐστιν («есть много»). Когда ἕν выпало, недостающее сказуемое было восполнено тем, что οὐσία написали дважды. При отсутствии предшествующего контекста неясно, какого рода νοητά имел в виду автор. Он мог подразумевать под τὰ νοητά платоновские «идеи» (τὰ νοητὰ εἴδη); ср. Pl. *Phileb.* 15 A: «когда же кто-нибудь пытается полагать одного человека, и одного быка, и прекрасное — одним, и благо — одним, то об этих и подобных единицах возникает великий . . . спор». Но возможно, что он подразумевал скорее такие бестелесные сущности, как ὁ θεός и ὁ νοῦς.

οὐσία δὲ αὐτῶν ἡ ταυτότης. «Сущность» νοητά (то есть то, что составляет их бытие) в том, что каждое из них есть ταὐτόν («тождественное»). Это значит, что νοητόν всегда тождественно *самому себе*, то есть никогда не изменяется. Если автор принял платоновское понятие вечности, он, должно быть, считал, что νοητά вечны (то есть вне времени) и потому необходимо изъяты от изменения; если нет, он, должно быть, хотел сказать, что νοητά пребывают неизменными в продолжение бесконечного времени. В следующем предложении (ἔχεται γὰρ κ.τ.λ.) ταυτότης противопоставлена μεταβολή («изменению»); ср. *Corp.* XI. i. 2: τοῦ δὲ αἰῶνος ⟨οὐσία ἐστὶν⟩ ἡ ταυτότης, . . . τοῦ δὲ χρόνου, ἡ μεταβολή («сущность Эона — тождество, . . . а Времени — изменение»). Но ταυτότης подразумевает также единство в противоположность множеству.

Слово ταυτότης Платон не употребляет; впервые оно встречается у Аристотеля. Но употребление его герметистами, без сомнения, подсказано тем, что Платон пользуется словом ταὐτόν как философским термином. См. Pl. *Tim.* 35 A, где ταὐτόν («начало единства и тождества», Archer-Hind *ad loc.*) противопоставлено θάτερον («началу множественности и различия»); и *Soph.* 254 E и сл.

⟨⟨καὶ ἡ ὕλη μία⟩⟩. Эти слова, по-видимому, не к месту там, где они стоят в MSS.; а здесь нужно нечто в этом роде, чтобы объяснить следующее γάρ. Ход мысли можно было бы обозначить яснее, написав καὶ ἡ ⟨μὲν⟩ ὕλη μία· (ἔχεται γὰρ τῆς ταυτότητος τὰ ἀσύνθετα σώματα κ.τ.λ.·) ἐν δὲ τοῖς συνθέτοις πᾶσι σώμασιν ἀριθμὸς ἑκάστου ἐστί (то есть во всех составных телах есть множественность). См. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* II A. 13 о τὰ ἀΐδια σώματα («вечных телах»). К утверждению «материя одна» ср. *Corp.* XI. ii. 9:

μιᾶς οὔσης τῆς ὕλης («так как материя одна»). *Ib.* 11: μία ψυχή, καὶ μία ζωή, καὶ μία ὕλη («одна душа, и одна жизнь, и одна материя»).

ἔχεται γὰρ τῆς ταυτότητος τὰ ἀσύνθετα σώματα. — (ἔχοντα γὰρ τὴν ταυτότητα τὰ σύνθετα σώματα MSS.) Можно считать несомненным, что автор написал ἀσύνθετα. «Несоставные тела» — это четыре космические стихии: огонь, воздух, вода и земля; и они противопоставлены «составным телам», о которых говорится ниже (ἐν δὲ τοῖς συνθέτοις к.т.л.). Вещественные стихии не существуют вечно в абсолютном «тождестве»; то есть они не изъяты от изменения абсолютно, как изъяты νοητά; ибо они превращаются друг в друга (τὴν μεταβολὴν εἰς ἄλληλα ποιοῦνται). И все же они «держатся тождества» (ἔχεται τῆς ταυτότητος); то есть сохраняют свою тождественность иным способом; ибо хотя каждая из них непрестанно превращается в другие, эти превращения уравновешивают друг друга, так что общее количество каждой из четырех стихий пребывает неизменным, и в этом смысле каждая из них «вовеки сохраняет свое тождество ненарушенным» (ἀεὶ τῆς ταυτότητος τὴν ἀφθαρσίαν σῴζει). Отсюда следует, что «материя (то есть сумма четырех стихий, рассматриваемых в совокупности)[9] одна».

[9] ὕλη здесь не означает ἄμορφος («бесформенную») или ἄποιος («бескачественную») ὕλη.

Если это объяснение верно, μία должно здесь быть равнозначно ταύτόν; и слова ἡ ὕλη μία следует понимать не в том смысле, что вся материя во вселенной образует единое целое, и не в том, что она вся одной природы, а в том, что (рассматриваемая как целое) она пребывает неизменной во все времена. Ср. ὧν γὰρ ὁμοῦ σύμπας ὁ κόσμος ἀμετάβλητός ἐστι, § 18 («рассматриваемый как одно целое, Космос свободен от изменения»).

§ 15 a. ἐν δὲ τοῖς [ἄλλοις] συνθέτοις πᾶσι σώμασιν ἀριθμὸς ἑκάστου ἐστί. Что подразумевается, когда говорится, что составное тело «имеет число» или что в нем есть число? Что именно исчисляется? Так как нам сказано, что «не может быть составления без числа», по-видимому, исчисляемое — это части, или стихии, из которых составлено тело. Если так, смысл тот, что всякое составное тело состоит из некоторого числа отдельных частей, или стихий, и потому есть «много» (ср. τῶν . . . σωμάτων ἕκαστον πολλά ἐστιν выше).

Быть может, однако, эти слова можно было бы понять иначе: их можно было бы понять в том смысле, что *соразмерные количества* различных стихий, из которых составлено тело, «исчислены», или измерены числом, то есть что стихии соединены в определенных пропорциях. Ср. Ar. *De an.* 1. 5, 409 b 32 (Emped. *fr.* 96 Diels): «так же и всякое иное из составного: ибо каждое из них имеет стихии не как попало, а в некотором отношении ⌜καὶ συνθέσει⌝ (συντεθέντα?), как говорит и Эмпедокл о кости: „А земля . . . из восьми частей получила две — от сияния Нестиды, а четыре — от Гефеста; и стали белые кости“». Эти стихи Симпликий (Diels *ad loc.*) объясняет так: «для возникновения костей он смешивает четыре части огня, две — земли и одну — воздуха, одну — воды». Но если понимать в этом смысле, утверждение, что «каждое составное тело имеет число», было бы менее прямо связано с вопросом, «одна» ли каждая вещь или «много», который, по-видимому, и есть главный предмет параграфа.

αἱ δὲ ἑνάδες τὸν ἀριθμὸν γεννῶσι καὶ αὔξουσι. Число «порождается» и «умножается» единицами; то есть число два производится прибавлением единицы к единице, и каждое следующее, большее число производится прибавлением единицы к предшествующему числу. Ср. *Corp.* IV. 10: ἡ γὰρ μονὰς . . . πάντα

ἀριθμὸν γεννᾷ («ибо единица . . . порождает всякое число»). Это общее положение о числе как таковом, и у него нет видимой связи с предшествующими утверждениями, что каждое νοητόν одно, а каждое составное тело — много, или «имеет число»; ибо автор не мог держаться мнения, будто составное тело образуется сложением νοητά.

§ 15 b. οὐδέν ἐστιν . . . ὃ οὐχὶ ζῇ. νεκρὸν γὰρ οὐδὲ ἓν κ.τ.λ. Ср. *Corp.* VIII *tit.*: Ὅτι οὐδὲν τῶν ὄντων ἀπόλλυται («О том, что ничто из сущего не погибает»). *Corp.* XI. ii. 15 b: τὴν δὲ μεταβολὴν θάνατόν φασιν εἶναι κ.τ.λ. («а перемену называют смертью» и т. д.).

⟨⟨ἀπὸ⟩⟩ τῆς πρώτης [[ἀπο]]καταστάσεως. Это выражение подразумевает, что вселенная имела начало.

§ 16. ἵνα νέα γένηται. Эти слова могут значить либо «чтобы те же ζῷα обновились», либо «чтобы новые ζῷα возникли на месте тех, что подвергаются разложению». Двусмысленность удобна для рассуждения автора. Утверждение верно лишь во втором смысле; но чтобы подкрепить парадоксальное положение, что ни одно живое существо не умирает, его нужно понимать в первом смысле.

τίς τῆς ζωῆς ἐστιν ἡ ἐνέργεια; οὐχὶ κίνησις; Подразумеваемый силлогизм таков: «Все, что в движении, живо; все, что в Космосе, в движении; следовательно, все, что в Космосе, живо». Но вместо того чтобы сказать: «Все, что в движении, живо», Гермес говорит: «ἐνέργεια жизни (то есть результат, производимый действием жизни) — движение»; а это сводится лишь к тому, что «все, что живо, в движении». Поэтому рассуждение формально несостоятельно. Чтобы сделать его состоятельным, мы должны допустить, что нет иного движения, кроме того, которое происходит от жизни.

§ 17. καὶ πολυκίνητος μόνη ἥδε καὶ στάσιμος. Все материальные вещи, кроме земли, κινητά («подвижны»), а не

στάσιμα («неподвижны»). Земля отличается от всех остальных тем, что она στάσιμος; но, хотя она στάσιμος в одном отношении, она в то же время κινητή в других отношениях. Она στάσιμος в том, что утверждена в средоточии вселенной и не движется ни беспредельно, как вода и воздух, ни по кругу, как небесные сферы. Но она κινητή в том, что производит растения и животных на своей поверхности и что части ее вещества входят в тела растений и животных.

γελοιότατον δὲ ἐπύθου, εἰ τὸ τέταρτον μέρος ἀργὸν ἔστ[α]ι. Земля — одна из четырех μέρη («частей») Космоса; другие три — вода, воздух и огонь. Будущее время ἔσται не может стоять в сочетании с ἐπύθου. Мы должны либо написать γελοιότατον δὲ ἐπύθου, εἰ . . . ἀργόν ἐστι («нелепее всего было спрашивать, как спросил ты, бездействует ли земля»); либо опустить ἐπύθου и написать γελοιότατον δὲ εἰ . . . ἀργὸν ἔσται («нелепо, если земля будет бездействовать», то есть «нелепо пытаться доказать, что земля бездействует»). О слове ἀργόν в этой связи ср. *Corp.* XI. i. 5: ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἀργία οὐδαμοῦ («но и в Космосе нигде нет бездействия»).

§ 18. πᾶν τοίνυν ἴσθι . . . τὸ ὂν ἐν ⟨τῷ?⟩ κόσμῳ κινούμενον [ἢ κατὰ μείωσιν ἢ αὔξησιν]. Слова ἢ κατὰ . . . αὔξησιν нужно исключить. Если их сохранить, утверждение (по космологии автора) неверно; ибо небесные тела не «увеличиваются и не уменьшаются». Оно верно относительно земных организмов; но земля — лишь «четвертая часть Космоса».

τὸ δὲ ζῶ[ο]ν πᾶν οὐκ ἀνάγκη τὸ αὐτὸ ⟨ἀεὶ⟩ εἶναι. Жизнь есть во всей материи во все времена; но жизнь не пребывает во все времена в одних и тех же организмах. Живой организм рано или поздно перестает существовать как таковой; но, когда он подвергается разложению, его материальное вещество либо

поглощается массой неорганизованных стихий, которые и сами живы, либо входит в состав других живых организмов. Как выражается автор *Corp.* XI. ii. 15 b, жизнь не гибнет при разложении организма, а лишь уходит из нашего взора, чтобы вновь появиться в другом месте.

οὐ γὰρ ἡ γένεσίς ἐστι ζωῆς ἀρχή, ἀλλ᾽ αἰσθήσεως. — (οὐ γὰρ ἡ γένεσίς ἐστι ζωή, ἀλλ᾽ ἡ αἴσθησις MSS.) Чтобы извлечь из этого смысл, по-видимому, необходимо понимать αἴσθησις как «индивидуальное сознание», а λήθη — как «прекращение индивидуального сознания». *Жизнь*, которая на время пребывает в отдельном животном, не имеет ни начала, ни конца; она пришла откуда-то и уйдет лишь затем, чтобы вновь появиться в другом месте; но *сознание* животного начинается, когда это животное рождается, и прекращается, когда это животное подвергается разложению. (Ср. *Corp.* VIII. 4: οὕτω στέρησις γίνεται τῆς αἰσθήσεως, οὐκ ἀπώλεια ⟨ζωῆς⟩ — «так происходит лишение сознания, а не гибель ⟨жизни⟩».) Жизнь (ζωή) может существовать без сознания (αἴσθησις); например, обычно говорили, что у растений есть ζωή, но нет αἴσθησις. Автор мог держаться мнения, что неорганизованные стихии имеют жизнь без сознания; или он мог держаться мнения, что каждая из них имеет собственное сознание, но что это сознание отлично и отдельно от сознания индивидуальных организмов, и что первое пребывает непрерывно, а второе начинается при рождении организма и кончается при его разложении. В *Corp.* IX. 6 нам говорится, что Космос имеет свою собственную αἴσθησις καὶ νόησις (то есть сознание); и то же можно было бы сказать об отдельных стихиях, которые назывались «частями» Космоса и иногда почитались богами.

ἀθάνατα πάντα ⟨⟨ἐξ ὧν πᾶν ζῷον συνέστηκε⟨ν⟩⟩⟩, ἡ ὕλη [ζωή], τὸ πνεῦμα [ὁ νοῦς], ⟨ἡ⟩ ψυχή. Слово ζωή явно здесь не на месте. Слово νοῦς, если бы оно вообще упоминалось, должно было бы стоять после ψυχή (как в R), а не перед ней; но так как у зверей нет νοῦς, о нем не следовало бы здесь говорить. Если мы исключим ζωή и ὁ νοῦς, останутся (1) ὕλη (грубая материя, то есть земля и вода), (2) πνεῦμα («жизненный дух», состоящий из тонкой материи, то есть воздух и огонь) и (3) ψυχή (бестелесная); и эти три верно описаны как «то, из чего составлено всякое (земное) ζῷον». При разложении индивидуального организма его ὕλη возвращается в массу космической ὕλη; его πνεῦμα возвращается в космическое πνεῦμα, или массу космического воздуха и огня; и, по-видимому, подразумевается, что его ψυχή так же вновь поглощается космической ψυχή, то есть массой неразделенной ψυχή, от которой она была отделена, чтобы войти в индивидуальное животное. О представлении о неразделенной массе ψυχή ср. *Corp.* XI. ii. 9: μιᾶς οὔσης τῆς ὕλης καὶ μιᾶς τῆς ψυχῆς («поскольку материя одна и душа одна»). *Ib.* 10: ψυχὴ . . . καθ’ ἑαυτήν, τῷ ποιητῇ παρακειμένη («душа . . . сама по себе, пребывающая подле Творца»). *Corp.* X. 7: ἀπὸ μιᾶς ψυχῆς τῆς τοῦ παντὸς πᾶσαι αἱ ψυχαί εἰσι . . . ὥσπερ ἀπονενεμημέναι («от одной души Всего происходят все души . . . как бы отделенные от нее»).

πᾶν ἄρα ζῷον ἀθάνατον δι⟨ὰ τὴν ἀθανασίαν⟩ αὐτῶν. Космическая ὕλη, космическое πνεῦμα и космическая ψυχή бессмертны; и части их, входящие в индивидуальный организм, разделяют бессмертие массы, от которой они временно отделены. Таким образом, части, из которых составлен организм, бессмертны; и автор считает это достаточным, чтобы оправдать свое парадоксальное утверждение, что бессмертен и сам организм.

§ 19. πάντων δὲ μᾶλλον ⟨ἀθάνατος⟩ ὁ ἄνθρωπος. Зверей можно назвать ἀθάνατα («бессмертными») лишь при натянутом и неестественном употреблении этого слова; но люди ἀθάνατοι в ином и более высоком смысле. Но в каком смысле? Что разумеет автор под ἀθάνατος, когда прилагает это слово к людям? Два довода, которые приводятся в пользу того, что люди ἀθάνατοι, таковы: (1) люди получают от Бога откровения, через которые им становятся известны будущие события; и (2) люди превосходят зверей тем, что не ограничены одной стихией и взирают вверх, на небо. Ни один из этих фактов нельзя считать доказательством того, что люди переживают разложение тела; но оба можно считать свидетельством того, что человек — существо более высокого порядка, чем звери. Поэтому, по-видимому, ἀθάνατος здесь значит «подобный по природе богам» и равнозначно θεῖος. Возможно, однако, что в конце § 20 a утрачено место, которое содержало некоторое дальнейшее объяснение ἀθανασία людей.

ὁ καὶ τοῦ θεοῦ δεκτικὸς καὶ τῷ θεῷ συνουσιαστικός. Человек «может принять Бога»; то есть он способен стать ἔνθεος («исполненным бога»). И человек «способен вступать в общение с Богом»; то есть Бог говорит с людьми через сны и знамения.

О представлении, что человек возвышается над зверями и приближается к Богу даром μαντεία («прорицания»), ср. Синесий, *De insomniis* 1, Migne Tom. 66 col. 1284 A: «Прорицание же, пожалуй, величайшее из благ. Ведь знанием и вообще познающей способностью бог отличается от человека, а человек — от зверя. Но богу для познания довольно его природы, человеку же от прорицания прибывает многократно больше того, что свойственно общей природе. Ибо большинство знает лишь настоящее, а о том, чего еще не было, догадывается; один же Калхас . . . единственный знал „то, что есть, и то, что будет, и то,

что было прежде“.[1] . . . Все обозначается через все, так как братья — все, что находится в едином живом существе, Космосе; и все сущее — это как бы разнообразные письмена в книге, . . . а читает их мудрец, . . . и один читает одно, другой другое, один больше, другой меньше. . . . Так мудрецы видят будущее: одни — зная звезды,[2] . . . другие — прочитав его во внутренностях, третьи — в криках птиц, в их сидении и полете. А для иных и так называемые знамения грядущего — ясные письмена: голоса и встречи, случающиеся по иному поводу, ибо все для всех полно значений». Сходство между кратким изложением μαντεία у герметиста и более полным его рассмотрением у Синесия делает вероятным, что они черпали из общего источника; и не исключено, что оба они прямо или косвенно испытали влияние Посидония. Цицерон, *Div.* 1. 6: «Хрисипп . . . изложил в двух книгах все учение о прорицании, а кроме того, в одной — о прорицалищах, в одной — о снах; следуя за ним, одну книгу издал его слушатель Диоген Вавилонский, две — Антипатр, пять — наш Посидоний». *Ib.* 1. 1: «дело поистине великолепное (μαντική) и спасительное, . . . и то, чем смертная природа ближе всего может подступить к силе богов».

[1] Гомер, *Il.* 1. 70. Слова герметиста — ἐπαγγέλλεται ὁ ἄνθρωπος ἐπίστασθαι τὰ προγεγενημένα καὶ ἐνεστῶτα καὶ μέλλοντα («человек притязает на знание прошедшего, настоящего и будущего») — показывают, что он имел в виду тот же гомеровский стих.

[2] Автор *Corp.* XII. ii не упоминает астрологию среди способов узнавать будущее; а так как она была одним из самых обычных способов в его время, это умолчание, вероятно, намеренно.

διὰ ὀρνέων, διὰ σπλάγχνων, διὰ πνεύματος, διὰ δρυός. Ср. *Ascl. Lat.* III. 24 a: «статуи, предвидящие будущее и предсказывающие его жребием, прорицателем, снами и многими другими

способами». Наблюдение полета и криков птиц и осмотр печени животных, заколотых в жертву, были двумя из самых обычных видов греческой μαντική. Упоминание прорицания διὰ δρυός («через дуб»), быть может, — литературный намек на прорицалище в Додоне. Но и в Египте могли быть прорицалища деревьев.[3] Едва ли в Египте было много *дубов*; но герметист мог употребить δρῦς как синоним δένδρον («дерево»).

[3] У Филострата, *Vita Apollon.* 6. 10, глава «нагих» мудрецов (Gymni) на верхнем Ниле велит вязу заговорить: «„Эй ты, дерево, — сказал он (а это был вяз), — . . . приветствуй мудрого Аполлония“. И оно приветствовало его, как было велено, и голос был членораздельный и женский». Эта история, без сомнения, вольный вымысел; но тот, кто ее выдумал, мог, пожалуй, слышать о говорящих деревьях в Египте.

Слово πνεῦμα иногда употреблялось для обозначения божественного «дыхания», которым вдохновляется человек;[4] и если διὰ δρυός — намек на прорицалище в Додоне, то διὰ πνεύματος могло бы, пожалуй, намекать на вдохновение Пифии в Дельфах.[5] Но так как слово πνεῦμα несколькими строками выше было употреблено в ином смысле, а здесь без некоторого объяснения едва понятно, можно подозревать, что его вставил христианин, который хотел сделать фразу приложимой к пророкам своей собственной религии.

[4] Напр., Демокрит, fr. 18 Diels (Clem. Alex. *Strom.* 6. 18. 167): «а что поэт пишет с вдохновением и священным дуновением, то весьма прекрасно». Псевдо-Платон, *Axiochus* 370 C: человек не мог бы приобрести знание, которым он обладает, «если бы в душе поистине не было некоего божественного дыхания, через которое она обрела охват и познание столь великих вещей».

[5] Иногда полагали, что πνεῦμα, которым вдохновлялась Пифия, исходило из расселины, над которой она сидела. Цицерон, *Div.* 1. 38: «могла ведь та сила земли, которая волновала ум Пифии божественным дуновением, с давностью выдохнуться, подобно тому как мы видим, что некоторые реки высохли или,

свернув и отклонившись, ушли в другое русло». Здесь пророческое πνεῦμα рассматривается как газообразное вещество.

ἐπίστασθαι τὰ προγεγενημένα καὶ ἐνεστῶτα καὶ μέλλοντα. Ударение — на μέλλοντα. Знать будущее — преимущество богов; и человек, поскольку он знает будущее, богоподобен (ἀθάνατος).

§ 20 a. ἕκαστον τῶν ζῴων ἐνὶ μέρει ἐπιφοιτᾷ τοῦ κόσμου. Это на редкость слабый довод. С некоторым видом основательности можно было бы сказать, что человек — единственное живое существо, которое имеет дело со всеми четырьмя стихиями; но герметист странным образом не принимает во внимание очевидных фактов, говоря, что всякое другое живое существо ограничено одной стихией. Есть животные-амфибии, которые обитают и на земле, и в воде; птицы обитают и в воздухе, и на земле, а некоторые птицы еще и плавают и ныряют в воде. Более того, человек пользуется воздухом лишь так же, как пользуются им звери; и люди, и звери дышат воздухом. Более правдоподобное изложение того же довода встречается у Филона, *De opif. mundi* 51. 147, Cohn I, p. 51: человек «во всех названных (*sc.* в земле, воде, воздухе, огне), как в самых родных и сродных себе местах, пребывает, меняя места и посещая то одни, то другие, так что в самом собственном смысле можно сказать, что человек есть все: и сухопутное, и водное, и пернатое, и небесное существо. Ибо поскольку он живет и ходит по земле, он — сухопутное живое существо; поскольку ныряет, и плавает, и часто ходит по морю на кораблях, — водное . . .; поскольку же тело его поднято с земли и обращено вверх (то есть он стоит прямо), он по праву мог бы называться воздухоходящим, а сверх того и небесным, так как через владычественнейшее из чувств, зрение, он приближается к солнцу, и луне, и каждой из прочих звезд, блуждающих и неподвижных». Общий источник — вероятно, стоический.

ὁ δὲ ἄνθρωπος τούτοις πᾶσι χρῆται, γῇ, ὕδατι, ἀέρι [πυρί]· ὁρᾷ δὲ καὶ οὐρανόν. «Всеми этими» (τούτοις πᾶσι) должно означать три только что названные стихии, а именно землю, воду и воздух; поэтому πυρί нужно исключить. Четвертая космическая область, область огня, названа здесь не πῦρ, а οὐρανός. Ср. § 21: τοῦ κόσμου μέρη εἰσὶν οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ («части Космоса — небо, и земля, и вода, и воздух»).

ὁρᾷ δὲ καὶ οὐρανόν, ἅπτεται δὲ καὶ τούτου αἰσθήσει. Люди, правда, не «пользуются» небесным огнем, как они пользуются другими тремя стихиями; но они взирают на него вверх и таким образом вступают с ним в связь. Едва ли можно отрицать, что звери и птицы, так же как и люди, способны «видеть небо» в буквальном смысле слов; но герметист считает, что люди по своему телесному облику лучше зверей приспособлены к тому, чтобы смотреть вверх; и он держится мнения, что вследствие того, что наши глаза направлены к небу, наши мысли обращены к вещам небесным и божественным, или во всяком случае что поднятые вверх глаза человека знаменуют возвышенность его мысли. О значении «взирания на небо» ср. *Ascl. Lat.* I. 6 a: «взирает на небо». *Ib.* 9: «благоговейную заботу о созерцании неба». *Ascl. Lat.* III. 25: «никто не будет взирать на небо». Платон, *Tim.* 47 A: «Зрение же . . . стало для нас причиной величайшей пользы, ибо ни одно из нынешних рассуждений о Всем никогда не было бы произнесено, если бы мы не видели ни звезд, ни солнца, ни неба; теперь же . . . мы приобрели род философии». Цицерон, *Nat. deor.* 2. 140, вероятно, по Посидонию: «(боги) людей, поднятых с земли, сделали высокими и прямыми, чтобы они, созерцая небо, могли приобрести познание о богах. Ибо люди суть . . . как бы зрители вещей вышних и небесных, созерцание которых не дано никакому другому роду живых существ». Цицерон, *Legg.* 1. 26: «ибо, пригнув

прочих живых существ к пастбищу, одного только человека (природа) подняла и побудила к созерцанию неба, как бы его родного и прежнего жилища». Овидий, *Metam.* 1. 84: «и, тогда как прочие живые существа, склонившись, глядят в землю, человеку он дал лицо, обращенное ввысь, и велел видеть небо и поднимать к звездам прямой взор». В «космогонии» «Санхуниатона» (приведенной во вступительном разборе к *Corp.* III) люди названы οὐρανοῦ κατόπται («созерцателями неба»). Сенека, *Ep.* 94. 56: «(природа) подняла наши лица к небу и пожелала, чтобы все великое и дивное, что она сотворила, было видно взирающим вверх». Лактанций, *Opif. dei* 8. 2: «итак, когда Бог положил из всех живых существ одного лишь человека сделать небесным, а все прочие — земными, он поднял его прямо к созерцанию неба и сделал двуногим, именно для того, чтобы он смотрел туда, откуда его происхождение, а тех пригнул к земле». Лактанций, *Div. inst.* 2. 1. 14–19 и 7. 5. 6. Это общее место критикует Гален, *Us. part.* 3. 3 (J. B. Mayor *ad* Cic. *N. D.* 2. 140): «Те, кто верит, что человек создан прямым, чтобы он мог взирать на небо, . . . никогда, должно быть, не видели рыбы, называемой *uranoscopus*, не говоря уже о различных птицах, которые гораздо лучше человека приспособлены к тому, чтобы смотреть вверх. Истинное взирание вверх, как сказал Платон (*Rep.* 7. 529), — это устремить умственное око на то, что существует действительно». Это представление более правдоподобно с точки зрения стоика, который отождествляет видимое небо с верховным божеством, чем с точки зрения платоника; и, быть может, именно Посидоний первым выразил его в той форме, в какой его приняли позднейшие писатели.

§ 20 b. [ὁ δὲ θεὸς καὶ περὶ πάντα καὶ διὰ πάντων.] Эти слова встречаются в XII. i. 14 a и, вероятно, повторены здесь по ошибке.

Сравни διὰ πάντων καὶ περὶ πάντα в § 23 a.

καὶ οὐδὲν δύσκολόν ἐστι νοῆσαι τὸν θεόν, . . . εἰ δὲ θέλεις, [[αὐτὸν]] καὶ θεωρῆσαι ⟨⟨αὐτόν⟩⟩. Автор отличает θεωρῆσαι, «видеть», от νοῆσαι, «постигать мыслью». Ср. *Corp.* XI. ii. 21 b *sq.*: πανταχοῦ ὀφθήσεταί (σοι ὁ θεός). . . . εἶτα φῄς «ἀόρατος ὁ θεός»; εὐφήμησον. . . . ὁ θεὸς (ὁρᾶται) ἐν τῷ ποιεῖν («повсюду (Бог) явится тебе. . . . И ты скажешь: „Бог невидим“? Не говори так. . . . Бог (видим) в своем действии»).

Показав в §§ 15 b–18, что Космос полон жизни, Гермес переходит к тому, чтобы сказать в этом параграфе (§§ 20 b–23 a), что вся жизнь в Космосе есть проявление действия Бога и что поэтому Бога можно видеть во всех вещах. Но переход внезапен; и новая тема никак не подсказана предшествующим доказательством того, что человек ἀθάνατος (§§ 19, 20 a). Поэтому вероятно, что связующее место утрачено. Непонятные слова ⌜ ἐνέργεια γάρ ἐστι δύναμις ⌝, по-видимому, — обрывок утраченного места.

§ 21. ἴδε τὴν ἀνάγκην τῶν φαινομένων. Если текст здоров, смысл должен быть таков: «посмотри, как в видимом мире одно событие с необходимостью следует за другим». Последовательность причины и следствия неизменна и неизбежна. Ср. *Ascl. Lat.* III. 39: «необходимость же принуждает к осуществлению то, что зависит от ее (*sc.* εἱμαρμένης) начал. . . . необходимость, которой все силой принуждается к осуществлению».

καὶ τὴν πρόνοιαν τῶν γεγονότων τε καὶ γινομένων. «Заметь признаки промысла Бога (то есть доказательства целесообразного устройства) в прошедших и настоящих событиях» (или: «в вещах, которые возникли в прошлом, и в вещах, которые возникают в настоящем»). На этой теме много

останавливались стоики; см., напр., Цицерон, *Nat. deor.* 2. §§ 73–167.

⟨ἵδε⟩ τὸν τηλικοῦτον θεὸν κινούμενον μετὰ πάντων ⟨τῶν ἐνόντων⟩ [ἀγαθῶν καὶ καλῶν] [θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ ἀνθρώπων]. «Этот великий бог» — Космос. Космос и все, что в нем, вечно в движении; а то, что в движении, должно быть живым. Таким образом, эти слова сводятся к повторению утверждения, что Космос есть πλήρωμα τῆς ζωῆς («масса жизни»).

Чтобы восполнить смысл, нужно что-нибудь вроде τῶν ἐνόντων. Когда это выпало, были сделаны две разные попытки заполнить пробел; отсюда у нас два варианта: ἀγαθῶν καὶ καλῶν и θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ ἀνθρώπων.

Ἀλλ᾽ αὗται, ὦ πάτερ, ἐνέργειαι ὅλως εἰσίν. Что подразумевается под αὗται? Последним говорилось о Космосе и его содержимом; но их нельзя назвать ἐνέργειαι. Поэтому слово αὗται нужно понимать как ἡ ἀνάγκη и ἡ πρόνοια. Тат говорит, что Необходимость и Промысел — «действия» (ἐνέργειαι), то есть силы в действии; и он предполагает, что «действия» — вещи, отличные от Бога, и, следовательно, что если жизнь в Космосе производится «действиями», она не может быть делом Бога. Гермес исправляет его ошибку, объясняя, что ἐνέργειαι, о которых он говорит (а именно Необходимость, Промысел и тому подобное), ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐνεργοῦνται («приводятся в действие Богом»); то есть они — ἐνέργειαι τοῦ θεοῦ, образы деятельности Бога; поэтому они — «части Бога», а не, как воображал Тат, сущности, отличные от Бога. Ср. *Ascl. Lat.* III. 39 в исправленном виде: ἡ δὲ εἱμαρμένη ἐστὶν ἢ αὐτὸς ὁ θεός, ἢ ἡ μετ᾽ ἐκεῖνον τεταγμένη ἐνέργεια («Судьба же — либо сам Бог, либо действие, поставленное следующим после него»). *Corp.* III *fin.*: ἐν γὰρ τῷ θεῷ καὶ ἡ φύσις καθέστηκεν («ибо и природа пребывает в Боге»).

ἠγνοεῖς ὅτι . . . μέρη (μέλη MSS.) ἐστὶ ⟨τοῦ⟩ θεοῦ [ζωὴ καὶ ἀθανασία καὶ] εἱμαρμένη (αἷμα MSS.) καὶ ἀνάγκη καὶ πρόνοια καὶ φύσις [ ]; Едва ли можно сомневаться, что автор дал перечень четырех «частей» Бога в соответствие четырем «частям» Космоса. Среди «частей» Бога непременно должны были быть ἀνάγκη и πρόνοια — две ἐνέργειαι, о которых только что говорилось; с ними уместно сопряжена φύσις; а первой из четырех, которая была искажена в αἷμα, почти наверное была εἱμαρμένη. О сочетании εἱμαρμένη с ἀνάγκη, πρόνοια и φύσις см. комментарий к § 14 b выше.

[καὶ ψυχὴ καὶ νοῦς] [καὶ τούτων πάντων ἡ διαμονὴ] [τὸ λεγόμενον ἀγαθόν]. Автор не мог сопрягать ψυχή и νοῦς с ἀνάγκη и т. д. Эти выражения, как и [ζωὴ καὶ ἀθανασία καὶ] выше, могут быть перемещенными обрывками утраченного места, которое предшествовало § 20 b. Быть может, там говорилось, что Бог — виновник или источник νοῦς и ψυχή, а также жизни в двух ее различных формах — ἀθανασία и διαμονή. Ср. *Corp.* XI. i. 2: ἐνέργειαι δὲ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ ψυχή («действия же Бога — ум и душа»). *Ib.* 4 a в исправленном виде: ὁ αἰὼν κοσμεῖ τὴν ὕλην, ἀθανασίαν καὶ διαμονὴν ἐνθεὶς τῇ ὕλῃ («Эон упорядочивает материю, влагая в материю бессмертие и длительность»). XI. ii. 17 c в исправленном виде: οὐδὲ ὁ θεὸς δύναται ⟨εἶναι⟩ μὴ ποιῶν τὸ ἀγαθόν· ἔστι δὲ τοῦτο . . . ζωή («так и Бог не может ⟨существовать⟩, не творя блага; а это . . . жизнь»).

οὐκ [ἔτι] ἔστι τι . . . ὅπου οὐκ ἔστιν ὁ θεός. Ср. *Corp.* XI. i. 6 a в исправленном виде: ὁ γὰρ ποιῶν ἐν πᾶσίν ἐστιν, . . . πανταχοῦ ὢν ἐνεργής («ибо творящий — во всех вещах, . . . повсюду действуя»).

§ 22. Ἡ γὰρ ὕλη . . . χωρὶς θεοῦ ⟨τί⟩ ἐστιν, ἵνα τόπον (ποιὸν MSS.) αὐτῇ ἀπομερίσῃς; Материя, если бы она не была «приводима в действие» Богом (то есть если бы Бог не влагал в

нее жизнь), не имела бы действительного существования. Безжизненная ὕλη — простая отвлеченность; автор считает ее μὴ ὄν («не-сущим»), как платоники говорили, что ἄμορφος или ἄποιος ὕλη («бесформенная» или «бескачественная» материя) есть μὴ ὄν. Ей нельзя «отвести место», то есть нельзя сказать, что она находится в той или иной части вселенной. Вся существующая материя жива; и ее жизнь должна была быть вложена в нее животворящей деятельностью (ἐνέργεια) Бога.

τί δὲ [ουσ] ἂν ἢ σωρὸν αὐτὴν οἴει εἶναι, μὴ ἐνεργουμένην; Если текст верен, σωρός здесь должно значить «косная и безжизненная масса». Но я не нашел в других местах ни одного примера употребления этого слова в таком смысле; и какое-то определение к σωρόν могло выпасть. Быть может, автор написал ⟨νεκρῶν⟩ σωρόν («груду мертвых тел»); ср. Диодор, 12. 62. 5: πολλοὺς τῶν πολεμίων νεκροὺς σωρεύσας («нагромоздив груды тел многих убитых врагов»). Или, быть может, истинное чтение — σορόν; материя, если бы на нее не действовал Бог, была бы σορός («гробом»), то есть вещью, которая не содержит ничего, кроме мертвых костей или пепла.

ὑπὸ τίνος οὖν ζωοποιεῖται τὰ πάντα ζῷα; ὑπὸ τίνος ἀθανατίζεται τὰ ἀθάνατα; ὑπὸ τίνος μεταβάλλεται τὰ μεταβλητά; Две различные формы, которые принимает жизнь, а именно бессмертная жизнь (ἀθανασία) и смертная жизнь (μεταβολή), различены здесь, как в *Corp.* XI. i и ii. Сравни особенно XI. i. 5 в исправленном виде: τίς ἄλλος αἴτιος ζωῆς, καὶ ἀθανασίας καὶ μεταβολῆς ποιητής; («кто иной — причина жизни и творец бессмертия и перемены?»). Следует заметить, что автор уже забыл свое поспешное утверждение, что *все* ζῷα ἀθάνατα (§ 18 *fin.*).

εἴτε δὲ ὕλην, εἴτε σῶμα, εἴτε οὐσίαν φῄς. ὕλη здесь — не ἄποιος или ἄμορφος ὕλη, а материя, как она является нашим чувствам, то

есть материя оформленная и оживленная. В этом смысле ὕλη — другое название σῶμα; а раз так, то и οὐσία нужно понимать как другое название σῶμα. Три термина — «материя», «тело» и «сущность» — одинаково приложимы к τὸ αἰσθητόν («чувственному»), и, говоря о нем, можно употреблять любой из них. Итак, слово οὐσία употреблено здесь так, как его употребляли стоики, а не так, как его употреблял Платон.

ἴσθι καὶ ταύτας οὔσας (αὐτὰς MSS.) ἐνεργείας τοῦ θεοῦ. ἐνέργεια здесь значит не «действующая сила», а «результат, производимый действующей силой». Ср. *Corp.* XI. i. 2: ἐνέργειαι δὲ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ ψυχή к.т.λ.

(ὁ γὰρ θεὸς) . . . ἐνεργεῖ . . . τῶν σωμάτων ⟨τὴν⟩ σωματότητα. Именно ἐνέργεια Бога делает тело тем, что оно есть. Если бы Бог не влагал в него жизнь, оно было бы безжизненным; а быть безжизненным — значит не существовать.

§ 23 a. οὔτε μέγεθος οὔτε τόπος οὔτε ποιότης οὔτε σχῆμα οὔτε χρόνος παρὰ (περὶ MSS.) τὸν θεόν ἐστι. Если бы эта фраза стояла отдельно, мы могли бы сохранить περί и понимать слова в том смысле, что величину, положение в пространстве и т. д. нельзя приписывать Богу, — короче говоря, что Бог ἀσώματος («бестелесен»). (Ср. Herm. *Exc.* II A. 15.) Но такое утверждение было бы здесь неуместно. Связующее слово ὅθεν показывает, что οὔτε μέγεθος к.т.λ. — развертывание предшествующего изречения (*dictum*): «Бог есть Все, и нет ничего, что не было бы заключено во Всем»; поэтому смысл должен быть тот, что никакое свойство материальных вещей не существует «помимо» (παρά) Бога, то есть независимо от него.

Слово χρόνος стоит странно; если бы это слово здесь вообще употреблялось, его естественнее всего было бы поставить рядом с τόπος. Так как σχῆμα и χρῶμα часто сопрягаются (напр., ἀχρώματός

τε καὶ ἀσχημάτιστος у Платона, *Phaedr.* 247 C, что списано в Herm. *ap.* Stob. *Exc.* II A. 15), представляется вероятным, что автор написал οὔτε σχῆμα οὔτε χρῶμα.

τὸ δὲ πᾶν διὰ πάντων καὶ περὶ πάντα. Это выражение напоминает выражение в XII. i. 14 a: ὁ μὲν θεὸς περὶ πάντα καὶ διὰ πάντων («Бог имеет дело со всеми вещами и проникает все вещи»); но из этого не обязательно следует, что автор одного из этих документов заимствовал у другого.

§ 23 b. τοῦτον [τὸν λόγον], ὦ τέκνον, προσκύνει. Эта фраза была искажена уже в списке, которым пользовался Лактанций, читавший τοῦτον τὸν λόγον . . . προσκύνει, «поклоняйся этому λόγος», и понимавший «этот λόγος» как Второе Лицо христианской Троицы. Но в *Corp.* XII. ii больше нигде нет следа олицетворенного λόγος; а раз так, герметист никак не мог говорить об «этом λόγος» как о Боге, которому надлежит поклоняться. Простейшее средство — исключить τὸν λόγον (что, быть может, вставил христианин, через чьи руки прошел текст, прежде чем дойти до Лактанция) и понимать τοῦτον как τὸν θεόν. Но возможно также, что автор написал ⟨κατὰ⟩ τοῦτον τὸν λόγον («согласно этому моему учению»), ὦ τέκνον, ⟨τὸν θεὸν⟩ προσκύνει или нечто в этом роде.

μὴ εἶναι κακόν. Герметист предпочел написать «не быть злым», а не «быть благим», вероятно, потому, что считает, что благим в собственном смысле можно назвать лишь одного Бога (см. *Corp.* VI) и что «не быть злым» — высшее, чего может достигнуть человек, пока он еще в теле. «Не быть злым», о котором он думает, — это, вероятно, не воздержание от дурных поступков по отношению к ближним (*iustitia*, которую Лактанций в своем толковании этого места считает подразумеваемой этими словами); он, несомненно, сказал бы, подобно другим герметистам, что главная и всеобъемлющая добродетель — не

δικαιοσύνη (справедливость по отношению к людям), а εὐσέβεια (благочестие по отношению к Богу); и для него μὴ εἶναι κακόν значило бы, пожалуй, прежде всего и главным образом μὴ εἶναι φιλοσώματον («не любить тело»).

ТРАКТАТ XIII

✦

Содержание

A. Учитель описывает возрождение. §§ 1–8 a

Учению о возрождении следует учить лишь тех, кто готов отрешиться от материального мира. § 1.

Человек, которого производит на свет возрождение, — сын Бога; он принадлежит к миру Ума; он составлен из божественных Сил. Тот, кто родился вновь, стал бестелесным существом; он больше не вещь, видимая телесными глазами. §§ 2–4.

Человеческое тело подвержено изменению и призрачно, как и все материальные и чувственные вещи. Истинно лишь то, что неизменно и бестелесно. §§ 5, 6.

Кто хочет родиться вновь, должен подавить действие своих телесных чувств и избавиться от злых страстей, которые происходят от материи. Это не невозможно; но это может совершиться лишь по милости Бога. §§ 7 a–8 a.

B. Ученик переживает возрождение. §§ 8 b–14

Силы Бога входят в человека, и в нем созидается бестелесный организм, членами которого являются эти Силы. Познание (Бога), Истина, Благо, Жизнь и Свет теперь присутствуют в нем; никакая злая страсть отныне не может смущать его; он превращен в бога. §§ 8 b–10.

Он больше не видит вещи телесным чувством; он видит оком Ума. И, видя так, он находит себя единым со всем, что существует;

он чувствует себя вездесущим и вечным. §§ 11 a–11 b.

Новое «я», которое так возникло, непреходяще. Кто однажды стал богом и сыном Бога, никогда не может перестать быть тем, чем он стал. § 14.

C. Учитель и ученик благодарят Бога за возрождение. §§ 15–22 a

Силы, которые воспевают Бога в своей надкосмической обители, присутствуют и в учителе-человеке (поскольку он родился вновь) и поют в нем. Так вдохновленный, он теперь поет благодарственный гимн, в котором славит Бога (1) как творца материальной вселенной и (2) как действующего через свои Силы в уме человека, который родился вновь. §§ 15–20.

Ученик, еще более просвещенный действием гимна своего учителя, благодарит Бога коротким гимном, сложенным им самим. § 21.

Родившись вновь и тем придя к познанию себя самого и Бога, ученик принесет добрый плод. § 22 a.

Учение о возрождении должно храниться в тайне. § 22 b. (13 b.)

Связи трактата XIII с другими герметическими сочинениями

Γενικοὶ λόγοι («Общие слова») Гермеса к Тату известны автору как собрание документов, носящее это заглавие (§ 1). *Corp.* XIII, поскольку он объясняет предмет, о котором неясно говорилось в одном из Γενικοὶ λόγοι, — вероятно, один из документов, озаглавленных Διεξοδικοὶ λόγοι («Подробные слова»).

Автор знает *Corp.* I как документ, приписываемый Гермесу. Он прямо ссылается на него в § 15 и неоднократно обнаруживает знакомство с ним в других местах. В § 11 b он, по-видимому, списал у *Corp.* XI. ii. 20 b; а в § 15, быть может, есть отсылка к

заключительным словам XI. ii. В § 6 он, вероятно, заимствовал из §§ 9 и 15 герметического Περὶ ἀληθείας («Об истине») (Herm. *ap.* Stob. *Exc.* II A).

Слово παλιγγενεσία встречалось в одном из Γενικοὶ λόγοι; но в сохранившихся герметических сочинениях метафора, или образ, «возрождения» употреблена в одном лишь *Corp.* XIII, а то, что ею обозначается, в других местах выражается иначе. Например, в *Corp.* I это преображение описывается выражениями: εἰς τὸ ἀγαθὸν χωρεῖν («идти к Благу») (§§ 18, 19, 21); εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρεῖν («идти в жизнь и свет») (§§ 21, 32); ἡ τοῦ νοῦ παρουσία («присутствие Ума») (§ 22); γνῶσιν ἐσχηκέναι («обрести познание») (§ 26 a *fin.*); σωθῆναι («спастись») (§§ 26 b, 29); τῆς ψυχῆς νῆψις — ἀληθινὴ ὅρασις («трезвение души — истинное видение») (§ 30); θεόπνους γενόμενος ⟨ἐπὶ τὸ πεδίον?⟩ τῆς ἀληθείας ἦλθον («став боговдохновенным, я пришел ⟨на равнину?⟩ истины») (*ib.*); τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν («приобщиться бессмертия») (§ 28). *Corp.* XI. ii: ἑαυτὸν ἐξισάσαι τῷ θεῷ («уравнять себя с Богом») (§ 20 b); συναυξῆσαι ἑαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει к.т.λ. («возрасти до равного простора с безмерным величием» и т. д.) (*ib.*); νοῆσαι τὸν θεόν («постичь Бога») (*ib.*). *Corp.* X: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ θέα («созерцание Блага») (§ 4 b); ἡ ἐπεισροὴ τῆς νοητῆς λαμπηδόνος («прилив умопостигаемого сияния») (*ib.*); ἀναπετάσαι ἡμῶν τοὺς τοῦ νοῦ ὀφθαλμούς, καὶ θεάσασθαι τὸ κάλλος τοῦ ἀγαθοῦ («раскрыть очи нашего ума и созерцать красоту Блага») (§ 5); ἡ γνῶσις τοῦ ἀγαθοῦ («познание Блага») (*ib.*); εἰς οὐσίαν μεταβληθῆναι — ἀποθεωθῆναι («претвориться в сущность — быть обожествленным») (§ 6); γενέσθαι ἀθανασίας — τοῦ ἀγαθοῦ μεταλαμβάνειν («стать причастным бессмертию — получить долю в Благе») (§ 8 a); γνῶσις («познание») (§ 9); ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ («познание Бога») (§ 15 a); τὸ τῆς γνώσεως φῶς («свет познания»)

(§ 21). В *Corp.* IV процесс, соответствующий «возрождению» *Corp.* XIII, назван «погружением себя в чашу νοῦς»; то есть в этом документе он образно описан как крещение.

Источники

Учение *Corp.* XIII основано на платонизме. Платоновские противопоставления αἴσθησις и νόησις («чувства» и «мысли»), αἰσθητά и νοητά («чувственного» и «умопостигаемого»), τὸ ἀληθές (= τὸ ὄντως ὄν) и τὸ ψευδές (= τὸ φαινόμενον) («истинного», то есть истинно сущего, и «ложного», то есть кажущегося), телесного и бестелесного присутствуют в мысли автора на протяжении всего диалога; а в § 2 *fin.* есть отсылка к платоновскому учению об ἀνάμνησις («припоминании»). Но, описывая перемену, которая происходит в человеке, когда он «выходит из пещеры», платоники в целом не имели обыкновения употреблять метафору «возрождения»; и источник представления, выраженного в *Corp.* XIII словом παλιγγενεσία, нужно искать в каком-то ином месте. Группа герметистов, к которой принадлежал автор *Corp.* XIII, вероятно, получила это представление либо от христиан, которые держались мнения, что люди возрождаются через таинство крещения, либо от какого-нибудь языческого культа мистерий, в котором считалось, что люди возрождаются через священнодействие. Но автор *Corp.* XIII отвергает всякую теургию (*theurgia*), как и герметисты вообще; и потому, принимая понятие возрождения, он отличается и от христиан, и от приверженцев тех языческих культов мистерий, в которых говорилось о возрождении, тем, что не считает παλιγγενεσία совершаемой каким-либо священнодействием.

Время написания

Corp. XIII, несомненно, позднее *Corp.* I, который, как я предполагаю, был написан между 100 и 200 гг. н. э.; и он, вероятно, позднее *Corp.* XI. ii, который я отнес к III веку. (См. комментарий к XIII. 11 b.) Он, по-видимому, также позднее Herm. *ap.* Stob. *Exc.* II A. (См. комментарий к XIII. 6.) Более того, *Corp.* XIII отличается почти от всех других герметических сочинений тем, что в нем есть указания на то, что его автор был членом религиозного братства, которое уже обладало установившимися преданиями и твердыми формами богопочитания (см. комментарий к § 21) и которое, следовательно, вероятно, существовало уже довольно долгое время. Итак, этот трактат — вероятно, одно из самых поздних среди сохранившихся герметических сочинений; и мы можем заключить, что он был написан в III веке н. э., и скорее всего к концу этого века.

Заглавие. Вставка ἐν ὄρει («на горе») должна была быть подсказана словами ἐπὶ τῆς τοῦ ὄρους μεταβάσεως в § 1. Но эти слова относятся к более раннему диалогу, о котором там говорит Тат, а не к диалогу, переданному в *Corp.* XIII. Нет причин предполагать, что в самом *Corp.* XIII Гермес и Тат находятся «на горе».

Слова καὶ σιγῆς ἐπαγγελίας («и об обещании молчания») относятся к § 22 b, где Гермес говорит Тату: σιγὴν ἐπάγγειλαι («обещай молчание»). Но *Corp.* XIII нельзя назвать беседой *об* обещании молчания; и если это выражение вообще было в заглавии, оно должно было быть связано иначе.

§ 1. περὶ θειότητος (*al.* θεότητος) διαλεγόμενος. Если бы περὶ θειότητος значило просто «о божественности» или «о божественных вещах», то все герметические сочинения одинаково

можно было бы назвать περὶ θειότητος. Но здесь этот термин употреблен для обозначения особого предмета одного определенного диалога и потому должен иметь какой-то более определенный смысл. Быть может, смысл таков: «о состоянии *человека*, который стал θεῖος или ἔνθεος». Ср. *Corp.* IX. 1 c, где нам говорится, что θειότης есть нечто, совершаемое Богом (над человеком?), и что она относится к Богу, как νόησις к νοῦς.

μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας. Ср. *Ev. Joh.* 3. 3: ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ («если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия»).

ἐμοῦ τε σοῦ ἱκέτου γενομένου ⌜ἐπὶ τῆς τοῦ ὄρους μεταβάσεως⌝ μετὰ τὸ σὲ ἐμοὶ διαλεχθῆναι [πυθομένου] τὸν τῆς παλιγγενεσίας λόγον μαθεῖν. В диалоге περὶ θειότητος, который был одним из Γενικοὶ λόγοι, Гермес сказал Тату, что «никто не может спастись, пока не родится вновь». В конце этого диалога или в другом, следовавшем за ним (μετὰ τὸ σὲ ἐμοὶ διαλεχθῆναι), Тат умолял Гермеса объяснить, что он разумел под «рождением вновь», а Гермес отказал на том основании, что Тат еще не готов «отрешиться от мира». Слова ἐπὶ τῆς τοῦ ὄρους μεταβάσεως, по-видимому, относятся к месту, где происходило действие упомянутого диалога; но так как этот диалог не сохранился, раскрыть их смысл невозможно. Можно было бы предположить ἐπὶ τῆς ⟨ἀπὸ?⟩ τοῦ ὄρους καταβάσεως, «когда мы спускались с горы». Это означало бы, что Гермес поднялся с Татом на пустынное плоскогорье над долиной Нила, чтобы поговорить с ним там наедине, и что Тат обратился со своей просьбой, когда их беседа была окончена и они были на обратном пути.

Инфинитив μαθεῖν зависит от ἱκέτου γενομένου: «я умолял тебя дать мне узнать».

ὅταν μέλλῃς ⟨τοῦ⟩ κόσμου ἀπαλλοτριοῦσθαι [[ ]] ⟨παραδώσω⟩ (*sc.* τὸν τῆς παλιγγενεσίας λόγον). Учению о возрождении нельзя учить ученика, пока он не готов пережить возрождение на себе самом; а условие того, чтобы пережить его, — «отрешение от (материального) мира». Смысл этого отрешения объяснен в ответе Тата: ἀπηλλοτρίωσα τὸ ἐν ἐμοὶ φρόνημα ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου ἀπάτης («я отрешил помыслы своего сердца от обманов мира»). Если человеку предстоит превратиться в бестелесное существо, он должен избавиться от всего, что привязывает его к телу, и потому должен отложить от себя всякий интерес к телесным вещам. Ср. *Ep. Joh.* 1. 2. 15: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, к.т.λ. («не любите мира, ни того, что в мире» и т. д.). Подобная мысль выражена иными словами в других местах герметических сочинений; напр., *Corp.* I. 19: ὁ δὲ ἀγαπήσας . . . τὸ σῶμα, οὗτος μένει ἐν τῷ σκότει к.т.λ. («а кто возлюбил . . . тело, тот пребывает во тьме» и т. д.). *Corp.* IV. 5: καταφρονήσαντες πάντων τῶν σωματικῶν («презрев все телесное»). *Ib.* 6 b: ἐὰν μὴ πρῶτον τὸ σῶμα μισήσῃς к.т.λ. («если прежде не возненавидишь тело» и т. д.). *Corp.* XI. ii. 21 a: οὐδὲν γὰρ δύνασαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν νοῆσαι, φιλοσώματος ὤν («ибо ты не можешь постичь ничего прекрасного и благого, если любишь тело»).

παλιγγενεσίαν παραδοῦναι προθέμενος. «Ты обещал передать мне возрождение, когда я буду достоин принять его; теперь я достоин принять его, и я прошу тебя исполнить твое обещание». Можно сомневаться, значит ли παλιγγενεσίαν παραδοῦναι «передать мне учение о возрождении» или «сделать так, чтобы я родился вновь». В этом диалоге возрождение совершается в Тате тотчас после того, как ему изложено учение; и эти две вещи не очень ясно различаются. Об употреблении παραδοῦναι и

παράδοσις в связи с религией см. Norden, *Agnostos Theos*, pp. 288–293.

[ἐκ φωνῆς ἢ κρυβήν]. (Быть может, κρυβῇ или κρύβδην.) Автор этих слов, должно быть, хотел сказать «либо открыто, либо тайно». Но противопоставление выражено неверно; Гермес должен говорить с Татом ἐκ φωνῆς (*viva voce*), даже если учит его наедине. Кроме того, у Тата нет причины упоминать здесь эти возможности.

ἀγνοῶ . . . ἐξ οἵας μήτρας ἄνθρωπος ἀναγεννηθείη ἄν (ἐγεννήθη MSS.). Изъявительное наклонение аориста едва ли может быть верным; требуемый смысл: «я не знаю, как человек *мог бы* родиться вновь», а это может быть выражено оптативом. Недоумение Тата похоже на недоумение Никодима в *Ev. Joh.* 3. 4: πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; («как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?»)

§ 2. σοφία ἡ μήτρα, ἐν σιγῇ ⟨κύουσα⟩. — (σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ MSS.) Едва ли можно сомневаться, что νοερά — искажение μήτρα. Тат задал два параллельных вопроса — ἐξ οἵας μήτρας («из какого чрева») и ⟨ἐκ⟩ σπορᾶς ποίας («от какого семени»); а так как Гермес в своем ответе повторяет слово σπορά (ἡ σπορὰ τὸ ἀληθινὸν ἀγαθόν — «семя — истинное Благо»), он, должно быть, повторил и слово μήτρα. Восстановление κύουσα («зачинающая») менее надежно; но нечто подобное нужно, чтобы дать конструкцию для ἐν σιγῇ.

Утверждение, что σοφία есть μήτρα, равнозначно утверждению, что Мудрость Бога — мать, которая рождает нового человека;[6] а дальше Гермес говорит, что Воля Бога (θέλημα) — отец, который его порождает. (Несколькими строками ниже нам говорится проще, что новый человек — θεοῦ παῖς, сын самого Бога.) σπορά (=

σπέρμα), то есть жизненный зародыш, из которого происходит новый человек, есть «истинное Благо», которое рассматривается как нечто, испускаемое Волей Бога.

[6] В системе валентиниан София (Ахамот) — мать πνευματικόν («духовного») в человеке (Ириней, 1. 6). «Мать Нового Человека, — говорит Беме, — это Дева София, Божественная Мудрость, или Зеркало Бытия Божия» (E. Underhill, *Mysticism*, 1912, p. 147).

Новый человек зачинается, или его рождение подготовляется, «в молчании».[7] Новое рождение не может быть произведено словесным учением или обсуждением. (Ср. § 2 *fin.*: τοῦτο τὸ γένος οὐ διδάσκεται («этому нельзя научить»). *Corp.* X. 5: ἡ γὰρ γνῶσις αὐτοῦ βαθεῖα σιωπή ἐστιν («ибо познание его — глубокое молчание»).) С этим утверждением согласуется то, что Гермес представлен отказывающимся говорить с Татом о παλιγγενεσία до тех пор, пока новый человек, которому предстояло родиться в нем, не был уже зачат и зародыш не созрел для рождения.

[7] Ср. Экхарт, *Pred.* ii (E. Underhill, *Mysticism*, p. 381): «Можно спросить, лучше ли совершается это Рождение в человеке, когда он делает свое дело, и образует, и мыслит себя в Бога, или когда он хранит себя в молчании, тишине и покое, чтобы Бог мог говорить и действовать в нем. . . . Лучший и благороднейший путь, которым ты можешь прийти к этому делу и этой жизни, — хранить молчание и дать Богу действовать и говорить».

⟨⟨Λέγε μοι καὶ τοῦτο· τίς ἐστι τελεσιουργὸς . . . θελήματι θεοῦ⟩⟩ ⟨ὑπουργῶν⟩. Это место, несомненно, не на своем месте в § 4, где оно прерывает ход мысли; а вопрос «кто служитель?» естественнее всего было бы задать в тесной связи с вопросом «кто отец?».

MSS. дают τίς ἐστι γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας; «кто совершитель рождения возрождения?» Повторение γενεσι- неловко; и всего вероятнее, что автор написал τελεσιουργός, желая этим словом намекнуть на аналогию[8] между возрождением и

процессом посвящения в культе мистерий. (Ср. τέλος, τελετή, «посвящение»; τελεῖν, «посвящать»; τέλειος, «тот, чье посвящение завершено».[9]) Слово τελεσιουργός часто употреблялось в отношении к религиозному посвящению. В *Abammonis Resp.* 2. 11 совершение священнодействия описывается как ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία («совершение неизреченных дел, богоприлично исполняемых превыше всякого разумения»). Это слово много употребляет Дионисий Ареопагит в сочетании с другими терминами, заимствованными из языка языческих мистерий и, несомненно, переданными ему языческими неоплатониками; напр., *Cael. hierarch.* 3. 3: «а совершителям (τελεσιουργούς) (должно), как знающим совершительное преподание, совершать (τελεῖν) посвящаемых всесвященным тайноводством в знание созерцаемых святынь». Дионисий называет епископов τελεσιουργοί как деятелей, через которых совершаются святейшие таинства и через которых сообщается высшее освящение; он говорит, что диаконы καθαίρουσι («очищают»), священники φωτίζουσι («просвещают»), а епископы τελεσιουργοῦσι («совершают»). Итак, τελεσιουργός — человек, через чье служение завершается процесс посвящения и мист (*mystes*) становится τέλειος. Новое рождение *Corp.* XIII аналогично достижению того соединения поклоняющегося с его богом, произвести которое было целью мистериальных обрядов; и человек, который делает то, что дает повод другому человеку «родиться вновь», может соответственно быть назван «τελεσιουργός возрождения».

[8] Аналогию, но не тождество. В культах мистерий цель достигалась посредством определенных обрядовых действий, обладавших силой таинства; но никакое священнодействие не упоминается и не подразумевается в *Corp.* XIII.

[9] По мнению мисс Дж. Э. Харрисон (J. E. Harrison, «The meaning of the word τελετή», *Class. Rev.*, March 1914), мистериальные обряды первоначально были обрядами совершеннолетия, и τέλειος в этой связи первоначально значило «допущенный к положению (*status*) взрослого». Так могло быть в далеком прошлом; но если и так, то во времена, известные нам, это уже было не так. Греки исторического времени, говоря о τελετή, не думали о совершеннолетии.

В частном случае Тата τελεσιουργός — Гермес. Но, отвечая на вопрос в общих выражениях, Гермес говорит, что τελεσιουργός — «некий человек, сын Бога». Сам Гермес — такой человек; он родился вновь и тем стал сыном Бога.

Ἄλλος [ἔσται] ὁ γεννώμενος. Так как Гермес говорит здесь вообще, а не имеет в виду ожидаемую παλιγγενεσία Тата, употребление будущего времени не может быть оправдано; и мы должны либо исключить ἔσται, либо изменить его на ἐστίν.

Человек, который родился вновь, — «иной человек». νοερὸς ἄνθρωπος («умный человек») так совершенно отличен от σωματικὸς ἄνθρωπος («телесного человека»), что перемену, которая происходит в человеке, когда он переходит от одного состояния к другому, можно описать, сказав, что он перестает существовать, а на его месте возникает другой человек. Нечто подобное необходимо подразумевается, когда употребляется слово παλιγγενεσία. Но на этом утверждении нельзя настаивать в его буквальном смысле. Тат становится «иным человеком» в ходе диалога; и все же Тат, который после своего преображения «видит очами ума», — в конце концов то же самое лицо, что и Тат, который прежде видел только телесными глазами.

τὸ πᾶν, ἐν παντί. Новый человек «есть Все» и «есть во всем». Полнее это выражено в § 11 b, где Тат говорит: ἐν οὐρανῷ εἰμι, ἐν γῇ, к.т.λ. («я на небе, на земле» и т. д.). Автор намеренно сделал выражения, которыми Гермес здесь описывает нового человека, настолько темными, чтобы вызвать ответ Тата: «твои слова —

загадки». Но у него не было причины распространять эту темноту на грамматическую конструкцию; и, быть может, выпало какое-то слово или слова, которыми τὸ πᾶν ἐν παντί было связано с контекстом.

⟨⟨ἄμοιρος γὰρ ⟨ἐστι⟩ τῆς ⌜ ἐν ἐμοὶ ⌝ οὐσίας, καὶ τῆς νοητῆς⟩⟩ ⟨μοῖραν ἔχει⟩. Эти слова ошибочно приписаны Тату; они должны были составлять часть ответа Гермеса.

ἐν ἐμοί не имеет смысла. Нужно какое-то слово, которое могло бы стоять в противопоставлении к νοητῆς (напр., αἰσθητῆς, σωματικῆς или ὑλικῆς); а так как говорящий, Гермес, — тот, кто родился вновь, то οὐσία, «которая в нем» (или из которой он состоит), — νοητή, а не σωματική. Мыслимо, что ἐν ἐμοί может быть искажением ἐναίμου («кровяной»), употребленного как равнозначное σαρκίνης («плотской»); ср. Геродот, 3. 29: θεοὶ . . . ἔναιμοί τε καὶ σαρκώδεες («боги . . . из крови и плоти») (о боге-быке Аписе).

ἐκ πασῶν δυνάμεων συνεστώς. Слово δυνάμεις употреблено в *Corp.* XIII, как и в *Corp.* I, для обозначения ипостазированных «Сил Бога». Но в *Corp.* I о «Силах» говорится, что они пребывают в надкосмической области и в совокупности составляют умопостигаемый Космос. Автор *Corp.* XIII принимает это представление; но он добавляет, что человек, который родился вновь, состоит из этих самых Сил Бога. Таким образом, человек, о котором он говорит, τῆς νοητῆς οὐσίας μοῖραν ἔχει («причастен умопостигаемой сущности»). Он единосущен умопостигаемому Космосу и сам в себе есть умопостигаемый Космос.

ἐκ πασῶν δυνάμεων συνέστηκε значит не «он состоит из всех Сил» (что было бы ἐκ πασῶν τῶν δυνάμεων), а «то, из чего он состоит, — все Силы», то есть «он состоит из Сил и ни из чего

другого». Ср. Платон, *Rep.* 579 B: κύκλῳ φρουρούμενος ὑπὸ πάντων πολεμίων («те, кто стережет его кругом, — все до одного враги»).

ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ⟨⟨ὅταν θέλῃ,⟩⟩ ἀναμιμνῄσκεται. Это отсылка к платоновскому учению об ἀνάμνησις («припоминании»). В своем состоянии до рождения душа была соединена с Богом и умопостигаемым Космосом и обладала всем познанием божественных вещей. Через воплощение она была побеждена λήθη («забвением») (ср. *Corp.* X. 15 b); но, если Бог захочет, она может получить способность вновь вызвать в памяти свое прежнее познание. Одно лишь человеческое учение бессильно сообщить это познание и может самое большее лишь дать повод к «припоминанию».

§ 3. ⟨ἆρ᾽⟩ ἀλλότριος [υἱὸς] πέφυκα τοῦ πατρικοῦ γένους; («Неужели я чужой роду моего отца?») С этими поправками, которые улучшают смысл, мы получаем ямбический сенарий (*senarius*). Строка, вероятно, приведена из какой-нибудь пьесы, но, быть может, не вполне точно. πατρικοῦ, возможно, поставлено вместо πατρός.

οὐδὲ τῷ πλαστῷ τούτῳ ⌜ στοιχείῳ ⌝, δι᾽ οὗ ⟨σὺ ὁρᾷς⟩, ἔστιν ἰδεῖν. То, «посредством чего ты видишь», — телесный глаз. Но глаз нельзя назвать στοιχεῖον («стихией»); и мы должны предположить либо что στοιχείῳ ошибочно поставлено вместо какого-нибудь другого слова (напр., ὀργάνῳ, «органом»), либо что это остаток какого-нибудь более длинного выражения (напр., τῷ πλαστῷ τούτῳ ἐκ στοιχείων ὀργάνῳ, «этим вылепленным из стихий органом»).

οὐκ ἔχω λέγειν πλὴν τοῦτο· ὁρῶ[ν] τι⟨ν᾽⟩ ἐν ἐμοὶ κ.т.л. Гермес знает, что такое возрождение, потому что сам пережил его; но он не может найти слов, чтобы описать его надлежащим образом.

Невозможно заставить того, кто не пережил его, понять, что это такое, посредством одного лишь словесного изложения.

ἅπλαστον ἰδέαν (θέαν MSS.). Ср. *Corp.* XI. ii. 16 b об ἀσώματος ἰδέα («бестелесной форме») Бога.

ἑμαυτὸν ⟨δι⟩εξελήλυθα εἰς ἀθάνατον σῶμα. ἑμαυτόν здесь значит «себя самого, отождествленного с моим материальным телом». Гермес вышел из этого «я» и «вошел в» новое «я» (или стал им), которое он посредством парадоксальной метафоры описывает как бессмертное (то есть божественное) «тело». Это «тело», его новое «я», бестелесно и составлено из божественных δυνάμεις («Сил»).

καὶ διαλέλυταί (διὸ ἡμέληταί MSS.) μοι τὸ πρῶτον [σύνθετον] εἶδος. Чтение διὸ ἡμέληται можно объяснить, предположив, что διΑΛέλυται было прочитано как δι Μέλυται и что это затем было изменено на διὸ ἡμέληται в попытке получить смысл.

Лучше всего, по-видимому, исключить σύνθετον. Материальная «форма» (εἶδος), то есть тело, действительно составна, но нет причины обращать внимание на это обстоятельство; ибо новый человек, которому она противопоставлена, тоже составен (ἐκ δυνάμεων συνεστώς). Слово διαλέλυται (если это верное чтение) нужно понимать в смысле «отложено (от меня)», а не «разрушено». Неверно, будто материальное тело Гермеса разрушено; оно все еще существует, но оно больше не тождественно *ему* и не составляет его части; это вещь, чуждая ему, — просто внешний предмет, как и всякая иная вещь в чувственном мире, — и в этом смысле «оно отложено от него». Однако читатель мог предположить, что διαλέλυται значит «разложено на свои составные части», и потому мог вставить σύνθετον.

[ὸρᾷς με ὦ τέκνον, ὀφθαλμοῖς.] Это, быть может, неуместно поставленный дублет к словам ὀφθαλμοῖς τούτοις θεωροῦμαι νῦν, ὦ τέκνον ниже.

οὐκ ὀφθαλμοῖς τ⟨οι⟩ούτοις θεωροῦμαι. τοιούτοις означает σωματικοῖς («телесными»). Нового человека, поскольку он бестелесен, можно видеть только «очами ума». Ср. Porphyr. *Ad Marcellam* 8: «я — не этот осязаемый и подлежащий чувству, но тот, кто как можно дальше отстоит от тела, бесцветный и бесформенный, руками никак не осязаемый, но одной лишь мыслью постигаемый». Но Порфирий хочет сказать, что «я» есть бестелесная душа, а не тело; а это можно было бы сказать о всяком человеке одинаково. В *Corp.* XIII, напротив, подразумевается, что бестелесен только тот, кто родился вновь, а все прочие люди *тождественны* своим телам.

§ 4. ἑμαυτὸν γὰρ νῦν οὐχ ὸρῶ; Если понимать это как вопрос, смысл можно объяснить так: «Ты говоришь мне, что я не вижу *тебя*; с тем же успехом ты мог бы сказать мне, что я не вижу *самого себя*. Оба утверждения одинаково противоречат свидетельству моих чувств». (Если смысл таков, его можно было бы выразить яснее, написав οὐδὲ γὰρ ἑμαυτὸν νῦν ὸρῶ;) Гермес отвечает: «О, если бы и ты, подобно мне, вышел из самого себя», то есть родился вновь и так отложил от себя тело. «В таком случае, — подразумевается здесь, — было бы верно сказать, что ты не видишь самого себя», то есть что тело, которое ты видишь, — не ты сам. «Но так как ты еще не родился вновь, нельзя отрицать, что ты видишь себя, когда смотришь на свое тело».

⟨ἵνα εἶδες, μὴ⟩ ὡς οἱ ἐν ὕπνῳ ὀνειροπολούμενοι, ⟨ἀλλὰ⟩ χωρὶς ὕπνου. «Верно, что ты видишь свое тело (а потому и „самого себя“, поскольку ты все еще отождествлен со своим телом); но когда ты видишь свое тело или что-либо иное телесными глазами, то, что

ты видишь, не более действительно, чем вещи, видимые во сне; ибо всякое чувственное восприятие — обман. Если хочешь видеть истинно, ты должен пробудиться от нынешнего сна (то есть от состояния того, чья душа погружена в тело) и смотреть бодрствующими глазами (то есть очами ума)».

Тот же смысл можно было бы получить иным путем, написав ⟨ἵνα εἶδες ⟨⟨χωρὶς ὕπνου⟩⟩· νῦν δὲ ὁρᾷς⟩ ὡς οἱ ἐν ὕπνῳ ὀνειροπολούμενοι.

§ 5. τὸ γὰρ μέγεθος βλέπω τὸ σὸν τὸ αὐτό, ὦ πάτερ, σὺν τῷ χαρακτῆρι. Это выражено неуклюже и, быть может, испорчено; но смысл должен быть таков: «(Я несомненно вижу тебя;) ибо, когда я смотрю на тебя, я вижу человека того же роста, что и прежде, и телесные черты, по которым я привык тебя узнавать, не изменились».

Καὶ ἐν τούτῳ ψεύδῃ. Ты ошибаешься, говоря, что то, что ты видишь, глядя на меня теперь, — «то же самое», что ты видел прежде; ибо человеческое тело непрестанно меняется. Мое тело — обманчивая видимость (ψεῦδος); ибо все, что меняется, обманчиво; действительно (ἀληθές, = ὄντως ὄν) лишь то, что пребывает в вечной неизменности. Ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XI. 2. (16): οὐδὲν ἐν σώματι ἀληθές· μόνον τὸ ἀσώματον ἀψευδές («ничто в теле не истинно; лишь бестелесное чуждо лжи»). *Exc.* II A. *passim*; например, § 10, πᾶν γὰρ τὸ ἀλλοιούμενον ψεῦδός ἐστι κ.τ.λ. («ибо все изменяющееся есть ложь» и т. д.).

§ 6. Τί οὖν ἀληθές ἐστιν . . . ; Τὸ μὴ θολούμενον κ.τ.λ. Ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* II A. 9: «ибо истина [ ] есть . . . то, что не замутнено материей и не облечено телом, нагое, светлое, непреложное, [ ] неизменное [благое]». *Ib.* § 15 в исправленном виде: «Что же, отец, можно было бы назвать истинным, первой истиной? — Одного и единственного, Тат: Того, кто не из материи, кто не в теле,

бесцветного, бесформенного, непреложного, неизменяющегося, вечно сущего». Представляется ясным, что автор *Corp.* XIII списывал из *Exc.* II A. Он заимствовал τὸ μὴ θολούμενον, γυμνόν, φανόν, ἀγαθόν из *Exc.* II A. 9; ἀχρώματον, ἀσχημάτιστον — из *ib.* 15; а ἄτρεπτον, ἀναλλοίωτον — из обоих мест; и он прибавил τὸ μὴ περιοριζόμενον и τὸ αὐτῷ καταληπτόν. Ср. *Hermippus* (Kroll and Viereck) 2. 20. 186: «какую любовь испытал бы тот, кто смог узреть такую красоту — нетленную, несмешанную, не замутненную материей, непреложную и неизменную!»

τὸ μὴ περιοριζόμενον (διοριζόμενον MSS.). Ср. *Corp.* XI. ii. 18 в исправленном виде: τοῦ ἀσωμάτου οὐδέν ἐστι περιοριστικόν, αὐτὸ δὲ πάντων περιοριστικόν («бестелесное ничем не ограничивается, а само ограничивает все»). В *Corp.* I. 7 умопостигаемый Космос назван κόσμος ἀπεριόριστος («неограниченный Космос»).

τὸ γυμνόν здесь темно; но в *Exc.* II A. 9 его смысл объясняется предшествующим выражением: μήτε ὑπὸ σώματος περιβαλλόμενον («не облеченное телом»). Писатель сказал бы, что человеческая душа, пока она не облечена телом, ἀληθής, но перестает быть ἀληθής, когда воплощается, и в этой жизни становится ἀληθής лишь тогда, когда через возрождение отложила от себя тело.

τὸ αὐτῷ καταληπτόν. Бестелесное может быть постигнуто только νοῦς, который сам бестелесен; ибо «подобное познается только подобным». Можно было бы написать τὸ αὐτοκατάληπτον, понимая его в том же смысле.

[[τὸ ἀσώματον]]. Это едва ли могло быть написано здесь автором; ряд должен оканчиваться словом ἀγαθόν, как в *Exc.* II A. 9 MSS. Но кто-то верно подытожил смысл всей фразы, поставив в ее конце τὸ ἀσώματον.

ἐνεφράχθησαν αἱ αἰσθήσεις. Ср. *Corp.* VII. 3: τὰ . . . αἰσθητήρια ἀναίσθητα ποιῶν, τῇ πολλῇ ὕλῃ αὐτὰ ἀποφράξας («делая органы

чувств бесчувственными, загромоздив их обилием материи»). Так как автор *Corp.* XIII несомненно читал *Corp.* I, вероятно, что он читал и *Corp.* VII, который тесно связан с *Corp.* I.

Тат не может постичь «мысли, которая ему предложена», то есть понять сказанное Гермесом; он не может уловить понятия бестелесного. И именно поэтому он не различает αἴσθησις и νόησις; он думает, что должен быть в состоянии постичь то, о чем идет речь, *своими чувствами*, то есть увидеть или услышать это — хотя бы в воображении, если не в действительном чувственном восприятии. Поэтому Гермесу приходится объяснить ему, что невозможно αἰσθητῶς νοεῖν τὸ ἀσώματον («чувственно мыслить бестелесное»).

τὸ μὲν ἀνωφερὲς [ὡς πῦρ] κ.т.л. Объяснение, что τὸ ἀνωφερές («поднимающееся вверх») здесь означает огонь, τὸ κατωφερές («опускающееся вниз») — землю и т. д., верно; но автор едва ли счел бы нужным объяснять эти термины; и ὡς употреблено неправильно. Поэтому я заключил в скобки ὡς πῦρ и т. д.

καὶ σύμπνοον [ὡς ἀήρ]. Означает ли это воздух, «которым дышим все мы вместе», то есть общее всем нам дыхание жизни?

τὸ ⌜ἀσφίγγωτον⌝ (ἀσύνθετον?), τὸ μὴ διαλυόμενον. Тела σύνθετα и διάλυτα, то есть составлены из четырех стихий и разлагаются на стихии, из которых были составлены.

τὸ μόνον δυνάμει [καὶ ἐνεργείᾳ] νοούμενον. δύναμις можно понимать здесь, как и прежде, в значении «Сила Бога», то есть одна из «Сил», которые суть составные части как божественного νοῦς, так и ума отдельного человека, в которого вошла доля божественного νοῦς. Бестелесное может быть постигнуто только νοῦς или δύναμις, которая есть, так сказать, один из членов νοῦς. Но писатель вместе с тем сознавал и более обычное значение слова δύναμις — «сила» или «способность»; и это подсказало ему

следующее выражение: τοῦ δυναμένου νοεῖν («того, кто способен мыслить»).

Слово ἐνέργεια употребляется некоторыми герметистами в смысле «Сила Бога в действии», или «действие силы Бога»; и в этом смысле можно было бы сказать, что бестелесное ἐνεργείᾳ νοεῖται («постигается действием»). Но сочетание δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ озадачивает; и лучше всего предположить, что καὶ ἐνεργείᾳ вставил кто-то, кто не понимал особого употребления слова δύναμις у автора.

[τὴν ἐν θεῷ γένεσιν]. Эти слова, равнозначные τὴν παλιγγενεσίαν, по-видимому, вставлены, чтобы дать дополнение к νοεῖν. Но требуемое дополнение — не τὴν παλιγγενεσίαν, а τὸ μὴ σκληρὸν к.т.л., то есть бестелесное; а так как τὸ ἀσώματον, по-видимому, ошибочно вставлено выше, простейшее средство — перенести его на это место.

§ 7 a. ἐπίσπασαι εἰς ἑαυτόν. Здесь опять дополнение — «бестелесное», то есть, в этой связи, τὸν θεῖον νοῦν, или τὰς δυνάμεις. Двумя строками ниже то же самое, что должно быть «привлечено в него», или «родиться в нем», названо ἡ θεότης («божество»).

§ 7 b. ⟨. . . δεῖ⟩ καθᾶραι σεαυτὸν ἀπὸ τῶν ἀλόγων τῆς ὕλης τιμωριῶν. Издатели печатают κάθαραι, повелительное наклонение среднего залога, и тесно связывают его с предшествующими повелительными (ἐπίσπασαι, θέλησον, κατάργησον). Но употребление среднего залога с σεαυτόν едва ли возможно; а описание требуемого очищения достаточно отлично от предшествующего, чтобы желательно было начать с него новый абзац.

Очищение от злых страстей естественнее всего было бы считать *предварительным условием* восприятия божественного;

и, предполагая, что автор держался этого взгляда, мы могли бы написать ⟨πρῶτον δὲ δεῖ⟩ καθᾶραι («⟨но прежде нужно⟩ очистить»). В следующих фразах, однако, нам говорится, что злые страсти уходят лишь после того, как пришли δυνάμεις. Но есть основания подозревать, что эти фразы вставлены позднейшей рукой.

Пороки, или злые страсти, названы здесь τιμωρίαι. Слово τιμωρίαι собственно означает «наказания». В *Corp.* I. 23 о злых страстях говорится как о наказаниях, которые налагает на нечестивых τιμωρὸς δαίμων («демон-мститель»); а в *Corp.* XII. i. 5–7 о них подобным же образом говорится как о наказаниях, налагаемых Судьбой. Но автор *Corp.* XIII не говорит о них как о наказаниях за прежний грех; и в этом месте τιμωρίαι следует понимать не как «наказания», а как «мучения», подобные тем, которым подвергают преступников.

Τιμωροὺς γὰρ ἐν ἐμαυτῷ ἔχω, ὦ πάτερ; Писатель олицетворяет злые страсти и потому называет их τιμωροί, «мучителями», так же как и τιμωρίαι, «мучениями». Сам он не называет их «демонами»; но употребление им слова τιμωροί могло быть подсказано ему сочинениями, в которых зло в людях приписывалось действию τιμωροὶ δαίμονες («демонов-мучителей»). Ср. Lydus *De mens.* 4. 32 (*Ascl. Lat.* III. 33 b): τοὺς μὲν τιμωροὺς τῶν δαιμόνων κ.τ.λ. («тех из демонов, что суть мучители» и т. д.).

δευτέρα λύπη . . . δωδεκάτη κακία. Представляется вероятным, что этот перечень τιμωρίαι и позднейшие места, в которых он предполагается (а именно §§ 8 c–9, 11 c–12 и несколько строк в § 18), написаны не первоначальным автором, а вставлены каким-то лицом или лицами, в чьи руки документ попал впоследствии. Когда эти наросты удалены, *Corp.* XIII оказывается более достойным занять свое место среди прочих *герметических*

сочинений. Правда, мы не вправе предполагать, что мерила здравого смысла и вкуса у автора совпадали с нашими, и заключать, что те или иные места подложны, только потому, что мы считаем их неудачными; но окажется, что ряд трудностей и несообразностей в частностях устраняется, когда эти части текста вырезаны.

Перечень τιμωρίαι не основан ни на каком логическом делении; писателя главным образом занимало, как довести их число до двенадцати, и он довольствовался тем, что включал в свой перечень любое слово, обозначающее дурное чувство, качество или склонность. δόλος, ἐπιθυμία, ἀπάτη и προπέτεια могли быть подсказаны ему перечнем планетных πάθη в *Corp.* I. 25. Двенадцатое и последнее — κακία, «порок»,[1] который не стоит в одном ряду с отдельными пороками (πλεονεξία и т. д.), но включает их все; а поскольку «порок есть незнание», то же самое можно было бы сказать о первом, ἄγνοια, и, быть может, также о седьмом, ἀπάτη. На числе двенадцать остановились потому, что таково число знаков зодиака. См. § 12, где подразумевается, что каждое из двенадцати τιμωρίαι происходит от влияния одного из двенадцати знаков зодиака. Предполагаемое здесь астральное учение отличается от учения *Corp.* I, согласно которому каждая из злых страстей происходит от влияния одной из семи планет. В обоих случаях астральные влияния считаются зловредными; но *Corp.* I принимает в расчет только планеты и оставляет без внимания зодиак, тогда как *Corp.* XIII принимает в расчет только зодиак и оставляет без внимания планеты.

[1] Менар переводит κακία словом *la méchanceté*, а Мид — *malice* («злоба»). Ср. *Ep. Col.* 3. 8: ὀργήν, θυμόν, κακίαν (R. V. *malice*), βλασφημίαν, αἰσχρολογίαν («гнев, ярость, злобу, злоречие, сквернословие»). Но можно ли понимать κακία в узком смысле «злобы» там, где в контексте нет ничего, что подсказывало бы такое ограничение его значения?

αἳ διὰ τῆς αἰσθήσεως ⟨κακὰ?⟩ πάσχειν ἀναγκάζουσι τὸν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τοῦ σώματος δεδεμένον ἄνθρωπον. — (διὰ τοῦτο δεσμωτηρίου τοῦ σώματος αἰσθητικῶς πάσχειν ἀναγκάζουσι τὸν ἐνδιάθετον ἄνθρωπον MSS.) Вряд ли можно сомневаться, что это предположительное восстановление выражает мысль автора, хотя точные слова и неизвестны. Когда человек «заключен в темнице тела», τιμωροί (которых сравнивают с исполнителями, приводящими в исполнение приговор над заключенными в темницу преступниками) держат его в своей власти и могут причинять ему свои мучения.

Если сохранить τὸν ἐνδιάθετον ἄνθρωπον, придется переводить «внутреннего человека». Но такое употребление слова ἐνδιάθετος ничем не засвидетельствовано; его нельзя оправдать стоическим выражением ὁ ἐνδιάθετος λόγος («внутренняя речь»). Кроме того, «внутренний человек» означал бы скорее бестелесного человека, которого вызывает к бытию возрождение; тогда как человек, о котором здесь говорится, — природный, или земной, человек, погруженный в тело или отождествленный с ним. Поэтому представляется несомненным, что ἐνδιάθετον испорчено.

ἀφίστανται δὲ αὗται [οὐκ] ἀθρόως. Ср. § 12 в исправленном виде: τὴν ἀπόστασιν ποιοῦνται, καθὼς ⟨εἶπον, ἀθρόως⟩ («они уходят, как ⟨я сказал, все вместе⟩»). Если предположить, что перечень τιμωρίαι прибавлен позднейшей рукой, можно думать, что οὐκ вставлено здесь, чтобы избежать мнимой несообразности со вставленными фразами, в которых изгнание каждого из первых шести τιμωρίαι описывается отдельно и поочередно.

οὕτω συνίσταται ὁ ⟨⟨λόγος⟩⟩. Ср. § 8 b, εἰς συνάρθρωσιν τοῦ λόγου («чтобы сочленить разум»), и § 19, ὁ σὸς λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ σέ («Твое Слово воспевает Тебя через меня»). λόγος есть бестелесный организм, который составлен из божественных

δυνάμεις и вызывается к бытию παλιγγενεσία. Он тождествен ἀθάνατον σῶμα («бессмертному телу»), о котором говорится в § 3, σῶμα τὸ ἐκ δυνάμεων συνεστός («телу, составленному из Сил») в § 14 и νοερὰ οὐσία (?) («умной сущности») в § 10. Он более или менее соответствует тому, что Платон называл τὸ λογιστικόν («разумной частью»), а Аристотель (*Eth. Nic.* 1. 13) — τὸ λόγον ἔχον («имеющим разум»); и его с тем же правом можно было бы назвать ὁ νοῦς. Он совершенно отличен от λόγος в *Corp.* I. 5 a и т. д., который есть олицетворение «слова», или *fiat*, которым Бог сотворил мир; а если искать иудейскую параллель, он ближе всего соответствует «слову Господню», которым Господь говорил к пророкам или через пророков.

⟨οὗτος ὁ⟩ τῆς παλιγγενεσίας τρόπος. Гермес теперь ответил на вопрос Тата (§ 3, διάφρασόν μοι τῆς παλιγγενεσίας τὸν τρόπον — «объясни мне, как совершается возрождение») настолько, насколько на него можно ответить одними словами. Но Тат уже стоит на пороге того, чтобы самому пережить возрождение; и в дальнейшем оно описывается как действительно совершающееся в нем. Едва ли было бы верно сказать, что слова учителя *вызывают* преображение ученика. Гермес в этом случае и в самом деле τελεσιουργός; но это означает лишь то, что его учением и влиянием, увенчанными словами, которые он произнес в этом диалоге, Тат приведен в состояние, пригодное для того, чтобы родиться вновь. Действующая причина возрождения, как нам неоднократно говорится, — «воля Бога» или «милость Бога». Гермес, однако, верно рассчитал время и согласился говорить с Татом о возрождении лишь тогда, когда Тат готов его пережить.

§ 8 a. ⌜ καὶ διὰ τοῦτο οὐ καταπαύσει ⌝ τὸ ἔλεος εἰς ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ θεοῦ. οὐ καταπαύσει («не прекратит») не может быть верным; смысл должен быть не тот, что милость Бога будет *продолжать*

действовать, а тот, что она *теперь начнет* действовать в Тате, то есть совершит в нем возрождение. Кроме того, εἰς и ἀπό требуют глагола движения. Нужный смысл можно было бы получить, написав οὕτω κατελεύσεται τὸ ἔλεος к.т.л. («так сойдет милость» и т. д.). Скорее можно было бы ожидать, что Гермес скажет что-нибудь вроде εὐφήμησον, εἴ πως κατελεύσεται к.т.л.: «жди в молчании, и посмотрим, придет ли она». Но если он уверен в ее близком приходе, он вполне может сказать утвердительно: «она придет». Ср. § 7 a: ἐπίσπασαι εἰς ἑαυτὸν (τὸ ἀσώματον), καὶ ἐλεύσεται («привлеки в себя (бестелесное), и оно придет»).

Сам Гермес уже возрожден, и «милость Бога» теперь готова действовать только на Тата, а не на него; но он говорит εἰς ἡμᾶς вместо εἰς σέ, потому что глубоко заинтересован в возрождении своего сына.

После этих слов мы должны предположить промежуток торжественного молитвенного молчания, который прерывается возгласом χαῖρε λοιπόν, ὦ τέκνον, к.т.л. («радуйся теперь, сын мой» и т. д.). В этот миг Гермес силою данного ему Богом прозрения постигает, что его ожидание исполнилось и что παλιγγενεσία Тата действительно началась. В этом диалоге, как и в *герметических сочинениях* вообще, нет и следа какого-либо священнодействия. Возрождение совершает один Бог; а дело человека-τελεσιουργός, подготовляющего к нему путь, состоит не в чем ином, как в учении.

§ 8 c. ἦλθεν ἡμῖν [γνῶσις] χαρά[ς]. Есть некоторая неловкость в том, чтобы говорить о приходе χαρά («радости»), когда Гермес только что сказал χαῖρε ὦ τέκνον («радуйся, сын мой»). Это подкрепляет подозрение, что перечень τιμωρίαι и соответствующий перечень δυνάμεις — вставки.

ἡ λύπη φεύξεται εἰς τοὺς χωροῦντας αὐτήν. «Печаль» представлена как злой демон, который, будучи изгнан из одного человека, ищет другого, в кого мог бы войти.

§ 9. ὁ βαθμὸς οὗτος . . . δικαιοσύνης ἐστὶν ἕδρασμα. «Справедливость» изображена восседающей на своем судейском престоле, подобно римскому магистрату, сидящему на своем трибунале, чтобы вершить суд. «Справедливость», о которой здесь говорится, — скорее справедливость Бога, которою судятся люди, чем человеческая добродетель справедливости, которая входит в возрожденного человека и становится частью его. Но по учению этого документа δυνάμεις, входящие в человека, единосущны δυνάμεις Бога, и потому писателю легко перейти от одного к другому.

⟨⟨χωρὶς γὰρ κρίσεως (κτίσεως MSS.)⟩⟩ ἐδικαιώθημεν, ὦ τέκνον, ἀδικίας ἀπούσης. «Нет нужды, чтобы наше дело разбиралось и судилось; мы *оправданы* без суда; ибо в нас нет несправедливости». Писатель пользуется двусмысленностью слова ἐδικαιώθημεν, которое может означать либо «мы *объявлены* справедливыми (судьей)», либо «мы *сделаны* справедливыми». В первом смысле оно согласуется с предшествующей картиной судилища; но прямое отношение к возрождению оно имеет только во втором смысле. Возрожденный человек «сделан справедливым», то есть порок несправедливости ушел из него, а добродетель справедливости вошла в него.

И Павел сказал бы, что новый человек «оправдан». Ср. *Ep. Rom.* 3. 21–24: «независимо от закона явилась правда Божия . . . получая оправдание даром, по благодати Его». *Ib.* 6. 6 сл.: «ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное . . . ибо умерший оправдан от греха». Читал ли автор этого герметического места *Ep. Rom.*? Во всяком случае, возможно, что

он беседовал с христианами, которые употребляли выражения, взятые из этого послания.

τὴν κατὰ τῆς πλεονεξίας, ⟨τὴν⟩ κοινωνίαν. πλεονεξία — «стяжательная склонность»; это склонность человека, который притязает на большее, чем его справедливая доля, и стремится взять у других больше, чем имеет на то право. Ее противоположность, κοινωνία, должна поэтому быть склонностью того, кто готов делиться с ближними и ничего не ищет для себя одного.

ἴδε πῶς τὸ ἀγαθὸν πεπλήρωται к.т.л. Бессвязность этого и следующих параграфов вплоть до конца § 12 едва ли можно объяснить иначе, как предположением о вставке; и представляется вероятным, что здесь потрудились один за другим два разных интерполятора. В переданном тексте Гермес дает перечень двенадцати τιμωρίαι и перечень семи δυνάμεις, последняя из которых — ἀλήθεια. Он ставит в пары первые шесть τιμωρίαι с первыми шестью δυνάμεις; а сделав это, он не имеет иного выхода, как сказать, что остальные шесть τιμωρίαι изгоняются с приходом седьмой и последней δύναμις, а именно ἀλήθεια, и что тем самым «Благо» «восполняется». Он это и говорит; более того, он говорит это дважды: сначала в словах ἴδε πῶς τὸ ἀγαθὸν πεπλήρωται παραγενομένης τῆς ἀληθείας («смотри, как с приходом Истины восполняется Благо»), а затем в словах τῇ δὲ ἀληθείᾳ καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐπεγένετο к.т.л. («а за Истиной последовало и Благо» и т. д.). Но в начале § 10 нам, к нашему удивлению, говорится, что δυνάμεις числом не семь, а десять; а в §§ 11 c–12 то, что их десять, обсуждается довольно пространно. Поэтому, по-видимому, это место было изменено. В более ранней его форме δυνάμεις были числом семь; но некий редактор счел нужным увеличить их число до десяти (вероятно, потому, что

считал десять «совершенным числом») и сделал это, причислив к ним три термина — τὸ ἀγαθόν, ζωή и φῶς, — которые случайно встретились в конце § 9, но употреблены там не как имена отдельных и самостоятельных δυνάμεις.

Но есть основания подозревать, что даже перечня семи δυνάμεις не было в самой ранней форме текста; и если это подозрение оправдано, мы должны различать три разные ступени. (1) Первоначальный автор говорил о τιμωρίαι и δυνάμεις в совокупности, но не перечислял их. Он описал возрождение как приход ἀλήθεια (исключительное значение которой он прежде указал в § 6); и он мог говорить также о γνῶσις — не как о сущности, резко отличной от ἀλήθεια, но скорее как о соотносительном с нею понятии, или о ее субъективной стороне. (2) Первый интерполятор вставил в текст перечень двенадцати τιμωρίαι и перечень семи δυνάμεις, сделав ἀλήθεια седьмой и последней из них. (3) Второй интерполятор увеличил число δυνάμεις с семи до десяти и вставил §§ 11 c–12, в которых обсуждаются числа двенадцать и десять.

Места, которые я приписываю первому интерполятору, напечатаны мелким шрифтом, но не заключены в скобки; те, которые я приписываю второму интерполятору, напечатаны мелким шрифтом и вдобавок заключены в скобки.

φθόνος γὰρ ἀφ' ἡμῶν ἀπέστη ⟨καὶ αἱ λοιπαὶ τιμωρίαι⟩. φθόνος — восьмое из двенадцати τιμωρίαι в предшествующем перечне; а об уходе остальных четырех тоже должно было быть сказано.

τὸ ἀγαθὸν . . . ἅμα ζωῇ καὶ φωτί. Писатель перенял выражение ζωὴ καὶ φῶς («жизнь и свет») из *Corp.* I, где оно обозначает Бога, или сущность, из которой состоит Бог. Новый человек состоит из той же сущности. τοῦ σκότους («тьмы») — тоже отголосок *Corp.* I.

ἐξέπτησαν [νικηθεῖσαι] ῥοίζῳ. ῥοίζῳ («с шумом крыльев») следует связывать с ἐξέπτησαν («улетели»), и причастие неправильно отделяет его от этого глагола. Можно было бы либо вычеркнуть νικηθεῖσαι («побежденные»), либо переставить его, написав ἐξέπτησαν ῥοίζῳ νικηθεῖσαι; но первое представляется предпочтительнее.

§ 10. [τῆς δεκάδος παραγινομένης.] ⟨οὕτω δή,⟩ ὦ τέκνον, συνετέθη ⟨ἡ⟩ νοερὰ [γένεσις] ⟨οὐσία⟩ [καὶ τὴν δωδεκάτην ἐξελαύνει]. Если вырезать слова, относящиеся к «десяти» и «двенадцати», оставшееся можно тесно связать с концом § 9. Невозможно сказать, что «рождение» было «составлено»; поэтому γένεσις, должно быть, ошибочно поставлено вместо какого-то другого слова, например οὐσία.

Выражение καὶ τὴν δωδεκάτην ἐξελαύνει («и изгоняет двенадцатую»), по-видимому, стоит не на своем месте. Текст в том виде, в каком его изменил интерполятор, возможно, гласил так, как его переписал Рейценштайн: τῆς δεκάδος παραγινομένης (или, вернее, παραγεν.), ὦ τέκνον, ἡ ⟨⟨τὴν δωδεκάδα ἐξελαύνει⟩⟩, συνετέθη к.т.λ. («с приходом Декады, сын мой, которая изгоняет двенадцатерицу, составилась» и т. д.).

καὶ ἐθεώ[ρη]θημεν τῇ ⟨ταύτης⟩ γενέσει (συνθέσει?). ταύτης означает τῆς νοερᾶς οὐσίας. К ἐθεώθημεν («мы стали богами») ср. θεοῦ θεὸς παῖς («бог и сын Бога») в § 2; ἡ γένεσις τῆς θεότητος («рождение божества») в § 7 а; θεὸς πέφυκας («ты стал богом») в § 14. Новый человек — бог. Глагол θεοῦσθαι часто употребляется в сходном смысле Дионисием Ареопагитом.

ἑαυτὸν γνωρίζει ἐκ [τούτων] ⟨δυνάμεων⟩ συνιστάμενον (-νος MSS.), καὶ ⟨γνωρίσας⟩ εὐφραίνεται. Речь Гермеса оканчивается, как и началась, словом, выражающим радость. Ср. *Corp.* I. 30: πληρωθεὶς ὧν ἤθελον ἐξηυφράνθην («исполнившись того, чего

желал, я возрадовался»). Выражение ἑαυτὸν γνωρίζει («знает себя») было подсказано *Corp.* I. 18–22 (ὁ ἀναγνωρίσας ἑαυτὸν εἰς τὸ ἀγαθὸν χωρεῖ к.т.λ. — «узнавший себя идет к благу» и т. д.). О ἐκ δυνάμεων συνιστάμενον ср. § 2, ἐκ πασῶν δυνάμεων συνεστώς («составленный из всех Сил»), и § 14, τὸ σῶμα τοῦτο τὸ ἐκ δυνάμεων συνεστός («это тело, составленное из Сил»).

§ 11 a. ⟨Οὐσί⟩α καινὴ γενόμενος — (Ἀκλινὴς γενόμενος MSS.). Если бы новый человек был назван ἀκλινής, это могло бы означать либо что он не низводится (или не может быть низведен) на более низкую ступень,[2] либо что он не отклоняется (или не может быть отклонен) от своего пути. Но ни одна из этих мыслей не подсказывается предшествующим контекстом; а выражение любой из них одним словом было бы отрывистым и темным. Поэтому представляется вероятным, что ἀκλινής — порча из οὐσία καινή («новая сущность») или чего-то подобного. Ср. καινὴ κτίσις («новая тварь») у Павла, *Gal.* 6. 15 и *2 Cor.* 5. 17.

[2] Это значение можно было бы пояснить Синезием, *Hymn* 3, 296: ψυχά τ' ἀκλινὴς καὶ κλινομένα | ἐς μελαναυγεῖς χθονίους ὄγκους (μέλπει σε)· «(воспевает тебя душа) и тогда, когда она не низведена (в земное тело), и тогда, когда она низведена».

ἀλλὰ τῇ [διὰ δυνάμεων] νοητικῇ ἐνεργείᾳ. διὰ δυνάμεων («посредством Сил») было, вероятно, написано как вариант к τῇ νοητικῇ ἐνεργείᾳ («умным действием»). Любое из двух выражений могло бы стоять здесь, но едва ли оба вместе.

§ 13 a. ⟨⟨Αὕτη ἐστὶν ἡ παλιγγενεσία, . . . τὸ μηκέτι φαντάζεσθαι [εἰς] τὸ σῶμα τὸ τριχῇ διαστατόν.⟩⟩ Это уместно здесь как замечание к словам Тата о телесном и умственном зрении, в которых употреблен тот же глагол φαντάζεσθαι. Правда, эта фраза могла бы также служить замечанием к Πάτερ, τὸ πᾶν ὀρῶ . . . ἐν τῷ νοΐ, за которыми она следует в MSS.; но Πάτερ, τὸ πᾶν к.т.λ. нужно для того, чтобы ввести ἐν οὐρανῷ εἰμι к.т.λ., что без какого-либо

подобного введения невыносимо отрывисто. Поэтому я поменял местами две фразы § 13 a.

εἰς следует вычеркнуть. φαντάζεσθαι означает «представлять себе что-либо посредством φαντασία», то есть «воспринимать». Его можно употреблять в этом смысле либо без выраженного дополнения, как в предшествующей фразе, либо с дополнением в винительном падеже, как здесь (φαντάζεσθαι τὸ σῶμα); но φαντάζεσθαι εἰς τὸ σῶμα невозможно.

τὸ μηκέτι φαντάζεσθαι κ.τ.λ. соответствует отрицательной части предшествующего высказывания Тата (φαντάζομαι οὐχ ὀράσει ὀφθαλμῶν — «воспринимаю не зрением глаз»); и нужно нечто большее, чтобы соответствовать его положительной части (ἀλλὰ τῇ νοητικῇ ἐνεργείᾳ — «но умным действием»). Поэтому я добавил ἀλλὰ τὸ ἀσώματον («но бестелесное»).

⟨⟨Πάτερ, τὸ πᾶν ὀρῶ [καὶ] ἐμαυτὸν ⟨ὄντα⟩, ἐν τῷ νοΐ⟩⟩ ⟨ὀρῶν⟩. Связь этого с предшествующим можно было бы показать яснее, написав Πάτερ, ἐν τῷ νοΐ ὀρῶν, τὸ πᾶν ὀρῶ ἐμαυτὸν ὄντα. «Теперь, когда я смотрю умом (а уже не телесными глазами), я вижу, что я — Все». Ср. § 2, где о новом человеке сказано, что он τὸ πᾶν, ἐν παντί («Все, во всем»).

Утверждение «я — Все» развернуто в следующих словах: ἐν οὐρανῷ εἰμι κ.т.λ. Силою своей παλιγγενεσία Тат сделал то, к чему ученика призывают в *Corp.* XI. ii. 20 b; он освобожден от пределов пространства и времени; он «возрос до равного простора с тем величием, которое превыше всякой меры»; он «поднялся над всяким временем и стал вечным». Выражения, которыми описывается это расширение его «я», близко напоминают те, что употреблены в *Corp.* XI. ii, и, несомненно, заимствованы оттуда.

Corp. XI. ii. 20 b.	*Corp.* XIII. 11 b.
ὁμοῦ πανταχῇ ⟨νόησον⟩ εἶναι, ἐν γῇ, ἐν θαλάττῃ, ἐν οὐρανῷ («⟨помысли себя⟩ сразу повсюду — на земле, в море, на небе»).	ἐν οὐρανῷ εἰμι, ἐν γῇ, ἐν ὕδατι, ἐν ἀέρι. — πανταχοῦ ⟨πάρειμι⟩ («я на небе, на земле, в воде, в воздухе; я присутствую везде»).
παντὸς ζῴου ἤθη ⟨. . .⟩ («нравы всякого живого существа ⟨. . .⟩»).	ἐν ζῴοις εἰμί, ἐν φυτοῖς («я в зверях, в растениях»).
μηδέπω γεγεννῆσθαι, ἐν τῇ γαστρὶ εἶναι, νέος, γέρων, τεθνηκέναι («еще не родившимся, во чреве, юным, старым, умершим»).	ἐν γαστρί, πρὸ γαστρός, μετὰ γαστέρα («во чреве, прежде чрева, после чрева»).

§ 11 b. πανταχοῦ ⟨πάρειμι⟩. Если πανταχοῦ («везде») не снабжено собственным глаголом, его нужно тесно связать с предшествующими словами ἐν γαστρί, πρὸ γαστρός, μετὰ γαστέρα. Но в таком случае потребовалось бы слово со значением «во все времена», а не «во всех местах».

⟨⟨Ἔγνωκας, ὦ τέκνον, τῆς παλιγγενεσίας τὸν τρόπον.⟩⟩ B § 10 это бесцельно; а повторение ὦ τέκνον там, в двух следующих одна за другой фразах, произносимых Гермесом, указывает на то, что по меньшей мере одна из двух стоит не на месте. Но эти слова уместны, если поставить их в конце § 11 b, как замечание к описанию Татом своего нового опыта. «Теперь наконец ты *знаешь*, что такое возрождение». Гермес прежде пытался рассказать Тату, что означает возрождение, и закончил свое изложение словами οὗτος ὁ τῆς παλιγγενεσίας τρόπος («так совершается возрождение», § 7 b *fin.*). Но невозможно было заставить Тата понять это, просто говоря ему об этом. *Теперь* он знает, что это такое, потому что теперь сам пережил это.

§§ 11 c–12. [Ἀλλ' ἔτι τοῦτο . . . ἡ δεκὰς τὴν ἐνάδα.] Тат только что прошел через самое потрясающее из всех мыслимых переживаний. Он превращен из человека в бога; он чувствует себя

вездесущим и вечным. И этот новорожденный бог не находит более подходящего занятия, чем рассуждать о том, что Силы, из которых он составлен, отличаются числом от пороков, которые они изгнали! Наше уважение к первоначальному автору *Corp.* XIII сильно возрастает, когда мы находим, что есть достаточные основания думать, что он не отвечает за эту несообразность.

§ 12. τὸ σκῆνος τοῦτο . . . ἐκ τοῦ ζῳοφόρου κύκλου συνέστη, κ.τ.λ. Этот параграф сильно испорчен; но представляется ясным, что мысль писателя должна была быть той, которую выражает мое предположительное восстановление текста. Именно влияние зодиака осуществляет рождение отдельного человека и определяет его телесную форму; и потому зодиак рассматривается здесь как источник, или причина, его дурных качеств, или порочных склонностей.

⟨γεννῶντος⟩ φύσεως μιᾶς παντομόρφου⟨ς⟩ ἰδέας εἰς πλάνην τοῦ ἀνθρώπου. φύσις μία («одна природа») — это характер природного, или телесного, человека в целом; παντόμορφοι ἰδέαι («многообразные обличья») его — отдельные τιμωρίαι (то есть пороки, или злые страсти), которые суть столько же различных сторон, или проявлений, этого одного характера. Слово παντόμορφος особенно связано с зодиаком; см. *Ascl. Lat.* III. 19 b и 35.

⟨⟨καὶ τούτου συνεστῶτος ἐκ ζῳδίων (ἐξ ἀριθμῶν MSS.) δώδεκα ὄντων τὸν ἀριθμόν,⟩⟩ διαζυγ⟨ί⟩αι ἐν αὐταῖς εἰσιν, ὦ τέκνον, ⟨δώδεκα⟩. αὐταῖς означает ταῖς τῆς μιᾶς φύσεως ἰδέαις, то есть злые страсти. Двенадцать разрядов (διαζυγίαι), на которые они распадаются, — это τιμωρίαι, перечисленные в § 7 b; и нам дают понять, что каждое из τιμωρίαι вызывается одним из знаков зодиака. Отсюда, так как знаков двенадцать, и τιμωρίαι необходимо числом двенадцать.

ἀχώριστος ⟨γάρ⟩ ἐστιν ἡ προπέτεια τῆς ὀρμῆς (ὀργῆς MSS.). ὀρμή — неразумный порыв вообще; а ἡ προπέτεια τῆς ὀρμῆς («стремительность порыва») — лишь другое имя для μία φύσις, о которой говорилось выше.

εἰκότως οὖν [[κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον]] τὴν ἀπόστασιν ποιοῦνται, καθὼς ⟨εἶπον, ἀθρόως⟩. Так как отдельные τιμωρίαι — лишь подразделения, или различные видоизменения, одной и той же ὀρμή, нет ничего удивительного в том, что все они уходят вместе с приходом Сил. καθὼς εἶπον («как я сказал») — отсылка к § 7 b (ἀφίστανται δὲ αὗται ἀθρόως — «они уходят все вместе»). Слова κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον («по правому разуму») излишни после εἰκότως («вполне понятно»); поэтому я перенес их в следующую фразу, где требуется нечто подобное. Но первоначальным чтением там было, вероятно, κατὰ λόγον, что можно понимать как равнозначное εὐλόγως («разумно»).

καὶ ⟨⟨κατὰ [ ] λόγον⟩⟩ ἀπὸ δέκα δυνάμεων ἑλαύνονται (ἑλαυνόμεναι MSS.). Обсудив то, что число τιμωρίαι — двенадцать, писатель переходит теперь к обсуждению того, что число δυνάμεις — десять. Этот предмет настолько отличен от прежнего, что о нем следует говорить в новой фразе; поэтому я написал ἑλαύνονται.

ἀπό имеет значение ὑπό после страдательного глагола, как это часто бывает в переданном тексте *герметических сочинений*. Написал ли автор в этих случаях ἀπό или ὑπό, мы узнать не можем.

ἡ γὰρ δεκὰς . . . ἐστὶ ψυχογόνος. Это представление — пифагорейского происхождения. Филолай, Diels *Vorsokr.* p. 243: «ибо (декада) велика, всесовершенна и все производит; она начало и водительница жизни божественной, небесной и человеческой». Спевсипп, преемник Платона, «вознес хвалебный гимн числу десять» (Gomperz, *Gk. thinkers* IV, p. 4).

Число десять — «порождающее душу». Можно сомневаться, связывал ли писатель с этим темным утверждением какой-либо определенный смысл; но он принял его по авторитету предания и заключил, что если число десять порождает «душу», или жизнь, в природном человеке, то оно должно порождать и высшую жизнь, которая вызывается к бытию при рождении нового человека, и что δυνάμεις, действующие при возрождении, должны поэтому быть числом десять.

ζωὴ δὲ καὶ φῶς ἡνωμέναι εἰσὶν ἑνάς (εἰσὶν ἕνθα MSS.). Выражение ζωὴ καὶ φῶς употреблено в *Corp.* I для обозначения Бога; а пифагоризирующие платоники часто говорили, что Бог есть ἑνάς или μονάς («единица»).

ὁ ⟨δὲ⟩ τῆς ἑνάδος ἀριθμὸς πέφυκε τοῦ [πνεύματος] ⟨τῆς δεκάδος (ἀριθμοῦ)⟩ ἀρχή. Упоминание о πνεῦμα, в любом из различных значений этого слова, было бы здесь неуместно; требуется некое утверждение об отношении между ἑνάς и δεκάς.

ἡ ἑνὰς οὖν κατὰ λόγον τὴν δεκάδα ⟨ἐμπερι⟩έχει. Ср. *Corp.* IV. 10: ἡ γὰρ μονὰς . . . πάντα ἀριθμὸν ἐμπεριέχει, καὶ πάντα ἀριθμὸν γεννᾷ («ибо единица . . . объемлет всякое число и порождает всякое число»). Dionys. Areop. *De div. nomin.* 5. 6: «в единице всякое число единовидно предсуществует, и единица содержит в себе всякое число единично». Гностик Моноим связывает δεκάς с μονάς, Hippol. *Ref. haer.* 8. 13: ἔστιν οὖν . . . ἡ μονὰς . . . καὶ δεκάς, к.т.л. («итак, единица есть . . . и декада» и т. д.).

ἑνάς, о которой здесь идет речь, — это ζωὴ καὶ φῶς; а подразумеваемый вывод тот, что в этой «единице» объемлются все десять δυνάμεις и что приход ζωὴ καὶ φῶς поэтому влечет за собой приход всех десяти δυνάμεις вместе. Следующее выражение [καὶ ἡ δεκὰς τὴν ἑνάδα] — ничего не прибавляющее дополнение к неубедительному доводу.

§ 13 b. [[διὰ τὸν λόγον τοῦτον . . . ὁ θεὸς αὐτὸς θέλει.]] Писавший эту приписку, должно быть, намеревался поставить ее в конце документа, к которому она относится. Если предположить, что она стоит на своем месте, мы были бы вынуждены заключить, что *Corp.* XIII первоначально оканчивался здесь и что §§ 14–22 b — придаток, прибавленный впоследствии. Но в этих параграфах нет ничего, что указывало бы на другого автора; они написаны с оглядкой на παλιγγενεσία, описанную в §§ 1–12, и рассматривают ее с той же точки зрения. Поэтому представляется наиболее вероятным, что § 13 b случайно сдвинут и должен стоять после § 22 b.

§ 14. τὸ σῶμα τοῦτο . . . λύσιν ἕξει (ἴσχει MSS.) ποτέ; Родившись вновь, Тат хочет знать, тленно или нетленно бестелесное «тело» (или «я»), в которое он преображен, то есть будет ли действие пережитого им возрождения постоянным или преходящим. В настоящий миг он чувствует себя богом; но может ли он быть уверен, что в какое-то будущее время не перестанет быть тем, что он есть теперь?

Вопрос, может ли тот, кто достиг *познания*, или единения с Богом, отпасть от него, затрагивается в нескольких *герметических сочинениях*. В Herm. *ap.* Stob. *Exc.* II B. 3 возможность такого падения отрицается (как и в ответе, данном здесь на вопрос Тата): οὐδέποτε . . . ὀλισθῆναι δύναται ἐπὶ τὸ ἐναντίον («никогда . . . не может соскользнуть к противоположному»). С другой стороны, возможность его, по-видимому, утверждается в *Corp.* XII. i. 9 в исправленном виде: «для ⟨ума⟩ нет ничего невозможного — ни поставить человеческую душу выше Судьбы, ни, если она стала нерадивой, как это и случается, поставить ее под Судьбу». В *Corp.* I. 32 и в *Ascl. Lat.* 41 b молящийся просит, чтобы ему не отпасть. Ср. обрядовую молитву в митраистском *Apathanatismos*,

«*Mithrasliturgie*» Дитериха (см. Приложение о возрождении): μένε σὺν ἐμοὶ ἐν τῇ ψυχῇ μου, . . . ἵνα μὴ πάλιν γενόμενος ἀπογένωμαι («пребудь со мною в моей душе, . . . чтобы я, родившись вновь, снова не перестал быть»).

μὴ ἀδύνατα φθέγγου, ἐπεὶ [ἁμαρτήσεις καὶ] ἀσεβή⟨σεις⟩. μὴ ἐσβέσ⟨θη⟩ [σεται] σου ὁ ὀφθαλμὸς τοῦ νοῦ; Едва ли стоит говорить человеку, что если он будет говорить невозможное, то «ошибется»; и ἁμαρτήσεις («ошибешься»), скорее всего, было вставлено, чтобы дать глагол после ἐπεί, когда ἀσεβήσεις («впадешь в нечестие») частично стерлось. Ср. *Corp.* II. 15 в исправленном виде: μὴ οὖν εἴπῃς ἄλλο τι ἀγαθὸν ἢ μόνον τὸν θεόν, ἐπεὶ ἀσεβήσεις («итак, не называй благом ничего иного, кроме одного Бога, ибо впадешь в нечестие»).

τὸ αἰσθητὸν τῆς φύσεως σῶμα πόρρωθέν ἐστι [τῆς] τοῦ οὐσιώδους (*sc.* σώματος) [γενέσεως]. «Ты не должен думать, будто, раз материальное тело разложимо, то и бестелесное „тело“, в которое ты преображен, тоже разложимо; ибо одно весьма отлично от другого».

§ 15. Ἐβουλόμην . . . τὴν διὰ τοῦ ὕμνου εὐλογίαν ⟨μαθεῖν⟩. Тат хочет возблагодарить Бога за свою παλιγγενεσία; и так как он теперь составлен из δυνάμεις, он чувствует, что лучшей формой, какую могло бы принять его почитание, было бы пропеть тот гимн, который поют δυνάμεις в своей обители над Космосом. Поэтому он говорит, что хотел бы, чтобы его научили этому гимну (*sc.* чтобы он мог присоединиться к нему или пользоваться им в собственном почитании Бога).

Заставляя Тата говорить о том, что «предрек Поймандр», писатель отсылает к *Corp.* I. 26 a, где Поймандр говорит некоему неназванному лицу, что, когда оно покинет тело и взойдет к восьмой сфере неба, оно «услышит δυνάμεις, пребывающие над

этой сферой, воспевающие Бога голосом (или на языке), который принадлежит лишь им». Но автор *Corp.* XIII предполагает, что человеком, с которым Поймандр говорил в тот раз, был Гермес. Это показывает, что ко времени, когда был написан *Corp.* XIII, уже стали предполагать, что безымянный пророк, рассказывающий о своем видении и проповеди в *Corp.* I, был Гермес.

ἤν, ⟨⟨καθὼς⟩⟩ ἔφης, ἐπὶ τὴν ὀγδοάδα γενομένου σου (μου MSS.) ἀκούσ⟨εσθ⟩αι ⟨σε⟩ τῶν δυνάμεων [[ ]] [ ] ὁ Ποιμάνδρης ἐθέσπισε. καθὼς ἔφης означает «как ты написал в *Corp.* I», который считается написанным Гермесом. С предложенными мною изменениями это место верно передает то, что, как там сказано, предрек Поймандр. Правда, в той фразе, к которой отсылает это место, глагол стоит в третьем лице (ἀκούει, *sc.* ὁ ἄνθρωπος); но речь Поймандра, в которой она встречается, касается прежде всего участи того, к кому она обращена; глаголы в начальных ее фразах стоят во втором лице (εἶχες и т. д.); и если принять мою перестановку слов πῶς εἰς ζωὴν χωρήσω, вся речь — ответ на вопрос: «каким путем *я* перейду в жизнь?» Если бы мы сохранили здесь ἀκοῦσαι, нам пришлось бы предположить, что автор *Corp.* XIII считал, будто Гермес в какое-то время после видения, описанного в *Corp.* I, прошел через то, что там предрекает Поймандр; но этого можно избежать, изменив ἀκοῦσαι на ἀκούσεσθαι, что лучше согласуется с ἐθέσπισε («предрек»).

καλῶς σπεύδεις· κεκάθαρσαι γάρ, λυσάμενος τὸ σκῆνος. — (καλῶς σπεύδεις λῦσαι τὸ σκῆνος, κεκαθαρμένος γὰρ MSS.) «Твое рвение научиться этому гимну я одобряю; ибо теперь, когда ты сбросил тело (через свое новое рождение), ты очищен (от злых страстей и потому достоин его услышать)». Окончания λυσάμενος и κεκάθαρσαι, по-видимому, поменялись местами. К λυσάμενος τὸ σκῆνος ср. оракул у Porphyr. *Vita Plotini* 22: νῦν δ', ὅτε δὴ τὸ σκῆνος

ἐλύσαο κ.τ.λ. («ныне же, когда ты сбросил шатер» и т. д.). Действительный залог λῦσαι едва ли мог употребляться в этом смысле.

ὁ Ποιμάνδρης . . . πλέον μοι τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ παρέδωκεν. τῶν ἐγγεγραμμένων означает «то, что написано в *Corp.* I». Из этих слов можно заключить, что автор *Corp.* XIII не знал никакого иного документа, кроме *Corp.* I, в котором были бы записаны учения Поймандра.

εἰδὼς ὅτι ἀπ' ἐμαυτοῦ δυνήσομαι πάντα νοεῖν, καὶ ἀκούειν ὧν βούλομαι, καὶ ὁρᾶν τὰ πάντα. Он знал, что через его откровение мои умственные очи открылись и мне была дарована способность постигать божественную действительность непосредственным созерцанием. (Ср. *Corp.* I. 30: ἐγένετο . . . ἀληθινὴ ὅρασις. . . . θεόπνους γενόμενος ⟨ἐπὶ τὸ πεδίον?⟩ τῆς ἀληθείας ἦλθον — «стало . . . истинным видением. . . . исполнившись божественного вдохновения, я пришел ⟨на равнину?⟩ истины».) Поэтому ему не было нужды рассказывать мне все подробности. Было бы излишне читать мне гимн, который поют Силы; он знал, что я сам смогу узнать, как следует поклоняться Богу.

καὶ ἐπέτρεψέ μοι ἐκεῖνος ⌜ ποιεῖν τὰ καλά ⌝. Контекст требует вместо ποιεῖν τὰ καλά («делать прекрасное») чего-то вроде νοεῖν τὰ ἄλλα (или τὰ λοιπά), «продумать самому то, чего он мне не сказал». Это придаточное похоже на отсылку к какой-то определенной фразе в *Corp.* I; но *Corp.* I в том виде, в каком он у нас есть, не содержит такого наставления. (Ближе всего к нему выражения νόει τὸ φῶς καὶ γνώριζε τοῦτο («мысли свет и познай его»), I. 7, и οὐκ ἔφην σοι νοεῖν; («не велел ли я тебе мыслить?»), I. 20.) С другой стороны, *Corp.* XI. ii, где учителем выступает Νοῦς, оканчивается тем самым наставлением, которое здесь подразумевается: τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὁμοίως κατὰ σεαυτὸν νόει, καὶ οὐ διαψευσθήσῃ («а все

прочее так же мысли сам по себе, и не обманешься»). Это ли место имеет здесь в виду автор *Corp.* XIII? И если так, вообразил ли он по ошибке памяти, будто прочел его в *Corp.* I? Или он отождествил Νοῦς, говорящего в XI. ii, с Поймандром *Corp.* I?

διὸ αἱ ἐν πᾶσι δυνάμεις καὶ ἐν ἐμοὶ ᾄδουσι. — (διὸ καὶ ἐν πᾶσιν αἱ δυνάμεις καὶ ἐν ἐμοὶ ᾄδουσι MSS.) Божественные δυνάμεις, которые пронизывают вселенную, отождествляются с теми, о которых в *Corp.* I говорилось, что они пребывают в пространстве за пределами Космоса и там воспевают Бога. Но те же самые δυνάμεις присутствуют и в «возрожденном» человеке; более того, он весь составлен из них (ἐκ πασῶν δυνάμεων συνεστώς); и они поют в нем так же, как и «над Огдоадой». Итак, это их голос звучит в гимне, который Гермес теперь начинает петь.

Θέλω, πάτερ, ἀκοῦσαι ⟨⟨ταῦτα⟩⟩, καὶ βούλομαι [[ ]] νοῆσαι. «Я хочу услышать слова гимна, который Силы поют в тебе, и уразуметь его смысл», или, быть может, вернее, «сделать его выражением моей собственной мысли». О различии между ἀκοῦσαι и νοῆσαι ср. *Corp.* I. 1: Τί βούλει ἀκοῦσαι καὶ θεάσασθαι, καὶ νοήσας μαθεῖν καὶ γνῶναι; («Что хочешь ты услышать и узреть, и, уразумев, узнать и познать?»)

§ 16. τῆς ἀρμοζούσης ⟨⟨τῇ παλιγγενεσίᾳ⟩⟩ νῦν ἄκουε εὐλογίας τὸν ὕμνον. Гимн Гермеса — благодарение того, кто родился вновь. Присоединяясь к нему, пока Гермес его поет, Тат подобающим образом возблагодарит Бога за свою собственную παλιγγενεσία.

Слово νῦν («теперь») стоит неловко, и, быть может, его лучше было бы вычеркнуть. Если сохранить его, его нужно связывать со следующими словами: ὃν οὐκ ἔκρινα οὕτως εὐκόλως ἐκφάναι ⟨⟨σοι⟩⟩. «Я дам тебе услышать его теперь, хотя и не собирался открывать его тебе так легко».

[ὅθεν τοῦτο οὐ διδάσκεται . . . πρὸς ἀπηλιώτην.] Как слова Гермеса, обращенные к Тату, это место совершенно не согласуется с контекстом. Зачем Гермесу, когда «Силы» вот-вот «запоют в нем», прерывать себя или их, чтобы изложить условия, на которых этот гимн должен передаваться людям, которых сейчас здесь нет, и устанавливать правила его употребления в другое время? Это место — богослужебное предписание, и оно, должно быть, вставлено после того, как гимн стал употребляться в богослужении некоего религиозного братства.

τοῦτο οὐ διδάσκεται, ⟨⟨εἰ μὴ ἐπὶ τέλει τοῦ παντός.⟩⟩ Гимну нельзя учить оглашенных; лишь тем, чей курс религиозного наставления завершен и кто стал τέλειοι («совершенными»), или, иными словами, родился вновь, можно позволить его слушать. Так как гимн — благодарение за παλιγγενεσία, тем, кто сам не родился вновь, до него нет дела, и открыть его им было бы осквернением святыни.

Из-за вставки этого предписания слова ἠσύχασον, ὦ τέκνον («успокойся, сын мой») оказались слишком далеко отделены от гимна, который они должны были вводить; и потому их написали еще раз непосредственно перед гимном.

§ 17. [Ὑμνῳδία κρυπτή.] Это заглавие («Тайная песнь»), должно быть, вставлено позднейшей рукой. λόγος δ', прибавленное в некоторых MSS., вероятно, означает «четвертый гимн». В сохранившихся *герметических сочинениях* гимны более или менее сходного характера встречаются в *Corp.* I. 31, *Corp.* V. 10 b и *Ascl. Lat.* 41 b. Когда герметические документы стали употребляться для богослужебных целей, гимнам, содержащимся в них, должно было уделяться особое внимание; и возможно, что эти гимны и другие подобные им были извлечены и собраны в сборник гимнов и что этот гимн был в этом собрании четвертым.

В том виде, в каком гимн дан в MSS., значительная его часть непонятна. Я попытался вложить в него смысл, свободно изменяя текст; но многое остается сомнительным и темным. Он распадается на две отчетливые части. В первой части о Боге говорится как о творце материальной вселенной; во второй — о Боге как о присутствующем в «возрожденном» человеке. Иными словами, первая часть говорит о γένεσις, а вторая — о παλιγγενεσία. Вторая часть состоит главным образом в развитии мысли, выраженной Гермесом выше: αἱ ἐν πᾶσι δυνάμεις καὶ ἐν ἐμοὶ ᾄδουσι («Силы, что во всем, поют и во мне»). Когда возрожденный человек хвалит Бога, в нем говорят Силы Бога.

⟨⟨Ἀνοιγήτω μοι πᾶς μοχλὸς (μυχὸς?)⟩⟩ ⟨τοῦ⟩ ⟨⟨κόσμου⟩⟩· πᾶσα φύσις [[κόσμου]] προσδεχέσθω τοῦ ὕμνου τὴν ἀκοήν. Такой способ начинать гимн, по-видимому, иудейского происхождения; его можно проследить вплоть до Песни Моисея, *Deut.* 32. 1: πρόσεχε οὐρανέ, καὶ λαλήσω· καὶ ἀκουέτω ἡ γῆ ῥήματα ἐκ στόματός μου («внемли, небо, и я буду говорить; и да слышит земля слова уст моих»). (Эта формула повторяется, в ином приложении, у *Isaiah* 1. 2: ἄκουε, οὐρανέ, καὶ ἐνωτίζου, γῆ, ὅτι Κύριος ἐλάλησεν — «слушай, небо, и внимай, земля, ибо Господь сказал».) У Филона, *In Flaccum* 14. 123, Cohn VI, p. 142, благодарение александрийских иудеев по случаю падения их притеснителя начинается так: «Землю и море, воздух и небо, части Всего и весь Космос, о величайший Царь смертных и бессмертных, мы пришли призвать к благодарению Тебе». Ср. также молитву, включенную в больший Парижский магический папирус (*Papyrus magicus*), Wessely l. 1168 *sqq.* (Dieterich, *Abraxas*, p. 25), которую можно предположительно восстановить так:

«Тебя, единого и блаженного ⟨Э⟩он⟨а⟩ эонов[3] и Отца Космоса, призываю молитвами Космоса.[4] Приди ко мне, Ты, ⌜ надувший ⌝[5]

весь Космос, подвесивший огонь ⌜ на воде ⌝[6] и отделивший землю от воды.[7]

⟨⟨Отверзись,[8] небо, прими мои речи;⟩⟩ внемлите, ⌜ образ ⌝[9] и дух, и земля, и море, [слово мудрого] [божественной Необходимости], и примите мои слова[10] [как стрелы огня];[11] ибо я — [человек] Бога, сущего на небе, [что есть] прекраснейшее создание,[12] происшедшее из ⟨огня и?⟩ духа, и росы, и земли. [[Отверзись, небо, прими мои речи.]]

Слушай, [Солнце,] Отец Космоса: призываю Тебя Твоим именем» и т. д.

---

[3] μάκαρα τῶν αἰώνων Pap.

---

[4] κοσμικαις κληζωνταις Wessely: исправил Dieterich. Ср. *Corp.* XIII. 20: ταῦτα βοᾷ . . . διὰ τῶν κτισμάτων σου, ἀπὸ τοῦ αἰῶνος к.т.λ. («так взывает . . . через Твои творения, от Эона» и т. д.).

---

[5] «Ты, *надувший* весь Космос». Это не может быть верным. Быть может, ὁ φυτεύσας τὸν σ. κ. («насадивший весь Космос»).

---

[6] Нельзя было сказать, что небесный огонь «подвешен на воде». Быть может, ὑπὲρ τοῦ πνεύματος («над воздухом»). Это дало бы точное повторение ударного ритма:
ὁ τὸ πῦρ κρεμάσας | ὑπὲρ τοῦ πνεύματος,
καὶ τὴν γῆν χωρίσας | ἀπὸ τοῦ ὕδατος.

---

[7] Ср. *Corp.* XIII. 17: τὸν κτίσαντα τὰ πάντα, τὸν πήξαντα τὴν γῆν καὶ οὐρανὸν κρεμάσαντα («Того, Кто сотворил все, Кто утвердил землю и подвесил небо»). Глагол κρεμάσαι встречается в сходной связи и в *космогонии Corp.* I, и в космогонии *Corp.* III.

---

[8] ἀνοίγητι Pap. Быть может, здесь начинается вторая, отдельная молитва или гимн.

---

[9] Быть может, μου τῇ φωνῇ («моему голосу»).

---

[10] Ср. *Corp.* XIII. 17: ἀνοιγήτω μοι . . . προσδεξάσθω μου τὸν λόγον («да распахнется предо мною . . . да примет мое слово»).

[11] Похоже, что фраза ⟨τὰ⟩ ῥήμα⟨τα⟩ τοῦ σοφοῦ ὡς βέλη πυρός, «слова мудрого — как стрелы огня», была разрезана надвое и две ее части вставлены в разных местах. Но любое подобное изречение было бы здесь неуместно.

[12] Ср. иудейское заклинание πρὸς δαιμονιζομένους («против одержимых») в *Pap. mag.* Par. i. 3009 (Dieterich, *Abraxas*, p. 138): «да изгонит (ангел демона) из этого создания, которое создал Бог в святом своем раю».

ἀνοιγήτω следует связывать с προσδεχέσθω τὴν ἀκοήν («пусть всякая область распахнется, чтобы принять звук моего голоса»), и оно должно ему предшествовать. κόσμου излишне после πᾶσα φύσις; а нечто подобное нужно, чтобы дополнить первую строку. По-видимому, после того как выражение ἀνοιγήτω μοι πᾶς μοχλός было сдвинуто, кто-то добавил ὄμβρου (поэтическую замену для ὕδατος), полагая, что после ἀνοίγηθι γῆ уместно соответствующее упоминание о *воде*.

ἀνοίγηθι γῆ, [[ ]] τὰ δένδρα μὴ σείεσθε· ὑμνεῖν μέλλω к.т.л. Глагол «отверзнуться» в этой связи темен, если только за ним тесно не следует какое-либо выражение, означающее «прими мою песнь»; а земля едва ли могла бы «отверзнуться» иначе как расколовшись или образовав пропасть. Этой трудности можно было бы избежать, написав σίγησον ἡ γῆ («умолкни, земля») вместо ἀνοίγηθι γῆ; и тогда τὰ δένδρα μὴ σείεσθε («уймите шелест своей листвы») следовало бы естественнее. σιγη- легко могло испортиться в (ἀν)οιγη- под влиянием предшествующего ἀνοιγήτω.

ὑμνεῖν μέλλω τὸν [τῆς κτίσεως κύριον]. Это похоже на неуместно поставленный дублет к μέλλω γὰρ ὑμνεῖν τὸν κτίσαντα τὰ πάντα («ибо я собираюсь воспеть Того, Кто сотворил все») несколькими строками ниже; и если так, его вставка здесь могла повлечь утрату каких-то слов, которые первоначально предшествовали καὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ ἕν («и Все, и Единое»).

ὁ κύκλος ὁ ἀθάνατος [τοῦ θεοῦ] προσδεξάσθω μου τὸν λόγον. ὁ κύκλος ὁ ἀθ., «бессмертная сфера» (то есть сфера неба), вполне могло бы стоять здесь без следующего за ним родительного падежа. Но если родительный падеж следовал, то, скорее всего, это было τοῦ αἰθέρος.

⟨τὸν⟩ ⌜ ἐπιτάξαντα ⌝ . . . τὸ γλυκὺ ὕδωρ εἰς τὴν οἰκουμένην [καὶ ἀοίκητον]. ἐπιτάξαντα («повелевшего») пришло из параллельного выражения ниже и заняло место первоначального слова, которым могло быть ὀχετεύσαντα («проведшего каналами»).

Сохранить καὶ ἀοίκητον невозможно. В Египте особенно «обитаемая земля» и «орошаемая земля» — синонимы, а пустыня (ἡ ἀοίκητος γῆ) безводна. И нелепость еще усиливается следующими словами, которые вместе с ἀοίκητον подразумевали бы, что люди получают пропитание в необитаемой земле.

Даже когда καὶ ἀοίκητον вычеркнуто, оставшееся все еще слишком длинно, чтобы соответствовать параллельному предложению (καὶ ἐπιτάξαντα πῦρ φανῆναι — «и повелевшего огню явиться»); и вероятно, что либо в одно предложение вставлены какие-то слова, либо из другого какие-то слова выпали.

ἐκ τοῦ ὠκεανοῦ. В Египте жизнь поддерживается не дождем, а водой Нила; и ὁ ὠκεανός должен означать воображаемый поток Океана, из которого, как полагали, вытекает Нил.

εἰς διατροφὴν [ ] πάντων ⌜ ἀνθρώπων ⌝. ἀνθρώπων едва ли может быть верным, потому что (1) оно слишком сходно с ἀνθρώποις в параллельном выражении и (2) вода поддерживает жизнь зверей и растений так же, как и людей. ζῴων или ζωὴν ἐχόντων («живых существ» или «имеющих жизнь») было бы уместнее.

εἰς πᾶσαν πρᾶξιν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις. Огнем пользуются боги (то есть Солнце и прочие боги-светила) в управлении

вселенной; и им пользуются люди в своих искусствах и ремеслах. Ср. *Corp.* X. 18: δημιουργὸς γὰρ ὢν ὁ νοῦς ὀργάνῳ τῷ πυρὶ πρὸς τὴν δημιουργίαν χρῆται, к.т.л. («ибо ум, будучи творцом, пользуется огнем как орудием для творения» и т. д.).

δῶμεν πάντες ὁμοῦ αὐτῷ τὴν εὐλογίαν. πάντες ὁμοῦ можно понимать либо как «все мы, на кого изливается его щедрость» (θεοί τε καὶ ἄνθρωποι), либо как «все мы, его творения». Для второго ср.: «Благословите Господа, все дела Господни».

§ 18. οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ νο⟨ός⟩ μου ὀφθαλμός. До сих пор Гермес восхвалял Бога как творца материальной вселенной. Во второй части гимна, которая начинается этой строкой, он восхваляет Бога как действующего через свои δυνάμεις в уме человека, рожденного вновь. Первая часть лишь подготавливает вторую, в которой гимн становится благодарением за возрождение.

Тот, кто сотворил вселенную, есть также «око моего ума»; то есть именно благодаря присутствию во мне Бога или его δυνάμεις я способен видеть τὰ νοητά. Ср. ниже τὸ νοητὸν φῶς.

συνάσατε τῷ θελήματί μου. Поскольку нам было сказано, что возрожденный человек целиком состоит из божественных δυνάμεις, есть некоторая непоследовательность в том, чтобы говорить о его «воле» как о чем-то отличном от «δυνάμεις, которые в нем». Но, рассуждая о таком предмете, едва ли можно ожидать точной последовательности в словоупотреблении. В эту минуту автор мыслит δυνάμεις как частицы божественного Ума, которые вошли в человека, но не вполне поглотили его и не составляют всего его существа; в нем все еще остается человеческая воля, которую можно отличить от них, хотя она во всем с ними согласна.

γνῶσις ἁγία . . . ⟨χαίρετε⟩ σὺν ἐμοί. Ср. § 8 b: χαῖρε λοιπόν, . . . ἦλθεν ἡμῖν γνῶσις θεοῦ («радуйся же . . . пришло к нам познание Бога»). Первоначальный автор вполне мог говорить о γνῶσις, которою просвещается возрожденный человек, и о радости, которая проистекает из этого просвещения; хотя, вероятно, именно вставщик сделал γνῶσις и χαρά первой и второй в перечне названных по имени и пронумерованных δυνάμεις.

[καὶ σύ μοι, ἐγκράτεια, . . . τὴν ἀλήθειαν.] Автор этих строк имел в виду перечень δυνάμεις в § 8 b сл. и, должно быть, назвал καρτερία среди прочих, хотя в традиционном тексте ее здесь нет.

τὸ ἀγαθὸν . . . ὕμνει· ζωὴ καὶ φῶς, ἀφ᾽ ὑμῶν (ἡμῶν MSS.) εἰς ὑμᾶς χωρεῖ ἡ εὐλογία. Ср. § 9: τῇ δὲ ἀληθείᾳ τὸ ἀγαθὸν ἐπεγένετο ἅμα ζωῇ καὶ φωτί («а за Истиной пришло Благо вместе с Жизнью и Светом»). Хвалу произносят «Жизнь и Свет», которые во мне; обращена она к «Жизни и Свету», то есть к Богу.

ἐνέργεια τῶν δυνάμεών ⟨μου⟩. «Когда действуют мои δυνάμεις, это Бог действует в них». Согласно аристотелевскому употреблению слов δύναμις и ἐνέργεια, эти слова могли бы значить: «то, что существует во мне в возможности, осуществляется в Боге»; но нет причины думать, что автор вкладывал в эту фразу такой смысл.

Трудно найти какой-либо смысл в δύναμις τῶν ἐνεργειῶν μου; и представляется вероятным, что первоначальное окончание предложения было утрачено и что кто-то заполнил пробел словами, взятыми из предыдущей строки.

§ 19. ταῦτα βοῶσαι (βοῶσιν MSS.) . . . σῇ βουλῇ. Можно предположить, что τὸ πᾶν ὑμνοῦσαι первоначально стояло в соответствии с ταῦτα βοῶσαι, а σῇ βουλῇ — с τὸ σὸν θέλημα.

⟨⟨ὁ σὸς λόγος . . .⟩⟩ . . . ⟨⟨. . . ἐπὶ σὲ τὸ πᾶν.⟩⟩ Я исходил из того, что слова δέξαι ἀπὸ πάντων λογικὴν θυσίαν | τὸ πᾶν стоят на своем

месте; и я восстановил некоторую связность этого места, переставив и соединив с этими словами два других предложения, в которых говорится о λόγος. Последняя фраза § 18 (δέξαι ⌜ τὸ πᾶν λόγῳ ⌝ λογικὴν θυσίαν), по-видимому, есть попавший не на свое место дублет слов δέξαι ἀπὸ πάντων λογικὴν θυσίαν в § 19; а это делает вероятным, что и предшествующее предложение в § 18 (ὁ σὸς λόγος δι᾽ ἐμοῦ ὑμνεῖ σε) тоже стоит не на своем месте. При моем расположении этого места Гермес сначала говорит о δυνάμεις, а затем переходит к λόγος. Под λόγος человека разумеется совокупность δυνάμεις, которые в нем, или бестелесный организм, составленный из них; ср. § 7 b *fin.* в исправленном виде: οὕτω συνίσταται ὁ λόγος, и § 8 b: εἰς συνάρθρωσιν τοῦ λόγου. И λόγος («Слово») Бога можно подобным же образом рассматривать как составленный из δυνάμεις Бога; откуда следовало бы, что λόγος человека единосущен λόγος Бога. Но автор, по-видимому, имел в виду в то же время и первичное значение слова λόγος, а именно «речь».

ὁ σὸς λόγος δι᾽ ἐμοῦ ὑμνεῖ σέ. Ср. евхаристическую молитву Серапиона, епископа Тмуиса в Египте, ок. 350 г. н. э. (Wobbermin, *Texte und Unters. N. F.* II. 3 b, p. 5): λαλησάτω ἐν ἡμῖν ὁ κύριος Ἰησοῦς καὶ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ὑμνησάτω σε δι᾽ ἡμῶν («да говорит в нас Господь Иисус и Святой Дух, и да воспевает Тебя через нас»). На языке христианина Ἰησοῦς и ἅγιον πνεῦμα занимают место λόγος и δυνάμεις трактата *Corp.* XIII. (В 1 *Cor.* 1. 24 Христос назван θεοῦ δύναμις.)

⟨⟨λόγον γὰρ τὸν ἐμὸν (σὸν MSS.) ποιμαίνει⟨ς σὺ⟩ ὁ νοῦς.⟩⟩ Слово ποιμαίνεις могло быть подсказано именем Ποιμάνδρης, которым называется божественный νοῦς в *Corp.* I. Если так, то автор *Corp.* XIII, должно быть, понимал Ποιμάνδρης как «пастырь людей». Об отождествлении Бога с νοῦς ср. σὺ ὁ νοῦς в § 21.

⟨⟨δι᾽ ἐμοῦ⟩⟩ δέξαι ἀπὸ πάντων (или, быть может, ἀπὸ ⟨τοῦ⟩ παντός?) λογικὴν θυσίαν. Человек, рожденный вновь, заключает все в себе самом (ср. § 13 a в исправленном виде: τὸ πᾶν ὀρῶ ἑμαυτὸν ὅντα к.т.л.); поэтому, когда он поклоняется Богу, вселенная поклоняется Богу через него. О λογικὴν θυσίαν ср. δέξαι λογικὰς θυσίας в *Corp.* I. 31.

τὸ πᾶν ⟨γὰρ⟩ ⟨⟨ἀπὸ σοῦ, ⟨καὶ⟩ ἐπὶ σὲ τὸ πᾶν.⟩⟩ τὸ πᾶν, по-видимому, относится к ἀπὸ πάντων в предыдущей строке; и если мы поставим после него попавший не на свое место отрывок ἀπὸ σοῦ ἐπὶ σὲ τὸ πᾶν, то получим понятное утверждение: «Вселенная произошла от Бога; и подобает, чтобы происшедшее от Бога искало Его и поклонялось Ему, как оно делает теперь через меня». В рукописях подлежащее при ἀπὸ σοῦ (ἐστι) — ἡ βουλή; но было бы излишне говорить нечто столь самоочевидное, как то, что «Замысел Бога исходит от Бога».

Формулу, которою пользуется здесь герметист, можно проследить до ранних ионийских физиков. От них ее переняли стоики, и под влиянием стоиков она получила широкое распространение у религиозных писателей эллинистической эпохи. Гераклит, *fr.* 10 *fin.* Diels: ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα («из всего — одно, и из одного — все»). Ксенофан, *fr.* 27 Diels: ἐκ γαίης γὰρ πάντα, καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ («ибо все из земли, и в землю все уходит»). Аристотель, *Met.* A. 3, 983 b 6: «Большинство первых философов полагали началами всех вещей лишь начала в виде материи; ибо то, из чего состоят все сущие вещи, из чего они первоначально возникают и во что под конец разрушаются, . . . это, говорят они, и есть начало сущего». (По учению стоиков это физическое ἀρχή, которое в их системе есть огонь, есть в то же время верховный Бог.) Павел, *Rom.* 11. 36: ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα («ибо все из Него, Им и к Нему»). 1 *Cor.* 8. 6: ἐξ οὗ

τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν («из Которого все, и мы для Него»). Марк Аврелий, 4. 23 (обращаясь к φύσις): ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα («из тебя все, в тебе все, в тебя все»). Оппиан (ок. 180 г. н. э.), *Hal.* 1. 409: Ζεῦ πάτερ, ἑς δὲ σὲ πάντα, καὶ ἐκ σέθεν ἐρρίζωται («Отче Зевс, к тебе все, и из тебя все укоренено»). В гимне к Луне, *Pap. mag. Par.* i. 2838 (Abel, *Orphica*, p. 249; Dieterich, *Abraxas*, p. 81): ἀρχὴ καὶ τέλος εἶ . . . ἐκ σέο γὰρ πάντ᾽ ἐστί, καὶ εἰς σὲ τὰ πάντα τελευτᾷ («ты — начало и конец . . . ибо из тебя все есть, и в тебя все уходит»).[1] См. Norden, *Agnostos Theos*, p. 240 ff.

[1] Последний отзвук этой древней фразы встречается у Анатоля Франса, *La Révolte des anges*, 1914, p. 103: «Ваша человеческая наука . . . учит, что все выходит из эфира и все в него возвращается». Современное мнение, описанное в этой фразе, есть возвращение к позиции ионийских физиков, — с тою, однако, разницей, что современный ученый обычно не считает, как считали они, свою материальную ἀρχή живым существом.

⟨τὸν νοῦν⟩ τὸ⟨ν⟩ ἐν ἡμῖν [[ ]] φώτιζε φῶς· ⟨τὴν ψυχὴν . . .⟩ ⟨⟨σῷζε ζωή⟩⟩. В *Corp.* I. 17 человеческий νοῦς производится от божественного φῶς, а человеческая ψυχή — от божественной ζωή.

[⌜ πνεῦμα θεέ . . . σὺ εἶ ὁ θεός ⌝.] Так как ряд νοῦς, ψυχή, πνεῦμα неоднократно встречается в других герметических сочинениях, кого-то упоминание νοῦς и ψυχή в предыдущем двустишии могло побудить добавить предложение о πνεῦμα. Но это предложение вряд ли написано первоначальным автором; ибо πνεῦμα в том смысле, в каком оно обычно связывается с νοῦς и ψυχή (то есть в смысле «жизненного духа»), есть вещь телесная, а возрожденный человек отложил от себя все телесное. Не мог автор говорить и о πνεῦμα в христианском смысле (то есть о том, что в человеке наивысшее и наиболее божественное); ибо для выражения этого понятия он пользуется другими терминами (νοῦς, δυνάμεις, λόγος).

§ 20. ὁ σὸς ἄνθρωπος. Ср. *Corp.* I. 32: ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται («твой человек желает разделить с Тобою святость»).

В обоих местах одинаково мы скорее ожидали бы ὁ σὸς υἱός или ὁ σὸς παῖς.

ταῦτα βοᾷ [διὰ πυρός, δι᾽ ἀέρος, διὰ γῆς, διὰ ὕδατος,] [διὰ πνεύματος,] διὰ τῶν κτισμάτων σοῦ. Смысл, несомненно, таков: «посредством моих телесных органов, которые составлены из материальных стихий». Это можно было бы выразить, назвав четыре стихии; но так как это предложение слишком длинно, чтобы ему могло соответствовать следующее, всего вероятнее, что автор написал только ταῦτα βοᾷ διὰ τῶν κτισμάτων σοῦ, а кто-то впоследствии вставил διὰ πυρός . . . διὰ ὕδατος, чтобы сделать смысл яснее. Объяснение верно, но не необходимо. διὰ πνεύματος, вероятно, добавил тот же вставщик, который вставил выше предложение о πνεῦμα. *Pneuma* в смысле «жизненного духа» состоит из огня и воздуха, которые уже названы; а *pneuma* христиан не следовало бы ставить в один ряд с материальными стихиями.

ἀπὸ τοῦ (σοῦ MSS.) αἰῶνος τὴν εὐλογίαν εὐρών (εὗρον MSS.). ὁ αἰών здесь означает мир τὰ νοητά, или τὰ οὐσιώδη, — вещей бестелесных и вечных, в противоположность материальному миру, к которому принадлежит тело. Молящийся выражает свое поклонение посредством телесных органов; но мысли и чувства, которые он так выражает, приходят к нему из иного и высшего мира. Но, быть может, прав Рейценштайн, читающий ἀπὸ ⟨τοῦ⟩ σοῦ αἰῶνος — «от Твоей вечности».

ὃ ζητῶ ⟨⟨εἶδον⟩⟩. «Я нашел то, чего искал»; я достиг того, к чему стремился.

βουλῇ τῇ σῇ ἀναπέπαυμαι [[ ]]· θελήματι τῷ σῷ ⟨ἀνεγεννήθην⟩. О βουλή Бога и θέλημα Бога говорится рядом, как в § 19. ἀναπέπαυμαι — «я обрел покой для души моей». Ср. *Sap. Sirach* 6. 28: ἐπ᾽ ἐσχάτων γὰρ εὑρήσεις τὴν ἀνάπαυσιν αὐτῆς (*sc.* τῆς σοφίας),

καὶ στραφήσεταί σοι είς εύφροσύνην («ибо под конец ты найдешь в ней (то есть в мудрости) покой, и она обратится тебе в веселие»). *Ib.* 51. 27: ὀλίγον ἐκοπίασα, καὶ εὗρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπαυσιν («немного я потрудился и нашел себе великий покой»). *Ev. Matth.* 11. 28 f.: κάγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς. . . . καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν («и Я успокою вас . . . и найдете покой душам вашим»).

Поскольку гимн в целом есть благодарение за παλιγγενεσία, можно считать несомненным, что в заключительных словах упоминалось возрождение; а из § 2, где θέλημα Бога было названо родителем нового человека, можно вывести, что недостающий глагол после θελήματι τῷ σῷ — ἀνεγεννήθην или нечто равнозначное.

Три коротких предложения, которыми заканчивается гимн, можно сравнить с возгласами, которыми посвященные в некоторые языческие мистерии объявляли, что получили благодать священнодействия; например, ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον («я избежал худого, я обрел лучшее»), Демосфен, *De cor.* 323 (313) (см. Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 213 ff.).

§ 21. τέθεικα⟨ς⟩ καὶ ἐν κόσμῳ τῷ ἐμῷ . . . δύναμιν (δύναμαι MSS.) ἐκ τοῦ σοῦ ὕμνου. Фраза Тата прерывается словами, которые вставляет его отец, но после перерыва возобновляется и доводится до конца. ὁ κόσμος ὁ ἐμός значит «вселенная, которая во мне» (τὸ πᾶν τὸ ἐν ἐμοί), то есть «я сам как содержащий в себе вселенную или отождествленный с нею». Но Гермес напоминает Тату, что, поскольку тот отложил от себя тело, «вселенная, которая в нем», должна быть бестелесной вселенной, составленной из божественных δυνάμεις; поэтому ему следовало сказать ἐν τῷ νοητῷ κόσμῳ τῷ ἐμῷ.

Тат уже был просвещен божественным Светом с первого мгновения своей παλιγγενεσία; но гимн, пропетый Гермесом,

произвел в нем дальнейшее, более полное просвещение (ἐπιπεφώτισταί μου ὁ νοῦς); и в результате он теперь чувствует себя способным не только присоединиться к благодарению отца, но и возблагодарить Бога словами, избранными им самим.

Нет надобности выводить из этого места, что автор держался древнеегипетской веры в магическую или священнодейственную силу словесных формул. Он не приписывает παλιγγενεσία Тата действию гимна; ибо гимн есть благодарение за παλιγγενεσία, которая уже совершилась. И, не приписывая звуку слов никакой магической силы, вполне можно было думать, что религиозное чувство ученика возрастет, когда он услышит, как его чтимый отец и учитель изливает свое сердце в поклонении. Автор предполагает, что духовная «сила» и «просвещение» могут передаваться от одного человека к другому такими средствами; но, делая это предположение, он не перенимает египетского верования; он признает факт всеобщего опыта.

ὦ τέκνον, μὴ ἀσκόπως (*sc.* πέμψῃς ἐξ ἰδίας φρενὸς εὐλογίαν, с ударением на ἐξ ἰδίας φρενός). Даже для того, кто рожден вновь, нелегкое дело — обращаться к верховному Богу без руководства признанного авторитета; подумай хорошенько, прежде чем отважиться на это. Новичок легко мог бы ошибиться и невольно навлечь на себя вину нечестия. Позиция автора, по-видимому, — позиция члена религиозной общины, у которой есть унаследованное богослужение, составленное из молитв и гимнов, сложенных вдохновенными учителями. Установленные формы почитания уже утвердились; и новый гимн верховному Богу нельзя допускать без должного рассмотрения.

ἐν τῷ νῷ, ὦ πάτερ, ἃ θεωρῶ λέγω. Более естественный порядок слов был бы ἃ ἐν τῷ νῷ θεωρῶ λέγω; но если рукописи правы, ἐν τῷ νῷ поставлено первым для выразительности. «Не

бойся, что я ошибусь; ибо слова, которые я собираюсь произнести, выражают то, что я вижу в Уме» (или, как мог бы сказать христианин, «в Духе»). Проникновение в божественное, пришедшее к нему через возрождение, оградит его от ошибки.

γενάρχα τῆς γενεσιουργίας. Можно подозревать, что автор написал τελεσιουργίας; ср. τελεσιουργός (MSS. γενεσιουργός) в § 2. Смысл можно было бы выразить проще, написав τῆς παλιγγενεσίας.

σοῦ γὰρ βουλομένου πάντα ⟨μοι⟩ τελεῖται. σοῦ βουλομένου отсылает к ἃς θέλεις. «Твоей волей я рожден вновь; поэтому подобает, чтобы я исполнил Твою волю, воздав Тебе благодарение». Ср. θελήματι τῷ σῷ ⟨ἀνεγεννήθην⟩ в § 20 и ἐπὶ τέλει τοῦ παντός в § 16. Мы скорее ожидали бы πάντα μοι τετέλεσται — «я сделан τέλειος», то есть «я рожден вновь». Если настоящее время τελεῖται — верное чтение, то παλιγγενεσία здесь надо рассматривать как процесс, все еще продолжающийся.

ἀλλὰ καὶ πρόσθες, ὦ τέκνον, «διὰ τοῦ ⟨σοῦ?⟩ λόγου». Гермес поправляет выражение сына, как прежде в § 21. Смысл, по-видимому, в том, что Тату следовало сказать δέξαι εὐλογίας ἀπ᾽ ἐμοῦ διὰ τοῦ λόγου.[2] Слово λόγος не может здесь значить просто «речь»; ибо не было бы надобности настаивать на том, что «хвалебная речь» Тата (εὐλογία) произнесена «посредством речи». Оно должно значить либо «божественный Логос», либо «человеческий разум»; а по мнению этого автора, между тем и другим нет существенного различия. Божественный λόγος есть совокупность божественных δυνάμεις; мой λόγος есть совокупность «δυνάμεις, которые во мне»; а δυνάμεις, которые во мне, тождественны божественным δυνάμεις или единосущны им. «Прими хвалу от меня через λόγος» значит: «прими хвалу,

приносимую Твоим λόγος, который вошел в меня». Ср. § 19: ὁ σὸς λόγος δι᾽ ἐμοῦ ὑμνεῖ σε.

[2] Или что ему следовало сказать πάντα μοι τελεῖται διὰ τοῦ λόγου? Но так как в этом предложении он *уже* сказал σοῦ βουλομένου, там, по-видимому, меньше причин для какого-либо дальнейшего добавления.

Εὐχαριστῶ σοι, πάτερ [⟨ὅτι⟩ ταῦτά μοι αἰνεῖς (αἰνεῖν MSS.) εὐξαμένῳ]. «Благодарю тебя, отец, за то, что ты одобрил мой гимн». Но при этом Тат оставляет без внимания то, что его отец сказал последним (ἀλλὰ καὶ πρόσθες к.т.л.). Поэтому всего вероятнее, что ὅτι ταῦτα . . . εὐξαμένῳ — пояснение, добавленное позднейшей рукой, и что автор написал просто Εὐχαριστῶ σοι, πάτερ — «Благодарю тебя (за поправку)». Ср. εὐχαριστῶ δὲ ἅμα в *Corp.* I. 20.

§ 22 a. Χαίρω, τέκνον, ⟨ὡς?⟩ καρποφορήσοντός (-σαντός MSS.) ⟨σου . . .⟩. Со времени своего нового рождения Тат еще не успел принести никакого «плода», кроме своего маленького гимна; а его здесь вряд ли можно иметь в виду. Поэтому кажется ясным, что Гермес говорит здесь о том, чего можно ожидать от Тата в остаток его земной жизни. Теперь, когда он рожден вновь и тем избавился от обманов чувств и вошел в мир ἀλήθεια (то есть вечной действительности), он принесет добрые плоды, принадлежащие тому миру; то есть (как объясняют следующие слова) будет жить жизнью добродетельных дел. Ср. *Ep. Joh.* 1. 3. 9: πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, к.т.л. («всякий, рожденный от Бога, не делает греха» и т. д.). Употребление καρποφορεῖν для выражения этого понятия, вероятно, иудейского происхождения; ср. *Matth.* 3. 8, где Иоанн Креститель говорит: ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας («сотворите же плод, достойный покаяния»). Павел, *Gal.* 5. 22: ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη к.т.л. («плод же духа — любовь» и т. д.). *Eph.* 5. 9: ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε· ὁ

γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ κ.τ.λ. («поступайте как чада света, ибо плод света — во всякой благости» и т. д.). *Matth.* 7. 16: ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτοὺς κ.τ.λ. («по плодам их узнаете их» и т. д.). И мысль, и выражение скорее иудейские, чем платонические; платоники были склонны рассматривать добродетельные дела как подготовку к познанию, свойственному θεωρητικὸς βίος («созерцательной жизни»), или как предварительное его условие, а не как следствие, которое оно производит.

[τὰ ἀγαθὰ] τὰ ἀθάνατα ⟨⟨τῆς ἀρετῆς⟩⟩ γεννήματα. τὰ ἀγαθά — вероятно, разночтение к τὰ ἀθάνατα. При τὰ γεννήματα требуется родительный падеж; и τῆς ἀρετῆς, которое мешает там, где стоит в рукописях, — именно то, что здесь нужно. τὰ τῆς ἀρετῆς γεννήματα — добродетельные дела; и они ἀθάνατα (божественны), поскольку исходят из божественного мира ἀλήθεια и принадлежат ему.

⟨⟨νοερῶς ἔγνως σεαυτὸν καὶ τὸν πατέρα τὸν ἠμέτερον.⟩⟩ Возрождение, которое только что пережил Тат, — это то, что другие герметисты называют «достижением познания». Когда человек «познает себя», он познает себя как сына Бога. Ср. ἀναγνωρισάτω . . . ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον в *Corp.* I. 18. Подобная мысль встречается в одном *Logion* Иисуса, Oxyrhynchus 654 (Lietzmann, *Kleine Texte*; Klostermann, *Apocrypha* II, p. 17): ἡ βασ⟨ιλεία τῶν οὐρανῶν⟩ ἐντὸς ὑμῶν ⟨ἐ⟩στι· ⟨καὶ ὅστις ἂν ἑαυτὸν⟩ γνῷ, ταύτην εὑρή⟨σει. ἐὰν γὰρ ἀληθῶς[3]⟩ ἑαυτοὺς γνώσεσθε,[4] ⟨καὶ εἰδήσετε ὅτι υἱοί⟩ ἐστε ὑμεῖς τοῦ πατρός («Царство Небесное внутри вас; и кто познает себя, тот найдет его. Ибо если вы истинно познаете себя, то узнаете, что вы — сыны Отца»).

[3] Восполнение Свита.

[4] В папирусе γνῶσεσθαι.

§ 22 b. μηδενὶ [[ ]] ἐκφανεῖν (ἐκφαίνων MSS.) τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν. Предписания хранить тайну в этом документе резко противоречат позиции автора *Corp.* I, который идет проповедовать свое благовестие всему человечеству.

ἵνα μὴ ὡς διάβολοι ⟨τοῦ παντὸς⟩ λογισθῶμεν. Эти слова приводят причину предписанной тайны. Но какова *же* эта причина? διάβολοι («хулители») непонятно, если не определено следующим за ним родительным падежом; поэтому я предполагаю, что первоначально стояло διάβολοι τοῦ παντός, как в приписке автора, добавленной ниже. Это можно понимать как «хулители Космоса». В § 1 подразумевается, что желающий родиться вновь должен быть готов «отчуждиться от Космоса»; и учитель говорит в том же тоне на протяжении всего диалога. (Возрожденный человек ἄμοιρός ἐστι τῆς ⟨αἰσθητῆς?⟩ οὐσίας, § 2; материальный мир — обман, §§ 5, 6; мы должны «остановить действие наших телесных чувств», § 7 a; тело — темница и застенок, § 7 b.) «Просвещенный» человек сумеет примирить такие выражения с верой в то, что материальный мир со всем, что он содержит, сотворен Богом и являет его благость (§ 17); он поймет, что зло пребывает не в самой вселенной, а в людях, которые дурно пользуются κτίσματα Бога и позволяют материальным вещам властвовать над собою. Но другие могли бы ошибочно предположить, что Гермес выражает ненависть к Космосу, вроде той, в которой автор *Ascl. Lat.* III (с. 25) упрекает христиан или в которой Плотин обвиняет гностиков (*Enn.* 2. 9: надписание Πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας — «Против тех, кто говорит, что Демиург Космоса зол и что Космос зол»). Ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XI. 5, где автор приводит как одну из причин, по которым он предписывает тайну, то, что недостойные, услышав его учение,

καταφρονήσουσι τοῦ παντὸς ὡς γενητοῦ («станут презирать Все как возникшее»).

⟨. . .⟩ ἱκανῶς γὰρ ἕκαστος ἡμῶν ⟨ἑαυτοῦ⟩ ἐπεμελήθη, ἐγώ τε [ὁ] λέγων σύ τε [ὁ] ἀκούων. Это, очевидно, заключительные слова Гермеса. Смысл таков: «⟨Больше я ничего не скажу;⟩ ибо мы сделали достаточно, чтобы удовлетворить каждый свои нужды». ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι в буквальном смысле значило бы «подкрепиться пищей». Ср. *Ascl. Lat.* 40 d: «ибо, рассуждая о божественном, мы насытились как бы пищей для души».

§ 13 b. ⟨⟨ἱ⟩δίᾳ τὸν λόγον τοῦτον . . . διάβολοι τοῦ παντός⟩⟩. Это говорит не Гермес. Это приписка, добавленная либо автором диалога, либо его переписчиком; и автор приписки говорит от собственного лица. ὑπεμνηματισάμην значит «я записал». διά — несомненно, порча из ἰδίᾳ; но ἰδίᾳ было бы уместнее, если бы стояло непосредственно перед εἰς οὓς к.т.λ. Необходимо исключить εἰς ὅν, которое, вероятно, было написано как разночтение к εἰς οὕς.

Предназначались ли два гимна в *Corp.* XIII (§§ 17–20 и § 21) для того, чтобы их буквально «пели», а не только «произносили»? Если их автор хотел, чтобы их пели, и сочинил слова и напев вместе, то в словах должны обнаруживаться следы музыкального ритма, и мы могли бы ожидать найти в них какой-то размер. Но здесь нет ничего, что походило бы на размеры классической греческой поэзии; и если в герметических гимнах можно найти какую-то правильность ритма, то искать ее надо скорее в чем-то подобном ударному ритму гимнов, которые пелись в византийских церквах.[5] Эта форма сочинения, как известно, уже вполне развилась в пятом веке;[6] и нет ничего неразумного в предположении, что ударный ритм того же рода мог употребляться в менее искусно построенных языческих гимнах в

Египте до конца третьего века н. э.,[7] то есть ко времени, когда, вероятно, был написан *Corp.* XIII.

[5] Обзор византийских гимнов дан у Krumbacher, *Gesch. der byzant. Litt.*, 1897, pp. 655–705. См. также Bardenhewer, *Patrologie*, 1910, pp. 485 ff. Ритм византийских гимнов рассматривает W. Meyer, *Ges. Abhandl. zur mittellateinischer Rhythmik*, 1905, vol. ii, pp. 62–94. Krumbacher, p. 649: «Место количества занимает здесь как главный принцип счет слогов и конечное ударение. Неравные между собою стихи соединены в периоды, а эти — в строфы».

[6] Величайшим из сочинителей византийских гимнов был Роман, «Пиндар ударной поэзии», о времени жизни которого мнения колеблются между 491–518 и 713–716 гг. н. э. Но имена нескольких людей, сочинявших гимны того же характера в пятом веке, приводит Bardenhewer, p. 486.

[7] Два стихотворения Григория Назианзина, ок. 360 г. н. э. (а именно I. 1. 32, *Hymnus vespertinus*, и I. 2. 3, *Exhortatio ad virgines*), «ударны», по крайней мере в том смысле, что различие между долгими и краткими слогами в них не соблюдается. Критическое издание этих двух стихотворений дает W. Meyer, *Mittellatein. Rhythmik* II, pp. 141 ff.; а их ритм рассматривается *ib.* pp. 48–51. Они состоят из стихов, большая часть которых, хотя и не все, следует типу – – – – – – – | – – – – – – ´ –; например, σὺ φωστῆρσιν οὐρανὸν | κατηύγασας ποικίλοις. То есть типичный стих составлен из двух *cola*, каждое из которых содержит семь слогов; и во втором *colon* есть ударение на предпоследнем слоге. (В положении прочих ударений, по-видимому, нет никакой правильности.) Допускал ли сам автор отступления от этого типа, встречающиеся в некоторых стихах, или они (по крайней мере некоторые из них) вызваны порчей текста, сказать трудно.

Ритм византийских гимнов можно пояснить двумя образцами, взятыми из гимнов Романа (Krumbacher, pp. 694, 667).

(1) ἡ παρθένος σήμερον | τὸν ὑπερούσιον τίκτει,
καὶ ἡ γῆ τὸ σπήλαιον | τῷ[8] ἀπροσίτῳ προσάγει.
– – ´ – ´ – – | – – – ´ – – ´ –
ἄγγελοι | μετὰ ποιμένων | δοξολογοῦσιν,
μάγοι δὲ | μετὰ ἀστέρος | ὁδοιποροῦσιν.
´ – – | – – – ´ – | – – – ´ –

(«Дева днесь Пресущественного рождает, и земля пещеру Неприступному приносит; ангелы с пастырями славословят,

волхвы же со звездою путешествуют».)

(2) ψυχή μου, ψυχή μου, | ἀνάστα, τί καθεύδεις;
τὸ τέλος ἐγγίζει, | καὶ μέλλεις θορυβεῖσθαι.
– ˊ – – ˊ – | – ˊ – {ˊ / –} – ˊ –

(«Душа моя, душа моя, восстань, что спишь? Конец приближается,
и предстоит тебе смятение».)

---

[8] τῷ, по-видимому, считается неударным слогом.

В качестве другого примера можно взять ἀκάθιστος ὕμνος,[9] гимн Деве Марии, который обычно приписывают Сергию, патриарху Константинопольскому (610–641 гг. н. э.), и который до сих пор употребляется в Восточной церкви. Греческий текст его недавно переиздали Birkbeck и Woodward, London, 1917. Он состоит из двадцати четырех строф, которым предшествует вступление. Я привожу здесь как образец группу из шести двустиший, составляющую часть 19-й строфы. Это одно из двенадцати ритмически соответствующих друг другу мест, которые встречаются в строфах гимна через одну (1-й, 3-й, 5-й и т. д.); так что метрическая схема этой группы двустиший повторяется двенадцать раз, слог в слог и ударение в ударение.

---

[9] Он называется ἀκάθιστος, потому что во время его чтения молящиеся «не сидят», а стоят.

χαῖρε, ἡ στήλη | τῆς παρθενίας·
χαῖρε, ἡ πύλη | τῆς σωτηρίας.

χαῖρε, ἀρχηγὲ | νοητῆς ἀναπλάσεως·
χαῖρε, χορηγὲ | θεϊκῆς ἀγαθότητος.

χαῖρε, σὺ γὰρ ἀνεγέννησας[10] | τοὺς συλληφθέντας αἰσχρῶς·
χαῖρε, σὺ γὰρ ἐνουθέτησας | τοὺς συληθέντας τὸν νοῦν.[11]

χαῖρε, ἡ τὸν φθορέα | τῶν φρενῶν καταργοῦσα·
χαῖρε, ἡ τὸν σπορέα | τῆς ἁγνείας τεκοῦσα.

χαῖρε, παστὰς | ἀσπόρου νυμφεύσεως·
χαῖρε, πιστοὺς | Κυρίῳ ἁρμόζουσα.

χαῖρε, καλὴ | κουροτρόφε παρθένων·
χαῖρε, ψυχῶν | νυμφοστόλε ἁγίων.

(«Радуйся, столп девства; радуйся, врата спасения. Радуйся, начинательница умного воссоздания; радуйся, подательница божественной благости. Радуйся, ибо ты возродила зачатых в срамоте; радуйся, ибо ты вразумила тех, у кого был похищен ум. Радуйся, упраздняющая растлителя умов; радуйся, родившая сеятеля чистоты. Радуйся, чертог бессеменного брака; радуйся, сочетающая верных с Господом. Радуйся, добрая питательница дев; радуйся, невестоводительница святых душ».)

[10] Намек на учение о возрождении.

[11] Ритм второго и третьего двустиший, например, можно было бы приблизительно передать по-русски так:
«Здравствуй, ты, исто́к | обновле́нья ума́ у нас;
здравствуй, ты, сосу́д | благода́ти и бла́га нам.
Здравствуй, ибо возроди́ла ты | тех, кто зача́т во стыде́;
здравствуй, ибо вразуми́ла ты | тех, кто ума́ был лише́н».

Далее, в двух гимнах *Corp.* XIII сильно выражен *parallelismus membrorum*; и согласие между параллельными членами — как в числе слогов, так и в положении ударений — достаточно близко, чтобы казалось возможным, что, будь перед нами текст в первоначальном виде, мы нашли бы ударный ритм первой фразы каждой пары соответствующих фраз повторенным во второй с такой же точностью, как в византийских гимнах. Я даю здесь пробную реконструкцию текста, основанную на предположении,

что он был метрическим в объясненном смысле; и будет видно, что изменения, требуемые для этой цели, не очень велики.

Правила, которые я предварительно допустил и применил,[12] таковы:

[12] Таковы, по-видимому, правила, соблюдаемые в византийских гимнах. Но я слишком мало знаю об этих гимнах, чтобы быть уверенным, что мое изложение правил вполне верно; а если допустить, что оно верно в отношении византийских гимнов, то нельзя быть уверенным, что в точности те же правила соблюдал бы языческий сочинитель гимнов в Египте двумя или тремя веками раньше.

(1) Соответствующие фразы содержат одинаковое число слогов.

(2) Не делается различия между долгими и краткими слогами.

(3) Ударение падает на каждый слог, написанный с острым или облеченным ударением,[13] с тем исключением, что облеченные падежи артикля (τοῦ, τῆς и т. д.) можно рассматривать как неударные слоги.

[13] Что сказать о слогах, написанных с тяжелым ударением? В некоторых случаях они несомненно ударны; например, в шестом из приведенных выше двустиший акафиста последний слог καλή должен быть ударным, так как это слово соответствует ψυχῶν; и в случае ἀρχηγὲ и χορηγὲ во втором двустишии и παστὰς и πιστοὺς в пятом двустишии из соответствующих двустиший в других строфах следует заключить, что последний слог ударен. Но есть и слоги, написанные с тяжелым ударением, которые неударны, и я не могу сформулировать никакого общего правила на этот счет.

(4) Соответствующие *cola* неизменно согласуются в положении *последнего* ударения (которое здесь обозначено двойным знаком ударения).

(5) В положении прочих ударений соответствующие *cola* большей частью согласуются, но допускается некоторое расхождение.

Можно заметить, что тут и там встречаются случаи рифмы и созвучия, приближающегося к рифме, точно так же, как в византийских гимнах.

Гимн Тата

Σοὶ ἐγώ, | ὦ γενάρχα τῆς γενεσιουργίας,
Τὰτ θεῷ | πέμπω ⟨– – –⟩[14] λογικὰς θυσίας.
– – ˝ | ˊ – – ˊ – ˊ – – – – ˝ –

θεέ, σὺ ὁ πατήρ·
κύριε, σὺ ὁ νοῦς.
{– ˊ – / ˊ – –} – – ˝

δέξαι εὐλογίας | ἀπ᾽ ἐμοῦ ἃς σὺ θέλεις·
σοῦ γὰρ βουλομένου | τὰ πάντα μοι τελεῖται.
ˊ – – – ˝ – | – {– ˊ / ˊ –} – – ˝ –

---

[14] ⟨ἑκ ψυχῆς⟩?

Гимн Гермеса

(Первое двустишие трудно куда-либо отнести. Его ритм несколько напоминает ритм двух следующих двустиший; и сходство можно было бы усилить, переписав его так:

Ἀνοιγήτω μοι | ἅπας μυχὸς τοῦ κόσμου·
ἡ φύσις προσδεχέσθω μου | τὴν ἀκοὴν τοῦ ὕμνου.

Но чтобы соответствие было совершенным, на μοι должно бы падать ударение, а в последнем *colon* должен быть еще один слог.)

σίγησον ἡ γῆ, | μὴ σείεσθε τὰ δένδρα·
ὑμνήσω ⟨– – – – –⟩ | τὸν τὸ πᾶν καὶ τὸ ἓν ὄντα.
σιγᾶτ᾽ οὐρανοί, | οἱ ἄνεμοι κοιμᾶσθε·
ὁ κύκλος ὁ ἀθάνατος | προσδεξάσθω μου τὸν λόγον.
{ˊ – / – –ˊ} – – ˝ | – ˊ – – – – ˝ –
– ˊ – – – ˝ – – | – – ˊ – – – ˝ –

μέλλω γὰρ ὑμνεῖν | τὸν τὰ πάντα κτίσαντα,
τὸν πήξαντα γῆν | κούρανὸν κρεμάσαντα·

{ˊ – / – ˊ} – – – ˊ˝ | – – – ˊ – ˊ˝ – –

τὸν ὀχετεύσαντα | τὸ γλυκὺ ὕδωρ
εἰς τροφὴν πάντων | ⟨– – – – – –⟩[15]
καὶ ἐπιτάξαντα | τὸ πῦρ φανῆναι
εἰς πᾶσαν πρᾶξιν | θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις.[16]
– – – ˊ˝ – – | – {– / ˊ} – ˊ˝ –
– {– / ˊ} – ˊ˝ – | ˊ – – – ˊ˝ –

δῶμεν πάντες ὁμοῦ | αὐτῷ τὴν εὐλογίαν,
τῷ ἐπ᾽ οὐρανῶν μετεώρῳ·
⟨. . . . . .⟩
τῷ συμπάσης φύσεως κτίστῃ.
ˊ – ˊ – – ˊ˝ | – ˊ – – – ˊ˝ –
ˊ – {– / ˊ} – ˊ – – ˊ˝ –

οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ νοός μου ὀφθαλμός·
δέξαιτο τῶν δυνάμεών μου τὴν φωνήν.
ˊ {ˊ / –} – – – ˊ – ˊ – – – ˊ˝

αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοί,
ὑμνεῖτε τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν.
– {– ˊ / ˊ –} – – – – ˊ˝

συνάσατε τῷ θελήματί μου
ἅπασαι αἱ ἐν ἐμοὶ δυνάμεις.
{– ˊ – / ˊ – –} – – – ˊ – ˊ˝ –

[15] ⟨τῶν ζωὴν ἐχόντων⟩?

[16] θεοῖς — один слог? Или θε-οῖς τε κάνθρώποις? Или θε-οῖς καὶ ἀνθρώποις?

γνῶσις ἁγία, | φωτισθεὶς ἀπὸ σοῦ,
διὰ σοῦ τὸ νοητὸν φῶς ὑμνῶ.
⟨– – – – –⟩ | χαίρω ἐν χαρᾷ νοῦ·
αἱ δυνάμεις χαίρετε σὺν ἐμοί.

–́ – – –̋ – | {– / –́} – – – –́ –̋
– – –́ – {– / –́} – – –́ – –̋

τὸ ἀγαθόν, | ἀγαθὸν ⟨– – – – – – – –⟩ ὕμνει·
ζωὴ καὶ φῶς, | ἀφ᾽ ὑμῶν εἰς ὑμᾶς χωρεῖ ἡ εὐλογία.
– – – –̋ | – – –́ – – –́ – –́ – – – –̋ –

εὐχαριστῶ σοι, | πάτερ, ἐνέργεια τῶν δυνάμεών μου·
εὐχαριστῶ σοι, | θεέ, ⟨– – – – – – – – – –⟩.
– – – –̋ – | {–́ – / – –́} – –́ – – – – –́ – –̋ –

ταῦτα βοῶσαι | αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοὶ
τὸ σὸν θέλημα τελοῦσι·
τὸ πᾶν ὑμνοῦσαι | ⟨– – – – – – – –⟩
σῇ βουλῇ ⟨– – – – –⟩[17]
{–́ – / – –́} – –̋ – | – – –́ – – – – –̋
{– / –́} – –́ – – – –̋ –

ὁ σὸς λόγος ⟨– – – | – –⟩ δι᾽ ἐμοῦ ὑμνεῖ σε·
λόγον γὰρ τὸν ἐμὸν | ποιμαίνεις σὺ ὁ νοῦς.
δι᾽ ἐμοῦ ἀπὸ πάντων | δέξαι λογικὴν θυσίαν·
τὸ πᾶν γὰρ ἀπὸ σοῦ, | καὶ ἐπὶ σὲ τὸ πᾶν.
– – –́ – – –̋ – | –́ – – – –́ – –̋ –
{–́ – / – –́} – – – –̋ | – {–́ / –} – – – –̋

τὸν νοῦν τὸν ἐν ἡμῖν | φώτιζε φῶς·
τὴν ψυχὴν ⟨– – –⟩[18] | σῷζε ζωή.
– {–́ / –} – – – –̋ | –́ – – –̋

ταῦτα βοᾷ ὁ σὸς παῖς
διὰ τῶν σῶν κτισμάτων,
ἀπὸ τοῦ σοῦ αἰῶνος
τὴν εὐλογίαν εὑρών.[19]
–́ – – –́ – – –̋
– – – –́ – –̋ –
– – – –́ – –̋ –
– – – –́ – – –̋

ὃ ζητῶ εἶδον·
⟨– – – – –⟩.[20]
βουλῇ ⟨– –⟩[21] τῇ σῇ | ἀναπέπαυμαι·
θελήματι τῷ σῷ | ⟨θεὸς γέγονα (?)⟩.
– ˊ – – – ˝ | – – ˝ – –

[17] ⟨ὑπηρετοῦσι⟩?

[18] ⟨τὴν ἐμήν⟩?

[19] В этом четверостишии строки расположены в порядке *a b b a*. Более обычный порядок *a b a b* можно было бы получить, поменяв местами третью и четвертую строки.

[20] Быть может, ⟨οὗ ἐρῶ ἔχω⟩ или что-нибудь в этом роде.

[21] ⟨σωθεὶς⟩?

В гимне в *Corp.* I. 31 есть место, в котором можно видеть подобное ритмическое соответствие:

δέξαι λογικὰς θυσίας [ἁγνὰς]
ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας
πρός σε ἀνατεταμένης,
ἀνεκλάλητ', ἄρρητε,
σιωπῇ φωνούμενε.
{ˊ / –} – – {– / ˊ} – – ˝ – (*ter*)
– – ˊ – ˝ – – (*bis*)

(«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».)

Слоговые и ударные соответствия того же рода обнаруживаются в некоторых предложениях документа, озаглавленного στήλη ἀπόκρυφος («тайная стела»), *Pap. mag. Par.* i. 1115–1166, а в других его предложениях их можно получить небольшими изменениями

текста. Этот документ в том виде, в каком он записан в папирусе, предназначался для произнесения как магическое заклинание; но он, по-видимому, составлен соединением трех отдельных гимнов или частей гимнов, которые первоначально предназначались для употребления при богослужении. Составитель этого магического документа, весьма вероятно, взял все три из одного и того же сборника гимнов. Эти гимны, должно быть, сложены до 300 г. н. э. По своей форме они довольно похожи на гимны в *Corp.* XIII; и они подкрепляют гипотезу, что ударный размер того же характера, что и в византийских гимнах, уже употреблялся в Египте в то время, когда был написан *Corp.* XIII. Текст можно читать так:

1115 A.[22] χαῖρε, τὸ πᾶν σύστημα
τοῦ ἀερίου πνεύματος.[23] *[24]
χαῖρε, τὸ πνεῦμα τὸ διῆκον ἀπὸ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆν,[25] *
καὶ ἀπὸ γῆς τῆς ἐν μέσῳ κύτ⟨ε⟩ι [τοῦ κόσμου]
1120 ἄχρι τῶν περάτων τῆς ἀβύσσου. *
χαῖρε,
τὸ εἰσερχόμενόν με
καὶ ἀντισπώμενόν μου
καὶ χωριζόμενόν μου
κατὰ θεοῦ βούλησιν
ἐν χρηστότητι πνεῦμα.[26] *

(«Радуйся, вся совокупность воздушного духа; радуйся, дух, проникающий от неба до земли и от земли, что посреди вместилища [мира], до пределов бездны; радуйся, дух, который входит в меня, и держится за меня, и отходит от меня по воле Бога, в благости».)

[22] A — гимн к πνεῦμα в стоическом смысле этого слова.

[23] Точное слоговое соответствие можно было бы получить, написав либо χαῖρε, τὸ πᾶν σύστημα | τοῦ αἰθρίου πνεύματος, либо χαῖρε, τὸ ὅλον σύστημα | τοῦ ἀερίου

(αίθερίου?) πνεύματος.

[24] Я поставил звездочки вместо *voces arcanae* (то есть непонятных сочетаний звуков, которым приписывалась магическая сила), вставленных составителем заклинания.

[25] Быть может, [χαῖρε τὸ πνεῦμα] τὸ διῆκον ἀπὸ οὐρανοῦ | ⟨– – – – – –⟩ ἐπὶ γῆν.

[26] πνεῦμα («дыхание жизни») отдельного человека есть отделенная частица космического πνεῦμα. Оно «входит» в человека при его рождении, «держится за» него в течение его жизни и «отходит» от него при его смерти. И рождение, и смерть равно определяются волей Бога и совершаются «в благости», то есть устрояются для блага человека благостью Бога.
ἐν χρηστότητι πνεῦμα согласуется с первыми тремя фразами и в числе слогов, и в положении последнего ударения. Быть может, κατὰ θεοῦ βούλησιν, где то же число слогов, но иной ударный ритм, следует заключить в скобки.

1125 B.[27] χαῖρε, ἀρχὴ ⟨τε⟩ καὶ τέλος τῆς ἀ⟨ει⟩κινήτου φύσεως· *
χαῖρε, στοιχ⟨ε⟩ίων ἀκοπιάτου λειτουργίας δ[ε]ίνησις. *
1130 χαῖρε, ἡλιακῆς ἀκτῖνος | ὑπηρετικὸν κόσμου[28] καταύγασμα· *
χαῖρε, νυκτιφαοῦς μήνης[29] | ἀνισολαμπὴς κύκλος ⌜ αἰώρημα. ⌝[30] *
χαίρετε,[31] πάντα ἀερίων εἰδώλων πνεύματα·[32] *
1135 χαίρετε, οἷς τὸ χαίρειν[33] ἐν εὐλογίᾳ δίδοται[34]
ἀδελφοῖς καὶ ἀδελφαῖς, ὀσίοις καὶ ὀσίαις.[35]
ὦ μέγα [μέγιστον] ἐγκύκλιον ἀπερινόητον σχῆμα κόσμου,[36]
οὐράνιον, * ⌜ οὐράνιον ⌝,[37] *
1140 αἰθέριον, * ⌜ ἐναιθέριον ⌝, *
ὑδατῶδες, * γαιῶδες,[38] *
πυρῶδες, * ἀνεμῶδες, *
φωτοειδές, *
σκοτοειδέ⟨ς⟩, *
1145 ἀστροφεγγές,[39] *
ὑγρο⟨ξηρο⟩πυρινόψυχρον [πνεῦμα].[40]

(«Радуйся, начало и конец ⟨вечно⟩движущейся природы; радуйся, круговращение неутомимого служения стихий; радуйся, служащее миру сияние солнечного луча; радуйся, неравно сияющий круг

светящей в ночи луны, ⌜колыхание⌝; радуйтесь, все духи воздушных призраков; радуйтесь вы, кому дано радоваться в благословении, — братья и сестры, благочестивые мужи и жены. О великий [величайший], кругообразный, непостижимый строй мира, небесный, ⌜небесный⌝, эфирный, ⌜внутриэфирный⌝, водный, земной, огненный, ветреный, светлый, темный, звездосияющий, влажный, ⟨сухой,⟩ жаркий и холодный [дух]!»)

[27] B — гимн к Космосу.

[28] Быть может, ὑπηρετικὸν κόσμῳ — «служащее вселенной».

[29] Точное соответствие можно было бы получить, написав либо νυκτιφαοῦς σελήνης, либо νυκτιφαέος μήνης.

[30] Быть может, ἀνισολαμπὲς (или ἀνισολαμποῦς) κύκλου αἰώρημα.

[31] В папирусе χαιρε τα.

[32] «Духов воздушных призраков» можно понимать как демонов или как бестелесные души. Но выражение это странное; быть может, первоначальное чтение изменено составителем заклинания.
Эта и следующая строка согласуются в числе слогов и в положении последнего ударения. Близкого параллелизма в смысле нет; но обитатели воздуха, по-видимому, поставлены в пару с людьми, молящимися на земле.

[33] В папирусе χαιρειν; быть может, по ошибке поставлено вместо какого-то другого глагола (возможно, συμπνεῖν? Слова συμπνεῖν ἐν εὐλογίᾳ могли бы значить «воспевать хвалу в согласии» с воздушными πνεύματα).

[34] В папирусе διδοτε; быть может, δέδοται.

[35] Быть может, ⟨ὦ⟩ ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαὶ ὅσιοι καὶ ὅσιαι, что метрически соответствовало бы двум предыдущим строкам. Или, возможно, ὦ ἀδελφοὶ ὅσιοι | καὶ ἀδελφαὶ ὅσιαι.
Это упоминание «братьев и сестер» показывает, что гимн, в котором оно стояло, употреблялся при общем богослужении какой-то религиозной общины. Но три строки χαίρετε πάντα . . . καὶ ὁσίαις мало связаны с σχῆμα κόσμου, о котором говорится в остальной части B; и можно подозревать, что составитель заклинания взял их из другой части гимна или из другого гимна.

[36] Быть может, ὦ σχῆμα κόσμου | μέγα ἐγκύκλιον | ἀπερινόητον.

[37] В папирусе ουρανιον ενρωχεσυηλ | υ ουρανιον. Быть может, οὐράνιον, ὐ⟨π⟩ουράνιον, | αἰθέριον, ἐναέριον. Если написать так, то обе пары эпитетов одинаково относились бы к противоположности между небом и подлунным миром.

[38] Быть может, γαιῶδες, ὐδατῶδες, что дало бы еще более близкое соответствие.

[39] Быть может, φωτοειδές, σκοτοειδές, | ἀστροφεγγές, (– – – –́) (например, νυκτηρεφές).

[40] πνεῦμα надо исключить. Его вставку, вероятно, подсказал гимн А, после того как А и В были соединены. Прилагательные относятся к σχῆμα κόσμου; к πνεῦμα они не были бы применимы. Материальная вселенная «влажна, (суха,) горяча и холодна»; то есть составлена из стихий, отличительными свойствами которых служат соответственно эти четыре качества. Но, быть может, это странное сложное слово следует приписать составителю заклинания; первоначальное чтение могло быть ὐγρόν, ξηρόν, | θερμόν, ψυχρόν.

С.[41] αἰνῶ σε,[42] ὁ θεὸς τῶν θεῶν
ὁ τὸν κόσμον καταρτισάμενος, *
ὁ τὴν ἄβυσσον θησαυρίσας[43] ⌜ ἀοράτῳ θέσεως ἐδράσματι ⌝[44] *
ὁ διαστήσας οὐρανὸν καὶ γῆν,
καὶ τὸν μὲν οὐρανὸν πτέρυξιν χρυσέαις[45] ⌜ αἰωνίαις ⌝[46] σκεπάσας,[47] *
τὴν δὲ γῆν ἐδράσμασιν αἰωνίοις στηρίσας·[48] *
ὁ τὸν αἰθέρα ἀνακρεμάσας | μετεώρῳ ὐψώματι,[49] *
ὁ τὸν ἀέρα διασκεδάσας | πνοαῖς αὐτοκινήτοις· *
ὁ τὸ ὕδωρ κυκλοτερὲς περιενέγκας, *
ὁ τοὺς πρηστῆρας ⟨– – – – –⟩[50] ἀνάγων· *
ὁ βροντάζων, *
ὁ ἀστράπτων, *
ὁ βρέχων, *
ὁ σ⟨ε⟩ίων, *
ὁ ζωογονῶν, * ὁ θεὸς τῶν αἰώνων.[51]
μέγας εἶ, κύριε θεέ,
δέσποτα, τοῦ παντὸς ἀρχή. *[52]

(«Хвалю Тебя, Боже богов, устроивший мир, сокрывший бездну в сокровищницах ⌜невидимым основанием положения⌝, разделивший небо и землю, и небо покрывший золотыми ⌜вечными⌝ крыльями, а землю утвердивший на вечных основаниях; подвесивший эфир в горней высоте, рассеявший воздух самодвижными дуновениями; обведший воду кругом, возводящий смерчи ⟨. . .⟩; гремящий, мечущий молнии, посылающий дождь, сотрясающий, животворящий, Бог веков. Велик Ты, Господи Боже, Владыка, начало всего».)

---

[41] C — гимн к Богу как к творцу мира. В этом отношении он похож на первую часть гимна Гермеса в *Corp.* XIII.

---

[42] В папирусе εν ω σε.

---

[43] Отзвук *Ps.* 32 (33). 7: τιθεὶς ἐν θησαυροῖς ἀβύσσους («полагающий бездны в хранилищах»).

---

[44] θέσεως лишено смысла; а ἐδράσματι, вероятно, пришло из ἐδράσμασιν ниже.

---

[45] В папирусе χρυσιαις.

---

[46] αίωνίαις пришло из αίωνίοις в следующей строке.

---

[47] Ср. *Ps.* 16 (17). 8: ἐν σκέπῃ τῶν πτερύγων σου σκεπάσεις με («в тени крыл Твоих укроешь меня»). *Ps.* 60 (61). 4: σκεπασθήσομαι ἐν σκέπῃ τῶν πτερύγων σου («укроюсь под кровом крыл Твоих»). Но что имеется в виду, когда говорится, что Бог укрыл под крыльями *небо*?

---

[48] Быть может, τὸν μὲν πόλον (или τὰ μὲν ἄνω) πτέρυξιν | χρυσαυγέσι σκεπάσας, | τὴν δὲ γῆν ἐδράσμασιν | αίωνίοις στηρίσας.

---

[49] Соответствие можно было бы получить, написав ὐψώματι μετεώρῳ и считая εω за один слог.

---

[50] Например, ⟨ἀπὸ τοῦ βυθοῦ⟩.

---

[51] Быть может, ὁ – – – – ˊ – (например, ὁ τῆς ζωῆς γεννήτωρ), | ὁ θεὸς τῶν αἰώνων.

---

[52] В папирусе του παντος αρχιζω | ννουθην к.т.л.

ТРАКТАТ XIV

✦

Содержание

Все видимые вещи сотворены; следовательно, должен быть их Творец. Творец не сотворен; он прежде всех сотворенных вещей и выше их; и его можно видеть в его делах. §§ 2, 3.

Творец — наш Отец. Мы можем называть его тремя именами: Бог, Творец и Отец. § 4.

Есть эти два — сотворенное и Творец; и нет ничего, кроме них. Эти два соотносительны, и ни одно не может существовать без другого. §§ 5, 6.

Все вещи благи, когда только что сотворены; но с течением времени на них нарастает зло, как ржавчина образуется на металле. Бог не виновник зла; и так как зло происходит от длительного пребывания сотворенных вещей, он подчинил земные вещи изменению (то есть сделал их смертными) и так позаботился о том, чтобы зло очищалось. § 7.

Неразумно и нечестиво отрицать, что все вещи сотворены Богом. Если Бог не творец всех вещей, то потому, что есть вещи, которые он либо считает ниже себя творить, либо не в силах сотворить. Но Бог благ и потому не может быть ни высокомерным, ни немощным. §§ 8, 9.

Бог творит вещи различных родов; он творит бессмертные существа на небе и смертные существа на земле. Повсюду есть жизнь, и всякая жизнь сотворена Богом. Итак, есть эти два — Бог и сотворенный им мир, — и нет ничего, кроме них. § 10.

Источники

Бог называется Творцом мира и в «Тимее», и в Книге Бытия; и подобное представление встречается также в собственно египетских документах. Платоническое понятие о Боге-Творце, восходящее к «Тимею», должно было быть известно автору *Corp.* XIV; было ли ему известно также какое-либо иудейское или египетское изложение этого учения, мы сказать не можем. Но он стремится упростить переданное ему учение и сохранить из него лишь столько, сколько считает необходимым; и соответственно он опускает то, что говорили платоники об ὕλη (сыром материале, из которого делаются вещи) и о νοητὰ εἴδη (образцах, по подобию которых делаются вещи).

Нам сказано в § 1, что этот трактат — краткое изложение учений, полнее изложенных в предшествующих беседах Гермеса к Тату. Но в то же время он есть протест против πολυλογία и ματαιολογία (§ 5) неких учителей, — то есть против учений неких людей, которые преподавали более сложное богословие и признавали иные сущности, кроме Бога и Космоса. Критика автора была бы применима к некоторым из дошедших до нас герметических сочинений, в которых говорится о Существе, промежуточном между верховным Богом и Космосом. Но учения, подобные тем, которые он осуждает, преподавали не только герметисты, но и другие платоники того времени; и он мог иметь в виду лекции или сочинения некоторых из этих учителей. Возможно, что ему была известна также какая-то форма христианского богословия, церковного или гностического, и что она входила в число учений, которые он презрительно называет «праздной болтовней». Защищая положение, что все вещи сотворены Богом, он, по-видимому, подобно автору *Corp.* XI. ii,

спорит особенно с кем-то, кто учил, что лишь τὰ ἀθάνατα сотворены верховным Богом, а τὰ θνητά — дело иного, низшего Демиурга (см. § 10).

Время написания

Из § 1 явствует, что ко времени написания *Corp.* XIV «Подробные слова» (διεξοδικοὶ λόγοι) Гермеса к Тату уже существовали; а так как «Подробные слова», вероятно, позднее «Общих слов» (γενικοὶ λόγοι), можно заключить, что этот документ — одно из поздних герметических сочинений. Есть также некоторое основание думать, что автор знал *Corp.* XI. ii, который, вероятно, принадлежит к поздним документам. Кроме того, сложность платонического богословия возрастала с течением времени; и чем позднее мы отнесем дату, тем больше было бы причин для такого протеста против нее, какой мы находим в *Corp.* XIV. Итак, этот трактат вряд ли мог быть написан раньше второго века н. э., и вероятнее, что он написан в третьем веке, чем во втором.

Заглавие. Рукописи дают два разных заглавия, а именно: Ερμοῦ τοῦ τρισμεγίστου Ἀσκληπιῷ εὖ φρονεῖν и Ερμοῦ πρὸς Ἀσκληπιόν. Верно первое; ибо этот документ — послание (ἐπιστεῖλαι, § 1), а не запись устной беседы или диалога, как большинство герметических сочинений. Гермес, в согласии со своим обликом религиозного учителя, ставит εὖ φρονεῖν («желаю тебе здравия ума», или «мудрости») вместо χαίρειν («желаю тебе радоваться») или ἐρρῶσθαι («желаю тебе здоровья»), обычно употребляемых в письмах. Ср. Платон, *Ep.* 3 *init.*: «Написав „Платон Дионисию — радоваться“, попаду ли я верно на наилучшее приветствие? Или лучше, по моему обыкновению, написать „благоденствовать“?» Сенека, *Ep.* 15 *init.*: «У древних был обычай, сохранившийся до

моего времени, прибавлять к первым словам письма: „Если ты здоров, хорошо; я здоров“. Мы же правильно говорим: „Если ты занимаешься философией, хорошо“. Ибо только это и значит быть здоровым: без этого душа больна». Синесий, *Ep.* 138: ἔρρωσο καὶ φιλοσόφει («будь здоров и занимайся философией»). Синесий, *Ep.* 139: «и к такому человеку (то есть к такому, как ты) приветствие моего письма — „мудрствовать много“, а не „радоваться“ и не „благоденствовать“, что скромнее».

Кирилл, приводя слова из *Corp.* XIV (см. § 6), говорит: γράφει . . . Ερμῆς ⟨ἐν τῷ?⟩ περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως («пишет . . . Гермес ⟨в слове?⟩ о природе Всего»). Кирилл, вероятно, нашел это описание содержания записанным как заглавие в своем списке; и оно могло быть подсказано словами § 1 *init.*: τὴν τῶν ὄντων ἠθέλησε φύσιν μαθεῖν («пожелал узнать природу сущего»).

§ 1. ἐπεὶ ὁ υἱός μου . . . ἐπιστήμονι τῆς φύσεως. Описываемое положение таково. Асклепий — старший из двух учеников Гермеса и уже многому у него научился. Но некоторое время он был разлучен со своим учителем. В его отсутствие Гермес наставлял Тата; и теперь он желает оказать соответствующее благодеяние Асклепию. Но, обучая Тата, который был новичком, он счел необходимым давать полные и подробные объяснения по каждому рассматриваемому предмету. Было бы излишне повторять все это Асклепию, который знал многое, чего не знал Тат; поэтому Гермес считает достаточным послать Асклепию краткое изложение своих бесед с Татом. Асклепий сумеет сам наполнить очертания и восполнить объяснения.

Это подразумевает, что у автора *Corp.* XIV была перед глазами серия бесед Гермеса к Тату и что он написал этот документ как сокращенное изложение их содержания, или, вернее, тех частей их содержания, которые он считал первостепенно важными (τὰ

κυριώτατα κεφάλαια). А из слов, которыми он описывает излагаемые им беседы (περὶ ἑνὸς ἑκάστου ἠναγκάσθην πλείονα εἰπεῖν κ.τ.λ.), можно заключить, что это были те, что назывались οἱ πρὸς Τὰτ διεξοδικοὶ λόγοι («Подробные слова к Тату»). Ср. *Corp.* X (Гермес к Тату), который в начальных словах (обращенных к Асклепию) описан как сокращенное изложение οἱ πρὸς Τὰτ γενικοὶ λόγοι («Общих слов к Тату»).

Если не считать некоторых незначительных изменений текста, этот вводный раздел не представляет трудностей; и я не вижу причин сомневаться, что он написан автором *Corp.* XIV.

τὴν τῶν ὄντων . . . φύσιν μαθεῖν. Ср. *Corp.* XI. (i) 1 b, где Гермес просит Ума наставить его περὶ τοῦ παντὸς καὶ τοῦ θεοῦ («о Всем и о Боге»). *Corp.* I. 3: μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν, καὶ γνῶναι τὸν θεόν («хочу узнать сущее, и уразуметь его природу, и познать Бога»). «Познание природы» (φυσική) есть познание Космоса (τὸ πᾶν); и в обоих этих местах о познании такого рода говорится как о чем-то отличном от познания Бога, хотя и связанном с этим высшим познанием и ведущем к нему. То же различение, вероятно, подразумевается и в XIV. 1. «Познание природы», которого желал Тат, было познанием Космоса; а приобрести это познание — первая ступень на пути к *познанию*. Асклепий уже прошел эту предварительную ступень; поэтому Гермесу нет нужды повторять ему уроки φυσική, которые он дал Тату в διεξοδικοὶ λόγοι; учитель волен считать все это известным и сразу перейти к речи о Боге, Творце Космоса. Соответственно, мы находим, что в этом документе о Космосе говорится лишь под собирательным именем τὰ γινόμενα (или τὰ γεννητά) и он не описывается и не объясняется подробно, как в некоторых других *герметических сочинениях* (например, *Corp.* XI. ii *init.*).

ὡς νεωτέρῳ καὶ ἄρτι παρελθόντι ἐπὶ τὴν γνῶσιν. — (ὡς υἱὸς καὶ νεώτερος ἄρτι παρελθὼν ἐπὶ τὴν γνῶσιν MSS.) Молодость ученика и то, что он начинающий, — причины для того, чтобы объяснять ему все подробно; но это не причины для того, чтобы он требовал учить его без промедления. Поэтому эти слова следует связать с последующим (περὶ ἑνὸς ἑκάστου ἠναγκάσθην πλείονα εἰπεῖν — «мне пришлось говорить о каждом предмете пространнее»). Но переписчик предпочел связать их с предшествующим (ὑπερθέσθαι . . . οὐκ ἐπέτρεπεν — «не позволил отложить») и вследствие этого изменил дательные падежи на именительные. По-видимому, тот же человек вставил υἱός, которое не имеет смысла иначе как в связи с οὐκ ἐπέτρεπεν, да и в этой связи едва ли нужно после ὁ υἱός μου выше. Вставку его, вероятно, подсказал *Corp.* XIII. 3 (μὴ φθόνει μοι, πάτερ· γνήσιος υἱός εἰμι· διάφρασόν μοι к.т.л. — «не скупись для меня, отец: я законный сын; объясни мне» и т. д.); а если так, то эта фраза могла быть изменена составителем *Корпуса*, чтобы вводный раздел *Corp.* XIV казался относящимся к *Corp.* XIII, с которым он первоначально не имел ничего общего.

[μυστικώτερον αὐτὰ ἑρμηνεύσας]. Это, по-видимому, означает «выразив их языком, который был бы понятен только посвященным», то есть изложив их в темной и эзотерической форме. Но в языке этого трактата нет ничего эзотерического; он скорее отличается от других *герметических сочинений* своей прямой простотой. В § 5 (если мое объяснение этого места верно) писатель объявляет себя противником того, чтобы прятать вещи ἐν μυχῷ («в тайнике»); а это выражение, по-видимому, означает почти то же, что μυστικῶς ἑρμηνεύειν. Поэтому вероятно, что слова μυστικώτερον αὐτὰ ἑρμηνεύσας написаны не автором, а вставлены кем-то другим. Интерполятор, по-видимому, не заметил, что

именно отсутствие предварительного учения о Космосе делает послание пригодным только для продвинутого ученика, и потому счел нужным привести другую причину, а именно темноту языка, — хотя на деле язык не темен.

§ 2. [τὰ δὲ γεννητὰ οὐχ ὑφ' ἑαυτοῦ ἀλλ' ὑφ' ἑτέρου γίνεται]. Это, по-видимому, дублет к γίνεται δὲ ὑφ' ἑτέρου τὰ γινόμενα. Писатель не мог намереваться поставить оба эти предложения в одну и ту же фразу; и лучше всего, по-видимому, вычеркнуть первое из них. Вместо ὑφ' ἑαυτοῦ следовало бы ожидать ὑφ' ἑαυτῶν.

πολλὰ δὲ [ ] τὰ φαινόμενα, καὶ πάντα [τὰ] διάφορα καὶ οὐχ ὅμοια. Ср. τὴν ποικιλίαν τῶν γινομένων («разнообразие возникающего») в § 7 *init.* «Различия», которые прежде всего занимают писателя, — это разные степени добра или зла, и особенно различие между τὰ θνητά (земными тварями) и τὰ ἀθάνατα (небесными телами). См. § 10.

Это вводное замечание довольно неловко прерывает ход рассуждения; быть может, πολλὰ δὲ . . . οὐχ ὅμοια стоит не на своем месте.

§ 3. οὗτος δὲ ⟨⟨εἷς, καὶ⟩⟩ ⟨πάντων⟩ κρείττων, καὶ [[εἷς καὶ]] μόνος ὄντως σοφὸς τὰ πάντα. Мысль, что Творец только один, подчеркивается в параллельном месте *Corp.* XI. ii. 8 b в исправленном виде: δεῖ οὖν τοιοῦτόν τινα εἶναι, καὶ τοῦτον πάντως ἕνα («итак, должен быть некто такой, и он непременно один»). Превосходство Бога в силе и мудрости рассматривается как следствие того, что он «старше» (πρεσβύτερος) всего прочего. Ср. Синезий, *De insomniis* 1, Migne Tom. 66 col. 1284: «и у Гомера, стало быть, дела богов потому зависят от воли Зевса, что „он родился прежде и знает больше“, — именно потому, что он старше. . . . И

всякий, кто, будучи богом, удостоен власти над богами, будучи умом, властвует избытком мудрости».

ἄρχει γὰρ καὶ τοῦ πλήθους τῶν γινομένων τῷ μεγέθει, καὶ τῆς διαφορᾶς τῇ συνεχείᾳ τῆς ποιήσεως. — (ἄρχει γὰρ καὶ τῷ πλήθει καὶ τῷ μεγέθει καὶ τῇ διαφορᾷ τῶν γενομένων καὶ τῇ συνεχείᾳ τῆς ποιήσεως MSS.) Ясно, что πλῆθος должно быть свойством τὰ γινόμενα, а μέγεθος — свойством Бога. Слова πλῆθος и διαφορά, употребленные в связи с τὰ γινόμενα, соответствуют словам πολλὰ δὲ τὰ φαινόμενα καὶ πάντα διάφορα выше. «Многие вещи» подчинены единому Богу, потому что он простирается за их пределы и объемлет их все в силу своего μέγεθος; а их различия, или изменения, подчинены ему, потому что он непрестанно творит вещи, то есть потому, что его творческое действие проявляет себя заново в каждый последующий миг и не отстает ни от каких изменений в сотворенных вещах. Быть может, подразумевается, как в § 7 *fin.*, что, когда вещи изменяются к худшему, Бог всегда готов заменить их другими вещами и так «очищать от зла». О τῇ συνεχείᾳ τῆς ποιήσεως (и ἀεὶ οὖν ποιῶν ниже) ср. *Corp.* XI. ii. 14 a: ἀεί ἐστιν ἐν τῷ ἔργῳ («он всегда при деле»).

ἐπεί[τα] δὲ τὰ γεννητὰ ὀρώμενά ἐστι, κάκεῖνος δὴ [ἀ]ὀρατός· διὰ τοῦτο γὰρ ποιεῖ, ἵνα [ἀ]ὀρατὸς ᾖ. ἀεὶ οὖν ποιῶν, ἀ⟨εὶ⟩ ὀρατός [τοιγαροῦν] ἐστιν. Герметист не мог сказать, что Бог творит вселенную, чтобы сделать себя *невидимым* (ἵνα ἀόρατος ᾖ); он должен был сказать, что Бог творит ее, чтобы сделать себя *видимым*, то есть чтобы явить себя в своих делах. Поэтому необходимо написать ἵνα ὀρατὸς ᾖ; а отсюда следует, что и в других местах верным словом должно быть ὀρατός, а не ἀόρατος. Ср. *Corp.* XI. ii. 22 a: δι' αὐτὸ τοῦτο πάντα πεποίηκεν, ἵνα διὰ πάντων αὐτὸν βλέπῃς. . . . ὁ θεὸς ⟨ὁρᾶται⟩ ἐν τῷ ποιεῖν («для того он и

сотворил все, чтобы ты видел его через все. . . . Бог ⟨видим⟩ в творении»). Надо полагать, что какой-то читатель, озадаченный парадоксальным утверждением, будто Бог ὁρατός, изменил эти слова, чтобы они выражали правоверное учение платонизма, что Бог ἀόρατος, и тем превратил это место в бессмыслицу. Слово τοιγαροῦν, явно стоящее не на месте, — вероятно, вариант к предшествующему οὖν.

§ 4. οὕτως ἄξιόν ἐστι νοῆσαι, καὶ νοήσαντα θαυμάσαι, καὶ θαυμάσαντα ἑαυτὸν μακαρίσαι ⟨ὡς⟩ τὸν πατέρα γνωρίσαντα. Ср. *Ev. sec. Hebraeos*, Clem. Alex. *Strom.* 2. 9. 45: «и в Евангелии от евреев написано: „изумившийся воцарится“ и „воцарившийся упокоится“». Clem. *ib.* 5. 14. 97: «не перестанет ищущий, пока не найдет; а найдя, изумится; а изумившись, воцарится; а воцарившись, упокоится». *Logia Iesu*, Oxyrhynchus Pap. 654 (Klostermann, *Apocrypha* II, p. 17): «да не перестанет ищу(щий Отца, пока не — Swete) найдет; и когда найдет, (изумится, и, изу)мившись, воцарится, и, (воцарившись, упоко)ится». Лучшая форма этого изречения — та, что дана в *Logia*; а ее сходство со словами герметиста (по крайней мере, если принять предположительное восполнение τὸν πατέρα в этом *Logion*) кажется слишком близким, чтобы быть случайным. Но нет нужды предполагать прямое заимствование с той или другой стороны. Изречение могло быть широко известно и могло приписываться одними Иисусу, другими Гермесу, а быть может, и другим учителям.

τί γὰρ γλυκύτερον πατρὸς γνησίου; Ср. *Ascl. Lat.* 41 b в исправленном виде: πατρικὴν εὔνοιαν καὶ στοργὴν καὶ φιλίαν, καὶ εἴ τις γλυκυτέρα, ἐνεργείᾳ ἐνεδείξω («ты явил на деле отеческое благоволение, и нежность, и любовь, и то, что еще слаще»). В «Тимее» слово πατήρ употребляется как синоним γεννητής

(«родитель»), чтобы описать отношение Бога к Космосу, который он вызвал к бытию; и в таком употреблении оно не заключало в себе никакого намека на отеческую любовь к людям. Но когда это слово таким путем стало общепринятым именем Бога, под ним иногда стали подразумевать также благую заботу Бога о его человеческих детях.[1] Эта перемена в значении слова «Отец» в применении к Богу у язычников параллельна той, посредством которой иудейское представление о Боге как о творце, законодателе и судье развилось в христианское[2] представление об «Отце нашем, сущем на небесах», но не обязательно от нее зависит.

[1] Примеры этого встречаются у Эпиктета; например, *Diss.* 1. 6. 40: «Бог же, . . . как подобало доброму царю и поистине отцу, дал нам это беспрепятственным» и т. д. *Ib.* 1. 9. 7: «а иметь Бога творцом, и отцом, и попечителем» и т. д. *Ib.* 3. 24. 15: «ибо он (Геракл) знал, что ни один человек не сирота, но у всех всегда и непрестанно есть [ ] отец, который о них печется. Ведь не на словах только слышал он, что Зевс — отец людей: он и своим отцом его считал и называл и, взирая на него, делал то, что делал».

[2] Но и в Ветхом Завете Бог иногда описывается как любящий отец; например, *Isaiah* 63. 16: «Ты, Господи, Отец наш, Искупитель наш, от века имя Твое». *Jeremiah* 31. 9: «Я поведу их . . . ибо Я — отец Израилю, и Ефрем — первенец Мой». *Ps.* 103. 13: «как отец милует сынов, так милует Господь боящихся Его».

Говоря о ранних христианах, Гарнак (*Hist. of Dogma*, Eng. tr. 1894, vol. i, p. 180) пишет, что «Бог называется у них Отцом» «(1) по отношению к Сыну . . .; (2) как Отец мира» (как в «Тимее»); «(3) как Милосердный, который явил свою благость, изъявил свою волю и призвал христиан быть его сынами». Именно третье из этих трех значений соответствует употреблению слова πατήρ в *Corp.* XIV. 4 и *Ascl. Lat.* 41 b.

§ 5. τῆς πολυλογίας τε καὶ ματαιολογίας ἀπαλλαγέντας χρὴ νοεῖν δύο ταῦτα, τὸ γινόμενον καὶ τὸν ποιοῦντα· μέσον γὰρ τούτων οὐδέν. Автор *Corp.* XIV стремится упростить богословие, отбросив все лишнее. Он признает только Бога и Космос и отказывается

допустить существование какой-либо промежуточной сущности. Но какие именно учения он имеет в виду и против чего направлена эта полемика? Он осудил бы как «праздные разговоры» учения, которые преподаются в нескольких других *герметических сочинениях*; например, он отверг бы αἰών *Corp.* XI. i; τόπος-νοῦς *Corp.* II; а также ипостазированный λόγος, «второй νοῦς» и Архантропоса *Corp.* I. Но были ли эти документы или какой-нибудь из них ему известны? Так как он близко следует некоторым частям XI. ii, вероятно, что он читал и XI. i и думал, между прочим, об ипостазированном αἰών XI. i. Под то же осуждение подпали бы «второй Бог» Нумения и триада Плотина (ἕν — ἀγαθόν, νοῦς и ψυχή). Он отверг бы также — если предположить, что слышал о них, — λόγος и δυνάμεις Филона, Христа Павла и четвертого Евангелия и еще решительнее — сложные системы αἰῶνες или δυνάμεις, построенные Валентином и другими христианскими гностиками. Но ничто не показывает, против одного ли или нескольких из этих учений или против других подобного же рода он выступал прежде всего.

μηδὲν ἐν ἀπορίᾳ ⟨⟨ἢ ἐν μυχῷ⟩⟩ τιθέμενος. О ἐν ἀπορίᾳ ср. XI. ii. 16 b: μὴ εἰς ἀπορίαν τὸν λόγον περιστήσωμεν· οὐδὲν γὰρ ἄπορον περὶ τοῦ θεοῦ νοουμένοις («не будем заводить речь в безвыходность: ибо ничто не безвыходно для тех, кто мыслит о Боге»). Слова ἢ τῶν ἐν μυχῷ явно стоят не на месте там, где они стоят в MSS., и там их во всяком случае нужно вычеркнуть; а их присутствие лучше всего объясняется предположением, что ἢ ἐν μυχῷ было случайно сдвинуто с того места, куда я его вставил, а τῶν было прибавлено впоследствии. Выражение ἐν μυχῷ τίθεσθαί τι можно понимать как «спрятать вещь в темном углу», а значит, «сделать из нее тайну». Писатель противится всем темным и эзотерическим учениям.

ἑκάτερον (-ρος MSS.) γὰρ αὐτῶν αὐτὸ τοῦτό ἐστιν. «Каждое из них — именно это и ничто иное»; то есть сущность Творца состоит в том, что он творит вещи, а сущность сотворенных вещей — в том, что они сотворены. Выражение само по себе темно, но объясняется последующим (ὸ ποιῶν ἄλλο οὐδέν ἐστιν ἢ τὸ ποιοῦν μόνον к.т.λ.).

οὐκ ἔστι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου χωρισθῆναι. Ср. *Corp.* XI. ii. 12 b: ἂν ἐκείνων καταργηθῇ, ὸ θεὸς . . . οὐκέτι ἐστὶ θεός («если он перестанет действовать в них, Бог . . . уже не Бог»). *Ib.* 14 a: εἰ γὰρ χωρισθείη αὐτοῦ, πάντα μὲν συμπεσεῖσθαι, πάντα δὲ τεθνήξεσθαι ἀνάγκη («ибо если бы оно отделилось от него, все неизбежно рухнуло бы и все умерло бы»).

§ 6. [στερήσει τοῦ ἑτέρου.] Это дублет к τοῦ ἑτέρου ἄνευ.

§ 7. μὴ διὰ τὴν ποικιλίαν τῶν γινομένων φυλάξῃ. «Разнообразие» сотворенных вещей означает то, что не все они одинаково хороши, но отчасти хороши, а отчасти дурны. Ср. *Ascl. Lat.* II. 15: «итак, такова вся ⟨разнородная, сообразно ее природе,⟩ качественность материи». μὴ φυλάξῃ означает «не остерегайся (учения, что все вещи творятся Богом)», то есть не колеблись принять его.

φοβούμενος μὴ ταπεινότητα καὶ ἀδοξίαν τῷ θεῷ περιάψῃς. Подразумевается, что есть люди, которые считают недостойным Бога творить вещи низшего разряда. Согласно взгляду, против которого спорит писатель, Бог, быть может, и творец небесных вещей (τὰ ἀθάνατα), но не может быть творцом земных вещей (τὰ θνητά), потому что все земное в большей или меньшей мере κακά и αἰσχρά («дурно и скверно»).

μία γάρ ἐστιν αὐτῷ δόξα, τὸ ποιεῖν τὰ πάντα. Такое употребление слова δόξα («слава») скорее иудейское, чем эллинское.

τοῦτό ἐστι τοῦ θεοῦ ὥσπερ οὐσία (σῶμα MSS.), ἡ ποίησις. Можно было бы сказать, что *мир, который сотворил Бог*, есть тело Бога, хотя я не думаю, что какое-либо подобное выражение встречается в сохранившихся *герметических сочинениях*. Но едва ли можно сказать, что *действие творения вещей* есть тело Бога. См. *Corp.* IV. 1 b, где MSS. дают τοῦτο γάρ ἐστι τὸ σῶμα ἐκείνου.

ὥσπερ ὁ ἰὸς τῷ χαλκῷ. Ср. Плотин 4. 3. 7: «ибо душа не выбегает куда-то вовне, чтобы узреть благоразумие и справедливость, но сама в себе, в созерцании самой себя и того, чем она была прежде, видит их водруженными в ней, словно изваяния, которые она очистила, когда они покрылись ржавчиной от времени».

ἡ δὲ τῆς γενέσεως διαμονὴ καθάπερ ἐξανθεῖν ποιεῖ. И здесь, и в следующей фразе τῆς γενέσεως означает τῶν γενητῶν. Подлежащее при ἐξανθεῖν — τὴν κακίαν. Быть может, после ἐξανθεῖν выпало αὐτήν (*sc.* τὴν κακίαν). διαμονή (или ἐπιδιαμονή) земных вещей — это то, что каждая из них, однажды сотворенная, продолжает существовать (в течение конечного времени). В этом смысле διαμονή противопоставляется ἀθανασία в *Corp.* XI. i. 2. Все сотворенное Богом хорошо, когда только что сотворено; но с течением времени зло «проступает на нем», как ржавчина на металле или сыпь на коже. Ср. описание постепенной порчи воплощенной души в *Corp.* X. 15 b.

Неясно, как эту попытку объяснить происхождение зла можно согласовать со взглядом писателя, что Бог «всегда творит вещи», — взглядом, который, по-видимому, подразумевает, что Бог не творит вещь раз навсегда, предоставляя ее затем самой себе, но что именно его действием вещь поддерживается в существовании от мгновения к мгновению и, следовательно, ее состояние от начала до конца должно быть его делом. Кто, если не Бог, творит

«ржавчину»? Платонический ответ на этот вопрос был бы таков: «она происходит от ἀταξία („беспорядка“), присущей ὕλη, которую Бог не может вполне одолеть» (см. *Ascl. Lat.* II); но автор *Corp.* XIV ничего не говорит об ὕλη.

διὰ τοῦτο ἐποίησε τὴν μεταβολὴν ὁ θεός, ὥσπερ ἀνακάθαρσιν τῆς γενέσεως. Так как зло, которое «проступает» на вещах, приходит с течением времени и с течением времени возрастает, его можно удержать в пределах, лишь ограничив время, в течение которого каждая отдельная вещь (в подлунном мире) продолжает существовать. Поэтому Бог установил μεταβολή; то есть он установил закон, по которому всякий земной организм рано или поздно подвергается разложению и заменяется другим. Новый организм начинает свой путь свободным от ржавчины зла, которой был испорчен его предшественник. Порочные старики умирают, и рождаются невинные дети. Так общее количество зла не может возрастать.[3]

---

[3] Ср. Теннисон:
«Ветшает старый строй, уступая место новому,
И Бог себя являет многими путями,
Чтоб и благой обычай не растлил весь мир».

§ 8. τῷ μὲν αὐτῷ ζωγράφῳ ἔξεστι καὶ οὐρανὸν ποιῆσαι καὶ γῆν . . ., τῷ δὲ θεῷ οὐ δυνατὸν πάντα ποιεῖν; Это место явно подсказано Pl. *Rep.* 10. 596 B, C: «Но посмотри, как ты назовешь вот какого мастера, . . . который делает все . . . Ведь этот самый ремесленник способен не только сделать всякую утварь, но и производит все, что растет из земли, и создает все живые существа — и других, и самого себя, — а сверх того создает землю, и небо, и богов, и все, что на небе и [в Аиде] под землей. . . . Ведь и живописец, думаю я, из числа таких мастеров». Но герметист, подражая словам Платона, пользуется примером живописца с иной целью. В *Corp.*

XIV он занимает место сравнения в *Corp.* XI. ii. 12 a: σοῦ τοσαῦτα ποιοῦντος· καὶ γὰρ βλέπεις καὶ λαλεῖς κ.τ.λ. («ведь и ты делаешь столь многое: ты и видишь, и говоришь» и т. д.). Ниже, в § 10, пример человека, сеющего разные семена, служит для пояснения той же мысли.

τὸν γὰρ θεὸν φάσκοντες εὐλογεῖν . . . τὰ μέγιστα εἰς αὐτὸν ἀσεβοῦσι. Ср. *Corp.* IX. 9: ὑπὸ γὰρ δεισιδαιμονίας βλασφημοῦσι («ибо из суеверия они хулят»).

§ 10. ἴδε γεωργὸν σπέρμα καταβάλλοντα εἰς γῆν, ὅπου μὲν πυρόν, ὅπου δὲ κριθήν, ὅπου δὲ ἄλλο τι τῶν σπερμάτων. . . . οὕτω καὶ ὁ θεὸς ἐν μὲν οὐρανῷ ἀθανασίαν σπείρει, ἐν δὲ γῇ μεταβολήν. Ср. Павел, *1 Cor.* 15. 37: «и когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое; но Бог дает . . . каждому семени свое тело. . . . Есть тела небесные и тела земные». Эти два места трактуют разные предметы (Павел говорит о воскресении мертвых, а герметист — о сотворении Космоса); и все же между ними есть действительное сходство: в обоих одинаково говорится о «сеянии», из которого вырастают тела разных родов, и в частности — тела и небесные (то есть бессмертные), и земные (то есть смертные). Поэтому возможно, что язык, которым пользуются оба писателя, отчасти восходит к общему источнику.

В *Corp.* IX. 6 о Космосе говорится, что он выращивает следующие один за другим урожаи живых существ, ὥσπερ ἀγαθὸς [ζωῆς] γεωργός («как добрый земледелец [жизни]»). В магическом папирусе (*Pap. mag. Berl.* i. 26) к Агатодемону взывают словами ἦκέ μοι, ἀγαθὲ γεωργέ («приди ко мне, добрый земледелец»).

ἐν μὲν οὐρανῷ ἀθανασίαν σπείρει, ἐν δὲ γῇ μεταβολήν. Ср. *Corp.* XI. i. 5: ἀθανασίας καὶ μεταβολῆς ποιητής («творец бессмертия и изменения»). XI. ii. 12 a: τί μέγα τῷ θεῷ [ ] καὶ ἀθανασίαν καὶ

μεταβολὴν ποιεῖν; («что великого для Бога — творить [ ] и бессмертие, и изменение?»). *Corp.* XII. ii. 22: ὑπὸ τίνος ἀθανατίζεται τὰ ἀθάνατα; ὑπὸ τίνος μεταβάλλεται τὰ μεταβλητά; («кем обессмерчивается бессмертное? кем изменяется изменчивое?»).

[ταῦτα δὲ οὐ πολλά ἐστιν, ἀλλ' ὀλίγα καὶ εὐαρίθμητα· τὰ γὰρ πάντα τέσσαρα.] Четыре вещи — это, по-видимому, ἀθανασία, μεταβολή, ζωή и κίνησις. Но это не четыре отдельные вещи; ибо ἀθανασία и μεταβολή — разные виды ζωή, а κίνησις — лишь проявление ζωή. Не видно и никакого повода их пересчитывать. И в каком отношении стоят эти *четыре* вещи к *двум* (а именно к «Творцу и сотворенному»), в которых, как нам было сказано прежде, заключено все сущее и к которым герметист возвращается в следующих словах (ὁ θεὸς καὶ ἡ γένεσις)? Поэтому наиболее вероятным представляется, что фраза ταῦτα . . . τέσσαρα — замечание, вставленное каким-то читателем.

ТРАКТАТ XVI

✦

Содержание

Предисловие, §§ 1, 2. В этом трактате подытожены все герметические учения. Учение, изложенное в нем, расходится с мнениями многих.

Смысл герметических писаний ясен тем, кто читает их в правильном расположении духа; но другим эти писания кажутся темными. Их кажущаяся темнота увеличивается, а их сила ослабевает, когда их переводят на греческий.

Бог и вселенная, § 3. Бог есть все вещи; но вместе с тем Бог един; ибо все вещи составляют одно целое.

Бог, Солнце, свет, §§ 4–10 a и 12. Три более грубые стихии, а именно земля, вода и воздух, приходят снизу и доставляются Землей; а свет, животворящая стихия, приходит свыше и доставляется Солнцем. §§ 4, 5.

Свет Солнца есть «вместилище» (или носитель) бестелесной сущности — если такая сущность есть. Но откуда приходит эта бестелесная сущность, мы не знаем. Бог сокрыт от нас; но Солнце мы видим своими глазами. Оно поставлено посреди вселенной и заливает своим животворящим светом и небо вверху, и землю внизу. Оно управляет движением небес, как возничий правит упряжкой. Светом, который оно посылает вверх, оно поддерживает вечную жизнь небесных тел; светом, который оно посылает вниз, оно поддерживает жизнь в непрерывной череде земных организмов. §§ 6–10 a.[4]

[4] *Вставленное место о демонах*, §§ 10 b, 11. Есть многочисленные сонмы демонов. Они занимают положение, промежуточное между бессмертными и смертными. Исполняя повеления богов, они надзирают за делами людей и карают нечестие бедствиями, насылаемыми на человеческие общины. Одно лишь нечестие наказывается богами; все прочие грехи прощаются.

Итак, Солнце доставляет ⟨свет⟩, которым поддерживается жизнь всех вещей; ⟨а Земля⟩ доставляет материю, из которой состоят земные организмы, и при их распаде принимает ⟨эту материю⟩ обратно в себя. § 12.

Бог, Солнце, планеты, демоны, §§ 13–16. ⟨Боги-планеты подчинены Солнцу; и⟩ у каждого из богов-планет под началом — отдельный отряд демонов. Демоны отчасти благодетельны, отчасти зловредны. Они владычествуют над всем на земле; и их действием вызываются беды, постигающие как общины, так и отдельных людей. Демоны гнездятся во всех частях наших тел. При рождении каждого человека им овладевает тот отряд демонов, который подчинен планете, правящей в этот миг. Если человек озарен светом Бога, демоны не имеют над ним власти. Но таких людей немного; а все прочие гонимы страстями, которые демоны приводят в действие в них посредством телесных органов.

Заключение (*Бог, Солнце, сферы, демоны*), §§ 17–19. Животворящая энергия исходит от Бога и передается от него через умопостигаемый Космос Солнцу. Восемь сфер (а именно сфера неподвижных звезд, пять сфер звезд-планет, сфера Луны и атмосфера) зависят от Солнца; демоны зависят от восьми сфер (или, иначе говоря, подчинены богам, которые начальствуют над восемью сферами); а люди зависят от демонов. Так все вещи зависят от Бога. §§ 17–18.

Все вещи сотворены Богом и суть части Бога. Итак, Бог есть все вещи; и, творя вещи, он творит самого себя. И он никогда не

перестанет творить вещи. § 19.

Источники

В своем понимании верховного и надкосмического Бога автор *Corp.* XVI согласен с платониками. Он перенял платонические термины νοητὴ οὐσία и νοητὸς κόσμος; но он, по-видимому, не вполне усвоил учение, которое подразумевают эти термины, и о бестелесном говорит с меньшей уверенностью, чем о телесном. (См. § 6, εἰ δέ τις ἔστι καὶ νοητὴ οὐσία — «если есть и умопостигаемая сущность», и στοχασμῷ βιαζομένων — «с усилием, догадкой».) В § 15 (τὰ δύο ⟨ἄλογα⟩ μέρη τῆς ψυχῆς — «две ⟨неразумные⟩ части души») предполагается платоническая психология; а в § 16 (ἔρως) есть отсылка к Pl. *Phaedrus* 238 B. Учение о демонах, изложенное в §§ 13–16, отчасти основано на демонологии платоников, но имеет некоторые своеобразные черты. Я не знаю, из какого источника писатель взял свое представление о войске демонов, построенном в батальоны, начальниками которых служат отдельные планеты. (Было ли какое-либо подобное представление в ходу у митраистов?)

Учение о стихиях в §§ 4–10 а обнаруживает следы стоического влияния; но писатель отказался от πῦρ, термина, которым стоики обозначали небесную и животворящую стихию, и говорит вместо него φῶς.

Взгляд, что планеты начальствуют над рождениями людей и определяют их характеры и поступки (§ 15), связан с астрологическими верованиями, общепринятыми во времена Римской империи. Употребление термина εἱμαρμένη (§ 16 *fin.*) для обозначения управления человеческой жизнью со стороны планет — стоического происхождения. Утверждение (§ 15 сл.), что

«озаренный» человек свободен от владычества «богов и демонов» (то есть планет и их посланцев), — платоническое видоизменение стоического учения о Судьбе.

И в §§ 4–10 a и 12, и в §§ 13–16 Солнце верховно внутри Космоса и подчинено только надкосмическому Богу. Такое возвеличение бога Солнца согласуется с направлением, которое началось еще до нашей эры и с течением времени брало верх все больше и больше. Значительную часть египетской религии с древнейших времен составляло почитание Солнца; а при позднейших династиях почти все наиболее значительные боги Египта отождествлялись с богом Солнца или рассматривались как облики Солнца. И в религиях Сирии почитание Солнца занимало видное место. У греков любой платоник, склонный к почитанию Солнца, нашел бы для него опору в Pl. *Rep.* 6. 508, где Солнце названо порождением и видимым образом τὸ ἀγαθόν. Стоик Клеанф (около 270 г. до н. э.) помещал *гегемоникон* вселенной в Солнце (Arius Didymus, Diels *Doxogr.* p. 465), а не в высшую сферу неба, как большинство стоиков. Неопифагорейцы начиная с нашей эры были почитателями Солнца (см., например, Philostratus *Vita Apollon. passim*) и отождествляли с Солнцем Аполлона — бога, которому, как говорили, был особенно предан Пифагор. Плутарх (около 100 г. н. э.) в своем изложении дельфийской религии (*De Ei apud Delph.* 21, 393 D) говорит о людях, которые отождествляют Аполлона с Солнцем, но сам предпочитает отождествлять его с надкосмическим божеством, видимый образ которого — Солнце. В митраистском культе, распространившемся по всем частям Римской империи в течение II века н. э., бог Солнца считался то тождественным Митре, то отличным от него,[5] но ближайшим к нему по рангу. Император Элагабал (218–222 гг. н. э.) был ревностным почитателем сирийского бога Солнца; и с его

времени сирийская форма почитания Солнца прочно утвердилась на Западе. К концу III века *Sol invictus* («Непобедимое Солнце») стал главным Богом Римской империи.[6] Таким образом, учение *Corp.* XVI, что Солнце — «второй Бог» и космический Демиург, согласуется с представлением о боге Солнца, которое с каждым новым поколением получало все более общее признание среди язычников Римской империи, вплоть до окончательного поражения язычества перед христианством.

---

[5] Cumont, *Les Mystères de Mithra*, 1902, p. 102. В одном из документов, из которых составлен митраистский *Apathanatismos*, или «*Mithrasliturgie*» (*Pap. mag. Par.* i. 475–834), Гелиос отождествляется с Митрой, тогда как в другом он отличается от Митры и рассматривается как посредник между Митрой и людьми. См. Приложение о возрождении.

---

[6] Ср. Firmicus Maternus (ок. 337 г. н. э.), *Math.* 1. 10. 14: «Солнце, наилучшее, величайшее, ты, что занимаешь середину неба, ум и мера мира, вождь и государь всего, ты, что огненосным управлением своего света делаешь вечными огни прочих звезд». *Ib.* lib. 5 *praef.* 5: «Солнце, наилучшее, величайшее, ты, что все ⌜ над всем ⌝ изо дня в день упорядочиваешь мерой твоего величия, ты, через которого всем живым существам божественным распоряжением уделяется бессмертная душа, ты, который один отворяешь двери горней обители, по чьему изволению располагается порядок судеб». См. также Julian (ок. 360 г. н. э.), *Or.* 4, *Ad regem solem*, *passim*; например, 137 C: «область вокруг земли имеет бытие в становлении. Кто же дарует ей вечность? Не тот ли, кто держит все это в определенных мерах? Ибо невозможно, чтобы природа тела была беспредельной. . . . Такую природу этот бог (*sc.* Солнце), движущийся мерно, приближаясь, поднимает и пробуждает, а удаляясь, умаляет и губит; вернее же, сам он всегда животворит ее, движа и изливая в нее жизнь; а его уход и переход в другую сторону становится причиной гибели для гибнущего». Ammianus Marcellinus (ок. 380 г. н. э.), 21. 1. 11: «солнце, . . . как говорят физики, — ум мира, изливающий из себя наши умы, словно искры». Macrobius (ок. 400 г. н. э.), *Sat.* 1. 19. 9: «солнце есть ум мира». Proclus (ок. 450 г. н. э.), *Hymn* I, к Гелиосу (Abel *Orphica* pp. 276–278).

Остатки почитания Солнца держались среди христиан по меньшей мере до V века. Евсевий Александрийский (V век): «ибо я знаю многих, которые поклоняются солнцу и молятся ему: едва взойдет солнце, они обращаются к нему с мольбой и говорят: „помилуй нас“. И не только ἡλιογνῶσται и еретики так поступают, но и христиане, оставив веру, смешиваются с еретиками».

(Цитируется у Юнга, *Psychology of the Unconscious*, Eng. tr., 1919, p. 114; он не указывает ссылки.) Автора *Corp.* XVI можно было бы назвать ἠλιογνώστης.

Время написания

Предисловие (§§ 1, 2) подразумевает, что уже существовало большое собрание герметических писаний, включая собрание «Бесед Гермеса с Асклепием». Поэтому *Corp.* XVI должен быть одним из поздних *герметических сочинений*; и он, скорее всего, написан в III веке н. э.

«Гермипп»

Автор диалога, озаглавленного «Гермипп» (*Anonymi Christiani Hermippus, de astrologia dialogus*, ed. Kroll and Viereck, Teubner 1895), пользовался *Corp.* XVI. Я привожу места, в которых он заимствовал из него. Слова и выражения, взятые из *Corp.* XVI, выделены здесь особым шрифтом. *Hermippus* 1. 4. 24: «а средней[7] из этих сфер, которая, по-видимому, соответствует сердцу, он[8] уделил как можно больше своей силы, возжегши чувственный свет и вложив в нее *животворящую*[9] силу». (*Ib.* 1. 13. 78: «Солнце и теплота в нем заняли во всем среднее место».)

[7] То есть Солнцу. Ср. *Corp.* XVI. 7 (μέσος γὰρ ἵδρυται — «ибо оно поставлено посередине») и 17 (περὶ δὲ τὸν ἥλιον αἱ ὀκτώ εἰσι σφαῖραι — «а вокруг Солнца — восемь сфер»).

[8] То есть Творец.

[9] Ср. *Corp.* XVI. 10 a: ἡ ζωογονία αὐτοῦ («его порождение жизни»).

1. 10. 63: «что земное *зависит* прежде всего от природы, она — от звезд, а звезды — от творящего и первого Ума».[10]

[10] Ср. *Corp.* XVI. 17. Функция, приписанная здесь φύσις, соответствует функции «демонов» в *Corp.* XVI.

1. 16. 112–122: «Но нужно вернуться и подробнее разобрать силу Солнца в отношении рожденных вещей, ибо оно препоясалось едва ли не всей властью. . . . Ибо оно (*sc.* Солнце) имеет в себе сущность всего . . . и есть *владыка* всего Космоса и родитель всех вещей; а родив, оно опять и разлагает их и принимает обратно в семенной логос, давая материи как бы сущность и жизнь, а *взамен принимая то, что приходит свыше*.[11] Ибо оно *поставлено посередине*, связуя крайние ⟨области⟩, и, *как добрый возничий*, уверенно правит *колесницей Космоса*; а *вожжи — это жизнь, и душа, и дух, и рождение*[12] — сообразно природе каждой из рожденных вещей. И тем ⟨светом⟩, который охватывает и озаряет *все вместилище воды, земли и воздуха*, оно *животворит*, а *рождение и изменение* во Всем приводит в движение;[13] оно — *владыка и кормилец всякого рода*. *И как умопостигаемый Космос, объемля чувственный, наполняет его*, давая ему массу *многообразными и всевидными формами*, *так и Солнце*, объемля все в Космосе, *дает массу* рождениям всех вещей *и укрепляет их, а когда они изнемогают и истекают, принимает* их составы обратно.[14] И *хоры* неких, думаю я, более божественных сил, стоя *вокруг него, надзирают за делами людей, подобные* некоему *войску*;[15] а другие, в свою очередь, *поставленные под отряды звезд, равные числом для каждой из них*, несут подобающую им службу. А после них — некая другая сила, вторая и подчиненная, и как бы смешанная по природе. Ниже же их ниспал рой воздушных духов; они *многочисленны*, всевозможны *и разнообразны*; их-то и называют *демонами*, и *природа их — действие*.[16] Они, получив в удел сухую, влажную и воздушную область, мутят и возмущают ее; и, утверждая, что *правят* каждым из *земных дел* и ведут, куда

пожелают, они производят *многообразные смуты* и волнения *и в городах, и в целых народах, и в каждом* из людей *порознь*.[17] . . . Не следует, однако, обойти мнение Демокрита, который, называя их (*sc.* демонов) εἴδωλα («образами»), говорит, что воздух полон ими,[18] и ⟨. . .⟩ что они, *гнездясь в нервах и костном мозге*, возбуждают и *перекраивают наши души* по своему образу, *проникая через вены и артерии и самый мозг* вплоть до *внутренностей*;[19] что *каждого, едва он родился и одушевлен, с самого начала принимают служители*, несущие службу *в тот миг рождения*;[20] и что *отсюда они правят этим земным правлением посредством органов наших тел*».[21]

---

[11] Ср. *Corp.* XVI. 4: ἀνταπολαμβάνει δὲ (ἡ γῆ) τὴν ἄνωθεν ὕπαρξιν («а взамен (земля) принимает то, что приходит свыше»).

---

[12] Ср. *Corp.* XVI. 7. В «Гермиппе» перед καὶ γένεσις опущено καὶ ἀθανασία.

---

[13] Ср. *Corp.* XVI. 8.

---

[14] Ср. *Corp.* XVI. 12.

---

[15] Ср. *Corp.* XVI. 10 b. Автор «Гермиппа» справедливо делает § 12 продолжением §§ 4–10 a; а содержание первого места о демонах (§§ 10 b, 11) он помещает после § 12, чтобы связать его с содержанием второго места о демонах (§§ 13–16). Возможно, что в его списке *Corp.* XVI разделы стояли в порядке 4–10 a, 12, 10 b–11, 13 сл.; но если они были перед ним в порядке наших MSS., он счел нужным изменить этот порядок, составляя свой пересказ их содержания. Он ухитряется соединить §§ 10 b–11 с §§ 13–16, предполагая, что в первом месте речь идет о духах иного рода, чем те, о которых говорится во втором.

Слова τὴν φύσιν μικτή соответствуют словам ἀγαθοὶ καὶ κακοὶ ὄντες τὰς φύσεις и εἰσὶ δέ τινες αὐτῶν κεκραμένοι ἐξ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ в *Corp.* XVI. 13; автор «Гермиппа» отличает этих существ, «отчасти добрых и отчасти злых», от «роя воздушных духов», которых он считает всецело злыми. Будучи христианином, он привык употреблять слово δαίμονες в смысле «бесов» и потому применяет это слово только к последнему разряду.

---

[16] Ср. *Corp.* XVI. 13.

[17] Ср. *Corp.* XVI. 14.

[18] Ср. Cic. *Nat. deor.* 1. 12. 29: «Демокрит, который причисляет к богам то образы (то есть εἴδωλα) и их круговращения» и т. д. *Ib.* 43. 120: «Ибо он (Демокрит) то полагает, что в совокупности вещей пребывают образы, наделенные божественностью, то называет богами начала ума, которые находятся в той же вселенной, то — одушевленные образы, которые обычно приносят нам пользу или вред». Sext. Emp. 9. 19: «Демокрит же говорит, что к людям приближаются некие образы и что одни из них благотворны, другие зловредны. . . . и что они велики и огромны, и трудно уничтожимы, хотя и не неуничтожимы, и что они предвещают людям будущее, будучи видимы и издавая голоса». *Ib.* 42: «что в окружающем ⟨воздухе⟩ есть образы огромной величины, имеющие человекоподобные формы».

[19] Ср. *Corp.* XVI. 14. Автор «Гермиппа» должен был знать, что заимствует это место (νεύροις καὶ μυελοῖς . . . διήκοντας) из *Corp.* XVI, и не мог приписать его Демокриту; поэтому перед νεύροις καὶ μυελοῖς, должно быть, выпали какие-то слова (например, ὁ δὲ Ἀσκληπιός φησι — «а Асклепий говорит»).

[20] Ср. *Corp.* XVI. 15.

[21] Ср. *Corp.* XVI. 16.

Текст *Corp.* XVI, который был перед автором «Гермиппа», мало чем отличался — если вообще отличался — от того, что дают наши MSS.; где наш текст использованных им мест испорчен, его заимствования обнаруживают ту же порчу. Он заимствовал не только из *Corp.* XVI, но и по меньшей мере из четырех других документов *Корпуса*. Он пользуется *Corp.* I. 5 b в *Hermipp.* 1. 6. 37; *Corp.* I. 6 — в 1. 13. 97; *Corp.* IV. 10 — в 1. 18. 135; *Corp.* X. 6 — в 2. 20. 187; *Corp.* X. 13 — в 1. 13. 96; *Corp.* X. 24 сл. (вероятно) — в 1. 6. 40; *Corp.* XIII. 6 — в 2. 20. 186.[22] Поэтому весьма вероятно, что у него в руках был список *Корпуса* в целом. Время написания «Гермиппа» неизвестно. Кролль (*Hermipp.* p. v) приводит доводы в пользу того, что он не мог быть написан намного раньше 500 г. н. э. Но нет никакого определенного *terminus ad quem*, кроме даты древнейшей сохранившейся рукописи «Гермиппа» (1322 г. н. э.); а

так как текст *Корпуса*, известный автору «Гермиппа», по-видимому, был тождествен испорченному тексту наших MSS. *Корпуса*, которые весьма вероятно происходят от списка, которым пользовался Пселл, можно с некоторой вероятностью предположить, что «Гермипп» написан современником Пселла (ок. 1050 г. н. э.) в связи с возрождением платонизма, совершившимся под его руководством (Krumbacher *Byz. Litt.* 1897, p. 433).

---

[22] Рейценштайн (*Poim.* p. 210) прибавляет, что он списал некоторые выражения в *Corp.* XVIII; но это представляется более сомнительным.

Заглавие. Слово ὅροι, должно быть, появилось по какой-то ошибке. Оно могло бы означать «определения» философских терминов (ср. платонические Ὅροι, «*Incerti auctoris definitiones*», напечатанные в издании Платона Штальбаума, 1873, p. 638 сл.); и, быть может, его можно было бы употребить также в смысле «афоризмов». Но *Corp.* XVI не есть ни собрание определений, ни собрание афоризмов.

Первоначальное заглавие должно было быть Ἀσκληπιοῦ πρὸς Ἄμμωνα βασιλέα («Асклепия к царю Аммону»). Документ — послание, обращенное учеником Гермеса и товарищем Тата (§ 1 b) к царю (§§ 1 a, 2); лица, которые имеются в виду, — несомненно, Асклепий и Аммон; а так как автор не называет их в самом тексте послания, он должен был назвать их в заглавии. Царь Аммон — это бог Амон, эвгемеристически превращенный в человека; предполагается, что он был древним царем Египта и что учители Гермес и Асклепий (подобным же образом выведенные эвгемеризмом из богов Тота и Имхотепа) жили в его царствование.

Лактанций, *Div. inst.* 2. 15. 6 сл. (*Testim.*), говорит: «И Асклепий, его (*sc.* Гермеса) слушатель, пространнее изложил то же мнение в

том совершенном слове, которое написал к царю». Место, к которому относятся эти слова, — по-видимому, *Corp.* XVI. 15 сл.; а если так, то подразумевается, что заглавие *Corp.* XVI, каким его знал Лактанций, было Ἀσκληπιοῦ πρὸς (Ἄμμωνα) βασιλέα λόγος τέλειος. Но λόγος τέλειος (*sermo perfectus*) в других местах употребляется Лактанцием и другими только как особое заглавие *Ascl. Lat.*; поэтому кажется, что Лактанций, если он написал здесь *perfecto*, прибавил это слово по ошибке. Быть может, его подсказало ему выражение πάντων τῶν ἄλλων ὥσπερ κορυφήν («как бы вершину всех прочих») в *Corp.* XVI. 1 a.

[περὶ θεοῦ . . . κατ' εἰκόνα ἀνθρώπου.] Это весьма неудовлетворительное описание содержания документа. περὶ θεοῦ («о Боге»), быть может, можно отнести к § 3; περὶ ὕλης («о материи») — к § 4; [περὶ κακίας («о пороке») — к § 11 (?); περὶ εἱμαρμένης («о Судьбе») — к § 16 (?);] περὶ ἡλίου («о Солнце») — к §§ 5–10 a; περὶ νοητῆς οὐσίας («об умопостигаемой сущности») (вариантом к которому может быть περὶ θείας οὐσίας) — к § 6; περὶ ἀνθρώπου («о человеке») — к §§ 14–16 (?); [περὶ οἰκονομίας — непонятно;] ⟨περὶ?⟩ τοῦ πληρώματος («о *плероме*») — к § 3; περὶ τῶν ἑπτὰ ἀστέρων («о семи звездах») — к §§ 13 и 17 (хотя, если имеются в виду эти разделы, должно было бы стоять скорее τῶν ἓξ ἀστέρων — «о шести звездах»). Но места «о демонах» (§§ 10 b, 11 и 13–16) обойдены; а с другой стороны, в тексте нет ничего, что можно было бы описать как περὶ τοῦ κατ' εἰκόνα ἀνθρώπου, что должно означать «о человеке, сотворенном по образу Бога» (*Gen.* 1. 26). Поэтому представляется вероятным, что этот перечень предметов был написан как указатель содержания некоего собрания трактатов (одним из которых мог быть *Corp.* XVI) и вставлен сюда по ошибке.

§ 1 a. ⟨τοῦτον⟩ τὸν λόγον . . . διεπεμψάμην. διεπεμψάμην — это «эпистолярное прошедшее». οὗτος ὁ λόγος — это *Corp.* XVI, который Асклепий пишет с намерением послать царю Аммону.

πάντων τῶν ἄλλων ὥσπερ κορυφὴν καὶ ὑπόμνημα. οἱ ἄλλοι (λόγοι) — другие герметические документы; и выражение подразумевает, что ко времени написания *Corp.* XVI их уже существовало довольно много.

Писатель говорит, что этот документ содержит «венчающее» учение (κορυφή), в котором подытожено учение всех более ранних *герметических сочинений*, и что он напомнит читателю (ὑπόμνημα) об истинах, изложенных в них. Ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* VI. 1: ὁ κυριώτατος πάντων λόγος καὶ κορυφαιότατος οὗτος ἂν εἴη («это было бы самое главное и самое венчающее из всех слов»).

⌜ φανήσεταί σοι καὶ τοῖς ἐμοῖς ἑνίοις λόγοις ἀντίφωνος. ⌝ Это непонятно. Похоже, что писатель хотел сказать, будто учение *Corp.* XVI будет (ошибочно) сочтено несогласным с учением некоторых из более ранних *герметических сочинений*. Но если так, он не мог сказать этого такими словами. γάρ неверно выражает связь с предшествующим; должно было бы стоять δέ. Слово σοι странно; Асклепий едва ли сказал бы, что человек, которому он пишет, превратно поймет смысл написанного им, хотя вполне мог бы сказать, что так поймут другие. ἑνίοις — вероятно, вариант к ἐμοῖς. О τοῖς ἐμοῖς λόγοις ср. μου τοῖς βιβλίοις в § 1 b. Но если смысл — «мои прежние учения», мы скорее ожидали бы τοῖς προτέροις λόγοις. Слово ἀντίφωνος обычно означает «звучащий в ответ», а не «разногласный».

§ 1 b. ⟨. . .⟩ Ἑρμῆς μὲν γὰρ . . . πολλάκις μοι διαλεγόμενος καὶ ἰδίᾳ καὶ Τὰτ ἑνίοτε παρόντος. Отсюда можно заключить, что автор знал многочисленные записанные диалоги, в которых Гермес был учителем, а Асклепий — учеником, и что в некоторых

из них присутствовал также Тат. (В *Ascl. Lat. init.* вместе с Асклепием присутствуют Тат и Аммон; а Асклепий присутствует в *Corp.* X, где Гермес обращается к Тату.) Но изречение Гермеса, которое здесь приводится, не могло встречаться в этих диалогах «много раз»; и, быть может, оно не встречалось ни в одном из них, а было придумано автором *Corp.* XVI.

Суть этого места в том, что *герметические сочинения* покажутся некоторым *темными*; поэтому γάρ подразумевает какое-то предшествующее упоминание о темноте. Но в предшествующих предложениях Асклепий говорил только о различиях учения или мнения, а не о темноте документов; поэтому перед Ερμῆς μὲν γάρ, должно быть, что-то утрачено.

ἔλεγεν ὅτι δόξει τοῖς ⟨εὐσεβῶς?⟩ ἐντυγχάνουσί μου τοῖς βιβλίοις κ.т.л. Можно сомневаться, передается ли изречение Гермеса в прямой речи (*oratio recta*) или в косвенной (*oratio obliqua*). В первом случае μου τοῖς βιβλίοις означало бы книги, написанные Гермесом; во втором — книги, написанные Асклепием. Книги, о которых говорится, — это, надо полагать, οἱ Ερμοῦ πρὸς Ἀσκληπιὸν λόγοι («беседы Гермеса с Асклепием»); но кем, по предположению автора *Corp.* XVI, были написаны эти книги? Предполагал ли он, что Гермес, побеседовав с Асклепием, сам записал беседу? Или он предполагал, что эти рассуждения записал Асклепий и что Гермес говорил о писаниях, в которых Асклепий их запечатлел?

Не вполне ясно, какая часть последующего приписывается Гермесу и с какого места Асклепий начинает говорить от собственного лица; но лучше всего, по-видимому, закончить то, «что сказал Гермес», на словах λόγων ἔχουσα. Гермес сказал, что некоторым писания покажутся темными; Асклепий прибавляет, что кажущаяся темнота писаний возрастет, когда их переведут.

τῶν Ἑλλήνων ὕστερον βουληθέντων τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰς τὴν ἰδίαν μεθερμηνεῦσαι. Автор держится предания, что *герметические сочинения* были написаны по-египетски в древние времена и лишь недавно переведены с этого языка на греческий. Он знал, что это неверно в отношении документа, который писал он сам; но, быть может, он верил, что это верно в отношении некоторых из более ранних *герметических сочинений*.

Он, должно быть, был египтянином по крови; и, несмотря на свое эллинское образование, он все еще живо сознает свою египетскую народность. Он говорит о греках как о чужеземцах и относится к ним с презрением; он считает их недостойными знать святые тайны (μυστήρια) истинной религии.

§ 2. τὸν λόγον διατήρησον ἀνερμήνευτον. Означает ли τὸν λόγον документ, который теперь пишет Асклепий, или «учение», то есть все собрание *герметических сочинений*? Даже если имеется в виду первое, доводы, выдвинутые против перевода этого документа, одинаково относились бы и ко всем другим герметическим писаниям.

Нет ни малейшего основания предполагать, что *Corp.* XVI — перевод с египетского подлинника; он, несомненно, с самого начала был написан по-гречески. И все же его автор делает вид, будто Асклепий написал его по-египетски и желал предотвратить его перевод. Что побудило автора вложить в уста Асклепия такое желание? То, что он считает Асклепия писавшим по-египетски, вполне естественно; нельзя было разумно предполагать, что древний египетский учитель писал на каком-либо ином языке. Но почему автор, сам сочиняя религиозный трактат по-гречески, заставляет Асклепия говорить, что греческий — неподходящий для этой цели язык? Вероятно, он счел нужным писать по-гречески, потому что большинство тех, для чьего наставления он

писал, знали греческий и не знали египетского; но он сожалел об этой необходимости и чувствовал, что на родном языке мог бы выразить себя с большей силой.

ἡ τῶν Ἑλλήνων ⌜ ὑπερήφανος ⌝ φράσις καὶ ἐκλελυμένη καὶ ὥσπερ κεκαλλωπισμένη. Расслабленному изяществу (ἐκλελ. καὶ ὥσπερ κεκαλλ.) греческого слога противопоставляется грубая сила египетского. κεκαλλωπισμένη, быть может, можно передать как «нарумяненный». Риторические ухищрения, которыми греческие писатели стараются украсить свои писания, отнимают у их языка силу и значительность. Эпитет ὑπερήφανος («высокомерный» или «пренебрежительный») неприложим к слогу греческих философских сочинений; и едва ли можно сомневаться, что это слово испорчено. Быть может, оно пришло из заметки, написанной каким-то греческим читателем, которого задел презрительный тон этого места: «этот египтянин говорит ὑπερηφάνως („высокомерно“)».

О превосходстве египетского языка над греческим как языка религии и о недостаточности переводов ср. *Abammonis Responsum* 7. 4 сл. (говорит египетский жрец): «Но почему из знаменательных ⟨имен⟩ мы предпочитаем варварские своим собственным? . . . У священных народов, таких как египтяне и ассирийцы, боги объявили весь их язык подобающим священному. . . . Отсюда вполне разумно явствует, что и речь священных народов предпочтительнее речи (прочих) людей. Ибо имена, будучи переведены, вовсе не сохраняют того же смысла; но у каждого народа есть некие особенности, которые невозможно выразить речью другого народа. А затем, даже если бы их и можно было перевести, они уже не сохраняют той же силы. Варварские же имена заключают в себе и много выразительности, и много краткости, и менее причастны двусмысленности, и разнообразию,

⌜ и множеству ⌝ слов. По всем этим причинам они подходят высшим ⟨существам⟩». Clem. Alex. *Strom.* 1. 143: «первичные и родовые языки — варварские, а имена у них — от природы; ибо и люди признают, что молитвы, произносимые на варварском языке, сильнее». См. также Orig. *c. Cels.* 5. 45 сл.

αὕτη ἐστὶν (ἡ) Ἑλλήνων φιλοσοφία, λόγων ψόφος. Ср. письмо индийского гимнософиста Калана к Александру, приводимое Филоном, *Quod omn. prob. liber* 14. 96, Cohn VI, p. 28: «Мы не уподобляемся тем философам эллинов, которые упражнялись в речах для праздничных собраний; но у нас за словами следуют дела».

φωναῖς με[γι]σταῖς [τῶν] ἔργων. Ср. *Didache Apost.* 2. 5: οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου . . . κενός, ἀλλὰ μεμεστωμένος πράξει («да не будет слово твое . . . пустым, но исполненным делом»).

§ 3. [καὶ πάντα ὄντα] τὸν [ἕνα] καὶ ἕνα ὄντα ⟨καὶ⟩ τὰ πάντα. Текст MSS., по-видимому, — слияние двух альтернативных чтений: τὸν καὶ πάντα ὄντα καὶ ἕνα и τὸν καὶ ἕνα ὄντα καὶ τὰ πάντα.

οὐ ⌜ δευτεροῦντος ⌝ τοῦ ἑνός, ἀλλ' ἀμφοτέρων ἑνὸς ὄντος. Писатель, вероятно, хотел сказать, что τὸ ἓν καὶ τὰ πάντα οὐ δύο εἰσίν, ἀλλ' ἀμφότερα (*sc.* τὸ ἓν и τὰ πάντα) ἕν ἐστι («Единое и все вещи — не два, но оба — одно»). «Единое» и «все вещи» — не две отдельные и обособленные вещи; они тождественны. Но этот смысл неверно выражен словами οὐ δευτεροῦντος (или δευτερεύοντος, или δευτέρου ὄντος) τοῦ ἑνός, которые скорее означали бы «Единое не занимает второго места».

ἐκδεξάμενος τὴν τῶν πάντων προσηγορίαν ἐπὶ πλήθους, οὐκ ἐπὶ πληρώματος. τὰ πάντα следует мыслить не как πλῆθος, то есть множество отдельных вещей, а как πλήρωμα, то есть как вещи, которые составляют целое и без любой из которых целое было бы

неполным. Целое, которое составляют τὰ πάντα, есть Бог; ср. § 19, μόρια τοῦ θεοῦ πάντα ἑστίν («все вещи — части Бога»).

οὐδέποτε παύεται [ἐν] ὄντα. Ср. § 19: οὐκ ἄν ποτε παύσαιτο (πάντα ποιῶν ὁ θεός) («никогда не перестал бы (Бог творить все вещи)»).

§ 4. ἴδοις ἂν (*al.* ἰδὲ οὖν) ἐν τῇ γῇ πολλὰς πηγὰς ὑδάτων καὶ ἀέρος (πυρὸς MSS.) ἀναβρυούσας ἐν τοῖς μεσαιτάτοις μέρεσι. Начало отрывисто; но едва ли нужно предполагать лакуну перед ἴδοις ἄν. После предварительного призывания верховного Бога и замечаний о Едином и Всем, подсказанных этим призыванием, писатель начинает свое изложение с речи об ὕλη, из которой состоят земные вещи; и, делая это, он начинает с обращения к свидетельству чувств. Ср. *Corp.* XI. ii. 6 b, где изложение начинается словами θέασαι δὴ τὸν κόσμον к.т.л. («взгляни же на Космос» и т. д.).

ὕλη здесь означает грубую материю в противоположность φῶς. ὕλη земная; φῶς небесный. Есть три рода ὕλη. Два из них — γῆ и ὕδωρ. Третий, согласно MSS., — πῦρ; но это, должно быть, ошибка. В § 8 мир грубой материи назван τὸ πᾶν ὕδατος καὶ γῆς καὶ ἀέρος κύτος («все вместилище воды, земли и воздуха»); и не может быть сомнения, что в § 4 говорилось о тех же трех стихиях и что вместо πυρός нам следует читать либо ἀέρος, либо $\bar{\pi}\bar{\nu}\bar{\varsigma}$ (то есть πνεύματος) в смысле ἀέρος. В доказательство того, что эти три вещества тесно связаны между собой, писатель указывает на то, что из земли, как можно видеть, выходят источники воды и струи воздуха, или πνεῦμα. (ἐν τῇ γῇ . . . ἐν τοῖς μεσαιτάτοις μέρεσι, по-видимому, равнозначно ἐν τοῖς μεσαιτάτοις μέρεσι τῆς γῆς. Задуманный смысл был бы выражен точнее словами ἐκ τῶν μεσαιτάτων μερῶν τῆς γῆς, «из недр земли».) О представлении, что земля испускает потоки воздуха, ср. Seneca *Nat. quaest.* 5. 4 (вероятно, из Посидония): «Каким же образом, спросишь ты, возникают ветры? . . . Не одним

образом: иногда сама земля извергает великую массу воздуха и дышит из сокровенных глубин». *Ib.* 14: «Повторю теперь то, что сказал вначале: ветры исходят из пещер и из внутренних тайников земли» и т. д. Нельзя было бы сказать, что из земли, как можно видеть, выходят струи *огня*, — разве только при извержении вулкана; а едва ли можно было предложить читателю наблюдать это редкое явление собственными глазами.

Сочетание ἴδοις ἂν . . . ὀρωμένας неловко; но оно может объясняться просто небрежностью письма, а не порчей.

ὅθεν καὶ ⟨ἡ γῆ⟩ πάσης ὕλης πεπίστευται εἶναι ταμιεῖον. «Земля» здесь означает скорее земной шар, чем стихию земли. Писатель, вероятно, полагал, что вода и воздух, поднимающиеся из земли, образуются путем превращения из стихии земли; но он не говорит этого прямо.

ἀναδίδωσι μὲν αὐτῆς (*sc.* τῆς ὕλης) τὴν χορηγίαν, ἀνταπολαμβάνει δὲ τὴν ἄνωθεν ὕπαρξιν. Земной шар доставляет из себя три стихии (землю, воду и воздух), из которых составлены все земные организмы. Но есть и другое вещество, называемое здесь ἡ ἄνωθεν ὕπαρξις («бытие свыше»), которое сходит сверху и входит в организмы, составленные из земной материи; и именно действие в них этого «вещества свыше» делает их живыми существами. Эта небесная и несущая жизнь стихия соответствует πῦρ стоиков; но автор *Corp.* XVI называет ее не πῦρ, а φῶς и отождествляет ее с солнечным светом. Ср. *Corp.* XI. ii. 7, φωτὸς δὲ πάντα πλήρη к.т.л. («все полно света» и т. д.), где сказано, что огонь, испускаемый Солнцем, на пути вниз к земле превращается в свет.

Несущий жизнь свет нисходит на поверхность земли и входит в организмы, которые там возникают; поэтому можно сказать, что Земля «принимает его взамен» грубых стихий, которые она отдает.

§ 5. οὕτω γὰρ οὐρανὸν καὶ γῆν ⟨συν⟩ά⟨γ⟩ει ὁ δημιουργός, λέγω δὴ ὁ ἥλιος. Этот писатель прилагает термин *Демиург* не к верховному Богу (которого в § 3 называют ὁ θεὸς ὁ τῶν ὅλων δεσπότης καὶ ποιητὴς καὶ πατήρ — «Бог, Владыка, и Творец, и Отец всего»), а к Солнцу, которое есть «второй Бог» и действует как исполнитель или наместник верховного Бога. Солнце есть «творец» (δημιουργός) всех живых существ; то есть оно вкладывает в них жизнь и поддерживает в них жизнь посредством света, который испускает. Свет, носитель жизни, принадлежит небу; и, изливая его на землю, Солнце «соединяет небо и землю».

τὴν μὲν οὐσίαν κατάγων, τὴν δὲ ὕλην ἀνάγων. Жизнь, или свет, которым передается жизнь, названа здесь οὐσία, «истинное бытие», в противоположность ὕλη, «грубой материи». Такое употребление слова οὐσία занимает промежуточное положение между платоновским употреблением этого слова для обозначения бестелесной сущности и стоическим его употреблением для обозначения сущности телесной. Οὐσία, о которой здесь идет речь, — это свет-и-жизнь (ср. φῶς καὶ ζωή в *Corp.* I), понимаемые как телесная сущность, но сущность небесного происхождения и более высокого порядка, чем земные стихии (земля, вода и воздух).

Но что имеется в виду, когда говорится, что Солнце τὴν ὕλην ἀνάγει? Эта фраза, взятая вместе со следующими словами εἰς αὐτὸν ⌜ τὰ πάντα ⌝ ἕλκων, по-видимому, подразумевает нечто сходное со стоическим учением о восходящем и нисходящем движении стихий. Согласно стоикам, частицы земли и воды постоянно поднимаются в виде испарений (ἀναθυμιάματα); поднимаясь, они последовательно превращаются в воздух и огонь; и в виде огня они служат пищей небесным телам. С другой стороны, небесные тела постоянно испускают огонь, и, опускаясь, он превращается в

более грубые стихии. Хрисипп говорил, что Солнце в особенности питается испарениями моря. (Arnim, *Stoic. vet. fr.* II, p. 196 ff., §§ 650, 652, 659, 661, 662; Zeller, *Stoics*, Eng. tr. 1880, pp. 198, 205.) Поэтому язык *Corp.* XVI. 5 мог быть отчасти подсказан каким-либо стоическим источником. Но автор нигде не утверждает, что ὕλη (то есть земля, вода и воздух) превращается в φῶς или φῶς — в ὕλη; и когда он говорит, что Солнце «поднимает ὕλη», он, быть может, имеет в виду не то, что ὕλη восходит к небу в виде испарений, а лишь то, что Солнце извлекает из массы земли те частицы ὕλη, которые складываются в живые организмы на поверхности земли. Если так, нагляднее всего этот процесс можно видеть в росте растений под действием солнечного света. Ср. Julian *Or.* 5, 172 B: «(Солнце) влечет от земли все вещи, и вызывает их, и заставляет их прорастать своим животворным и дивным теплом, разделяя, как я думаю, тела до крайней тонкости, и поднимает вверх даже то, что по природе стремится вниз».

καὶ περὶ αὐτὸν ⟨. . .⟩. Здесь, по-видимому, утрачен глагол в настоящем времени изъявительного наклонения. Ср. μέσος γὰρ ἵδρυται к.т.л. в § 7.

καὶ εἰς αὐτὸν ⌜ τὰ πάντα ⌝ ἕλκων, καὶ ἀπὸ ἑαυτοῦ ⌜ πάντα ⌝ διδούς. Автор не мог написать этого. Даже если допустить, что он принимал стоическое учение об ἀναθυμίασις, он едва ли мог сказать, что Солнце втягивает в себя «все вещи»; ибо основная масса ὕλη, из которой состоят земные организмы, если не вся она, остается внизу, когда они распадаются, и не втягивается вверх в Солнце. Нельзя было сказать и того, что Солнце отдает от себя «все вещи»; ибо в § 4 нам было сказано, что ὕλη исходит из Земли, а не из Солнца. Возможно, что τὰ πάντα было перенесено и первоначально относилось к предложению περὶ αὐτὸν ⟨. . .⟩. То, что Солнце «отдает от себя», — это φῶς, носитель жизни; и если оно

что-нибудь «втягивает в себя», то это должен быть φῶς, который оно испустило. И в самом деле, какое-то утверждение в этом смысле, по-видимому, необходимо для полноты системы; ибо если бы φῶς, испускаемый Солнцем, тем или иным образом не возвращался к нему, трудно понять, как мог бы поддерживаться его запас; а с другой стороны, на земле шло бы непрерывно возрастающее накопление φῶς, а значит, и жизни. Вероятный смысл автора можно было бы выразить, написав καὶ εἰς ἑαυτὸν τὸ φῶς (или τὴν ζωὴν) ἕλκων, καὶ ἀπὸ ἑαυτοῦ τὸ φῶς (или τὴν ζωὴν) διδούς («и привлекая к себе свет (или жизнь), и отдавая от себя свет (или жизнь)»). Солнце — источник и хранилище φῶς, или жизненного вещества, как Земля — источник и хранилище ὕλη. Когда земной организм распадается, ὕλη, из которой он состоит, возвращается в Землю; и автор, вероятно, полагал, что φῶς, или жизненное вещество, вошедшее в него, возвращается в Солнце.

πᾶσι γὰρ (πᾶσι· καὶ MSS.) τὸ φῶς ἄφθονον χαρίζεται. Это предложение стоит здесь довольно неловко; быть может, оно попало не на свое место.

ἀγαθαὶ ἐνέργειαι. Действия Солнца ἀγαθαί, то есть животворны. Ср. τοῦ ἀγαθοῦ в § 17.

ἀλλὰ καὶ ἐπὶ γῆς ⟨. . ., καὶ⟩ εἰς τὸν κατώτατον βυθὸν [καὶ ἄβυσσον] διήκουσιν. После ἐπὶ γῆς утрачен глагол. Действия Солнца ⟨совершаются⟩ на небе и на поверхности земли и проникают даже в самые нижние глубины (земли или моря); ибо во всех этих областях есть живые существа, и жизнь во всех них обязана своим существованием свету, испускаемому солнцем. ἄβυσσον — вариант к βυθόν.

§ 6. ⟨. . .⟩ ⟨⟨ἐστιν ὁ τούτου ὄγκος·⟩⟩ εἰ δέ τις ἔστι καὶ νοητὴ οὐσία, ταύτης [[ ]] ὑποδοχὴ ἂν εἴη τὸ τούτου φῶς. — (εἰ δέ τις ἔστι καὶ νοητὴ οὐσία, αὕτη ἐστὶν ὁ τούτου ὄγκος, ἧς ὑποδοχὴ ἂν

εἴη τὸ τούτου φῶς MSS.) Согласно рукописям, об ὄγκος (материальной массе) солнца сказано, что она есть νοητὴ οὐσία (нематериальная сущность). Но это бессмыслица. Мысль автора должна была состоять в том, что материальный свет солнца есть «вместилище», или носитель, нематериальной сущности (то есть жизни, понимаемой как нематериальная вещь); и этот смысл можно получить посредством сделанных мною изменений. Ср. Plut. *Is. et Os.* 51: ἥλιον σῶμα τῆς τάγαθοῦ δυνάμεως ὡς ὀρατὸν οὐσίας νοητῆς ⟨ἀπείκασμα?⟩ ἡγούμενοι («почитая солнце телом силы Блага, как бы видимым ⟨подобием?⟩ умопостигаемой сущности»). Предложение εἰ δέ τις ἔστι καὶ νοητὴ οὐσία предполагает предшествующее упоминание об αἰσθητὴ οὐσία; и требуемый смысл можно было бы выразить, написав ⟨τῆς γὰρ αἰσθητῆς τοῦ φωτὸς οὐσίας πηγὴ⟩ ἐστιν ὁ τούτου ὄγκος· εἰ δέ τις ἔστι καὶ νοητὴ к.т.л. («ибо его масса есть источник чувственной сущности света; если же есть и умопостигаемая» и т. д.).

Автору знаком платоновский термин νοητὴ οὐσία (ср. ὁ νοητὸς κόσμος в §§ 12 и 17); но ему трудно связать с ним какое-либо определенное значение. Если исходить из того, что жизнь — вещь нематериальная, то видимый солнечный свет, говорит он, следует считать ее ὑποδοχή, то есть материей, в которой она пребывает. Но он наполовину склонен встать на стоическую точку зрения и отождествить жизнь с ее материальным носителем.

πόθεν δὲ αὖτη (*sc.* ἡ νοητὴ οὐσία) συνίσταται ἢ ἐπιρρεῖ, αὐτὸς μόνος οἶδεν ⟨ὁ θεός⟩. Жизнь, если она есть бестелесная сущность, отличимая от материального солнечного света, должна исходить от верховного Бога, быть им влита в тело солнца и там воплощена в видимом свете, который солнце испускает. Но природа бестелесного нам непостижима; откуда приходит та бестелесная жизнь, которую Солнце принимает и передает дальше, и из чего

она состоит, «знает один лишь Бог». Ср. § 17: ὁ ἥλιος διὰ τοῦ νοητοῦ κόσμου τὴν ἐπιρροὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ χορηγεῖται τοῦ ἀγαθοῦ («Солнце через умопостигаемый Космос получает от Бога приток блага»). Νοητὴ οὐσία § 6 есть ἀγαθόν § 17; и оба термина в этой связи означают жизнь, или животворящую энергию.

Подлежащим при μόνος οἶδεν должен был быть верховный Бог, а не Солнце. Ср. *Corp.* XII. i. 1 в исправленном виде: καὶ ποία τις οὖσα τυγχάνει (ἡ τοῦ θεοῦ οὐσία), αὐτὸς μόνος ἀκριβῶς οἶδεν («а какова она (сущность Бога), точно знает лишь он сам»).

⟨καὶ ὁ μὲν θεὸς ἀφανής,⟩ μὴ ὑφ᾽ ἡμῶν ὀρώμενος, στοχασμῷ δὲ βιαζομένων νοούμενος (νοεῖν MSS.)· ἡ δὲ τούτου (*sc.* τοῦ ἡλίου) θέα οὐκ ἔστι στοχαζόντος, ἀλλ᾽ αὐτῇ τῇ ὄψει (αὐτὴ ἡ ὄψις MSS.) ⟨ὀρᾶται⟩. Несмотря на искаженность текста, ясно, что автор здесь противопоставляет Солнце верховному Богу. Солнце «близко к нам по положению», так как находится внутри Космоса, тогда как верховного Бога, если его вообще мыслить в каком-либо месте, следует представлять находящимся в пространстве за пределами Космоса; и Солнце «близко к нам по природе», будучи телесным, тогда как верховный Бог бестелесен. Верховный Бог невидим, и наши представления о нем основаны лишь на догадке; а о Солнце мы имеем верное знание, ибо видим его своими глазами.

§ 7. μέσος γὰρ ἵδρυται, στεφανηφορῶν τὸν κόσμον. Каков был взгляд автора на взаимное расположение Солнца и прочих космических тел? Он говорит, что Солнце «поставлено посередине» и «носит Космос, как венец». Взятое само по себе, это утверждение могло бы, по-видимому, подразумевать гелиоцентрическую систему. Теория, согласно которой Солнце находится в средоточии вселенной, а земля обращается вокруг него, была выдвинута, по крайней мере как гипотеза, Аристархом Самосским, «Коперником древности», около 280 г. до н. э., и ее

отстаивал Селевк около 200 г. до н. э. (Plut. *De fac. in orbe lunae* 6. 3, p. 923; Plut. *Plat. quaest.* 8. 2, p. 1006). Но это мнение осудил как нечестивое Клеанф; оно было подавлено авторитетом стоиков, державшихся геоцентрической системы; и едва ли герметист второго или третьего века н. э. вернулся бы к нему. Кроме того, Солнце здесь уподоблено возничему, а это сравнение было бы непонятно, если бы Солнце мыслилось неподвижным. Следовательно, эти слова нужно объяснить как-то иначе.

У греков число звезд-планет было установлено и их движения определены в четвертом веке до н. э.;[1] и с того времени общепринятым стало мнение, что земля неподвижно стоит в средоточии, что семь планет (то есть Солнце, Луна и пять звезд-планет) обращаются вокруг земли по приблизительно круговым орбитам и что сфера неподвижных звезд отстоит от земли дальше, чем планеты. Но о взаимном расположении Солнца и прочих планет мнения расходились.[2] (*a*) Платон,[3] Аристотель и Хрисипп располагали планеты по удаленности от земли в следующем порядке, начиная с ближайшей: Луна, СОЛНЦЕ, Венера, Меркурий,[4] Марс, Юпитер, Сатурн. (*b*) Архимед (ок. 230 г. до н. э.), Гемин (ок. 77 г. до н. э.), Клеомед (следуя Посидонию) и Птолемей располагали их так: Луна, Венера, Меркурий, СОЛНЦЕ, Марс, Юпитер, Сатурн. (*c*) Гераклид Понтийский говорил, что Венера и Меркурий обращаются вокруг Солнца; поэтому его порядок был таков: Луна, СОЛНЦЕ (с Меркурием и Венерой в качестве спутников), Марс, Юпитер, Сатурн.

[1] Вероятно, Евдоксом, ок. 366 г. до н. э. Sen. *Nat. quaest.* 7. 3: «Это наблюдение небесных светил ново и недавно занесено в Грецию. Демокрит тоже (ок. 400 г. до н. э.) . . . говорит, что подозревает, что блуждающих звезд больше, но не назвал ни их числа, ни имен, так как пути пяти светил еще не были постигнуты. Евдокс первым перенес знание об этих движениях из Египта в Грецию». Пять звезд-планет были еще раньше распознаны и названы в Вавилонии (Jastrow, *Religion in*

Babylonia and Assyria, pp. 217 ff.); египетские астрономы учились у вавилонян, а Евдокс изучал астрономию в Египте.
Пифагореец Филолай, современник Демокрита, по преданию, говорил о пяти звездах-планетах (Aetius, Diels *Doxogr.* p. 337: согласно Филолаю, есть «десять божественных тел», а именно сфера неподвижных звезд, пять звезд-планет, Солнце, Луна, Земля, Противоземлие; и эти десять, расположенные в таком порядке, обращаются вокруг центрального огня). Но подлинность и время учений, приписываемых Филолаю, весьма сомнительны.

[2] Macrob. *Somn. Scip.* 1. 19 f. См. Cic. *Nat. deor.* 2. 52 и примечание J. B. Mayor *ad loc.*

[3] *Tim.* 38, *Rep.* 10. 616 (ср. *Epinomis* 986 f.). Из пяти звезд-планет Платон называет по имени только Εωσφόρος (Венеру) и ὁ ἱερὸς Ερμοῦ (Меркурий). Все пять названы в *Epinomis*, написанном вскоре после смерти Платона.

[4] По вопросу о том, Венеру или Меркурий Платон помещал ближе к земле, мнения авторитетов расходятся. Относительно взаимного расположения этих двух планет было много сомнений.

Если автор *Corp.* XVI принимал порядок (*b*), он мог сказать, что Солнце μέσος ἵδρυται, имея в виду, что Солнце занимает среднее место среди планет.[5] В этом смысле называет Солнце μέσος Филон, *Quis rer. div. heres* 45. 222 f., Wendland III, p. 50: «средний из семи — Солнце. Средним же я называю его не только потому, что оно занимает среднее место, как полагали некоторые, но и потому, что оно и без того достойно, чтобы ему служили и чтобы его, как телохранители, окружали щитоносцы с обеих сторон . . . . Вернее же всего, по-моему, догадываются те, кто отвел Солнцу среднее место, говоря, что три светила над ним и столько же после него: над ним — Фенон (Сатурн), Фаэтон (Юпитер), Пироис (Марс), затем Солнце, а после него — Стильбон (Меркурий), Фосфор (Венера) и соседка воздуха Луна».

[5] Ср. Proclus *In Remp.* 69. 27 P.: εἰ δὲ δὴ κρατοίη τὸν μὲν ἥλιον ἐν τῷ μέσῳ τάττειν τῶν ἑπτά, καθάπερ οἱ θεουργικοὶ λόγοι (то есть Juliani Theurgi *Hyphegetica*) καὶ οἱ θεοί (то есть *Oracula Chaldaica*) φασιν («если же возобладает мнение, что Солнце следует помещать посередине семи, как говорят теургические писания и боги»). (Kroll, *Orac. Chald.* p. 33.)

Такое толкование μέσος ἵδρυται хорошо согласовалось бы со сказанным в § 17; но его трудно примирить с § 8, где нам говорится, что Солнце посылает свет *вверх* небесным телам (τὰ ἀθάνατα μέρη τοῦ κόσμου) и *вниз* земной сфере (τὸ πᾶν ὕδατος καὶ γῆς καὶ ἀέρος κύτος). Едва ли можно сомневаться, что луна и звезды-планеты входят в число «бессмертных частей Космоса»; а если так, то из этого следует, что Солнце ниже (то есть ближе к земле), чем луна и пять звезд-планет, и смысл μέσος ἵδρυται должен состоять в том, что Солнце занимает положение посередине между небесами и землей, — то есть положение, которое греки обычно отводили Луне. Если таков смысл этого места, то автор *Corp.* XVI в этом отношении отверг учение греческой астрономии, и нам следует предположить, что он следовал какому-то восточному авторитету.

О στεφανηφορῶν τὸν κόσμον ср. магическое призывание (*Pap. mag. Par.* i. 959 *sqq.*, Reitzenstein *Poim.* p. 27), в котором к богу-Солнцу обращаются как к ὁ ἐντὸς τῶν ἑπτὰ πόλων καθήμενος, ὁ ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς στέφανον χρύσεον («восседающему внутри семи полюсов, имеющему на голове золотой венец»). Бога-Солнце обычно изображали с лучистым венком или венцом на голове; и автор считает этот στέφανος символом системы небесных тел, расположенных над ним и вокруг него. Следующее затем сравнение с возничим несовместимо с изображением Космоса как στέφανος и не могло входить в то же самое предложение; поэтому перед καθάπερ ἡνίοχος что-то, должно быть, утрачено, и перемещенные слова ἀφῆκεν οὖν φέρεσθαι к.т.λ. восполняют то, чего недостает.

τὸ τοῦ κόσμου ἅρμα . . . ἀναδήσας εἰς ἑαυτόν, μή πως ἀτάκτως φέροιτο. На римских состязаниях колесниц возничий обматывал

вожжи вокруг пояса (Smith, *Dict. Ant.* s. v. *Circus*); поэтому о конях можно было сказать, что они «привязаны» к человеку.

κόσμος здесь, по-видимому, означает небеса, или небесные тела, а не вселенную в целом. Земля неподвижна; но небесные тела «несутся вместе с Солнцем», когда оно обходит небо в своем суточном пути; и автор полагает, что их движение направляется и упорядочивается им. Итак, Солнце — возничий, а небесные тела — упряжка, которой он правит. Мысль, что упряжка понесла бы, если бы ее не сдерживали, могла быть подсказана повестью о Фаэтоне.

Ср. Philo *De Cherubim* 7. 24, Cohn I, p. 175: Бог сотворил сферу неподвижных звезд и семь сфер планет, «и, поместив каждое светило в его собственном круге, словно седока на колеснице, не доверил вожжей ни одному из седоков, опасаясь нестройного правления, но все их привязал к самому себе, полагая, что так скорее всего установится стройный порядок движения; ибо все, что с Богом, достойно похвалы, а что без Бога — порицания». Это возражение против взгляда, что сами планеты — верховные «возничие», или правители, Космоса.

εἰσὶ δὲ αἱ ἡνίαι ⟨. . .⟩ [ζωὴ καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα] [καὶ ἀθανασία καὶ γένεσις]. «Вожжи», то есть то, посредством чего Солнце управляет небесными телами и удерживает их от беспорядочного движения, — это, конечно, не «жизнь, душа и жизненный дух»; и не «бессмертие и рождение». Скорее это должны быть лучи света, испускаемые Солнцем. ζωὴ καὶ ψυχή и ἀθανασία καὶ γένεσις — это, быть может, два обломка утраченного предложения, которое вело к сказанному в §§ 8 и 9 о различии между бессмертной жизнью небесных тел и смертной жизнью земных организмов. Солнце посредством своего света поддерживает вечную жизнь в бессмертных ζῷα и порождает временную жизнь в смертных ζῷα.

Ср. *Corp.* XI. i. 4 a в исправленном виде: ὁ αἰὼν κοσμεῖ τὴν ὕλην, ἀθανασίαν καὶ διαμονὴν (то есть бессмертную жизнь и смертную жизнь) ἐνθεὶς τῇ ὕλῃ («Эон упорядочивает материю, вложив в материю бессмертие и пребывание»). *Ib.* 5: ἀθανασίας καὶ μεταβολῆς ποιητής («творец бессмертия и изменения»). XI. ii. 12 a: καὶ ἀθανασίαν καὶ μεταβολὴν ποιεῖν («творить и бессмертие, и изменение»).

§ 8. ⟨⟨τὰ ἐν τούτοις τοῖς μέρεσι τοῦ κόσμου⟩⟩ ζωοποιῶν καὶ ἀνακινῶν ⟨εἰς⟩ γένεσιν, καὶ μεταβολαῖς [[ ]] ⟨τὰ⟩ ζῷα [ἕλικος τρόπον] μεταποιῶν καὶ μεταμορφῶν. Чтобы получился смысл, нужны какие-то изменения вроде этих. μεταβολή означает смерть, в противоположность γένεσις, рождению. Организмы, в которые Солнце вкладывает жизнь в земной области, погибают, и их замещают новые организмы, составленные из той же материи; это и подразумевается, когда говорится, что их «пересоздают и преображают».

Я не могу извлечь никакого смысла из ἕλικος τρόπον. О самом Солнце можно было бы сказать, что оно движется «по спирали»; ибо так как точки восхода и заката изо дня в день сдвигаются, видимый путь Солнца не круговой, а спиральный. Ср. Pl. *Tim.* 39 A: τοὺς κύκλους αὑτῶν στρέφουσα ἕλικα («закручивая их круги в спираль»). Но нет никакого смысла в утверждении, что Солнце пересоздает и преображает живые существа «наподобие спирали».

§ 9. ⌜ εἰς ἄλληλα γένη γενῶν . . . ποιεῖ δημιουργῶν. ⌝ Это место безнадежно испорчено. εἰς ἄλληλα, вероятно, по ошибке написано дважды. Единственное, о чем можно было бы с полным правом сказать, что оно превращается «друг в друга», — это три земные стихии, или формы ὕλη, а именно земля, вода и воздух (см. § 4). Довольно удовлетворительный смысл можно было бы получить,

написав [εἰς ἄλληλα] [γένη γενῶν καὶ] εἴδη εἰδῶν ἀντικαταλλασσόμενος [[ ]]· καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν μεγάλων σωμάτων ποιεῖ, ⟨⟨τῇ εἰς ἄλληλα μεταβολῇ⟩⟩ ⟨καὶ ταῦτα⟩ δημιουργῶν («заменяя одни виды другими, как он делает и с великими телами, творя ⟨и их⟩ взаимным превращением»). Это было бы понятно, если считать, что τὰ μεγάλα σώματα означает три земные стихии, и предположить, что автор считал их подверженными превращению. Термин τὰ μεγάλα σώματα мог бы означать и небесные тела; но о небесных телах нельзя было сказать, что они превращаются друг в друга.

τοῦ μὲν ἀθανάτου ἀδιάλυτος (*sc.* ἡ μεταβολή). Ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XI. 2. (2): πᾶν σῶμα μεταβλητόν, οὐ πᾶν σῶμα διαλυτόν («всякое тело изменчиво, но не всякое тело разложимо»). ἀθάνατα σώματα — это небесные тела. Хотя они и не подвержены распаду, они подвержены μεταβολή; ибо их существование поддерживается непрерывным притоком света, который исходит от Солнца и возмещает свет, непрерывно ими испускаемый.

Автор, вероятно, полагал, что тело Солнца непрерывно обновляется светом, который возвращается к нему, обойдя Космос (см. заметку к εἰς αὐτὸν ⌜ τὰ πάντα ⌝ ἕλκων в § 5); а если так, то и само Солнце не менее прочих небесных тел подвержено μεταβολή.

§§ 10 b, 11. καὶ γὰρ δαιμόνων . . . δίκῃ ὑποπέπτωκε. *Corp.* XVI содержит два различных и отдельных места о демонах, а именно §§ 10 b, 11 и § 13 ff. Во втором месте предмет вводится *de novo* («заново»), и притом в словах, весьма сходных с теми, что употреблены в начале первого места.

Обязанности, приписываемые демонам, в этих двух местах различны. В первом их дело — карать грех бедствиями, насылаемыми на человеческие общины в целом. Во втором они — исполнители, через которых совершаются все материальные

процессы; а что касается той части их действия, которая непосредственно затрагивает людей, то хотя там и есть краткое упоминание о «смутах в городах и народах», больше говорится об их действии на отдельных людей. Очевидно, что эти два места не могли быть написаны как части одного и того же трактата; одно из двух должно быть вставкой. Первое из них (§§ 10 b, 11) прерывает ход мысли; если его вырезать, § 12 становится на свое место как продолжение §§ 5–10 a, в которых говорится о деле Солнца. Поэтому представляется вероятным, что §§ 10 b, 11 были извлечены из какого-то другого документа и вписаны на полях *Corp.* XVI как параллель или дополнение к § 13 ff.

§ 10 b. καὶ γὰρ δαιμόνων χοροὶ περὶ αὐτόν. В дальнейшем о демонах говорится как о подчиненных «богам» вообще (τὰ ὑπὸ τῶν θεῶν ἐπιταττόμενα ἐνεργοῦσι), а не богу-Солнцу. Поэтому можно подозревать, что в документе, из которого был взят этот параграф, стояло περὶ αὐτούς (*sc.* τοὺς θεούς) и что после того, как это место было вставлено в *Corp.* XVI, αὐτούς переделали в αὐτόν, чтобы создать видимость связи с предшествующими утверждениями о Солнце.

⌜ σύνοικοι καὶ τῶν ἀθανάτων οὐκ εἰσὶ πόρρω ἐνθένδε ⌝. Это непонятный остаток места, которое должно было говорить о том, что демоны занимают промежуточное положение между бессмертными богами и смертными людьми и связаны с теми и другими. О σύνοικοι ср. *Ascl. Lat.* III. 33 b: «(на земле) пребывать вместе с нами».

μεταβολαῖς ἀέρος (πυρὸς MSS.). «Изменения огня» — бессмыслица. Удовлетворительный смысл можно получить, написав μεταβολαῖς ἀέρος, «изменениями (то есть порчей) атмосферы». Ср. *Ascl. Lat.* III. 25 *fin.*: «и сам воздух изнеможет в скорбном оцепенении». Считалось, что моровые поветрия

вызываются порчей воздуха; так что μεταβολαῖς ἀέρος служило бы заменой для λοιμοῖς.

ἀμυνόμενοι τὴν ⟨⟨εἰς θεοὺς⟩⟩ ἀσέβειαν. Наказание греха обычно считалось делом δίκη; ср. Pl. *Laws* 716 A: τῷ δὲ (θεῷ) ἀεὶ ξυνέπεται δίκη, τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός («а за ним (Богом) всегда следует Правда, мстительница отступающим от божественного закона»), и Herm. *ap.* Stob. *Exc.* VII. B *Corp.* XVI. 10 b демоны — исполнители, через которых вершится δίκη.

§ 11. αὕτη γὰρ (*sc.* ἡ ἀσέβεια) ἀνθρώποις [[ ]] ἡ μεγίστη κακία. Ср. Hermes *ap.* Lactant. *Div. inst.* 2. 15. 6: τὸ γὰρ ἓν καὶ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἐστὶν ἀγαθὸν εὐσέβεια («ибо одно-единственное благо в людях — благочестие»).

[θεῶν μὲν γὰρ τὸ εὖ ποιεῖν, [ ] δαιμόνων δὲ τὸ ⟨τοῖς θεοῖς⟩ ἐπαμύνειν.] Это предложение прерывает связь. Быть может, оно перенесено из какого-то другого места, возможно — из испорченного места в начале § 10 b.

τὰ γὰρ ἄλλα τὰ ὑπ᾽ ἀνθρώπων τολμώμενα ἢ πλάνῃ τολμᾶται (ἢ πλάνη ἢ τόλμη MSS.) ἢ ἀνάγκῃ [ ] ἢ ἀγνοίᾳ· ⟨καὶ⟩ ταῦτα πάντα παρὰ θεοῖς ἀνεύθυνα. Благочестивый человек может иногда поступить дурно; но если так случится, его проступки — лишь такие, которые вызваны заблуждением, принуждением или незнанием; а за поступки, вызванные таким образом, он не считается ответственным. Ср. Ar. *Eth. Nic.* 3. 1 о непроизвольных поступках: δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ (= ἀνάγκῃ) ἢ δι᾽ ἄγνοιαν γινόμενα («непроизвольным же считается то, что совершается насильно или по незнанию»). Все поступки, поистине греховные, проистекают из нечестия, и потому одно лишь нечестие карается богами.

§ 12. σωτὴρ δὴ (δὲ MSS.) καὶ τροφεύς ἐστι παντὸς γένους ὁ ἥλιος. Это утверждение подытоживает содержание §§ 8–10 a. πᾶν

γένος означает всякий род, или вид, ζῷα, будь то смертных или бессмертных.

ὥσπερ ὁ νοητὸς κόσμος, τὸν αἰσθητὸν (αἰσθητικὸν MSS.) κόσμον περιέχων, πληροῖ τὸν ὄγκον (πληροῖ αὐτὸν ὀγκῶν MSS.) [ταῖς] ποικίλαις καὶ παντομόρφοις ἰδέαις. Платоники говорили, что все отдельные существа образуются наложением ἰδέαι на ὕλη и что источник этих ἰδέαι — νοητὸς κόσμος. Автор принимает этот платоновский догмат и старается привести его в связь с собственным учением о том, что ζῷα образуются притоком солнечного света в грубую материю. Он находит аналогию между ἰδέαι, которые струятся во вселенную из умопостигаемого Космоса, и несущими жизнь лучами света, испускаемыми Солнцем. Сравнение умопостигаемого Космоса с Солнцем могло быть подсказано сравнением τὸ ἀγαθόν с Солнцем в Pl. *Rep.* VI.

τὸν ὄγκον, по-видимому, означает массу материи, на которую налагаются ἰδέαι. О νοητὸς κόσμος сказано, что он «объемлет» αἰσθητὸς κόσμος, потому что его представляют находящимся в пространстве за пределами Космоса.

οὕτω καὶ ὁ ἥλιος πάντα ⟨τὰ⟩ ἐν τῷ κόσμῳ [περιέχων] ⟨. . .⟩ ὀγκοῖ ⌜ πάντων τὰς γενέσεις ⌝ καὶ ἰσχυροποιεῖ. Чтение рукописей бессмысленно. О Солнце, поставленном «посередине», нельзя сказать, что оно «*объемлет* все вещи в Космосе»; и весьма вероятно, что предшествующее περιέχων повторено здесь по ошибке. πάντων τὰς γενέσεις можно было бы, пожалуй, понять как равнозначное πάντα τὰ γιγνόμενα; но что могло бы означать утверждение, что Солнце «*дает массу* всем возникающим вещам»? Солнце дает вещам *жизнь*, а не *массу*; материальную массу дает им Земля, доставляя ὕλη. Поэтому, по-видимому, глагол, подлежащим которого было ὁ ἥλιος, утрачен, а подлежащим при

ὀγκοῖ и следующих глаголах (ἰσχυροποιεῖ и ὑποδέχεται) должно было быть ἡ γῆ.

καμόντων δὲ καὶ ῥευσάντων ⟨. . .⟩ ὑποδέχεται. Требуется винительный падеж. Автор, вероятнее всего, полагал, что, когда земные организмы распадаются, ὕλη, из которой они были составлены, возвращается в Землю, а φῶς, который вошел в них и дал им жизнь, возвращается в Солнце. Соответственно, если бы подлежащим при ὑποδέχεται было ὁ ἥλιος, требуемым дополнением было бы τὸ φῶς; но если, что вероятнее, подлежащее — ἡ γῆ, то недостающее дополнение должно быть τὴν ὕλην.

§ 13. ὑπὸ τούτῳ δὲ ἑτάγη ὁ τῶν δαιμόνων χορός. До этого места нам говорилось, что Солнце действует на вещи посредством испускаемого им света. Но в параграфе, который начинается здесь, нам говорится, что оно действует на вещи через посредство сонмов демонов, предводительствуемых планетами. Эти два учения независимы друг от друга, и их нелегко примирить. По-видимому, автор или составитель *Corp.* XVI соединил две разные и несогласные между собою теории. В обеих Солнце — второй Бог и наместник верховного Бога. Но согласно первой (§§ 4–10 a и 12) Солнце действует посредством света; согласно второй (§§ 13 ff.) Солнце действует (через своих подчиненных, планеты) посредством демонов. Мы должны предположить, что автор взял содержание этих двух частей документа из разных источников; и он не сделал никакой попытки слить их в последовательное целое.

ἑκάστῳ τούτων ἰσάριθμοι. Это, по-видимому, означает ἑκάστῳ τῶν ἀστέρων ἰσάριθμοί εἰσι χοροί; что можно было бы понять либо как «каждый из ἀστέρες предводительствует равным числом χοροί», либо как «каждый ἀστήρ предводительствует одним χορός,

и отдельные χοροί состоят из равного числа демонов». Автор выразился темно; но, вероятно, он имел в виду второе.

διατεταγμένοι οὖν ⟨κατὰ⟩ ⟨⟨πλινθίδας⟩⟩ ὑπηρετοῦσιν ἑκάστῳ τῶν ἀστέρων. Расположены по πλινθίδες должны быть демоны, а не ἀστέρες; поэтому я перенес πλινθίδας. Слово πλινθίς означает прямоугольное тело. В этой связи оно должно означать отряд войск, построенный прямоугольником, и его можно перевести как «колонна», «батальон» или «корпус». πλινθίον употребляется как термин военной тактики у Joseph. *Ant.* 13. 4. 4: τάξας τὴν στρατιὰν ἐν πλινθίῳ («построив войско прямоугольником»).

Каждой πλινθίς демонов предводительствует один из ἀστέρες; и οἱ ἀστέρες должно здесь означать «планеты», или, точнее, пять звезд-планет и луну; ибо у Солнца, как у главнокомандующего, нет особой πλινθίς, приданной ему одному. Отсюда можно было бы заключить, что πλινθίδες демонов шесть. Но в § 17 их, по-видимому, восемь, соответственно сфере неподвижных звезд, пяти звездам-планетам, луне и атмосфере. Неясно, тождественны ли χοροί с πλινθίδες или нет; если нет, то каждая из шести (или восьми) πλινθίδες должна состоять из некоторого числа χοροί, как батальон состоит из некоторого числа рот.

Боги-планеты, действуя в подчинении у Солнца, управляют материальным миром; то есть в совокупности они исполняют обязанность εἱμαρμένη. И каждый из них исполняет свою особую часть этой обязанности через посредство определенного отряда демонов, подчиненного его приказам.

ἀγαθοὶ καὶ κακοὶ ὄντες . . . τὰς ἐνεργείας. Одни демоны благодетельны, другие зловредны. Полагал ли автор, что одни планеты благодетельны, а другие зловредны и что каждый отряд демонов получает свой характер от своего предводителя? Или он полагал, что каждая планета отчасти благодетельна и отчасти

зловредна и что, соответственно, в каждый отряд входят как благодетельные, так и зловредные демоны?

δαίμονος γὰρ οὐσία ἐνέργεια. Демоны в этом документе — личные существа, действием которых совершаются все физические процессы в земной области (πάντων τῶν ἐπὶ γῆς πραγμάτων τὴν ἐξουσίαν κεκληρωμένοι, § 14); иначе говоря, это силы природы, представленные как личности. И автор полагает, что все природные процессы происходят от действия планет. Ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* VI. 10, где нам говорится, что демоны не имеют самостоятельного существования как живые существа, а суть лишь ἐνέργειαι деканов, которые в своеобразном учении этого документа составляют высший разряд астральных богов.

Демоны «и добры, и злы»; то есть силы, действующие в материальном мире, иногда творят благо, а иногда вред. Но как выходит, что они иногда творят вред? Демоны подчинены богам-планетам, которые подчинены Солнцу, которое подчинено верховному Богу; поэтому если демоны отчасти κακοὶ τὰς ἐνεργείας, то можно было бы заключить, что верховный Бог — виновник зла так же, как и блага. Но автор обходит этот вывод молчанием. Он мог бы уклониться от него, сказав, что дурные страсти, производимые в человеке демонами (то есть физическими силами, действующими в его теле), насылаются на него в наказание за его ἀσέβεια (ср. *Corp.* XII. i. 5–9) и что справедливое наказание согласно с правильным управлением вселенной; но он этого не говорит, и, по-видимому, это затруднение не приходило ему в голову.

§ 14. ποικίλην ταραχὴν ἐργάζονται καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς ἔθνεσι καὶ ἰδίᾳ ἑκάστῳ. Отсюда и до конца § 16 автор говорит только о *вреде*, причиняемом людям демонами, и ничего не говорит о *благе*, которое они творят.

ἀναπλάττονται γὰρ καὶ ἀνθέλκουσι (ἀνεγείρουσι MSS.) τὰς ψυχὰς ἡμῶν εἰς ἑαυτούς. ἀνεγείρουσι εἰς ἑαυτούς бессмысленно. Об ἀνθέλκουσι ср. Pl. *Rep.* 4. 439 B: εἴ ποτέ τι (τὴν ψυχὴν) ἀνθέλκει διψῶσαν («если когда-нибудь что-либо оттягивает ее (душу) назад, когда она жаждет»). Демоны «перекраивают наши души на иной лад», то есть придают им вид иной, чем вид невоплощенной души; и они «увлекают наши души (от Бога или от божественного) к себе», то есть к материальным вещам, в которых они действуют. Ср. ниже στροβοῦσιν πρὸς τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν.

ἐγκαθήμενοι ἡμῶν νεύροις κ.τ.λ. Ср. Lydus *De mens.* 4. 32 (*Ascl. Lat.* III. 33 b): τοὺς μὲν τιμωροὺς τῶν δαιμόνων, ἐν αὐτῇ τῇ ὕλῃ παρόντας, τιμωρεῖσθαι τὸ ἀνθρώπειον κατ᾽ ἀξίαν («демоны-каратели, пребывающие в самой материи, карают род человеческий по заслугам»). См. *Corp.* IX. 3, где сказано, что дурные νοήματα порождаются в людях демонами.

Демоны, о которых говорится в этом месте, тождественны с оскверняющими, или развращающими, влияниями тела на душу, как их обычно описывали платоники, — с тою лишь разницей, что автор мыслит эти влияния как личности и считает их посланцами планет.

[καὶ αὐτῷ τῷ ἐγκεφάλῳ.] Это вариант к μέχρι καὶ αὐτῶν τῶν σπλάγχνων. Одни говорили, что седалище *гегемоникона* — мозг; другие говорили, что это σπλάγχνα, и в особенности сердце. Этот вопрос разбирается у Галена, *De plac. Hippocr. et Plat.*

§ 15. γενόμενον γὰρ ἡμῶν ἕκαστον . . . παραλαμβάνουσι δαίμονες οἱ κατ᾽ ἐκείνην τὴν στιγμὴν τῆς γενέσεως ὑπηρέται. Ср. *Ascl. Lat.* III. 35: «(формы) изменяются столько раз, сколько мгновений в часе обегающего круга». Нет двух людей, одинаковых по телесному складу (а следовательно, нет двух людей, одинаковых по πάθη, которые происходят от действия тела на

душу), потому что нет двух людей, рожденных под одними и теми же астральными влияниями. В понятиях *Corp.* XVI это можно выразить, сказав, что нет двух людей, на которых действуют одни и те же демоны.

οὗτοι γὰρ κατὰ στιγμὴν ἐναλλάσσονται, οὐχ οἱ αὐτοὶ ἐπιμένοντες, ἀλλ᾽ ἀνακυκλούμενοι. οὗτοι, вероятно, означает οἱ ἀστέρες, а не οἱ δαίμονες. Обязанность председательствовать при рождении людей переходит от планеты к планете в быстрой смене. Следовательно, если А рожден мгновением раньше, чем В, то тело А в течение всей его жизни будет под властью отряда демонов, предводительствуемого одной планетой, а тело В будет под властью другого отряда демонов, предводительствуемого другой планетой.

εἰς τὰ δύο ⟨ἄλογα⟩ μέρη τῆς ψυχῆς δύντες. «Две неразумные части души» — те, которые различает Платон, а именно τὸ θυμοειδές и τὸ ἐπιθυμητικόν, в противоположность τὸ λογικὸν μέρος τῆς ψυχῆς (= τὸ λογιστικόν у Pl. *Rep.*), о которой говорится в следующем предложении. Вставить ἄλογα, по-видимому, необходимо, так как одно τὰ δύο μέρη едва ли передало бы этот смысл.

τὸ δὲ λογικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἀδέσποτον τῶν δαιμόνων ἔστηκεν. Это можно было бы выразить иначе, сказав, что человек, в котором правит νοῦς (то есть εὐσεβής, или тот, кто обрел познание), свободен от владычества Судьбы. На это место ссылается Лактанций, *Div. inst.* 2. 15. 7. Ср. *Ascl. Lat.* III. 29 b *init.* (приводимое Лактанцием, *ib.*): εὐσεβοῦς γὰρ ἀνθρώπου οὔτε δαίμων κακὸς οὔτε εἱμαρμένη κρατεῖ («ибо над благочестивым человеком не властны ни злой демон, ни Судьба»). *Corp.* XII. i. 9 в исправленном виде: οὐδὲν (τῷ νῷ) ἀδύνατον, οὔτε εἱμαρμένης ὑπεράνω θεῖναι ψυχὴν ἀνθρωπίνην κ.τ.λ. («ничто (для ума) не

невозможно — ни поставить человеческую душу выше Судьбы» и т. д.). εὐσεβὴς ἄνθρωπος не подвержен πάθη, порождаемым телом.

§ 16. ⟨ὅ⟩τῳ οὖν ἐν τῷ λογικῷ ἀκτὶς ἐπιλάμπει ⟨ἀπὸ τοῦ θεοῦ⟩ [διὰ τοῦ ἡλίου], [[ ]] τούτῳ[ν] καταργοῦνται οἱ δαίμονες. ἀκτίς — это луч божественного νοῦς, которым озаряется (φωτίζεται) благочестивый человек. Он исходит от верховного и надкосмического Бога (ср. ниже ἀκτῖνα τοῦ θεοῦ); а во фразе εἰς ὑποδοχὴν τοῦ θεοῦ он отождествлен с самим Богом. Автор должен был полагать, что эта ἀκτίς приходит к людям от Бога непосредственно и прямо, а не передается через Солнце; поэтому διὰ τοῦ ἡλίου нужно вырезать. Солнце — источник нашей физической жизни и передает ее нам посредством своего света; но его свет — φῶς αἰσθητόν, тогда как ἀκτίς, о которой здесь идет речь, есть φῶς νοητόν. Душа, озаренная невидимым и бестелесным «светом» божественного νοῦς, тем самым освобождается от развращающих влияний тела, которые здесь олицетворены как демоны.

οὔτε δαιμόνων οὔτε θεῶν. θεοί — это боги-планеты, повеления которых исполняют демоны.

ὁ λόγον οὐκ ἔχων ἔρως (ὁ λόγος οὐκ ἔρως MSS.) ⟨οὗτος?⟩ ἐστίν, ὁ πλανώμενος καὶ πλανῶν. Автор имеет в виду определение низшего рода ἔρως в Pl. *Phaedr.* 238 B: «Ибо вожделение, которое без разума одолело мнение, стремящееся к правому, и, будучи влекомо к наслаждению красотой[6] и, в свою очередь, мощно укреплено сродными ему[7] вожделениями [к красоте тел] [одержав верх в стремлении], получило прозвание от самой этой мощи и было названо эросом». Это место явно испорчено; и слова ὁ πλανώμενος καὶ πλανῶν, употребленные автором *Corp.* XVI при ссылке на него, наводят на подозрение, что в известном ему чтении этого места встречалась какая-то форма

πλανᾶσθαι.[8] Существование такого чтения становится вероятнее оттого, что Максим Тирский, имея в мыслях то же предложение «Федра», пишет так (19. 2 Hobein): τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις (то есть тем, кто любил низменно) ὁ ἔρως ἦν ὄνομα ἐπιθυμίας ἐν ἡδοναῖς ⌜πλανωμένον⌝ (πλανωμένης Reiske) («ибо у прочих эрос был именем вожделения, ⌜блуждающего⌝ в наслаждениях»). *Ib.* 20. 5: ἐπιστᾶται δὲ αὐτὸν (*sc.* τὸν ὑβριστὴν ἔρωτα) κάλλους ⌜φήμῃ⌝ (читай ἡδονῇ) οἰστρούμενον, ὑπὸ δὲ τῆς ἀγνοίας πλανώμενον («знает его (то есть дерзкий эрос), уязвленного ⌜молвой⌝ о красоте и блуждающего от незнания»). Ср. *Corp.* I. 19 *fin.*: ὁ δὲ ἀγαπήσας [[ ]] ἐκ πλάνης ἔρωτος ⟨⟨τὸ⟩⟩ σῶμα, οὗτος μένει ἐν τῷ σκότει πλανώμενος («а тот, кто по заблуждению вожделения возлюбил тело, пребывает во тьме, блуждая»).

---

[6] Сократ только что сказал, что ἔρως (низшего рода) — один из многих видов ἐπιθυμία и что всякая ἐπιθυμία есть стремление к какому-либо роду ἡδονή и как таковая должна отличаться от δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου (= δόξα ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὀρμῶσα). В качестве примеров ἐπιθυμίαι он приводит стремление к пище и стремление к крепкому питью. Итак, предмет этого рода ἔρως — ἡδονὴ (σωματικοῦ) κάλλους, как предмет γαστριμαργία — ἡδονὴ ἐδωδῆς.

---

[7] συγγενεῖς ἐπιθυμίαι должны быть прочими вожделениями (γαστριμαργία и т. п.), которые сопутствуют ἔρως (похоти) и усиливают его своим присутствием рядом с ним.

---

[8] Быть может, в связи с ἐπὶ σωμάτων κάλλος (которое, по-видимому, повторяет πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους). Например, можно было бы написать ⟨⟨ἐπὶ σωμάτων κάλλος⟩⟩ ⟨πλανηθεῖσα⟩, καὶ ὑπ᾽ αὖ τῶν ἑαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν [[ ]] ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα.

ταύτην δὲ τὴν διοίκησιν Ἑρμῆς εἱμαρμένην ἐκάλεσεν. Это, по-видимому, ссылка на *Corp.* I. 9: καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν (*sc.* семи планет) εἱμαρμένη καλεῖται («и их правление называется Судьбой»). Если так, то автор считал, что безымянный учитель,

который говорит в *Corp.* I, — Гермес, как считал и автор *Corp.* XIII. Но ταύτην . . . ἑκάλεσεν могло быть вставлено позднейшей рукой.

§§ 17–19. ἥρτηται οὖν . . . αὐτὸς ἄπαυστος. Этот заключительный отрывок зависит отчасти от содержания §§ 4–10 a и 12, а отчасти от содержания §§ 13–16 и предполагает оба эти места. § 17 (ἥρτηται οὖν ὁ νοητὸς κόσμος к.т.л.) содержит утверждения, подсказанные § 6 (πόθεν δὲ αὖτη — *sc.* ἡ νοητὴ οὐσία — ἐπιρρεῖ к.т.л.) и § 12 (ὥσπερ ὁ νοητὸς κόσμος к.т.л.); а δημιουργὸς δὲ ὁ ἥλιος в § 18 повторяет ὁ δημιουργός, λέγω δὴ ὁ ἥλιος в § 5. Но с другой стороны, §§ 17 и 18 держатся учения о планетах и демонах, изложенного в §§ 13–16, и оставляют без внимания учение о φῶς, изложенное в §§ 4–10 a и 12. Более того, § 19 тесно связан с § 3. Поэтому, по-видимому, строение *Corp.* XVI (не считая предисловия, §§ 1 a–2) лучше всего объясняется так. Автор взял из одного источника теорию φῶς, а из другого источника — теорию планет и демонов; он поставил эти две теории рядом, — одну в §§ 4–10 a и 12, другую в §§ 13–16, — оставив их непримиренными; и он написал § 3 как введение к целому, составленному из этих двух частей, а §§ 17–19 — как заключение к нему.

§ 17. ἥρτηται οὖν ὁ νοητὸς κόσμος τοῦ θεοῦ [ὁ δὲ αἰσθητὸς τοῦ νοητοῦ], ὁ δὲ ἥλιος διὰ τοῦ νοητοῦ [καὶ αἰσθητοῦ] κόσμου к.т.л. Необходимо вырезать упоминания об αἰσθητὸς κόσμος, которые, должно быть, вставил какой-то непонятливый читатель. Согласно учению *Corp.* XVI, Солнце как второй Бог главенствует над чувственной вселенной; поэтому его животворящая сила должна приходить к нему из надкосмического источника и не может передаваться ему через αἰσθητὸς κόσμος, который ему подчинен. Нисходящий ряд таков: ὁ θεός, ὁ νοητὸς κόσμος, ὁ ἥλιος; а об αἰσθητὸς κόσμος, если о нем вообще говорить, следует говорить

как о предмете, или поприще, демиургической деятельности Солнца, а не как о ее источнике.

διὰ τοῦ νοητοῦ [ ] κόσμου τὴν ἐπιρροὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ χορηγεῖται τοῦ ἀγαθοῦ, τουτέστι τῆς δημιουργίας. Это попытка ответить на вопрос, который в § 6 был объявлен неразрешимым. «Благо» исходит от Бога и передается Солнцу через умопостигаемый Космос. О значении τὸ ἀγαθόν здесь ср. *Ascl. Lat.* III. 27 a: «Бог . . . раздаятель . . . благ, то есть чувства, души и жизни». Скорее можно было бы ожидать τῆς ζωῆς вместо τῆς δημιουργίας; но, быть может, δημιουργίας можно оставить, если понимать его как «животворящую энергию».

περὶ δὲ τὸν ἥλιον αἱ ὀκτώ εἰσι σφαῖραι, τούτου ἡρτημέναι. Ср. μέσος ἵδρυται в § 7. Мы нашли основание думать, что в §§ 4–10 a Солнце рассматривается как ближайшее к земле из всех небесных тел. Согласно этому взгляду, над Солнцем были бы семь из восьми перечисленных здесь сфер (а именно сфера неподвижных звезд, сферы пяти звезд-планет и сфера луны), а под ним — лишь одна из них (а именно ἡ περίγειος σφαῖρα, то есть атмосфера). Но возможно, что положение, отводимое Солнцу в §§ 17–19, отлично от отводимого ему в §§ 4–10 a и что здесь предполагается следующее расположение: неподвижные звезды, Сатурн, Юпитер, Марс, СОЛНЦЕ, Меркурий, Венера, Луна, атмосфера. В таком случае над Солнцем было бы четыре сферы и под ним четыре сферы.

Из этого места можно заключить, что, кроме шести отрядов демонов, предводительствуемых шестью богами-планетами (§ 13), есть седьмой отряд, которым предводительствует бог, главенствующий над сферой неподвижных звезд, и восьмой, которым предводительствует бог, главенствующий над атмосферой. Ср. перечень οὐσιάρχαι в *Ascl. Lat.* III. 19 b.

τῶν δὲ δαιμόνων ⟨ἥρτηνται⟩ οἱ ἄνθρωποι. Немногих людей, «озаренных светом Бога», надлежит исключить; но это исключение здесь не упомянуто. Что касается их тел, все люди одинаково «зависят от демонов»; но «озаренные» не подвержены телесным влияниям.

§ 18. διὸ πατὴρ μὲν πάντων ὁ θεός, δημιουργὸς δὲ ὁ ἥλιος· ὁ δὲ κόσμος ὄργανον τῆς δημιουργίας. Согласно учению §§ 4–10 a, ὄργανον δημιουργίας (то есть орудие, посредством которого Солнце вкладывает жизнь в вещи) — солнечный свет; согласно учению §§ 13–16, ὄργ. δημ. — войско демонов, предводительствуемое планетами. Если предположить, что автор здесь имел в виду первое учение, слова ὁ δὲ κόσμος ὄργανον τῆς δημιουργίας были бы бессмысленны, и вместо них пришлось бы написать τὸ δὲ φῶς ὅ. τ. δ. Но в §§ 17, 18 учение о φῶς оставлено без внимания и признается только учение о планетах и демонах; а раз так, словам в их нынешнем виде можно придать смысл, если понимать ὁ κόσμος как систему сфер, которая только что была описана. Солнце совершает свое дело как δημιουργός посредством восьми сфер; то есть оно пользуется как своими орудиями, или исполнителями, богом неподвижных звезд, богами пяти звезд-планет и луны и богом атмосферы; а эти боги пользуются как своими орудиями, или исполнителями, подчиненными им демонами. Ср. § 7, где ὁ κόσμος, по-видимому, означает небесные тела, взятые в совокупности.

καὶ ⌜ οὐρανὸν μὲν ἡ νοητὴ οὐσία διοικεῖ, οὐρανὸς ⌝ δὲ θεούς, δαίμονες δὲ θεοῖς ὑποτεταγμένοι ἀνθρώπους διοικοῦσιν. Это непонятно. θεοί, которым подчинены демоны, должны быть богами восьми сфер. Но согласно §§ 13–16 эти боги подчинены не «Небу», а Солнцу; и не остается никакой обязанности, которую можно было бы приписать сущности, называемой οὐρανός. Если

это место должно было согласоваться с §§ 13–16 (как, вероятно, и было), его следовало написать так: καὶ ἥλιον μὲν ὁ θεὸς διὰ τῆς νοητῆς οὐσίας διοικεῖ, ἥλιος δὲ θεούς· δαίμονες δὲ к.т.л. («и Солнцем Бог управляет через умопостигаемую сущность, а Солнце — богами; демоны же» и т. д.). Если бы оно должно было согласоваться с §§ 4–10 a, пришлось бы написать что-нибудь вроде: καὶ ἥλιον μὲν ὁ θεὸς διὰ τῆς νοητῆς οὐσίας διοικεῖ, ἥλιος δὲ διὰ τοῦ φωτὸς πάντα δημιουργεῖ («и Солнцем Бог управляет через умопостигаемую сущность, а Солнце через свет творит все вещи»). Слово οὐρανόν, которое, по-видимому, ошибочно заменило ἥλιον, могло, пожалуй, возникнуть из ὄργανον в предыдущей строке.

§ 19. πάντα οὖν ποιῶν ἑαυτὸν ποιεῖ. Ср. *Corp.* XI. ii. 14 a: ἀεί ἐστιν (ὁ θεὸς) ἐν τῷ ἔργῳ, αὐτὸς ὢν ὃ ποιεῖ («(Бог) всегда пребывает в своем деле, сам будучи тем, что он творит»).[9]

[9] Ср. Иоанн Скот Эриугена (девятый век), *De divisione naturae* 1. 72, Migne *Patr. Lat.* CXXII. 517 D: «Итак, Богу совечно и сосущностно его творение. . . . Следовательно, для Бога не одно — быть, а другое — творить, но для него быть — то же самое, что и творить. . . . Итак, когда мы слышим, что Бог творит все, мы должны понимать не что иное, как то, что Бог есть во всем, то есть пребывает как сущность всего. Ибо он один истинно есть сам по себе, и все, о чем говорится, что оно истинно есть в сущем, есть он один. Ибо ничто из сущего не есть истинно само по себе; а все, что в нем истинно постигается, получает это через причастность тому единому, который один истинно есть сам по себе». *Ib.* 3. 1, Migne 621 B: Бог есть «начало всего и неотделим от всего многообразия, которое он создал. . . . Ибо в нем неизменно и сущностно пребывает все, и он сам есть разделение и собрание всей твари». Эриугена заимствовал эту часть своего учения у неоплатоников, главным образом через Дионисия Ареопагита.

οὐκ ἄν ποτε παύσαιτο ⟨ποιῶν⟩. Следовательно, Космос будет существовать вечно.

[καὶ ὥσπερ ὁ θεὸς . . . τέλος ἔχει.] Это лишь пересказ предыдущего предложения. (Но см. заметку к *Ascl. Lat.* III. 29 c.)

ТРАКТАТ XVII

✦

В рукописях этот отрывок (εἰ δὲ νοεῖς . . . ἐξῆς θεολογήσομεν) следует за последними словами *Corp.* XVI (τέλος ἔχει) без всякого перерыва, как если бы он составлял часть «Послания Асклепия к царю Аммону». Но очевидно, что это заключение другого трактата, от которого все, кроме нескольких последних предложений, исчезло, — надо думать, вследствие утраты нескольких листов архетипа, от которого происходят наши рукописи. (Вследствие подобной же случайности было утрачено начало *Corp.* II вместе с трактатом, который первоначально ему предшествовал и от которого осталось лишь заглавие.) Возможно, что утраченные листы содержали также конец *Corp.* XVI и что наш текст этого документа поэтому неполон; но это не наверное, так как § 19 вполне хорошо служит заключением Послания Асклепия, и по внутренним признакам не видно, чтобы после него чего-либо недоставало.

Corp. XVII — диалог между Татом (сыном Гермеса) и царем, который, вероятно, есть Аммон. Заключительные слова (τῇ δὲ ἐπιούσῃ περὶ τῶν ἐξῆς θεολογήσομεν) показывают, что диалог в целом подпадал под рубрику θεολογία, то есть рассуждения о богах или о Боге; а также что его автор намеревался написать один или несколько других диалогов того же рода, в которых должны были рассматриваться другие разделы того же предмета. Если он исполнил свое намерение, эти другие диалоги погибли.

Так как рассуждение заканчивается наказом προσκύνει τὰ ἀγάλματα, особым предметом (или последним из предметов),

обсуждавшимся в *Corp.* XVII, должен был быть вопрос о том, следует ли людям поклоняться статуям богов. Это вопрос, которому христианские нападки на идолопоклонство заставили язычников уделять внимание в особенности в третьем веке, хотя его иногда обсуждали и раньше, например Дион Хрисостом и Максим Тирский.

Автору знакомо платоновское противопоставление σώματα и ἀσώματα, αἰσθητά и νοητά, и он пользуется платоновским термином ὁ νοητὸς κόσμος.

В этом диалоге учитель — Тат; это подразумевает, что Гермес отошел на небо и что его сын и ученик Тат стал его преемником как «пророк» на земле. (Ср. «Дева мира», Stob. *Exc.* XXIII. 6: Гермес ἀνέβαινεν εἰς ἄστρα. ἀλλ᾽ ἦν αὐτῷ διάδοχος ὁ Τάτ, υἱὸς ὁμοῦ ⟨τούτου⟩ καὶ παραλήπτωρ τῶν μαθημάτων («восходил к звездам. Но был у него преемник — Тат, его сын и вместе с тем наследник его учений»).) Едва ли такое представление могло возникнуть прежде, чем появилось большое собрание герметических писаний, включая собрание «Слов Гермеса к Тату». Поэтому *Corp.* XVII должен быть одним из позднейших герметических сочинений; и мы можем заключить, что он, вероятно, был написан в третьем веке н. э.

εἰ δὲ νοεῖς, ἔστιν κ.т.л. «Если вдумаешься, (то не сможешь не увидеть, что) есть» и т. д.

ἔστιν . . . καὶ σωμάτων ⟨εἴδωλα⟩ ἀσώματα. . . . Τὰ ἐν τοῖς ἐσόπτροις φαινόμενα κ.т.л. Отражения, видимые в зеркалах, упомянуты как примеры εἴδωλα у Pl. *Soph.* 239 D, где при обсуждении вопроса «что подразумевается под εἴδωλον» Теэтет говорит: Δῆλον ὅτι φήσομεν τὰ ἐν τοῖς ὕδασι καὶ κατόπτροις εἴδωλα, ἔτι καὶ τὰ γεγραμμένα καὶ τὰ τετυπωμένα (то есть картины и

изваяния) к.т.л. («Ясно, что мы назовем отображения в водах и зеркалах, а также написанные и вылепленные» и т. д.).

Слово ἀσώματα здесь прилагается и к εἴδωλα, видимым в зеркалах, и к ἰδέαι, видимым в телах; и автор пользуется εἴδωλα ἀσώματα, видимыми в зеркалах, чтобы по аналогии объяснить смысл утверждения, что ἰδέαι ἀσώματοι. Ср. *Corp.* XI. ii. 17 a (μὴ θαυμάσῃς εἰ ἔστι τις ἀσώματος ἰδέα к.т.л. — «не удивляйся, что есть некая бестелесная форма» и т. д.), где пример картины (то есть εἴδωλον другого рода) использован для пояснения смысла ἀσώματος.

[θείως νοεῖς.] Слова ὁ βασιλεὺς εἶπεν едва ли могли быть поставлены после двух отдельных утверждений οὕτως ἔχει, ὦ Тат и θείως νοεῖς. Кроме того, нет ничего особенно «божественного» в мысли, что отображение, видимое в зеркале, не есть тело.

⟨. . .⟩ οὕτως ἀντανακλάσεις εἰσὶ τῶν ἀσωμάτων πρὸς τὰ σώματα. Здесь недостает последовательности. οὕτως, вероятно, предшествовало предложение, начинавшееся с ὥσπερ и содержавшее утверждение об ἔσοπτρα и видимых в них εἴδωλα. Как εἴδωλα исходят от тел и видны в зеркалах, так ἰδέαι исходят от τὰ νοητά (= τὰ ὄντως ὄντα, сущностей, из которых состоит νοητὸς κόσμος) и видны в телах. Иначе говоря, тела — зеркала, в которых отражаются νοητά. Самих νοητά мы видеть не можем; но мы можем видеть их отражения в материальных вещах.[10] Именно эти отражения, а не сами τὰ ὄντως ὄντα, названы в этом месте ἰδέαι (= *formae visibiles*, «видимые формы»). Они соответствуют τὰ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα («входящим и выходящим подобиям вечно сущего») у Pl. *Tim.* 50 C. Ср. *Ascl. Lat.* III. 36 *fin.*: «ибо они (солнце и луна) как бы подобны нашим зеркалам, которые соперничающим блеском возвращают подобия образов».

[10] Ср. Paul, 1 *Cor.* 13. 12: βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι («ибо теперь мы видим как бы через зеркало, гадательно»).

В ἀντανακλάσεις τῶν ἀσωμάτων термин ἀσώματα, который прежде прилагался (1) к εἴδωλα и (2) к ἰδέαι, по-видимому, обозначает не εἴδωλα и не ἰδέαι, а νοητά (= ὄντως ὄντα), от которых исходят ἰδέαι. Вместо πρὸς τὰ σώματα скорее можно было бы ожидать ἐν τοῖς σώμασι (ср. выше αἱ ἰδέαι αἱ ἐν σώμασι φαινόμεναι). То, что автор, вероятно, имел в виду, можно было бы выразить так: ἰδέαι τῶν ἀσωμάτων ἀντανακλῶνται πρὸς τὰ σώματα. «Формы бестелесных νοητά (или формы, от них происходящие) отражаются, *ударяясь о* тела», то есть отбрасываются на тела и отражаются от них к нашим глазам, как отображение вещи отбрасывается на зеркало и отражается от него.

[καὶ τῶν σωμάτων πρὸς τὰ ἀσώματα, τουτέστι τοῦ αἰσθητοῦ πρὸς τὸν νοητὸν κόσμον.] Это бессмысленное добавление. Нельзя было сказать, что тела отражаются в τὰ νοητά, как в зеркале.

καὶ τοῦ νοητοῦ ⟨κόσμου⟩ πρὸς τὸν αἰσθητόν. Чувственный Космос (то есть целое, составленное из всех σώματα) есть зеркало, в котором отражается умопостигаемый Космос (то есть целое, составленное из всех νοητά, или ὄντως ὄντα).

διὸ προσκύνει τὰ ἀγάλματα, . . . ὡς καὶ αὐτὰ ἰδέας ἔχοντα ἀπὸ τοῦ ⟨νοητοῦ⟩ κόσμου. Здесь общее начало, установленное в предшествующих предложениях, прилагается к вопросу о том, следует ли поклоняться статуям богов. Об этом вопросе см. *Ascl. Lat.* III. 24 a и 37. Быть может, именно в ответ на христианские нападки на идолопоклонство автор *Corp.* XVII писал в защиту языческого обычая, подобно тому как места о «сотворении богов» в *Ascl. Lat.* III несомненно были написаны в защиту языческих культов от нападок христиан.

Культовая статуя — σῶμα и, как все σώματα, являет «отражение» некоего νοητόν. Но νοητόν, которое «отражает» статуя, — живое существо, νοητὸς θεός. Ср. отождествление у Филона ἰδέαι, или λόγοι, с демонами или ангелами (Schürer, *Gesch. des Jüd. Volkes* 1909, iii, p. 707).

О представлении, что культовые статуи — зеркала, в которых отражаются νοητά, ср. Plut. *Is. et Os.* (Parthey) 77, о египетском почитании животных: «Итак, если самые славные из философов, усматривая загадку божественного даже в неодушевленных и бестелесных вещах, считали недопустимым чем-либо пренебрегать или что-либо презирать, то тем более, думаю, ⌜ особенности ⌝ (ὁμοιότητας Squire) [по нраву] в природах, которые чувствуют и имеют душу, претерпевание и нрав (то есть в животных), ⟨. . .⟩. Итак, следует довольствоваться тем, чтобы почитать не их (то есть животных), а через них божественное, как через более ясные зеркала, и притом возникшие по природе, ⌜ считая их всегда орудием или искусством Бога, устрояющего все ⌝». (Быть может, καὶ φύσει γεγονότων [ὡς ὄργανον], ἢ⟨ν⟩ τέχνην δεῖ τοῦ πάντα κοσμοῦντος θεοῦ νομίζειν — «и возникшие по природе, которую должно считать искусством Бога, устрояющего все». Статуи богов — τοῦ θείου ἔσοπτρα («зеркала божественного»), сделанные человеческим искусством (τέχνη); животные, которых почитают египтяне, — ἐναργέστερα τοῦ θείου ἔσοπτρα («более ясные зеркала божественного»), сделанные природой (φύσις), которая есть τέχνη Бога.) Plotinus 4. 3. 11: «И мне кажется, что древние мудрецы, которые, желая, чтобы боги присутствовали среди них, сооружали храмы и статуи, взирали на природу Всего и понимали, что природу души повсюду легко привлечь, но что всего легче принять ее, если соорудить нечто восприимчивое к ней, способное принять некую ее долю. А

восприимчиво к ней то, что хоть как-то ей подражает, подобно зеркалу, способному уловить некий образ».

Ὥρα ἐστίν, ὦ προφῆτα, περὶ τὴν τῶν ξένων ἐπιμέλειαν γενέσθαι (γίνεσθαι MSS.). Настало время вечерней трапезы, на которой царь должен присутствовать как хозяин; поэтому беседу приходится отложить. Ср. заключительные слова Юлиана, *Or.* II: ἀλλ' ὥρα λοιπὸν πρὸς ἔργον τρέπεσθαι («но пора уже обратиться к делу»).

Тат назван здесь προφήτης. Это слово может означать «вдохновенный учитель». Но προφήτης — это также звание египетских жрецов определенного ранга или степени; и возможно, что писатель хотел дать понять, что Тат был жрецом того разряда, который обозначался этим званием.

ТРАКТАТ XVIII

✦

Этот документ не имеет никакого отношения ни к Гермесу, ни к кому-либо из учеников Гермеса; и единственная причина называть его «герметическим» состоит в том, что он включен в «Корпус Герметикум» в одном из двух разрядов рукописей, в которых это собрание дошло до нас, и в этом отношении он стоит наравне с *Corp.* XVI и *Corp.* XVII. Он состоит из двух или трех фрагментов эпидейктической речи «в похвалу царям». Его автор не вкладывает, подобно герметистам, того, что хочет сказать, в уста доисторического учителя, а говорит от собственного лица. По-видимому, он был ритором по ремеслу, и притом таким, который высоко ставил искусство, которым занимался. Он говорит, что музыканты и другие художники вдохновлены Богом, и утверждает, что и сам он, как художник в искусстве речи, тоже вдохновлен.

Предполагаемые обстоятельства таковы. Римская империя находится под властью двух или более «царей», которые правят совместно. Правители недавно успешно завершили тяжелую войну или ряд войн (ἐκ τῶν ἐκείνων τροπαίων ἡ τοῦ λόγου προθυμία — «из-за их трофеев — рвение моей речи», § 7 b; αὐτοῖς τὰ τῆς νίκης πεπρυτάνευται — «им уготована победа», § 8; πᾶσαι αἱ νῖκαι — «все победы», § 9; οἷς ἡ νίκη . . . πεπρυτάνευται к.т.л. — «кому победа . . . уготована» и т. д., § 10) и установили мир (τοὺς τῆς κοινῆς ἀσφαλείας καὶ εἰρήνης πρυτάνεις — «распорядителей общей безопасности и мира», § 10; τοσαύτης ἡμῖν εἰρήνης εὐετηρίαν ἁπλώσασι к.т.л. — «распространившим среди нас благоденствие

столь великого мира» и т. д., § 16). Их успех празднуется на торжестве в каком-то городе империи;[1] и оратор вносит свою долю в празднество, произнося эту речь.

[1] Рейценштайн (*Poim.* p. 199) говорит, что речь обращена к неким императорам, «которые присутствуют или предполагаются присутствующими». Но я не нахожу никакого доказательства того, что предполагается присутствие императоров или кого-либо из них. О βασιλεῖς говорится только в третьем лице. ὦ τιμιώτατοι («почтеннейшие»), § 7 a, вполне могло быть обращено к местным сановникам, которые председательствовали на празднестве, а не к самим императорам; и αὐτοῖς τοῖς βασιλεῦσι φίλον («угодно самим царям»), § 8, не обязательно подразумевает, что «цари» присутствуют.

Кто же эти царствующие «цари»? Та часть речи, в которой подробно говорилось об их деяниях, утрачена; но слог и словоупотребление хорошо согласуются с датой, недалекой от 300 г. н. э.[2] Поэтому весьма вероятно, что Рейценштайн прав в своем заключении, что «цари» — это Диоклетиан и его соправители, то есть двое *августов*, Диоклетиан и Максимиан, и двое *цезарей*, Галерий и Констанций, — правившие совместно[3] с 293 по 305 г. н. э. В первые пять или шесть лет их совместного правления Максимиан и Констанций восстановили императорскую власть и вернули безопасность на Западе рядом успешных войн в Галлии, Британии и Африке, тогда как Диоклетиан и Галерий сделали то же в восточной половине империи. Галерий своими походами на Дунае оградил Балканский полуостров от вторжения варваров; Диоклетиан лично отвоевал Египет (295–296); а война, которую Диоклетиан и Галерий вели против персов (296–297), завершилась мирным договором, условия которого были весьма выгодны для римлян. К 298 г. было достигнуто положение, какое предполагается в *Corp.* XVIII: ряд успешных войн завершился установлением по всей империи такого мира и благоденствия,

каких давно не знали.[4] Поэтому вероятно, что речь была составлена в 300 г. н. э. или около того.

[2] Кейль (в *Reitz. Poim.* pp. 371 ff.) исследует ритм клаузул (*clausulae*) в *Corp.* XVIII и стремится показать, что писатель соблюдал законы ударного ритма, действовавшие для художественной прозы в IV в. н. э., но не ранее; и он выводит отсюда, что речь «не могла быть написана раньше конца III века». Этот вывод, по-моему, высказан несколько слишком решительно. Во-первых, ритмическая форма значительной части клаузул сомнительна из-за порчи текста. Во-вторых, маловероятно, чтобы все писатели художественной прозы по всей Римской империи приняли новые законы ударного ритма одновременно; и было бы трудно доказать, что правила, которые обычно соблюдались в IV веке, не соблюдались кое-где немногими писателями до 300 г. н. э. Все же довод Кейля подкрепляет мнение, что речь написана не раньше царствования Диоклетиана, — мнение, вероятное и по другим причинам.

[3] «Четыре владыки мира . . . единомысленные в делах государства» (Вописк, *Hist. Aug.* 30. 18. 4). Ср. описание небесного согласия в *Corp.* XVIII. 14 b.

[4] *Paneg. Lat.* VIII (V). 20. 2 (298 г. н. э.): «Римское государство держит в едином объятии мира все, что в разные превратности времен когда-либо было римским; и то, что часто, словно от чрезмерной громады, расползалось, наконец сплотилось в прочную державу. Нет ни одного края на всей земле и под небом, который не был бы либо усмирен страхом, либо покорен оружием, либо привязан преданностью». (*Panegyrici Latini*, ed. G. Baehrens, Teubner 1911, — это ряд речей, произнесенных большей частью в Галлии и относящихся ко времени с 291 по 391 г. н. э. См. особенно *Paneg.* VIII (V), произнесенный 1 марта 298 г. н. э., обращенный к Констанцию и посвященный главным образом тому, как он отвоевал Британию; а также X и XI, обращенные к Максимиану.) — Д. Коцца (*L'Imperatore dalmata (Diocletianus)*, 1912, p. 68) говорит, что «после Персидской войны, или, точнее, около 300 г. н. э., римский мир был спокоен; оборона границ к тому времени была обеспечена, и мир упрочен». Эдикт Диоклетиана *de pretiis rerum venalium* («о ценах на товары»), 301 г. н. э., начинается так: «Судьбу нашего государства, с которой, наряду с бессмертными богами, подобает поздравить, памятуя о войнах, счастливо нами проведенных, теперь, когда мир пребывает в спокойствии и покоится в лоне глубочайшей тишины . . . .»

Нет ничего, что показывало бы, в каком городе речь была произнесена или предполагается произнесенной.[5] *Corp.* XVIII дошел до нас в собрании документов, большая часть которых,

несомненно, написана в Египте; и это обстоятельство указывает на Александрию. Но успехи правителей, должно быть, праздновались в каждом значительном городе империи; речи такого рода, несомненно, произносились во многих местах — например, в Антиохии и в Никомедии (где пребывал Диоклетиан); и составитель *Корпуса* (или тот, кто присоединил трактат XVIII к *Корпусу*) мог воспользоваться для своей цели любой такой речью, список которой случайно попал ему в руки.

[5] Мы не можем быть уверены, что она действительно была произнесена; это может быть литературное сочинение, написанное в форме речи.

Включил ли он в свое собрание всю речь целиком? Если так, то утрата большей ее части могла произойти либо случайно, либо от намеренного изъятия. (У переписчика-христианина была бы веская причина опустить хвалы Диоклетиану и Галерию, из которых, надо полагать, и состояла главная часть речи.) Но более вероятным представляется, что составитель *Корпуса* сам выбрал те части речи, в которых встречались религиозные мысли, а остальное отбросил. Его могли занимать учение о вдохновении, изложенное во вступлении (§§ 1–7 a), «хвалы Богу», которыми речь начиналась и заканчивалась (§§ 7 b–9 и 11–14 a), и то место, где говорится о согласии небесных богов (§ 14 b); но он не видел бы причины включать в свое собрание религиозных документов описание подвигов неких римских императоров.

О вероятном характере утраченных частей речи можно судить по правилам, которые Менандр Ритор (Περὶ ἐπιδεικτικῶν, Spengel, *Rhetores Graeci*, vol. iii, pp. 368 ff.) устанавливает для составления ἐγκώμιον βασιλέως («похвального слова царю»), и по сохранившимся образцам таких похвальных слов, например по анонимной речи Εἰς βασιλέα («К царю»), включенной в сочинения

Элия Аристида (*Or.* 35, vol. ii, p. 253 Keil), и по панегирикам Юлиана Констанцию (*Or.* 1 и 2).

Предание текста *Corp.* XVIII представляет многочисленные места, в которых одна и та же фраза или мысль повторяется в слегка измененных словах. Автор речи не мог так повторяться; как же тогда возникли эти повторения? Быть может, их можно объяснить предположением, что наш текст восходит не к рукописи автора, но что двое или трое из слышавших речь записали ее, и письменный текст был составлен путем соединения их записей. Или, возможно, текст, приведенный в *Корпусе*, был переписан с черновика или первого наброска речи, в котором автор записывал варианты выражений по мере того, как они приходили ему на ум, намереваясь впоследствии выбрать между ними и обработать этот сырой материал в законченную речь.

Содержание

Вступление, §§ 1–9, ⟨⟨15⟩⟩, 10, ⟨⟨16⟩⟩. Если музыка не удается из-за изъяна в инструменте, вину не следует возлагать на музыканта. Так и если моя речь не удастся из-за моей человеческой слабости, вы не должны возлагать вину на вдохновение, которое приходит ко мне свыше. Бог — великий музыкант; он творит музыку во всей вселенной; и я тоже — инструмент, на котором он играет. Если что-то не удастся, не вините божественного Музыканта — ибо он не может ошибиться, — но возлагайте вину на изъяны его человеческого инструмента. §§ 1–4.

Но порой музыкант, когда инструмент подводил его, находил, что изъян восполнен помощью, посланной свыше. Так и со мною.

Я чувствую в себе данную Богом силу, которая восполнит мои недостатки; и потому я не потерплю неудачи. §§ 6, 7 a.

Мне предстоит говорить в похвалу царям. Я начну с хвалы Богу, верховному Царю. Бог царствует вечно; и от него все земные цари получают свою власть. §§ 7 b–9.

Восхвалив Бога, я перейду к хвале этим нашим царям на земле. Восхваляя их, мы будем упражняться в том, чтобы должным образом восхвалять Бога. Бог дал им их владычество и дарует им победу еще прежде, чем начнется война. Им мы обязаны благодарностью за дар мира. Установить мир — главное дело царя. Само слово «царь» наводит на мысль о мире; и статуя царя — надежное убежище. §§ ⟨⟨15⟩⟩, 10, ⟨⟨16⟩⟩.

Хвала царствующим царям (утрачена, кроме этого фрагмента): Среди небесных богов царит совершенное согласие; ⟨и так же царит согласие среди наших царей⟩. § ⟨⟨14 b⟩⟩.

Заключение, §§ 11–14 a: Я окончу, как начал, хвалой Богу. Бог для нас — то же, что Солнце для растений. Он взращивает наши души, изливая на нас истечение своей мудрости; и подобает нам употреблять на хвалу ему те способности, которые он в нас взрастил. § 11.

Бог для нас — то же, что отец для своих малых детей. Его величие превосходит все, что мы можем сказать; но он прощает недостаточность нашей хвалы и радуется нашему детскому лепету. §§ 12, 13.

Бог благ и бесконечно велик. Он вечен, и он дает миру пребывать вовеки. § 14 a. (Остальное утрачено.)

Заглавие. Подлинное заглавие утрачено. Какой-то поздний переписчик вставил περὶ τῆς ὑπὸ τοῦ πάθους τοῦ σώματος ἐμποδιζομένης ψυχῆς («О душе, которой мешает претерпевание тела») перед § 1 и περὶ εὐφημίας τοῦ κρείττονος, καὶ ἐγκώμιον

βασιλέως («О восхвалении Высшего, и похвальное слово царю») перед § 11. Первое из этих двух надписаний неуместно, но, должно быть, задумано как истолкование того, что сказано о музыканте и его инструменте в §§ 1–7 a.[6] Второе составлено из двух разных надписаний. περὶ εὐφημίας τοῦ κρείττονος было бы подходящим надписанием для §§ 11–14 a; a ἐγκώμιον βασιλέων («похвальное слово царям»; не βασιλέως) могло бы служить либо надписанием для §§ 15–16, либо заглавием всего документа.

[6] Тот, кто вставил это надписание, должно быть, понимал под «музыкантом» душу, а под «инструментом» — тело.

§§ 1–5. τοῖς τῆς παμμούσου . . . ἐναρμόσασθαι λύραν. В этом месте утверждение, что музыканта не следует винить за неудачу, вызванную изъяном его инструмента, повторяется не менее пяти раз. (§ 1: ὁ μὲν γὰρ . . ., τῶν δὲ (ὀργάνων) τὸ ἀσθενὲς καταμέμφεται — «. . . a порицают слабость инструментов». — § 2: οὐ τῷ πνεύματι . . ., τῇ δὲ τοῦ ὀργάνου καταμέμφεται σαθρότητι — «не духу . . ., a порицают негодность инструмента». — § 4: μὴ εἰς αὐτὸν . . ., τῆς δὲ χορδῆς καταμεμφώμεθα τὴν ἀσθένειαν — «не на него . . ., но будем порицать слабость струны». — § 5: τοῦ συμπτώματος περὶ τὸ ὄργανον γεγενημένου, οὐδείς ποτε τὸν μουσουργὸν ᾐτιάσατο — «когда беда случилась с инструментом, никто никогда не винил музыканта». — *Ib.*: οὐκ ἔσχον [τὴν] κατ' αὐτοῦ αἰτίασιν — «не нашли за ним вины».) Поскольку автор явно старался создать образец красноречия и, должно быть, тщательно трудился над своим сочинением, невозможно поверить, чтобы он был повинен в этом бесцельном повторении. Некоторые из фраз, в которых повторяется мысль, могли быть написаны как варианты или замены; a некоторые могли быть примечаниями, имевшими целью объяснить смысл текста.

§ 1. ἡ τῶν ὀργάνων ἀναρμοστία. Собственно говоря, это музыкант ἁρμόττεται («настраивает») τὴν λύραν, то есть подгоняет отдельные струны так, чтобы они издавали звуки того особого лада (ἁρμονία), которым он намерен пользоваться. Но можно предположить, что в лире есть какой-то изъян, из-за которого музыкант не может правильно ее настроить или из-за которого она расстраивается после того, как он правильно ее настроил; например, колок может разболтаться и не удерживать струну на нужной высоте.

[καταγέλαστον τὸ ἐπιχείρημα· τῶν γὰρ ὀργάνων ἐξασθενούντων πρὸς τὴν χρείαν, τὸν μουσουργὸν ἀνάγκη παρὰ τῶν θεωρῶν ἐπιτωθάζεσθαι.] Утверждение, что при предполагаемых обстоятельствах «слушатели непременно осмеют музыканта», противоречит положению, которое в тексте утверждается пять раз (οὐδείς ποτε τὸν μουσουργὸν ᾐτιάσατο — «никто никогда не винил музыканта» и т. д.); поэтому оно не могло быть написано автором, но должно быть примечанием, приписанным возражающим читателем. А раз так, то лучше всего считать καταγέλαστον τὸ ἐπιχείρημα частью того же примечания и переводить: «Довод писателя нелеп; ибо» и т. д. (ἐπιχείρημα, «попытка доказательства», — технический термин логики.) Слова καταγ. τὸ ἐπιχ. не подошли бы как аподосис к εἰ . . . ἐμποδὼν . . . γένηται к.т.л.; ибо хотя достигнутый *результат* мог бы быть смешон, в *замысле* или *попытке* (ἐπιχείρημα) музыканта, по мнению автора, не было бы ничего достойного презрения.

[ὁ μὲν γὰρ (*sc.* μουσουργὸς) ἀκάματον [εὐγνωμόνως] ἀποδίδωσι τὴν τέχνην, τῶν δὲ (*sc.* ὀργάνων) τὸ ἀσθενὲς καταμέμφεται ⟨ὁ ἀκροατής?⟩.] К ἀκάματον («неутомимое») ср. ниже ἀκάματός ἐστιν (ὁ θεός). εὐγνωμόνως, вероятно, вариант к ἀκάματον.

§ 2. [ἄρτι μὲν [καὶ] σαλπιγκτῶν . . . τὴν μολπὴν ἐπιτελούντων.] Это, по-видимому, описание концерта, в котором используются инструменты четырех разных родов. Инструменты эти — труба (σάλπιγξ), флейта (αὐλός), тростниковая дудка (κάλαμος)[7] и лира (подразумеваемая словом πλῆκτρον, то есть тем, чем ударяют по лире). Из слов ἄρτι μὲν . . . ἄρτι δέ («то . . . то») следует заключить, что в предполагаемом случае на этих разных инструментах играют не одновременно, а порознь и по очереди.

Это место явно стоит здесь не на своем месте; и я не могу найти в тексте места, куда бы оно подошло.[8] Возможно, оно происходит из фразы, предшествовавшей § 1; оратор мог начать с описания концерта, а затем перейти к случаю, когда в музыке случаются изъяны. Такое начало речи можно было бы, пожалуй, объяснить, предположив, что на празднестве, на котором она была произнесена, речам предшествовал концерт вроде того, о котором здесь говорится. Слушатели, которые только что прослушали ряд музыкальных выступлений, были бы готовы оценить то, что оратор говорит о музыкантах и инструментах.

[7] Означает ли здесь κάλαμος инструмент из одной тростинки с отверстиями на равных расстояниях — более простой род флейты? Или он означает «Панову флейту» (σῦριγξ), то есть духовой инструмент из ряда скрепленных вместе тростинок разной длины?

[8] Пожалуй, его можно было бы поставить после слов τοῖς τῆς παμμούσου μελῳδίας τὴν ἁρμονίαν ἐπαγγελλομένοις, § 1 *init.*; но это чрезмерно удлинило бы фразу, которая и так достаточно длинна.

οὐ τῷ πνεύματι τοῦ μουσικοῦ τις ἀναπέμπεται τὴν αἰτίαν. πνεῦμα означает здесь «вдохновение» в смысле художественного порыва, исходящего из божественного источника. Писатель предполагает, что музыкант «вдохновлен», как обычно говорили о поэтах. Ср. Псевдо-Платон, *Axiochus* 370 c (см. комментарий к *Corp.*

XII. ii. 19). Латинские авторы подобным же образом употребляют *spiritus* (= πνεῦμα). Цицерон, *Arch.* 8. 18: поэт «исполнен некоего божественного духа». Гораций, *Sat.* 1. 4. 46: «некоторые спрашивали, поэзия ли комедия или нет, потому что ни в словах ее, ни в предметах нет острого духа и силы». *Od.* 2. 16. 38: «мне неложная Парка дала тонкий дух греческой Камены». *Od.* 4. 6. 29: «Феб дал мне дух, Феб — искусство песни и имя поэта». Отсюда «возлагать вину на πνεῦμα музыканта» значит говорить, что неудача происходит от недостаточности художественного порыва, приходящего к нему от Бога.

[οὐ τῷ κρείττονί ⟨τι ἀναπέμπεται⟩ τὴν αἰτίαν, ἀλλὰ τῷ μὲν ἀποδίδωσι πρέπον τὸ σέβας.] Это, очевидно, написано как вариант к οὐ τῷ πνεύματι τοῦ μουσικοῦ τις ἀναπέμπεται τὴν αἰτίαν. — τῷ μέν должно означать τῷ κρείττονι (= τῷ θεῷ), а не τῷ μουσικῷ; ибо σέβας (благоговейный трепет) — слишком сильное слово для одобрения, которое слушатель выказывает искусному исполнителю.

ἐμποδὼν κατέστη, . . . ⌜ ἐμποδίσασ⟨α⟩ ⌝. ἐμποδίσασα, вероятно, ошибочно поставлено вместо какого-то близкого по значению слова, например ἐνοχλήσασα. Но возможно, что фраза первоначально оканчивалась на ἐμποδὼν κατέστη и что τῷ μὲν . . . συλήσασα добавлено впоследствии.

§ 3. οὐτωσὶ δὲ καὶ ἡμῶν τῆς περὶ τὸ σῶμα ἀσθενείας χάριν μή τις τῶν θεωρῶν καταμέμψηται ⟨τὴν τέχνην⟩. καταμέμφεσθαι обычно управляет винительным падежом; ср. τὸ ἀσθενὲς καταμέμφεται в § 1 и καταμεμφώμεθα τὴν ἀσθένειαν в § 4. (В § 2, по-видимому, лучше всего читать τὴν σαθρότητα вместо τῇ σαθρότητι.) Менандр Ритор, Περὶ ἐπιδεικτικῶν, Spengel III, p. 374: καταμέμφεσθαι τὴν θρασύτητα («порицать дерзость»). Отсюда следует предположить, что после καταμέμψηται выпал

винительный падеж; и τὴν τέχνην подошло бы для этой цели. В этой связи ἡ τέχνη по значению мало отличается от τὸ πνεῦμα.

Здесь оратор прилагает к собственному случаю правило, которое он установил на примере музыканта и его инструмента. πνεῦμα или τέχνη оратора (то есть он сам *qua* вдохновенный художник) соответствует музыканту; σῶμα оратора (то есть он сам как подверженный человеческой слабости или ошибке) соответствует инструменту. Если его исполнение не достигнет совершенства, слушатели должны приписать вину не его πνεῦμα или τέχνη (которые исходят от Бога и причастны непогрешимости Бога), а личным недостаткам, происходящим от тела, в котором воплощена его бессмертная душа. Эту мысль можно было бы выразить в привычных для платоников терминах, сказав, что πνεῦμα или τέχνη человека-художника есть одна из сторон божественного νοῦς, вложенного в человека, и что божественный νοῦς непогрешим. Быть может, писатель имел в виду Платона, *Rep.* 1. 342 B, где Сократ утверждает, что художник *qua* художник не может ошибаться: «ибо ни в каком искусстве нет никакой порчи и никакой ошибки, . . . само же оно невредимо и чисто» и т. д.

ἀκάματον μὲν [ἐστι] ⟨τὸ⟩ πνεῦμα ⟨εἰσπνεῖ? или χορηγεῖ?⟩ ὁ θεὸς ⟨εἰς⟩ ⟨⟨τὸ ἡμέτερον γένος⟩⟩. (Ср. ὁ μὲν γὰρ ἀκάματον [ ] ἀποδίδωσι τὴν τέχνην в § 1.) Это весьма сомнительное восстановление текста есть по крайней мере возможный способ выразить то, что, должно быть, имелось в виду, а именно что оратор, произносящий эту речь, вдохновлен Богом, как вдохновлены музыканты и художники вообще (ср. ἡμῖν τῆς ἐκείνου σοφίας τὴν ἀπόρροιαν δεξαμένοις — «нам, принявшим истечение его мудрости», в § 11), и что, поскольку он вдохновлен, он не может потерпеть неудачу.

О мысли, что вдохновлены *ораторы*, ср. Сенека Старший, *Suas.* 3. 6: «Помню, как мы вместе пришли к Мессале после того, как слушали Никета. Никет своим порывом очень понравился грекам. Мессала спрашивал Галлиона, каким показался ему Никет. Галлион сказал: „исполнена бога“. Всякий раз, как он слышал кого-нибудь из тех декламаторов, которых школяры называют „горячими“, он тотчас говорил: „исполнена бога“».

Я вставил после этой фразы перемещенный фрагмент ὸ γάρ τοι . . . ἀκάματός ἐστιν, потому что утверждение, что «Бог ἀκάματος» («неутомим»), объясняет и оправдывает утверждение, что «πνεῦμα, которое дает Бог, ἀκάματον».

⟨⟨ὸ γάρ τοι ⟨⟨θεός⟩⟩, κατὰ φύσιν μουσικὸς [[ ]] ⟨ὑπάρχων⟩, καὶ [ ] ἁρμονίαν οὐ μόνον ⟨ἐν τῷ παντὶ⟩ ἐργαζόμενος, ἀλλὰ καὶ ἄχρι τῶν κατὰ μέρος [ ] τῆς οἰκείας μελῳδίας τὸν ῥυθμὸν παραπέμπων, κ.τ.λ.⟩⟩ Бог — музыкант. Вселенная — инструмент, на котором он играет, а космический процесс — музыка, которую он творит. (Ср. ἔρως . . . μίαν ἐργαζόμενος ἁρμονίαν τῶν πάντων — «Любовь . . . творящая единую гармонию всего», в § 14 b. Писатель думал о «музыке сфер».) Но Бог играет и на каждой вещи в отдельности, а не только на совокупности вещей в целом; и когда он вдохновляет отдельного оратора, это лишь один частный случай его всеобщего музицирования.

О мысли, что Бог «играет» на вдохновленном им человеке, как музыкант играет на своей лире, ср. Филон, *Quis rer. div. heres* 52. 259, Wendland III, p. 59: «ибо пророк не изрекает ничего своего, но все чужое, тогда как другой подсказывает ему. . . . Это подходит только мудрецу, ибо он один есть орудие Бога, звучащий инструмент, по которому Бог невидимо ударяет и бьет». *Ib.* 53. 265 f.: «ибо ум в нас выселяется (то есть наш чисто человеческий интеллект покидает нас) при пришествии божественного духа. . . .

Ибо пророк поистине, даже когда кажется, что он говорит, на самом деле безмолвствует; другой же пользуется его голосовыми орудиями, устами и языком, чтобы возвестить, что хочет; и, ударяя по ним невидимым и всемузыкальным искусством, делает их благозвучными, всегармоничными и полными всяческого созвучия». Рейценштайн сравнивает слова Монтана (Епифаний, *Haer.* 48. 4): ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον («вот, человек — как лира, а я налетаю на него, как плектр»).

Упорядоченную последовательность вещей можно назвать «ритмом»; поэтому слово ῥυθμόν можно оставить здесь, хотя оно неуместно в § 4 *fin.* Но можно было бы исключить τῆς οἰκείας μελῳδίας τὸν ῥυθμόν и считать предшествующее ἁρμονίαν дополнением и к ἐργαζόμενος, и к παραπέμπων.

ἀκάματός ἐστιν. Бог, верховный Музыкант, не может ни ошибиться, ни оказаться ниже своего искусства.

ἀεὶ [δὲ καὶ] ὡσαύτως ἔχων τῆς [οἰκείας] ἐπιστήμης. Я считаю это объяснением или развитием ἀκάματός ἐστιν.

[διηνεκὴς δὲ ταῖς εὐδαιμονίαις]. Это, по-видимому, неуклюже написанный вариант к следующим словам: εὐεργεσίαις δὲ ταῖς αὐταῖς διὰ παντὸς κεχρημένος («всегда пользуясь одними и теми же благодеяниями»). εὐεργεσίαι Бога в этой связи — его дары πνεῦμα (вдохновения) людям.

§ 4. εἰ δὲ μάλιστα [τῷ Φειδίᾳ] τῷ δημιουργῷ οὐχ ὑπήκουσεν ἡ τῆς ὕλης χρεία πρὸς ἐντελῆ τὴν ποικιλίαν ⟨. . .⟩. До сих пор единственным искусством, о котором шла речь (кроме искусства оратора), было искусство музыки; и ничто не подводило к упоминанию ваятеля Фидия. Если мы исключим τῷ Φειδίᾳ и будем понимать τῷ δημιουργῷ как Бога, то фраза выражает одну из ведущих мыслей «Тимея». Бог, устрояя вселенную, стремится к

наилучшему; и если результат не достигает совершенства, то это из-за сопротивления ὕλη, над которой Богу приходится трудиться. Быть может, после τὴν ποικιλίαν выпал родительный падеж — τοῦ κόσμου или что-нибудь в этом роде. Можно предположить, что τῷ Φειδίᾳ вставил читатель, который неверно понял фразу и принял τῆς ὕλης за глыбу мрамора, которой придает форму ваятель.

В следовавших далее утраченных словах писатель, должно быть, приложил общее правило, установленное в «Тимее», к частному случаю вдохновенного оратора. И в этом случае Бог исполняет свою часть безошибочно; и если в произнесенной речи есть какая-либо неудача, она должна быть вызвана неподатливостью ὕλη, с которой Богу приходится иметь дело, — то есть в этом случае человеческой немощью (ἡ περὶ τὸ σῶμα ἀσθένεια) оратора.

Ту же мысль можно было бы выразить и иначе, сказав, что виноват не божественный Музыкант, а человеческий инструмент; и если мы сохраним следующее место, ⟨. . .⟩ διήρκεσε δὲ αὐτὸς ὁ μουσουργὸς к.т.л., мы должны соответственно его истолковать, то есть понимать здесь под «музыкантом» Бога, а под «струной» — оратора. Это единственное повторение утверждения из § 2 (οὐ τῷ πνεύματι τοῦ μουσικοῦ к.т.л.), пожалуй, можно оставить, — тем более что во втором месте слова следует понимать иначе. В § 2 слова употреблены в прямом смысле: «музыкант» означает там музыканта, играющего на лире, а «инструмент» — его лиру. Но в § 4 (после того как в промежутке аналогия была разъяснена) слова следует понимать в переносном смысле: «музыкант» означает Бога, а «струна» — человека, которого Бог вдохновляет. Однако против этого толкования можно было бы возразить, что ограничительные слова κατὰ δύναμιν («насколько было в его власти») больше подходят к человеку-художнику, чем к Богу; и я

не уверен, не лучше ли было бы заключить в скобки διήρκεσε . . . ἡφάνισεν.

τῆς εὐμουσίας τὸν ⌜ ῥυθμὸν ⌝ ἡφάνισεν. ῥυθμός не может означать здесь «ритм» в том смысле, в каком этот термин обычно употребляется, когда говорят о музыке; ибо то, что струна расстроена, никак не влияет на ритм. Даже если бы каждый звук был неверен по высоте, ритм мог бы оставаться безупречным. Если чтение верно, мы должны понимать τῆς εὐμουσίας τὸν ῥυθμόν не как соблюдение верного *такта*, а как звучание верных *тонов*. Но это было бы странное употребление слова ῥυθμός.

§ 5. [ἀλλὰ δὴ] [τοῦ συμπτώματος . . . τὸν μουσουργὸν ᾐτιάσατο κ.т.л.] Мысль, столько раз повторенная, выражена здесь простым и безыскусным языком; а поскольку такой язык не согласуется с цветистым слогом речи, весьма вероятно, что это место — пояснительное примечание, приписанное каким-нибудь читателем. ἀλλὰ δή — быть может, дублет к ἀλλὰ δή в начале § 6.

⌜ ὁπότε τῆς κρούσεως πολλάκις πρὸς τὸν τόνον ἐμπεσούσης ⌝. Эти слова, пожалуй, с пользой можно было бы исключить; но если мы их сохраним, то должны предположить, что писатель хотел сказать: «когда музыкант ударяет по струне ⟨правильно, а звук все же получается неверный⟩».

[οὕτω καὶ ἡμεῖς, ὦ τιμιώτατοι.] Это может быть не на своем месте стоящее повторение либо οὐτωσὶ δὲ καὶ ἡμῶν к.т.л. в § 3 *init.*, либо οὕτως οὖν καὶ αὐτὸς . . ., ὦ τιμιώτατοι в § 7 a *init.*

§ 6. [ὥσπερ αὐτῷ πολλάκις ὀργάνῳ κεχρημένον (*al.* κεχρημένος).] Если бы мы изменили это на ⟨ὁ θεὸς⟩ αὐτῷ (*sc.* τῷ ἀνθρώπῳ) πολλάκις ⟨⟨ὥσπερ⟩⟩ ὀργάνῳ κεχρημένος («Бог, часто пользующийся им, то есть человеком, как инструментом»), это было бы понятно как фрагмент фразы, относящейся к предмету §§ 3, 4 (Бог играет на вдохновленном им человеке, как музыкант

играет на своем инструменте); и, возможно, это происходит из утраченного места после τὴν ποικιλίαν в § 4.

[καὶ τὴν τῆς νευρᾶς θεραπείαν.] Это похоже на дублет к καὶ τῆς νευρᾶς φυλάττειν τὴν χώραν («и занять место струны») ниже.

⟨τὴν λύραν⟩ δι' ἀπορρήτων ἐναρμοσάμενον. (Ср. τὴν οἰκείαν ἐναρμόσασθαι λύραν в § 5 *fin.*) Следующий далее рассказ о цикаде приведен для того, чтобы пояснить это утверждение. Оратор «настраивает свою лиру таинственными (или сверхъестественными) средствами», то есть восполняет свои собственные недостатки посредством πνεῦμα, вдохнутого в него Богом, как в рассказе музыкант, несмотря на лопнувшую струну, сделал так, что мелодия зазвучала верно, с помощью цикады, посланной Аполлоном. К δι' ἀπορρήτων ср. πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ («по которому он невидимо бьет») и τέχνῃ ἀοράτῳ («невидимым искусством») у Филона, *Quis rer. div. heres* 52. 259 и 53. 265, приведенные выше.

[λέγεται μὲν δὴ κ.τ.λ.] В предании текста перемешаны два по-разному изложенных варианта рассказа.

(a)	(b)
λέγεται μὲν δὴ ⟨ὡς⟩ καί τινος τεχνίτου κιθαρῳδίαν διαγωνιζομένου, τῆς νευρᾶς ῥαγείσης, [ὑπὸ τοῦ κρείττονος] τὸ παρὰ τοῦ κρείττονος εὐμενὲς ⟨. . . . . .⟩ τὴν νευρὰν ἀνεπλήρωσεν αὐτῷ, καὶ τῆς εὐδοκιμήσεως παρέσχε τὴν χάριν.	λέγεται μὲν δή τινα τεχνίτην, τὸν τῆς μουσουργίας ἔφορον θεὸν ἔχοντα εὐμενῆ, ἐπειδὴ ἐναγώνιον τὴν κιθαρῳδίαν ποιουμένῳ [ἠ] νευρὰ ῥαγεῖσα πρὸς ἐμπόδιον τῆς ἀθλήσεως αὐτῷ γεγένητο, ⟨. . .⟩. ἀντὶ μὲν γὰρ τῆς νευρᾶς αὐτῷ τέττιγα κατὰ πρόνοιαν τοῦ κρείττονος ἐφιζάνοντα ἀναπληροῦν τὸ μέλος [ ], τὸν κιθαρῳδὸν δὲ [ ] τῆς λύπης παυσάμενον τῆς νίκης ἐσχηκέναι τὴν εὐδοκίμησιν.
Рассказывают, что, когда некий художник состязался в игре на кифаре и лопнула струна, [Высшим] благосклонность Высшего ⟨. . . . . .⟩ восполнила ему струну и даровала ему милость доброй славы.	Рассказывают, что некий художник, к которому был благосклонен бог, начальствующий над музыкой, — когда он играл на кифаре в состязании и лопнувшая струна помешала ему в состязании, ⟨. . .⟩. Ибо вместо струны цикада, по промыслу Высшего севшая ему на кифару, восполнила напев [ ], а кифаред [ ], избавившись от печали, стяжал славу победы.

ὑπὸ τοῦ κρείττονος, вероятно, дублет к τὸ παρὰ τοῦ κρείττονος. Цикада, должно быть, упоминалась как в (a), так и в (b); поэтому в (a) перед τὴν νευρὰν ἀνεπλήρωσεν должно было стоять нечто соответствующее τέττιγα . . . ἐφιζάνοντα. В (a) глаголы ἀνεπλήρωσεν и παρέσχε стоят в изъявительном наклонении, и потому им должно было предшествовать ὡς или ὅτι; в (b) соответствующие глаголы стоят в неопределенной форме, а винительный падеж τινα показывает, что и утраченный глагол первой фразы должен был стоять в неопределенной форме.

ἀντὶ (ἄρτι MSS.) μὲν γὰρ τῆς νευρᾶς αὐτῷ τέττιγα к.т.л. Этот рассказ со ссылкой на Тимея (ок. 264 г. до н. э.) передает Страбон, 6. 1. 9, p. 260: «В Локрах (Локры в Южной Италии) показывали статую кифареда Эвнома, держащую цикаду, сидящую на кифаре. Тимей говорит, что однажды, когда на Пифийских играх

состязались он и Аристон из Регия, они поспорили ⌜ о жребии ⌝. Аристон просил дельфийцев поддержать его . . . а когда Эвном сказал, что им самим (то есть регийцам) вовсе не подобает участвовать в состязаниях голосом, раз у них даже цикады, самые звонкие из животных, безголосы,[9] Аристон тем не менее пользовался не меньшим успехом и надеялся на победу; победил, однако, Эвном и поставил на родине упомянутое изваяние, потому что во время состязания, когда лопнула одна из струн, севшая (ἐπιστάς)[10] цикада восполнила звук».

[9] Страбон только что сказал, что в области Регия цикады немы, тогда как цикады по ту сторону границы, в области Локр, поют, как и все прочие цикады.

[10] Быть может, ἐπιπτάς.

Климент Александрийский, *Protrept.* 1: «Я мог бы рассказать тебе и другой миф, сродный этим,[11] ⌜ и певца ⌝ Эвнома Локрийского и пифийскую цикаду. В Пифо собралось всеэллинское празднество по случаю мертвого змея, и Эвном пел погребальную песнь гаду. . . . Шло состязание, и Эвном играл на кифаре в пору зноя, когда цикады пели под листьями в горах, согреваемые солнцем. . . . У локрийца рвется струна. Цикада взлетает на перекладину кифары и стрекочет на инструменте, как на ветке; и певец, ⌜ приладившись к песне цикады ⌝ (καὶ τοῦ τέττιγος ⌜ τῷ ᾄσματι ἁρμοσάμενος ὁ ᾠδὸς ⌝), восполнил недостающую струну.[12] Итак, цикаду влечет песнь Эвнома, как того хочет миф, ⌜ поставивший ⌝ (ἀναστήσας)[13] в Пифо[14] медного Эвнома вместе с самой кифарой и сосостязателя (τὸν συναγωνιστήν) локрийца».[15] Климент упускает суть рассказа; ибо он пользуется им лишь для того, чтобы показать, что, по ошибочному верованию язычников, животных иногда чаровала музыка.[16]

[11] То есть сходный с рассказами об Амфионе, Арионе и Орфее.

[12] Смысл можно получить, читая либо τοῦ τέττιγος τὸ ᾆσμα [ ] τὴν λείπουσαν ἀνεπλήρωσε χορδήν («песнь цикады восполнила недостающую струну»), либо τοῦ τέττιγος τῷ ᾄσματι ⟨τὴν κιθάραν⟩ ἁρμοσάμενος ὁ ᾠδὸς τὴν λ. ά. χ. («певец, настроив кифару по песне цикады, восполнил недостающую струну»).

[13] Быть может, ἀνέστησαν («поставили»). Нельзя было бы сказать, что μῦθος поставил статую.

[14] Страбон говорит о статуе в Локрах; Климент говорит о статуе в Дельфах. Где-то, должно быть, существовала статуя музыканта с цикадой, сидящей на его лире; и, несомненно, рассказ был придуман, чтобы объяснить эту статую.

[15] То есть τὸν τέττιγα. Цикада «помогала ему в состязании».

[16] *Ib.* § 2: πῇ δὴ οὖν μύθοις κενοῖς πεπιστεύκατε, θέλγεσθαι μουσικῇ τὰ ζῷα ὑπολαμβάνοντες, к.т.л. («как же вы поверили пустым мифам, полагая, что животных чарует музыка» и т. д.).

Псевдо-Юлиан, *Ep.* 186 Bidez–Cumont, 421 d (письмо к Ямвлиху, написанное ритором, вероятно, около 325 г. н. э.): «уже некогда . . . кифареду, певшему высокий напев (*sc.* ὄρθιος νόμος), Пифиец через цикаду отозвался звуком, равным недостающему в струне».

κατὰ πρόνοιαν τοῦ κρείττονος. τὸ κρεῖττον означает τὸ θεῖον или ὁ θεός.

§ 7 a. οὕτως οὖν καὶ αὐτὸς αἰσθάνομαι πάσχειν. Телесные органы оратора, или его чисто человеческие способности, соответствуют струнам лиры музыканта. Они несовершенны; но недостаток восполняется притоком божественного вдохновения, так же как в рассказе лопнувшую струну заменила цикада. Сам оратор, в отличие от своих органов или способностей, соответствует музыканту в рассказе.

Аналогия с музыкой приложена в этом параграфе иначе, чем в §§ 3, 4, где Бог — музыкант, а оратор — инструмент, на котором Бог играет. Когда играет сам Бог, нет ничего, что можно было бы сравнить с цикадой, посланной на помощь игравшему.

ἄρτι μὲν γὰρ τὴν ἀσθένειαν καθωμολόγησα (καθομολογεῖν ἔοικα MSS.). Это относится к τῆς περὶ τὸ σῶμα ἀσθενείας χάριν в § 3. «Тело» оратора — это лира с лопнувшей струной. Не было бы смысла говорить «*кажется*, я признаюсь (или признавался)», когда то, что оратор признался, — бесспорный факт; поэтому я исключил здесь ἔοικα и написал ниже ⟨⟨ἔοικα⟩⟩ μουσουργ⟨ήσ⟩ειν («я, пожалуй, сыграю»).

πρὸ βραχέος ἀρρώστως διακεῖσθαι (καθωμολόγησα) — вариант к ἄρτι . . . τὴν ἀσθένειαν καθωμολόγησα.

§ 7 b. τοιγάρτοι τὸ πέρας τῆς ⌜ ὠφελείας ⌝ έστ[α]ὶ βασιλέων εὔκλεια. До этого места оратор говорил о себе; он сообщил слушателям, что он человек, вдохновленный Богом. Теперь он переходит к тому, чтобы объявить предмет своей речи: это должна быть речь «в похвалу царям». πέρας означает здесь «конец» в смысле «цели» или «предмета» (σκοπός). Ср. Лукиан, *Harmonides* 2: ἐπὶ τὸ πέρας ἀφίξῃ τῆς εὐχῆς («достигнешь цели своего желания»). *Ib.* 3: ἐπὶ πέρας ἥκειν με τῆς ἐλπίδος («что я достиг цели своей надежды»). Невозможно извлечь смысл из ὠφελείας. Автор, быть может, написал ἐπαγγελίας; ср. τοῖς . . . ἐπαγγελλομένοις в § 1 *init.*

ἐκ τῶν (τῶν ἐξ MSS.) ἐκείνων τροπαίων ἡ τοῦ λόγου προθυμία. Именно из-за побед, которые одержали наши цари (то есть царствующие августы и цезари), я жажду возвестить им хвалу. К ἡ τοῦ λόγου προθυμία можно было бы сравнить *Ps.* 44 (45). 1: ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν· λέγω ἐγὼ τὰ ἔργα μου τῷ βασιλεῖ («излилось из сердца моего слово благое; изрекаю я дела мои царю»).

ἄγε δὴ ἴωμεν· τοῦτο γὰρ [[ὁ μουσουργὸς]] ⟨ὁ θεὸς⟩ βούλεται. μουσουργός, о котором говорится в этом разделе, — сам оратор. Это слово не может здесь означать Бога, Музыканта,

пользующегося оратором как своим инструментом; ибо едва ли можно было бы сказать, что Бог «заиграет слаще» (λιγυρώτερον μελῳδήσει), когда обратится к более высокой теме. Ср. § 9 *init.*, где о ὁ μουσουργός говорится, что он восхваляет Бога, и, следовательно, он не может быть Богом и должен быть оратором. Но если ὁ μουσουργός означает оратора, то τοῦτο ὁ μουσουργὸς βούλεται значило бы просто «я этого хочу», что было бы невыносимо слабо и бессмысленно; поэтому в этом предложении я поставил ὁ θεός вместо ὁ μουσουργός.

[ἄγε δὴ σπεύσωμεν· τοῦτο γὰρ ὁ μουσουργὸς θέλει.] Это вариант к ἄγε δὴ ἴωμεν . . . βούλεται.

[καὶ πρὸς τοῦτο τὴν λύραν ἥρμοσται.] Я заключил эти слова в скобки, потому что они слишком похожи на τὰ τῆς λύρας ἐνήρμοσται в § 8 *init.*

ὅσῳπερ τὰ τῆς ὑποθήκης μείζονα [τὴν ᾠδὴν] ἔχει. τὰ τῆς ὑποθήκης означает τὴν ὑπόθεσιν, «его тему». Подлежащее при ἔχει — ὁ μουσουργός; но читатель принял τὰ τῆς ὑποθ. за подлежащее глагола и вставил τὴν ᾠδήν в качестве дополнения.

§ 8. εἰς βασιλέας αὐτῷ μάλιστα τὰ τῆς λύρας ἐνήρμοσται, καὶ τῶν ἐγκωμίων τὸν τόνον ἔχει. Оратор готов (1) говорить о *царях* и (2) говорить им в *похвалу*. Но можно подозревать, что автор написал εἰς βασιλέων ἐγκώμιον αὐτῷ μάλιστα τὰ τῆς λύρας ἐνήρμοσται («его лира настроена прежде всего на похвальное слово царям») и что καὶ . . . τόνον ἔχει — позднейшее добавление. Следующие слова, [καὶ τὸν σκοπὸν εἰς βασιλικοὺς ἐπαίνους], — простое повторение этого.

τοὺς κατ' εἰκόνα ἐκείνου τὴν σκηπτουχίαν ἔχοντας. Земные цари суть εἰκόνες («образы») Бога, верховного Царя. Мысль сходна с мыслью Горация, *Od.* 3. 1. 5: «Грозные цари властвуют над своими стадами, над самими же царями — власть Юпитера,

прославленного победой над гигантами, движущего все мановением брови». («Прославленный победой над гигантами» соответствует καλλίνικος πρῶτος — «первый славный победитель» — в § 9.)

§ 9. ὃς ἀθάνατος μέν ἐστι [διὰ παντὸς] [ἀΐδιός τε] καὶ ἐξ ἀϊδίου τὸ κράτος ἔχων. Земной царь царствует недолго; но Бог живет и царствует от прошлого без начала до будущего без конца. διὰ παντός — бессмысленное добавление к ἀθάνατος, которое само по себе подразумевает «живущий во все времена». Быть может, ὃς ἀΐδιος μέν ἐστι καὶ ἐξ ἀϊδίου τὸ κράτος ἔχων («который вечен и от века имеет власть») было бы удовлетворительнее.

§ 15. ⟨⟨οὕτω μὲν δὴ τὸν θεὸν . . . ἡ πρὸς τοὺς βασιλέας εὐφημία.⟩⟩ В § 11 оратор говорит: «Теперь я *окончу* свою речь хвалой Богу». Следовательно, все, что следовало за § 11, должно было касаться Бога, а не земных царей. Но §§ 15 и 16 касаются земных царей, а не Бога. Отсюда очевидно, что эти два раздела стоят не на своем месте и, должно быть, перенесены с более раннего места. § 15 хорошо подходит после § 9, а § 16 — после § 10.

δεῖ γὰρ [ἀπὸ τῶν βασιλέων ἀρξαμένους καὶ] ἀπὸ τούτων ἀσκουμένους. Оратор сказал: «Я начну с Бога» (§ 8), — и так и сделал (§ 9). Он противоречил бы себе, если бы затем сказал: «мы должны *начать* с земных царей». Но он вполне мог сказать: «хорошо восхвалять земных царей, потому что навык, который мы при этом приобретаем, позволит нам лучше восхвалять Бога», — тем более что он намерен, поговорив о земных царях, вернуться к предмету Бога и восхвалить его снова и пространнее (§ 11 ff.).

§ 10. ἐπὶ ⟨τοὺς τούτων⟩ ἐπαίνους τοίνυν ἡμῖν καταβαίνει ὁ λόγος. Это почти повторение ἀλλὰ δὴ καταβαίνομεν καὶ ἐπὶ τοὺς δεξαμένους παρ' ἐκείνου τὰ σκῆπτρα («но спустимся и к тем, кто

принял от него скипетры») в § 15. Но, быть может, καταβαίνει поставлено вместо какого-то другого глагола.

οἷς [πάλαι] μάλιστα τὸ κῦρος παρὰ τοῦ κρείττονος [θεοῦ] κεκορύφωται. Это похоже на отголосок Пиндара, *Ol.* 1. 182: ἐπ' ἄλλοισι δ' ἄλλοι μεγάλοι, τὸ δ' ἔσχατον κορυφοῦται βασιλεῦσι («одни велики в одном, другие в другом; но высшая вершина — у царей», Гилдерслив). πάλαι могло возникнуть из удвоения μάλιστα.

οἷς ἡ νίκη πρὸς τῆς ἐκείνου δεξιᾶς πεπρυτάνευται. τῆς ἐκείνου δεξιᾶς, вероятно, признак иудейского влияния. О «деснице» Бога часто говорится в Ветхом Завете; например, *Ps.* 117 (118). 15: δεξιὰ Κυρίου ἐποίησε δύναμιν, δεξιὰ Κυρίου ὕψωσέν με («десница Господня сотворила силу, десница Господня вознесла меня»).

οἷς τὰ βραβεῖα καὶ πρὸ τῆς ἐν πολέμοις [ἁρρωστίας] ⟨ἀριστείας⟩ προευτρέπισται. Это, вероятно, означает, что одной угрозы войны достаточно, чтобы заставить врага уступить, так что нет нужды в настоящей битве. Быть может, оратор намекает особенно на недавно заключенный мирный договор с персами; ибо хотя с ними и были сражения в 296 и 297 гг., персидский царь признал превосходство сил, собранных Диоклетианом, прежде чем они были введены в дело полностью, и мир, которым окончилась война, считался торжеством римской дипломатии, а не завоеванием силою оружия. *Paneg.* X. 7. 5: «. . . прежде чем персидские царства добровольно сдались Диоклетиану. Но этого он достиг по обычаю своего Юпитера — тем отеческим мановением, от которого все трепещет, и величием вашего имени». *Ib.* 10. 6: «Тот царь персов, никогда прежде не удостаивавший признать себя человеком, молит твоего брата (то есть Диоклетиана) и раскрывает перед ним все свое царство, если тот соизволит в него вступить; . . . довольствуясь тем, чтобы получить имя друга, он заслуживает его покорностью». *Paneg.* XI.

5. 4: «Обхожу молчанием и то, что совершено страхом перед вашим оружием, как если бы оно было совершено оружием: франков, приходящих со своим царем просить мира, и парфянина, льстящего вам чудесами даров». Ср. *Paneg.* VIII (V). 13. 1 (о возвращении Британии Констанцием): «Итак, за эту войну . . . ты, Цезарь, взялся так, что, едва ты направил туда грозную молнию своего величия, всем показалось, что она уже окончена».

[οἷς οὐ τὸ βασιλεύειν μόνον ἀλλὰ καὶ τὸ ἀριστεύειν συντέτακται.] Это слабое предложение — спад после предшествующих ему более сильных выражений; а τὸ ἀριστεύειν — повторение ἀριστείας (ἄρρωστίας MSS.). Весьма вероятно, что одно или два из других параллельных предложений тоже вставки. Быть может, фраза первоначально оканчивалась на προευτρέπισται, а ὧν . . . ἵσταται и οὓς . . . τὸ βάρβαρον, так же как οἷς . . . συντέτακται, добавлены впоследствии. (Обратите внимание на ритмическое соответствие κεκορύφωται, πεπρυτάνευται и προευτρέπισται.)

§ 16. τοσαύτης (τοσαύτην?) ἡμῖν εἰρήνης εὐετηρίαν ἁπλώσασι κ.τ.λ. Мысль, выраженная словами τοὺς τῆς κοινῆς ἀσφαλείας καὶ εἰρήνης πρυτάνεις в § 10, продолжена и развита в том, что сказано о εἰρήνη в § 16. εἰρήνης εὐετηρίαν довольно неуклюже; возможно, первоначальное чтение было τοσαύτην ἡμῖν εἰρήνην ἁπλώσασι («распространившим среди нас столь великий мир»), а εὐετηρίαν было написано как вариант к εἰρήνην.

καὶ ⟨διὰ⟩ τοῦ λόγου [τοῦ εἰς εἰρήνην (*al.* καὶ τῆς εἰρήνης)] κρατεῖ. Это, должно быть, задумано как объяснение слов βάσει λείᾳ ταῖς κορυφαῖς ἐπεμβαίνει. Истинный царь одерживает верх разумом или убеждением (а не силой); его власть не встречает сопротивления; и так он достигает высочайшей вершины «мягкой поступью», то есть мирными средствами. Но можно подозревать,

что слова καὶ ⟨διὰ⟩ τοῦ λόγου κρατεῖ добавлены позднейшей рукой и что место первоначально звучало так: βασιλεὺς γὰρ διὰ τοῦτο εἴρηται, ἐπειδὴ βάσει λείᾳ ταῖς κορυφαῖς ἐπεμβαίνει· ὥστε καὶ τοὔνομα σύμβολόν ἐστιν εἰρήνης («ибо царь называется так потому, что мягкой поступью ступает на вершины; так что и само имя есть знак мира»).

[καὶ ὅτι γε ὑπερέχειν πέφυκε [τῆς βασιλείας] τῆς βαρβαρικῆς.] Если мы сохраним преданный текст, то получим утверждение, что цари как таковые непременно побеждают неких царей. Этой нелепости можно избежать, исключив τῆς βασιλείας, подразумевая при τῆς βαρβαρικῆς слово γῆς и предположив, что писатель прилагал слово βασιλεύς только к римским императорам.

[τοιγάρτοι καὶ ἐπηγορία βασιλέως πολλάκις εὐθὺς τὸν πολέμιον ἀνέστειλεν (ἀναστέλλειν πέφυκεν MSS.)]. πέφυκεν едва ли можно сочетать с πολλάκις; и это вполне может быть ошибочным повторением πέφυκε выше.

В этом параграфе оратор говорит о благах мира; поэтому неуместно говорить здесь об отражении врага на войне. По той же причине я заключил в скобки ἐνήργησε τὴν νίκην καί ниже.

καὶ οἱ ἀνδριάντες οἱ τούτου τοῖς μάλιστα χειμαζομένοις ὅρμοι τυγχάνουσιν [εἰρήνης]. Это, вероятно, относится к обычаю искать ἀσυλία (*ius asyli*, права убежища), припадая к статуе императора. Относятся ли слова ἤδη δὲ καὶ μόνη εἰκὼν φανεῖσα βασιλέως τὸ ἄτρομον προυξένησε («уже случалось, что один лишь вид образа царя давал защиту от всех страхов») к тому же обычаю или к случаям какого-то иного рода?[17]

[17] Шиллер (*Gesch. der röm. Kaiserzeit* II, p. 34): «в III веке изображения императоров играли важную роль, и одна из первых забот нового правления — установить такие изображения и разослать их по провинциям. Начиная со времени

Максенция мы можем точнее видеть, что означала их рассылка. Когда Максенций получил верховную власть, он велел носить свое изображение по Африке и тем самым всенародно объявил о своем правлении. Этот обычай развился из обычая военных лагерей. Изображение царствующего императора стояло в святилище лагеря и получало там божеские почести; падение императора влекло за собой низвержение этого изображения, а когда назначался новый император, тотчас ставилось его изображение». *Paneg. Lat.* VIII (V). 15. 6: «Безумец, не знавший, что, куда бы он ни бежал, повсюду есть сила вашей божественности, где почитаются ваши лики, где — ваши изображения (статуи)».

§ 14 b. ⟨⟨οὐκ ἔστιν οὖν ⟨τοῖς⟩ ἐκεῖσε . . . ἁρμονίαν τῶν πάντων.⟩⟩ ἐκεῖσε (= ἐκεῖ) означает «на небе»; и οἱ ἐκεῖσε — это боги-светила. В этом месте оратор говорит о богах, но не о Боге; поэтому оно не могло входить в заключение (§ 11 ff.), состоявшее из «хвалы Богу»; и это, надо полагать, оторванный фрагмент утраченной «хвалы земным царям», предшествовавшей § 11. О единодушии небесных богов, несомненно, говорилось как о прообразе или образце единодушия царей (Диоклетиана и его соправителей). Ср. Элий Аристид, Περὶ ὁμονοίας ταῖς πόλεσιν, 23. 76 f., vol. ii, p. 52 f. Keil: «Оно (то есть согласие) есть истинное украшение городов . . . ибо и всем небом и миром . . . правит, разумеется, единая мысль и сила дружбы; и с нею Солнце шествует, вечно храня свое место, и идут смены видов Луны и движение звезд, . . . и порядок каждого из них относительно других . . . сохраняется, ибо побеждает единодушие, а разлада нет и он не возникает, но все уступили закону и обо всем должном держатся одной мысли; так что если подражать лучшим свойственно здравомыслящим, то здравомыслящим было бы свойственно и всем вместе считать себя, насколько возможно, чем-то единым. А у вас есть перед глазами и величайший пример из дел человеческих — наилучшие во всем цари (Марк Аврелий и Луций Вер, 161–169 гг. н. э.), которым из многих великих благ, что у них есть, прекраснейшим кажется их согласие и взаимное усердие. . . . И в самом деле, цари лучше всего правили бы делами

людей, уподобляя себя богам, владыкам всего, а города лучше всего управлялись бы, приближаясь как можно теснее к мысли правителей». *Paneg.* VIII (V). 4. 1: «То родственное величие Юпитера и Геркулеса требовало в государях Иовии и Геркулии (то есть Диоклетиане и Максимиане) подобия всему миру и небесным вещам. Ведь на этом числе вашего божества (то есть на числе четыре) держится и им радуется все высшее: четыре стихии, . . . и к двум светилам неба (то есть Солнцу и Луне) присоединены Веспер и Люцифер». *Paneg.* X. 10. 1 (к Максимиану): «А вам, которые ограничиваете державу не пределами земли, но пределами неба, уделять друг другу такую силу, такую власть — это, без сомнения, дело божественного и бессмертного доверия, которого не смущает никакая алчность». . . . 11. 1: «Это ваше согласие, непобедимейшие государи, делает так, что и судьба отвечает вам таким равенством успехов. Ибо вы правите государством единым умом; и столь великое расстояние между вами не мешает вам править как бы соединенными десницами. Так, хотя вы и умножаете царское величие удвоенным божеством, вы единодушием сохраняете пользу единоличной власти». *Paneg.* XI. 6. 3 (к Максимиану): «С какой преданностью вы чтите друг друга! Какие века видели когда-либо такое согласие при высшей власти? Какие родные братья или близнецы пользуются неразделенным наследством так ровно, как вы — римским миром? Отсюда, без сомнения, явно, что . . . души . . . ваши . . . небесны и вечны».

[μία δὲ πάντων πρόγνωσις.] Боги-светила предвидят и сообща предсказывают будущее. Это, по-видимому, намек на астрологию; но если так, то здесь он не к месту.

εἷς αὐτοῖς νοῦς [ ], μία αἴσθησις. Автор *Corp.* IX говорит о νόησις и αἴσθησις («мышлении и ощущении») Космоса и о νόησις и

αἴσθησις Бога.

[δι' αὐτῶν ἐργαζομένη.] ἐργαζομένη возникло через удвоение из ἐργαζόμενος ниже.

τὸ ⟨γὰρ⟩ εἰς ἀλλήλους φίλτρον ἔρως ὁ αὐτός. То, что соединяет их друг с другом (как бы магическими чарами) и создает между ними мир и гармонию, — это их ἔρως (τοῦ καλοῦ или τοῦ θεοῦ — любовь к Прекрасному или к Богу), который один и тот же в каждом из них и во всех. Слово ἔρως несет здесь с собой свои платоновские оттенки. К φίλτρον ср. Плутарх, *Numa* 16: τὴν γεωργίαν . . . οἷον εἰρήνης φίλτρον ἐμμίξας τοῖς πολίταις («примешав гражданам земледелие . . . словно чары мира»).

§ 11. ἀλλὰ σπεύδει ὁ ⌜ λόγος ⌝ . . . περατῶσαι τὸν λόγον. ὁ λόγος по ошибке поставлено вместо какого-то слова, означавшего «оратор».

Это начало заключения. Вся речь в похвалу царствующим «царям», которая должна была следовать за §§ 1–10 ⟨⟨16⟩⟩ и предшествовать § 11, утрачена, за исключением оказавшегося не на своем месте фрагмента 14 b.

[ἔπειτα δὲ καὶ τῶν θειοτάτων βασιλέων τῶν εἰρήνην ἡμῖν βραβευόντων.] Здесь не должно быть упоминания о царях. Смысл, должно быть, был тот, что оратор, занимавшись на протяжении основной части своей речи хвалой земным царям, теперь окончит хвалой Богу, как с нее и начал (§§ 8, 9). Следующее далее уподобление (ὥσπερ ὁ ἥλιος к.т.л.) дает основание для хвалы Богу, но не для хвалы царям. Слова ἔπειτα . . . βραβευόντων, должно быть, добавлены после того, как §§ 15, 16, в которых говорится о земных царях, были перенесены со своего первоначального места в конец текста.

[ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ κρείττονος [καὶ τῆς ἄνω δυνάμεως] ἠρξάμεθα, οὕτως εἰς αὐτὸ πάλιν τὸ κρεῖττον ἀντανακλάσομεν τὸ

πέρας.] Это пересказ предшествующей фразы, и, весьма вероятно, он был написан как пояснительное примечание к ней. Слова εἰς . . . τὸ κρεῖττον ἀνταναклάσομεν τὸ πέρας («обратим конец снова к Высшему») прямо противоречат ἔπειτα δὲ καὶ τῶν θειοτάτων βασιλέων к.т.л. Если оратор сказал, что намерен *окончить* свою речь словом о Боге, он не мог сказать, что *после этого* перейдет к земным царям.

τῆς ἄνω δυνάμεως — верное, но излишнее объяснение τοῦ κρείττονος.

ὥσπερ ὁ ἥλιος . . . τὴν βλάστην ἅπασαν к.т.л. Солнце взращивает растения, изливая на них свой свет и тепло; а когда они выросли и расцвели, оно извлекает их благоухание и берет его себе как начатки урожая. Так сладкие запахи, поднимающиеся от растений, — это плата, которую Солнце получает от них за то, что оно для них сделало. — Бог для нас — то же, что Солнце для растений. Он взращивает наши души (то есть развивает наши способности), изливая на нас «истечение своей мудрости»; и наш долг — употреблять на почитание его те силы, которые он в нас взрастил. Итак, мы должны возносить наши хвалебные песни Богу, чьему взращиванию мы обязаны тем, что можем петь, как растения испускают свое благоухание к Солнцу, чьему взращиванию они обязаны тем, что могут благоухать.

[πρῶτος (πρῶτον?) ἀνασχών.] Нет причины говорить здесь о восходе солнца. Не только «при первом своем восходе», но в течение всего дня Солнце и взращивает растения, и извлекает их благоухание.

τῶν καρπῶν τὰς ἀπαρχάς. Благоухание цветов рассматривается как «начатки» урожая, который растения дадут, когда плод созреет. Солнечный жар заставляет цветы испускать свое благоухание; и именно это имеется в виду, когда говорится,

что Солнце «срывает своими лучами сладчайшие благоухания растений».

χερσὶ μεγίσταις [ ] ταῖς ἀκτῖσι. Это повторено в словах [καὶ χεῖρες αὐτῷ αἱ ἀκτῖνες] («и лучи — его руки»). Эту мысль можно пояснить изображениями времен Эхнатона, царя-еретика Египта, на которых солнечный диск изображен испускающим лучи, каждый из которых оканчивается рукой.

[ἀπὸ τοῦ κρείττονος ἀρξαμένοις καί.] Это не имеет никакого отношения к уподоблению с Солнцем. Вставку подсказали слова ἐκ τοῦ κρείττονος . . . ἠρξάμεθα в предшествующей фразе.

τὰ [ἡμέτερα] τῶν ψυχῶν [ὑπερ]ουράνια φυτά. Это отголосок Платона, *Tim.* 90 A: «возносит нас к родству на небе . . . как растение не земное, а небесное». См. комментарий к *Ascl. Lat.* I. 6 b: «корни, идущие сверху вниз».

καταχρωμένοις πάλιν είς αὐτὸ⟨ν⟩ [ ] [ ] τὴν βλάστην ἅπασαν. ἡ βλάστη ἅπασα («вся поросль») — это то в нас, что соответствует πάντα τὰ βλαστήματα («всем росткам») у растений, взращиваемых Солнцем; то есть это означает способности, которые Бог развил в нас посредством ἀπόρροια τῆς ἐκείνου σοφίας («истечения его мудрости»), излитого им на нас. Мы должны употреблять эти способности на почитание Того, от кого мы их получили.

[γυμναστέον τὰ τῆς εὐφημίας]. Глагол γυμνάζειν («упражнять») в этом контексте бессмыслен; он, должно быть, пришел из § 15, где говорится о γυμνασία («упражнении»). Но γυμναστέον могло занять место какого-то другого отглагольного прилагательного на -τέον; и мы могли бы получить удовлетворительное построение фразы, написав ἀνοιστέον τὰ τῆς εὐφημίας («должно возносить хвалу»; ср. τὴν εὐφημίαν ἀναφέρεσθαι πρέπει в § 12) и поставив эти слова перед

καταχρωμένοις. Хвала, которую мы возносим Богу, соответствует благоуханию, которое солнечный жар извлекает из цветов.

[ἧς αὐτὸς ἡμῖν ἐπομβρήσει.] ἐπομβρεῖν τί τινι означает «проливать что-либо дождем на что-либо». ἐπομβρίζειν иногда употребляется в том же смысле, но встречается и в смысле «поливать (что-либо) дождем». Если мы напишем ἣν αὐτὸς ἡμῖν ἐπώμβρισεν и поставим это после τὴν βλάστην ἅπασαν, то получим возможный смысл: «всю поросль (способностей в нас), которую Бог оросил (ἀπόρροια своей мудрости)», то есть которую Бог взрастил, проливая на нас свою мудрость, как дождь. Упоминание о дожде кажется неуместным во фразе, в которой Бог сравнивается с Солнцем; но, быть может, можно было считать, что Солнце, как владыка неба, посылает на растения дождь, так же как свет и тепло.

Человек, говорящий в Египте, вряд ли упомянул бы в этой связи «дождь»; поэтому можно счесть вероятным, что по крайней мере эта фраза, если не вся речь, была написана не в Египте. Но слово ἐπομβρίζειν, быть может, могло прилагаться и к орошению.

§ 12. τῷ πατρὶ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν. В этом параграфе уподобление с Солнцем оставлено, и отношение между Богом и людьми описывается другим образом: «мы — малые дети Бога».

κἂν εἰ μὴ [τὸ] πρὸς ἀξίαν ἔστιν εἰπεῖν. Ср. Псевдо-Аристид, Εἰς βασιλέα, 35. 3 f., vol. ii, p. 254 Keil: «Но все же не следует робеть, а надо попытаться сказать, насколько хватит сил. Ведь и когда мы приносим жертвы богам, мы делаем это, думаю, не ⌜взирая⌝ (ὀρῶντες; δρῶντες? — «совершая»?) на то, что было бы достойно их, но воздаем им эту благодарность, насколько нам возможно».

[καὶ συγγνώμην ἔχουσιν.] Это неуместно предвосхищает αἰτητέον δὲ τὰ τῆς συγγνώμης κ.τ.λ. («но должно просить прощения» и т. д.) в § 13; и здесь это не нужно, так как слово

πρεπόντως («подобающим образом») достаточно подразумевает, что все хорошо, когда дети делают все, что могут.

τὸ μείζονα αὐτὸν εἶναι ⟨τοῦ⟩ τῶν ἑαυτοῦ γεννημάτων ⟨ἐπαίνου⟩. Было бы нелепо сказать, что «то, что Бог больше своего потомства», служит к его славе; невелика слава для отца быть выше ростом и сильнее своих малых детей. То, что служит к славе Бога, должно быть вот чем: тем, что самое большее, что могут сказать люди, слишком мало, чтобы описать его величие. Ср. *Corp.* I. 31: ἅγιος εἶ, ὁ κρείττων ⟨πάν⟩των ἐπαίνων («свят Ты, превосходящий всякие хвалы»).

τὸ ὁμολογεῖν τὸν πατέρα ἀπειροδύναμον ⟨εἶναι⟩ καὶ ⌜ ἀπειροτέρμονα ⌝. Сила и (благость?) Бога бесконечны; (а мы, будучи конечны, не способны описать бесконечное.) Все, что мы можем сказать в хвалу Богу, сводится лишь к признанию этого.

ἀπειροτέρμων больше нигде не встречается. Оно должно было бы означать «имеющий бесконечные границы или пределы»; но это, если вообще что-нибудь значит, может значить только то, что яснее было бы выражено словом ἄπειρος или ἀτέρμων.

§ 13. [φύσει γὰρ ἡμῖν τοῖς ἀνθρώποις, ὥσπερ ἐκγόνοις [ἀπ'] ἐκείνου τυγχάνουσι, τὰ τῆς εὐφημίας ἔνεστιν.] Эта фраза прерывает ход мысли. Вероятно, это часть пояснительного примечания к параграфу.

⟨⟨καὶ⟩⟩ ὥσπερ [[καὶ]] τοὺς [ ] ἀρτιγενεῖς . . . χαίρειν ἐπὶ τῆς ἐπιγνώσεως, οὕτω[σὶ δὲ] καὶ ⟨ἡμᾶς . . .⟩. В предшествующей фразе было сказано, что Бог прощает нам недостаточность нашей хвалы. В этой фразе оратор идет дальше и говорит, что Бог не только прощает нас, но и радуется нашей хвале, как бы недостаточна она ни была. К χαίρειν ἐπὶ τῆς ἐπιγνώσεως («радоваться признанию») ср. *Corp.* I. 31: ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται («свят Бог, который желает быть познанным»).

⌜καὶ τὴν εἰς θεὸν εὐφημίαν ἣν ἡμῖν ἐδωρήσατο⌝. Подлежащим при ἐδωρήσατο должен быть Бог; а дополнением не может быть τὴν εὐφημίαν, но могло бы быть τὴν τῆς εὐφημίας δύναμιν, «нашу способность хвалить его». Быть может, первоначально было нечто вроде (ὁ θεὸς) τὴν τῆς εὐφημίας δύναμιν ἡμῖν ἐδωρήσατο («Бог даровал нам способность хвалить его»); и возможно, что это пришло из примечания к уподоблению с Солнцем в § 11. Подобает нам хвалить Бога, потому что именно от него мы получили нашу способность хвалить.

§ 14 a. ἐν ⟨ἐ⟩αυτῷ [ ] τῆς οἰκείας ἀριπρεπείας (ἀειπρεπείας MSS.) ἔχων τὸ πέρας. Превосходство Бога ограничено только им самим, то есть ничем внешним по отношению к нему. Это, по-видимому, окольный способ сказать, что величие Бога бесконечно. Бог αὐτοπερίγραφος («ограничен самим собою») и, следовательно, ἀπερίγραφος («неограничен»). Ср. употребление αὐτογέννητος («самородный») как равнозначного ἀγέννητος («нерожденный»).

ἀθάνατος δὲ ὤν, καὶ [ἐν ἐαυτῷ] τὴν ἀτελεύτητον λῆξιν [περιέχων] [ ] [⌜ ⌝] ἀπὸ τῆς [ ] ⟨⟨ἀεν[ν]άου⟩⟩ ἐνεργείας καὶ εἰς τόνδε τὸν κόσμον παρέχων. ἐν ἐαυτῷ повторено по ошибке; а περιέχων — дублет к παρέχων. — τὴν ἀτελεύτητον λῆξιν следует понимать как τὴν τῆς ἀτελευτησίας λῆξιν, «назначенный ему удел нескончаемого существования». Бог, будучи сам бессмертен (или вечен), дарует Космосу вечную длительность. Ср. Платон, *Tim.* 39 D и 41 B; *Corp.* VIII. 2 в исправленном виде: ὁ δὴ κόσμος ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀϊδίου ὄντος ἀθάνατος γέγονε («Космос сделан бессмертным Отцом, который вечен»).

⌜τὴν ἐπαγγελίαν εἰς διασωστικὴν εὐφημίαν⌝. Фраза оканчивается этими бессмысленными словами; а остальная часть «хвалы Богу», которой завершалась речь, утрачена.