УОЛТЕР СКОТТ

ГЕРМЕТИКА

ТОМ III. КОММЕНТАРИЙ К «АСКЛЕПИЮ» И ВЫДЕРЖКАМ У СТОБЕЯ



УОЛТЕР СКОТТ

ГЕРМЕТИКА

Греческие и латинские сочинения, приписанные Гермесу Трисмегисту
Том III. Комментарий к «Асклепию» и выдержкам у Стобея

Об этой книге

Третий том «Герметики» Уолтера Скотта — его комментарий к латинскому «Асклепию» и к герметическим выдержкам из «Антологии» Стобея, среди которых «Дева мира». Сами тексты переведены в первом томе.

Скотт разбирает их по параграфам: объясняет смысл, сравнивает с греческой философией, египетскими верованиями и другими герметическими сочинениями и обосновывает поправки к тексту. Греческие и латинские слова разбираемых мест оставлены в подлиннике, длинные цитаты переведены.

Содержание

Предисловие	5
Латинский „Асклепий“	6
Герметические выдержки у Стобея	445

ПРЕДИСЛОВИЕ

✦

Рукопись этого тома была пересмотрена, а часть корректур прочитана г-ном Скоттом до его смерти. Я старался исполнить его намерения. Добавлено несколько примечаний, хотя и скупо; они отмечены квадратными скобками.

Г-н Ф. Ллевеллин Гриффит позволил мне свободно черпать из его знаний египетских древностей. Служащие издательства Clarendon Press шли навстречу моим нуждам, а то и предупреждали их. Задачу подхватить нити столь большого труда облегчил мне один из корректоров издательства, г-н С. Диксон, оказавший мне неоценимую помощь. Хочу поблагодарить их и всех, кто давал мне советы.

А. С. Фергюсон.

Армстронг-колледж, Ньюкасл-апон-Тайн, 1 марта 1926 г.

ЛАТИНСКИЙ „АСКЛЕПИЙ“

✦

Заглавие

Incipit и *explicit* рукописей латинского «Асклепия» показывают, что заглавие, которое переводчик нашел в начале своего греческого текста, было Ερμοῦ τρισμεγίστου βίβλος ἱερὰ πρὸς Ἀσκληπιὸν προσφωνηθεῖσα («Священная книга Гермеса Трисмегиста, обращенная к Асклепию»). Но Лактанцию и Лиду греческий документ был известен под заглавием Ερμοῦ τρισμεγίστου λόγος τέλειος.[1] Лактанций приводит под этим заглавием места и из *Ascl.* I, и из *Ascl.* III; и одна из его цитат взята из Эпилога (т. е. из повествовательного места, приложенного в конце *Ascl.* III), который связан с Прологом, предпосланным *Ascl.* I, и предполагает его. Отсюда видно, что λόγος τέλειος, каким его знал Лактанций, включал все, что содержится в нашем латинском «Асклепии»; и заглавие λόγος τέλειος мог дать документу тот редактор, который соединил вместе *Ascl.* I, *Ascl.* II и *Ascl.* III.

[1] Lact. *Div. inst.* 4. 6. 4 (*Ascl.* I. 8). *Ib.* 7. 18. 3 (*Ascl.* III. 26 a). *Ib.* 6. 25. 11 (*Ascl.* III. 41 a). Lydus *De mensibus* 4. 7 (*Ascl.* III. 19 b и 39). *Ib.* 4. 32 (пересказ утраченного места «Асклепия»; см. *Ascl.* III. 33 b, т. I). *Ib.* 4. 148 (фраза из того же утраченного места).

Стобей, 4. 52. 47, приводит греческий текст *Ascl.* III. 27 e (см. т. I) под заголовком Ερμοῦ ἑκ τῶν πρὸς Ἀσκληπιόν («Гермеса, из обращенных к Асклепию»). Поэтому возможно, что греческий подлинник *Ascl.* III как отдельный документ входил в собрание «Гермес к Асклепию» и что Стобей знал его в таком виде, а не как часть большего целого, к которому прилагалось заглавие λόγος

τέλειος. Кирилл (*c. Julian.* 4. 130 E) приводит из Гермеса Трисмегиста ἐν ⌜τῷ⌝ πρὸς Ἀσκληπιόν место, которое, по-видимому, представляет собой расширенную форму *Ascl.* III. 29 b *init.*; возможно, что и ему подлинник *Ascl.* III был известен как отдельный документ.

Полное заглавие составного документа было, вероятно, таким: Ερμοῦ τρισμεγίστου βίβλος ἱερά, πρὸς Ἀσκληπιὸν προσφωνηθεῖσα, ἡ ἐπικαλουμένη Λόγος τέλειος («Священная книга Гермеса Трисмегиста, обращенная к Асклепию, именуемая „Завершающее слово“»).[2] Заглавие Λόγος τέλειος означает «слово, в котором учение доведено до завершения»,[3] т. е. такое, которое следует за наставлением, данным в прежних беседах, и завершает его. Его можно перевести как «завершающее слово». Оно подразумевает, что этот документ следует считать содержащим самое высокое учение Гермеса и представляющим последнюю ступень религиозного воспитания ученика. Беседа, переданная в нем, «божественнее всех, что были прежде созданы нами», говорит Гермес, гл. 1 a; и тот, кто постиг ее смысл, будет «умом целиком наполнен всеми благами». Иными словами, он достигнет совершенного познания; он «увидит Бога», или соединится с Богом.

---

[2] Ср. заголовок «Девы мира» (*Exc.* XXIII) у Стобея: Ερμοῦ τρισμεγίστου ἑκ τῆς ἱερᾶς βίβλου ⟨τῆς⟩ ἐπικαλουμένης Κόρης κόσμου («Гермеса Трисмегиста, из священной книги, именуемой „Дева мира“»). Заглавие магической книги, Dieterich, *Abraxas*, p. 169: βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ Ογδόη Μωυσέως, περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου («священная книга, именуемая „Монада, или Восьмая книга Моисея“, о святом имени»). *Ib.* p. 170: Ερμῆς . . . ἱερᾷ βύβλῳ ἐπικαλουμένῃ Πτέρυγι («Гермес . . . в священной книге, именуемой „Крыло“»).

---

[3] Рейценштайн (*Hellenist. Mysterienrel.* pp. 96 и 166) полагает, что слово τέλειος должно намекать на τελετή; и он понимает заглавие как «слово, касающееся посвящения». Но я не думаю, что это толкование можно принять. «Асклепий» не имеет ничего общего с посвящением; в нем нет и следа теургии или

сакраментализма (разве лишь поскольку защиту установленных храмовых культов в *Ascl.* III можно понять как одобрение того, чтобы такие средства применялись в почитании *di terreni*). Отношение Гермеса к Асклепию в этом диалоге — не отношение иерофанта к мисту, которого он посвящает, а отношение учителя к ученику, которого он наставляет. Правда, в *Ascl.* III. 19 a Гермес говорит: «божественные ⟨тебе⟩ открываю таинства»; но это значит лишь «я открываю тебе святые истины»; и это не более подразумевает, что совершается таинственное священнодействие, чем слова Павла в 1 *Cor.* 15. 51: ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα к.т.л. («говорю вам тайну: не все мы уснем, но все изменимся» и т. д.). Кроме того, подходящее слово для понятия «касающийся посвящения» — не τέλειος, а τελεστικός. Прилагательное τέλειος действительно иногда употребляется применительно к посвящениям; например, Платон (*Sympos.* 210 A) называет «большие таинства» Эроса τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικά; а Ипполит (*Ref. haer. prooem.*, Duncker and Schn., p. 4), говоря о таинствах еретических сект, пишет: μυοῦσι, τὸ τέλειον τῶν κακῶν παραδιδόντες. . . . ὁ γὰρ ὑπομείνας . . . παραλαβεῖν τὰ τέλεια αὐτῶν μυστήρια к.т.л. («они посвящают, передавая совершенное во зле. . . . Ибо тот, кто вытерпел . . . принять их совершенные таинства» и т. д.). Но таких примеров недостаточно, чтобы доказать, что это слово могло употребляться в этом смысле как эпитет к λόγος, «беседа»; и трудно поверить, что греческие читатели могли понимать заглавие так, будто беседа есть τελετή или имеет к ней отношение.

Евсевий (*Hist. eccl.* 10. 1. 3) называет десятую и последнюю книгу своей истории (т. е. книгу, в которой он прославляет окончательное торжество христианской Церкви над ее языческими противниками) τὸν τέλειον . . . καὶ πανηγυρικὸν τῆς τῶν ἐκκλησιῶν ἀνανεώσεως λόγον («завершающее . . . и торжественное слово об обновлении церквей»).

Под греческим заглавием стоит краткое заглавие *Asclepius*; а за ним в рукописях следуют слова «Этот Асклепий для меня вместо солнца» — заметка, написанная каким-то восхищенным читателем. Тот, кто ее написал, хотел сказать: «Этот диалог для меня — источник света и жизни».

Пролог

§§ 1 a, 1 b. Deus, deus . . . orsus dicere. Повествовательное место 1 b, *Tu vero . . . orsus dicere*, почти наверное добавлено редактором, и,

вероятно, тем самым лицом, которое соединило вместе три документа. Сходное повествовательное место 41 a, в конце «Асклепия», отсылает назад к 1 b и, надо думать, написано той же рукой. В большинстве дошедших герметических сочинений текст состоит целиком из речей в *oratio recta* и не содержит никакого повествования; и почти во всех них Гермес говорит одному-единственному слушателю.[4] В *Ascl.* 1 b кроме Асклепия вводятся еще два ученика; а в *Ascl.* 41 a упомянуто присутствие одного из этих двоих, присутствие же другого надо предполагать. Но на протяжении большей части диалога Гермес обращается к одному Асклепию и ничем не показывает, что сознает присутствие других. Отсюда можно заключить, что *Ascl.* I, *Ascl.* II и *Ascl.* III в своем первоначальном виде не упоминали никакого ученика, кроме Асклепия, и что места, в которых упоминается или подразумевается присутствие других слушателей, были добавлены или изменены тем, кто сложил отдельные документы в большее целое. Редактор хотел, чтобы составной документ считали Λόγος τέλειος — завершением учения Гермеса; и он мог счесть подобающим, чтобы преимущество принять венчающее откровение вдохновенного учителя не было ограничено одним учеником, но разделено тремя мужами, которых предание знало как учеников Гермеса.

[4] Множественное «вы» встречается, однако, у Гермеса *ap.* Cyril. *c. Julian.* i. 556; а во вступительной фразе *Corp.* X предполагается, что Асклепий присутствует наряду с Татом, к которому обращена беседа Гермеса.

Места, в которых подразумевается присутствие других слушателей, кроме Асклепия, следующие. Пролог, 1 b. *Ascl.* I. 6 c: «вам изложу». — «вам разъясню». 7 a: «вам дам отчет». *Ascl.* II. 16 a: «Итак, не говори⟨те⟩, о Асклепий и Аммон». — «но ради вас». *Ascl.* III. 24 b: «этого вам не дозволено не знать». 25: «верьте мне». 32 b:

«и вы, о Тат, и Асклепий, и Аммон, . . . скрывайте таинства молчанием». 34 b: «о Асклепий и вы, кто здесь присутствует, знайте». Эпилог, 40 d: «Сказано вам о каждом в отдельности». 41 a. Относительно некоторых из этих мест есть основания подозревать вставку, независимо от вопроса о числе слушателей.

В следующих местах Асклепий, по-видимому, единственный слушатель: *Ascl.* I. 2 a: «О Асклепий» (*bis*). — «Постарайся помнить». 2 b: «ты помнишь». 3 b: «А теперь удели мне все свое внимание» и т. д. 6 a: «О Асклепий». 7 a: «О Асклепий». 8 *init.*: «Слушай же, Асклепий». 9 *init.*: «О Асклепий, я вижу, что ты . . . жаждешь услышать. . . . Слушай же, о Асклепий». 10 *init.*: «учение . . . о Асклепий . . . желаю, чтобы ты . . . воспринял». 11 b: «Какой, как ты думаешь, наградой его следует наградить?» 12 b: «Тебе, как бы пророчествуя, скажу». 13 *init.*: «О Асклепий». — *Ascl.* III. 19 a: «Великие тебе открываю . . . таинства». — «ты, если вникнешь, сможешь прозреть». 20 a *init.*: «о Асклепий». 20 b: «Итак, вот тебе, о Асклепий, объяснение этого». 21: «Асклепий». — «ты по праву сможешь назвать». 22 b: «Итак, слушай». 23 b: «о Асклепий, . . . узнай». — «Дивишься ли ты, о Асклепий, или . . . и ты не веришь?» 24 a: «о Асклепий. Видишь ли, насколько ты сам не веришь?» 24 b: «Или ты не знаешь, о Асклепий?» 25: «О чем ты плачешь, о Асклепий?» 26 a: «о Асклепий». 26 b: «о Асклепий». 27 a: «о Асклепий, как я тебя научу». 28: «Итак, слушай, о Асклепий». — «и знай, что этого следует остерегаться». — «Асклепий». 29 c: «верь, о Асклепий». 32 b: «Итак, ты видишь, о Асклепий». 33 c: «Асклепий, ничего не называй пустым». 34 c: «Если ты это поймешь, о Асклепий, ты воздашь благодарение Богу». 35: «о Асклепий». 36: «Итак, ты видишь, о Асклепий, тебе» и т. д. — «ты это хочешь сказать». 37: «Ибо твой дед, Асклепий». — «о Асклепий». 38 a: «о Асклепий». 38 b: «не думай . . . о Асклепий». 39: «о Асклепий».

Некоторые из этих мест доказывают немногое; но есть среди них и такие, которые едва ли мог написать тот, кто полагал, что кроме Асклепия присутствуют другие ученики. Например, Гермес едва ли мог сказать «великие таинства открываю *тебе*» (19 a), если бы он открывал их одновременно еще двум лицам. Вероятнее, что в первоначальных документах речь была обращена к одному Асклепию и что редактор кое-где заменил единственное число множественным, но не счел нужным переделывать обращения во всем тексте.

Труднее решить, добавлены ли редактором также и слова Гермеса (1 a, «Бог . . . узнаешь»), которые предшествуют повествованию 1 b, или же они составляли начало первоначального *Ascl.* I. Но я склонен считать более вероятным, что вся гл. 1 — работа редактора и что первоначальный *Ascl.* I начинался словами «Всякая . . . душа, о Асклепий» в гл. 2 a; ибо эти слова открывают новую тему и никак не связаны с 1 a. Кроме того, напыщенный язык, которым в 1 a утверждается превосходство этой беседы над всеми прежними герметическими сочинениями, кажется мне едва ли совместимым с трезвой искренностью автора *Ascl.* I; тогда как он лучше согласуется с настроем редактора, который, по-видимому, думал, что, сшив вместе разные документы, сможет создать полное и окончательное изложение герметического учения, Λόγος τέλειος, в одном трактате.

§ 1 a. divino sermoni. Беседа Гермеса «божественна» (θεῖος) в том смысле, что говорящий одержим, или вдохновлен, Богом; это голос Бога говорит устами человека-учителя. Гермес добавляет, что беседа, которую он сейчас произнесет, будет «божественнее» всех, какие он произносил прежде; т. е. он чувствует себя более полно или более сильно одержимым божеством. (Таков способ автора сказать, что «Асклепий» превосходит все герметические

трактаты, написанные до него. Ср. *Corp.* XVI. 1 a: μέγαν σοι ⟨τοῦτον⟩ τὸν λόγον . . . διεπεμψάμην, πάντων τῶν ἄλλων ὥσπερ κορυφὴν καὶ ὑπόμνημα («великое это слово . . . послал я тебе как бы венец и памятную запись всех прочих»). Herm. *ap.* Stob. *Exc.* VI. 1: ὁ κυριώτατος πάντων λόγος καὶ κορυφαιότατος οὗτος ἂν εἴη («это слово было бы главнейшим и высшим из всех»).) И из того, сколь своевременно пришел ученик, Гермес заключает, что Бог хочет, чтобы Асклепий услышал предстоящее откровение, и потому побудил его прийти именно в это время. Ср. Гермеса у Кирилла, *c. Julian.* i. 556 B: εἰ μὴ πρόνοιά τις ἦν τοῦ πάντων κυρίου ὥστε με τὸν λόγον τοῦτον ἀποκαλύψαι, к.т.л. («если бы не было некоего промысла Владыки всего, чтобы мне открыть это слово» и т. д.).

omnium . . . divinior. Это один из нескольких случаев, когда переводчик передал греческий родительный падеж латинским родительным, хотя латинское словоупотребление требует аблатива. О родительном падеже после сравнительной степени ср. *Ascl.* III. 22 b *fin.*, *meliorem et diis . . . et omnium mortalium*. (Та же конструкция встречается у Апулея, *De Platone* 1. 9 *init.*: *Animam . . . omnium gignentium esse seniorem*.) Родительный самостоятельный: *Ascl.* III. 27 e, *numeri conpleti*; 29 c, *viventis . . . partis*. См. также *Ascl.* I. 5, *accedit . . . daemonum*.

vel nobis divino numine inspiratorum. Гермес поправляет выражение *a nobis factorum*; ибо его беседы сочинены не им, а Богом, который говорит через него. Он ἔνθεος.

В том, что касается вдохновения, египтяне, евреи и греки думали весьма сходно с самых ранних времен, до которых мы можем проследить их мысли; и во времена Римской империи язычники, иудеи и христиане говорили о нем в сходных выражениях. См. Philo *Quis rer. div. heres* 52. 259 сл., приведено в комментарии к *Corp.* XVIII. 3.

Герметисты, приписывая свои собственные сочинения вдохновенному учителю Гермесу, прибегают к литературному приему; но из этого не следует, что в их утверждениях, будто учение исходит от Бога, нет серьезного смысла. Едва ли можно сомневаться, что по крайней мере некоторые из них чувствовали себя ἔνθεοι и были искренне убеждены, что и в их устном учении, и в писаниях, в которых они воспроизводили это учение, через них говорил Бог. Подобную веру в свое собственное вдохновение имел Филон; например, *De cher.* 9. 27, Cohn I, p. 176: «Слышал я однажды и более важное слово от своей души, которая часто бывает одержима Богом и прорицает о том, чего не знает; его, если смогу, я припомню и передам». *De somn.* 2. 38. 252, Wendland III, p. 298: «И снова звучит во мне невидимый дух, привыкший незримо со мной беседовать, и говорит» и т. д. В сходном смысле христианские писатели говорили о себе как о вдохновленных πνεῦμα θεοῦ, или ἅγιον πνεῦμα.

religiosa pietate. Я полагаю, что эти слова зависят от *videatur*; именно горячее благочестие речи Гермеса доказывает, что она *divinior*. Если смысл таков, слова стоят неловко; но, быть может, они сдвинуты со своего места.

Quem (*sc.* sermonem) si intellegens ⟨deum⟩ videris. Кажется необходимым вставить винительный падеж, чтобы дать *videris* дополнение; ибо *sermonem videre* — едва ли возможное выражение.

eris omnium bonorum tota mente plenissimus. Ср. *Corp.* IX. 4 a: ὁ (τὸν θεὸν) ἐπιγνούς, πλήρης γενόμενος πάντων τῶν ἀγαθῶν, τὰς νοήσεις θείας ἴσχει («познавший Бога, исполнившись всех благ, имеет божественные мысли»). Предполагается, что познание Бога влечет за собой действительное присутствие Бога в душе. А Бог есть τὸ ἀγαθόν; в нем заключены все блага.

Alterum enim alterius consentaneum esse dinoscitur. Каковы те две вещи, которые нераздельно связаны между собой? *Deum videre* и *bonorum plenissimum esse*? Или *omnia bona* и *unum bonum*? Или *omnia* и *unum*? Об *omnia* и *unum* ср. *Corp.* XVI. 3.

[omnia unius esse, aut unum esse omnia.] Эти слова могут быть попавшим не на свое место дублетом слов *omnia unum esse et unum omnia* в гл. 2 a; или, быть может, это остатки заметки на полях к словам *unum in quo sunt omnia*.

§ 1 b. ad eius nomen multa meminimus a nobis esse conscripta. Автор этого места знал большой свод герметических писаний. Среди известных ему было большое число документов под заглавием «Гермес к Аммону»; большое число под заглавием «Гермес к Тату», обозначенных как φυσικά; и очень большое число под заглавием «Гермес к Тату», обозначенных как διεξοδικά. φυσικά, вероятно, тождественны документам, которые в других местах называются οἱ γενικοὶ λόγοι. Из слов «всех, что были прежде созданы нами», обращенных к Асклепию в 1 a, можно заключить, что автор знал также многочисленные документы под заглавием «Гермес к Асклепию». Таким образом, по-видимому, ко времени написания Пролога большая часть свода религиозных герметических сочинений, известного в IV веке н. э. и позднее, уже существовала. Мы нашли основания заключить, что подлинник *Ascl.* III как отдельный документ был написан в 270 г. н. э. или около того; а составной λόγος τέλειος был известен Лактанцию около 310 г. н. э. Следовательно, редактор, соединивший несколько документов вместе, должен был выполнить свою работу где-то между 270 и 310 гг. н. э.; Пролог, если он написан им, должен был быть написан между этими датами; и к тому времени собрание герметических сочинений должно было быть почти завершено.

Здесь Гермеса заставляют говорить о себе как о *сочинителе* документов, в которых записаны его беседы с учениками («многое . . . было написано нами». — «а этот трактат я надпишу твоим именем»[5]). Должны ли мы полагать, что Гермес, побеседовав с учениками, садился и записывал дословный отчет о беседе? Похоже, что автор хотел воспользоваться тем благоговением, с каким в Египте относились к древним книгам, будто бы написанным Тотом, и стремился представить документ, который он писал, как книгу того же рода, оставляя на время вымысел устного диалога.

[5] Это все равно как если бы в «Федоне» Платона Сократа заставили сказать: «Я напишу твое имя, Федон, в начале этого диалога как его заглавие».

inreligiosae mentis est multorum conscientia publicare. Учение, открытое Гермесом избранным ученикам, должно храниться в тайне от других. Ср. *Ascl.* III. 32 b (вставлено редактором?): «божественные таинства . . . скрывайте в тайниках сердца». *Corp.* XIII. 22 b и 13 b. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XI. 4, 5.

С другой стороны, автор *Ascl.* I (12 b) с горечью говорит о *invidia* и *malignitas* учителей, которые не допускают людей к «истинной философии». В *Corp.* I пророку велено проповедовать всем, кто захочет слушать; а в *Corp.* VII мы имеем образец проповеди, обращенной ко многим.

adytum. Что за место то «святилище» (ἄδυτον), в котором Гермес наставляет своих учеников? Это не может быть святая святых общественного храма; ибо не видно, чтобы учитель был особо связан с культом какого-либо определенного «земного бога». Если бы автор хотел связать его с каким-либо храмовым богослужением, он мог бы изобразить его жрецом, занятым служением своему деду, богу Тоту-Гермесу (*Ascl.* III. 37); но он этого не сделал. Поэтому под *adytum* нам, вероятно, следует

понимать уединенную келью или комнату, отведенную для одинокой молитвы и созерцания, куда учитель время от времени допускал немногих избранных товарищей для религиозных бесед. Возможно, что у герметистов круга автора было в обычае отводить таким образом комнату для уединенного поклонения Высшему Богу. Такая комната соответствовала бы той, что описана Филоном в его рассказе о терапевтах, *De vita contempl.* 3. 25, Cohn VI, p. 52: οἴκημα ἱερόν, ὃ καλεῖται σεμνεῖον καὶ μοναστήριον, ἐν ᾧ μονούμενοι τὰ τοῦ σεμνοῦ βίου μυστήρια τελοῦνται («священное помещение, которое называется святилищем и уединенной обителью; уединяясь в нем, они совершают таинства святой жизни»).

sanctoque illo quattuor virorum religione et divina [dei] conpleto praesentia. *Divina* и *dei* — вероятно, два варианта перевода τοῦ θεοῦ. *Sanctum* могло бы употребляться как существительное в смысле ἱερόν, «святое место» (так оно употребляется в Вульгате); но если бы смысл был таков, нам пришлось бы отнести к нему *conpleto* и переводить: «а то святое место *наполнилось* благочестивым трепетом четырех мужей». Поскольку *conpleto* едва ли подходящее слово в этой связи, лучше, кажется, понимать *sancto* как причастие в смысле «освященного» (ἁγιασθέντος τοῦ ἁδύτου).

⟨⟨ex ore Hermu⟩⟩ divinus Cupido sic est orsus dicere. Выражение *divinus Cupido* (ὁ θεῖος ἔρως) — отзвук «Федра» и «Пира» Платона. «ἔρως Бога» означает тоску человека по соединению с Богом. Но это желание насаждено в человеке Богом; его рассматривают как проявление божества — δύναμις Бога, пребывающую и действующую в человеческой душе; и как таковое оно здесь олицетворено. (См. Plotinus 3. 5: περὶ ἔρωτος, πότερα θεός τις ἢ δαίμων ἢ πάθος τι τῆς ψυχῆς, к.т.л. — «об Эросе:

бог ли он, или демон, или некое состояние души» и т. д.) Говорит не просто человек-учитель; через него говорит высшая сила. Поэтому вместо более очевидного выражения «Гермес сказал так» поставлено «Эрос сказал так устами Гермеса». Но без прямого упоминания Гермеса это утверждение было бы неполным; поэтому я перенес слова *ex ore Hermu* на это место.

Асклепий I

§ 2 a. omnis humana inmortalis est anima: sed non uniformiter cunctae . . . ; non enim [ ] omnis unius qualitatis est anima. Смысл этого темного места, по-видимому, тот, что души людей бессмертны и этим отличаются от душ низших животных, которые смертны. (Ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* IV A. 5: ἰδέαι δὲ ψυχῶν, θεία, ἀνθρωπίνη, ἄλογος — «виды же душ: божественная, человеческая, неразумная».) Чисто животная жизнь, или душа (*anima* в гл. 2 b *fin.* и 3 a), мыслится как нечто отличное от четырех телесных стихий; но она вместе с ними подчинена власти φύσις («душа и телесное естество, охваченные природой, приводятся в движение»); она вносится в единичный организм или порождается в нем вхождением двух более тонких стихий, огня и воздуха, в тело, составленное из двух более грубых стихий, земли и воды; и при распаде материального организма единичное животное перестает жить. Человек тоже, пока он воплощен на земле, обладает как бы материальной и тленной душой, той же природы, что и душа зверей (θνητὸν εἶδος ψυχῆς, о котором говорится в «Тимее» Платона); но к этой смертной душе в человеке прибавлен νοῦς, который нетленен (см. гл. 6 b: «которая, пятая часть, дарована одному человеку», и гл. 7 b: «ибо одно лишь живое существо — человек — двояко» и т. д.); и человеческая

душа, в силу того что обладает νοῦς, бессмертна. (Ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XI. 2. (8): ψυχῆς τὸ μὲν αἰσθη⟨τικ⟩ὸν θνητόν, τὸ δὲ λογικὸν ἀθάνατον — «в душе чувствующее смертно, а разумное бессмертно».) Если таков взгляд автора, его учение о душе должно было сложиться из смешения платоновской и стоической теорий.

Неуместные слова *vel tempore* могли возникнуть из разночтения χρόνῳ вместо τρόπῳ (*more*).

В рукописях слова «ибо не всякая душа, о Трисмегист, одного качества» даны как вопрос Асклепия. «Разве не всякая душа одного качества?» — «Нет; ибо все создано Богом». Но это бессмыслица; ответ не имеет никакого отношения к вопросу. Укоризненный ответ Гермеса («Как быстро, Асклепий» и т. д.) должен был быть вызван каким-то замечанием Асклепия, которое выпало из текста. Пункт, на котором Гермес настаивает в своем ответе, — то, что все без исключения создано Богом; значит, Асклепий должен был предположить, что есть нечто, не созданное Богом, но существующее независимо от него. А поскольку то, о чем говорил Гермес, — это *anima*, можно догадываться, что Асклепий сказал: «Разве *anima* не несотворена (ἀγέννητος)?» — или что-то в этом роде. Но если Асклепий задал этот вопрос, в предшествующей речи Гермеса должно было быть нечто, наводящее на него; и нужный намек можно восполнить, вставив слова *creatae sunt animae* после *aliae alio more*, где в тексте, по-видимому, есть лакуна.

hoc dixi, omnia unum esse et unum omnia. В гл. 1 а кое-что сказано об *unum* и *omnia*; но в том месте нет ничего о том, что все создано Богом, а именно это здесь подчеркивается. Поэтому слова в гл. 2 а нельзя удовлетворительно объяснить как отсылку к гл. 1 а; и мы должны заключить, что Гермес здесь отсылает к прежним диалогам, в которых он преподал это учение Асклепию. Автор, без

сомнения, находил его неоднократно изложенным в бывших у него документах «Гермес к Асклепию». Если Пролог добавлен редактором, то, когда редактор писал его, перед ним должна была лежать гл. 2 a, и его высказывания об *omnia* и *unum* в гл. 1 a могли быть подсказаны ему тем, что он прочел в гл. 2 a.

Герметисты, которые повторяют старое изречение, что «все едино», или утверждают, что «Единое (т. е. Бог) есть все», разумеют под этим, что все вещи в Космосе получают свое бытие от единого надкосмического Бога или суть проявления его энергии. Так и автор здесь пользуется утверждением *omnia unum esse et unum omnia* как подразумевающим, что все создано Богом, и, следовательно, как исключающим предположение, что *anima* существует независимо от Бога. Ср. *Ascl.* I. 9: «кто один есть все, или Отец всего». *Ascl.* III. 19 c: «ибо все, что зависит от единого и истекает из него, когда кажется разделенным, считается многим, а соединенное — единым». *Corp.* V. 9. IX. 9: αὐτὸς ἅπαντά ἐστιν («он сам есть все»). *Corp.* X. 2. *Corp.* XI. ii. 14 a: αὐτὸς ὢν ὃ ποιεῖ («будучи сам тем, что он творит»). *Corp.* XIII. 2 сл. (Бог есть τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν; и соответственно тот, кто «возрожден» и тем самым отождествлен с Богом, становится, подобно самому Богу, τὸ πᾶν, ἐν παντί.) *Corp.* XVI. 3 и 19.

Герметисты, даже когда употребляют такие выражения, не отождествляют Бога с Космосом в том смысле, в каком это делали стоики; они по-прежнему твердо держатся платоновского учения, что Высший Бог бестелесен и надкосмичен; и когда они утверждают, что «Бог есть все», они хотят этим лишь подчеркнуть зависимость Космоса от надкосмического Бога. С другой стороны, есть среди них и такие, которые настаивают скорее на различии между Богом и Космосом; см., например, *Corp.* VI (один Бог благ, а все прочее лишено блага). Но сильнейшую противоположность ἓν

τὰ πάντα можно найти в *Ascl.* II, где о θεός и ὕλη говорится как о сосуществующих и почти равноправных ἀρχαί вселенной.

Изречение «все едино» впервые встречается у Гераклита, Diels fr. 50: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι («внимая не мне, но Логосу, мудро согласиться, что все едино»). В его употреблении это могло бы пониматься либо в том смысле, что все вещи образуются превращениями одного живого материального вещества, а именно огня (Heracl. fr. 10: ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα — «из всего единое, и из единого все»), либо в том, что все изменения определяются одним неизменным законом (Heracl. fr. 30: κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἁπάντων — «этот космос, один и тот же для всех»). Те же слова употреблял Платон, чтобы кратко выразить элейское учение о неизменном бытии. Pl. *Theaet.* 180 E: ὅσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι . . . διισχυρίζονται, ὡς ἕν τε πάντα ἑστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ («то, что утверждают Мелиссы и Пармениды . . . : что все едино и стоит само в себе»). *Ib.* 183 E: Μέλισσον μὲν καὶ τοὺς ἄλλους οἳ ἓν ἑστὸς λέγουσι τὸ πᾶν («Мелисса и прочих, кто говорит, что все есть единое и неподвижное»). Pl. *Parmen.* 128 A: σὺ μὲν γὰρ (Парменид) ἐν τοῖς ποιήμασιν ἓν φῂς εἶναι τὸ πᾶν («ибо ты в своих стихах говоришь, что все едино»). Ближе всего к этому из сохранившихся фрагментов Парменида подходит fr. 8. 5 Diels: οὐδέ ποτ᾽ ἦν οὐδ᾽ ἔσται (*sc.* τὸ ἐόν), ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές («и не было оно никогда, и не будет, ибо оно есть теперь, все вместе, единое, сплошное»). Ср. Aetius, Diels *Doxogr.* p. 303: Μέλισσος καὶ Ζήνων τὸ ἓν καὶ πᾶν (*sc.* θεὸν εἶναι) («по Мелиссу и Зенону, единое и все есть бог»). Cic. *Acad.* 2. 118: «Ксенофан . . . что все едино, и что оно неизменно, и что оно есть бог».

Изречение Гераклита и Парменида, ἓν πάντα εἶναι, получило широкое распространение,[6] главным образом через посредство

стоиков; и оно было принято герметистами в смысле, измененном так, чтобы подходить к их учению.

[6] См. раздел под заголовком Εἱ ἓν τὸ πᾶν в Aetius, Diels *Doxogr.* p. 291, где сказано, что на этот вопрос стоики и Платон отвечали утвердительно. Ср. Philo *Leg. alleg.* 1. 14. 44, Cohn I, p. 72: «и Бог сам себе довлеет, наполняя и объемля все прочее, скудное, пустынное и пустое, сам же ничем иным не объемлемый, поскольку он един и сам есть все». Sen. *Nat. quaest.* 1. *Prolog.* 13: «Что есть Бог? Ум вселенной. Что есть Бог? Все, что ты видишь (τὸ ὁρατόν), и все, чего не видишь (τὸ ἀόρατον). Только так ему воздается его величие, . . . если он один есть все, если он держит свое творение и извне, и изнутри». Рейценштайн (*Myst.* p. 91) сравнивает с герметическим употреблением этого выражения *Corp. Inscr. Lat.* X. 3800: «тебе, которая одна есть все, богиня Исида»; и Martial 5. 24. 15: «Гермес, один — все и трижды единый». Магическая книга под заглавием Ἓν [καὶ ?] τὸ πᾶν упоминается в «Восьмой книге Моисея», Dieterich, *Abraxas*, p. 203.

utpote quae in creatore fuerint omnia, antequam creasset omnia. Поскольку все, что существует, приведено в бытие волей Бога, оно должно было существовать в его мысли и замысле прежде, чем возникло в чувственном мире. Подобным образом можно было бы сказать, что вещи, которые еще не существуют в чувственном мире, но возникнут в будущем, уже существуют в мысли Бога; и что вселенная в целом, прежде чем возникнуть как κόσμος αἰσθητός, уже существовала как κόσμος νοητός в уме Бога. Так, Филон, *De opif. mundi* 4. 17 сл., сравнивает νοητὸς κόσμος с планом города, который существует в уме зодчего прежде, чем тот построит город. Ср. *Corp.* V. 9 и *Corp.* XI. ii. 20 a.

Сходная мысль была выражена в мифической форме в орфической «Теогонии» (птолемеевского времени?), где говорилось, что Зевс приготовился к своей задаче — породить чувственную вселенную — тем, что «поглотил» все прежде существовавшее. Abel, *Orphica*, §§ 119–124.

§ 2 b. De caelo cuncta ⟨. . .⟩ in terram et in aquam, et in aera ignis. Гермес начинает свое изложение с объяснения того, как

приводятся в бытие все живые существа. Жизнь всех организмов на земле происходит от движений и взаимодействий четырех телесных стихий.

Смысл слов *De caelo cuncta . . .* можно, быть может, вывести из слов *caelum . . . administrator est omnium corporum* в гл. 3 с. Взаимодействия стихий, через которые живые организмы приводятся в бытие и поддерживаются в существовании, происходят от движений небесных тел.

Начало фразы *in terram* и т. д. утрачено; но мысль автора, по-видимому, была та, что огонь, животворящая стихия по преимуществу, входит в воздух и оживляет его, а воздух, оживленный огнем, входит в две более грубые стихии, землю и воду, и оживляет их.

Эта теория стихий и их отношения к жизни очень близка к теории стоиков; и герметист должен был либо заимствовать ее непосредственно из стоического источника, либо взять ее у какого-нибудь синкретического платоника, который заимствовал у стоиков.

Solum quod sursum versus fertur vivificum; quod deorsum, ei deserviens. *Quod sursum versus fertur* — это τὸ ἀνωφερές; а *quod deorsum (fertur)* — τὸ κατωφερές. Термины ἀνωφερής и κατωφερής в применении к стихиям — стоического происхождения; их не употребляет Аристотель, который в соответствующем смысле пользуется словами κοῦφος и βαρύς. Хрисипп (Plut. *De Stoic. repugn.* 42, 1053 E: Arnim *Stoic. vet.* II, p. 143): τό τε πῦρ, ἁβαρὲς ὄν, ἀνωφερὲς εἶναι λέγει, καὶ τούτῳ παραπλησίως τὸν ἀέρα («огонь, будучи невесомым, он называет стремящимся вверх, и подобно ему — воздух»). Итак, ἀνωφερῆ[7] — это две легкие стихии, огонь и воздух; κατωφερῆ — две тяжелые стихии, земля и вода. Ср. *Corp.* XIII. 6: τὸ μὲν ἀνωφερὲς [ὡς πῦρ] καὶ κατωφερὲς [ὡς γῆ].

[7] Арий Дидим (Diels *Doxogr.* p. 459), излагая Зенона, употребляет в том же смысле ἀνώφοιτα: ἀβαρῆ εἶναι ἀέρα καὶ πῦρ . . . φύσει γὰρ ἀνώφοιτα ταῦτ᾽ εἶναι διὰ τὸ μηδενὸς μετέχειν βάρους («воздух и огонь невесомы . . . ибо они по природе устремляются вверх, оттого что не причастны никакой тяжести»).

Здесь нам сказано, что одни лишь огонь и воздух суть *vivifica*; в гл. 6 b нам сказано (в предложении, которое я заключил в скобки), что «дух (πνεῦμα), смешанный со всем, все животворит». Отсюда видно, что πνεῦμα должно быть тождественно огню и воздуху; это должен быть воздух, в который вошел огонь, или, другими словами, смесь огня и воздуха. И это в точности стоическое учение. Alexander Aphrod. *De mixtione* p. 224 Bruns: τὸ πῦρ . . . καὶ ὁ ἀήρ, . . . ἐξ ὧν μιγνυμένων τὸ πνεῦμα γίγνεται («огонь . . . и воздух, . . . из смешения которых возникает дух») (по учению стоиков).[8]

[8] Ср. Ar. *Gen. an.* 736 a 1: τὸ δὲ πνεῦμά ἐστι θερμὸς ἀήρ («дух же есть теплый воздух»). Что касается той доли πνεῦμα, которая содержится в единичном живом теле, стоики, по-видимому, держались того мнения, что огонь в нем (τὸ θερμόν) — то, в чем пребывает способность самодвижения (сущность жизни), а воздух в нем (τὸ ψυχρόν) — то, чем τὸ θερμόν удерживается внутри организма, так что не может улететь вверх, на свое природное место. (См. Galen *De tremore, palpit., convuls.* 6, vol. vii, p. 616 K, Arnim II, p. 147.) И таким образом утверждение Хрисиппа, приведенное у Plut. *De Stoic. repugn.* 43, p. 1053 F (οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησιν· ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα — «он говорит, что состояния суть не что иное, как воздух; ибо им сдерживаются тела»), можно согласовать с многочисленными местами, в которых τὸ συνέχον названо πνεῦμα, т. е. смесью воздуха и огня.

О противопоставлении пары легких стихий (*vivifica*) паре тяжелых стихий (*eis deservientia*) ср. Nemesius *De nat. hom.* 5, p. 126: стоики говорят, что τῶν στοιχείων τὰ μὲν εἶναι δραστικά, τὰ δὲ παθητικά· δραστικὰ μὲν ἀέρα καὶ πῦρ, παθητικὰ δὲ γῆν καὶ ὕδωρ («из стихий одни действующие, другие страдательные: действующие — воздух и огонь, страдательные — земля и вода»). Cic. *Acad. Post.* 1. 7. 26 (по стоизирующему платонику Антиоху): «воздух и огонь имеют силу двигать и производить, прочие же части — воспринимать и как бы претерпевать, я разумею воду и землю».

quicquid de alto descendit generans est; quod sursum versus emanat, nutriens. Вещи, которые «нисходят свыше», — это огонь и воздух. По своей собственной природе они ἀνωφερῆ; но действием небесных тел они посылаются вниз со своего природного места наверху, чтобы входить в тела, составленные из земли и воды, и порождать в них жизнь. (Очевидный пример этих *generantia* можно видеть в свете и тепле, излучаемых солнцем.) Земля и вода — это *nutrientia*; они «исходят снизу» (например, в виде растений, которые вырастают из почвы, и родников, которые поднимаются из земли) и служат пищей и питьем, из которых строятся тела людей и зверей. Ср. 6 b: «тела растут из воды и земли, низших стихий мира».

Слова ἀνωφερής и κατωφερής применены иначе в Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XI. 2. (40): αἱ ἐνέργειαι οὐκ εἰσὶν ἀνωφερεῖς, ἀλλὰ κατωφερεῖς («действия стремятся не вверх, а вниз»). ἐνέργειαι, о которых там говорится, — это животворящие действия небесных тел, или огня и воздуха, которые посылаются на землю действием небесных тел; и κατωφερεῖς в применении к ним соответствует не *quod deorsum (fertur)* в *Ascl.* I. 2 b, a *quicquid de alto descendit*.

Terra, sola in se ipsa consistens, omnium est ⟨⟨gener⟨anti⟩um⟩⟩ receptrix, omniumque [[generum]] quae accepit restitutrix. Противоречие между *quod sursum versus emanat* (в применении к земле) и *in se ipsa consistens* — чисто словесное. Части земли вбираются в тела растений, зверей и людей; но твердая масса земли стоит неподвижно в средоточии вселенной и принимает на свою поверхность *generantia* (т. е. частицы воздуха и огня, или πνεῦμα, сверху), которыми эти тела оживляются. При распаде единичного организма *generantia*, которые вошли в его состав, возвращаются на свое природное место наверху; и именно это имеется в виду, когда сказано, что земля «отдает их обратно».

Hoc ergo totum, . . . quod est omnium vel omnia, ⟨constat ex anima et mundo⟩. Необходимо восполнить фразу таким образом, чтобы согласовать ее с последующим. Вселенная составлена из *mundus* (ὕλη, т. е. совокупности четырех стихий, — см. гл. 3 a, —) и *anima* (ψυχή, «жизнь»). В стоической системе ψυχή есть лишь πνεῦμά πως ἔχον (Plotinus 4. 7. 4), т. е. смесь огня и воздуха в некотором особом состоянии; и в стоическом источнике, из которого заимствована теория герметиста, вселенная, должно быть, описывалась как состоящая из четырех телесных стихий и ничего более. Но герметист держится платоновского взгляда, что ψυχή бестелесна, и соответственно видоизменяет стоическое утверждение. По его представлению, ψυχή порождается в единичном теле или вносится в него огнем и воздухом, но не тождественна им;[9] и потому он говорит о ней здесь как о бестелесной сущности, которая существует рядом с ними. Однако в гл. 7 b он прямо не признает существования θνητὸν εἶδος ψυχῆς (т. е. жизни, которая порождается в единичном существе огнем и воздухом и перестает существовать в нем при распаде тела) как вещи, отличной от телесных стихий; ибо там он говорит о человеке как о состоящем только из бессмертного νοῦς и тленного тела, включая θνητὸν εἶδος ψυχῆς в понятие «тела».

[9] Ср. Arist. *De an.* 2. 2, 414 a 19: καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτ᾽ ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι («правильно полагают те, кому кажется, что душа не существует ни без тела, ни как некое тело: ибо она не тело, но нечто принадлежащее телу»). Представление герметиста о ψυχή (т. е. о чисто животной жизни, отдельно от νοῦς) несколько сходно с представлением Аристотеля.

Греческое слово, переданное здесь через *mundus*, должно было быть ὕλη, а не κόσμος. Ср. гл. 7 b: «что греки называют ὑλικόν, мы называем *mundanum*». *Ascl.* III. 17 a: «ὕλη же (или *mundus*)».

sicut meministi: снова отсылка к прежним диалогам.

Anima et mundus a natura comprehensa agitantur. Автор, следуя словоупотреблению Аристотеля и стоиков, употребляет здесь слово φύσις для обозначения силы, которая действует во всех *vivifica*, или *generantia*, и через них, т. е. силы, которая приводит в бытие все единичные живые существа. «Природа», по его взгляду, не отдельная сущность, отличная от Бога; это лишь совокупность ἐνέργειαι Бога, действующих в материальном мире; это воля Бога, действующая через посредство небесных тел и тем направляющая движения и взаимодействия стихий к произведению живых организмов. Но на время он олицетворяет эту силу и говорит о ней так, как если бы она была живым и разумным деятелем, отличным от Бога, но подчиненным ему, — служанкой, которая знает волю своего Владыки и трудится ради его благоволения (3 с *fin.*: «природа . . . производит на свет все, что будет угодно в очах Бога»).

ut infinitae qualitatum ex intervallo species [esse] nascantur. Природа так разнообразит свои действия, что никакие два из единичных живых существ, которые она производит, не одинаковы. Ср. *Ascl.* III. 35: «невозможно, чтобы какая-либо форма родилась в точности подобной другой».

Qualitas здесь и в других местах «Асклепия» должно быть переводом ποιότης или ποιόν. Платон, *Theaet.* 182 A, говорит, что ποιότης — странное слово (ἴσως οὖν ἡ ποιότης ἀλλόκοτόν τε φαίνεται ὄνομα — «быть может, „качество“ кажется странным словом»). У Аристотеля ποιόν — одна из категорий; и ποιότης он употребляет свободнее, чем Платон, но не очень часто. В сочинениях стоиков ποιόν и ποιότης — постоянно употребляемые термины.

Species (εἶδος), как это слово употреблено здесь и в гл. 3 с и 4, означает (1) совокупность качеств, которыми характеризуется

единичное существо, и (2) единичное существо, рассматриваемое как характеризуемое этими качествами. (В первом из этих двух значений его надо понимать в словах «*mundus* (ὕλη) . . . приготовлен . . . как вместилище всевидных *species*»; а во втором — в словах «ибо *species* есть часть рода, как человек — часть человечества».)

Платон[10] часто употребляет слово εἶδος (или равнозначное ему ἰδέα) в общем смысле «формы»; но он применяет его и в особом смысле — для обозначения вечных и неизменных типов, или образцов (παραδείγματα), существующих самостоятельно, отдельно от чувственных вещей. В *Tim.* 52 A он различает два разных рода εἶδος, а именно (1) νοητὸν εἶδος, который неизменен и вечен, и (2) αἰσθητὸν εἶδος, который ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ (*sc.* τῷ νοητῷ εἴδει) («одноименен и подобен тому»), но всегда в движении, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον («возникает в каком-либо месте и снова оттуда исчезает»).[11] εἴδη *Ascl.* I соответствуют αἰσθητὸν εἶδος *Tim.* 52 A.

[10] Употребление слов εἶδος и ἰδέα до Платона очень подробно рассмотрено проф. А. Э. Тейлором, *Varia Socratica*, 1911, pp. 178–267.

[11] В *Tim.* 50 C αἰσθητὰ εἴδη описаны как εἰσιόντα (εἰς τὴν ὑποδοχήν) καὶ ἐξιόντα, τῶν ὄντων ἀεὶ (т. е. τῶν νοητῶν εἰδῶν) μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ᾽ αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν («входящие (во вместилище) и выходящие, подражания вечно сущему, отпечатленные с него неким трудноизъяснимым и дивным образом»).

Аристотелев εἶδος не есть χωριστόν (т. е. не имеет самостоятельного существования отдельно от единичных вещей, в которых он проявляется), но в остальном сходен с платоновским νοητὸν εἶδος. В системе Аристотеля термин εἶδος, как он употребляется в логической классификации, означает (1) совокупность существенных качеств, общих всем единичным

членам класса, который входит в более широкий класс (γένος), и (2) класс, характеризуемый этими качествами; а в его физике совокупность существенных качеств, к которой прилагается слово εἶδος, рассматривается как тип рода — тип, который φύσις стремится осуществить посредством процессов рождения и роста в каждом единичном представителе рода. *Infima species* Аристотеля — все еще класс, а не единичное существо. Например, «человек» — это *infima species*. Человек отличается εἴδει от лошади; но черный человек не отличается εἴδει от белого, как и мужчина от женщины (*Metaph.* 9. 9, 1058 a). То, что составляет единичность того или иного человека, есть не εἶδος, а ὕλη (*Metaph.* 6. 8, 1034 a 7); Каллий и Сократ тождественны εἴδει, но различаются διὰ τὴν ὕλην, т. е. вследствие того, что εἶδος наложен на две разные части ὕλη. Аристотель, конечно, сознавал, что единичные члены класса, или рода, различаются между собой по форме или качеству; но он отбрасывает эти индивидуальные различия как простые συμβεβηκότα, которые не могут быть предметом «знания»; ибо ἐπιστήμη занимается исключительно общим.[12]

---

[12] См. Zeller, *Aristotle*, Eng. tr. vol. i, p. 369. Целлер, правда, отмечает несколько мест Аристотеля, в которых «то, что составляет различие между единичными существами одного и того же вида, по-видимому, включено в понятие их εἶδος»; и к ним можно добавить Περὶ μακροβ. 1, 465 a 4: λέγω δὲ κατὰ γένος μὲν διαφέρειν οἷον ἄνθρωπον πρὸς ἵππον, . . . κατ᾽ εἶδος δ᾽ ἄνθρωπον πρὸς ἄνθρωπον («я говорю, что по роду различаются, например, человек и лошадь, . . . а по виду — человек и человек»). Но Бониц замечает об этом месте: «по-видимому, не согласуется с прочим словоупотреблением Аристотеля»; и вывод Целлера тот, что «система Аристотеля не оставляет места для индивидуальных форм чувственных вещей».

Комментатор Аристотеля Асклепий (Brandis, *Scholia in Ar.*, ed. Boruss. IV. 626 a 4) говорит об индивидуальной форме и отличает ее от общей формы: «Мы же говорим, что, во-первых, поскольку они люди, они ничем друг от друга не отличаются; а сверх того, подчиненный (κατατεταγμένον) εἶδος, существующий по числу, различен: ибо один εἶδος у Сократа и другой у Платона. Неподчиненный же

(ἀκατάτακτον), как изъятый, един и однообразен и по своей порождающей силе, будучи однообразным, порождает различное и многое». κατατεταγμένον εἶδος и ἀκατάτακτον εἶδος этого места соответствуют εἶδος и γένος *Ascl.* I; и утверждение, что одно «порождает» другое, может служить пояснением к словам герметиста: «род богов производит из себя единичных богов» (*genus deorum ex se deorum facit species*).

Сенека, *Ep.* 58, излагая платоновское учение, различает (1) *cogitabile* (νοητόν в смысле *общего понятия* класса, или рода); (2) ἰδέα, которая есть «вечный образец (παράδειγμα) того, что возникает по природе» (т. е. νοητὸν εἶδος у Платона, *Tim.* 52 A); и (3) εἶδος, который есть «форма, взятая с образца (скопированная с ἰδέα) и наложенная на произведение» (т. е. αἰσθητὸν εἶδος у Платона, *Tim.* 52 A). *Ib.* § 16: «то, что существует родовым образом, как, например, человек вообще (ὸ γενικὸς ἄνθρωπος), не попадает под глаза; но видовой (ὸ εἰδικὸς ἄνθρωπος, т. е. единичный человек) попадает, как Цицерон и Катон».

Платоник Альбин в своем «Кратком изложении»[13] учений Платона отличает τὰ εἴδη τὰ ἐπὶ τῆς ὕλης от ἰδέαι. В гл. 4 он говорит: «поскольку из умопостигаемого одно первично, как идеи, а другое вторично, как εἴδη в материи, то и мышление будет двояким: одно — мышление первичного, другое — вторичного». *Ib.* гл. 10: «всякое тело есть некое сочетание материи и связанного с нею εἶδος, который уподобляется идеям и причастен им неким трудноизъяснимым образом». Последнее выражение показывает, что он думал о εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα у Платона, *Tim.* 50 C; но поскольку он называет εἴδη τὰ ἐπὶ τῆς ὕλης, о которых говорит, δεύτερα νοητά, они должны быть общими понятиями (*cogitabilia* Сенеки, *Ep.* 58) и как таковые должны соответствовать εἴδη Аристотеля, а не единичным εἴδη *Ascl.* I.

[13] Напечатано в т. vi издания Платона, выпущенного Германом, но там ошибочно приписано «Алкиною».

Стоики, освободившись полнее, чем Аристотель, от влияния платоновского учения о самостоятельном существовании νοητὰ εἴδη, полнее признали и различия, которыми отличаются друг от друга единичные существа одного и того же рода. В противоположность академикам они настойчиво утверждали, что нет двух единичных существ, вполне одинаковых (см. комментарий к *Ascl.* III. 35); и они расширили значение термина εἶδος так, чтобы он включал и те качества единичного существа, которыми оно отличается от других существ своего рода, и те, которые у него общи с ними. «Стоики» у Diog. Laert. 7. 61: «Вид (εἶδος) же (по объему, или денотации) есть то, что охватывается родом, как человек охватывается живым существом. Самое родовое есть то, что, будучи родом, не имеет над собой рода (т. е. не содержится ни в каком более широком γένος), как сущее; самое видовое (εἰδικώτατον) есть то, что, будучи видом, не имеет под собой вида (т. е. не содержит никакого более узкого εἶδος), как Сократ». εἰδικώτατον εἶδος этого места — не *infima species* Аристотеля, а единичное существо. И это употребление слова εἶδος люди других школ переняли у стоиков. У Philo *De aeternit. mundi* 8. 69, Cohn VI, p. 94, τὰ ἐν εἴδει употреблено в смысле «единичные существа»: «природа же, . . . то, чего не смог получить каждый из нас, даровала всему роду — бессмертие; ибо (род) пребывает вовеки, тогда как единичные существа (τὰ ἐν εἴδει) гибнут». (Ср. *Ascl.* I. 4 *fin.*) Philo *De mut. nom.* 11. 78, Wendland III, p. 170: «ибо εἶδος и мало, и тленно, а род велик и нетленен». Точное соответствие герметическому употреблению слова εἶδος встречается у Philo *Vita Mos.* 2. 11. 61, Cohn IV, p. 214: ᾔδει γὰρ (Ной) . . . κἂν εἰ τὰ εἴδη (т. е. единичные животные каждой породы) φθείροιτο, ἀλλά τοι τὴν ἐν τοῖς γένεσιν ἀφθαρσίαν . . . διαμένουσαν. . . . μετὰ δὲ τὴν εἴσοδον ἀπάντων (в ковчег) εἴ τις ἐθεάσατο τὸ πλήρωμα,

οὐκ ἂν διήμαρτεν εἰπὼν ἀντίμιμον εἶναι γῆς ἀπάσης, ἐν ἑαυτῷ φέρον τὰ ζῴων γένη, ὧν καὶ ἡ σύμπασα γῆ [τὰ][14] ἀμύθητα εἴδη (единичные существа) καὶ πρότερον ἤνεγκε καὶ ἴσως αὖθις οἴσει («ибо он знал, . . . что, хотя бы εἴδη и гибли, нетленность в родах . . . пребывает. . . . А после того как вошли все, кто увидел бы это собрание, не ошибся бы, сказав, что оно — подобие всей земли, несущее в себе роды животных, которых несказанное множество εἴδη и прежде приносила вся земля и, быть может, снова принесет»). Сравни с этим аристотелевское употребление слова εἶδος в Ar. *Gen. an.* 2. 1, 731 b 31: «Ибо, так как природа такого рода (т. е. живых существ) не может быть вечной, то рождающееся вечно тем способом, каким это для него возможно. Числом (ἀριθμῷ; т. е. в отношении единичного существа) это невозможно, . . . а видом (εἴδει) возможно. Поэтому всегда есть род людей, животных и растений». Здесь εἶδος Аристотеля соответствует γένος у Филона и в *Ascl.* I, а ἀριθμῷ Аристотеля соответствует их εἶδος.

[14] τὰ исключено мною. Артикль означал бы, что единичные существа, произведенные после потопа, тождественны тем, что были произведены до него, а это нелепо.

Автор *Ascl.* I ничего не говорит о νοητὰ εἴδη в платоновском смысле, т. е. о самостоятельно существующих и «отдельных» παραδείγματα вещей. Автор *Ascl.* III (17 b и 35, см. т. I) отличается от него тем, что признает *species incorporalis, quae divina est* («бестелесный вид, который божествен»; платоновский νοητὸν εἶδος), но отличает от него *forma visibilis* (αἰσθητὸν εἶδος, чувственную и преходящую форму единичного существа), которая соответствует *species* (εἶδος) *Ascl.* I.

§ 3 a. elementa sunt quattuor . . . : mundus unus. Здесь опять *mundus* стоит вместо ὕλη. Ср. Philo *Quaest. et solut. in Exodum* 2. 88 (p. 527 Aucher): «хотя земля отделена от воды, и вода от воздуха, и

воздух от огня, и огонь от каждого из них, тем не менее все они слажены в одну определенную форму. Ибо материя, из которой было завершено столь многое и столь великое, должна быть одна, тем более что и взаимное превращение стихий друг в друга явно доказывает их общность». Герметист здесь не говорит о «взаимном превращении стихий друг в друга», но, быть может, предполагает его известным. Учение о том, что все четыре стихии превращаются друг в друга, преподавали Аристотель и стоики, а также Платон в *Tim.* 49 B; но в *Tim.* 54 C земля составляет исключение.

mundus unus, anima una, et deus unus. Ср. *Corp.* XI. ii. 9: μιᾶς οὔσης τῆς ὕλης καὶ μιᾶς τῆς ψυχῆς («поскольку материя одна и душа одна»). Все единичные души, или жизни, без сомнения, едины в том смысле, что «все едино», — как созданные единым Богом или существующие лишь в зависимости от него; но здесь, должно быть, имеется в виду нечто большее. По-видимому, подразумевается, что есть единый запас, или вместилище, жизни, из которого черпается жизнь каждого единичного живого существа. Ср. *Corp.* X. 7: ἀπὸ μιᾶς ψυχῆς τῆς τοῦ παντὸς πᾶσαι αἱ ψυχαί εἰσιν . . . ⟨⟨ὥσπερ ἀπονενεμημέναι⟩⟩ («от одной души Всего происходят все души, . . . ⟨⟨как бы уделенные от нее⟩⟩»). В стоической системе μία ψυχή — это живой огонь, который пронизывает вселенную и отождествляется с Богом. Автор *Ascl.* I расходится со стоическим учением, отличая ψυχή и от Бога, и от материальных стихий; но его представление о ее отношении к стихиям несколько темно. Если жизнь порождается в каждом единичном организме отдельно, вхождением в него частиц огня и воздуха, то что может означать утверждение, что вся душа едина? Быть может, он мог бы сказать, что есть «единая душа», пребывающая во всей массе огня и воздуха, или πνεῦμα (хотя и не

тождественная ей), и что *vivifica* в единичном существе, представляющие собой временно отделенные частицы πνεῦμα, служат носителями частиц этой единой души, или жизни; но этот пункт ясно не объяснен.

Слова *et deus unus* несколько неловко предвосхищают содержание следующего параграфа; и возможно, что они добавлены позднейшей рукой.

§ 3 b. ***Nunc mihi adesto totus.*** В предыдущем месте Гермес говорил об ὕλη и ψυχή, т. е. о материальной вселенной и о живых существах, которые она содержит; Бога же он упоминал лишь мимоходом. Но здесь он переходит к речи о Боге как о конечном источнике всякой жизни во вселенной. Итак, здесь начинается его учение о Боге (*divinitatis ratio* = θεολογία); и он предваряет его торжественным вступлением. Ср. *Ascl.* III. 19 a: «ибо возвышенно это учение» и т. д.

divina sensus intentione noscenda. Человек не может постичь Бога иначе, как с помощью Бога; лишь в силу божественного νοῦς, насажденного в нем, он может достичь познания Бога. Чтобы преподание познания было действенным, нужна некоторая мера вдохновения, или божественной одержимости, как в учителе, так и в слушателе.

ut intentionem nostram . . . velocitate praetereat. Учитель — орудие, через которое говорит божественный νοῦς. Его человеческих способностей может не хватить, чтобы поспевать за напором вдохновения; и сам он, как и его слушатели, может не достичь полного понимания истин, которые сила Бога побуждает его изрекать.

§ 3 c. ***Caelum ergo, sensibilis deus.*** οὐρανός назван θεὸς αἰσθητός в противоположность надкосмическому Богу (θεὸς νοητός или ἀόρατος). В других местах выражение θεὸς αἰσθητός прилагается к

Космосу; напр., *Ascl.* I. 8 *init.*: ἐπεὶ τὸν δεύτερον ἐποίησε, θεὸν ὀρατὸν καὶ αἰσθητόν («когда он создал второго, бога видимого и чувственного»). Выражение заимствовано из Pl. *Tim. fin.*: εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητὸς . . . εἷς οὐρανὸς ὅδε («образ умопостигаемого, бог чувственный, . . . это единое небо»). В том месте οὐρανός означает «небесную сферу *со всем, что она объемлет*», и равнозначно κόσμος. Ср. Ar. *De caelo* 1. 9, 278 b 11: «В одном смысле мы называем небом сущность крайней окружности вселенной (т. е. крайнюю сферу) . . . ; в другом же смысле — тело, смежное с крайней окружностью вселенной, в котором Луна, Солнце и некоторые из звезд . . . ; и еще в ином смысле мы называем небом тело, объемлемое крайней окружностью (т. е. весь Космос); ибо целое и все мы обычно называем небом». Герметист употребляет здесь этот термин в первом или во втором из трех смыслов Аристотеля: οὐρανός, о котором он говорит, — это либо сфера неподвижных звезд, либо вся совокупность небес от неподвижных звезд вниз до лунной сферы. Он видит в нем живое существо — «второго бога», который действует в подчинении Высшему Богу и пользуется Солнцем и Луной как своими подчиненными в управлении подлунным миром.

В росте и убыли всех живых организмов на земле — т. е. в тех движениях и взаимодействиях стихий, через которые живые тела слагаются и разлагаются, — непосредственными деятелями здесь названы Солнце и Луна. (Неподвижные звезды и остальные планеты, которые в некоторых других герметических сочинениях упоминаются как участники в управлении дольним миром, здесь прямо не названы.) В *Corp.* XI. ii. 7 главные обязанности в управлении τὰ ἐπίγεια возложены на Солнце и Луну. Ср. Seneca *Benef.* 4. 23: «Неужели есть сомнение, что это жилище рода человеческого умеряют круговращения Солнца и Луны,

сменяющих друг друга? что теплом одного питаются тела, . . . а действенным и проникающим мягким теплом другой орошается созревание плодов? что с ее ходом согласуется плодовитость человека?» О Солнце ср. Cic. *Nat. deor.* 2. 19. 49 (вероятно, из Посидония): «Солнце, которое держит первенство среди светил, . . . Так от смен четырех времен года (т. е. перемен времен года, вызываемых наклонным движением Солнца) получают свои начала и причины все вещи, которые рождаются на земле и на море». Cic. *Somn. Scip.* 4. 2: «(Солнце) — вождь, глава и правитель прочих светил, ум и умеритель мира». В *Corp.* XVI Солнце (в подчинении надкосмическому Богу) — высший правитель Космоса. О действии Луны ср. Ar. *Gen. an.* 4. 10, 777 b 26: (ἡ σελήνη) συμβάλλεται είς πάσας τὰς γενέσεις καὶ τελειώσεις («(Луна) содействует всем рождениям и завершениям»). Cic. *Nat. deor.* 2. 19. 50: «и многое истекает и струится от нее (*sc.* от Луны), чем и живые существа питаются и растут, и созревает и достигает зрелости то, что рождается из земли». Plut. *Is. et Os.* 41, 367 D: «ибо Луна, свет которой плодотворен и увлажняет, благосклонна и к рождениям животных, и к прорастанию растений». Plut. *Fac. in orbe lunae* 25. 18, 939 F. *Catal. Codd. Astrolog. Graec.* IV, p. 82, *ex Heliodori* (около 500 г. н. э.) *commentario in Paulum Alexandrinum*: «(Луна), находясь ближе к земле, чем прочие светила, более их увеличивает и уменьшает вещи, подверженные рождению и гибели; потому и приписал ей жребий Фортуны тот божественнейший муж — я разумею трижды величайшего Гермеса». Гелиодор имеет здесь в виду астрологический трактат, озаглавленный «Панарет Гермеса Трисмегиста»; см. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, p. 307.

Вера в то, что на рост и убыль живых существ на земле влияет Луна, отчасти основывалась на мнимой связи этих процессов с

прибыванием и убыванием самой Луны. Aul. Gell. 20. 8: «О тех вещах, которые, по-видимому, имеют συμπάθεια с прибывающей и стареющей Луной». Sext. Emp. *Math.* 9. 79: «ибо сообразно прибыванию и убыванию Луны многие из земных и морских животных убывают и растут».[1]

[1] Даже в наши дни некоторые в Девоншире верят, что «яблоки, сорванные на ущербе луны, страсть как сохнут да скукоживаются» (Иден Филпотс).

Caeli vero . . . per rerum naturam. Сильно испорченное место. Я попытался выразить то, что считаю смыслом автора, перестановкой слов. *Frequentatio* требует зависимого родительного падежа; и подходящий родительный можно получить, перенеся *animae*. Родительный, по-видимому, нужен и при *effector*; поэтому я поставил при нем слова *omnium generum et omnium specierum per rerum naturam*, которые непонятны там, где они стоят в рукописях. Ср. *Ascl.* III. 27 a: «ибо Бог для всех единичных форм или родов, какие есть в мире, есть . . . раздаятель и распределитель ума, души и жизни».

К *⟨⟨animae⟩⟩ frequentatio fertur influens per mundum* ср. ch. 6 b: «дух . . . , смешанный со всем, все животворит». πνεῦμα — носитель ψυχή; а жизненная стихия πνεῦμα — огонь. Небесные тела, несомненно, считаются состоящими из огня, как в стоической системе; и взгляд автора, по-видимому, таков: они испускают животворящий огонь, который, сливаясь с верхним воздухом, образует πνεῦμα, и непрерывный поток этого πνεῦμα нисходит к поверхности земли и животворит тела, в которые он там входит. εἴδη — это органические формы этих оживленных тел или (при другом употреблении слова) сами тела, рассматриваемые как частицы материи, наделенные органическими формами и оживленные πνεῦμα.

Что такое *supradicta omnia*? Это должны быть небесные тела, если именно действием небесных тел оживляются организмы на земле. Но в тексте рукописей незадолго перед тем упомянуты лишь три такие вещи, а именно *caelum*, *sol* и *luna*; а слово «все» едва ли можно было бы приложить к этим трем одним. Нужный смысл можно, однако, получить, если вычеркнуть *mundo* в предложении «Caeli vero et ipsius et omnium quae [mundo] insunt ipse gubernator est deus» («само же Небо и все, что в нем, управляется Богом») и принять его за перевод τοῦ δὲ οὐρανοῦ αὐτοῦ τε καὶ πάντων τῶν ἐνόντων к.т.л. Тогда *supradicta* — это πάντα τὰ ἐνόντα (ἐν τῷ οὐρανῷ), т. е. небесные тела; и именно о них автор повторяет то, что уже сказал выше, а именно что их действия управляются Богом («quorum idem gubernator deus omnium» — «которыми всеми одинаково управляет Бог»).

Mundus autem praeparatus est a deo receptaculum omniformium specierum. ὕλη приготовлена Богом как ὑποδοχή для всякого рода εἴδη. — ὕλη ἄμορφος, или ἄποιος, сначала облекается качествами четырех стихий; а затем стихии (которые в свою очередь суть ὕλη по отношению к налагаемым на них εἴδη) перерабатываются в живые организмы.

Слово ὑποδοχή взято из Pl. *Tim.* 49 A, где оно обозначает подлежащее форм. Слово ὕλη Платон в этом смысле не употреблял; его ввел Аристотель, и у него его переняли платоники и стоики.

Герметист здесь, по-видимому, утверждает, что ὕλη сотворена Богом. (Ср. *Corp.* III *init.*, где сказано, что Бог есть ἀρχὴ ὕλη⟨ς⟩, «начало материи». *Abammonis Responsum* 8. 3. g: ὕλην δὲ παρήγαγεν ὁ θεός, «материю же произвел Бог». Iamblichus *ap.* Procl. *in Tim.* 116 F–117 D, *Testim.*) В этом он отступает от учения «Тимея» и платоников вообще, согласно которому ὑποδοχή, или ὕλη,

существовала независимо от Демиурга, который привел ее в порядок, или наложил на нее формы, но не сотворил ее. См. *Ascl.* II; также *Corp.* VIII. 3 и XII. ii. 22, и Herm. *ap.* Stob. *Exc.* IX. Нам, однако, сообщают, что Евдор, синкретический платоник из Александрии времен Августа, считал, что ὕλη происходит от «Единого», т. е. от Бога (Zeller, *Eclectics*, Eng. tr. p. 103 n. 7).[2] В римскую эпоху учение о том, что ὕλη сотворена Богом или происходит от Бога, стало вытеснять более раннее платоновское учение о ее предсуществовании.[3] Сенека (*Nat. quaest. Prolog.* 16) ставит вопрос, «сам ли (Бог) образует себе материю или пользуется данной»; а Нумений, как передает Халкидий (*Comm. in Tim.* 293, Mullach *Fr. Ph. Gr.* II, p. 244 a), говорил, что некоторые пифагорейцы считали «неопределенную двоицу» порождением «единицы» (т. е. что материя происходит от Бога), — мнение, которое сам Нумений отвергал.

[2] Аристотель (*Metaph.* 1. 6, 988 a 10), излагая взгляд Платона, говорит: τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ᾽ εἴδεσι τὸ ἕν («ибо идеи — причина сути для прочих вещей, а для идей — Единое»). Но Alex. Aphrod. *ad loc.* (Brandis, *Scholia in Ar.*, ed. Boruss. IV, p. 552 b) говорит, что в некоторых списках после τοῖς δ᾽ εἴδεσι τὸ ἕν были прибавлены слова καὶ τῇ ὕλῃ («и для материи») и что Аспасий говорил, будто это изменение текста сделали Евдор и Эвармост. По-видимому, это означает, что Евдор считал Единое причиной существования ὕλη так же, как и существования εἴδη.

[3] Быть может, принятию этого нового учения способствовало иудейское влияние. Автор *Genesis* 1 *init.*, несомненно, разумел в своих словах не то, что Бог создал мир из ничего, а то, что Бог образовал мир из предсуществовавшего хаоса (Gunkel *ad loc.*); и эллинизирующие иудеи иногда отождествляли этот хаос с греческой ἄμορφος ὕλη. Таков был взгляд автора *Sap. Sal.* 11. 18: ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης («всемогущая рука Твоя, создавшая мир из бесформенной материи»). Его держался и Филон; *De opif. mundi* 2. 8, Cohn I, p. 2: «одно есть действующая причина, другое — претерпевающее. . . . Претерпевающее же само по себе неодушевленно и неподвижно; но, приведенное в движение, оформленное и одушевленное умом, оно преобразилось в . . . этот космос». *Ib.* 5. 21, Cohn I, p. 6: «что Отец и Творец благ; потому по наилучшей своей

природе он не позавидовал сущности, которая сама по себе не имела ничего прекрасного, но могла стать всем. Ибо сама по себе она была беспорядочна, бескачественна, бездушна и т. д.» Philo *De plant. Noe* 1. 3, Wendland II, p. 133: «ибо когда Устроитель мира начал оформлять сущность, которая сама по себе была беспорядочна и смешана, приводя ее из беспорядка в порядок и из смешения в различенность». Христианин Иустин тоже держался платоновского взгляда; *Apol.* i. 10. 2: «мы научены, что (Бог), будучи благ (Pl. *Tim.* 29 E), в начале сотворил все из бесформенной материи ради людей». *Ib.* 59. 1: Платон узнал от Моисея, что «Бог сотворил космос, преобразовав бесформенную материю». *Ib.* 67. 8: «Бог, преобразовав тьму и материю, сотворил космос». Но, с другой стороны, творение *ex nihilo* утверждается во 2 *Macc.* 7. 28 (οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, «не из сущего сотворил их Бог»); и этот взгляд был в общем принят христианами. Напр., Lactant. *Div. inst.* 2. 8. 8: «Пусть никто не спрашивает, из каких материалов . . . Бог создал все это: ибо он создал все из ничего». *Ib.* 27 *sqq.*: «Бог же сам создает себе материю. . . . Намереваясь создать мир, Бог прежде приготовил материю, из которой будет создавать, и приготовил ее из того, чего не было». (Лактанций читал герметическое Λόγος τέλειος и мог заимствовать из него выражение *materiam praeparavit*.)

natura . . . ad caelum usque producit cuncta dei visibus placitura. Слова *ad caelum usque*, по-видимому, означают, что всякая часть подлунного мира занята живыми существами и что у каждого слоя вселенной есть свои обитатели. Ср. ch. 4: «вышеназванные же роды обитают вплоть до мест ⟨богов⟩». Люди, звери и растения производятся на земле, а рыбы — в воде; но какого рода живые существа производятся в воздухе? Ср. Apuleius *De deo Socr.* 8. 137: «Ибо поскольку стихий четыре . . . и есть живые существа, свойственные земле, ⟨водам,⟩ пламени, — ведь Аристотель (*Hist. an.* 5. 19, 552 b) свидетельствует, что в пылающих печах водятся некие крохотные животные, способные летать на крылышках,[4] — . . . то почему бы природа допустила, чтобы одна лишь эта четвертая стихия, воздух, . . . была покинута своими обитателями?» Апулей расходится с теми, кто отводит воздух птицам;[5] и вывод его тот, что воздух населен демонами. Ср. Pseudo-Pl. *Epinomis*, где о αἰθήρ и ἀήρ (т. е. о верхнем и нижнем слое

воздуха) сказано, что их занимают разные чины демонов; и Philo *De gigant.* 2. 6 ff., Wendland II, p. 43.

[4] Напротив, Аристотель (*Meteor.* 4. 4, 382 a 6) говорит, что «живые существа есть только в земле и в воде, а в воздухе и в огне их нет».

[5] Филон (*De plantatione* 4. 14, Wendland II, p. 136) помещает в воздухе и птиц, и не облеченные телом «души» трех различных степеней.

Включает ли автор *Ascl.* I демонов в число существ, производимых теми природными процессами, которые он здесь описывает? Такой взгляд не был бы вполне невозможен: ибо, по Апулею и другим платоникам, у демонов тела из воздуха; а у Plut. *Defect. orac.* 11. 415 C ff. они описаны как смертные. Но, быть может, он здесь вовсе не думает о демонах; и слова *ad caelum usque* могли бы относиться к птицам.

§ 4. *Omnia autem ⟨. . .⟩ desuper pendentia in species dividuntur hoc . . . ⟨modo⟩.* *Vivifica*, или *generantia*, посылаются вниз, в подлунный мир, действием звездных богов и в этом смысле «зависят от сил свыше». Ср. «все, что нисходит свыше, порождает» в ch. 2 b. Смысл можно было бы сделать яснее, прочитав *omnia autem ⟨vivifica⟩, desuper pendentia* и т. д.; но можно извлечь смысл и из слов в их нынешнем виде, если принять *omnia desuper pendentia* за перевод πάντα τὰ ἄνωθεν ἐξηρτημένα («все, что зависит свыше»).

Vivifica распределены в подлунном мире так, что каждый единичный организм получает жизнь лишь на время, а непрерывность рода поддерживается рождением все новых единичных существ. В противоположность единично смертным существам нашего дольнего мира автор говорит и о богах, которые бессмертны каждый в отдельности. (Под «богами» мы должны понимать звездных богов; человекообразные боги греческих и египетских культов и мифов либо оставлены без внимания, либо отождествлены с демонами.) Надо полагать, что

единичные боги сотворены Высшим Богом раз навсегда и с тех пор существуют вечно. Нельзя сказать, что они производятся теми действиями φύσις, которые описаны в предыдущих предложениях («природа, отпечатлевающая материю в единичных формах» и т. д.). Тела их, вероятно, состоят из несмешанного огня и не могут быть оживляемы πνεῦμα, которое есть смесь огня и воздуха; и слово γένος, которое в приложении к смертным существам означает род, поддерживаемый размножением, в приложении к звездным богам, у которых нет ни рождения, ни смерти, надо понимать в смысле «разряда» или «чина».

Genus ergo deorum ex se deorum faci[e]t species. Автор не мог иметь в виду, что звездные боги порождаются другими богами своего рода; он, должно быть, хочет сказать лишь, что есть общий тип, или совокупность качеств, которая проявляется (с единичными различиями) во всех единичных богах, — или, быть может, что единичную форму можно породить *в мысли* из родовой формы, прибавив к ней другие качества. По-видимому, он не считал, что γένος есть сущность, существующая отдельно от единичных существ (*идея* в платоновском смысле), и что единичные существа порождаются этой сущностью; ибо нигде больше в *Ascl.* I нет и следа такого представления. Его позиция в этом отношении скорее похожа на позицию Аристотеля, который считает родовую форму «формальной причиной» единичных существ, но не признает, что она действительно существует отдельно от них.

Est et aliud animalis genus, sine anima quidem, et tamen non carens sensibus. Этот *genus* — растительное царство. В ch. 6 b животные названы *animalia* (ἔμψυχα или ζῷα), а растения — *inanimalia* (ἄψυχα). Но *animalis* здесь (если это не ошибка вместо

inanimalium, «другой род, а именно род бездушных вещей») передает более широкий термин τοῦ ζῶντος или ζωὴν ἔχοντος, который охватывает и животных, и растения. Ср. *Ascl.* III. 35 *init.*: «Ибо всякое живое существо (ζωὴν ἔχον), . . . будь оно одушевленным (ἔμψυχον, животное) или бездушным (ἄψυχον, растение)». *Ib.* 27 c: «всех смертных одушевленных существ (ζῴων) и плодоносящих ⟨де⟩ревьев». *Ib.* 29 c: «управляющего всеми . . . живыми (τὰ ζῶντα), будь они одушевленными (ἔμψυχα) или неодушевленными (ἄψυχα)».

По вопросу о том, следует ли называть жизнь в растениях ψυχή, мнения расходились. Платон (*Tim.* 77 B)[6] и Аристотель[7] (*De an.* 2. 5, 413 b 7 и в других местах) отвечали утвердительно; стоики — отрицательно. Аэций (Diels *Doxogr.* p. 438): «Платон . . . : и растения — одушевленные живые существа. . . . Аристотель: одушевленные, но не живые существа; ибо живые существа обладают влечением и ощущением. . . . Стоики же и эпикурейцы: не одушевленные; . . . растения движутся как-то сами собой, а не через душу».[8] Sext. Emp. *Math.* 9. 81: по учению стоиков, «из сплоченных тел одни держатся одним лишь сцеплением (ἕξις), другие — природой, третьи — душой: сцеплением — как камни и бревна, природой — как растения, душой — живые существа». Итак, говоря, что растения *sine anima* (ἄψυχα), автор *Ascl.* I следует авторитету стоиков против авторитета Платона. Но в то же время он говорит, что у растений есть αἴσθησις;[9] и в этом он согласен с Платоном и расходится со стоиками.

---

[6] Платон (*ib.*) говорит, что растения с полным правом можно называть ζῷα.

---

[7] Seneca *Ep.* 58. 10 следует Аристотелю: «есть вещи, которые имеют душу (ἔμψυχα), но не суть животные (ζῷα). Ибо принято, что и посевам, и деревьям присуща душа; потому мы и говорим, что они живут и умирают. Итак, высшее место займут „одушевленные“ (*animantia*), потому что в эту форму входят и

животные, и посевы». Т. е. и животные, и растения входят в более широкий род *animantia* (ζῶντα).

[8] Ср. так называемый «пифагорейский» документ, приводимый по Александру Полигистору у Diog. Laert. 8. 28, в котором много стоического: «и живы все вещи, которые причастны теплу; потому и растения — живые существа (живущие?); но душу имеют не все».

[9] Автор Herm. *ap.* Stob. *Exc.* III. 17 приписывает αἴσθησις ἄψυχα, но, по-видимому, лишь некую αἴσθησις, в которую не входят чувства удовольствия и боли.

Ощущение приписывали растениям Анаксагор, Эмпедокл и Демокрит. Pseudo-Arist. *De plantis* 1, 815 a 14: «имеют ли растения душу и способность желания, боли, удовольствия и различения или нет. Анаксагор и Эмпедокл говорят, что они движимы желанием, и утверждают, что они ощущают, печалятся и радуются. Из них Анаксагор сказал, что (растения) — живые существа[10] и что они радуются и печалятся, заключая это из опадения листьев и из роста. . . . Анаксагор же, Демокрит и Эмпедокл сказали, что растения имеют и ум, и познание».[11] Сходный взгляд высказывает Платон, *Timaeus* 77 B ff.: растение «причастно . . . третьему виду души, . . . которому нисколько не присущи ни мнение, ни рассуждение, ни ум, но присуще ощущение, приятное и болезненное, вместе с желаниями».[12] С другой стороны, Диоген Аполлонийский (Theophrast. *De sensu* 44), во времена Перикла, говорил, что «растения, поскольку они не полые и не принимают в себя воздуха, совершенно лишены разумения» (куда, несомненно, входит и ощущение); а Аристотель[13] и стоики[14] отрицали, что у растений есть αἴσθησις.[15]

[10] Plut. *Quaest. Nat.* 1: «ибо последователи Платона, Анаксагора и Демокрита полагают, что растение — живое существо, укорененное в земле».

[11] Ранние философы ясно не различали νόησις и αἴσθησις и прилагали одни и те же слова к обоим процессам. Ср. Sext. Empir. *Math.* 8. 286: «Эмпедокл же . . . считал, что все разумно, и не только животные, но и растения, прямо написав: „Знай, что

все имеет разумение и долю мысли“» (fr. 110. 10 Diels). Секст ошибается, понимая этот стих так, будто растения «разумны»; Эмпедокл, вероятно, хотел сказать лишь, что у них есть некое сознание своего состояния и что они чувствуют удовольствие и боль.

---

[12] Манихеи верили, что растения чувствуют. Августин (*contra Faust.* 6, p. 205 f.) говорит, что манихеи плакали, срывая овощи в пищу, полагая, что и в них есть некая доля жизни, т. е. Божества: «ибо вы говорите, что плод чувствует боль, когда его срывают с дерева, чувствует, когда его режут, когда его растирают, когда его варят, когда его жуют». August. *Confess.* 3. 10: «Я дошел до таких пустяков (*sc.* манихейского учения), что верил, будто смоква плачет, когда ее срывают, и мать ее, смоковница, — молочными слезами. Однако если бы эту смокву съел какой-нибудь святой, — сорванную, разумеется, по чужому, а не по его собственному преступлению, — он смешал бы ее со своими внутренностями и выдохнул бы из нее ангелов, а то и частицы Бога . . . : а эти частицы высшего и истинного Бога так и оставались бы связанными в том плоде, если бы их не освободили зуб и чрево святого избранника». Они гнушались земледелием, потому что тот, кто им занимается, неизбежно ранит живые растения. Те, кто совершал этот грех, могли, однако, получить за него прощение, принеся долю урожая избранным; ибо когда плод съедали избранные, заключенная в нем божественная жизнь освобождалась, а освобождать божественную жизнь от грубых стихий, с которыми она смешана, — дело заслуги (August. *De haeres.* 46, *Confess.* 4. 1).

Ср. Tylor, *Primitive Culture* I, p. 475: «Буддийские книги показывают, что в ранние дни их религии спорили о том, есть ли у деревьев души и, следовательно, позволительно ли им вредить. Правоверный буддизм решил против душ деревьев, а следовательно, и против опасения причинить им вред, объявив, что у деревьев нет ни ума, ни чувствующего начала. . . . Буддисты рассказывают также, что одна неправоверная секта сохраняла раннее учение о действительной одушевленной» (и чувствующей?) «„жизни деревьев“». Быть может, между этим индийским учением и учением Мани есть историческая связь. Порфирий (*De abst.* 1. 18 и 21) приписывает сходный взгляд «египтянам»: «если же, как говорят, и растения имеют душу, какова была бы наша жизнь, если бы мы не срезали ни животных, ни растений? . . . и я умолчал о слове египтян, что мы совершаем несправедливость и тогда, когда касаемся растений». Имеются ли здесь в виду египетские манихеи или же исконные египетские запреты, по которым возбранялось есть некоторые растения?

---

[13] Ar. Περὶ νεοτ. καὶ γήρως, 467 b 23: «ибо растения живут, но не имеют ощущения; а ощущением мы отличаем живое существо от неживого».

[14] Philo, *Quod deus sit immut.* 9. 41, Wendland II, p. 65 (из стоического источника): τὰ μὲν γὰρ φυτὰ ἀόρμητα, ἀφάνταστα, αἰσθήσεως ἀμέτοχα («ибо растения лишены влечения, лишены представлений, непричастны ощущению»).

[15] Вордсворт соглашался с автором *Ascl.* I: «Я верю: каждый цветок наслаждается воздухом, которым дышит».

Ipsud caelum . . . quarum omnium rerum [in]mortales sunt species. Смысл автора здесь едва ли вызывает сомнение, хотя точная формулировка неясна. *Specierum*, по-видимому, написано вместо *deorum* по промаху переписчика; а *deo* в предыдущей строке могло возникнуть из *deo(rum)*, надписанного над *specierum* как поправка.

Supradicta genera должно означать все *genera*, кроме рода богов, а именно растения, зверей, людей *и демонов*. Но хотел ли автор утверждать, что демоны смертны? Такое утверждение не было бы беспримерным (см. Plut. *Defect. Orac.*); но когда говорят о «смертных», демонов обычно к ним не причисляют; и вероятнее, что он на время оставляет демонов без внимания и думает лишь о растениях, зверях и людях. Так же и ниже: «reliquorum genera (т. е. все, кроме богов) nascendi fecunditate servantur» («роды прочих сохраняются плодовитостью в размножении»); это не могло относиться к демонам.

quam (sc. speciem) necesse est sequi qualitatem generis sui. На словах это противоречит следующему утверждению, что бессмертие есть качество, которым обладает *genus*, но не *species*; но смысл ясен. «Человеческий род бессмертен» — т. е. череда единичных людей никогда не прерывается. И все же «смертность есть качество человеческого рода» — т. е. каждый единичный человек должен умереть.

genera, . . . quamvis per species occida⟨n⟩t, nascendi fecunditate servantur. Эта мысль встречается у Pl. *Sympos.* 206 E: ἀειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἡ γέννησις («рождение вечно и бессмертно,

насколько это возможно для смертного»). *Ib.* 208 B: ταύτῃ τῇ μηχανῇ . . . θνητὸν ἀθανασίας μετέχει («этим способом . . . смертное причастно бессмертию»). В том же смысле говорит Аристотель, напр. *Gen. an.* 2 *init.*, 731 b 31; и это утверждение часто повторяется в сочинениях римской эпохи. К примерам, приведенным выше в заметке о εἶδος (ch. 2 b), можно добавить Ocellus Lucanus 4. 2 (Mullach *Fr. Ph. Gr.* I, p. 402): «ибо поскольку невозможно было тому, кто родился смертным, приобщиться божественной жизни, Бог восполнил бессмертие рода, гибнущее в каждом единичном, сделав это рождение непрекращающимся и непрерывным». Apuleius *De deo Socr.* 4: «люди . . . смертны поодиночке, но в совокупности всего рода вечны». Aelius Aristides (Keil) *Or.* 43. 21: θνητὸν ὂν ἡμῶν τὸ γένος κατὰ μέρος ἀθάνατον εἶναι τῇ διαδοχῇ («что наш род, смертный по частям, бессмертен через преемство»). Lactantius *Div. inst.* 7. 5. 15. Стоики, однако, не могли утверждать бессмертие рода без оговорок, так как по их системе все единичные существа при *экпиросисе* поглощаются Богом (= πῦρ νοερόν).

ut homo mortalis sit. Человек как живой организм на земле смертен. Он умирает в том смысле, что организм распадается и стихии, из которых он был составлен, включая доли огня и воздуха, которыми в организме порождалась и поддерживалась жизнь, рассеиваются. В другом смысле человек бессмертен (ch. 2 a: «всякая человеческая душа бессмертна»); т. е. в нем есть часть, которая неуничтожима и переживает распад тела; и именно в этой части пребывает его личность. По автору *Ascl.* I, бессмертная часть человека — это νοῦς, или ψυχή, наделенная νοῦς; и эту часть надо отличать от чисто природной, или животной, жизни (θνητὸν εἶδος ψυχῆς), которая гибнет вместе с телом. Но в этом параграфе человек рассматривается лишь как произведение космической

природы; в расчет приняты только тело и θνητὸν εἶδος ψυχῆς; и потому о нем говорится как о существе преходящем. О его неуничтожимом νοῦς речь идет позже, в ch. 6 b ff.; а в ch. 9 нам говорят, что человек лишь «ex parte mortalis» («отчасти смертен»).

§ 5. ***⟨⟨Sunt omnes simillimae generibus suis species;⟩⟩ omnibus tamen*** **и т. д.** Смысл этой главы, по-видимому, таков. Каждый единичный человек обладает качествами, которые отличают *genus* «человек»; но сверх них он обладает и другими качествами, которыми он отличается от прочих людей. (Ср. *Ascl.* III. 35.) И эти отличительные качества единичного существа определяются, по крайней мере отчасти, его связью или общением с единичными существами других *genera*. Так, через общение с богами — т. е. через почитание и созерцание — человек может прийти к обладанию (сверх качеств *genus* «человек», которыми он обладал изначально и по-прежнему обладает) качествами *genus* «бог».

Но если качества *genus* суть именно те, которыми его единичные существа отличаются от единичных существ других *genera*, то как возможно, чтобы качества двух разных *genera* присутствовали вместе в одном и том же единичном существе? Как может человек стать богом, или «подобным богу», не перестав быть человеком? Этот вопрос автор оставляет без ответа.

⟨Sunt res⟩ quaedam quae ante factae sunt . . . non possunt. Это место не имеет никакого отношения к предмету, разбираемому в остальной части главы, и явно представляет собой отдельный фрагмент. Смысл первого предложения можно вывести из сходного места у Cic. *Acad. Poster.* 1. 7. 26 (взятого из Антиоха): «Итак, из этих качеств[16] одни первичны, другие произошли из них. Первичные — одного вида и просты; а произошедшие из них разнообразны и как бы многовидны. Так, воздух . . . и огонь, и вода, и земля — первичны; а из них произошли формы живых

существ и тех вещей, что рождаются из земли». *Res quae ante factae sunt* в *Ascl.* I. 5 — это, должно быть, *prima*, или *qualitates principes*, Антиоха, т. е. четыре стихии; а *quae de his fiunt* в *Ascl.* I. 5 должны соответствовать *ex his ortae* Антиоха, т. е. животным и растениям. Действие творящей силы разделено на две отдельные ступени. Сначала образуются четыре стихии — наложением первичных физических качеств (тепла и холода, текучести и сухости) на ἄποιος ὕλη; а затем доли так образованных стихий перерабатываются в живые организмы. Ср. рассказ о Творении у Ипполита, *Ref. haeres.* 10. 32: «(Бог) прежде создал для того, что должно было возникнуть, различные начала — огонь и дух (т. е. воздух), воду и землю, — из которых, различных, он сотворил свое творение». Это представление восходит к «Тимею»; но форма выражения, по-видимому, взята у Антиоха.

[16] Слово *qualitas* употреблено здесь неточно, в смысле *quale*, т. е. ποιόν τι, «вещь, обладающая качествами». Так, нам говорят (*ib.* § 24), что *qualitas* равнозначно *corpus*. ποιόν τι образуется наложением качеств на ἄποιος ὕλη. См. примечание Рида *ad loc.*

Corpora enim inpossibile est ⟨ad genus⟩ conformari sine nutu divino. Дело создания живых организмов возложено отчасти на богов (т. е. на небесные тела), отчасти на демонов, которых можно считать олицетворениями физических сил, действующих в подлунном мире. Так же и в *Corp.* XVI действия природы совершаются отрядами демонов, работающих в послушании отдельным богам-планетам, которыми в свою очередь повелевает бог-Солнце. Но как распределена работа между богами и демонами? Слово *species* наводит на мысль, что противопоставленное ему выражение *corpora conformari* относится к *genus*; поэтому смысл, вероятно, таков: при образовании единичного организма родовая форма (т. е.

совокупность качеств, общая всем единичным существам данного *genus*) налагается прямым влиянием небесных тел, а отличительные качества единичного существа добавляются более тонкой и подробной работой демонов. Сходное разделение обязанностей встречается в *Ascl.* III. 38 b: «небесные боги владычествуют над всеобщим, земные (боги низшего порядка, которые в некоторых отношениях соответствуют демонам *Ascl.* I) обитают в единичном».

inanimalia institui et coli sine hominibus non possunt. *Inanimalia* — это вещи, сделанные человеческими руками, напр. статуя или дом. Вещи, сделанные богами и демонами, т. е. произведения природы, — живые организмы; вещи, сделанные человеческим искусством, безжизненны.

Если этот фрагмент входил в первоначальный текст, то всего уместнее ему было бы стоять где-нибудь в предыдущем месте, где речь идет о стихиях, напр. в конце ch. 3 c. Но так как он расходится с тем местом, приписывая богам и демонам ту обязанность, которая там приписана «природе», вероятнее, что это заметка на полях, вставленная позднейшей рукой.

Quicunque ergo daemonum **и т. д.** В том виде, в каком текст стоит в рукописях, демоны разделены лишь на два разряда, а именно: (1) те, кто привязался к какому-либо богу и называется θεοειδεῖς, и (2) те, кто сохраняет качества своего *genus* неизменными и называется φιλάνθρωποι. Но из контекста очевидно, что характер «демонов, дружественных человеку», должен изменяться от их общения с людьми и что, следовательно, они не могут быть теми же, кто «in qualitate generis sui perseverant» («пребывает в качестве своего рода»). Значит, автор должен был различать *три* разряда демонов, а именно: (1) тех, кто общается с богами, (2) тех, кто держится особняком, и (3) тех,

кто общается с людьми. Какое особое имя он дал демонам второго разряда, мы не знаем. Надо полагать, что они живут обособленно в верхнем слое воздуха и не спускаются на землю и не поднимаются на небо. Демоны третьего разряда, вероятно, соответствуют *di terreni* в *Ascl.* III. 37–38 b, т. е. богам храмовых культов, которые поселяются на земле и помогают людям, давая ответы оракулов, исцеляя болезни и т. д. (Автор не упоминает о зловредных демонах, о каких говорится в других местах герметических сочинений, напр. *Corp.* IX. 3; см. также *Ascl.* III. 25, *nocentes angeli*.) Что до первого разряда, то платоники, быть может, допускали существование «богоподобных демонов», чтобы согласовать со своей демонологией места ранней греческой литературы, где δαίμων употребляется как синоним θεός. Но здесь нам говорят, что демоны этого разряда привязываются к какому-нибудь одному определенному (звездному) богу. Я не знаю, как объяснить это утверждение; и точной параллели к нему я нигде больше не встречал. В *Corp.* XVI демоны разделены на отряды, или полки, каждый из которых находится под началом одного из богов-планет; но они заняты управлением подлунным миром, тогда как в *Ascl.* I, по-видимому, подразумевается, что «богоподобные демоны» далеки от людей и обитают со звездными богами на небе. Быть может, автор имел в виду миф у Pl. *Phaedrus* 246 E ff., где сказано, что «Зевс, правя крылатой колесницей, шествует впереди по небу, а за ним следует воинство богов *и демонов*, построенное в одиннадцать отрядов», и каждый из этих отрядов ведет один из главных богов. *Ib.* 250 B: «когда мы (философы) — следуя за Зевсом, а другие — за другими богами», узрели блаженное видение. В последнем предложении «мы» и «другие» — это человеческие души; но читатель мог отнести эти слова и к демонам.

a genere suo defluentes. Смысл этого указан придаточным *in qualitate generis sui perseverant*, которое противопоставлено ему. Эти демоны отделяются от своего рода. Об ἀπορρεῖν в смысле «отстраняться от» ср. Pl. *Legg.* 776 A: «пресыщающее же общение . . . заставляет отпадать друг от друга».

et ipsa ⌜a praedictae ⌝desuper veniens. Ср. ch. 6 a: «ибо узнает, что произошел из того же источника, что и они». Люди происходят из того же источника, что и демоны; и этот источник — свыше. Смысл этого, по-видимому, в том, что демоны и люди схожи между собой и отличаются от низших *genera* тем, что обладают νοῦς,[17] и что νοῦς в них исходит прямо от надкосмического Бога. Если смысл таков, то автор в этой фразе отождествляет человека с νοῦς в нем, или предполагает, что νοῦς — то, в чем пребывает его личность; тогда как в предыдущих главах человек отождествлен с живым организмом, образованным действиями природы, — т. е. с той частью его, которая *не* есть νοῦς и *не* «приходит свыше» в том же смысле. Нам, правда, говорили, что доля πνεῦμα (огня и воздуха), которой в организме порождается физическая жизнь, «de alto descendit» («нисходит свыше»), т. е. спускается на землю из высших областей Космоса; но ни эта доля πνεῦμα, ни физическая жизнь, которую она порождает в организме, не есть предсуществующая единичная душа. Из того, что было сказано до сих пор, выходило бы, что жизнь единичного человека начинается лишь тогда, когда он рождается на земле; а порождение жизни в единичном существе едва ли можно описать, сказав, что сам человек «приходит свыше». Кроме того, слова *desuper veniens* должны быть приложимы к демонам так же, как и к людям; а нет никаких оснований полагать, что предыдущее описание процесса, которым порождаются живые организмы на земле, приложимо к демонам.

С другой стороны, оно приложимо к зверям и растениям так же, как и к людям; поэтому об этом процессе нельзя было бы говорить как о том, чем демоны и люди вместе отличаются от низших *genera*.

[17] Разумеется, *di caelestes* тоже обладают νοῦς, и обладают им в высшей мере. Именно в силу своего νοῦς человек им «сроден»; ср. «mente, qua diis iunctus est» («умом, которым он соединен с богами») и «diis cognata divinitate coniunctus est» («он связан с богами сродной им божественностью»).

Я не могу объяснить слова *a praedictae* (в другом списке *a praedicto*); быть может, они поставлены здесь ошибочно и принадлежат какому-то другому предложению.

consortio [omnium] aliarum specierum. Напр., человек, о котором идет речь, почитает бога или демона; он женится; он держит стадо скота; он выращивает урожай пшеницы. Но нельзя сказать, что он связывает себя со *всеми* единичными существами отдельных *genera*; поэтому *omnium* надо вычеркнуть.

qui se mente, qua diis iunctus est, . . . diis iunxerit. Неуклюжесть *iunctus . . . iunxerit* надо отнести на счет переводчика. Ему следовало написать *qua diis cognatus est*. Ср. ch. 6 a: «он связан с богами сродной им божественностью». *Ascl.* III. 22 b: «человек, соединенный с богами родством».

Религия «тех, кто привязывается к богам», названа *divina*; быть может, этот эпитет должен отличить ее от низшей религии «тех, кто привязывается к демонам».

Об общении, или связи, людей с богами ср. Iambl. *De anima*, Stob. 1. 49. 42, vol. i, p. 382 W.: «об общении душ с богами возник некоторый спор: одни говорят, что боги не могут смешиваться с душами, удерживаемыми в теле; другие настаивают, что есть одно общее гражданство чистых[18] душ с богами, даже если они всего более пребывают в телах; а третьи отводят им общее

сожительство лишь с демонами или также с героями». *Corp.* X. 22 b: «Есть общение между душой и душой. Души богов общаются с душами людей, а души людей — с душами тварей, лишенных разума».

[18] Эта позиция сходна с позицией автора *Ascl.* I, который подразумевает, что «se diis iungunt» («соединяются с богами») одни благочестивые. Стоики не ограничивали так κοινωνία; они говорили, что *все* люди, как существа разумные, входят в одно сообщество с богами.

daemonum — неразумный перевод греческого родительного падежа, зависящего от ἐγγίζει (*accedit*). См. заметку к ch. 1 a, *omnium . . . divinior*. «Приближение» к богам или демонам (*prope deos accedit*) отличено от «привязанности» к ним (*qui se diis iunxerit*) и следует за ней как ее результат; значит, оно должно означать приближение по характеру, или уподобление.

Демоны, к которым привязываются люди, должно быть, принадлежат к третьему разряду, называемому φιλάνθρωποι. По-видимому, это «боги» народной религии, т. е. существа, которых почитают в храмовых культах и мистериях; а люди, которые к ним привязываются, — это те, кто посвящает себя такого рода культу, но не имеет религии более высокого рода. Автор *Ascl.* I, вероятно, считает, что эти «демоны, дружественные человеку», отличаются от звездных богов (которых одних он называет «богами») примерно так же, как в *Ascl.* III. 37–38 b *di terreni* представлены отличными от *di caelestes*. Если так, то различие можно описать следующим образом. «Боги» ἀπαθεῖς; они действуют по неизменному закону; их нельзя склонить молитвами или приношениями; их почитание не допускает жертвенных обрядов, но состоит единственно в благоговейном созерцании и гимнах хвалы;[19] и их почитатель, насколько он им уподобляется, достигнет ἀπάθεια и будет жить жизнью столь же твердой и

невозмутимой, как движения небесных сфер. Напротив, «демоны, дружественные человеку», т. е. существа, которых почитают в храмах, ἐμπαθεῖς; их благосклонность можно снискать, а их гнев отвратить жертвенными обрядами и посвящениями; и их почитатель, если он им уподобится, действительно поднимется над средним уровнем человечества, но не освободится вполне от волнующих страстей.

---

[19] Cp. ch. 9: «ибо благоговением и поклонением, хвалой и почитанием людей небо и боги неба услаждаются». Слово *delectantur*, если понимать его буквально, несомненно, подразумевало бы, что они подвержены πάθη; но не следует толковать эту мимоходом брошенную фразу слишком строго.

humani vero, qui medietate generis sui contenti sunt. Этот разряд людей соответствует разряду демонов, которые «in qualitate sui generis perseverant». Те, кто не стремится подняться над своим земным состоянием, или в ком божественный νοῦς дремлет и действует лишь θνητὸν εἶδος ψυχῆς, названы *humani*. Таковы люди, у которых нет никакой религии (даже той низшей религии, что состоит в благочестивом почитании «демонов»), чтобы поднять их над их природным «я». О *humanus* в этом смысле ср. ch. 6 a: «презирает в себе самом часть человеческой природы». Ch. 11 a: «человеку надлежало быть лишь в той мере» и т. д.

his similes erunt, quorum se generis speciebus adiunxerint. Человек, всецело занятый вещами низшего порядка, чем он сам, опустится до уровня вещей, с которыми имеет дело, — будь его занятие ими практическим, как в земледелии (см. ch. 9), или теоретическим, как в науке о природе (11 a *fin.* и 13). Но, быть может, та форма «привязанности» к этим вещам, которую автор имеет в виду прежде всего, — это частная собственность (ch. 11 a). Кто берет эти вещи в свое исключительное владение, того они потянут вниз; напр., владелец скота станет похож на зверей,

которыми владеет.[20] На нынешней ступени своего рассуждения автор, однако, лишь на мгновение касается низших связей человека и переходит к тому, чтобы подчеркнуть высшие.

[20] Ср. *Ecclesiasticus* 38. 25: «Как может сделаться мудрым . . . гоняющий волов и занятый работами их, и которого разговор только о молодых волах?»

§ 6 a. ***magnum miraculum est homo.*** Ср. *Ascl.* III. 23 b: «(человек) достоин удивления». *Corp.* X. 24 b: ὁ γὰρ ἄνθρωπος ζῷόν ἐστι θεῖον, к.т.λ. («ибо человек — существо божественной природы» и т. д.).

daemonum genus novit. «Он знаком с демонами» — особенно с φιλάνθρωποι δαίμονες, т. е. с богами храмовых культов. Слово *novit* (ἔγνωκε) подразумевает близость в общении, или дружбу, так же как и умственное знание. Подобным же образом γνῶσις (θεοῦ) — не только умственное знание Бога, но и соединение с Богом.

hominum quanto est natura temperata felicius. С какими другими существами здесь сопоставляется человек? Прежде всего, я думаю, с демонами. Ср. *eo amplior* в ch. 5 и *feliciore loco* ниже. Автор не хочет принять пифагорейский и платоновский взгляд, что воплощение человека на земле — бедствие, и старается представить его как прямое преимущество для человека (при условии, что тот правильно приспособится к своему «срединному положению»). Воплощение не отрезает человека от связи с высшим миром; а сверх того, оно дает ему связи с вещами дольнего мира. Об этих последних связях здесь говорится как о том, чему следует радоваться («cetera . . . nexu secum caritatis astringit» — «прочее . . . он привязывает к себе узами своей любви»; и «ut quae infra se sunt diligat» — «так что любит все, что ниже его»). С другой стороны, в ch. 5 *fin.* нам было сказано, что тот, кто «привязывается» к земным вещам, «становится им подобен», т. е. опускается до их уровня. Но оба места можно согласовать, если понимать «привязанность», о которой говорится там, как

исключительную преданность этим вещам, такую, которая оторвала бы человека от высшего мира и взрастила бы ту «земную часть его собственного существа», которую ему следует презирать. Человек, чье сердце устремлено к тому, что вверху, может тем не менее находить здесь, внизу, предметы участия и привязанности; ибо занятия его повседневной жизни на земле составляют часть его служения Богу (ch. 8 ff.), и в его случае «laborare est orare» («трудиться — значит молиться»).

quibus se necessarium esse caelesti dispositione cognoscit. Предвосхищение учения, изложенного в ch. 8.

Suspicit caelum. Ср. ch. 9: «получили в удел благоговейную заботу возводить взоры к небу». *Ascl.* III. 25: «никто не будет возводить взоров к небу».

Omnia illi licent. Быть может, нам следует читать *omnia illi ⟨adire⟩ lice⟨n⟩t*. Во всяком случае, контекст показывает, что смысл должен быть таков. О нравственной свободе здесь речи нет; и сходство с Павловым πάντα μοι ἔξεστιν («все мне позволительно», 1 *Cor.* 6. 12 и 10. 23) чисто словесное.

Человек воплощен на земле; но он не заключен в своем земном теле, ибо его мысль (т. е. его νοῦς, бессмертная часть его) свободна проходить всю вселенную. Ср. описание философа у Pl. *Theaet.* 173 E: «лишь тело его находится и пребывает в городе, а мысль . . . носится повсюду» и т. д. Pseudo-Aristot. *De mundo* 1, 391 a 8: «ибо поскольку телу невозможно было достигнуть небесного места и, покинув землю, обозреть ту небесную область, . . . душа через философию, взяв себе в вожатые ум, переправилась и отбыла в странствие, найдя некий путь без труда, и охватила мыслью вместе то, что по месту всего дальше отстоит друг от друга, легко, думаю, узнав сродное и божественным оком души постигнув божественное». Lactant. *De opif. dei* 16. 9 f. (приведено в заметке к

Corp. XI. ii. 19). Ср. также *Hermippus* 1. 6. 40: «человек . . . , получив ту же материю состава (что и живые существа на земле), имеет в себе нечто большее от умной сущности, благодаря которой он обходит землю, вступает на небо, рассекает влажные пути моря и измеряет величины всего этого, и, кроме того, знает пути звезд в долготу и в широту и исчисляет их обращения». См. *Corp.* X. 25; XI. ii. 19.

§ 6 b. ***quae sunt animalia desuper deorsum radices pervenientes habent.*** «Корни» животных — это потоки πνεῦμα (= огня и воздуха, смешанных между собой), которые нисходят свыше и поддерживают жизнь в телах животных, в которые они входят. Представление о том, что животные «укоренены» вверху, могло быть подсказано Pl. *Tim.* 90 A, где сказано, что человек есть φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ᾽ οὐράνιον («растение не земное, но небесное»).[21] Но герметист прилагает это уподобление иначе. Платон в том месте «Тимея» говорит о «главнейшем виде души» (τὸ κυριώτατον παρ᾽ ἡμῖν ψυχῆς εἶδος), который соответствует νοῦς *Ascl.* I и существует на земле в одном лишь человеке, а не в низших животных. Он говорит, что эта божественная часть души пребывает в человеческой голове и «привязывает нашу голову, или корень, к небу, откуда изначально было рождение наших душ»; и добавляет, что по этой причине из всех животных один человек стоит прямо. Итак, мысль Платона в том, что высшее и наиболее богоподобное в человеке получает свое питание от Бога. Герметист же говорит о животной жизни, которая одинаково существует в людях и в зверях; и мысль его в том, что эта животная жизнь поддерживается огнем и воздухом, которые посылаются на землю из их природного места вверху действием небесных тел. Аристотель (*De an.* 2. 4, 416 a 4) говорит: ὡς ἡ κεφαλὴ τῶν ζῴων, οὕτως αἱ ῥίζαι τῶν φυτῶν («как голова у животных, так корни у

растений»); но он говорит лишь о питании тела. *Ib.* 2. 1, 412 b 3: αἱ δὲ ῥίζαι τῷ στόματι ἀνάλογον· ἄμφω γὰρ ἕλκει τὴν τροφήν («корни же соответствуют рту: ибо то и другое втягивает пищу»). Ar. Περὶ μακροβ., 467 b 2: τὸ γὰρ ἄνω τοῦ φυτοῦ καὶ κεφαλὴ ἡ ῥίζα ἐστί («ибо верх растения и голова — это корень»). Περὶ νεοτ. καὶ γήρως, 468 a 1: καθ᾽ ὃ μὲν γὰρ εἰσέρχεται μόριον ἡ τροφή, ἄνω καλοῦμεν («ибо ту часть, через которую входит пища, мы называем верхом»).

---

[21] Это изречение Платона приводили часто. *Corp.* XVIII. 11 с поправкой: τὰ τῶν ψυχῶν οὐράνια φυτά («небесные насаждения — души»). Philo *De plantatione* 4. 16, Wendland II, p. 137: «растения он сделал головой вниз, укрепив их головы в самых глубоких частях земли, а головы бессловесных животных поднял от земли и т. д. . . . Особое же устроение получил человек: у прочих он обратил взоры вниз, пригнув их, . . . человека же, напротив, выпрямил, чтобы он созерцал небо, будучи, по древнему слову, растением не земным, но небесным». Plut. *De Pyth. orac.* 12, 400 B: «ибо Платон и человека назвал небесным растением, как бы выпрямленным от корня — головы — вверх». Масуди (*Testim.*), который видел било сабейского святилища в Харране с надписью «сирийское изречение Платона», замечает: «Платон же сказал: „Человек — растение неба; . . . он подобен опрокинутому дереву, корни которого обращены к небу, а верхушка — к земле“».

inanimalia autem de imo in superna ⌜viva⌝ radice silvescunt. В эпитете *viva* нет смысла; и чтобы это придаточное соответствовало предыдущему, нам нужно нечто равнозначное *de imo in superna perveniente radice*.

Quaedam autem duplicibus aluntur alimentis, quaedam simplicibus. Есть два вида пищи, а именно пища σῶμα и пища (животной) ψυχή. Первый вид состоит из земли и воды; значит, второй вид должен состоять из двух других стихий, огня и воздуха; поэтому после *anima* надо вставить *ignis et aeris*. И это подтверждается выражением *quinta pars* ниже, которое подразумевает, что непосредственно перед тем были названы все четыре стихии.

У растения нет ψυχή (ch. 4); оно есть σῶμα, и не более, — живое и чувствующее тело, правда, но все же тело без «души»; поэтому пища его лишь одного вида, а именно земля и вода, которые его корни вбирают снизу. Животное состоит из тела и «души» и потому нуждается в двух видах пищи, а именно в земле и воде (в виде твердой и жидкой пищи) для тела и в огне и воздухе для «души».

Эта теория, должно быть, перенята с малыми изменениями из какого-то стоического источника. Она едва ли согласуется со взглядом, высказанным выше (ch. 2 b), что ψυχή есть нечто отличное от четырех стихий; ибо утверждение, что огонь и воздух — пища души, подразумевает, что душа состоит из огня и воздуха. Со своей собственной точки зрения автору следовало бы скорее сказать, что огонь и воздух — носитель нематериальной ψυχή и вносят ее в тело или порождают ее в теле.

Автор, несомненно, считал, что именно процессом дыхания животные вбирают в свои тела «пищу души», а именно огонь и воздух (= πνεῦμα); и он мог бы обосновать свое утверждение, что у растений нет ψυχή, сказав, что они не дышат. Ср. Ar. *De an.* 1. 5, 410 b 27: «То же самое претерпевает и учение в так называемых орфических стихах: оно говорит, что душа входит из вселенной, когда дышат, несомая ветрами. Но с растениями этого не может случиться, как и с некоторыми из животных, раз не все они дышат». Слово πνεῦμα первоначально означало «дыхание». Его стали употреблять для обозначения «дыхания жизни», или «жизненного духа», т. е. материального носителя жизни в единичном живом теле; и в этом значении оно употреблено в некоторых местах Аристотеля. Стоики расширили его значение и употребляли его также для обозначения носителя жизни в Космосе как целом, который они считали единым живым

организмом. Но πνεῦμα («жизненный дух») Космоса, как и та доля космического πνεῦμα, которой оживляется единичный организм, по-прежнему мыслился как своего рода дыхание; и стоики считали его тем самым веществом, которым мы дышим, а именно согретым воздухом. Ср. Hippocr. *De flatu* 4: «Тело поддерживается тремя видами пищи — σιτία, ποτά, πνεύματα (пищей, питьем, дыханием), — из которых последний гораздо важнее всех». Ar. *Resp.* 6 упоминает взгляд, что дыхание совершается τροφῆς χάριν, . . . ὡς τρεφομένου τῷ πνεύματι τοῦ ἐντὸς πυρός («ради питания, . . . так как внутренний огонь питается дыханием»), но сам его не принимает. Cic. *Nat. deor.* 2. 54. 134 (из Посидония?): «так как жизнь живых существ держится тремя вещами — пищей, питьем, дыханием». *Ib.* 2. 55. 136: «В легких же есть некая рыхлость и мягкость, подобная губке, как нельзя более пригодная для вбирания дыхания; они то сжимаются при выдохе, то расширяются при вдохе, чтобы часто вбиралось живительное дыхание, которым более всего питаются живые существа». Гален (*Us. part.* 7. 9) считает, что назначение дыхания — во-первых, поддерживать жизненное тепло, а во-вторых, питать τὸ ψυχικὸν πνεῦμα.

[Spiritus, quo plena sunt omnia, permixtus cunctis cuncta vivificat.] Утверждение, что *все* вещи (в подлунном мире) наполнены πνεῦμα и им оживляются, подразумевает, что растения так же, как и животные, оживляются πνεῦμα (= огнем и воздухом). Но это не согласуется с остальной частью параграфа. Поэтому, по-видимому, необходимо заключить в скобки *spiritus . . . vivificat*. Эти слова, вероятно, вставил кто-то, привыкший к стоическому употреблению термина πνεῦμα для обозначения носителя жизни, но ошибочно полагавший, что этот термин означает нечто отличное от «огня и воздуха», о которых здесь говорит автор *Ascl.*

I. Вставивший мог быть тем же человеком, который внес в *Ascl.* II несколько не идущих к делу упоминаний о *spiritus*.

Sensus (sensu addito ad hominis intellegentiam MSS.), quae quinta pars soli homini concessa est ex aethere. С этого места Гермес начинает говорить о божественной и бессмертной части человека. Из *Ascl.* III. 41 b, где сохранился греческий подлинник, мы знаем, что переводчик иногда передавал νοῦς словом *sensus* (см. также *Ascl.* II. 16 a, *Ascl.* III. 18 b, 32 b); и из контекста очевидно, что греческим словом, которое здесь передано через *sensus*, должно было быть νοῦς. Но придаточный оборот (*sensu addito* MSS.) не годится для первого упоминания о νοῦς; и едва ли можно сомневаться, что *sensus* стояло в начале нового предложения, в соответствии с именительными падежами *anima*, *corpora*, [*spiritus*,] которыми начинаются предыдущие предложения. Слова *addito ad hominis intellegentiam* могут быть остатком заметки на полях.

νοῦς назван здесь *quinta pars*, «пятой частью человека», в противоположность четырем материальным стихиям. Подобным же образом в ch. 7 b νοῦς назван *pars simplex* в противоположность *pars quadruplex*. Выражение *quinta pars* было, вероятно, подсказано воспоминанием об аристотелевской «пятой сущности»;[22] но если так, то подсказка должна была исходить не от самого Аристотеля, а от какого-то позднейшего писателя, у которого учение Аристотеля было изложено в измененном виде. У νοῦς герметиста мало общего с движущейся по кругу и неизменной стихией, из которой, по теории Аристотеля, состоят небо и небесные тела. νοῦς *Ascl.* I нематериален (οὐσιώδης, ch. 7 b); «пятая сущность» Аристотеля материальна. νοῦς *Ascl.* I насажден в человеке на земле; а «пятая сущность» Аристотеля существует только на небесах, и никакая ее доля никогда не нисходит в подлунный мир.

[22] См. Zeller, *Aristotle*, Eng. tr. I, pp. 471–477. Аристотель говорит (*De caelo* 270 b 20, *Meteor.* 339 b 14), что люди с древних времен признавали, что небо состоит из сущности, отличной от всех вещей внизу, и называли эту сущность αἰθήρ; но сам он для ее обозначения слова αἰθήρ не употребляет. Он называет ее τὸ κύκλῳ φερόμενον σῶμα («тело, движущееся по кругу», в противоположность четырем подлунным стихиям, естественное движение которых совершается по прямой линии вверх или вниз), — τὸ πρῶτον τῶν σωμάτων («первое из тел»), — τὸ πρῶτον στοιχεῖον («первая стихия»), — τὸ τῶν ἄστρων στοιχεῖον («стихия звезд»); и описывает ее как «некую иную сущность тела помимо здешних составов, более божественную и первичную, чем все они», — «нерожденную, нетленную, не возрастающую и неизменную». Позднейшие писатели называют ее τὸ κυκλοφορικὸν (или κυκλοφορητικὸν) σῶμα («тело, носящееся по кругу»), — πέμπτη οὐσία («пятая сущность»), — а иногда αἰθήρ. Ps.-Aristot. *De mundo* 392 a 5: «сущность же неба и звезд мы называем эфиром, . . . потому что она всегда бежит, носясь по кругу, будучи стихией иной, чем четыре, чистой и божественной». Plut. *Ei apud Delph.* 11, 389 F: Космос в некотором смысле составлен из пяти κόσμοι; один из них состоит из земли, другой — из воды, третий — из огня, четвертый — из воздуха; «пятый же одни называют небом, другие — светом, третьи — эфиром, а иные — самой этой пятой сущностью, которой одной из тел свойственно по природе носиться по кругу». (Плутарх (*ib.*) приписывает учение о «пятой сущности» Платону так же, как и Аристотелю; в этом он следует авторитету Ксенократа, который толковал как признание «пятой сущности» темное предложение Pl. *Tim.* 55 C: «а так как оставался еще один состав, пятый (т. е. пятое правильное тело, додекаэдр), Бог употребил его для Всего, расписывая его узорами». См. Simplicius, in *Scholia in Ar.*, ed. Berol. IV, pp. 427 a и 470 a.) Aetius, Diels *Doxogr.* p. 288: «Аристотель . . . : стихий четыре, а пятое — некое тело, эфирное, неизменное». Diog. Laert. 5. 32: «что помимо четырех стихий есть и иная, пятая, из которой состоят эфирные тела; движение же ее иное, ибо круговое». Sext. Emp. *Math.* 10. 316: «ибо они (Окелл Луканский и Аристотель) присовокупили к четырем стихиям пятое, движущееся по кругу тело, из которого, говорят они, состоят небесные тела».

В *Gen. an.* 2. 3, 736 b (месте, которое Целлер, *Arist.* II, p. 8, называет «стоящим довольно особняком») Аристотель говорит, что есть некое материальное вещество, в котором пребывает жизнь организма; он называет это вещество τὸ θερμόν («жизненное тепло»), τὸ πνεῦμα («жизненное дыхание») и «φύσις (т. е. вещество) в πνεῦμα»;[23] и говорит, что оно отлично от четырех стихий и более «божественно», чем они, и что оно *соответствует*

стихии, из которой состоят небесные тела (ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ). Сам Аристотель не отождествлял этого материального носителя жизни в земных телах с «движущейся по кругу» сущностью небес и не мог бы этого сделать, не впав в противоречие с самим собой. Но в некоторых позднейших изложениях перипатетического учения о ψυχή (которую Аристотель отличал от материального носителя органической жизни) говорилось как о вещи материальной, и утверждалось, что она состоит из той же «пятой сущности», что и небесные тела. Iambl. *De anima* (Stob. 1. 49. 32, vol. i, p. 366 W.): τινὲς μὲν τῶν Ἀριστοτελικῶν αἰθέριον σῶμα τὴν ψυχὴν τίθενται («некоторые из аристотеликов полагают, что душа — эфирное тело»). Этот взгляд, по-видимому, впервые высказал перипатетик Критолай (около 156 г. до н. э.), на которого в этом отношении, должно быть, повлияло материалистическое учение стоиков. Tertull. *De anima* 5: «тех . . . , которые (душу) измышляют из явных телесных начал, . . . как Критолай и перипатетики — из какой-то пятой субстанции». Macrobius *Somn. Scip.* 1. 14. 19: «перипатетик Критолай — что (душа) состоит из пятой сущности». Ср. Aetius, Diels *Doxogr.* p. 303: Κριτόλαος καὶ Διόδωρος ὁ Τύριος (ученик Критолая) νοῦν ἀπ᾽ αἰθέρος ἀπαθοῦς (τὸν θεὸν εἶναι) («Критолай и Диодор Тирский — что (Бог есть) ум из бесстрастного эфира»). В сочинениях Цицерона сходный взгляд упоминается неоднократно и ошибочно приписывается самому Аристотелю. Cic. *Acad. post.* 1. 7. 26 (из Антиоха): «пятым родом, из которого были бы звезды и умы, единственным и непохожим на те четыре . . . , Аристотель считал нечто особое». *Acad. post.* 1. 11. 39. *Tusc.* 1. 10. 22: «Аристотель, . . . охватив те четыре известных рода начал, из которых все возникает, полагает, что есть некая пятая природа, из которой ум». *Tusc.* 1. 17. 41. *Tusc.* 1. 26. 65: «если же есть некая пятая

природа, впервые введенная Аристотелем, то она есть и природа богов, и природа душ». *De fin.* 4. 5. 12: «что, по-видимому, есть некая пятая природа, из которой возникают разум и разумение». (В этих местах Цицерона, по-видимому, говорится, что из *quinta natura* состоит скорее νοῦς, чем ψυχή.) Источником Цицерона для этой версии перипатетического учения о «пятой сущности» был, вероятно, синкретический платоник Антиох (см. примечание Мадвига к *De fin.* 4. 5. 12 и примечание Рида к *Acad.* 1. 11. 39); а Антиох, должно быть, получил ее от Критолая. То же видоизменение аристотелевского учения встречается у Филона, *Quis rer. div. heres* 57. 283, III, p. 64 Wendland: «телесное — это (т. е. земля, вода, воздух и огонь); умное же и небесное племя души отойдет к чистейшему эфиру, как к отцу. Ибо пусть будет, по слову древних, некая пятая сущность, движущаяся по кругу, отличающаяся от четырех в лучшую сторону, из которой, как полагали, возникли и звезды, и все небо; и последовательно следует признать, что и человеческая душа — ее частица».[24] Ср. также Philostratus *Vita Apollon.* 3. 34: Аполлоний спросил индийских мудрецов, из чего, по их мнению, составлен космос; они же сказали: «Из стихий». «Не из четырех ли?» — спросил он. «Не из четырех, — сказал говоривший за индийцев, — а из пяти». «А что же, — спросил он, — может быть пятым, помимо воды, воздуха, земли и огня?» «Эфир, — сказал тот, — который должно считать рождением богов; ибо все, что вдыхает воздух, смертно, а что вдыхает эфир, — бессмертно и божественно». Учение, которое Филострат приписывает своему «индийскому философу», было, вероятно, взято у Критолая.

[23] В других местах он называет материального носителя жизни в организме σύμφυτος θερμότης φυσική («врожденная природная теплота»), — ἡ ἀρχὴ τῆς θερμότητος («начало теплоты»), — ἀρχὴ θερμοῦ φυσική («природное начало

тепла»), — τὸ φυσικὸν πῦρ («природный огонь»), — τὸ θερμὸν τὸ κοινωνοῦν τῆς ζωῆς («тепло, причастное жизни»), — τὸ σύμφυτον πνεῦμα («врожденный дух»), — πνεῦμα ἔμφυτον («прирожденный дух»).

[24] Ср. Philo *Leg. alleg.* 3. 55. 161, Cohn I, p. 148: «Две вещи, из которых мы составлены, — душа и тело. Тело создано из земли, а душа — божественная частица эфира (читай θείου? — „частица божественного эфира“) . . . ; душа же, будучи долей эфирной природы, (имеет пищу) эфирную и божественную». αἰθήρ, о котором здесь говорит Филон (и который он отождествляет с πνεῦμα ζωῆς, упомянутым в *Genesis* 2. 7), — это, вероятно, «пятая сущность» перипатетиков; хотя слово в этом месте можно было бы понять и как небесный огонь стоиков.

Утверждение герметиста, что νοῦς есть *quinta pars* и даровано человеку *ex aethere*, несомненно, восходит в конечном счете к Критолаю; но вероятно, что, как и у Цицерона, это представление пришло от Критолая через Антиоха, поскольку герметический писатель скорее стал бы заимствовать у платоника, чем у перипатетика. Но в каком смысле принял его автор *Ascl.* I? Он не мог, не изменяя своим собственным началам, допустить, что νοῦς состоит из материального вещества;[25] поэтому мы должны предположить, либо что он перенял это выражение у своего источника, не заметив, что оно подразумевает, либо что он хотел, чтобы *ex aethere* понималось здесь в переносном смысле, как означающее «от бестелесного и вечного».

[25] Ср. Philo *De plantatione* 5. 18, Wendland II, p. 137: «Но другие, сказав, что наш ум — доля эфирной природы, связали человека родством с эфиром; великий же Моисей не уподобил вид разумной души ничему из возникшего». «Другие», о которых говорит Филон, — это, может быть, стоики, которые употребляли слово αἰθήρ как имя либо огня, из которого состоят небеса, либо верхнего слоя воздуха (с которым, по Посидонию, душа единосущна); или же это могут быть люди, державшиеся учения Критолая. Моисей Филона говорит здесь как платоник и отстаивает бестелесность Бога и νοῦς в противовес материализму стоиков или стоизирующих перипатетиков и академиков.

soli homini concessa est. О том, что Бог даровал человеку интеллект, или разум, см. *Ascl.* III. 22 b. Ср. также *Corp.* IV. 3; VIII. 5;

XII. i. 2.

ad divinae rationis intellegentiam exornat. Что разумеется здесь под *divina ratio* (ὸ θεῖος λόγος)? В ch.3 b Гермес говорил о *divinitatis ratio* (ὸ τοῦ θεοῦ λόγος, в смысле ἡ θεολογία, «учение о Боге»); но ὸ θεῖος λόγος не может означать этого. Ср. *Ascl.* III. 22 a: «ибо из разумения божественного замысла (*rationis divinae*), которым установлено все, . . . рождается исцеление пороков». В этом месте ὸ θεῖος λόγος, по-видимому, означает замысел, или установление, Бога и почти равнозначен «воле Бога» или «закону Бога»; и, быть может, так же следует понимать это выражение и здесь (ср. «quibus se necessarium esse *caelesti dispositione* cognoscit» — «с чем он находит себя связанным по устроению неба» — в ch.6 a). О *ratio* (λόγος) в смысле «цели» см. ch.9: «aptius . . . conpositus ad certam rationem» («более пригодно устроен для предустановленной цели»). Даром νοῦς человек получает способность распознать замысел Бога о себе, то есть узнать место и назначение, которые Бог ему определил; а это и есть то самое познание, сообщить которое — особая цель *Ascl.* I. Никакого следа ипостасного или олицетворенного Λόγος здесь нет.

Intellegentia передает γνῶσις в *Ascl.* III. 41 b; и вполне может передавать то же греческое слово и здесь.

§§ 6 c, 7 a. ***Sed quoniam de sensu . . . tunc totam vobis praestabo rationem.*** Этот абзац прерывает ход рассуждения. Если его убрать, *Solum enim animal homo* и т. д. естественно следует за *Sensus* (νοῦς) *. . . humanos tantum sensus* (αἰσθήσεις) *. . . sustollit*; но при нынешнем тексте *enim* лишено смысла. Поэтому есть веские основания подозревать, что промежуточного абзаца не было в первоначальном *Ascl.* I. Его мог вставить редактор, составивший сложное «Завершающее слово» (Λόγος τέλειος).

Отступление начинается с обещания поговорить о *sensus* (νοῦς) позже. Это обещание не исполнено в *Ascl.* I; но в *Ascl.* III. 32 b рассматриваются ὁ θεῖος νοῦς, ὁ κοσμικὸς νοῦς и ὁ ἀνθρώπειος νοῦς.[1] В конце отступления обещание повторено с добавлением, что учитель намерен говорить о νοῦς, «когда будет говорить и о πνεῦμα». Но о πνεῦμα в *Ascl.* III. 32 b ничего нет; и нет последовательного и систематического рассмотрения πνεῦμα ни в какой части «Асклепия», да и ни в одном из дошедших до нас герметических сочинений. Однако *Ascl.* II (в его нынешнем виде) начинается словами «De spiritu autem et de his similibus hinc sumatur exordium» («начнем теперь говорить о духе и о подобном», 14 b); поэтому возможно, что *quando et de spiritu* означает «в той части сложного диалога, которая начинается с ch.14 b», и что редактор, вкладывая это обещание в уста Гермеса, хотел сказать: «рассуждение о νοῦς найдется в ch.32 b».[2]

[1] В *Ascl.* III. 18 b тоже кое-что сказано о *sensus* (νοῦς), но этого едва ли достаточно, чтобы считать это исполнением обещания, данного в *Ascl.* I. 6 c, 7 a.

[2] Сначала я склонялся к мысли, что это обещание должно было указывать вперед, на *Corp.* IX, начальные слова которого (χθές, ὦ Ἀσκληπιέ, τὸν τέλειον ἀπ[οδ]έδωκα λόγον — «вчера, Асклепий, я изложил тебе завершающее слово») показывают, что он был написан как продолжение «Завершающего слова». Но *Corp.* IX не трактует особо о νοῦς. Это краткий трактат περὶ αἰσθήσεως καὶ νοήσεως («об ощущении и мышлении»); он начинается с утверждения, что αἴσθησις и νόησις, по крайней мере у человека, неразрывно связаны, и на всем своем протяжении говорит о них вместе. Кроме того, в нем нет ничего, что можно было бы назвать рассуждением о *spiritus*, хотя πνοή (§ 7) и πνεῦμα (§ 9) в нем мимоходом упомянуты. Поэтому я думаю, что обещание в *Ascl.* I. 6 c, 7 a не могло иметь в виду *Corp.* IX. С другой стороны, подобное обещание в начале ch.8 («de hoc . . . alio dicemus tempore» — «об этом . . . скажем в другой раз»), по-видимому, относится к *Corp.* IX; см. примечание к этому месту.

Следует заметить, что множественное число *vobis*, которое можно принять за признак руки редактора, встречается в этом абзаце

трижды.

§ 7 a. ***Dicebam enim [in ipso initio rerum] de coniunctione deorum.*** Я не могу объяснить слова *in ipso initio rerum*. О *coniunctio* человека с богами впервые говорилось в последней части ch.5.

illum intellegentiae divinae* (*divinum* MSS.) *. . . sensum, qui sensus est divinior in solo deo et in humana intellegentia. Смысл, по-видимому, таков: νοῦς, о котором здесь идет речь, — это не способность разума, или разумения, которой все люди обладают одинаково, а «более божественный род νοῦς», который существует лишь в Боге и в избранных среди людей. Это различение могло быть подсказано редактору местом *Ascl.* III. 32 b, где ὁ θεῖος νοῦς отличен от двух низших родов, или ступеней, νοῦς. Но слова темны. *Intellegentiae* едва ли может здесь передавать γνώσεως, ибо невозможно извлечь смысл ни из τὸν θεῖον νοῦν τῆς γνώσεως, ни из τὸν νοῦν τῆς θείας γνώσεως. Быть может, переводчик передал здесь одно слово νοῦν выражением *intellegentiae sensum*.

Слова *in humana intellegentia* тоже трудно объяснить. О «более божественном νοῦς» можно было бы сказать, что он существует «в человеческой душе» (ср. *Ascl.* III. 18 b: «sensus autem cum semel fuerit animae commixtus humanae» — «ум же, однажды смешавшись с человеческой душой»), но не «в человеческом познании». Кроме того, следующий вопрос Асклепия предполагает, что Гермес говорил об этом роде νοῦς как о присущем лишь некоторым людям, а не всем. Возможно, в подлиннике стояло нечто вроде ἐν τῷ θεῷ μόνῳ καὶ τοῖς ἐν γνώσει οὖσι (*Corp.* IX. 4 b) τῶν ἀνθρώπων («лишь в Боге и в тех из людей, кто пребывает в познании»), а последнее выражение могло испортиться в καὶ ἐν τῇ γνώσει τῶν ἀνθρώπων.

Надо полагать, что высший род νοῦς присущ также звездным богам и демонам, так же как Богу и людям; но здесь это

обстоятельство оставлено без внимания.

Non enim omnium hominum . . . uniformis est sensus? Ср. *Corp.* I. 21 *fin.*: οὐ πάντες γὰρ ἄνθρωποι νοῦν ἔχουσιν («ибо не все люди имеют ум»); *Corp.* X. 23: οἴει . . . ὅτι πᾶσα ψυχὴ νοῦν ἔχει; («думаешь ли ты . . . что всякая душа имеет ум?»); *Ascl.* III. 18 b: «Sensus (νοῦς) . . . quo dono caelesti sola felix sit humanitas; neque enim omnes, sed pauci» и т. д. («Ум . . . небесным даром которого блаженно одно лишь человечество; и не все, но немногие» и т. д.). Pl. *Tim.* 51 E: νοῦ δὲ θεούς (μετέχειν φατέον), ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι («уму же, надо сказать, причастны боги, а из людей — лишь немногие»).

Non omnes . . . intellegentiam veram adepti sunt. *Intellegentia vera* (ἡ ἀληθὴς γνῶσις?) здесь равнозначна «более божественному роду νοῦς». Ср. *Ascl.* III. 41 b: χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν, λόγον, γνῶσιν («condonans nos sensu, ratione, intellegentia», лат. перевод; «даровав нам ум, разум, познание»), νοῦν μέν, ἵνα σε νοήσωμεν, . . . γνῶσιν δέ, ἵνα σε ἐπιγνόντες . . . χαίρωμεν («ум — чтобы мы мыслили Тебя, . . . познание же — чтобы мы, познав Тебя, . . . радовались»). Здесь γνῶσις, по-видимому, есть высшая ступень νοῦς, или способность, превосходящая νοῦς.

§ 7 b. *Solum enim animal homo duplex est.* Ср. *Corp.* I. 15: παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῷα διπλοῦς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, к.т.л. («в отличие от всех живых существ на земле, человек двояк» и т. д.). *Ascl.* III. 22 b: «hominem . . . ex utraque natura conposuit, divina atque mortali» («человека . . . он составил из обоих естеств, божественного и смертного»).

una pars simplex: а именно νοῦς.

***quae . . .* οὐσιώδης.** Слово οὐσιώδης употреблено здесь в платоновском смысле. В платоновском словоупотреблении οὐσία означает «истинное бытие», или «действительность», в противоположность недействительным явлениям чувственного

мира; так что οὐσιώδης, «имеющий природу истинного бытия», подразумевает «бестелесный» и потому противополагается ὑλική. Ср. *Corp.* IX. 1 b и 5. С другой стороны, в стоическом словоупотреблении οὐσία означает «телесное вещество», и материальные вещи называются οὐσιώδη, «вещественными». Плутарх (*Comm. not.* 49. 2, 1085 D), излагая стоическое учение, говорит о τὸ μόνιμον καὶ οὐσιῶδες («устойчивости и вещественности») земли и воды в сравнении с двумя более легкими стихиями.

quam vocamus divinae similitudinis formam. Ср. ch.10: «se etiam secundam esse imaginem dei» («что он сам — второй образ Бога»); и см. *Corp.* I. 12. Возможно, что это выражение заимствовано из иудейского источника. Слова *Gen.* 1. 26 (καὶ εἶπεν ὁ θεός· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν — «и сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию») породили множество умозрений. См. толкования Филона на *Gen.* 1. 26 и *Gen.* 2. 7 в *De opif. mundi* 23. 69, Cohn I, p. 23; *Leg. alleg.* 1. 12. 31 ff., Cohn I, p. 69; *De plantatione* 5. 18, Wendland II, p. 137. Ср. Lactant. *Div. inst.* 2. 10. 3 и 14, и *ib.* 7. 4. 3 (*Testim.*). Моисеева книга Γένεσις κόσμου («Сотворение мира»), несомненно, была известна многим язычникам в Египте во времена Римской империи; и герметист мог заимствовать выражение *divinae similitudinis formam* из нее или у какого-нибудь предшественника, испытавшего ее влияние. Но, с другой стороны, это представление могло прийти и от Платона, независимо от иудейского влияния. В Pl. *Phaedo* 95 C, например, душа названа θεοειδές τι («нечто богоподобное»).

Цельс отрицал, что человек — «образ Бога». Orig. *c. Cels.* 6. 63: «Затем, говорит Цельс, . . . „и человека он (Бог) не сотворил своим образом; ибо Бог не таков и ни на какой другой вид не похож“». На это Ориген отвечает, что Цельс ошибается, полагая, будто сказано,

что по подобию Бога сотворено *тело* человека: «ибо если „по образу Бога“ — в одном только теле, то лучшее, душа, лишено того, что „по образу“ . . . а этого никто из нас не говорит. Если же „по образу Бога“ — в том, что составлено из обоих, то Бог необходимо должен быть составным и как бы сам состоящим из души и тела . . . а этого никто из нас не утверждает. Остается, следовательно, мыслить „по образу Бога“ в том, что у нас называется внутренним человеком, который обновляется и по природе способен становиться „по образу Создавшего“». Так Ориген сходится с герметистом в том, что ограничивает *divinae similitudinis forma* бестелесной частью человека (*pars* οὐσιώδης).

***est autem* (*altera pars*) *quadruplex, quod* ὑλικόν *. . . dicimus* [*e quo factum est corpus*].** Тело четверично в том смысле, что оно составлено из четырех стихий. Оно *есть* четверичная часть человека; но нельзя сказать, что оно *сделано из* четверичной части человека. В подлиннике могло стоять τὸ δὲ ἕτερον μέρος τετραπλοῦν, τὸ ὑλικὸν λεγόμενον («другая же часть четверична, так называемая вещественная») или нечто подобное; а *e quo factum est corpus* может быть неуклюжим пояснением, вставленным позднейшей рукой.

Здесь сказано, что человек составлен из τὸ οὐσιῶδες, т. е. νοῦς, и τὸ ὑλικόν, т. е. тела. Смертная часть души, т. е. та ее часть, которая не есть νοῦς, прямо не упомянута; поэтому мы должны понимать, что здесь она включена в понятие ὑλικόν и считается телесной и составленной из двух более легких стихий, хотя в ch.2 b *sqq.* о ней говорилось как о чем-то отличном от ὕλη.

cum cognatis suis, id est mentis purae sensibus. Я полагаю, что *mentis purae sensus* — это νοήματα. Если так, то мысли, которые мыслит νοῦς, иносказательно представлены как семья, главой которой является νοῦς. О мыслях человека можно было бы

сказать, что они «порождены» его умом; и в этом смысле ум можно было бы назвать их родителем. Ср. *Corp.* IX. 3: ὁ γὰρ νοῦς κύει πάντα τὰ νοήματα, к.т.л. («ибо ум вынашивает все мысли» и т. д.), где νοῦς представлен матерью мыслей, которые он мыслит.

§ 7 c. *quae de tota summitate tractantur.* Скорее следовало бы ожидать *de totius summitate* (περὶ τῆς τοῦ ὅλου κορυφῆς или περὶ τοῦ πάντων κεφαλαιοτάτου?).

§ 8. ὁ κύριος . . . ἐφίλησεν ὡς ἴδιον τόκον. — *Dominus . . . amavit eum ut divinitatis partum suae.* Это место по большей части заимствовано из «Тимея». Ср. Pl. *Tim.* 92 C (заключительная фраза): «Ибо, приняв в себя смертных и бессмертных живых существ и так наполнившись ими, этот Космос стал живым существом видимым, объемлющим видимое, образом умопостигаемого (*al.* τοῦ ποιητοῦ, „своего Творца“), богом чувственным, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, — это единое небо, единородное». *Tim.* 29 E–31 B: «Он был благ . . . и восхотел, чтобы все стало как можно более подобным ему самому. . . . Творец не сотворил ни двух, ни бесчисленных космосов, но это единое небо, единородное, возникло, есть и будет». *Tim.* 37 C: «Когда же родивший Отец увидел, что это возникшее изваяние вечных богов движется и живет, он возрадовался (ἠγάσθη) и, исполнившись веселья» и т. д.

Вводное предложение αἰσθητὸν δέ φημι . . . καὶ εἰς ὄρασιν указывает вперед, на последующий ответ на вопрос πότερον ὁ κόσμος αἰσθάνεται («ощущает ли Космос»). Ответ на этот вопрос дан в *Corp.* IX. 6: καὶ γὰρ ὁ κόσμος . . . αἴσθησιν ἰδίαν καὶ νόησιν ἔχει («ибо и Космос . . . имеет свое собственное ощущение и мышление»). Начальные слова *Corp.* IX сообщают нам, что он был написан как продолжение «Завершающего слова» (Λόγος τέλειος); и едва ли можно сомневаться, что обещание в нашем тексте

связано с исполнением этого обещания в *Corp.* IX. Отсюда мы можем заключить, что вводное предложение, содержащее это обещание, вместе с возобновляющими словами ἐπεὶ οὖν τοῦτον ἐποίησε было вставлено в «Завершающее слово» после того, как был написан позднейший документ, *Corp.* IX, и, вероятно, самим автором *Corp.* IX. Вводное замечание присоединено к слову αἰσθητόν, которым оно было подсказано, и разделило слова θεὸν ὀρατὸν καὶ αἰσθητὸν || πρῶτον καὶ μόνον καὶ ἕνα, которые первоначально должны были читаться вместе. Настаивая на том, что чувственный Космос только один, автор *Ascl.* I следует «Тимею».

Латынь, при пунктуации моего текста, согласуется по строению предложения с греческим (в том виде, в каком его приводит Лактанций). Но если переводчик понимал греческое так, почему он не поставил *autem*, соответствующее δέ после αἰσθητόν? И зачем он вставил слова *eum deum secundum*? Я склонен думать, что он не разглядел построения сложного греческого предложения и разбил его на два отдельных предложения, закончив первое на καὶ εἰς ὅρασιν и приняв αἰσθητὸν δέ φημι за начало главного предложения. Если так, он, должно быть, написал следующее: «Dominus . . . quoniam a se secundum fecit deum . . ., eum deum secundum sensibilem dixerim, non ideo . . ., sed eo, quoniam videntium sensus incurrit. Quoniam ergo hunc fecit» и т. д. — «Поскольку Владыка . . . создал бога, второго после себя, . . . я считаю уместным назвать этого второго бога чувственным» и т. д.

ἐπεὶ τὸν δεύτερον ἐποίησε. — *quo⟨niam⟩ a se secundum fec[er]it.* Космос был «Первым Богом» у стоиков, но «Вторым Богом» у платоников, которые отличались от стоиков тем, что признавали надкосмического Бога. Ср. ch.10: «aeternitatis dominus deus primus est, secundus est mundus» («Бог, Владыка вечности, —

первый; Космос — второй»). *Ascl.* III. 29 c: «secundum etenim deum hunc crede» («ибо считай его вторым богом»).

ἐπεὶ οὖν τοῦτον ἐποίησε πρῶτον καὶ μόνον καὶ ἕνα. — *quoniam ergo hunc fecit ex se primum et a se secundum.* У переводчика, должно быть, было перед глазами иное чтение греческого текста.

καλὸς δὲ αὐτῷ ἐφάνη ⟨ὤν⟩, καὶ πληρέστατος πάντων τῶν ἀγαθῶν. — *visusque ei pulcher, utpote qui sit omnium bonitate plenissimus.* Если за ἐφάνη первоначально следовало ὤν, мы можем объяснить перевод переводчика, допустив, что он неверно разделил греческие слова и понял ὢν καὶ πληρέστατος в смысле *utpote qui sit plenissimus*.

Эта мысль встречается в приведенных выше местах «Тимея». Но и здесь есть сходство с иудейским рассказом о Творении; сравните повторяющуюся фразу καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν («и увидел Бог, что это хорошо», *Gen.* 1. 4, 8, 10, 12, 18); καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλά (*ib.* 21, 25); καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα ὅσα ἐποίησεν, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν («и увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма», *ib.* 31). Вполне вероятно, что первая глава Книги Бытия, так же как «Тимей», была известна автору *Ascl.* I или кому-нибудь из его учителей.

ἠγάσθη τε καὶ πάνυ ἐφίλησεν ὡς ἴδιον τόκον. — *amavit eum ut divinitatis partum suae.* Слово ἠγάσθη взято из Pl. *Tim.* 37 C. Переводчик его опустил. Возможно, что в его списке ἠγάσθη было испорчено в ἠράσθη (эта порча трижды встречается в *Corp.* I. 12, 13 a) и что он написал *amavit et valde amavit*, что переписчик легко мог сократить до одного глагола *amavit*.

Представление о том, что Космос — сын Бога, заимствовано из «Тимея». Эта мысль была привычна всем платоникам. Ср. Philo *De ebrietate* 8. 30, Wendland II, p. 176: Бог сочетался со своей ἐπιστήμη

(«Знанием»), и она родила τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱόν, τόνδε τὸν κόσμον («единственного и возлюбленного чувственного сына, этот Космос»). У Филона в *Quod deus sit immut.* 6. 31, Wendland II, p. 63, αἰσθητὸς κόσμος назван *младшим* сыном Бога, тогда как νοητὸς κόσμος — старший сын Бога. В *Corp.* I. 12 выражения, которыми платоники обычно описывали Космос как сына Бога, перенесены на Архантропоса: ὁ δὲ πάντων πατὴρ . . . ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον . . . οὗ ἠγάσθη ὡς ἰδίου τόκου, к.т.л. («Отец же всего . . . породил Человека . . . которого возлюбил как собственное порождение» и т. д.). Христианские богословы, читая эти выражения в «Тимее» или в сочинениях позднейших платоников, относили их не к самой вселенной, а к Λόγος, через которого вселенная была создана, и считали их равнозначными словам, обращенным к Иисусу: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα («Ты Сын Мой возлюбленный, в Тебе Мое благоволение», Mark 1. 11, Luke 3. 22). Так, Лактанций приводит слова Гермеса в *Ascl.* I. 8 как относящиеся к «Сыну Божию» в христианском смысле. Истолкованные таким образом, подобные места могли способствовать оформлению христианского догмата.[3] По подобному же недоразумению Псевдо-Августин полагает, что Λόγος τέλειος, заглавие герметического документа, означает *Verbum perfectum*, «совершенное Слово Бога».

[3] Например, эпитет μονογενής, который христиане прилагали ко Второму Лицу своей Троицы, был взят ими из «Тимея», где он прилагается к Космосу. Это слово означало прежде всего «единственный в своем роде» (γένος); и в ранних латинских редакциях христианского Символа веры оно передавалось словом *unicus*, «единственный», вместо которого впоследствии было поставлено *unigenitus*, «единородный». (Rashdall, *Doctrine and development*, p. 78.) См. Philo *De vita Mosis* 2 (3). 14. 134, Cohn IV, p. 231. Говоря об иудейском первосвященнике, Филон там говорит: «ибо было необходимо, чтобы священнодействующий перед Отцом мира прибегал к заступнику, совершеннейшему по добродетели, — к сыну (*sc.* τῷ κόσμῳ), — и для прощения грехов, и для подаяния обильнейших благ».

Христианский богослов первых веков, читая эти слова, почти неизбежно предположил бы, что «Сын», о котором говорит Филон, — Христос.

ut ⌜ tantus et ⌝ bonus. Если латинские слова верны, выходило бы, что переводчик читал ὡς τοσοῦτος καὶ ἀγαθός. Но герметист не мог этого написать. Возможно, истинное чтение было чем-то вроде ὢν πρώτως αὐτὸς ⟨σοφὸς?⟩ καὶ ἀγαθός (ср. ниже «et rationis suae imitatorem et diligentiae» — «подражателем его мудрости и его попечения»), а -τως αύτός было испорчено в τοσοῦτος.

qui illum . . . intueri potuisset. Переводчик неоднократно пишет сослагательное наклонение плюсквамперфекта там, где латинское словоупотребление требует имперфекта. Ch.15: «si locus deesset qui omnia sustinere potuisset» (вместо *posset*). Ch.22 b: «per quae vitia . . . abalienare potuissent» (вместо *possent*). Ch.37: «per quas idola . . . vires habere potuissent» (вместо *possent*). Ch.9: «harmoniae suavitas defuisset» (вместо *deesset*). Ch.8: «satis esse debuisset» (?). Ср. ch.16 a: «provisum est quantum rationabiliter potuisset» (вместо *poterat* или *potuit*).

Voluntas etenim dei ipsa est summa perfectio. Человеку нужны время и усилие, чтобы исполнить свои намерения; но у Бога «восхотеть — значит совершить». Та же мысль выражена другими словами ниже: «voluntatem (*dei*) comitatur effectus» («за волей Бога следует исполнение»). Ср. *Ascl.* III. 26 b: «et habet omnia quae vult, ⟨⟨et ea vult quae habet⟩⟩» («и он имеет все, чего хочет, ⟨⟨и хочет того, что имеет⟩⟩»). «Воля» Бога, о которой здесь говорится, соответствует «слову», или «повелению», Бога в иудейском рассказе о Творении: εἶπεν ὁ θεός· Γενηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς («сказал Бог: да будет свет; и стал свет»).[4]

[4] Языческий автор трактата Περὶ ὕψους («О возвышенном», ch.9) приводит эти слова и говорит, что в них «законодатель иудеев, составив достойное представление о Высшем Существе, достойно его и выразил».

***Cum itaque eum* οὐσιώδη ⟨*fecisset*⟩.** Человек сначала создан как существо бестелесное, а затем облечен в тело. Это можно рассматривать как зачаточную форму учения об Архантропосе, которое предстает вполне развитым в *Corp.* I. Но отсюда не следует заключать, что *Corp.* I непременно позднее *Ascl.* I.

talesque omnes esse praecepit. Эти слова показывают, что предшествующее описание сотворения человека следует понимать как относящееся к единичному «первому человеку», а не к людям вообще. Значит, здесь перед нами еще одна общая черта с Моисеевым рассказом о Творении. Ср. Philo *De opif. mundi* 51. 145, Cohn I, p. 51: «Потомкам же его (Адама), причастным его облику, необходимо сохранять, пусть и смутно, но все же черты сродства с праотцем. Каково же это сродство? Всякий человек по мысли сроднен божественному Слову, став отпечатком, или частицей, или отсветом блаженной природы, а по строению тела — всему Космосу; ибо он смешан из того же, что и Космос, — из земли, воды, воздуха и огня».

[[*ex utraque natura in unum confundens miscensque quantum satis esse debuisset.*]] Эти слова изображают процесс воплощения иначе, чем предшествующее выражение «texit eum corporea domo» («укрыл его телесным жилищем»), и едва ли могли стоять в одном предложении с ним. Поэтому я перенес их в следующее предложение. Ср. *Ascl.* III. 22 b: «hominem . . . ex utraque natura conposuit, divina atque mortali» («человека . . . он составил из обоих естеств, божественного и смертного»). Lactantius *Div. inst.* 7. 13. 3 (*Testim.*).

Debuisset могло возникнуть из *quantum debuisset* (ὅσον ἔδει?), написанного как вариант к *quantum satis esset* (ὅσον ἤρκει?).

[*in*]*colere atque gubernare terrena.* *Incolere* либо ошибочно прочитано вместо *colere*, либо употреблено здесь в смысле *colere*,

«печься».

Это предложение дает ответ автора на вопрос, заданный выше: «Какая была нужда в том, чтобы человек был облечен в тело?» В «Тимее» на этот вопрос отвечено лишь тем, что «если не будут созданы смертные существа, Космос будет незавершенным» (*Tim.* 41 B), и что душа насаждается в тело ἐξ ἀνάγκης («по необходимости»). Некоторые платоники, следуя преданию Эмпедокла и пифагорейцев, говорили о воплощении как о наказании, которое душа навлекла на себя каким-либо грехом, совершенным на предыдущей ступени существования; и подобное учение преподано в «Деве мира». Другие говорили, что душа нисходит из горнего мира и входит в тело по собственной свободной воле или что ее влечет вниз, на землю, болезненное вожделение. Но автор *Ascl.* I отвечает на этот вопрос так: «Бог восхотел, чтобы человек был облечен в тело, *для того чтобы он пекся о земном*». Цицерон, следуя какому-то греческому авторитету, более позднему, чем Платон, предлагает сходный ответ; *Somn. Scip.* 3. 7: «ибо люди рождены по такому закону, чтобы оберегать (*tuerentur*, φυλάττειν?) тот шар . . . который называется землей». Cic. *De sen.* 21. 77: «Ибо, пока мы заключены в этих скрепах тела, мы несем некую повинность, налагаемую необходимостью, и тяжкий труд. Ведь душа небесна: она низвергнута из высочайшего обиталища и как бы погружена в землю, место, противное божественной природе и вечности. Но я думаю, что бессмертные боги рассеяли души по человеческим телам, чтобы были те, кто оберегал бы земли и кто, созерцая порядок небесных тел, подражал бы ему мерой и постоянством жизни». Cic. *Nat. deor.* 2. 39. 99 (вероятно, по Посидонию), в месте, описывающем красоты и великолепие земли: «Что же сказать о роде человеческом? Люди, поставленные как бы

возделывателями земли, не дают ей ни одичать от свирепости зверей, ни опустеть от колючих зарослей; и их трудами поля, острова и берега сияют, усеянные домами и городами. Если бы мы могли видеть все это глазами[5] так же, как видим умом, никто, окидывая взором всю землю, не усомнился бы в божественном разуме». (Никто не усомнился бы, что все это устроено замыслом Бога.) Ср. *Sap. Sal.* 9. 1: «Боже . . . Ты, кто мудростью Твоею устроил человека, чтобы он владычествовал над созданиями, сотворенными Тобою, и управлял миром в святости и справедливости». Philo *De opif. mundi* 29. 88, Cohn I, p. 31: «Возничим и кормчим надо всем Творец создал человека, чтобы он правил земным и направлял его, приняв попечение о животных и растениях, как некий наместник первого и великого Царя». Язык этого места близко напоминает язык *Ascl.* I; но мысль была подсказана Филону стихом *Gen.* 1. 26: «и да владычествуют (люди) над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле». Некоторые читатели Книги Бытия могли находить подобный смысл в *Gen.* 2. 15: «и взял Господь Бог человека, которого создал, и поселил его в раю, чтобы возделывать его и хранить (φυλάττειν)». (О слове φυλάττειν ср. *Ascl.* I. 8: «quae pars terrena mundi artium disciplinarumque . . . usu servatur» — «эта земная часть вселенной поддерживается в порядке . . . применением искусств и наук»; ch.11 a: «mundi inferioris necessitate servandi» — «потому что было нужно, чтобы он хранил этот дольний мир».) Так что и здесь встает вопрос об иудейском влиянии; и не исключено, что герметист в своем описании земного назначения человека кое-что заимствовал из иудейской «Космогонии», так же как из языческих писателей, например Посидония.[6]

[5] Глазами мы видим лишь малый клочок земной поверхности. Наше умственное зрение может охватить ее целиком; но если бы мы могли увидеть ее всю телесными глазами, впечатление было бы сильнее.

[6] Мыслимо даже, что сам Посидоний читал первые две главы Книги Бытия и в какой-то незначительной мере испытал их влияние. Мы знаем, что в его время были иудеи диаспоры, которые ревностно стремились сообщить свою священную мудрость соседям-язычникам.

Подробное рассмотрение нисхождения и воплощения души см. у Plotinus 4. 8. Плотин говорит, среди прочего, что воплощенная душа κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει (τοῦ μετ' αὐτήν, т. е. материальными вещами) («упорядочивает, управляет и начальствует над тем, что ниже ее») и что τὸ καθέκαστον μετὰ περιστάσεως (с трудом) διοικεῖ, ἐφαπτομένη ἤδη καὶ θεραπεύουσα τὰ ἔξωθεν («единичным она управляет с трудом, уже соприкасаясь с внешним и печась о нем»).

commodationes alternae, quae est humanitatis inter se firmissimus nexus. Мимоходом признано человеческое общество. Упоминание общественных уз между человеком и человеком в герметических сочинениях — исключение.

artium disciplinarumque cognitione atque usu servatur. Иными словами, дело φύσις не завершено, пока его не восполнит τέχνη.

[*Placitum enim dei . . . multo ante sciverit.*] Эти два предложения неуместны в нынешнем своем окружении. *Voluntatem* (*dei*) *comitatur effectus* повторяет *Voluntas dei ipsa est summa perfectio* выше. Второе предложение, *Neque enim . . . deo displiciturum esse* и т. д., можно сравнить с *natura . . . producit cuncta dei visibus placitura* в ch.3 с *fin.* Вместо *quod placuit* было бы понятнее нечто вроде *quod fiat*.

§ 9. *caeli vel quae in eo sunt dilectum . . . vel cultum.* Переводчик употребляет *dilectus* как синоним *diligentia* (θεραπεία). Герметист говорит здесь о почитании *caelum* и *di caelestes* (Солнца, Луны и

звезд) и не упоминает о *deus summus*; однако ниже, говоря о том же роде почитания, он говорит, что «hominum cantilenis concelebratur laudibus qui solus omnia est» («песнопениями людей прославляется хвалами Тот, кто один есть все»). Его взгляд, по-видимому, таков, что гимны, обращенные к *di caelestes*, по сути есть одна из форм почитания *deus summus*. Музыка, какую он описывает, вероятно, применялась только в общинном богослужении; и, быть может, на собраниях общины герметиста гимны такого рода пелись не самому Богу, а его служителям, звездным богам. Вероятно, считалось, что к Высшему Божеству можно непосредственно приблизиться лишь в частной молитве и созерцании.

В храмовых культах Египта пели много гимнов. Среди других видов музыки, применявшихся в египетском богослужении, мы слышим об обычае распевать гласные звуки один за другим. Деметрий, *Περὶ ἑρμηνείας* 71: «В Египте жрецы и богов воспевают семью гласными, звуча ими по порядку; и вместо флейты и вместо кифары слышится звучание этих букв, столь оно благозвучно». Многие (хотя и не автор *Ascl.* I) приписывали таким звукам голоса теургическую силу; отсюда группы гласных, которые так часто встречаются посреди невнятицы магических папирусов. (Dieterich, *Abraxas*, p. 33.)

***Hanc aliud animal non facit* (*fecit* MSS.) *nec divinorum nec mortalium* (*animalium* MSS.).** Человек — единственное живое существо, которое воздает почитание; боги не почитают. Этому утверждению противоречат другие места герметических сочинений. В *Corp.* I. 25 освободившаяся от тела душа слышит, как «Силы, пребывающие над Огдоадой», поют хвалу Богу; см. также *Corp.* XIII. 15. В «Деве мира» (*Exc.* XXIII. 69) нам сообщают, что Осирис и Исида (божества, пребывавшие некоторое время на

земле) «воззвали к Монарху» с гимном; χαίρει γὰρ ὕμνοις ὁ θεός («ибо Бог радуется гимнам»). В памятниках древней египетской религии поклонение богу со стороны богов встречается часто. Более того, в *Ascl.* I, лишь несколькими строками ниже, упоминаются *caelestes laudes*, т. е. гимны, которые поются на небе либо *di caelestes*, либо блаженными человеческими душами, либо, быть может, теми и другими. Можно было бы устранить это противоречие, заключив в скобки *nec divinorum nec mortalium* и отнеся *animal* только к земным существам; но едва ли это нужно.

Musarum chorus. Упоминания божеств эллинской мифологии — да и вообще отдельных божеств какого бы то ни было рода, кроме звездных богов, — редки в герметических сочинениях, за исключением «Девы мира». Здесь автор пользуется языком греческой литературной традиции; Музы для него — лишь олицетворение музыки; и, вероятно, он так же мало считал их действительными живыми лицами, как Поуп, когда писал: «Сойдите, Девять, сойдите и пойте».

ne terrenus mundus videretur incultior. Так что даже пение гимнов может в известном смысле быть включено в ту часть назначения человека, которая состоит в *terrae cultus* («попечении о земле»).

Aliqui . . . pura mente praediti. «Чистый ум» — это νοῦς, не оскверненный телом, в которое он заключен, т. е. πάθη, которые порождает тело. Ср. ch.7 b: «mentis purae sensibus» («мыслями чистого ума»). Xen. *Cyrop.* 8. 7. 20: ἀλλ' ὅταν ἄκρατος καὶ καθαρὸς ὁ νοῦς ἐκκριθῇ (τοῦ ἄφρονος σώματος), τότε καὶ φρονιμώτατον αὑτὸν εἰκὸς εἶναι («но когда ум, несмешанный и чистый, отделится (от неразумного тела), тогда ему естественно быть и разумнейшим»).

В ch.8 обо всех людях без различия было сказано, что Бог создал их, «ex utraque natura in unum confundens miscensque»

(«сливая и смешивая воедино оба естества») и т. д. Но здесь оказывается, что некоторые немногие люди избегают *confusio* двух естеств, которое происходит у большинства, и сохраняют свой νοῦς несмешанным.

⟨in⟩ inferiorem intellegentiam mole corporis resederunt. Низший род *intelligentia* (νόησις?), о котором здесь говорится, должен быть тем, что применяется в искусствах и науках, посредством которых люди «пекутся о земном». В этом месте люди разделены на два разряда: немногих, чье назначение — τὸ τὰ οὐράνια θεραπεύειν («печься о небесном»), и многих, чье назначение — τὸ τὰ ἐπίγεια θεραπεύειν («печься о земном»). Но в предшествующем и последующем, по-видимому, подразумевается, что делать то и другое — дело каждого человека.

curandis elementis hisque inferioribus. Означает ли *inferioribus* «вещи дольнего мира» вообще или «низшие стихии», землю и воду? Если второе, то, быть может, *-que* следует исключить.

§ 10. *Rationem vero tractatus istius* и т. д. На этом месте Гермес начинает заново (*hinc exordiar*) и призывает ученика слушать с исключительным вниманием. Что это за учение (*ratio*, λόγος), которое эти вступительные слова должны ввести? Это должно быть нечто такое, о чем еще не говорилось; и по этой причине это не может быть что-либо из содержащегося в ch.10, которая представляет собой немногим более, чем краткое повторение сказанного прежде. Следовательно, это должно быть новое учение, преподанное в ch.11 a, а именно: чтобы правильно исполнять свое назначение, человек должен отказаться от частной собственности. Истины, изложенные в ch.10, приведены для того, чтобы подвести к этому выводу. Учение, о котором идет речь, — *plurimis incredibilis* («для многих невероятное»); т. е. большинство его отвергает, но святые немногие, отказывающиеся

от всякого земного имущества, принимают его и следуют ему на деле.

Aeternitatis dominus deus primus est, secundus est mundus, homo est tertius. Ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XI. 2. (6): πρῶτον ὁ θεός, δεύτερον ὁ κόσμος, τρίτον ὁ ἄνθρωπος («первое — Бог, второе — Космос, третье — человек»). *Corp.* X. 14 b: τρία τοίνυν ταῦτα, ὁ θεὸς . . . καὶ ὁ κόσμος καὶ ὁ ἄνθρωπος («итак, вот трое: Бог . . . и Космос, и человек»). О *aeternitatis dominus* см. *Ascl.* III. 29 c–32 a.

ut sit ipse et mundus uterque ornamento sibi. Назначение человека — τὸ τὸν κόσμον κοσμεῖν («устроять Космос»); и человек, который исполняет это назначение, κοσμεῖται, т. е. становится κόσμιος («упорядоченным»). Слово κόσμησις могло означать либо «приведение в порядок», либо «украшение»; переводчик понял его во втором смысле и передал словом *ornamentum*. Быть может, он был прав; ср. ch.11 b: «(mundi) pulchritudinem qui diligentia servat atque auget» («кто своим попечением поддерживает и возвышает красоту (мира)»).

Compositio, быть может, передает συγκόσμησις; если так, здесь есть вторая игра слов с κόσμος.

Is novit se. Он исполняет заповедь γνῶθι σεαυτόν («познай самого себя»). *Novit et mundum*: он понимает Космос и стоит с ним в дружеском отношении; ср. ch.6 a: «daemonum genus novit» («он знаком с родом демонов»).

cuius sunt imagines duae mundus et homo. Космос есть εἰκὼν τοῦ θεοῦ («образ Бога»). Ср. *Ascl.* III. 27 a: «eius imago mundus» («его образ — Космос»); *Corp.* VIII. 2; XII. ii. 15 b; V. 2; XI. ii. 15 a. В «Тимее» чувственный Космос описан как сын Бога, но как «образ», или видимый слепок, νοητὸς κόσμος. Позднейшие платоники считали, что νοητὸς κόσμος образован мыслью Бога и заключен в его

бытии, и соответственно называли чувственный Космос «образом Бога».

Человек также есть образ Бога. См. примечание к *divinae similitudinis formam*, ch.7 b. Но в том месте было сказано, что по подобию Бога создана лишь бессмертная часть человека. Здесь же, напротив, автор говорит о человеке как о существе составном (*conpago*), и представление о том, что он — образ Бога, по-видимому, основано на понимании человека как микрокосма.[7] Если человек — образ Космоса, а Космос — образ Бога, то человек должен быть «вторым образом Бога».

---

[7] Утверждение, что человек есть μικρὸς κόσμος («малый мир»), приписывается Демокриту (Diels *Vorsokr.* p. 398). Взгляд, что человек *должен* быть микрокосмом, выражен у Филона, *Vita Mosis* 2 (3). 14. 135, Cohn IV, p. 231: «он наставляет служителя Божия: если уж невозможно ему быть достойным Творца мира, то хотя бы стараться неизменно быть достойным мира; облекаясь в его подобие, он должен, тотчас нося в мысли его образец, как священное изваяние, сам некоторым образом преобразиться из человека в природу мира и, если позволено сказать, . . . быть малым миром».

Мысль о том, что человек — *imago mundi* («образ мира»), развивает астролог Фирмик Матерн (около 340 г. н. э.), *Math.* 3 *prooem.*: «Итак, нам следует знать . . . что по образу и подобию мира бог, творец человека, по указанию природы довершил облик человека, его состояние и все его естество. Ибо тело человека, как и мир, он составил из смешения четырех стихий — огня и воды, воздуха и земли, — чтобы соразмерное соединение всех их украсило живое существо по образцу божественного подражания; и так искусством божественного созидания он составил человека, чтобы в малом теле, по принуждению природы, собрать всю силу и все естество стихий и тем приготовить тому божественному духу, который для поддержания смертного тела нисходит из небесного ума, жилище хотя и хрупкое, но все же подобное миру.

По этой причине пять звезд, а также Солнце и Луна поддерживают человека, как некий меньший мир, огненным и непреходящим движением, чтобы живое существо, созданное по подобию мира, управлялось подобным же естеством божества». Философские учения Фирмика по большей части восходят к стоическим источникам.

⟨⟨***Nam ut homo . . . esse formatum.***⟩⟩ Это предложение явно не на своем месте в ch.11 a, где оно стоит в MSS.; а здесь оно дает именно то, что нужно, чтобы подвести к последующему. Чтобы установить аналогию между *pars divina hominis* и *pars mortalis*, автор разделяет первую на четыре составные части, которые называет *animus* (διάνοια?), *sensus* (νοῦς), *spiritus* (πνεῦμα) и *ratio* (λόγος). Бесполезно было бы спрашивать, какой точный смысл он придавал каждому из четырех терминов и как отличал их друг от друга; для его цели было достаточно, что нашлось четыре существительных, применимых к высшей части человека.

Разделение *divina pars hominis* на четыре части прямо противоречит предшествующему утверждению в ch.7 b: «eius una pars simplex» («одна его часть проста»); и по этой причине представляется вероятным, что место, содержащее это рассуждение о четырех как бы стихиях, из которых составлен ум, вставлено позднейшей рукой и что перенос *nam ut . . . esse formatum* в ch.11 a произошел после вставки этого места в ch.10. Первоначальный текст, быть может, гласил так: «se etiam secundam esse imaginem dei. Unde efficitur ut parte divina inscendere posse videatur in caelum, parte vero mundana mortalis resistat in terra» и т. д. («что он сам — второй образ Бога. Отсюда выходит, что божественной частью он оказывается способным подняться на небо, а материальной частью, смертный, остается на земле»). В подтверждение этой гипотезы следует заметить, что слову *spiritus*

здесь придан новый и иной смысл. «Дух», о котором идет речь, поскольку он принадлежит *pars divina*, должен быть πνεῦμα в иудейском и христианском смысле, т. е. чем-то почти равнозначным платоновскому и герметическому νοῦς и совершенно отличным от материального πνεῦμα стоиков, составленного из двух стихий, огня и воздуха, о котором говорилось в ch.6 b и говорится в *Ascl.* III *init.*

§ 11 a. ***Est autem mensura eius utriusque . . . religio.*** *Mensura* (μέτρον) должно здесь пониматься в смысле συμμετρία или ἁρμονία, т. е. надлежащей соразмерности, или правильного соотношения, двух частей друг с другом. В благочестивом человеке, и только в нем, *pars mundana* правильно подчинена *pars divina*.

ab omnibus cognationis divinae partibus aliena. Что такое «части» божественного родства? Выражение темно и, вероятно, испорчено. Быть может, первоначальное чтение было *cognitionis divinae* (τῆς θείας γνώσεως).

quaecunque terrena . . . possidentur. См. ch.12 a: «qui capitur de possessionibus fructus» («наслаждение, получаемое от приобретений»). Тот, кто хотел бы жить высшей жизнью, должен «презирать земные приобретения»; т. е. он должен отказаться от частной собственности. Человек, поступающий по этому правилу, мог бы поддерживать свою жизнь либо как работник, нанятый другими и зарабатывающий себе пропитание поденным трудом, либо как нищий, живущий подаяниями других, либо как член общества, которое владело имуществом сообща. Наиболее вероятным кажется, что образ жизни, который рекомендует автор, — это образ жизни общинного братства и что сам он был членом такого братства. В Египте религиозные общества такого характера существовали в дохристианские времена; и

христианское монашество, возникшее там в IV веке, было продолжением жизненного уклада, давно установившегося в этой стране. Терапевты, описанные Филоном, — общинное братство иудеев, живших близ Александрии. Филострат (*Vita Apollon.* 6. 6 ff.) описывает общину Нагих (*Gymni*, языческих теософов), живших близ южной границы Египта. Его рассказ о посещении Аполлонием Нагих, хотя и будто бы основанный на письменной записи очевидца, нельзя принять как исторический; но он служит хорошим свидетельством существования таких обществ во времена Филострата, вскоре после 200 г. н. э. Член общины Нагих говорит (*ib.* 6. 16): «Став юношей, я оставил отцовское имущество желающим, а сам, нагой, пришел к этим Нагим . . . и меня, еще юного . . . они приняли в свое общество». Плутарх (*Defect. orac.* 21, 421 f.) описывает языческого отшельника, который жил в уединении на берегу Красного моря и держался пифагорейских или платоновских учений. Но так как автор *Ascl.* I, не одобряя частной собственности, в то же время с одобрением говорит об общественных узах, о земледелии и других видах труда, производящего богатство, можно заключить, что он предпочитал общинную жизнь уединенной; и образ жизни, который он проповедует, по-видимому, был чем-то вроде жизни ессеев Палестины, которые не владели никаким имуществом как частные лица, но трудились своими руками и вносили доход в общую казну. (См. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, ed. 4, vol. ii, p. 651 ff.)

Ut enim meum animum rationis ducit intentio. Обратите внимание на ударение, падающее на *meum*. Эти слова едва ли уместны в устах вдохновенного и непогрешимого учителя Гермеса; автор говорит здесь от собственного лица и высказывает мнение, которого держится он сам, но которого не разделяют некоторые из тех, с кем ему приходится иметь дело.

homo hactenus esse debuit. *Homo* здесь означает *medietate generis sui contentus* («довольствующийся срединным положением своего рода»). Люди, которые так мирятся со своим земным состоянием, в ch.5 названы *humani*. Ср. Ar. *Eth. Nic.* 10. 7: «Если ум по сравнению с человеком есть нечто божественное, то и жизнь по уму божественна по сравнению с человеческой жизнью. И не следует, вопреки увещевающим, чтобы человек думал о человеческом и смертный — о смертном; напротив, следует, насколько возможно, приобщаться бессмертию». Аристотель здесь близко согласуется с Платоном; см. Pl. *Tim.* 90 B f.: καθ' ὅσον μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, к.т.л. («насколько человеческой природе дано приобщиться бессмертию» и т. д.).

contemplatione divinitatis. Смысл был бы яснее, если бы было добавлено какое-нибудь причастие вроде *confisus* (πεποιθώς). Ср. ch.6 a: «humanae naturae partem in se ipse despicit, alterius partis divinitate confisus» («он презирает человеческую часть своей собственной природы, полагаясь на божественность другой части»).

[[*Nam ut homo . . . atque suspiciat.*]] Это место не имеет никакого отношения к контексту. Первая его часть («nam ut homo . . . esse formatum»), по-видимому, поставлена здесь по ошибке. Вторая часть («manibus . . . suspiciat») не могла быть написана тем же человеком, который написал «parte ⟨⟨divina⟩⟩, quae ex animo et sensu, spiritu atque ratione est» в ch.10. Это вторая и еще менее уместная попытка найти аналогию между *pars divina hominis* и *pars mundana*. Из четырех частей, на которые здесь разделена *pars divina*, две, а именно *ratio* и *sensus* (если моя поправка верна), те же, что в ch.10, но две другие иные (*memoria* и *providentia* вместо *animus* и *spiritus*); и вместо того чтобы перечислять четыре *стихии*, из которых составлена *pars mundana*, автор перечисляет

четыре *члена*, которыми она снаряжена для своей работы, а именно две руки и две ноги. Это место можно предположительно объяснить так. Слова «nam ut homo . . . esse formatum» были случайно перемещены из ch.10 в ch.11 a и так оторваны от пояснения, которое первоначально за ними следовало; а некий редактор, прочитав их здесь и справедливо полагая, что для завершения утверждения требуется перечень четырех частей ума и тела соответственно, попытался восполнить недостающее от себя.

[*Unde efficitur ut . . . non possit.*] Содержание этого предложения сродно содержанию начала ch.13: «in varias . . . et geometriam». Оно могло быть написано автором *Ascl.* I, но по какой-то случайности перенесено со своего надлежащего места.

§ 11 b. *tali ministerio obsequioque praepositum.* *Ministerium* — это ἡ τῶν ἐπιγείων θεραπεία («попечение о земном»); *obsequium* — это ἡ τῶν οὐρανίων θεραπεία («почитание небесного»).

parentes nostri. Кто такие «отцы» Гермеса и Асклепия? В *Ascl.* III. 37 нам сообщают, что Гермес-учитель — внук бога Тота-Гермеса, а Асклепий-ученик — внук бога Имхотепа-Асклепия. Но мы не можем быть уверены, что автор *Ascl.* I изложил бы дело точно так же. Возможно, он считал учителя и ученика *сыновьями* богов, чьи имена они носили. Во всяком случае, предполагается, что отцы жили на земле как люди, прежде чем «вернулись на небо», или стали богами. Учитель и ученик происходят от неопределенного ряда человеческих предков; теперь они люди, какими некогда были их отцы; и если они заслужат подобную награду, то после смерти будут богами, или блаженными душами, какими ныне являются их отцы. В *Corp.* X. 5 учитель Гермес говорит об Уране и Кроне (т. е. египетских богах Шу и Себе) как о своих предках. См. Lactant. *Div. inst.* 1. 11. 61 (*Testim.*).

divinae pietati. О *pietas* в значении «милосердие», или «любящая доброта», ср. *Ascl.* III. 22 b *fin.*: «а боги со своей стороны с любящим милосердием взирают на все дела людей». Augustine *Civ. dei* 10. 1: «и благочестие (*pietas*) обычно понимается в собственном смысле как почитание Бога, которое греки называют εὐσέβεια. . . . Но по обыкновению простого народа это имя часто употребляется и о делах милосердия; . . . из этого словоупотребления произошло, что и сам Бог называется *pius* (милостивым); тогда как греки ни в каком своем словоупотреблении не называют его εὐσεβής, хотя и у них простой народ употребляет εὐσέβεια вместо милосердия».

exutos mundana custodia. Означает ли *mundana custodia* «нашу стражу над материальным миром» или «наше заключение в материальном мире»? (О втором значении ср. Lactant. *Div. inst.* 2. 8. 68: «огражденная телом, словно темницей, (душа) удерживается».) Понятие «стражи» лучше согласуется с господствующей мыслью трактата; и автор ранее описал тело как укрытие (*domus*) для νοῦς, а не как темницу. Но, с другой стороны, следующее слово *nexibus* ближе к представлению о заключении.

naturae **(дат. п.)** ***superioris partis . . . restituat.*** Мы скорее ожидали бы *in naturalem sedem superioris partis* («в природное местопребывание высшей части», т. е. на небо, родное жилище νοῦς), в противоположность словам *reditus denegatur in caelum* («не позволено вернуться на небо») ниже. Ср. *Ascl.* III. 37: «остальное в нем . . . вернулось на небо». Если текст исправен, смысл должен быть таков: «восстановит нас в природном состоянии нашей высшей части». О дательном падеже после *restituat* вместо более обычного *in* с винительным ср. Plin. *N. H.* 20. 6, 23. 51: «возвращающий язвы к здоровью». Томас принимает поправку Кролля, *naturae* (род. п.) *superioris parti*, что можно было бы

передать как «в область высшего естества». О *pars* в этом смысле ср. ch. 7 c: «(человеку) обитать в той области, где Бог, в совершенном счастье». Автор *Ascl.* I, без сомнения, держался того, что Бог не находится в пространстве; но даже те, кто был в этом убежден, не могли избежать привычных выражений, в которых о Боге говорилось как об обитающем на высочайшем небе или над ним.

§ 12 a. *in corpora alia, indigna* (ср. р. мн. ч.) *animo sancto,* [*et*] *foeda* (ж. р. ед. ч.) *migratio.* Нечестивые наказываются после смерти воплощением в звериных телах. У зверей нет νοῦς; и те, кто, будучи людьми, неправильно употребил дарованный им νοῦς, осуждаются на жизнь, лишенную νοῦς. Автор перенял это учение у какого-то платонического авторитета и не заметил, что оно не согласуется с положением, которое он отстаивает в остальной части *Ascl.* I. До этого места нам давали понять, что νοῦς — единственная бессмертная часть человека и что при смерти гибнет не только тело, но и низшая часть души; здесь же оказывается, что в человеке есть нечто иное, помимо νοῦς, что переживает смерть. Душа, воплощенная в теле зверя, должна быть совершенно лишена νοῦς; и все же в этом состоянии она продолжает существовать и сохраняет свою личность.

В *Ascl.* III. 28, где обсуждается наказание после смерти, о перевоплощении не упоминается. В «Деве мира», Stob. *Exc.* XXIII. 39, сказано, что грешники будут наказаны воплощением в звериных телах. То же учение утверждается в *Corp.* X. 8 a, но отрицается *ib.* 19 b–22 a. Оно восходит к Платону, который перенял у пифагорейцев учение о переселении человеческих душ в тела зверей. По словам Геродота (2. 123), «египтяне первыми стали учить, что душа человека бессмертна и что, когда тело погибает, душа входит в какое-нибудь другое живое существо,

рождающееся в это время, а пройдя через весь круг животных суши, моря и воздуха, снова входит при рождении в человеческое тело. Этот круговорот рождений, говорят они, она проходит за три тысячи лет». Геродот добавляет: «есть некоторые эллины, одни раньше, другие позже, которые приняли это учение и выдали его за свое собственное; имена их я знаю, но называть не стану». Эллины, о которых думает Геродот, или, во всяком случае, самые видные из них, — это, должно быть, Пифагор и Эмпедокл. Но из его слов неясно, встречал ли он сам египтян, учивших этому, или только повторял предание, будто Пифагор перенял свое учение о переселении у египтян. Нет ничего невероятного по существу в предположении, что во времена Геродота были египтяне, державшиеся чего-то похожего на пифагорейское учение о переселении; но, насколько мне известно, нет положительных свидетельств, что это было так. Ко времени, когда были написаны герметические сочинения, греческие писания, в которых преподавалось это учение, были известны в Египте уже много веков, и герметисты, несомненно, усвоили его от греческих учителей.[1] См. Pl. *Phaedo* 81 E сл.; *Phaedrus* 249 B; *Rep.* 10. 620; *Tim.* 42 C и 91 D сл. В «Федоне» сказано, что нечистая душа втягивается в земное тело своей тягой к телесному и так сама содействует своему заключению; а в «Государстве» и «Федре» нам говорят, что душе позволено свободно выбирать вид своего следующего воплощения на земле. Плутарх в первой части видения Феспесия (*De sera numinis vindicta* 565 E) согласен с Pl. *Phaedo*, говоря о воплощении в теле животного как о следствии собственных вожделений души. В этой части видения Плутарх, вероятно, находился под влиянием Посидония. Но далее в том же видении (567 E сл.), где он следует иному авторитету, Плутарх говорит о злых душах как о приговоренных высшей Силой к воплощению в

телах животных и перекованных демонами в новые обличья, чтобы приспособить их к этому принудительному воплощению.

[1] Ср. Plut. *Is. et Os.* 31: ψυχὰς ἀνοσίων ἀνθρώπων . . . εἰς ἕτερα μεταμορφουμένων σώματα («души нечестивых людей, . . . переходящих в иные тела»). Плутарх там, по-видимому, приписывает это учение египетским жрецам; но его свидетельство в таком вопросе немного весит.

futurae aeternitatis spe. *Aeternitas* не может здесь означать существование в бесконечном времени; ибо это должно быть нечто, даруемое одним лишь благочестивым. Нам только что сказали, что и нечестивые, как и благочестивые, переживают смерть; а если душа не гибнет со смертью тела, можно предположить, что она продолжает существовать вечно.[2] Если так, то нечестивые души, как и благочестивые, непреходящи; и «вечность», которая ожидает одних благочестивых, должна означать жизнь, освобожденную от ограничений существования во времени. *Aeternitas* — образ бытия Бога, и в этой связи слово равнозначно *divinitas*. Благочестивый человек будет богом, или будет жить жизнью бога. См. *Ascl.* III. 29 c–32 a.

[2] Правда, это не обязательно следует; и, по мнению некоторых стоиков, единичные души могут пережить смерть, но их единичное существование непременно прекратится при *экпиросисе*, если не раньше. Но ничему подобному платоники не учили.

aliis incredibile, aliis fabulosum, aliis forsitan videatur esse deridendum. Как различаются эти три разряда людей? Быть может, первые — те, кто не может убедить себя в истинности учения; вторые — те, кто считает его явно ложным; третьи — те, кто относится к нему легкомысленно, потому что обещание *aeternitas* их не привлекает. Эти последние не хотят жить как боги; они предпочитают жизнь зверей.

animam obtorto . . . detinet collo. Ср. *Corp.* X. 24 a: (ὁ νοῦς) καταλείπει τὴν [ἐν] τῷ σώματι προσηρτημένην καὶ ὑπ' αὐτοῦ ἀγχομένην κάτω (ψυχήν) («(ум) оставляет внизу (душу), привязанную к телу и удушаемую им»).

***ut in parte sui qua mortalis est inhaereat* (*sc. anima*).** «Часть души, по которой она смертна», — это, должно быть, παθητικὸν μέρος (то есть θνητὸν εἶδος ψυχῆς у Pl. *Tim.*). Но если эта часть смертна, злая душа должна быть целиком смертной и не могла бы дожить до воплощения в теле зверя. Кроме того, неловко говорить, что душа «льнет к части самой себя». Подразумеваемый смысл лучше выразился бы, если бы было написано *in parte* hominis *qua mortalis est (homo)* («к той части человека, по которой (человек) смертен»), т. е. к телу и телесным страстям.

§ 12 b. *partem divinitatis agnoscere.* *Pars divinitatis* — это «та часть человека, которая состоит в *divinitas*», т. е. божественная часть, а именно νοῦς. Цель философского учения в истинном смысле — дать людям осознать, что в них существует эта божественная часть, и привести их к признанию ее права на первенство в их мыслях и жизни. Но извращенная философия, о которой герметист далее говорит, не только не помогает людям достичь высшей жизни, но отрезает их от нее. В своем негодовании на ложных философов автор обвиняет их в том, что они сознательно стремятся к злу, которое, по его мнению, проистекает из их способа учить: «они завидуют людям в доступе к божественной жизни» (*invidens inmortalitate malignitas*). *Inmortalitas* здесь означает то же, что *aeternitas* выше, т. е. жизнь бога. Смысл мог бы быть выражен яснее, если написать ⟨*quorundam*⟩ *malignitas*. Рукописи дают *inmortalitati*; но дательный падеж едва ли дает требуемый смысл, и, кажется, лучше читать либо *inmortalitate*, либо *-tatem*, либо *-tatis*.

quasi praedivinans dixero. Философское учение, которое критикует автор, — учение его собственного времени; и он вводит в диалог указание на свое время, вкладывая предсказание в уста доисторического учителя, как в Пророчестве, *Ascl.* III. 24 b–26 a. В предсказании глаголы должны стоять в будущем времени; поэтому мы должны читать *efficient*, *confundent* вместо настоящего времени, которое дают рукописи.

§ 13. *in varias disciplinas . . . eam* (*sc. philosophiam*) *. . . miscentes,* ἀριθμητικὴν *et musicen et geometriam.* Ср. Porphyr. *De abst.* 1. 29: «Блаженное для нас созерцание — не скопление рассуждений и не множество знаний, . . . и не по количеству рассуждений получает оно приращение; иначе ничто не мешало бы тем, кто собирает всякое знание, быть блаженными. Ныне же не только не всякое знание восполняет созерцание, но даже и знание о подлинно сущем — если к нему не прибавится сообразное ему срастание природы и жизнь. . . . Для нас цель — достичь созерцания сущего, причем само достижение совершает . . . срастание созерцающего с созерцаемым». Euseb. *Praep. ev.* 14. 10. 10: языческие философы «носятся вверх и вниз, твердя о науках и утверждая, что тем, кто намерен приступить к постижению истины, непременно следует пройти астрономию, арифметику, геометрию, музыку; . . . ибо без них человек не может стать ни ученым, ни философом и не может даже коснуться истины сущего, если познание этих наук не отпечатлелось предварительно в его душе. Затем, возносясь изучением названного, они мнят, будто, поднявшись ввысь, шествуют едва ли не по самому эфиру, словно носят самого Бога в своих числах; а нас, раз мы не стремимся к тому же, считают ничем не отличающимися от скота и говорят, что поэтому мы не можем знать ни Бога, ни чего-либо из досточтимого. . . . (Истинное же слово) покажет, что одни, при всех

названных науках, не познали ни Бога, ни здравомудренной жизни, ни вообще ничего из наилучшего и полезного, а другие, вне всяких наук, стали благочестивейшими и мудрейшими». В подкрепление своего утверждения Евсевий приводит мнение Сократа, переданное в Xen. *Mem.* 4. 7. 3 сл.: τὸ δὲ μέχρι τῶν δυσξυνέτων διαγραμμάτων γεωμετρίαν μανθάνειν ἀπεδοκίμαζεν («изучать геометрию вплоть до трудных для понимания чертежей он не одобрял») и т. д. Отношение Августина к естественным наукам было сходным; напр., *Confess.* 5. 4: «Ибо несчастен человек, который знает все это (*sc.* астрономию), а Тебя не знает; блажен же тот, кто знает Тебя, даже если того не знает. А кто знает и Тебя, и то, не ради того блаженнее, но ради Тебя одного блажен».

Полемика герметиста направлена, по-видимому, прежде всего против общепризнанных учителей платонизма в Александрии, которых он порицает за приверженность традиционному правилу платонической школы μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω («да не входит никто, не знающий геометрии»). Сравни приписываемое Платону изречение ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ («Бог всегда занимается геометрией»), обсуждаемое в Plut. *Quaest. conviv.* 8. 2. 1, 718 C, где взгляд Платона на ценность геометрии как подготовки к философии изложен так: «то, что он сам (Платон) часто говорил и писал, восхваляя геометрию, — что она отрывает людей, приникших к чувственному, и обращает их к умопостигаемой и вечной природе, созерцание которой есть цель философии» и т. д. Diog. Laert. 4. 2. 10 рассказывает о Ксенократе, что тому, кто не изучил ни музыки, ни геометрии, ни астрономии, но хотел у него учиться, он сказал: «Ступай: у тебя нет рукоятей философии». Феон Смирнский, платоник времен Адриана, написал сочинение Περὶ τῶν κατὰ μαθηματικὴν χρησίμων εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος ἀνάγνωσιν («О том из математики, что полезно для чтения

Платона»). Платоник Тавр, учивший в Афинах в начале II века н. э., одобрительно отзывался о строгой последовательности занятий, на которой, как говорили, настаивали ранние пифагорейцы, и добавлял (Aul. Gell. 1. 9): «А ныне эти, что вдруг, немытыми ногами, заворачивают к философам, не довольствуются тем, что они вовсе ἀθεώρητοι, ἄμουσοι, ἀγεωμέτρητοι (несведущи в созерцании, чужды музам, не знают геометрии), но еще и сами устанавливают закон, по которому им учиться философии. Один говорит: „Научи меня сначала этому“; другой тоже: „Этому, — говорит, — хочу учиться, а тому не хочу“». Отношение Тавра — как раз то, которое осуждает автор *Ascl.* I. Иустин (*Dial. c. Tryph.* 2) рассказывает, что учитель-пифагореец, к которому он обратился за наставлением (около 125 г. н. э.), отказался взять его в ученики, потому что он не изучил музыки, астрономии и геометрии. Ср. Numenius *ap.* Euseb. *Pr. ev.* 11. 22. 2, приведенное во вступительной заметке к *Corp.* II.

Говоря о *callida commentatio* учителей этого рода, герметист мог иметь в виду, *inter alia*, умозрения тех пифагорействующих платоников, которые придавали тайный смысл свойствам чисел и геометрических фигур. Сократ Платона, когда его Музы открыли тайну мистического числа, хорошо понимал, что они лишь шутят (ὡς πρὸς παῖδας ἡμᾶς παιζούσας καὶ ἐρεσχηλούσας — «словно играя и подшучивая над нами, как над детьми», Pl. *Rep.* 8. 545 E); но иные последователи Платона склонны были принимать такие замысловатые образы за торжественные истины; и даже ведущие мыслители исписывали множество страниц, излагая священные тайны числа десять и тому подобное. Авторы религиозных герметических сочинений, насколько можно судить по их сохранившимся писаниям, оставались свободны от влияния этой числовой мистики. Автор *Ascl.* I, должно быть, знал, что оно

широко распространено в неопифагорейской и платонической школах его времени; и его враждебность к «арифметике» могла усилиться из-за несогласия с таким применением ее.

Musice означает здесь научную теорию музыки и не имеет ничего общего с музыкой, которая звучит при пении гимнов и о которой в ch. 9 говорилось как о даре неба.

ut apocatastasis astrorum . . . numeris constare miretur. Это и есть правильное употребление арифметики. О слове *apocatastasis* см. *Corp.* VIII. 4 и XI. i. 2. ἀποκατάστασις — технический термин астрономии. Он означал, во-первых, возвращение отдельной планеты в положение, которое она прежде занимала относительно неподвижных звезд или какой-либо другой планеты (ἀποκατάστασις ἀστέρος τινός). В этом смысле он встречается в Pseudo-Pl. *Axiochus* 370 C и в Plut. *Fac. in orbe lunae* 24. 5, 937 F. Ср. Cleomedes *De motu circ. corp. cael.* 2. 7: Ἀφροδίτη δὲ εἰς ταὐτὸν ἀποκαθίσταται αὐτῷ (*sc.* τῷ ἡλίῳ) δι' ἡμερῶν φπδ', «планета Венера возвращается в то же положение относительно Солнца через промежутки в 584 дня». Philo *De opif. mundi* 34. 101, Cohn I, p. 35: число двадцать восемь ἀποκαταστατικός ἐστι σελήνης («есть число возвращения Луны»), т. е. это число дней от одного новолуния до другого. Во-вторых, термин употреблялся для обозначения возвращения *всех планет вместе* в те же взаимные положения, что и прежде (ἀποκατάστασις πάντων τῶν ἀστέρων, или ἀ. τοῦ παντός). Период, по истечении которого совершалась *apocatastasis* в этом смысле, назывался «великим годом». См. Pl. *Tim.* 39 D; Cic. *Nat. deor.* 2. 20. 51; Cic. *Rep.* 6. 22; Cic. *Hort.* fr. 26; Aetius, Diels *Doxogr.* p. 363. Продолжительность «великого года» исчисляли по-разному: 9977 лет (Sext. Emp. *Astrol.* 5. 105), 12 954 года (Цицерон), 300 000 лет (Фирмик Матерн) и т. д. Какой-то стоик заимствовал у астрономов понятие *apocatastasis* всех планет

вместе и соединил его со стоическим учением о периодическом *экпиросисе* и обновлении вселенной; и так в словоупотреблении поздних стоиков ἀποκατάστασις стала равнозначна παλιγγενεσία (τοῦ κόσμου). См. заметку о *mundi regenitura* в *Ascl.* III. 26 a. См. «стоиков» у Ария Дидима, Diels *Doxogr.* p. 469; Sen. *Nat. quaest.* 3. 29. 1; Nemesius *De nat. hom.* c. 38, p. 277 (Arnim *Sto. Vet.* II, p. 190). Выражение ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων («до времен восстановления всего»), которое встречается в речи, приписанной Петру в *Acts* 3. 21, должно быть, заимствовано из стоического источника.

Герметист говорит здесь об ἀποκαταστάσεις отдельных планет, которые совершаются через короткие промежутки и могут быть наблюдаемы на протяжении жизни одного человека, а не об ἀποκατάστασις τοῦ παντός. Наблюдатель находит, что движения небесных тел согласуются с его вычислениями (*numeris constare*), и тем доказывается, что они определяются неизменными законами. Небесные тела — правители, через посредство которых Бог управляет дольним миром; и признать правильность их движений — значит признать неизменность божественных законов, которыми управляется все телесное.

stationes praefinitas cursu⟨u⟩mque commutationes. Эти слова относятся к изменениям видимых движений планет. Ср. Cic. *Nat. deor.* 2. 20. 51 (из Посидония): «Но более всего достойны удивления движения тех пяти звезд, которые ложно называются блуждающими. Ибо не блуждает то, что во всей вечности сохраняет свои движения вперед и назад и прочие движения постоянными и определенными. И это тем удивительнее в звездах, о которых мы говорим, что они то скрываются, то снова открываются, то приближаются, то удаляются, то идут впереди, то следуют позади, то движутся быстрее, то медленнее, то и вовсе не

движутся, но на некоторое время останавливаются». Sen. *Nat. quaest.* 7. 25: «каковы (суть) стояния (планет), когда они несутся прямо, почему идут вспять, — это мы только начали узнавать». *Statio* (στάσις) планеты — точка, в которой она некоторое время кажется неподвижной.

terrae vero dimensiones,* [[*qualitates, quantitates,*]] *maris profunda,* ⟨*aeris . . .,*⟩ *ignis vim. Воздух должен был упоминаться вместе с тремя другими стихиями. *Quantitates* на этом месте — лишнее повторение *dimensiones*; и нет причины упоминать *qualitates* только применительно к земле, а не применительно к воде, воздуху и огню. Поэтому я перенес *qualitates, quantitates* в следующее предложение. *Horum omnium* означает, как я думаю, не «всех этих четырех стихий», а «всех окружающих нас вещей». Исследование *qualitates*, *quantitates* и *effectus* материальных вещей можно понимать как изучение естествознания вообще.

Автор *Ascl.* I не вполне враждебен естествознанию. Он признает ценность науки в ее практических приложениях («применение искусств и наук», ch. 8) как средства, которым человек может исполнять свое назначение — «печься о земле»; и он не вполне отвергает изучение теоретической науки. Он считает его вредным, поскольку оно отвращает мысли людей от Бога к низшим вещам и преграждает путь к истинному познанию; но, с другой стороны, он держится того, что такие занятия, если предаваться им в правильном духе, могут служить доброй цели, пробуждая и усиливая религиозный пыл («чтобы . . . , познавая, он дивился, чтил и восхвалял искусство и мудрость Бога»). Такое употребление естествознания подсказано в Pl. *Tim.* 69 A; и сходная мысль была выражена в одном отрывке диалога Аристотеля *De philosophia*, воспроизведенном у Cic. *Nat. deor.* 2. 37. 95 и пересказанном у Sext. Emp. *Math.* 3. 20–22. Ср. Philo *Leg. alleg.* 3. 32.

97, Cohn I, p. 134: «Первые искали, как мы помыслили божественное. Затем те, кто, как казалось, философствует лучше всех, сказали, что от космоса, его частей и присущих им сил мы получили постижение причины. Ибо как если кто увидит тщательно построенный дом . . . , он получает понятие о мастере, . . . так точно и тот, кто вошел как бы в величайший дом или город — в этот космос, — и увидел небо, кружащее по кругу и все объемлющее внутри себя, и планеты и неподвижные звезды, движущиеся по одному и тому же и одинаково, стройно и согласно и на пользу всему, и землю, получившую срединное место, и излияния воды и воздуха, поставленные на границе, и еще живые существа, смертные и бессмертные, и различия растений и плодов, — тот, конечно, заключит, что это создано не без всесовершенного искусства, но что был и есть Творец этого всего — Бог. Те, кто так умозаключает, постигают Бога через тень, через дела постигая мастера». Сходно и Павел (*Ep. Rom.* 1. 19) говорит о язычниках: «ибо то, что можно знать о Боге, явно для них: Бог явил им. Ибо невидимое Его от сотворения мира, будучи постигаемо умом через творения, видимо, — и вечная Его сила, и божество».

С отношением этого герметиста к естественным наукам можно сравнить отношение Климента Александрийского, *Strom.* 6. 79–83.

***Musicen vero nosse nihil aliud est nisi cunctarum* [*omnium*] *rerum ordinem scire* и т. д.** Ср. Pl. *Tim.* 80 B, о созвучии высокого и низкого тона в музыке: два тона «смешали из высокого и низкого единое впечатление; отчего неразумным они доставили удовольствие, а разумным — радость, через подражание божественной гармонии, возникшее в смертных движениях». (Платон думает там скорее о гармонии в человеческой душе — ср. *Tim.* 47 B–E, — чем о гармонии во вселенной; но он сознает

аналогию между одной и другой.) Philo *De opif. mundi* 25. 78, Cohn I, p. 26: Бог приготовил Космос для наслаждения человека, наполнив его всевозможными θεάματα (зрелищами), «которые имеют поразительнейшие сущности, поразительнейшие качества, удивительнейшие движения и хороводы, слаженные в порядках и соразмерностях чисел и созвучиях круговращений; во всех них не ошибся бы тот, кто сказал бы, что есть первообразная, истинная и образцовая музыка; начертав ее образы ⟨в⟩ своих душах, позднейшие люди передали жизни необходимейшее и полезнейшее искусство». *Corp.* XVIII. 1: ὁ γάρ τοι κατὰ φύσιν μουσικὸς θεός («ибо Бог, музыкант по природе») и т. д.

Асклепий II

Ту часть «Асклепия», которую я назвал *Ascl.* II (т. е. chs. 14 b–16 a), написал последовательный дуалист. Цель автора — объяснить существование зла, не умаляя благости Бога; и он делает это, ставя материю рядом с Богом как равноправный источник, или причину, вещей и приписывая зло в мире действию материи. Говоря метафорически, материя — Мать вселенной, как Бог — Отец («ὕλη обладает в себе силой и зачатия, и рождения» и «представляет всему этому плодоноснейшее лоно для зачатия»); и то, что есть злого в потомстве, идет от Матери.

Это учение основано на учении «Тимея»; но автор расходится с Платоном, приписывая материи порождающую силу, тогда как в «Тимее» ἀνάγκη, пребывающая в ὑποδοχή, действует как причина зла лишь путем пассивного сопротивления благодетельному действию Демиурга, или как помеха совершенному осуществлению благого замысла Бога. Сенека, *Nat. quaest.*, *Prolog.* 16, ставит вопрос так: «Во сколько ты ценишь познать это, . . .

сколько может Бог; сам ли Он образует себе материю или пользуется данной; . . . исполняет ли Бог все, что хочет, или то, что Ему приходится обрабатывать, во многом Его подводит и великий художник многое образует дурно — не потому, что изменяет искусство, а потому, что то, на чем оно упражняется, часто непокорно искусству?» Вторая возможность Сенеки согласуется с «Тимеем».

Один из различных способов, какими платоники Римской империи трактовали этот предмет, можно видеть у Плутарха, *Is. et Os.* 45–79 (около 100 г. н. э.). Взгляд Плутарха изложен там в форме толкования египетского мифа об Исиде и Осирисе, в котором он видит символическое изображение некоторых основных истин. Если отделить его учение от мифа, с которым он его сплел, суть этого учения можно изложить следующим образом.

45. Если бы все вещи были причинены Богом (как говорят стоики),[3] не могло бы возникнуть ничего злого; а если бы ничто не было причинено Богом (как говорят Демокрит и Эпикур), не могло бы возникнуть ничего доброго. Но поскольку природа здесь, внизу, производит доброе и злое вперемешку, мы должны заключить, что есть две противоположные первые причины — две враждующие Силы. Так как ничто не может возникнуть без причины, а Благо не может причинить зла, следует, что помимо первой причины добра есть отдельная и особая первая причина зла. . . .[4] 48. Платон в некоторых своих диалогах намекает на это темно; но в «Законах», которые он писал в старости, он ясно говорит (Pl. *Legg.* 10. 896 E), что вселенная движима не одной душой, а по меньшей мере двумя: одной, творящей добро,[5] и другой, творящей зло.[6]

[3] Плутарх говорит, что стоики утверждают ἀποίου δημιουργὸν ὕλης ἕνα λόγον καὶ μίαν πρόνοιαν . . . περιγινομένην ἁπάντων καὶ κρατοῦσαν («единое Слово, творца

бескачественной материи, и единый Промысел, . . . одолевающий все и властвующий»), т. е. они держатся того, что ὕλη, будучи ἄποιος, целиком подчинена воле Бога и не может расстроить Его замысел.

[4] Здесь следует рассказ о дуалистическом учении Зороастра о добром Боге Оромазе и злом демоне Ареймании.

[5] Ее символ — Осирис.

[6] Ее символ — Тифон.

Но есть и третье, промежуточное начало (т. е. Материя).[7] И это третье не лишено, как полагают некоторые, души, разума и самодвижения; оно зависит от обоих других, но всегда ищет лучшего из них, желает его и следует за ним.

[7] Ее символ — Исида.

49. Две противоборствующие Силы, смешанным порождением которых является этот Космос, неравны по силе. Сила добра берет верх; но Силу зла невозможно совершенно уничтожить, ибо она глубоко укоренена в теле и душе Всего и всегда ведет проигрываемую борьбу против добра.

53. Есть в природе женское начало (т. е. Материя), приемлющее всякое рождение, — «кормилица» и «вместилище», как называет его Платон, — которое, обрабатываемое божественным Разумом, принимает на себя всевозможные формы. Это женское начало имеет врожденную любовь к верховному Благу; оно томится по добру и ищет его; оно избегает зла и бежит от него. Оно — место и первичная материя как добра, так и зла; но само по себе оно всегда склоняется к лучшему и отдает себя Богу, чтобы Он порождал в нем истечения и образы самого себя; и оно радуется, становясь через это плодоносным. Ибо порождаемое есть отпечаток, выделанный в материи, того, что вечно есть. 54. Бог, или начало Блага, вечен и нетленен, но формы, или образы, блага

— печати, наложенные Богом на материю в видимом мире, — тленны; и в этой дольней области их время от времени разрушает Сила беспорядка и смятения. Эта злотворная Сила исключена из горнего мира, но нападает на этот чувственный Космос, который порождается по подобию Вечного Материей, сочетавшейся с Благом.

Было время, когда Материя, еще не обработанная божественным Разумом, произвела свой первый плод сама по себе; и то, что тогда возникло, было несовершенным,[8] — не Космосом, но лишь тенью Космоса, которому предстояло быть. 55. Но в Космосе, каков он ныне, Сила зла, хотя и не уничтожена вполне, ослаблена в своей мощи и крепости; ибо божественный Разум привел вселенную в гармонию, приведя ее нестройные стихии к согласию, и ослабил, хотя и не уничтожил, разрушительную Силу зла. Итак, здесь, внизу, разрушительная Сила все еще действует, хотя лишь слабо и бессильно; ибо она смешивается с вещественными стихиями, подверженными изменению и смятению, и льнет к ним. Отсюда и происходят землетрясения, засухи, бури, моровые поветрия и затмения Луны; ибо действие Силы зла простирается вверх до самой человеческой сферы.

[8] Этот первый плод Материи соответствует первобытному хаосу, описанному в «Тимее»; это ὕλη, подчиненная одной лишь ἀνάγκη и еще не упорядоченная νοῦς, который стремится к благу.

56. К доброму следует причислить, во-первых, вечный образец, или идеал (τὸ νοητόν, т. е. то, что от Бога); во-вторых, Материю (ὕλη — не ἄποιος, но ищущую блага); и в-третьих, плод этих двух (т. е. Космос, поскольку в нем преобладает доброе). 57. Бог, или Благо, — это совершенное и ни в чем не нуждающееся, — то, что есть предмет желания и стремления. Материя сама по себе

лишена блага; но она постоянно наполняется благом, — всегда томится по благу и получает от него. И Космос, порожденный союзом Бога (или Блага) с Материей, хотя и не вечен[9] — не свободен от изменения и тления, — но всегда возникает;[10] и благодаря круговому возвращению изменений он может пребывать вечно юным и никогда не погибнет.

[9] ἀΐδιος. Это означает не то, что Космос как целое когда-либо перестанет существовать, но лишь то, что единичные вещи в Космосе (или, вернее, в нижней его части) подвержены распаду.

[10] ἀειγενής.

58. Итак, Материя — не безжизненное и бескачественное тело, не косная и бездеятельная вещь. Материя всегда причастна верховному Богу; она всегда пребывает с Ним, любя благо и красоту, что окружают Его. Она не противится Ему; но как о доброй жене можно сказать, что она томится по мужу, даже когда он рядом с ней, так и Материя томится по Богу, даже пребывая с Ним и будучи наполнена Божественным.

59. Однако здесь, внизу, она неизбежно скорбит; ибо в этом дольнем мире Сила зла совершает свои нападения, и здесь — убиение и растерзание. Но она принимает в себя все гибнущее и снова производит из себя все рождающееся. Ибо звездные небеса, управляемые всецело силами Бога, пребывают вечно; а твари суши и моря, в которые в этом дольнем мире вложена жизнь, распадаются, гибнут и погребаются, но снова и снова оживают в новых поколениях.[11] Ибо в самых нижних областях материи Сила разрушения действует сильнее всего; и здесь семена жизни, посеянные Силой, которая приводит вещи к рождению и поддерживает их в бытии (т. е. Богом, или Благом), слабы и немощны, так что они были бы совершенно уничтожены Силой зла, если бы Материя не принимала в себя разрушаемое и не

сохраняла, не взращивала и не созидала его вновь. 60. Короче говоря, порождающая и сохраняющая сила в природе (т. е. душа Материи) движется к Богу и стремится к бытию; а разрушительная сила (т. е. душа Зла) движется прочь от Бога и стремится к небытию.

[11] Греческий текст этого предложения испорчен; но смысл подлинника был, вероятно, примерно таким, как я написал.

79. Бог далеко отстоит от земли; Он чист и не осквернен ничем, что допускает тление и смерть. И человеческие души здесь, внизу, пока они опутаны телом и телесными страстями, не имеют общения с Богом, кроме того смутного и подобного сну постижения Его, которого позволяет им достичь философия. Но когда они освобождаются от тела и отходят в область незримого, безмятежного и святого, тогда Душа Блага — их вождь и царь; и, прилепившись к Нему, они созерцают ту неизреченную красоту с ненасытным томлением. И именно непрестанно желая той премирной красоты, ища ее и общаясь с нею, душа Материи наполняет этот дольний мир всем прекрасным и добрым, что приходит к рождению.

Итак, ὕλη Плутарха отличается от «вместилища», описанного в «Тимее», тем, что она не ἄποιος, но качественно определена присутствием в ней живой силы, которая стремится к благу; и Космос производится и поддерживается в бытии не действием одного Бога на пассивную и отчасти неподатливую Материю, но совместным действием Бога сверху и Материи снизу. Живая сила в материи, которая стремится к благу (и символ которой Плутарх находит в богине Исиде), равнозначна φύσις Аристотеля; а взгляд Плутарха на роль Бога в отношении к ней можно было бы выразить словами Аристотеля, что Благо κινεῖ ὡς ἐρώμενον («движет как предмет любви», Ar. *Metaph.* 11. 7. 1072 b 3).

Но если действие Материи, как и действие Бога, направлено к благу, как объяснить существование зла? Измененное понимание Материи не позволяет Плутарху принять объяснение, предложенное в «Тимее», а именно, что зло есть следствие ἀνάγκη, присущей «вместилищу», — или, иными словами, что зло возникает от неподатливости Материи. И потому Плутарх предпочитает принять мысль, брошенную в «Законах» Платона; он утверждает существование Души Зла, отличной от Бога и независимой от Него, — живой Силы, которая в подлунной области противодействует стремлению Материи к Благу и отчасти расстраивает его.

Зло, о котором Плутарх говорит в этом трактате, — не *нравственное* зло; он считает *добро* равнозначным *жизни* или *существованию*, а *зло* — равнозначным *смерти* или *несуществованию*. Так совместное действие Бога и Материи приводит к произведению и сохранению живых существ; действие Души Зла — к уничтожению живых существ. Подлунная область, единственная, где Душа Зла имеет власть, — это область смертности; но Материя, всегда стремящаяся к Богу (т. е. к Благу, или Жизни), противодействует делу разрушения непрерывным воспроизведением.

В заключительной главе (ch. 79) Плутарх дает понять, что сказанное им о стремлении Материи к Благу во вселенной в целом можно приложить и к стремлению человеческой души; но эту мысль он не развил с равной полнотой.

Изобрел ли Плутарх свое платоническое толкование мифа об Исиде и Осирисе целиком сам или же он слышал о каком-то более или менее сходном объяснении, уже придуманном каким-нибудь египтянином, затронутым эллинской мыслью, — мы не знаем. Но по меньшей мере можно сказать, что, отождествляя Исиду с

производящей силой природы, Плутарх дает отчетливое выражение смутным мыслям и чувствам, которые лежали в основе того древнего и широко распространенного почитания Матери (первоначально — Матери-Земли), которое в Египте приняло форму культа Исиды.

Воззрение, более близкое к воззрению *Ascl.* II, обнаруживается в учении Нумения (150–200 гг. н. э.), как его передает Халкидий, *Comm. in Tim.* 294, Mullach *Fr. Ph. Gr.* II, p. 244: «Бог есть . . . начало и причина благ, а материя (ὕλη) — зол».[12] (295) . . . «(Пифагор) говорит (справедливо, по мнению Нумения), что, хотя существует Промысел, по необходимости возникло и зло, потому что есть материя и она наделена злобой. Если же мир — из материи, то, конечно, он сделан из природы, некогда существовавшей злой. . . . И тот же Нумений хвалит Платона за то, что он утверждает две души мира: одну благодетельнейшую, другую злую, т. е. материю.[13] И хотя она (*sc.* материя) колеблется умеренно (*modice*),[14] все же, поскольку она движется сокровенным и собственным движением, она необходимо живет и одушевлена душой, по закону всего, что движется природным движением.[15] Она же — виновница и покровительница[16] и страстной части души (т. е. παθητικὸν μέρος человеческой души), в которой есть нечто плотское, смертное и подобное телу, — так же как разумная часть души имеет своим виновником разум и Бога. Далее, этот мир сделан из Бога и материи. Следовательно, по Платону, блага дарованы миру щедростью Бога, как отца; зло же пристало к нему по пороку матери-материи».

[12] Нумений, по-видимому, держался того, что ὕλη производит *только* зло и вовсе никакого добра. Но автор *Ascl.* II этого не говорит; его взгляд таков, что ὕλη производит и добро, и зло.

[13] Нумений здесь расходится с Плутархом в толковании Pl. *Legg.* 10. 896 E. *Maligna anima* Плутарха — не ὕλη (Исида), а Тифон, Сила, враждебная ὕλη.

[14] Каков смысл *licet modice fluctuet*? Не следует ли читать *immodice*?

[15] Если вещь «движет сама себя», у нее должна быть ψυχή, которая ее движет, — иными словами, она должна быть живой.

[16] Ср. Iambl. Περὶ ψυχῆς, Stob. 1. 49. 37, vol. i, p. 375 W.: «из тех же, кто, напротив, . . . так или иначе прибавляет к душе зло от того, что прирастает к ней извне, — от материи (так) часто Нумений и Кроний». Herm. *ap.* Stob. *Exc.* VII. 3: «ибо род людей (склонен к греху), поскольку он смертен и составлен из дурной материи».

Задачу, обсуждаемую в *Ascl.* II, сходным образом решал еретик-христианин Гермоген, писавший до 200 г. н. э. Hippol. *Ref. haer.* 8. 17: «Некий же Гермоген, и сам полагая, что мыслит нечто новое, сказал, что Бог сотворил все из материи, современной Ему[17] и нерожденной. Ибо невозможно, чтобы Бог творил возникающее не из сущего. Бог всегда господин и всегда творец, материя же всегда раба и становится (γινομένην),[18] но не вся. Ибо, поскольку она всегда (ἀεὶ γάρ)[19] носилась дико и беспорядочно, Он упорядочил ее вот каким способом: увидев, что она кипит, как котел, под которым разведен огонь, Он разделил ее на части и, взяв одну часть из всего, укротил, а другую оставил носиться беспорядочно. И укрощенное он называет космосом, а то, что остается диким и (μένειν καί),[20] — материей и называет беспорядочным (ἄκοσμον). Это, говорит он, есть сущность всех вещей, будто преподнося своим ученикам новое учение» (хотя в действительности, говорит Ипполит, это учение было не новым, но ему учил Платон). Tertullian *Adv. Hermogenem*[21] (Kroymann, *Corp. Script. Eccl. Lat.* vol. 47) c. 1: «Учение же Гермогена настолько новое . . . Он (Гермоген) отнимает у Бога все то, что Он есть, не желая, чтобы Он сотворил все из ничего. Ибо, обратившись от христиан к философам, из Церкви — в Академию и Портик,[22] он взял оттуда

[у стоиков] учение о том, чтобы ставить рядом с Богом материю, которая и сама всегда была, ни рожденная, ни сотворенная, не имеющая вовсе ни начала, ни конца, из которой Бог потом сотворил все». *Ib.* 2: «что Он не мог творить из ничего, (Гермоген) доказывает так, определяя Бога как благого и наилучшего, который хочет творить благое и наилучшее в той же мере, в какой Он сам таков, — более того, ничего, кроме благого и наилучшего, Он и не хочет, и не творит. Следовательно, все от Него должно было произойти благим и наилучшим сообразно Его собственному свойству. Находится же и зло, сотворенное Им, — разумеется, не по Его выбору и не по воле; ибо если бы по выбору и воле, то Он сотворил бы нечто [*nihil*] несообразное и недостойное[23] Себя. Итак, то, чего Он не сотворил по своему выбору, следует, по разумению, считать сотворенным из-за порока какой-то вещи — без сомнения, из-за порока материи». *Ib.* 6: «(Гермоген) говорит, что за Богом сохраняется то, что Он и один, и первый, и Творец всего, и Господь всего, и ни с кем не сравним»; но он не вправе говорить так (говорит Тертуллиан), потому что, если бы его утверждения о материи были истинны, материя была бы наравне с Богом. *Ib.* 8: «Ее (*sc.* материю нерожденную, равную Богу) познали один Гермоген и патриархи еретиков — философы; от пророков же и апостолов она доныне была сокрыта». *Ib.* 10: «Значит, — говорит он (Гермоген), — (Бог) творил бы (все) из ничего, чтобы и зло вменялось Его выбору? Велика (говорит Тертуллиан) слепота еретиков при таком рассуждении, когда они либо потому хотят верить в иного Бога, благого и наилучшего, что считают Творца виновником зла,[24] либо (как сделал Гермоген) ставят материю рядом с Творцом, чтобы выводить зло из материи, а не из Творца. . . . Пусть же услышит и Гермоген, . . . что этим своим вбрасыванием[25] он ничего не достиг. Ибо вот, Бог

оказывается если не творцом, то пособником зла, раз Он терпел зло материи столь долгий век до устроения мира, тогда как Ему, как благому и противнику зла, следовало бы его исправить. Ибо либо Он мог исправить, но не захотел, либо хотел, но не мог. ⟨Если не мог⟩,[26] — Бог немощен; если мог и не захотел — Он и сам зол, ибо благоприятствовал злу. И так Он уже считается ⟨виновником⟩ того, чего хотя и не установил, однако, поскольку, если бы Он не захотел, чтобы оно было, его бы не было, — Он уже сам сделал, чтобы было то,[27] чему Он не воспротивился быть. . . . Поддерживая зло вместо блага, а не искореняя его, (Бог) оказался его защитником: худо — если по воле, позорно — если по необходимости». *Ib.* с. 13 Тертуллиан говорит: «если мы уделим ей (*sc.* материи) и какое-нибудь доброе семя, то она уже не будет единообразной природы, т. е. злой целиком и только, но двойственной, т. е. злой и доброй природы. . . . Если могла . . . природа материи быть двойственной, приносящей плоды того и другого рода, то уже и благо не будет приписано Богу, как и зло не будет Ему вменено, но и тот и другой вид, взятые из свойства материи, будут относиться к материи».[28] *Ib.* 15: «Впрочем, если зло (как говорит Гермоген) — не из ничего, чтобы оно не стало Божьим, ибо по Его выбору оно окажется сделанным, но из материи, чтобы оно принадлежало той, из чьей сущности будет сделано, то и тут, как я сказал, виновником зла будет считаться Бог, который, хотя Ему той же силой и волей следовало произвести из материи все благое или только благое, произвел, однако, не все благое, но и злое, — разумеется, либо желая, чтобы зло было, если мог сделать, чтобы его не было, либо не будучи в силах сделать все благим, если хотел и не сделал». *Ib.* 15 *fin.*: «Гермоген опровергает доводы некоторых, говорящих, что зло было необходимо для освещения благ, которые постигаются из

противоположностей». *Ib.* 35: Гермоген говорит, что ὕλη «ни телесна (σωματική), ни бестелесна (ἀσώματος)». Но он говорит также (с. 36), что она «отчасти телесна» и «отчасти бестелесна». «Ибо телесным в материи он хочет считать то, из чего производятся тела, а бестелесным — ее беспорядочное движение. „Ибо если бы, — говорит он, — она была только телом, в ней не обнаружилось бы ничего бестелесного, т. е. движения; если же была бы целиком бестелесной, то из нее не возникло бы никакое тело“». *Ib.* 37: Гермоген говорит, что «материя» «ни добра, ни зла». «„Ибо если бы, — говоришь ты, — она была доброй, то, будучи таковой всегда, она не желала бы быть устроенной Богом; если бы она была природы злой, то не приняла бы перемены к лучшему, и Бог не приложил бы к ней, к такой природе, ничего от своего устроения; ибо Он трудился бы впустую“». *Ib.* 41: Гермоген говорит, что «движение материи было беспорядочным, смешанным и бурным», подобно движению воды, кипящей в котле.[29] Но в другом месте: «ибо, желая представить материю ни доброй, ни злой, ты говоришь: „Итак, подлежащая материя, имеющая движение равного веса, не склоняется по преимуществу ни к добру, ни ко злу“». *Ib.* 42: «Ты не хочешь, чтобы казалось, будто ты уравниваешь Бога с материей, и подставляешь, что у нее есть общение с Богом: „ибо невозможно, — говоришь ты, — чтобы, не имея ничего общего с Богом, она была украшена Им“. . . . Общее же между ними ты усматриваешь в том, что они движутся сами собой и движутся всегда. . . . Но Бог движется стройно, материя — беспорядочно». *Ib.* 44: объясняя, *как* Бог действовал на материю, «ты прямо отходишь от философов[30] (говорит Тертуллиан Гермогену) . . . Ибо стоики хотят, чтобы Бог прошел через материю так, как мед через соты. А ты говоришь: „Нет, не проникая ее, Он творит мир, но лишь являясь ей и приближаясь к

ней, — так, как действует нечто прекрасное[31] одним своим явлением и камень-магнит одним приближением“».

[17] ὕλη σύγχρονος («современна») Богу; т. е. она без начала во времени, как и Бог без начала во времени.

[18] γινομένην здесь означает не «возникающую», а «образуемую в σώματα». Можно сказать, что ὕλη ἀεὶ γίνεται в этом смысле, хотя она ἀγέννητος. См. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* IX.

[19] Быть может, καὶ γάρ.

[20] Быть может, τὸ δὲ ἄγριον μένον [καί], в противоположность τὸ ἡμερωθέν.

[21] Гарнак относит *Adv. Hermog.* Тертуллиана к 198–203 гг. н. э.

[22] Тертуллиан едва ли прав, добавляя *et Porticum*. Учение, о котором идет речь, платоническое, а не стоическое; и если Гермоген перенял какие-то стоические представления, это могли быть лишь второстепенные подробности.

[23] Не исключить ли *et indignum*?

[24] Это относится к тем гностикам (напр., Валентину), которые отличали δημιουργός (*creator*) от высшего Бога и делали его существом низшего порядка и нрава.

[25] Т. е. своей теорией ὕλη ἀγέννητος.

[26] *Si non potuit* добавлено мною. Крейманн предлагает *Infirmus deus ⟨si voluit nec potuit⟩*.

[27] Быть может, ⟨*eo*⟩ *quod*.

[28] Ср. *Ascl.* II. 15 *fin.* в исправленном виде: «Ибо как порождающая сила материи производит добро, так же она производит и зло».

[29] δίκην χυτρίου ὑποκαιομένου βράζουσαν («кипящую, как котел, под которым разведен огонь»), Hermog. *ap.* Hippol.

[30] Не от платоников; но Тертуллиан здесь не принимает их в расчет и говорит только о стоиках.

[31] *decor* MSS.: *acor* coni. Kroymann. Но сравнение Бога с «кислым вкусом» вряд ли было бы удачным. Почему бы *decor* не быть верным? *Decor* означает κάλλος; ср.

Ascl. III. 34 c: «и вся эта совокупность (*sc.* τὸ πᾶν) блага ⟨и⟩ прекрасна (ἀγαθὸν καὶ καλόν)». Гермоген имел в виду, что Бог есть τὸ καλόν и в силу своей красоты κινεῖ ὡς ἐρώμενος, — что Он побуждает «(материю) желать быть устроенной Богом» (см. с. 37, приведенное выше). Сравни Plutarch *Is. et Os.* 53 и 58.

Тертуллиан в своем замечании на эти слова Гермогена говорит о *decor* (*acor* coni. Kroymann) *vulnerans animum*. Слово *vulnerans* можно было бы там понимать в том же смысле, что и у Овидия: «Любовь ранит луком мою грудь».

Сравнение Бога с магнитом ведет к тому же; ср. *Corp.* IV *fin.*

Из того, что Тертуллиан и Ипполит говорят о Гермогене («учение настолько новое», καινόν и т. д.), явствует, что он был, насколько им было известно, самым ранним христианским писателем, который принял платоническое учение об ὕλη и воспользовался им, на платонический лад, для объяснения существования зла.[32] Он, должно быть, переписал свое изложение этого учения с небольшими изменениями из какого-то трактата, написанного языческим платоником; и языческий автор *Ascl.* II, который учит тому же, должно быть, взял его из близко связанного источника, если не из того же самого трактата.

---

[32] Гермоген был не вполне первым; ибо о κακὴ ὕλη в платоническом смысле уже говорил Маркион, около 139–144 гг. н. э. (См. Harnack, *Marcion*, 1921, pp. 100, 140, 198.) Но Маркион, по-видимому, не пользовался широко этим понятием; он сравнительно мало находился под влиянием языческой философии.

Учение, сходное с учением Гермогена и, быть может, прямо или косвенно от него заимствованное, излагается и подвергается критике в диалоге Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου («О Боге, материи и свободной воле», как он озаглавлен в славянском переводе), написанном около 300 г. н. э. христианином Мефодием (изд. Bonwetsch, 1891). В этом диалоге правоверный христианин излагает и отстаивает свое мнение о происхождении нравственного зла в противовес гностику-«валентинианину»[33] и «товарищу», который в главном соглашается с валентинианином,

но расходится с ним, полагая, что первичная ὕλη не была ἄποιος. Валентинианин говорит (сс. 2–4): «Когда я наблюдал добрый порядок природного мира, я думал, что ничто [иное] не пребывает всегда вместе с Богом помимо Него, но что сущее возникло из Него (одного). Но когда я увидел жестокие и злые дела, совершаемые людьми, я стал доискиваться, откуда это и каково начало их движения. . . . И назвать Бога их творцом я не решался . . . ибо Он благ и творец лучшего, а с дурным у Него нет ничего общего. . . . Поэтому мне показалось неразумным приписывать это Ему. . . . Потому мне и показалось, что вместе с Ним существует нечто, имя чему — материя, из которой Он создал сущее . . .» Из нее, по-видимому, и зло. «Ибо поскольку она была бескачественна и бесформенна, а к тому же неслась беспорядочно и нуждалась в искусстве Бога, Он не позавидовал ей и не (οὐδέ)[34] ⟨⟨захотел⟩⟩[35] оставить ее навсегда так носиться, но начал творить и, от худших ее частей самые прекрасные[36] отделив (διακρίνας),[37] [[захотел]], [и][38] так [[по крайней мере]] сотворил то, что ⟨⟨по крайней мере⟩⟩ [из][39] нее подобало Богу творить;[40] а то в ней, что, когда Он творил (ὡς ἐποίει),[41] оказалось подобным осадку, это ⟨⟨Он оставил как было,⟩⟩ (как)[42] непригодное для творения [[Он оставил как было]] и[43] нисколько Ему не подобающее; из этого, как мне кажется, и ныне притекает к людям зло». В ответ на это правоверный сначала утверждает (сс. 5, 6), что невозможно существовать одновременно двум нерожденным (ὑπάρχειν ἀδύνατον ἀγένητα δύο ἄμα);[44] а затем (7. 1–8. 2), отправляясь от утверждения валентинианина, что ἄποιος ὕλη συνυπάρχει τῷ θεῷ («бескачественная материя существует вместе с Богом»), и пользуясь различием между οὐσίαι и ποιότητες, опровергает его доводом, который заканчивается так: «Итак, если зло — это качества сущностей, материя же была бескачественной, а творцом

качеств ты назвал Бога, то Бог будет и создателем зла. Раз, стало быть, и так невозможно назвать Бога непричастным злу, приставлять к Нему материю кажется мне излишним». После этого валентинианин (8. 3 и 4) берет назад свое прежнее утверждение, что κακά суть ποιότητες, и заменяет его утверждением, что κακά суть ούσίαι;[45] но правоверный снова его опровергает (8. 5–14). Тогда вмешивается «товарищ» и говорит (9. 1–11. 2): «Твой довод имеет силу против валентинианина, но не против меня; ибо он основан на его утверждении, что ὕλη была ἄποιος, а я это отрицаю. Мне кажется, что материя имеет качества безначально; ибо так я и говорю, что зло — из ее истечения, чтобы Бог был неповинен в зле, а причиной всего этого была материя. Материя имела некоторые качества нерожденно (ἀγενήτως), и некоторые из них были дурны; и Бог изменил их к лучшему». Правоверный отвечает (11. 3–8): «Как же ты говоришь, что Он (*sc.* Бог) оставил качества дурного такими, какими они были? Потому ли, что Он мог уничтожить и их, но не захотел, или потому, что не имел силы? Если ты скажешь, что Он мог, но не захотел, необходимо назвать Его виновником их, потому что, будучи в силах сделать так, чтобы зла не было, Он позволил ему оставаться, как было. . . . Если же ты скажешь, что зло не прекратилось оттого, что Бог не мог его уничтожить, ты объявишь Бога бессильным. А бессилие будет у Него либо оттого, что Он по природе немощен, либо оттого, что Он побежден страхом, порабощенный кем-то более сильным. Если ты осмелишься сказать, что Бог по природе немощен, мне кажется, ты подвергаешь опасности само свое спасение; если же — что Он побежден страхом перед большим, ты назовешь зло большим, чем Бог, раз оно одолевает порыв Его произволения, — а это, мне кажется, нелепо говорить о Боге. Ибо почему бы скорее не злу

быть богами, раз оно, по твоему слову, может одолеть Бога, — если Богом мы называем то, что имеет власть над всем?»

---

[33] В изданиях этот собеседник назван Валентином. Но странно, что Мефодий дал личное имя лишь одному из трех спорящих, тогда как двое других не названы, а обозначены лишь описательными словами ὀρθόδοξος и ἑταῖρος; и свидетельства в пользу имени Валентин не таковы, чтобы исключить сомнение. Это имя нигде не встречается в тексте диалога; и в речи, обращенной к этому человеку (8. 4), автор пишет ὦ οὗτος, а не (как можно было бы ожидать по его обыкновению в других диалогах) ὦ Οὐαλεντῖνε. Можно добавить, что известный миф Валентина о происхождении материи (προέβαλεν ἡ Σοφία . . . οὐσίαν ἄμορφον καὶ ἀκατασκεύαστον — «София произвела . . . сущность бесформенную и неустроенную», Hippol. *Ref. haer.* 6. 30 *fin.*; материя есть τὸ γεγεννημένον ὑπὸ (Σοφίας) ἔκτρωμα — «выкидыш, рожденный (Софией)», *ib.* с. 31) едва ли мог быть неизвестен Мефодию; а если он его знал, он вряд ли вложил бы в уста самого Валентина утверждение, что ὕλη ἀγένητος. Поэтому кажется вероятным, что Мефодий не дал этому собеседнику имени, а лишь назвал его «валентинианином» и что сокращение ΟΥΑΛ., поставленное перед его речами, ошибочно было понято как «Валентин». Термин «валентинианин» мог быть употреблен Мефодием расплывчато, для обозначения платонизирующего еретика, каким был Гермоген; он не обязательно означал бы, что человек, к которому его прилагали, во всем соглашался с Валентином.

---

[34] οὐδέ, или οὔτε, или οὐ MSS.: ὥστε coni. Bonwetsch: «не позавидовал и не оставил ее навсегда так носиться», *Slav. transl.*

---

[35] ἤθελεν перенесено сюда мною.

---

[36] Здесь есть несогласие. Если одни части ὕλη были лучше, а другие хуже, она не могла быть совершенно ἄποιος.

---

[37] διακρίνας — моя поправка: διακρίνειν MSS.

---

[38] καί исключено мною.

---

[39] γοῦν перенесено сюда мною; ἐξ исключено мною.

---

[40] Ср. Methodius Περὶ τῶν γενητῶν 6 (Bonwetsch p. 343): «от стихий, или материи, или ⌜ опор ⌝, или как вы сами хотите это назвать (ибо нет никакой разницы), — поскольку они нерожденно предсуществовали и носились нестройно, — Бог, разделив их, искусно устроил все». *Ib.*: «что Бог начал управлять . . . и благоустраивать материю, прежде бывшую бесформенной».

[41] *Al.* ὡς ἔπος εἰπεῖν («так сказать»), что принимает Бонвеч.

[42] ὡς εἶχεν κατέλιπεν перенесено сюда мною; ὡς добавлено мною.

[43] καί — моя поправка: κατ' MSS.

[44] Текст с. 5 *init.* испорчен. Его можно было бы исправить так: ὅτι μὲν ὑπάρχειν ἀδύνατον ἀγένητα δύο ἄμα, οὐδὲ σὲ ἀγνοεῖν νομίζω, εἰ καὶ τὰ μάλιστα δοκεῖς τοῦτο προστεθεικέναι τῷ λόγῳ. [τὸ] πάντως ⟨γὰρ⟩ ἐξ ἀνάγκης τὸ ἕτερον δεῖ[ν] λέγειν, ἢ ὅτι κ.τ.λ., ἢ αὖ πάλιν ὅτι κ.τ.λ. («что невозможно существовать одновременно двум нерожденным, этого, думаю, не можешь не знать и ты, хотя бы тебе и казалось, что ты добавил это к своему рассуждению. ⟨Ибо⟩ непременно по необходимости следует сказать одно из двух: либо что и т. д., либо, в свою очередь, что и т. д.»).

[45] Бонвеч дает текст 8. 4 так: ΟΡΘΟΔ. παραστῆσαί (*al.* παραστῆναί) μοι δοκεῖς (*al.* δοκεῖ) καὶ τὰ κακὰ οὐσίας ὑπάρχειν τινάς· οὐ γὰρ ἑκτὸς οὐσιῶν αὐτὰ ὄντα βλέπω. ἐπεὶ τοίνυν, ὦ οὗτος, καὶ τὰ κακὰ οὐσίας εἶναι λέγεις, ἀνάγκη κ.τ.λ. Но это непонятно. Требуемый смысл можно получить, если написать §§ 3 и 4 так: ΟΥΑΛ. τὴν μὲν προαίρεσιν . . . ἀγνοῶ σαφῶς. περιστῆναι (т. е. «переменить мою позицию») ⟨οὖν⟩ μοι δοκεῖ ⟨εἰς τὸ⟩ καὶ τὰ κακὰ οὐσίας ὑπάρχειν τινάς· οὐ γὰρ ἑκτὸς οὐσιῶν αὐτὰ ὄντα βλέπω. ΟΡΘΟΔ. ἐπεὶ τοίνυν, ὦ οὗτος, καὶ τὰ κακὰ οὐσίας εἶναι λέγεις, ἀνάγκη κ.τ.λ. («*Валент.* Намерения . . . я ясно не знаю. ⟨Итак,⟩ мне кажется ⟨нужным⟩ перейти ⟨к тому⟩, что и зло — некие сущности; ибо я не вижу, чтобы оно было вне сущностей. *Правосл.* Так как ты, приятель, говоришь, что и зло — сущности, то необходимо и т. д.»).

После дальнейшего обсуждения правоверный (сс. 16–21) излагает свое собственное мнение (т. е. мнение самого Мефодия) о происхождении нравственного зла. Человек, говорит он, αὐτεξούσιος, поскольку так создан Богом. Ради блага человека Бог наделил его свободной волей; ибо через это человек получает возможность снискать заслугу послушанием Богу. Зло означает непослушание Богу; и человек, созданный αὐτεξούσιος, имел силу ослушаться. Человек ослушался; и его первое ослушание было началом зла. (Итак, зло не ἀγένητον, но возникло в определенное время.)

Но что побудило человека ослушаться? Его убедил Дьявол; а Дьявол сделал это потому, что завидовал человеку. Итак, первой

ἀρχὴ τοῦ κακοῦ (началом зла) была зависть Дьявола. Участие Дьявола в этом деле не освобождает, однако, человека от ответственности; ибо человек был свободен либо принять совет Дьявола, либо отвергнуть его.

Но разве Дьявол не был создан Богом? И если так, не Бог ли виноват в том, что Дьявол был завистлив? Нет; ибо Дьявол, каким его создал Бог, не был зол; но ⟨Бог создал его αὐτεξούσιον, и⟩ он по своему собственному свободному выбору ослушался Бога, т. е. стал злым.

Но разве Бог, создавая Дьявола, не знал, что Дьявол восстанет против Него? И если так, не Бог ли ответствен за происшедшее из этого зло? Бог знал; и, зная, что последует, Он создал Дьявола, чтобы полнее явить свою благость прощением греха человека. Благо не могло бы быть познано иначе, как через противоположность злу;[46] и человек был бы лишен дара свободной воли, если бы перед ним не был поставлен выбор между добром и злом.

---

[46] Ср. Tertull. *Adv. Hermog.* 15 *fin.*, приведенное выше.

Но когда Дьявол склонил первого человека к непослушанию, почему Бог не уничтожил Дьявола тотчас и так не предотвратил дальнейшего зла? Потому что, если бы Он сделал так, благость Бога не проявилась бы в Его обращении с людьми всех последующих поколений, и люди не узнали бы смысла добра, видя его в противоположности злу. А так «человек Божий»[47] может одолеть Дьявола и одолевает его, будучи научен самим Богом бороться с ним. Бог подобен наставнику атлетов; Он посылает нас в палестру бороться с Дьяволом, и человек, который слушается наставлений своего Наставника, получает венец победы. Тот, кто пренебрегает ими и не борется усердно, бывает побежден; но это

его собственная вина. Так ⟨если мы делаем то, что Бог велит нам делать,⟩ «Дьявол попран под нашими ногами и лежит мертвым».[48]

[47] «Человек Божий», *Slav. transl.* (это место не сохранилось по-гречески); т. е. всякий добрый человек. Здесь, как я думаю, нет указания на Христа, да и вообще нигде в диалоге.

[48] То, что Мефодий говорит о Дьяволе, — повторение в ином плане того, что он уже сказал о человеке. Бог не ответствен за проступки Дьявола, так же как Он не ответствен за проступки человека; потому что, создавая Дьявола, Бог наделил его свободной волей, так же как сделал это в случае человека. (Мефодий спрашивает: «Кто обманул человека?» — и отвечает: «Дьявол»; он мог бы с равным основанием пойти дальше и спросить: «Кто обманул самого Дьявола?») Но он говорит, что зло, произведенное злоупотреблением свободной волей со стороны Дьявола и человека, привело к большему благу.

После этого правоверный завершает диалог, еще раз говоря об ὕλη (с. 22). Если материя, говорит он, не сосуществовала с Богом изначально, как же она теперь существует? ⟨Она была создана Богом тогда, когда Он начал творить мир.⟩ А зачем Бог сотворил мир? Мы не можем вполне знать побуждения Бога; но я думаю (говорит правоверный), что Он сотворил его, чтобы привести в действие свое искусство (τὴν τῆς τέχνης ἐπιστήμην),[49] и явить свою благость, и чтобы привести в бытие существа (т. е. людей), которые могли бы познать Его искусство и которых Он мог бы облагодетельствовать своей благостью. «Итак, остальное устройство космоса возникло, говорю я, ради человека, для служения необходимым ему нуждам, ⟨а человек — ради самого Бога,⟩ чтобы он прославлял Владыку, ⟨и⟩ чтобы благость (τὸ ἀγαθόν, им. п.) Бога проявила свое действие на ком-либо». Более того, даже прежде чем Бог сотворил мир, Он не бездействовал; ибо Он был занят замыслом его и заранее радовался его красоте. «Итак, человек, не говори, что что-либо существует самосоставленным (αὐτοσύστατον)[50] ⟨наряду⟩[51] с Богом. . . . Он сам

даровал бытие всему — тому, что прежде не существовало и не имело своего состава безначально. Зачем ты хочешь, чтобы Бог был только мастером? Зачем отвергаешь Его дар, будто Он даровал материи [и][52] одно лишь искусство, а не и самый состав бытия? Не было ничего современного Богу; и Он творил, не взяв это откуда-либо. . . . Он стал творцом не только форм, и не ⌜ бывшее у Него смешал в сущность ⌝;[53] ⟨ибо⟩ Он сам есть создатель и сущностей».

[49] См. заметку к *Corp.* III. 1 a, σοφίας είς δεῖξιν.

[50] Слово σύστασις в употреблении Мефодия означает «устройство», или «существование», без всякого указания на то, что устроенная или существующая вещь составна; и αὐτοσύστατον равнозначно αὐτοποίητον или αὐτογέννητον.

[51] πρός добавлено мною: «вместе с Богом», *Slav. transl.*

[52] καί исключено мною.

[53] «Будучи творцом не только форм, но и сущности, пребывающей у Него, как было подобающе» (= οὐ σχημάτων μόνον ὢν ποιητής, ἀλλὰ καὶ τὴν συνοῦσαν αὐτῷ οὐσίαν προσηκόντως?), *Slav. transl.* Быть может, οὐδὲ συνοῦσαν αὐτῷ οὐσίαν (*sc.* ὕλην ἀγένητον) ⟨ποιότησι⟩ συνεκέρασεν («и не смешал ⟨с качествами⟩ сущность (т. е. нерожденную материю), пребывающую вместе с Ним»).

О том, что говорит об этом предмете Плотин, см. B. A. G. Fuller, *The problem of evil in Plotinus*, 1912; и Inge, *The philosophy of Plotinus*, vol. i, pp. 22–24, 90, 131–137, и vol. ii, p. 171 *sq.*

§ 14 b. ***[Et de his . . . hinc sumatur exordium.]*** Эти слова, должно быть, написал составитель, чтобы они служили связующим звеном между *Ascl.* I и тем, что он к нему присоединил. Но как объяснить слова *de spiritu et de his* (или *huic*?) *similibus* (περὶ πνεύματος καὶ τῶν τούτῳ ὁμοίων, «о духе и о подобном ему»)? Мы ожидали бы выражения, указывающего на предмет *Ascl.* II. Но *Ascl.* II написан не *de spiritu*; его следовало бы скорее назвать περὶ ἀρχῆς κακοῦ («О начале зла») или περὶ ὕλης («О материи»); и в

первоначальном своем виде он, вероятно, вовсе не упоминал о πνεῦμα. Слово *spiritus* встречается в традиционном тексте *Ascl.* II четыре раза; но эти упоминания о *spiritus* не имеют отношения к своему контексту.

Возможно, что за словами *de spiritu vero et de his similibus hinc sumatur exordium* в составном «Завершающем слове» (Λόγος τέλειος) следовало место о πνεῦμα,[1] которое предшествовало *Ascl.* II, но утрачено полностью. Но возможно также, что эти слова были написаны как вступление не к *Ascl.* II, а к *Ascl.* III. Первый параграф *Ascl.* III трактует о некоторых *principalia mundanorum*, и одно из них — *spiritus*. Этот параграф, следовательно, можно было бы описать как «о духе и о подобном»; и мы можем предположить, что слова *et de his . . . hinc sumatur exordium* должны были стоять в начале *Ascl.* III, но были отделены от него позднейшей вставкой *Ascl.* II. Не относящиеся к делу упоминания о *spiritus* в *Ascl.* II могли быть добавлены впоследствии кем-то, кто полагал, что вводные слова обязывают сказать что-нибудь об этом предмете.

---

[1] Из *Fragm.* 24 (Дидим и Кирилл) явствует, что о πνεῦμα шла речь в «третьем из слов Гермеса к Асклепию».

Fuit deus et ὕλη. *Fuit* = (ἐν ἀρχῇ) ἦν («(в начале) был»). Ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* IX. 1: καὶ γέγονεν . . . ἡ ὕλη καὶ (ἀεὶ?) ἦν («и материя возникла . . . и (всегда?) была»).

⌜quem Graece credimus mundum⌝. Придаточное, вставленное переводчиком и испорченное переписчиками. Требуемый смысл таков: *quam Graeci ὕλην, nos mundum dicimus* («которую греки называют ὕλη, а мы — *mundus*»). Ср. *Ascl.* I. 7 b: «то, что греки называют ὑλικόν, мы называем *mundanum*». *Ascl.* III. 17 a: «ὕλη же (или *mundus*)».

[Et mundo . . . nec deo ⟨. . .⟩]. Смысл этих слов, по-видимому, тот, что πνεῦμα «было с» материей, или «в» ней, в одном смысле и

«было с» Богом, или «в» нем, в другом. Но прошедшее время *comitabatur* и *inerat* трудно объяснить; ибо если понимать слово πνεῦμα в том смысле, в каком его употребляли стоики, то πνεῦμα не может быть одной из «первых вещей»: это теплый воздух, т. е. материя, наделенная известными качествами, и потому оно должно быть γεννητόν («порожденным»). Но это предложение — вставка, и нельзя знать, какой смысл вставщик мог придавать слову πνεῦμα. Возможно, он думал о *Gen.* 1. 2: πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος («и Дух Божий носился над водою»).

Haec, de quibus mundus, idcirco non erant, qu⟨i⟩a n⟨a⟩ta non erant. *Mundus*, раз о нем сказано, что он происходит из других вещей или сделан из них, должен означать здесь κόσμος, а не ὕλη, которая «была в начале». «Вещи, из которых возникла вселенная», — это, полагаю, четыре стихии, образованные наложением качеств на ἄποιος ὕλη. Автор говорит о времени, когда стихии еще не были образованы и в действительности не существовало ничего, кроме Бога и ἄποιος ὕλη.

in eo iam tunc erant unde nasci habuerunt. Они существовали в возможности в Боге и материи, откуда им предстояло затем быть порожденными. Сравни и сопоставь *Ascl.* I. 2 a: «поскольку все было в Творце прежде, чем он все создал»; т. е. все сотворенные вещи предсуществовали в возможности в Боге. Материя как второе творящее, или порождающее, начало, отличное от Бога, в *Ascl.* I не допускается. Взгляд автора *Ascl.* II был бы выражен лучше, если бы вместо *in eo* было написано *in iis* (*sc.* в Боге и материи).

О *nasci habuerunt* («им предстояло быть произведенными») ср. Tertull. *Hab. mul.* 1: «и Сыну Божию предстояло умереть»; Lactant. *Div. inst.* 4. 12. 15: «чтобы показать, что ему предстояло облечься плотью».

***[Non enim ea sola non nata dicuntur quae necdum nata sunt, sed ea ⟨etiam quae . . .⟩* и т. д.]** В рукописях предложение дано так: «ибо непорожденным называется не только то, что еще не порождено, но и то, что лишено плодовитости в порождении, так что из него ничто не может быть порождено». Нам нужно *sed ea ⟨etiam⟩*, чтобы ответить на *non ea sola*; но и с этой поправкой слова не дали бы удовлетворительного смысла. Автор, по-видимому, различает разные значения слова ἀγέννητος. Это слово могло употребляться в трех значениях, а именно: (1) «существующий, не будучи порожден» (т. е. «безначальный», — самое частое значение в философских сочинениях); (2) «еще не порожденный» (т. е. еще не существующий, но которому суждено возникнуть в какое-то будущее время; Soph. *O. C.* 973: ὃς οὔτε βλάστας πω γενεθλίους . . . εἶχον, ἀλλ᾽ ἀγέννητος τότ᾽ ἦ, «я, у кого еще не было . . . ростков рождения, но кто был тогда нерожденным»); (3) «неспособный порождать» (Theophr. *C. P.* 6. 10. 1). Бог и материя (а согласно *Ascl.* II. 15 *init.*, и пространство) ἀγέννητα в первом из этих трех значений; материальная вселенная и ее содержимое до сотворения были ἀγέννητα во втором значении; а пространство (с. 15 *init.*) ἀγέννητον в третьем значении (так же как и в первом). Утверждение, данное в рукописях, сводится к тому, что «слово ἀγέννητος может употребляться не только во втором значении, но ⟨и⟩ в третьем», и оставляет неупомянутым первое значение, т. е. то, в котором оно приложимо к Богу и материи и которое поэтому особенно занимает автора *Ascl.* II. Эту трудность можно обойти, допустив лакуну после *sed ea*; можно предположить, что предложение гласило так: «ἀγέννητα называется не только то, что еще не произведено» (второе значение), «но и то, ⟨что безначально⟩» (первое значение). Такое утверждение было бы

понятно само по себе, но здесь оно не к месту; быть может, это заметка на полях, ошибочно вставленная в текст.

Следующие слова (⟨. . .⟩ *quae carent fecunditate generandi, ita ut ex his nihil nasci possit*) не имеют ничего общего ни с чем, о чем говорилось до сих пор. Единственное, о чем в *Ascl.* II сказано, что оно *caret fecunditate generandi*, — это пространство (*locus*); а о нем говорится только в с. 15. Возможно поэтому, что эти слова стояли в месте о пространстве в с. 15 или в заметке, приложенной к этому месту, и были случайно перемещены оттуда.

Quaecunque ergo . . . cuncta nascuntur. Автор устанавливает здесь общие положения об ἀγέννητα (или αὐτογέννητα), намереваясь затем приложить эти положения к Богу и материи.

de quibus nasci potest ⟨aliquid⟩, tametsi ea ex se nata sunt. Слово *tametsi* («хотя») подразумевает, что на первый взгляд можно было бы склониться к мысли, будто αὐτογέννητα не могут быть γεννητικά, т. е. не могут ничего порождать. И в дальнейшем то же самое неоднократно подразумевается об ἀγέννητα. («ὕλη, . . . хотя она, по-видимому, и непорожденна, все же имеет в себе изначально силу порождения». — «*mundus* (т. е. ὕλη), хотя он и непорожден, все же содержит в себе рождения всех вещей» и т. д. — «материи, которая творит, хотя и несотворена».) Но почему кто-либо мог бы склониться к мысли, что αὐτογέννητα или ἀγέννητα не могут быть γεννητικά?

Лактанций (*Div. inst.* 2. 8. 42), споря против учения о несотворенной материи, говорит: «Итак, если материя не сотворена, то и из нее ничто не может быть сотворено». Но это не настоящая параллель; ибо *fieri ex ea* у Лактанция имеет иное значение, чем *nasci ex ea* у герметиста. Довод, который Лактанций приводит в пользу своего утверждения, состоит в том, что материя, когда из нее делается что-либо иное, тем самым

превращается в сделанную вещь и перестает существовать как материя, тогда как несотворенное должно быть неуничтожимо. Наш герметист не может подразумевать такого рассуждения; ибо он явно держится того, что и Бог, и материя продолжают существовать после того, как из них были порождены другие вещи. Возможно, однако, что взгляд, на который намекает его «хотя», состоит в том, что αὐτογέννητα или ἀγέννητα должны быть неизменны и что поэтому они не могут порождать, так как акт порождения влечет за собой изменение в порождающем. В таком случае подразумеваемый довод походил бы на довод Оригена в передаче Мефодия, περὶ τῶν γενητῶν (Bonwetsch, p. 341), а именно: τὸ πᾶν («Все») должно быть ἄναρχον καὶ συναΐδιον τῷ θεῷ («безначальным и совечным Богу»), потому что иначе «выйдет, что неизменный и непреложный Бог изменяется и превращается; ибо если он сотворил Все позднее, то ясно, что он перешел от нетворения к творению». Ср. Tertull. *Adv. Hermog.* 12: «(Гермоген) отрицает, что Бог мог творить (= γεννᾶν) из самого себя, потому что не изменяется то, что вечно (= ἀγέννητον)». Исходя из того же начала, говорит Тертуллиан, можно было бы доказать, что Бог не мог создать мир из ἀγέννητος ὕλη; ибо если бы он это сделал, то «материя допустила изменение и, если так, утратила состояние вечности».

Ex se nata = αὐτογέννητα. Слово αὐτογέννητος, «порожденный собою, или из себя», часто прилагалось к Богу как равнозначное ἀγέννητος в смысле «безначальный», или «предсуществующий от века». Ср. *Corp.* VIII. 2 в исправленном виде: «ибо Отец не возник от другого; а если и возник, то от самого себя; вернее же, он никогда не возникал, но всегда есть. . . . Отец же сам себе причина». Lactant. *Div. inst.* 1. 7. 13: «Так как невозможно, чтобы то, что есть, когда-нибудь не начало быть, то следует, что, поскольку прежде него (*sc.*

Бога) ничего не было, он сам прежде всего произвел себя из самого себя; и потому Аполлоном[2] он именуется αὐτοφυής („самосущий“), Сивиллой — αὐτογενής („самородный“), и ἀγένητος[3] („нерожденный“), и ἀποίητος („несотворенный“). Это увидел Сенека, муж проницательный, в „Увещаниях“. „Мы, — говорит он, — зависим от иного; потому и обращаем взор к кому-то, кому обязаны тем, что в нас наилучшее. Один нас произвел на свет, другой наставил; Бог же сам себя сотворил“». Lactant. *ib.* 2. 8. 44: «Итак, один лишь Бог есть тот, кто не сотворен. . . . Он пребудет всегда в том, чем был, потому что не порожден откуда-то извне, и его возникновение и рождение не зависят ни от какой иной вещи, которая, изменившись, могла бы его разрушить. Он — из самого себя». Aelius Aristides 43. 7 ff. Keil: «Зевс сотворил все . . . а ⌜ первым ⌝ (читай πρῶτον, „прежде всего“) он сотворил самого себя. . . . Он первый, и старейший, и начальник всего, сам происшедший из себя. А когда он возник, сказать нельзя; но он был от начала и будет вовеки, сам себе отец и больший, чем если бы возник от другого». Сравни три следующих места, которые приводит из языческих оракулов Дидим, *De trinitate*, Migne *Patr. Gr.* tom. XXXII. 788 a: «Бог же бессмертен, вовек нестареющий, непоколебимый, неизреченный, ⌜ сокровенными замыслами ⌝[4] самородный, сам себя рождающий, вечно юный, ⌜ не сотворенный ⌝,[5] сам родитель истины, ⌜ мудрый ⌝,[6] сам истинный». *Ib.* 790 C: «Все несет сам бессмертный бог; сам себе он и родитель, и корень, и предел, и сын». *Ib.* 792 A: «Ибо не от родовых мук бессмертный бог и не из недр утробы, из родин, узрел свет; но, кружимый неизреченным ⌜ вихрем ⌝[7] ума, сам себя родивший, рождается он из себя самого, будучи и родителем, и сыном». Оракул Аполлона, приводимый в *Excerpta e Theosophia* (Buresch, *Klaros*) § 42: «сам владыка всего, самосеянный,

самородный, . . . вывел все на свет» (т. е. сотворил вселенную). Оракул, приводимый у Euseb. *Pr. ev.* 9. 10 = Ps.-Justin *Cohort. ad Graecos* 11: «одни лишь халдеи обрели мудрость, а также евреи, чисто чтущие самородного царя-бога».

[2] Т. е. в некоем оракуле, приписываемом Аполлону.

[3] *Orac. Sibyll.* Fragm. 1. 17 Geffcken: αὐτογενής, ἀγένητος.

[4] Быть может, κρυφίοισι λοχεύμασιν («сокровенными родами»).

[5] Быть может, οὔ τι ποιητός.

[6] Быть может, μόνος («единый»).

[7] στροφάλιγγι — догадка Mingarelli.

Представление о том, что Бог «самопорожден», было в ходу в Египте с древних времен. Ср. «Книгу мертвых», туринский список, гл. xv (Wiedemann, *Rel. of anc. Egypt*, p. 45): «Хвала тебе, Ра-Хармахис, Хепера, самопорожденный». (*Ib.* p. 47) «Ты рождаешь себя без рождения». Документ XX династии, ок. 1233–1133 гг. до н. э. (*ib.* p. 54), говорит о Ра как о «божественном боге, который сотворил самого себя, творце неба и земли и дыхания жизни». Надпись из Эль-Харги, времен Дария (Naville, *Old Eg. faith*, Eng. tr. 1909, p. 146 f.): «Он — Ра, который существует сам собою; . . . он — благой бог, который покоится в собственном теле и рождает сам себя, не выходя из чрева матери». То же представление подразумевается в выражении «супруг своей матери», которое часто прилагается к египетским богам (Wiedemann *ib.* pp. 104, 111); а употребление жука (*хепер*) как символа Ра объясняется (Naville *ib.* p. 131 f.) как означающее, «что он воспроизводит себя сам собою, — что он сам себе сын. Поэтому назвать его Хепером — значит утверждать, что у него не будет конца, так как он может непрестанно рождаться вновь из собственного естества».

Первоначальный смысл этих египетских выражений, по-видимому, был скорее тот, что бог Солнца ежедневно обновляет себя и так получает возможность каждое утро восходить в новом блеске, нежели тот, что у него не было начала в прошлом. Заимствовали ли греки у египтян представление, выраженное словом αὐτογέννητος как сказуемым при высшем Боге, или пришли к нему самостоятельно?

Наш герметист держится того, что и ὕλη αὐτογέννητος в том же смысле, в каком αὐτογέννητος Бог.

Deus ergo sempiternus, deus aeternus. Автор *Ascl.* III сказал бы скорее, что Бог *aeternus* (αἰώνιος), а Космос *sempiternus* (ἀΐδιος); см. ch. 29 с *sqq.*

ὕλη autem . . . [et spiritus], quamvis nata non videa[n]tur. О πνεῦμα (в том смысле, в каком это слово употреблено в *Ascl.* III *init.* и в герметических сочинениях вообще) нельзя по праву сказать, что «оно, по-видимому, не было порождено»; ибо πνεῦμα в этом смысле — телесное вещество и как таковое должно было быть порождено — либо одним Богом, либо (как сказал бы автор *Ascl.* II) Богом и ὕλη вместе. Отсюда можно заключить, что *et spiritus* добавлено вставщиком (надо полагать, тем же лицом, которое вставило *et mundo comitabatur spiritus* и т. д. выше) и что глаголы *videantur* и *possident* были соответственно изменены из единственного числа во множественное. Это заключение подтверждается тем, что в двух следующих предложениях говорится об одной лишь ὕλη, а *spiritus* оставлен без внимания.

nascendi procreandique vim . . . atque naturam. Требуемый смысл лучше выразился бы, если опустить *nascendi*, *-que* и *atque naturam* и написать одно *procreandi vim*. Но *nascendi procreandique* может быть неудачным переводом γεννήσεως; а *vim atque naturam*,

и здесь, и в следующем предложении, может быть передачей у переводчика одного слова δύναμιν.

Fecunditatis etenim initium in qualitate materiae (naturae MSS.) est, quae et conceptus et partus in se possidet vim atque naturam (materiam MSS.). Автор приписывает ὕλη (той ὕλη, которая «была в начале») качество плодовитости. В этом он расходится с теми платониками, которые говорили, что первичная ὕλη совершенно ἄποιος («бескачественна»).

Смысл был бы яснее, если бы вместо *fecunditatis initium* было написано *fecunditas*. Быть может, *fecunditatis initium* (ἀρχή) означает «*изначальную* плодовитость» в противоположность плодовитости, возникающей от воздействия на материю какой-либо причины или деятеля, отличного от нее самой.

sine alieno conceptu est sola generabilis. *Sine alieno conceptu*, чтобы подходить к контексту, должно было бы означать «без того, чтобы нечто иное делало ее способной зачинать (т. е. рождать вещи)», — в противоположность *quae vim solam concipiendi habent ex alterius commixtione naturae* в с. 15 *init.* Но трудно понять, как можно извлечь этот смысл из этих слов. Возможно, что по-гречески было ἄνευ συλλήψεως ἀλλοτρίας, «без содействия чего-либо иного», и что переводчик ошибочно предположил, будто σύλληψις употреблено здесь в смысле «зачатия». (В предшествующем выражении *conceptus et partus* греческим словом, переведенным как *conceptus*, могло быть κύησις.)

Это придаточное, взятое само по себе, могло бы показаться подразумевающим, что Материя способна порождать даже без содействия Бога. Но это не может быть мыслью автора. Он держится того, что в порождении вещей Бог и Материя действуют вместе — Бог как Отец, а Материя как Мать; и здесь он хочет утвердить то, что (при условии, что действие Бога как Отца

предполагается) Материя способна исполнять обязанность Матери без помощи какой-либо иной сущности. Иными словами, Материя — не просто страдательное «вместилище», но обладает порождающей силой, соравной силе Бога. И в этом отношении (как автор указывает дальше) Материя отличается от Пространства; ибо Пространство бесплодно само по себе и способно «зачинать», т. е. наполняться γεννητά, лишь тогда, когда с ним смешано нечто иное (а именно Материя). У Pl. *Tim.* 52 A ὑποδοχή (т. е. материя) отождествлена с χώρα. Возможно, автор *Ascl.* II имел в виду это место и заговорил здесь о пространстве с намерением выразить свое несогласие с «Тимеем». Ср. *Ascl.* III. 17 b в исправленном виде: о ὕλη «многие думают, что она подобна пространству и имеет его свойства».

in se vim totius naturae (γεννήσεως?) habet. В традиционном тексте подлежащее этого придаточного — Пространство. Но цель всего параграфа, по-видимому, в том, чтобы отрицать это положение относительно Пространства и утверждать его относительно Материи. Поэтому я переставил слова.

§ 15. ***At vero ea . . . discernenda sunt.*** Это утверждение сначала высказано в общих словах, а затем приложено, в частности, к Пространству.

ut (. . .). Придаточное, вводимое *ut*, исчезло; и *videatur*, вероятно, поставлено вместо *videtur* в попытке залатать изувеченное место.

Смысл, по-видимому, тот, что, с одной стороны, ὕλη и ἀγέννητος, и γεννητική, а с другой стороны, τόπος ἀγέννητος, но не γεννητικός.

locus mundi cum his quae in se sunt. *In se* надо понимать как *in mundo*, а не *in loco*. Переводчику следовало написать не *in se*, а *in eo*. Слова *locus mundi* и т. д. означают пространство, в котором содержится вся вселенная, в противоположность пространству, в

котором содержится та или иная отдельная вещь. Ср. Ar. *Phys.* 4. 209 a 32: «и место бывает общее, в котором находятся все тела, и собственное, в котором непосредственно находится (каждое из тел)». Но так как смысл, в котором здесь говорится о *locus*, достаточно объяснен следующим предложением («под „пространством“ я разумею то, в чем содержится все»), слова *mundi cum his quae in se sunt* излишни; и место читалось бы лучше, если бы их опустить.

Neque enim . . . sustinere potuisset. Пространство должно быть ἀγέννητον, потому что оно должно было уже существовать прежде, чем возникла какая бы то ни было (телесная) вещь. Ср. Pl. *Tim.* 52 B: «и говорим, что всему сущему необходимо быть где-то, в каком-то месте, и занимать какое-то пространство, а то, что не на земле и не где-либо на небе, — ничто». Ar. *Phys.* 4. 208 b 29 ff.: «Казалось бы, и Гесиод говорит верно, сделав первым хаос, . . . будто сущему прежде всего должно было быть дано пространство, — ибо он думал, как и большинство, что все находится где-то и в месте. Если же это так, то сила места была бы чем-то удивительным и первее всего: ибо то, без чего ничто другое не существует, а само оно без другого существует, по необходимости первично». Переводчик написал *potuisset* вместо *posset*; см. заметку к *Ascl.* I. 8, «qui illum . . . intueri potuisset».

nec qualitates . . . dinosci potuissent. *Dinosci* — едва ли подходящее слово; ибо речь идет о существовании вещей, а не о знании их людьми. Греческий текст должен был иметь тот смысл, что вещи не могли бы *иметь* различных качеств и т. д., если бы они не находились в пространстве.

С этим параграфом о пространстве следует сравнить *Ascl.* III. 34 a, где проводится иной взгляд и самостоятельное, или

субстанциальное, существование пространства отрицается. Оба места не могут быть написаны одним и тем же лицом.

Sic ergo et mundus* (т. е. ὕλη) *quamvis natus non sit. Если между этим и предыдущим параграфом нет лакуны, то *sic* надо понимать как определяющее *natus non sit*, а не *omnium naturas habet*; т. е. смысл должен быть таков: «Итак, Материя, хотя она тоже (т. е. как и Пространство) непорожденна» и т. д.; ибо именно тем, что они ἀγέννητα, ὕλη и τόπος сходны. Латынь нелегко поддается такому толкованию; но переводчик мог неверно понять греческий текст.

in se tamen omnium naturas (γεννήσεις?) habet. Материя содержит в себе силу порождения всех вещей.

Hoc est ergo totum qualitatis ⟨diversae, prout natura est⟩ materiae. Все включает и добрые вещи, и дурные; и это разнообразие в качестве производимых вещей происходит от меняющегося действия производящей силы материи. Представляется несомненным, что такова была мысль автора, хотя точная формулировка сомнительна. Ср. *Corp.* XIV. 7: μὴ διὰ τὴν ποικιλίαν τῶν γινομένων φυλάξῃ κ.τ.λ. («не колеблись из-за разнообразия возникающих вещей» и т. д.).

§ 16 a. ***Ne ergo dix⟨er⟩i⟨tis⟩, o Asclepi et ⟨Tat et⟩ Hammon.*** Можно предположить, что в первоначальном *Ascl.* II как самостоятельном диалоге Гермес обращал свою речь к одному ученику и что, следовательно, древнейший вид греческого текста был бы воспроизведен, если написать здесь *ne ergo dixeris*, а ниже — *tua tamen causa* вместо *vestri tamen causa* и оставить лишь одно из трех имен. Обращение во множественном числе, вероятно, ввел составитель «Завершающего слова»; а так как у него не могло быть причины опускать Тата, называя двух других учеников, то *Tat et*, должно быть, выпало случайно.

[[Non poterat deus . . . avertere a rerum natura malitiam.]] Традиционный текст бессмыслен. Поменяв местами это предложение и *dicunt enim . . . a malitia liberare* ниже, мы получаем смысл, которого требует контекст. Именно сам учитель держится того, что «Бог не мог изгнать зло из вселенной»; а нечестие, которое он осуждает, состоит в том, чтобы упрекать Бога за то, что он не сделал того, чего Бог сделать не мог. Быть может, эти два предложения намеренно поменял местами переписчик, который не решался приложить слова *non poterat* к Богу.

Ср. Pl. *Theaet.* 176 A: «Но ни уничтожиться зло не может . . . , а вокруг смертной природы и этого места оно по необходимости кружит». Plut. *Is. et Os.* 49: «Ибо рождение и устроение этого мира смешаны из противоположных, хотя и не равносильных, сил, но перевес — за лучшей; а уничтожиться дурной совершенно невозможно, так как она во многом вросла в тело и во многом — в душу Всего и всегда упорно борется с лучшей».

Иной взгляд высказан в *Corp.* XIV. 7–9, где нам говорят, что нечестиво утверждать, будто Бог οὐ δύναται («не может»). Автор этого трактата признает, однако, что зло следует за γένεσις, «как ржавчина образуется на металле»; а это равносильно признанию ἀνάγκη, которую Бог не может преодолеть.

Quibus respondendum nihil omnino est. Это выражение подразумевает презрение, такое, какое полнее выражает Цельс у Orig. *c. Cels.* 8. 49: «но с теми, кто этому верит, не . . . стоит [этого] и разговаривать: ибо это те, кто и во всем прочем груб и нечист» и т. д.

quantum rationabiliter potuisset. Правильнее было бы *potuit* или *poterat*. Ср. *sustinere potuisset* выше.

sensu, disciplina, intellegentia mentes hominum est munerare dignatus. Цель Бога, когда он наделяет людей разумением, — дать

им защиту от зла. Ср. *Ascl.* III. 22 b, где повторяется та же мысль. Предмет вводится там такими словами: «стоит продолжить это рассуждение и объяснить, почему Бог удостоил уделить свое разумение и познание одним лишь людям». Автор этого места никак не мог бы написать так, если бы он уже несколькими страницами раньше разобрал тот же вопрос и дал на него тот же ответ. Здесь, стало быть, у нас ясное доказательство того, что *Ascl.* II и *Ascl.* III первоначально не были связаны.

В ch. 22 b дар Бога людям назван *intellegentia et disciplina* и *ratio disciplinaque*. В ch. 41 b *condonans nos sensu, ratione, intellegentia* — передача у переводчика слов χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν, λόγον, γνῶσιν («даровав нам ум, разум, познание»). Поэтому, вероятно, и в ch. 16 a *sensus* — это νοῦς (как часто и в других местах «Асклепия»), а *intellegentia* — γνῶσις; *disciplina* же, несомненно, соответствует ἐπιστήμη. Эти три термина можно различить так: νοῦς — способность, или «часть души», которою человек познает; ἐπιστήμη — знание в его подчиненных отраслях; а γνῶσις — высшее знание, т. е. познание Бога, которое включает в себя также любовь к Богу, а в высшей своей степени — единение с Богом. Ср. *Corp.* X. 10 a: «познание же есть завершение знания, а знание . . . бестелесно и пользуется как орудием самим умом». — νοῦς — это умственное око, а ἐπιστήμη и γνῶσις — низшая и высшая ступени умственного видения.

est divina intellegentia prudentiaque munitus. Если человек избегает зла, то умственные силы, посредством которых он это делает, дарованы ему Богом; и, таким образом, его защитила «мудрость и предусмотрение Бога». Можно было бы перевести эти слова и так: «он защищен дарованными Богом прозрением и мудростью», принимая *intellegentia prudentiaque* за свойства человека (равнозначные *sensu, disciplina, intellegentia* выше), а не за

свойства Бога. Но это меньше подходило бы к контексту; ибо доказать нужно то, что *Бог* сделал все, что можно было сделать, чтобы противодействовать злу.

fundamentum est enim disciplinae in summa bonitate consistens. Здесь одно *disciplina* (ἐπιστήμη) соответствует *sensus, disciplina, intellegentia* выше. *Summa bonitas* должно означать благость Бога; знание — дар, ниспосланный человеку щедростью Бога. Если бы автор говорил о человеческой благости, он сказал бы скорее, что благость основана на знании (Бога).

[[Spiritu autem . . . subiectus est]]. Это предложение не имеет ничего общего с предметом *Ascl.* II. Вероятно, это смещенное приложение на полях к параграфу о *spiritus*, который следует в начале *Ascl.* III. Слова *spiritu autem ministrantur omnia et vegetantur in mundo* — дублет к *Ascl.* III. 17 a *init.*, *spiritu vero agitantur sive gubernantur omnes in mundo species*.

[Itaque ⟨haec⟩ hactenus a nobis intellegantur.] Эти слова отмечают конец *Ascl.* II. Вероятно, их добавил составитель «Завершающего слова», так же как и соответствующие слова (*Et de his . . . hinc sumatur exordium*) в начале *Ascl.* II.

Асклепий III

§ 16 b. *Mente sola intellegibilis* и т. д. Интерес автора *Ascl.* III, по-видимому, сосредоточен на вопросе: «Как нам должно почитать богов?» Имея в виду ответить на этот вопрос, он излагает систему богословия (*ratio divinorum*, 19 a). Предмет богословия вводится в ch. 18 b[8] упоминанием νοῦς и θεοὶ νοητοί («умопостигаемых богов»); и соответственно именно в этом месте (19 a) Гермес предупреждает ученика о возвышенности истин, которые он собирается открыть. Слова, которые он там употребляет (*divina*

nudo mysteria и т. д.), надо относить ко всей последующей беседе. Но, подводя к главному предмету, автор, прежде чем приступить к *ratio divinorum*, начинает с краткого описания устройства чувственной, или телесной, вселенной — *ratio mundanorum*, или космологии, — которое содержится в chs. 16 b, 17 a, 17 c (с chs. 33 a–34 a, добавленными как приложение). Речь Гермеса начинается внезапно словами *Mente sola intellegibilis* и т. д., и возможно, что в *Ascl.* III как самостоятельном диалоге этим словам предшествовали какие-то вступительные предложения, которые опустил составитель «Завершающего слова»; но нет причин думать, что здесь утрачено что-либо важное для изложения учения.

[8] Правда, о Высшем Боге уже говорилось в 16 b и 17 a; но сказанное о нем там приведено лишь потому, что это нужно для объяснения Космоса.

Содержание этой предварительной «космологии» подытожено в 17 c, где нам говорят, что она трактует о *principalia omnium ⟨mundanorum⟩*; а эти *principalia*, по-видимому, суть ὕλη, μορφαί и πνεῦμα.

Сравни весьма сходное расположение первой части *Ascl.* I. В этом трактате тоже есть предварительный параграф о составных частях Космоса (chs. 2 b, 3 a), который заканчивается предложением «Стихий, через которые вся материя облечена в форму» и т. д., и за ним следует торжественное вступление к предмету богословия (*divinitatis ratio*, 3 b). Уже одного этого сходства в расположении довольно, чтобы доказать, что *Ascl.* I и *Ascl.* III первоначально были двумя отдельными и не связанными между собой документами; такое повторение было бы невозможно в едином трактате, составленном целиком одним автором.

В chs. 33 a–34 a перед нами место, трактующее о Пустоте и Пространстве. Это место там, где оно стоит в рукописях, прерывает связность беседы и явно не на своем месте. В сущности, во всем *Ascl.* III нет места, где оно согласовалось бы с контекстом, кроме места сразу после ch. 17 c; а там оно подходит в совершенстве. Сказав об истинных *principalia mundanorum* (а именно ὕλη, μορφαί и πνεῦμα), автор вполне мог перейти к речи о двух вещах (а именно κενόν и τόπος), которые ошибочно считают *principalia mundanorum*, и показать, что общее мнение о них ложно. Итак, я заключаю, что если место о Пустоте и Пространстве вообще предназначалось как часть *Ascl.* III, то оно должно было стоять сразу после ch. 17 c; и я соответственно его переставил.

Но как оно попало на свое традиционное место? Так как оно закончено само по себе и не обнаруживает следов разрыва ни в начале, ни в конце, его перемещение едва ли могло быть вызвано случайным сдвигом листа. Быть может, его автор (будь то первоначальный автор *Ascl.* III или кто-то другой) написал его как дополнение к chs. 16 b–17 c, когда основная часть трактата была уже закончена; он мог оставить его лежать отдельно (быть может, приложив заметку, которую впоследствии не заметили, чтобы указать место, для которого он его предназначал); и переписчик мог вписать его в том месте, куда его поместил случай.

summus qui dicitur. ὕψιστος как обозначение Бога было в общем употреблении у иудеев; оно часто встречается, напр., в иудейских *Oracula Sibyllina*. Но его употребление не следует принимать за доказательство иудейского влияния; ибо любой грек, которому случалось говорить о Высшем Боге, легко мог прийти к этому слову самостоятельно. Зевса греки называли ὕψιστος начиная со времен Пиндара и Эсхила.

sensibilis dei: т. е. *mundi*. Ср. *Ascl.* I. 3 c: «Небо, бог, воспринимаемый чувствами». *Ib.* 8: θεὸν ὸρατὸν καὶ αίσθητόν («бога видимого и чувственного»). Термин αίσθητὸς θεός в приложении к Космосу восходит в конечном счете к заключительным словам Pl. *Tim.*

in se circumplectitur [omnem locum]. Автор, который в ch. 34 a отказывается признать субстанциальное существование *locus*, едва ли упомянул бы его, перечисляя содержимое Космоса. Кроме того, о пространстве, если уж упоминать его, следовало бы сказать скорее, что оно содержит Космос, чем что оно содержится в нем. Поэтому слова *omnem locum*, вероятно, вставлены другой рукой.

omnem rerum substantiam totamque [[gignentium creantiumque]] materiam. Ср. 17 b в исправленном виде: «суть видимые формы . . . каждой вещи . . . вся сущность». οὐσία вещи (в том смысле, в каком термин употреблен здесь) есть сумма μορφαί, которыми наделена ее ὕλη; так что οὐσίαι и ὕλη вместе составляют все содержимое Космоса. Слова *gignentium creantiumque* как определение к *materiam* не дают удовлетворительного смысла; а с другой стороны, *quantumcumque est* требует родительного падежа; поэтому я переставил слова. *Quantumcumque est gignentium creantiumque* можно понять как «все множество живых существ, обладающих силой размножения»; и в этом смысле выражение описывает часть содержимого Космоса, которое уже было подытожено терминами οὐσία и ὕλη. Производящая энергия каждого отдельного животного и растения включена в жизненную энергию Космоса как целого, т. е. αίσθητὸς θεός, и составляет ее часть; а эта жизненная энергия разлита по Космосу Богом, действующим через πνεῦμα как через свое орудие.

Возможно, однако, что греческий текст переведен неточно и что *quantumcumque est gignentium creantiumque* стоит вместо чего-то вроде πάντα τὰ γεννητά или πᾶσα γένεσις в смысле «все, что возникает».

§ 17 a. ***quasi organum vel machina.*** Ср. *Corp.* X. 18: ὀργάνῳ τῷ πυρὶ . . . χρῆται («пользуется как орудием огнем»). Обязанность, приписанная здесь πνεῦμα (т. е. теплому воздуху, носителю жизни), там приписана огню. В 19 b нам говорят, что «воздух . . . есть орудие всего, посредством которого все совершается». См. заметку к этому месту.

Представление автора о πνεῦμα и его обязанности в Космосе заимствовано у стоиков. Но он проявляет некоторую путаницу мысли, ставя πνεῦμα наравне с ὕλη и μορφαί как одно из трех *principalia mundanorum*; ибо πνεῦμα в стоическом смысле само есть ὕλη, наделенная известными μορφαί, или ποιότητες. Похоже на то, что он ограничил термин ὕλη той материей, из которой сделаны *грубые* и *весомые* тела, и предположил, что πνεῦμα устроено иначе, чем такие тела. См. 18 b *init.*

Spiritu . . . gubernantur omnes in mundo species. Слово *species* не может здесь означать ни *formae visibiles* (αἰσθητὰ εἴδη), налагаемые на материю, ни вечные ἰδέαι (*species divinae* и *incorporales*, ch. 35), копиями которых являются αἰσθητὰ εἴδη; ибо ни о тех, ни о других нельзя было бы сказать, что «Бог распределил каждой из них ее особую φύσις». Поэтому мы должны понимать *species* (εἴδη) в этом предложении либо как «роды, или разряды, существ», либо (как в *Ascl.* I. 4 f.) как «единичные существа». *Secundum naturam suam* соответствует *ut cuiusque naturae qualitas est inaltata* ниже; и *cuiusque* там означает «каждой единичной вещи».

omnium est ⟨formarum⟩ receptaculum. *Formarum* нужно здесь для полноты смысла, и его надо подразумевать снова при

следующем *omniumque*.

omniumque agitatio atque frequentatio ⟨spiritu efficitur (?)⟩. κίνησις (*agitatio*) употреблено здесь в смысле μεταβολή, т. е. замены одной формы другой; а πύκνωσις (*frequentatio*) означает непрерывную череду различных форм, которые вещь принимает в ходе своей жизни и роста. πνεῦμα — орудие, которым совершаются жизнь и рост; и это можно выразить иными словами, сказав, что πνεῦμα — то, посредством чего материя, из которой состоит вещь, наделяется постоянной чередой различных форм. Так автор соединяет платоновское учение о материи и форме со стоическим учением о πνεῦμα.

spiritu vero inplet omnia, ut cuiusque naturae qualitas est inaltata. Автор *Ascl.* III согласен со стоиками в том, что πνεῦμα присутствует во всей вселенной и есть носитель жизни во всех вещах. Но он расходится с ними, признавая надкосмического Бога, по чьему установлению животворящее πνεῦμα распределяется всем вещам в Космосе; тогда как высший Бог стоиков сам есть часть Космоса, будучи πῦρ νοερόν («разумным огнем»), присущим тому πνεῦμα, которым пронизан Космос.

Стоическое учение о πνεῦμα — то, которое излагает Вергилий,[9] *Georg.* 4. 221 *sqq.*: «(некоторые говорили), что бог . . . проходит по всем землям, и морским просторам, и глубокому небу; отсюда скот, стада, мужи, всякий род зверей — каждый, рождаясь, берет себе тонкую жизнь». Virg. *Aen.* 6. 724 *sqq.*: «Небо, и земли, и водные равнины . . . дух питает изнутри, и ум, разлитый по членам, движет всю громаду и смешивается с великим телом. Отсюда род людей и скота, и жизнь летающих» и т. д.

[9] Вергилий, вероятно, взял свое изложение этого учения у Посидония.

По учению стоиков, действия πνεῦμα бывают трех различных ступеней, а именно: ἕξις (сила сцепления), φύσις (растительная жизнь) и ψυχή (жизнь животных и людей). См. заметку к *Ascl.* I. 4. Diog. Laert. 7. 138 *sq.*: «Космос ⟨у⟩правляется умом и промыслом, как говорят Хрисипп в книгах „О промысле“ и Посидоний в (третьей?) книге „О богах“, поскольку ⌜ ум ⌝ (читай πνεύματος, „дух“)[10] проникает во всякую его часть, как в нас душа; но в одни части больше, в другие меньше. Ибо через одни он прошел как ἕξις, как через кости и сухожилия, а через другие — как ум, как через ведущее начало». Nemesius *Nat. hom.* 2: «говорят, что и все неодушевленные вещи живут жизнью сцепления (ἐκτικὴ ζωή), поскольку душа Всего удерживает их в том, чтобы только быть и не распадаться». (Всякая сила есть некий род жизни; а где есть жизнь, там есть πνεῦμα. Так, даже глыба неорганической материи содержит столько жизни — а следовательно, и πνεῦμα, — сколько нужно, чтобы удерживать ее воедино.) См. Arnim *Sto. Vet.* II, pp. 144–151.

---

[10] νοῦ не может быть верным; если его сохранить, получится утверждение, что νοῦς проникает одни вещи как νοῦς, а другие — как нечто иное, чем νοῦς. О πνεύματος ср. Alex. Aphrod. *De mixtione* p. 223 Bruns: (стоики говорят), что «Все объединено и удерживается вместе неким духом, проникающим через него целиком».

§ 17 c. *sunt in his aut per haec aut de his ⟨⟨mundana, ut ita dixerim,⟩⟩ omnia.* *In his* относится, полагаю, к ὕλη; *per haec* — к πνεῦμα; а *de his* — к μορφαί, из которых состоит οὐσία всех материальных вещей. Это, по-видимому, лучшее место, какое можно найти для слов *mundana ut ita dixerim*, которые встречаются как оторванный обрывок в 18 a. Вероятно, это переводчик словами *ut ita dixerim* извиняется за то, что

употребляет здесь термин *mundana*, который у него имеет два разных значения — κοσμικά и ὑλικά.

В рукописях и в прежних изданиях *omnia* отделено от этого предложения и принято за первое слово следующего предложения, которое приписано Асклепию.

§ 33 a. ***inane nec esse aliquid nec esse potuisse.*** Пифагорейцы (Ar. *Phys.* 4. 6, 213 b 22; Архит в передаче Евдема, Mullach *Fr. ph. Gr.* II. 117 b), Демокрит и Эпикур утверждали существование пустоты; Платон (*Tim.* 79 B) и Аристотель (*Phys.* 4) его отрицали. Стоики отрицали существование пустоты внутри Космоса, но утверждали существование беспредельной пустоты вне Космоса. Учение Хрисиппа о τόπος и κενόν передает Арий Дидим, Diels *Doxogr.* p. 460. О стоическом взгляде на пустоту см. также Aetius, Diels *ib.* p. 316; Diog. Laert. 7. 140; Cleomedes 1. 2–8 (из Посидония).[11] Герметист, когда писал эту главу, вероятно, имел в виду стоическое учение о пустоте в изложении Посидония. Он согласен со стоиками, отрицая существование пустоты внутри Космоса; а стоическое утверждение о существовании беспредельной пустоты вне Космоса и наводит его на вопрос, на который он ниже отвечает по-своему: «nec istud enim quod dicitur extra mundum» и т. д.

---

[11] Целлер, *Eclectics*, Eng. tr. 1883, p. 60, говорит, что «Посидоний, отступая от своих предшественников (по стоической школе), допускал вне мира лишь столько пространства, сколько было бы нужно для ἐκπύρωσις мира». Шмекель, *Phil. der mittleren Stoa*, p. 240, высказывает то же мнение; по Посидонию, говорит он, «пространство . . . *не бесконечно*, но лишь так велико, как того требует его заполнение; однако протяжение его почти бесконечно». (Что значит «почти бесконечно»?) «Во время образования мира часть его вне мира совершенно пуста». Этот взгляд на учение Посидония основан на Аэции, Diels *Doxogr.* p. 338: «Стоики: есть пустота, в которую при экпиросисе разрешается Космос, ⌜ будучи беспредельным ⌝ (ἄπειρον ὄν — Heeren, т. е. „которая беспредельна“). — Посидоний сказал, что то, что вне Космоса, не беспредельно, но таково, сколько достаточно для разрешения». Но это утверждение, несомненно, промах Аэция

(или кого-то из тех, через кого передан его текст), вызванный непониманием того места Посидония, которое воспроизведено у Cleomedes 1. 2–8 (ed. Ziegler, 1891). Клеомед в том месте, где говорит об *экпиросисе*, занят доказательством того, что κενόν существует, а не определением его протяжения. Он говорит, что те, кто принимает *экпиросис* (как принимал Посидоний), должны признать, что κενόν существует вне нашего нынешнего Космоса, потому что при *экпиросисе* Космос обратится в пар и вследствие этого расширится «более чем в десять тысяч раз против нынешнего своего протяжения», а для его расширения должно быть место; но затем он говорит, что даже если отрицать *экпиросис* (как отрицали Боэт и Панэтий), все же приходится признать существование κενόν вне Космоса по другой причине, которую он и приводит. А впоследствии он настойчиво и неоднократно утверждает, что это κενόν ἄπειρον («беспредельно»). Напр.: «Что ⌜же⌝ (читай δή, „итак“) вне Космоса необходимо должна быть пустота, известно из доказанного прежде; а что она от всякой его части простирается в беспредельность, это совершенно необходимо, и мы поймем это из следующего. . . . Из этого ясно, что пустота вне Космоса никак не может где-либо иметь предел; значит, она беспредельна. . . . Итак, мы необходимо должны признать, что пустота вне Космоса беспредельна».

В примечании в конце трактата Клеомеда нам сообщают, что его содержание — «не мнения самого автора, но собрано из различных сочинений, древних и новых; большая часть сказанного в нем взята у Посидония». Дильс, *Doxogr.* p. 21, говорит о Посидонии: «откуда книжечка Клеомеда . . . почти целиком выписана»; а Шмекель (p. 189) говорит, что «Клеомед списывает это (т. е. место об *экпиросисе*) у Посидония». Но если Клеомед здесь воспроизводит Посидония, то Посидоний держался именно того учения, которое Аэций в приведенных выше словах приписывает стоикам вообще, а именно: «что есть пустота (вне Космоса), в которую Космос расширяется при экпиросисе, *и что эта пустота беспредельна*».

Сам Шмекель, *ib.* p. 188 n. 2, косвенно это признает; ибо он говорит там: «С периодическим разрешением мира в огонь у стоиков *необходимо* связано допущение *бесконечного* пустого пространства вне Космоса». Хирцель, *Unters. zu Cic.* 1. 225 ff. (на которого ссылаются Целлер и Дильс), считает утверждение Аэция (что κενόν Посидония было οὐκ ἄπειρον) ошибкой. Я не читал довода Хирцеля; но мало сомневаюсь, что в своем выводе он прав.

Клеомед (1. 4 *fin.*), там, где он доказывает, что κενόν не существует *внутри* Космоса, говорит: «если бы (Космос) не держался одним ⌜местом⌝ и если бы дух не был сращен по всему целому, мы не могли бы ни видеть, ни слышать». (Вместо τόπου читай τόνου, «напряжением».)

Ср. *Corp.* II. 10: οὐδὲ ἓν τῶν ὄντων ἐστὶ κενόν, к.т.л. («ничто из сущего не пусто» и т. д.). Довод, который следует в этом документе, очень похож на довод *Ascl.* III. 33 a и 33 c.

Omnia enim mundi sunt membra plenissima . . . corporibus. *Mundi membra* (τὰ τοῦ κόσμου μόρια) — это четыре стихии, земля, вода, воздух и огонь, которые мыслятся расположенными четырьмя отдельными слоями. Каждый из этих четырех слоев целиком заполнен телами; и так Космос в целом полон. Ср. *Corp.* II. 2: «(Космос) плотен; ибо он наполнен многими другими большими телами, вернее же — всеми телами, какие есть».

validitate et tenuitate diversa. Воздух, например, *tenuis* по сравнению с водой, а вода — по сравнению с землей. Для атомиста *validitas* и *tenuitas* («плотность» и «разреженность») означали бы наличие меньших и больших промежутков пустоты между частицами, из которых составлено тело. Но автор, поскольку он отрицает существование пустоты, должен понимать *tenuitas* в смысле, совместимом с непрерывностью вещества; и он, вероятно, разумеет под этим «податливость давлению».

[Sicuti enim] — за этими словами не следует главное предложение (аподосис); по-видимому, они вставлены по какому-то недоразумению.

istud . . . quod dicitur extra mundum, si tamen est aliquid. Автор не может устоять перед склонностью говорить о τὰ νοητά в понятиях пространственного отношения; он говорит о них (как Платон в мифе «Федра» и в других местах) так, будто они находятся в области за крайней сферой видимого и телесного Космоса. Но он сознает, или наполовину сознает, что в буквальном смысле слов это неверно; и потому он вставляет оговорку «si tamen est aliquid» («если только такое вообще существует»). Ср. ch. 27 b: «Бог, который обитает над вершиной высочайшего неба» и т.

д. «Полнота», о которой он думает, — это πλήρωμα, полнота сил (δυνάμεις) Бога; и он, несомненно, знает, что Бог не находится в какой-либо определенной части пространства (см. 34 b); и все же он не может не представлять себе, что это так. Мы и доныне не перестали употреблять слово «небо» с подобным же подразумеванием. Даже Плотин, как ни настаивает он на том, что νοητά не ἐν τόπῳ («не в месте»), не может обойтись без пространственных терминов (ἄνω, ἐκεῖ и т. д.) в отношении к ним; ср. Plot. 4. 3. 17: «ибо если небо — лучшее в чувственном месте, то оно соприкасается с крайними пределами умопостигаемого». О *si tamen est aliquid* сравни *Corp.* XI. ii. 19: τὰ ἐκτός, εἴ γέ τι ἐκτὸς τοῦ κόσμου («то, что вне, если только есть что-нибудь вне Космоса»). *Corp.* IV. 5: τὰ ἐν οὐρανῷ, καὶ εἴ τί ἐστιν ὑπὲρ οὐρανόν («то, что на небе, и если есть что-нибудь над небом»). Предмет мог быть подсказан автору физическим вопросом, который разбирал Посидоний; но точка зрения герметиста, который верит, что τὰ νοητά ἀσώματα («бестелесны»), — хотя он, может быть, временами не вполне сознает все, что заключено в его вере, — отличается от точки зрения стоиков, которые считали, что все действительное, не исключая и Бога, телесно.

divinitati suae: противопоставлено *naturae suae et qualitati* ниже. θειότης обители Бога противопоставлена ὑλότης («вещественности») чувственного Космоса (αἰσθητὸς κόσμος). *Naturae suae et qualitati convenientium* равнозначно αἰσθητῶν, так же как *divinitati suae similium* равнозначно νοητῶν.

corporum et animalium. Упоминание ζῷα как класса вещей, отличного от σώματα, здесь, по-видимому, неуместно. Возможно, однако, что по-гречески стояло σωμάτων πλήρης ἐστὶ . . . καὶ τούτων ζωὴν ἐχόντων или нечто подобное: «телами, — да, и живыми

телами». По взгляду автора, все во вселенной живо, в большей или меньшей степени: «spiritu inplet omnia» («духом наполняет все»).

[*aut quod acie sumus obtunsi*]. Удаленность делает вещь малой на вид по закону перспективы; но почему слабость нашего зрения должна делать вещь малой на вид? Она может помешать нам вообще увидеть вещь; но она не может изменить видимую величину вещи, пока вещь нам видна. Значит, эти слова не на своем месте; их автор, должно быть, хотел, чтобы они стояли после *propter nimiam brevitatem aut tenuitatem* и чтобы за ними следовало *non videmus*. Но, поставленные на это место, они нарушают стройность фразы; поэтому представляется вероятным, что они добавлены позднейшей рукой.

***propter nimiam brevitatem ⟨aut tenuitatem non videmus⟩*.** Упоминание о *tenuitas* здесь явно необходимо; ср. выше: *minora vero aut tenuiora aut vix videri aut omnino non possunt* («меньшие же или более тонкие либо едва видны, либо вовсе не видны»). Пример воздуха, о котором автор говорит ниже, есть пример *tenuitas*, а не *brevitas*.

Вещи, которыми наполнен Космос, все видимы ἁπλῶς («безусловно»), т. е. телесны; но некоторые из них невидимы ἡμῖν («для нас»). Вещи, невидимые лишь в этом последнем смысле, надо отличать от тех, которые поистине, или безусловно, ἀόρατα, а именно, с одной стороны, от τὰ νοητά, а с другой — от ὕλη ἄμορφος («бесформенной материи», см. ch. 17 b).

§ 33 b. [[*Dico nunc daemonas . . . commotio.*]] Это предложение не относится к рассуждению о пустоте и должно быть исключено. Если допустить, что автор держался мнения, как и большинство платоников, что демоны не бестелесны, но имеют тела, составленные из воздуха или πνεῦμα, он, пожалуй, мог бы упомянуть их как пример вещей телесных и все же невидимых

для нас; но если бы он имел в виду именно это, он не стал бы вводить свой пример словами *dico nunc*, которые подразумевают, что некие роды демонических существ составляют единственный или главный предмет рассуждения. См. chs. 28, 29 a, с которыми, как я полагаю, связано это место.

§ 33 c. *ut inane ab igni, ab aqua.* Ср. Cic. *De fato* 11. 24 (по Карнеаду): «когда мы называем сосуд пустым, мы говорим не так, как физики, которые признают, что пустоты нет вовсе, а так, что говорим, например, что сосуд — без воды, без вина, без масла».

⟨⟨spiritu tamen et aere,⟩⟩ . . . vacuum esse non possit. По учению стоиков, πνεῦμα проникает все и непрерывно простирается по всему Космосу. Ср. *Corp.* II. 11: ταῦτα οὖν, ἃ σὺ φῂς εἶναι κενά, к.т.л. («итак, то, что ты называешь пустым» и т. д.). *Timaeus Locr.* 5: «Огонь по тонкости своих частиц проходит через все, воздух — через все прочее, кроме огня, вода — через землю. Итак, все полно и не оставляет ничего пустого».

***quamvis sit breve* [*vel magnum*].** Слова *vel magnum* добавил, должно быть, кто-то, кто не понял смысла. Есть смысл в том, чтобы сказать, что даже малейшая часть пространства не может быть пустой; но нет никакого смысла говорить, что никакая часть пространства, сколь угодно малая *или большая*, не может быть пустой.

§ 34 a. *Similiter vero de loco dicendum est.* Ср. *Ascl.* II. 15, где дано иное и несогласное с этим описание пространства. По Клеомеду (1. 4), κενόν есть τὸ οἷόν τε δέξασθαι σῶμα («то, что способно вместить тело»), а τόπος есть κενὸν ὑπὸ σώματος κατεχόμενον καὶ πληρούμενον («пустота, занятая и наполненная телом»).

§ 18 b. ⟨. . .⟩ *Mundus itaque nutrit corpora, animas spiritus.* В этом абзаце автор переходит от *principalia mundanorum* к νοῦς.

Сравни *Ascl.* I. 6 b в исправленном виде, где подобный переход совершается в очень сходных выражениях: «Пищи же две — для души и для тела. . . . Душа питается . . . движением огня и воздуха; тела . . . растут от воды и земли. [Дух . . . оживляет все.] Ум (νοῦς) . . . из всех живых существ одни лишь человеческие чувства возносит . . . к разумению божественного замысла».

Перед *mundus itaque* и т. д., вероятно, утрачено связующее место; но одного-двух предложений было бы достаточно, чтобы заполнить пробел.

Что здесь разумеется под *mundus*? Согласно параллельному месту в *Ascl.* I, это слово должно означать *aqua et terra*, две *inferiora mundi elementa* (в противоположность огню и воздуху или πνεῦμα, которое есть смесь огня и воздуха). Мы должны предположить либо что автор греческого текста написал ὕλη и разумел под этим «грубую материю», т. е. землю и воду (нечто отличное от ἄποιος ὕλη, «бескачественной материи», о которой говорится в 17 a и 17 b), либо что *mundus* ошибочно подставлено вместо какого-то другого термина, обозначающего землю и воду.

В стоической системе, из которой заимствован термин πνεῦμα, утверждение *animas nutrit spiritus* (πνεῦμα ψυχὰς τρέφει) было бы совершенно верно; ибо ψυχή стоиков телесна и есть лишь особое видоизменение телесного πνεῦμα. Герметист перенял это утверждение без изменений, хотя по его взгляду ψυχή, будучи бестелесной, не может в буквальном смысле «питаться» телесным πνεῦμα. Его мысль точнее выразило бы выражение, употребленное в других местах (напр., *Corp.* X. 13): ἡ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι (ὀχεῖται) («душа носима в духе»). Телесное πνεῦμα вносит с собою бестелесную ψυχή в организм, в который оно входит; и в течение жизни организма приток πνεῦμα поддерживается дыханием.

Но лишь низшая и земная часть души, — т. е. такая «душа», или жизнь, какою люди и звери обладают сообща, — связана таким образом с πνεῦμα. Νοῦς, о котором Гермес говорит дальше, не имеет телесного носителя, но приходит прямо от Бога. В следующем предложении, где νοῦς назван *donum caeleste*, οὐράνιον надо понимать в переносном смысле, как синоним θεῖον. Νοῦς не есть, подобно *pneuma*, газообразное вещество, которое струится вниз из высших областей Космоса; и он не передается от Бога человеку никаким подобным материальным веществом; он всецело бестелесен.

Sensus = νοῦς: см. *Ascl.* I. 6 b, *Ascl.* III. 32 b и *Ascl.* 41 b.

neque enim omnes, sed pauci. Здесь νοῦς означает божественное озарение, которое дается не всем людям, а лишь избранным. Ср. *Corp.* I. 22 и *Corp.* IV. 3; Pl. *Tim.* 51 E. В ch. 32 b автор говорит о трех различных ступенях νοῦς; и то, что он здесь называет νοῦς без всякого уточнения, там отличено от двух низших ступеней и названо ὁ θεῖος νοῦς. См. *Ascl.* I. 7 a: «не все . . . достигли истинного разумения», где подразумевается, что все люди имеют νοῦς того или иного рода, но что есть *sensus* (νοῦς) *divinior*, которого достигают лишь немногие из людей. Подобным образом в *Corp.* IX. 5 нам говорят, что все люди имеют νόησις, οὐ πᾶς δὲ ἄνθρωπος ἀπολαύει τῆς νοήσεως («но не всякий человек вкушает плоды мышления»), и что νοῦς человека рождает как дурные мысли, так и добрые. Филон обычно употребляет слово νοῦς в более широком смысле; напр., *Leg. alleg.* 1. 12. 32: «этот же ум поистине земной и тленный, если бы Бог не вдохнул в него силу истинной жизни». *Ib.* 2. 16. 64 встречается νοῦς ἄλογος («неразумный ум»). *Ib.* 3. 9. 29: добрый человек бежит от своего ἴδιος νοῦς к Богу, который есть ὁ τῶν ὅλων νοῦς («ум целого»); а ἴδιος νοῦς — γενητὸς καὶ θνητός («сотворен и смертен»).

terrae interiectu . . . eius privatur lumine. Слова *et lunae*, которые в большинстве MSS. следуют за *terrae*, должно быть, вставил кто-то, кто упустил из виду значение слов *interveniente nocte* и предположил, что автор говорит о затмениях. Но затмения солнца не бывают ночью. Ср. Cic. *Nat. deor.* 2. 49: «ибо сама тень земли, заслоняя солнце (*officientis*, „заслоняющей“, — догадка Геснера), производит ночь».

***natura*,** «вещь». MSS. дают *materia*; но автор не применил бы слово ὕλη, даже в переносном смысле, к бестелесной вещи. Другой пример смешения слов *natura* и *materia* встречается в *Ascl.* II. 14 b.

caliginum erroribus могло бы, пожалуй, означать «блужданиями, вызванными тьмой»; но вероятнее, что это неточный перевод греческого выражения, означающего «тьмою заблуждения».

sensum* (*sensus* MSS.) *deorum animam dixerunt. Здесь снова *sensus* стоит вместо νοῦς. Ср. *Corp.* XII. i. 8: νοῦν, ἄρχοντα πάντων, καὶ ψυχὴν ὄντα τοῦ θεοῦ («ум, правителя всего и душу Бога»); и *ib.* 9: ὁ νοῦς, ἡ τοῦ θεοῦ ψυχή («ум, душа Бога»). (Так в MSS.; но ψυχὴ θεῶν — не то же самое, что ψυχὴ τοῦ θεοῦ, и это место, вероятно, испорчено.) Philo *De opif. mundi* 24. 73: «А другие причастны одной лишь добродетели, не имея никакой доли в пороке, как звезды; ибо о них говорят, что они и живые существа, и живые существа разумные, или, вернее, что каждая из них — сам ум, всецело и насквозь добрый и не приемлющий никакого зла». (Νοῦς, о котором здесь говорит Филон, — это *sensus divinior*, а не низший род νοῦς, общий всему человечеству.) Sen. *Nat. quaest.* 1, *prolog.* 14: «Какая же разница между природой бога и нашей? В нас лучшая часть — дух; в нем нет никакой части вне духа; он весь — разум».

Души зверей и людей, не получивших озарения, лишены (ὁ θεῖος) νοῦς; душа озаренного человека есть смесь той низшей

души с νοῦς; души νοητοὶ θεοί состоят всецело из νοῦς, не смешанного ни с чем низшим. В *Corp.* X. 19 a нам говорят, что душа благочестивого, или озаренного, человека, освободившись от тела, избавляется от своей низшей части и становится чистым νοῦς. В *Ascl.* I (за исключением места о переселении в тела зверей, 12 a), по-видимому, подразумевается, что νοῦς — единственная бессмертная часть человека; откуда можно было бы заключить (хотя сам автор этого вывода не делает), что всякая человеческая душа, которая переживает смерть тела, «становится чистым νοῦς».

nec eorum dico omnium. *Di terreni*, о которых автор говорит в ch. 37 f., не свободны от πάθη («ибо земным богам . . . легко прогневаться» и т. д.); следовательно, их души не могут состоять из одного лишь νοῦς.

Но как обстоит дело с *di caelestes*? Из сказанного о них в других местах *Ascl.* III можно было бы заключить, что их души, хотя и воплощенные в видимых телах, состоят из νοῦς и ни из чего иного; однако в этом месте, по-видимому, подразумевается, что это можно сказать лишь о νοητοὶ θεοί; ибо *magni et principales di*, о которых здесь говорится, должны быть νοητοὶ θεοί.

§ 19 a. [*vel rerum capita vel initia primordiorum*]. Эти слова здесь не на своем месте; быть может, это вариант к *principalia et antiquiora et quasi capita vel initia omnium* в ch. 17 c.

Magna tibi pando, et divina nudo mysteria. Здесь Гермес приступает к главному предмету своей беседы. Торжественное вступление отмечает переход к более возвышенной теме. До сих пор он говорил о *mundana*, и его упоминания о Боге в chs. 16 b и 17 a были лишь попутными; теперь он намерен говорить о *divina*, — то есть изложить природу богов и объяснить, как их следует почитать.

Слово *mysteria* в том смысле, в каком оно здесь употреблено, вовсе не намекает, что сейчас совершится теургическое действо или таинство; оно означает лишь учение, которое свято и до сих пор было известно немногим. Само по себе это слово не обязательно подразумевает, что слушатель обязан хранить учение в тайне от других; ибо его часто употребляли (как, например, Павел) там, где не было ни намерения, ни желания хранить тайну. Но в некоторых герметических сочинениях (напр., *Corp.* XIII) ученику прямо запрещено открывать другим то, что он услышал; поэтому *возможно*, что автор *Ascl.* III хотел здесь словом *mysteria* намекнуть на такой запрет. См. примечание к *Ascl.* 1 b: «трактат (этот) . . . обнародовать для ведома многих — дело нечестивого ума».

Обрати внимание на слово *tibi*: Гермес открывает эти «тайны» лишь одному слушателю. Поэтому ниже я изменил *scitote* на *scito*.

Первая часть *ratio divinorum*, — т. е. то, что (если мое предположительное переупорядочение текста верно) содержится в chs. 18 b, 19 a, ⟨⟨34 b⟩⟩, 19 b, ⟨⟨27 c, b⟩⟩, 19 c, ⟨⟨34 c⟩⟩, ⟨⟨17 b⟩⟩, ⟨⟨35 и 36⟩⟩, — состоит из изложения платоновского учения о νοητά и их отношении к αἰσθητά или включает его в себя. Автор устами Гермеса предупреждает нас, что его учение об этом предмете нелегко будет понять; а для современного читателя к этому прибавились трудности иного порядка. Мы имеем дело с текстом, который был разрезан на куски и перетасован, как колода карт. Я попытался расположить разрозненные места в таком порядке, чтобы они давали более или менее связный смысл; но едва ли я могу надеяться, что мне посчастливилось найти верное место для каждого обрывка. Однако по крайней мере некоторые пункты этого переупорядочения кажутся несомненными; например, никто, я думаю, кому это однажды было подсказано, не усомнится,

что 27 c принадлежит к перечню οὐσιάρχαι и должно стоять непосредственно после 19 b.

Deorum . . . pars intellegibilis, alia vero sensibilis. Αἰσθητοὶ θεοί — это прежде всего Космос и небесные тела. Но этот термин можно было бы приложить и к «рукотворным богам», о которых говорится в ch. 37 ff., т. е. к богам, воплощенным в статуях и почитаемым в храмах.

magis enim ipsos sentimus quam eos quos visibiles nuncupamus. Стоит ли здесь *sentimus* вместо αἰσθανόμεθα или вместо θεωροῦμεν? Строго говоря, νοητοὶ θεοί суть νῷ или λόγῳ θεωρητοί («созерцаемы умом» или «разумом»); но возможно, что автор сказал здесь, в виде намеренного парадокса, что в действительности они даже в большей мере αἰσθητοί, чем боги, которых обычно называют αἰσθητοί или ὁρατοί.

Можно сомневаться, имеется ли в виду, что мы видим этих богов телесными глазами, поскольку они явлены в своих видимых делах, или что мы видим их «оком ума», посредством умственного созерцания. О первой мысли ср. *Corp.* V. 2 и 5 и *Corp.* XI. ii. 22 a. «Пифагореец Онат» (время неизвестно; быть может, 50 г. до н. э. — 50 г. н. э.?) у Stob. 1. 1. 39, p. 48 W.: «Сам Бог, сущий, ни видим, ни ощутим, но созерцаем лишь разумом и умом; его же дела и деяния ⟨⟨и круговращения по всему Космосу⟩⟩ явны и ощутимы для всех людей». Обе мысли встречаются вместе у Филона, *Leg. alleg.* 3. 32. 99 f., Cohn I, p. 135: «Те, кто так рассуждает, постигают Бога как бы по тени, через творения уразумевая Мастера. Но есть некий ум, более совершенный и более очищенный, посвященный в великие таинства, который познает причину не из возникшего, как по тени — то, что пребывает, но, взглянув поверх сотворенного, получает ясный образ Несотворенного». О котором из этих двух способов «видеть» богов думает здесь автор *Ascl.* III? Так как он

говорит, что мы можем видеть их *яснее*, чем видим чувственные вещи, он, вероятно, имеет в виду второй и высший из двух способов постижения Бога у Филона.

***ratio divinorum* (*ratio eoque divinior* MSS.).** Ср. *Ascl.* I. 3 b: «ибо учение о божественном надлежит познавать божественным напряжением ума» и т. д.

suique se fontis liquoribus miscebit. «Источник» учения — Бог, или божественный νοῦς, которым учитель одержим, или вдохновлен.

⟨⟨*Haec ergo ipsa ⟨divinorum⟩, ut dicis, ⟨ratio⟩ quae est, o Trismegiste?*⟩⟩ Этот перемещенный обрывок, один из трех, которые были сведены вместе в ch. 18 a, — явно вопрос, обращенный к Гермесу; и такой вопрос здесь уместен. Вставка *ratio* подсказана сравнением с последующим вопросом в ch. 20 a: «Alia haec iterum ratio quae est, o Trismegiste?» («А что это за другое учение, Трисмегист?»). Если я поместил обрывок правильно, *ratio*, о которой в нем говорится, должна быть той самой *ratio divinorum*, о которой только что говорил Гермес; и если вставить *divinorum*, слова *ut dicis* становятся понятными.

§ 34 b. [*His ergo sic se habentibus*]. Я полагаю, что эти слова добавлены редактором, чтобы придать видимость связи с ch. 34 a после того, как это место было сдвинуто со своего первоначального положения.

***scito*[*te*] *intellegibilem mundum . . . esse incorporalem* и т. д.** Гермес начинает свое «откровение божественных тайн» с речи о νοητοὶ θεοί (ch. 19 a); и мы находим, что он говорит о них и в ch. 19 b, где объясняет, как миром управляет иерархия νοητοὶ θεοί, которым подчинены различные чины αἰσθητοὶ θεοί. Но связь между 19 a и 19 b затемнена утратой промежуточного места.

Изложению учения о νοητοὶ θεοί естественно было бы предпослать какое-то предварительное объяснение о νοητά вообще, или о νοητὸς κόσμος, в который включены все νοητά и частями которого являются νοητοὶ θεοί. А в ch. 34 b говорится о νοητὸς κόσμος, и говорится так, что очевидно: если это место было как-либо связано с более длинным и полным рассуждением о νοητά, оно должно было стоять в *начале* этого рассуждения. Вступительный абзац, подобный ch. 34 b, в котором не предполагается никакого предварительного знакомства с предметом, уместен там, где о νοητά говорится впервые, но был бы не на месте дальше в диалоге, после того как Гермес уже долго о них говорил. Поэтому я перенес ch. 34 b и поместил его в пробел между 19 a и 19 b. Если оно стояло там, оно должно было непосредственно следовать за вопросом, заданным Асклепием в конце 19 a; но между концом 34 b и началом 19 b все еще остается лакуна.

«Тайна», о которой Гермес только что сказал, что для ее понимания нужно напряженное усилие мысли, — это на деле учение о νοητά, то есть платоновская «теория идей» (νοητὰ εἴδη). Действительность и первенство бестелесного — основное начало платонизма, и его держатся герметисты вообще, по крайней мере в той мере, что считают Бога и νοῦς бестелесными (относительно ψυχή в отличие от νοῦς, — низшей ψυχή, — есть некоторые колебания); но автор *Ascl.* III отличается от некоторых других герметических писателей тем, что учит этому началу в особой форме платоновской теории идей; и он излагает эту теорию в первой части своей *ratio divinorum*. Автор же *Ascl.* I, напротив, ничего не говорит об «идеях» в платоновском смысле;[1] и он, вероятно, счел бы изучение столь отвлеченного предмета примером той *importuna curiositas* («назойливой пытливости»),

которой слишком часто бывает запятнана философия (*Ascl.* I. 14 a).

[1] В *Ascl.* I. 3 c–4 говорится о «родовых формах», но не о νοητὰ εἴδη в особом платоновском значении этого термина.

Платоник Аттик (*c.* 160–180 гг. н. э.: Euseb. *Pr. ev.* 15. 13. 2 ff.; Mullach *Fr. ph. Gr.* III, p. 202) говорит о теории идей тоном, напоминающим тон нашего герметиста: «Итак, вершина и предел философских учений Платона — учение об этой умопостигаемой и вечной сущности, сущности идей. Здесь-то и предстоят душе последний труд и последнее состязание. Ибо тот, кто приобщился к ней и достиг ее, всецело блажен; а тот, кто отстал и не смог стать ее созерцателем, остается всецело непричастным блаженству. . . . Ибо именно этим (Платон) более всего превосходит прочих. Помыслив,[2] что Бог стоит во главе всего ⟨как⟩ Отец[3] и Творец [и Владыка и Попечитель],[4] и узнав по творениям, что мастер сперва мыслит то, что намерен создать, а затем уже [[с помысленным]] сообщает вещам сходство ⟨⟨с помысленным⟩⟩,[5] он ⟨заключил⟩,[6] что тем же ⟨образом⟩[7] мысли Бога ⟨существуют⟩[8] прежде вещей. ⟨И он говорит, что они суть⟩[9] образцы становящегося,[10] ⟨будучи⟩[11] бестелесными и умопостигаемыми, всегда пребывающими одинаково и неизменно, сами по преимуществу и первично сущими, а для прочего — сопричинами того, что каждая вещь такова, какова она есть, по сходству с ними. Платон, увидев, что ⟨они⟩[12] нелегко поддаются взору и не могут быть ясно выражены и словом,[13] сам, насколько было возможно, потрудился [над этим],[14] чтобы говорить и мыслить о них и подготовить тех, кто пойдет за ним, и всю свою философию устроил ради этого; и он говорит, что мудрость состоит в них и в их постижении и что в этом — знание, через которое достигается человеческая цель и блаженнейшая жизнь». Итак, Аттик считал, что теория идей

необходима для достижения блаженства, но трудна для понимания; и автор *Ascl.* III, по-видимому, держится того же мнения.

[2] Диндорф и Муллах дают все место от νοήσας γὰρ до βιοτὴ παραγίνεται как одно длинное предложение, построенное столь неуклюже, что это никак не может быть написанным Аттиком. Я разделил его на три предложения и внес такие изменения, какие нужны, чтобы получить удовлетворительный смысл.

[3] τὸν θεὸν προεστῶτα τῶν ἀπάντων ὡς πατέρα — моя поправка: θεὸν πρὸς αὑτὰ τῶν ἀπάντων πατέρα Dindorf: θεὸν αὑτός, ὡς τῶν ἀπάντων πατέρα Mullach.

[4] καὶ δεσπότην καὶ κηδεμόνα исключено мною. Довод строится на слове δημιουργόν: божественный «мастер» работает так же, как человеческий τεχνίτης, сперва замышляя, или задумывая, в мысли вещь, которую он намерен сделать, а затем делая эту вещь сообразно замыслу, который уже присутствует в его уме. Слово πατέρα к делу не относится; но Аттик мог перенять его из «Тимея» вместе с δημιουργόν.

[5] τῷ νοηθέντι перенесено сюда мною.

[6] συνελογίσατο добавлено мною.

[7] τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον — моя поправка: ταὐτὸν δὴ MSS.: ταὐτὸν δὴ τὸν τρόπον Mullach.

[8] εἶναι добавлено мною.

[9] καὶ ταῦτά φησιν εἶναι добавлено мною.

[10] γινομένων — моя поправка: γενομένων edd.

[11] ὄντα добавлено мною.

[12] ταῦτα δὴ добавлено мною.

[13] Отголосок Pl. *Tim.* 28 C: «Творца и Отца этой вселенной и найти трудно, а найдя, невозможно поведать всем». Ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* I.

[14] ταῦτα исключено мною.

Сравни начальные слова сочинения Порфирия Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά («Подступы к умопостигаемому»): «Всякое тело находится в

месте; но ничто из бестелесного самого по себе, или чего-либо подобного, не находится в месте. Бестелесное само по себе, тем самым, что оно выше всякого тела и места, пребывает повсюду — не протяженно, но нераздельно».

О νοητὸς κόσμος ср. *Timaeus Locr.* (около 150 г. н. э.?), Mullach *Fr. ph. Gr.* II, p. 39: «Он (чувственный Космос) всегда совершенен в отношении чувственного, потому что и его образец, объемля в себе все умопостигаемые живые существа, не оставил вне себя ничего иного, будучи всецелым пределом умопостигаемого, как этот Космос — чувственного». В число этих νοητὰ ζῷα должны входить νοητοὶ θεοί, о которых говорит герметист. Согласно взгляду, преобладавшему у позднейших платоников, все ἰδέαι существуют в мысли Бога и образованы мышлением Бога (см., напр., Philo *Opif. mundi* 4. 19; и у Аттика, приведенного выше, ἰδέαι названы τὰ τοῦ θεοῦ νοήματα, «мыслями Бога»); и надо полагать, что νοητοὶ θεοί образованы так же. Но тем не менее их следует считать отдельными и самостоятельно существующими лицами; ибо существование в мысли Бога равнозначно действительности, или субстанциальности.

⟨⟨*nisi ei aut longitudinis . . . addideris . . . signa*⟩⟩. Эти слова не имеют ничего общего с абзацем о τόπος (34 a), к которому они присоединены в MSS.; и представляется вероятным, что они принадлежали к рассуждению о τὸ ἀσώματον, куда я их и поместил. Но *nisi* не дает удовлетворительной связи; быть может, утрачены какие-то промежуточные слова.

§§ 19 b, 27 c. *Sunt ergo omnium* и т. д. Перечень οὐσιάρχαι. Так как это место говорит о высших богах, которыми управляется материальная вселенная, наиболее подходящим местом для него могло бы показаться место между изложением о *deus summus* (26 b–32 b) и изложением о *di terreni* (37–38 b); и сначала я был

склонен поставить его туда. Но против этого надо поставить тот факт, что в ch. ⟨⟨35⟩⟩, которую есть основание поместить в более раннюю часть трактата, мы находим выражение *ille Omniformis quem diximus deus* («тот бог, которого мы назвали Пантоморфом»), которое, по-видимому, есть ссылка на 19 b[15] и потому подразумевает, что 19 b предшествовало; и соответственно я оставил 19 b на его традиционном месте и поставил 27 c непосредственно после него. Появление такого места в этой точке можно оправдать; ибо, изложив в общих чертах отношение между νοητὸς κόσμος и αἰσθητὸς κόσμος, автор вполне мог перейти к более точному описанию системы управления, посредством которой правление последним осуществляется νοητοὶ θεοί, т. е. членами первого; и если мы оставим это место здесь, 19 c уместно за ним следует.

[15] Ссылку назад на 19 b можно было бы, однако, устранить, изменив *diximus* на *dicimus*; поэтому это место не доказывает с абсолютной достоверностью, что 19 b стояло в трактате раньше, чем ⟨⟨35⟩⟩.

В этом месте (19 b и 27 c) правление материальной вселенной описано так. Каждой области, или каждому слою, материального мира предстоит νοητὸς θεός, к которому прилагается термин οὐσιάρχης. Каждый οὐσιάρχης правит αἰσθητοὶ θεοί, которые занимают область, где он предстоит; а αἰσθητοὶ θεοί под руководством своих οὐσιάρχαι совершают все процессы материальной вселенной, действуя «один через другого». Это выражение, по-видимому, означает, что αἰσθητοὶ θεοί каждого слоя действуют непосредственно на богов ближайшего нижнего слоя, а тем самым в конечном счете и на все, что лежит ниже; например, планеты излучают свет в воздух, а воздух передает его земле.

Эту схему можно свести в таблицу:

Область	αἰσθητοὶ θεοί	οὐσιάρχης (νοητὸς θεός)
1. Крайняя сфера	Οὐρανός	Зевс ⟨Гипат?⟩
2. Сфера неподвижных звезд	36 деканов	Пантоморф
3. 7 планетных сфер	(7 планет)	Судьба
4. Атмосфера	?	Зевс ⟨Неат?⟩
5. Земля и море	?	Зевс Хтоний

Αἰσθητοὶ θεοί прямо не названы, кроме как для первой и второй областей; и можно сомневаться, какие имена автор приписал бы богам областей 4 и 5. По крайней мере Мать-Земля признавалась «видимым божеством» большинством народов, известных герметисту;[16] следует ли заключить, что Воздух и Море — тоже αἰσθητοὶ θεοί? Или «видимые боги» более грубых стихий — это скорее боги храмовых культов, воплощенные в статуях, — *di terreni* ch. 38 b? Атмосферу обычно отводили демонам как их особую обитель; но демоны в обычных условиях не αἰσθητοί.

[16] Ср. Plut. *Fac. in orbe lunae* 21. 14, 935 B: «имя же земли всякому эллину мило и чтимо, и у нас в отеческом обычае почитать ее, как и всякого другого бога».

Обязанности отдельных «правителей областей» (οὐσιάρχαι) описаны так.

(1) Правитель крайней сферы «дает жизнь всем существам», пользуясь видимым οὐρανός как своим посредником, или орудием. В терминах теории форм, как она изложена в ch. ⟨⟨35⟩⟩, мы можем сказать, что обязанность этого бога — передавать материальному миру отпечатки идеальных форм различных родов, или племен, живых существ, причем эти отпечатки («родовые формы») еще не видоизменены различиями, которыми одно единичное существо отличается от другого того же племени. Если так, он должен передавать их не прямо нижнему миру, а

ближайшему под ним οὐσιάρχης, чтобы они были видоизменены единичными различиями, прежде чем их можно будет наложить на материю, из которой состоят единичные тела; ибо родовая форма никогда не получает материального воплощения, пока не будет так различена. С другой стороны, в терминах стоического учения о πνεῦμα можно было бы сказать, что обязанность первого οὐσιάρχης состоит в постоянном испускании животворящего огня из материального вещества высочайшего неба и что эта животворящая стихия проходит вниз через нижние сферы неба и, войдя в воздух, соединяется с ним, образуя πνεῦμα, которым жизнь сообщается телам людей и зверей на земле. Автору *Ascl.* III было нелегко согласовать представления, заимствованные им из разных школ; и, быть может, в этом месте, как и в других, подробности его составной системы продуманы не вполне ясно и последовательно.

(2) Правитель сферы неподвижных звезд, действуя через деканов как через своих посредников, «дает единичным существам каждого рода их различные формы»; то есть он видоизменяет родовую форму, или тип племени, прибавляя к ней единичные различия. В ch. ⟨⟨35⟩⟩ объясняется, как эти единичные видоизменения типа племени производятся обращением сферы, над которой предстоит этот бог. Нет двух единичных существ, вполне одинаковых, потому что нет двух, рожденных при вполне одинаковом положении звезд. Итак, полагают, что форма, которую единичное существо принимает при рождении, определяется влиянием неподвижных звезд, — или, вернее, тех тридцати шести неподвижных звезд или звездных групп, которые называются деканами.

(3) Правитель планет (включая солнце и луну) — Судьба, «которая изменяет все по закону φύσις»; а под φύσις здесь надо

понимать рост (и упадок). Форма, полученная единичным существом при рождении, определена действием неподвижных звезд; непрерывная череда изменений, которые эта форма претерпевает в течение жизни и роста, определяется действием планет. (Как очевидный пример этого можно взять влияние солнца, — и, по древнему поверью, также луны, — на рост растений.) А так как рост совершается по неизменным законам и не может быть изменен человеческой волей (никто, «заботясь, не может прибавить себе росту хотя на один локоть»), сила, которая предстоит этому процессу, называется Heimarmene, то есть Рок, или Судьба. Рассматриваемое как сила, которая определяет к добру или к худу череду перемен в жизненной истории единичного существа, посылая εὐτυχία или δυστυχία («удачу» или «неудачу»), смотря по обстоятельствам, это божество называется также Τύχη, «Фортуна».

(4) Область между лунной сферой (низшей из планетных сфер) вверху и землей внизу наполнена воздухом; и так воздух служит средой, или «орудием», посредством которого животворящие влияния небесных тел (примером которых служит их видимый свет) передаются земле и людям, зверям и растениям на поверхности земли. Соответственно, обязанность Правителя воздуха — передавать и распределять эти влияния; он — «подчиненный распределитель жизни».

(5) Более грубые стихии, земля и вода, из которых состоит низший слой, или центральная масса, вселенной, — это материал, из которого составлены тела всех живых существ здесь, внизу. (Ср. *Ascl.* I. 6 b в исправленном виде: «тела растут от воды и земли, низших стихий мира».) Поэтому обязанность Правителя земли и моря — «доставлять пищу (телам) всех смертных существ», людей, зверей и растений.

Откуда была заимствована эта схема? Автор, должно быть, получил ее прямо или косвенно из стоического источника; ибо именно у стоиков находятся ближайшие аналогии. В частности, употребление имени Зевс для обозначения бога, которым управляется Космос, характерно для стоицизма. Ср. «стоиков» у Diog. Laert. 7. 88: «общий закон, который есть правый разум, проходящий через все, тождественный Зевсу». Имя Зевс, я думаю, нигде больше в герметических сочинениях не встречается.[17] Изредка оно употребляется в мифических местах у Платона, как в мифе «Федра»; но платоники вообще пользовались другими терминами, говоря о своем верховном Боге; и большинство ранних платоников не старались, как стоики, найти в своей системе место для Зевса и других божеств народных культов и мифов.

[17] Кроме как в качестве имени планеты Юпитер («Дева мира», 28).

Правда, некоторые следы системы, сходной с системой *Ascl.* III. 19 b, встречаются в учении платоника Ксенократа (около 330 г. до н. э.). Plut. *Plat. quaest.* 9. 2: «Ксенократ называет Зевса, пребывающего (читай τὸν μὲν ἑν) среди того, что всегда неизменно и одинаково, Гипатом („высочайшим“), а того, что под Луной, — Неатом („последним“)». Clem. Alex. *Strom.* 5. 117: «Ксенократ же, . . . называя одного Зевса Гипатом, а другого Неатом, оставляет намек на Отца и Сына». Aetius, Diels *Doxogr.* p. 304, о Ксенократе: «Он полагает также, что ⟨есть божественные силы⟩ (Zeller) и что они проникают вещественные стихии. Из них силу, действующую ⟨через⟩ воздух, он называет ⌜ἀειδῆ⌝ (Ἥραν Meineke; Ἄιδην Diels), действующую через влагу — Посейдоном, а через землю — Деметрой, насаждающей растения. Передав же это стоикам» и т. д. Итак, мы находим, что Ксенократу приписываются

две различные схемы такого рода; и в одной из двух Зевс с отличительными эпитетами выступает как правитель отдельной области в разных областях вселенной. (Эта мысль могла быть подсказана Ксенократу орфическими стихами, вроде тех, что у Stob. 1. 23, vol. i, p. 29 W.: «Зевс был первым, Зевс — последним, громовержец; | Зевс — глава, Зевс — середина; из Зевса же все сотворено». Ср. Aesch. fr. 295: «Зевс — эфир, Зевс — земля, Зевс — небо; | Зевс — все и то, что еще выше всего этого».) Но платоники вообще, вплоть до времен, последовавших за Плотином, не интересовались таким способом обращения с народным богословием. Стоики же, напротив, переняли эту мысль у Ксенократа («(Ксенократ) передав это стоикам», Aetius *l. c.*) и развили ее дальше. Хрисипп у Филодема, *De pietate* (Diels *Doxogr.* p. 545 f.): «Хрисипп . . . говорит, что Зевс есть разум, управляющий всем, и душа целого и что причастием к нему живет все. . . . Зевс же — эфир; иные же — Аполлон; и Деметра — земля или дух, что в ней. . . . и что Зевс есть воздух вокруг земли, а темный (т. е. воздух) — Аид (τὸν — Diels), а тот, что проходит через землю и море, — Посейдон. И прочих богов он так же, как и этих, сближает с неодушевленными вещами». (Ср. *Ascl.* III. 27 c: «И есть еще другие боги, чьи силы и действия распределены по всему, что существует».) Диоген Вавилонский (стоик, около 155 г. до н. э.) у Филодема, *ib.* (Diels, p. 548 f.): «пишет, что Космос тождествен Зевсу или объемлет Зевса, как человек — душу; . . . и что часть Зевса, простертая в море, — Посейдон, в землю — Деметра, в воздух — Гера, . . . в эфир — Афина». Итак, по Диогену, Посейдон, Деметра и т. д. — лишь различные части, или стороны, единой мировой души, Зевса; каждый из них — это Зевс, действующий в какой-то одной отдельной области Космоса. Псевдо-Гален у Diels *Doxogr.* p. 618 (ср. Aetius, *ib.*, p. 306): стоики «считают Бога

художественным огнем или духом, путем идущим к рождению Космоса, . . . и проникающим через весь Космос, принимая [и] имена сообразно различиям материи, через которую он прошел». По-видимому, эти προσηγορίαι («именования») могли быть либо именами Посейдон, Деметра и т. д., либо именем Зевс с различными эпитетами. См. также Diog. Laert. 7. 147.

Итак, герметист должен был получить свою схему, прямо или косвенно, из стоического источника. Заимствование из стоицизма должно было произойти в период эклектизма, или синкретизма; а этот период начался в I веке до н. э. Самым видным и влиятельным выразителем стоицизма в период синкретизма был Посидоний (100–50 гг. до н. э.); именно у него преимущественно позднейшие платоники, а среди них и герметисты, переняли столько стоической физики, сколько им было нужно; и весьма вероятно, что схема οὐσιάρχαι в *Ascl.* III восходит, с большими или меньшими изменениями, к сочинению Посидония Περὶ θεῶν («О богах») или Περὶ κόσμου («О Космосе»).[18] Но нам незачем предполагать, что автор *Ascl.* III заимствовал прямо у Посидония; вероятнее, что он получил содержание этого места от какого-то позднейшего писателя, который принял схему Посидония с некоторыми видоизменениями.

[18] Есть свидетельство того, что по крайней мере в одной подробности схема в *Ascl.* III согласуется со схемой Посидония. Aetius, Diels *Doxogr.* p. 324: «Посидоний (говорит, что Судьба) — третья от Зевса: ибо первым является Зевс, вторым (второй — Diels) — природа, третьей — Судьба». А в схеме *Ascl.* III Зевс (Гипат) стоит первым, а Судьба — третьей. Второй — «Пантоморф»; и это имя, возможно, подставлено вместо слова φύσις, которым пользовался Посидоний.

Что схема, если она первоначально стоическая, была видоизменена либо самим герметистом, либо каким-то посредником, через которого она до него дошла, — бесспорно. Стоики не признавали никаких бестелесных существ; боги

отдельных областей у стоика, следовательно, должны были быть телесными; это должны были быть обособленные формы всепроникающего πνεῦμα, или πῦρ νοερόν («разумного огня»). Наш же герметист, напротив, считает своих οὐσιάρχαι νοητοὶ θεοί и тем самым делает их отличными по природе от αἰσθητοὶ θεοί, над которыми каждый из них предстоит. Кроме того, стоики не признавали никакого надкосмического, или трансцендентного, божества; в их системе сфера неба есть ἡγεμονικόν («ведущее начало») живого Космоса, а πῦρ νοερόν, из которого состоит эта сфера, само есть верховный Бог. Должно быть, именно это божество в стоическом первообразе разбираемой схемы называлось Зевсом Гипатом и описывалось как правящее в крайней сфере. Герметист находит место в своей системе для космического Бога стоиков; но он не может признать его верховным, ибо знает другого Бога над ним. Поэтому герметическому автору пришлось дополнить стоическую схему упоминанием о надкосмическом Боге; и перемещенный обрывок 27 b дает как раз требуемое дополнение.

Каково происхождение слова οὐσιάρχης? Если бы мы могли ответить на этот вопрос, мы, быть может, получили бы ключ к источнику или источникам этого места. Я не встречал этого слова в других местах; но выражения, весьма к нему близкие и которые можно считать предполагающими его существование, встречаются в *Abammonis Responsum* 8. 2 (*Testim.*). В этой главе автор «Ответа» дает краткое изложение богословской системы, которая, по его мнению, изложена в священных книгах египтян, но которую он, должно быть, получил от какого-то недавнего писателя, истолковывавшего «Книги Тота» в неоплатоническом смысле. Он сообщает нам (если я правильно читаю это место), что первый Бог этой системы (соответствующий ἕν Плотина)

называется νοητάρχης, потому что он есть ἀρχή (источник, или причина) для τὰ νοητά; и что второй Бог (соответствующий νοῦς Плотина) называется αὐτάρχης, «причина самого себя», потому что он «произвел себя, воссияв», и называется также οὐσιοπάτωρ, потому что он есть ἀρχὴ τῆς οὐσίας, «причина телесного вещества» (иными словами, Демиург материальной вселенной). Термины νοητάρχης и οὐσιοπάτωρ употреблены в этом месте в противопоставлении и означают соответственно «источник, или причина, νοητά» и «источник, или причина, οὐσία»; и автор с тем же успехом мог бы написать οὐσιάρχης вместо οὐσιοπάτωρ. (Ср. *Abammonis Resp.* 8. 1 b: «поскольку существует много сущностей и они весьма сильно различаются, то переданы и многие их начала, имеющие различные чины». *Ib.* 8. 5 b: εἰσὶ γὰρ ἀρχαὶ παρ' αὐτοῖς (*sc.* τοῖς Αἰγυπτίοις) πλείονες καὶ περὶ πλειόνων οὐσιῶν («ибо у них, т. е. у египтян, много начал, и притом многих сущностей»), что равнозначно словам «есть πλείονες οὐσιάρχαι».) Едва ли можно сомневаться, что νοητάρχης, αὐτάρχης и οὐσιοπάτωρ — переводы египетских слов, употреблявшихся в древних писаниях и в богослужении как титулы или эпитеты некоторых богов; а если так, то οὐσιοπάτωρ и οὐσιάρχης — вероятно, два различных перевода одного и того же египетского слова.

Система, кратко изложенная Абаммоном в *Resp.* 8. 2, отличается, однако, в некоторых важных отношениях от той, что дана в *Ascl.* III. 19 b. Во-первых, автор *Ascl.* III ничего не знает о Боге, который ἐπέκεινα νοῦ («по ту сторону ума»); т. е. он оставляет без внимания первого Бога Абаммона, и его верховный Бог соответствует второму Богу Абаммона. (Отсюда следует, что ему незачем слово νοητάρχης, которым обозначается первый Бог в системе Абаммона.) Во-вторых, вместо того чтобы говорить, как Абаммон в *Resp.* 8. 2, об одном οὐσιοπάτωρ, имеющем дело со

всякой οὐσία, он говорит о нескольких οὐσιάρχαι, каждый из которых имеет дело с одной отдельной областью οὐσία.[19] И в-третьих, он, по-видимому, употребляет слово οὐσιάρχης в смысле ἄρχων οὐσίας, «правитель над (областью) οὐσία», тогда как в *Abammonis Resp.* οὐσιοπάτωρ употреблено в смысле ἀρχὴ οὐσίας, «источник, или причина, οὐσία». Эти различия делают маловероятным, что одна из двух систем была прямо выведена из другой; вероятнее, что обе основаны на какой-то более ранней системе, в которой употреблялся термин οὐσιάρχης, или развились из нее.

[19] Однако в *Resp.* 8. 1 b и 8. 5 b Абаммон тоже подразумевает, что есть πλείονες οὐσιάρχαι.

В перечне οὐσιάρχαι в *Ascl.* III и употребление имени Зевс, и значение, придаваемое слову οὐσία, указывают на стоический источник и могут считаться указанием на Посидония. Но, с другой стороны, этот перечень обнаруживает и следы египетского влияния. Помимо самого слова οὐσιάρχης, в нем упоминаются деканы и гороскопы, а также бог Пантоморф; а Посидоний вряд ли стал бы пользоваться этими чужеземными терминами. Поэтому есть основание предположить египетского посредника между Посидонием и герметистом; и самый вероятный посредник — Херемон, египетский жрец и стоический философ, который написал свою книгу о египетской религии около 50 г. н. э. (См. примечание к *Abammonis Resp.* 8. 4 b.)

Итак, гипотезу, которая хорошо согласовалась бы с имеющимися у нас фактами, можно изложить так. Посидоний в I веке до н. э. дал перечень богов отдельных областей, какой обычно давали стоики. Египетский стоик Херемон около 50 г. н. э. воспроизвел этот перечень с некоторыми изменениями, среди которых были упоминание египетских звездных богов,

называемых деканами,[20] и употребление египетского термина οὐσιάρχης. Автор *Ascl.* III около 270 г. н. э. принял перечень Херемона с такими изменениями, какие были нужны, чтобы согласовать его со своими платоновскими положениями. Египетский неоплатоник, быть может около 280 г. н. э., тоже отчасти воспользовался книгой Херемона, строя свою богословскую систему; а автор *Abammonis Resp.* около 300 г. н. э. кратко изложил эту неоплатоническую систему. Отсюда черты сходства между *Abammonis Resp.* и перечнем οὐσιάρχαι в *Ascl.* III. Доказательства, что так и было, нет; но представляется вероятным, что произошло нечто подобное.

[20] В письме Порфирия к Анебону (Euseb. *Pr. ev.* 3. 4) и в *Abammonis Resp.* 8. 4 b деканы и гороскопы упоминаются в связи с Херемоном. Из-за порчи текстов есть некоторое сомнение, было ли там прямо сказано, что о деканах и гороскопах говорил сам Херемон; но во всяком случае это, по-видимому, подразумевается.

В словоупотреблении стоиков вообще и Посидония в частности οὐσία равнозначна ὕλη; оба слова обозначают одно и то же, и если между их значениями есть какое-либо различие, то оно лишь в точке зрения, с которой рассматривается вещь.[21] Стоическая οὐσία — это «материальное вещество». Этим термином можно было обозначать ἄποιος ὕλη;[22] но ἄποιος ὕλη — лишь отвлечение и никогда не встречается в конкретной действительности. Οὐσία как действительно существующая всегда облечена качествами той или иной из четырех стихий. При *экпиросисе* вся οὐσία принимает форму огня; при *диакосмесисе* части всей οὐσία переходят в воздух, воду и землю, тогда как остальное сохраняет форму огня. Так что этот термин охватывает четыре стихии в совокупности. Соответственно, в стоическом документе οὐσιάρχης должно означать «тот, кто предстоит над (каким-либо родом) материального вещества»; и, по-видимому, именно в этом смысле

слово употреблено в *Ascl.* III. 19 b. Первые три οὐσιάρχαι предстоят над различными сферами неба, т. е. над различными слоями огня; четвертый предстоит над воздухом; пятый — над землей и водой.

[21] Ср. Arius Didymus, Diels *Doxogr.* p. 457: «(Зенон называет) сущностью всего сущего первую материю, и всю ее — вечной, не становящейся ни больше, ни меньше; части же ее не всегда остаются теми же, но разделяются и сливаются. . . . Посидоний же сказал, что сущность и материя целого бескачественна и бесформенна, поскольку у нее нет никакой отдельно присущей ей собственной формы или качества самой по себе; но она всегда пребывает в какой-либо форме и качестве. Сущность же отличается от материи, будучи с нею ⟨одним и тем же⟩ (дополнение Hirzel) по существованию, лишь в мысли».

[22] Пример употребления стоиками термина ὕλη дан у Plut. *Sto. repugn.* 43. 4: «стоики говорят, что материя, сама по себе бездеятельная и неподвижная, подлежит качествам, а качества суть πνεύματα и воздушные напряжения (т. е. натяжения, или давления, газообразного вещества), которые, в каких бы частях материи ни возникли, каждую из них оформляют и придают ей очертания».

§ 19 b. ***Sunt ergo omnium ⌜ specierum ⌝ principes dii ⟨intellegibiles⟩, ⟨⟨quorum est*** **[*princeps*]** ***⟨appellatio⟩*** **οὐσιά⟨ρχαι⟩.⟩⟩** Из последующего упоминания о *dii sensibiles* можно заключить, что боги, о которых здесь говорится, в противоположность им — νοητοί; поэтому я добавил *intellegibiles*.

Перечню οὐσιάρχαι должно было предшествовать какое-то объяснение термина οὐσιάρχης; и надо полагать, что нужное объяснение было дано в этом предложении. Слово οὐσία, данное в MSS., почти наверное есть остаток от οὐσιάρχαι; ибо если бы переводчик прочел в греческом тексте οὐσία, он перевел бы его на латынь и написал бы *substantia*. Если мы предположим, что *princeps* возникло через удвоение из стоящего выше *principes* и вытеснило какое-то слово вроде *appellatio* (προσηγορία), мы получим придаточное *quorum est appellatio* οὐσιάρχαι. (Ср. ниже *quorum est vocabulum Horoscopi*.) Но из содержания перечня очевидно, что боги, называемые οὐσιάρχαι, — νοητοί, а не αἰσθητοί

(τύχη и εἱμαρμένη, например, не αἰσθητά); поэтому *quorum* должно относиться к *dii intellegibiles*, и мы должны соответственно переставить относительное придаточное.

Но что делать со *specierum*? Чтобы подойти к контексту, требуется либо *substantiarum* (οὐσιῶν), либо нечто вроде *mundi membrorum* (τῶν τοῦ κόσμου μορίων). Мы должны предположить либо что *specierum* по ошибке подставлено вместо какого-то другого слова (*substantiarum*?), либо что утрачено нечто, что сделало бы *specierum* понятным. Возможно, герметист написал πάντων τῶν ⟨τῆς οὐσίας⟩ εἰδῶν ἄρχοντες, «правители над всеми различными родами материального вещества». Это, я думаю, было бы верным описанием того смысла, в котором он употребляет слово οὐσιάρχαι.

utriusque originis consimiles suae. Νοητὸς θεός есть душа без тела, и эта душа есть чистый νοῦς, который приходит прямо от Бога; поэтому у божества этого класса лишь одна *origo*. С другой стороны, αἰσθητὸς θεός, напр. Солнце или Луна, состоит, подобно человеку, из души и тела (хотя в случае бога и душа, и тело более возвышенной природы); поэтому у него две *origines*. Его душа, если она всецело νοῦς, — или та ее часть, которая есть νοῦς, если она не всецело νοῦς, — приходит прямо от Бога; его тело, составленное из одной или нескольких космических стихий, приходит от материи, — т. е. тоже от Бога, поскольку материя наделяется формами от Бога, но не прямо и не непосредственно.

Означает ли утверждение, что αἰσθητὸς θεός «подобен обоим своим источникам», что его душа затронута соединением с телом и включает нечто иное и низшее, чем νοῦς? Это, конечно, справедливо в случае *dii terreni*, но едва ли в случае *dii caelestes*.

opus suum inluminans. Излучение света — типичный пример влияний *dii caelestes* на нижний мир. Но φῶς здесь, вероятно,

подразумевает ζωή; ср. ζωὴ καὶ φῶς («жизнь и свет») в *Corp.* I. 9 и т. д.

Caeli, vel quidquid est quod eo nomine conprehenditur. Эти слова подразумевают, что οὐρανός здесь означает нечто большее, чем одна лишь материальная сфера неба. Этот οὐρανός на самом деле есть ἡγεμονικόν, или первичное средоточие сознания, живого Космоса. Согласно стоической космологии в ее наиболее обычной форме (см., напр., Chrysippus *ap.* Arium Didymum, Diels *Doxogr.* p. 466), сфера неподвижных звезд — крайняя сфера вселенной. Но οὐρανός, о котором здесь говорится, отличен от области, в которой находятся деканы (т. е. некоторые неподвижные звезды), и отнесен к другому οὐσιάρχης; т. е. автор предполагает существование крайней сферы, отличной от сферы неподвижных звезд и лежащей за нею, — если только он помещал все неподвижные звезды, как Хрисипп и большинство других, на поверхности одной сферы. Но, возможно, его представление о строении небес более или менее походило на представление автора Herm. *ap.* Stob. *Exc.* VI, который помещает круг зодиака ниже (т. е. ближе к земле), чем крайняя сфера (τὸ περιεκτικὸν τῶν ἁπάντων σῶμα, «тело, объемлющее все»), и заставляет деканов парить в пространстве между крайней сферой и кругом зодиака.

***Iuppiter* ⟨ὕπατος⟩.** В MSS. двое из пяти οὐσιάρχαι названы просто *Iuppiter*, а третий — *Iuppiter Plutonius*. Очевидно, что отличительные эпитеты должны были быть даны первому Зевсу и второму так же, как и третьему. Быть может, переводчик сохранил первые два эпитета в их греческой форме, а переписчик опустил их, потому что не мог разобрать греческих букв. Я вставил ὕπατος и νέατος, эпитеты, которые Ксенократ прилагал к Зевсу в сходной связи (Plut. *Plat. quaest.* 9. 2, приведено выше), и предположил, что *Plutonius* — передача переводчиком слова

χθόνιος; этот эпитет хорошо согласовался бы с обязанностью заставлять землю (χθών) производить деревья и плоды, которая отведена этому третьему Зевсу. Что касается νέατος, можно возразить, что второй Зевс не может быть «последним», если под ним есть еще один; но, быть может, это возражение ослабляется тем, что Зевс Хтоний обычно считался лицом, отличным от Зевса горнего мира. Эпитетов должно было быть три, но мы не можем быть уверены, какими они были.

Можно подозревать, что в самой ранней форме стоического перечня все боги отдельных областей одинаково назывались Зевсом с отличительными эпитетами. Τύχη и Εἱμαρμένη, возможно, были подставлены вместо третьего греческим стоиком (Посидонием?), а Παντόμορφος вместо второго — египтянином (Херемоном?).

[*Solis* οὐσιάρχης *lumen est; bonum enim luminis per orbem nobis solis infunditur.*] Это предложение несовместимо с контекстом. В нем нам говорят, что οὐσιάρχης солнца — это то, что солнце нам дарует, а именно свет. Но это подразумевает значение слова οὐσιάρχης, совершенно отличное от того смысла, в котором оно употреблено до и после. Чтобы предшествующее утверждение соответствовало этому, нам пришлось бы переписать его так: «οὐσιάρχης неба — жизнь; ибо жизнь дается всему через небо»; и так далее по всему перечню. С другой стороны, чтобы утверждение о солнце соответствовало остальным, нам пришлось бы подставить вместо *lumen* какое-нибудь имя бога, напр. Аполлон, и изменить предложение так: *Solis* οὐσιάρχης *Apollo est; bonum enim luminis* ⟨*ab Apolline*⟩ *per orbem nobis solis infunditur*. Но даже если бы текст был так изменен, остались бы другие трудности. Вставка солнца в этом месте, между крайней сферой, с одной стороны, и неподвижными звездами, называемыми

деканами, с другой, вносит путаницу в иначе стройное устроение системы. Кроме того, солнце вводится еще раз ниже, где оно на своем надлежащем месте; ибо одна из семи (планетных) сфер, у которых οὐσιάρχης — Судьба, должна быть сферой солнца. Поэтому очевидно, что предложение *Solis . . . infunditur* вставлено другой рукой; и мы должны отнести его к прочим «солнечным вставкам», которые встречаются в герметических сочинениях. См. *Ascl.* III. 29 b *fin.* и 29 c; *Corp.* X. 2; *Corp.* XI. ii. 15 a; Herm. *ap.* Stob. *Exc.* II A. 14.

⟨*Decanorum*⟩ [[ ]], *id est, eodem loco semper defixorum siderum* ⟨⟨*XXXVI quorum vocabulum est Horoscopi*⟩⟩, *horum* οὐσιάρχης и т. д. В начале предложения нам нужно существительное, соответствующее *caeli*, [*solis*], *septem sphaerae*, *aer*, *terrae* в соответствующих предложениях; и нет сомнения, что «тридцать шесть неподвижных звезд», о которых говорится, — это деканы. О деканах см. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* VI.

Число XXXVI и относительное придаточное, которое за ним следует, в MSS. явно не на своем месте. Традиционный текст подразумевает, что «тридцать шесть» тождественны всему числу неподвижных звезд, а это нелепо. Поэтому выражение *eodem loco semper defixorum siderum* нуждается в уточнении; и слова *XXXVI quorum vocabulum est Horoscopi*, поставленные после него, дают как раз нужное уточнение. Кроме того, *horum*, которое излишне, если читать его сразу после *siderum*, обретает смысл, когда вставлено относительное придаточное.

quorum vocabulum est Horoscopi. Слово ὡροσκόπος употреблялось в нескольких различных значениях. (*a*) Вероятно, первоначально это слово означало ὡροσκόπος ἀστήρ и обозначало звезду, которая восходила в данный час и потому «надзирала» за этим часом и оказывала господствующее влияние на всякое

событие (например, рождение ребенка), происходившее в этот час. (*b*) В астрологии ὡροσκόπος обозначал не звезду, а ту точку зодиакального круга, которая восходила в момент рождения человека, — иными словами, ту точку зодиакального круга, которую в этот момент пересекал восточный горизонт, — независимо от того, была ли эта точка занята какой-либо звездой. При построении «темы рождения» (τὸ θέμα τῆς γενέσεως), т. е. чертежа, который составлял астролог, чтобы показать положения звезд и планет в момент рождения человека и предсказать его судьбу, ὡροσκόπος в этом смысле был первой определяемой точкой, и от ее определения зависел весь чертеж. (*c*) По-видимому, слово ὡροσκόπος иногда употреблялось как синоним δεκανός. Так, в одном астрологическом папирусе,[1] вероятная дата которого — 95–155 гг. н. э., упоминаются οἱ λαμπροὶ λς' ὡροσκόποι («тридцать шесть ярких гороскопов»). Имена нескольких из этих «тридцати шести ярких гороскопов» названы, и они, по-видимому, совпадают с именами, которые встречаются в списках египетских деканов.[2] Подобным же образом автор *Ascl.* III. 19 b употребляет ὡροσκόποι как синоним δεκανοί. Это употребление слова, по-видимому, происходит от значения (*a*). С точки зрения тех, кто считал влияние деканов преобладающим, ὡροσκόπος (ἀστήρ), председательствовавший при рождении данного человека, должен был быть одним из деканов, а именно тем деканом, который находился ближе всего к восточному горизонту в момент рождения ребенка. Каждый декан по очереди был бы ὡροσκόπος в этом смысле в течение сорока минут, и все тридцать шесть деканов последовательно становились бы ὡροσκόποι в течение двадцати четырех часов. А так как важнейшее назначение декана состояло в том, чтобы в свою очередь действовать как ὡροσκόπος, слово ὡροσκόπος стало употребляться как синоним δεκανός.[3]

[1] *Brit. Mus. Cat.* XCVIII, pp. 126–130; Bouché-Leclercq, *L'astrol. gr.* 222. 4 и 230. 3; Wessely, *Denkschr. der k. Akad. der Wissensch., phil.-hist. Cl.* XXXVI, Wien 1888, *Abth.* 2, p. 150.

[2] Однако автор этого документа говорит также о δεκανοί и, по-видимому, отличает δεκανοί от тридцати шести λαμπροὶ ὡροσκόποι. Буше-Леклерк говорит, что в этом отношении документ «загадывает загадку, ключ к которой автор оставил при себе». Быть может, оба термина обозначали одни и те же тридцать шесть звезд или групп звезд, но те употреблялись двумя различными способами для астрологических выводов и назывались δεκανοί при одном способе употребления и λαμπροὶ ὡροσκόποι — при другом.

В «Письме к Анебону» Порфирия (Euseb. *Praep. ev.* 3. 4) и в *Abammonis Resp.* 8. 4 δεκανοί и ὡροσκόποι упоминаются вместе, в связи с Херемоном.

Galen Περὶ ἁπλῶν φαρμ. 6. *prooem.*, vol. xi, p. 798 K. (Reitzenstein *Poimandr.* p. 3): некий Памфил птолемеевского времени «упоминает о растении . . . о котором признает . . . что оно записано в одной из книг, возводимых к Гермесу Египетскому, содержащей тридцать шесть священных растений гороскопов» (τὰς λς' τῶν ὡροσκόπων ἱερὰς βοτάνας). ὡροσκόποι, которым приписаны тридцать шесть растений, должны быть тридцатью шестью деканами.

[3] У Clem. Alex. *Strom.* 6. 4. 35 ὡροσκόπος употреблено еще в одном значении — как звание египетского жреца (в других местах называемого ὡρολόγος), особое дело которого — изучать четыре египетские «Книги Гермеса (Тота)», трактующие об астрономии. Слово означает там человека, который «наблюдает часы», т. е. отмечает положения небесных тел в определенные времена.

quem **Παντόμορφον (*vel Omniformem*) *vocant.*** Слова *vel Omniformem* добавил переводчик. См. ch. ⟨⟨35⟩⟩, где снова говорится о боге, именуемом Пантоморфом. Представляется ясным, что ὁ παντόμορφος (*sc.* κύκλος) собственно означал зодиак; и зодиак, вероятно, назывался παντόμορφος из-за различных форм заключенных в нем ζῴδια, которые, как думали, определяют формы и судьбы людей, рожденных под их влиянием. В стоико-египетском источнике (Херемон?) Пантоморф, должно быть, был самим видимым зодиаком, понимаемым как бог, который председательствует над рождениями и действует через

посредство деканов, т. е. богов-светил, обитающих в тридцати шести подразделениях зодиака; но герметист сделал его νοητὸς θεός («умопостигаемым богом»), который правит деканами. Ср. *Corp.* XIII. 12 в исправленном виде: человеческое тело ἐκ τοῦ ζῳοφόρου κύκλου («из животноносного круга», т. е. зодиака) συνέστη, «который из единой природы порождает всевозможные (παντομόρφους) виды» и т. д. *Corp.* XVI. 12 в исправленном виде: «умопостигаемый Космос, объемлющий чувственный Космос, наполняет его объем разнообразными и всевозможными (παντομόρφοις) видами». «Дева мира» (Stob. *Exc.* XXIII) 20 в исправленном виде: Бог τὸν ζῳδιακὸν . . . . διέταξε («устроил зодиакальный круг»), «и, даровав ему всетворящие силы (т. е. силы производить всевозможные формы), повелел ему быть родителем всех живых существ, каким когда-либо предстоит быть». Porphyr. *De abst.* 4. 16: «и тот, кто принимает „львиные“ посвящения (в митраистских мистериях), облекается во всевозможные образы животных; объясняя причину этого, Паллас в сочинении о Митре говорит, что общее мнение (т. е. ходячее мнение) полагает [, будто] это относится к ⟨действию?⟩ зодиакального круга, истинное же понимание» и т. д.

Слово παντόμορφος встречается как именование божественного лица в одном из коптско-гностических документов, C. Schmidt I, p. 344.

В *Corp.* XI. ii. 16 а слово παντόμορφος употреблено в иной связи, будучи приложено к Космосу; и там оно означает «принимающий все (телесные) формы». (Подобным же образом у Plut. *Ei apud Delph.* 9, 388 E Космос описан как παντοδαπὸς ἕν τε μορφαῖς καὶ ἐν πάθεσι καὶ δυνάμεσι διαφόροις γιγνόμενος — «становящийся всевозможным в формах, состояниях и различных силах».) Но в

Ascl. III это слово означает «налагающий всевозможные формы на людей и других живых существ (при их рождении)».

Назначение этого бога полнее объяснено в ch. ⟨⟨35⟩⟩; и чтобы согласовать с этим объяснением последующие слова в 19 b, я поставил *singulis* вместо *diversis*. Пантоморф *speciebus singulis diversas formas facit* («дает единичным существам каждого рода их различные формы»); например, при рождении каждой особи человеческого рода он назначает этой особи форму, отличную от форм всех других людей. И он исполняет это назначение через своих исполнителей — деканов; или, точнее, он действует в каждом случае через посредство того отдельного декана, который является ὡροσκόπος (т. е. находится на восточном горизонте) в то время, когда рождается ребенок.

αἱ καλούμεναι ἑπτὰ σφαῖραι ἔχουσιν ⟨οὐσι⟩άρχην τὴν καλουμένην τύχην ἢ εἱμαρμένην. — *Septem sphaerae quae vocantur habent* οὐσιάρχην (οὐσιάρχας MSS.), *id est sui principem* (*principes* MSS.), *quam Fortunam dicunt aut* Εἱμαρμένην. В цитате у Лида ἀρχήν — очевидно, ошибка вместо οὐσιάρχην. Выпадение οὐσι- было вызвано предшествующим ἔχ-ουσιν. С другой стороны, Лид, несомненно, прав, давая (οὐσι)άρχην и ἤτις . . . ἁλλοιοῖ в единственном числе; а множественное число οὐσιάρχας, *principes*, *quibus* в *Ascl.* III, должно быть, подставил кто-то, кто не понял этого места. Судьба председательствует над семью планетными сферами в совокупности, как Пантоморф председательствует над тридцатью шестью деканами; отдельного οὐσιάρχης для каждой планеты нет. О связи планет, или звезд вообще, с Судьбой ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XII. 2 и *Exc.* XIV. 2. См. также *Ascl.* III. 39 f.

В греческом тексте Лида слова καὶ ἐπὶ τῶν αὐτῶν οὐκ ἐᾷ μένειν («и не дает пребывать в одном и том же») должны быть позднейшей добавкой, потому что следующие слова латинского

текста, *lege naturae* и т. д., которые уместно следуют за *inmutantur omnia* = πάντα ἀλλοιοῖ, не были бы подходящим продолжением οὐκ ἐᾷ μένειν.

У Лида слова ἡ δὲ εἱμαρμένη . . . . οὐδὲν ἄτακτον, извлеченные из греческого подлинника *Ascl.* III. 39, следуют здесь непосредственно за ἐᾷ μένειν и написаны так, будто принадлежат к тому же месту. Иными словами, Лид извлек из «Завершающего слова» (Λόγος τέλειος) два различных места о εἱμαρμένη и выписал их одно за другим; но либо он не отметил, где кончается одно и начинается другое, либо знак раздела опустил переписчик.

stabilitate firmissima sempiterna agitatione variata. *Stabilitate firmissima variata* — ablativus absolutus (в греческом — родительный самостоятельный); *sempiterna agitatione* — ablativus образа действия (в греческом — дательный), определяющий *variata*. Смысл тот, что все в Космосе изменяется, но закон, по которому оно изменяется, неизменен. Ср. chs. 31, 32 a и 40 b. Philo *Vita Mosis* 2 (3). 12. 125, Cohn IV, p. 229: «ибо солнцевороты и годовые времена года держатся установленным и твердым законом (λόγῳ) и, что всего удивительнее, своей своевременной переменой являют свое вечное постоянство».

§§ 19 b, 27 c. *secundus ⟨vitae⟩ || dispensator.* Очевидно, что ch. 27 c — перемещенная часть списка οὐσιάρχαι и должна следовать здесь. Нам сказано, что Зевс ⟨Гипат⟩, первый из οὐσιάρχαι, «per caelum omnibus praebet vitam» («дает жизнь всем существам через посредство Неба»); значит, он — *primus vitae dispensator* («первый распределитель жизни»). Нам сказано также, что воздух — орудие, посредством которого влияния Зевса Гипата и подчиненных ему на небесах обращаются на дольний мир; отсюда следует, что οὐσιάρχης, председательствующий над воздухом, — *secundus vitae dispensator* («второй распределитель жизни»).

Учение о том, что воздух — источник или носитель жизни, утверждал в век Перикла Диоген Аполлонийский. (См. Gomperz, *Greek thinkers*, Eng. tr. I, p. 371 ff.)[4] Назначение, которое в системе Диогена приписывалось воздуху, сходно с тем, какое впоследствии было приписано πνεῦμα (т. е. теплому воздуху) в системе стоиков; и стоическое учение о πνεῦμα, должно быть, отчасти произошло из воздушной теории Диогена. Стоики считали, что животворящее начало в πνεῦμα — это πῦρ, или тепло; но двусмысленность слова πνεῦμα, которое в одном из своих употреблений означало ветер (т. е. воздух в движении) и иногда употреблялось как синоним ἀήρ, должна была скрадывать различие между двумя учениями. Поэтому герметист мог и не сознавать никакого противоречия между тем, что он говорит здесь о воздухе, и тем, что он говорил о πνεῦμα в ch. 17 a.

[4] Можно отметить еще одну черту согласия между *Ascl.* III. 19 b и учением Диогена. Диоген говорил, что Зевс есть воздух и не что иное, как воздух (Gomperz *ib.* p. 375); а в *Ascl.* III οὐσιάρχης воздуха — это Зевс.

§ 27 c. ***animantium mortalium.*** Существа, которые одновременно ἔμψυχα и θνητά, — это люди и животные. Этот термин не включает растений, которые здесь упомянуты отдельно. См. *Ascl.* I. 4, где о растениях сказано, что они *sine anima*, т. е. ἄψυχα.

§ 27 b. ***Deus, supra verticem summi caeli consistens.*** Ср. ch. 33 a: «quod dicitur extra mundum, si tamen est aliquid» («то, что называется находящимся вне мира, если только это что-нибудь есть»). Ch. 30 *init.*: «in ipsa vitali aeternitate locus est mundi» («место мира — в самой живой вечности»). Герметист представляет себе безграничное пространство вне космической сферы — то пространство, которое стоики называли κενόν, — наполненным присутствием Бога, который оттуда со всех сторон надзирает за

Космосом («ubique est, omniaque circum inspicit» — «присутствует повсюду и со всех сторон надзирает за всем»).

§ 19 c. ⟨*Hoc modo coniuncta sunt in*⟩*mortalibus . . . adunata vero, unum.* Текст этого места сильно поврежден; но мысль автора, вероятно, была недалека от той, которую выражает моя попытка восстановления.

⟨in⟩mortalibus mortalia. Несколькими строками ниже MSS. дают *de mortalibus mortalia*, что, надо полагать, есть перемещенный дублет. Выражение *et his similia*, которое следует здесь за *mortalia*, может быть порчей слова *sensibilia*, которое следует за *mortalia* ниже.

[*vel potius duo . . . nutu efficiuntur*]. Эти слова не согласуются с контекстом и не могли быть написаны тем же человеком, который несколькими строками выше написал *aut potius unum*. Они выражают дуалистическое учение того же рода, что изложено в *Ascl.* II, хотя и не вполне тождественное ему. И автор *Ascl.* III, и автор *Ascl.* I сочли бы слова *vel potius duo* богохульством.

***id est, de materia qua fiunt* и т. д.** Задуманный смысл был бы выражен яснее, если бы написать: «vel potius duo sunt, (viz.) id unde fiunt omnia, et is a quo fiunt; id est, materia de qua fiunt, et eius voluntas cuius nutu efficiuntur» («или, вернее, их два, а именно то, из чего все происходит, и тот, кем оно производится; то есть материя, из которой оно происходит, и воля того, по чьему мановению оно совершается»). Два ἀρχαί всех вещей — это *материя* и *воля Бога*.

§ 34 c. *quae omnia sine deo vegetari non possunt.* *Vegetare* означает «оживлять», или «вызывать к жизни»; и это относится ко всем телесным вещам, ибо все тела без исключения живы, в большей или меньшей степени. Творческую деятельность Бога можно описать, сказав либо что он вливает жизнь в материю,

либо что он налагает на материю формы; ибо всякая материя, поскольку она оформлена, оживлена. νοητὰ εἴδη, с которых копируются формы, налагаемые на материю, — это первообразы живых существ, и они сами — живые существа высшего порядка (νοητὰ ζῷα, Pl. *Tim.*).

ipsi* (*sc. deo*) *soli sensibile atque intellegibile. Почему *sensibile*? Мы должны понимать *totum* как включающее и αἰσθητὸς κόσμος, и νοητὸς κόσμος. Людям первый лишь отчасти αἰσθητός, как второй лишь отчасти νοητός; ибо у каждого из нас и ощущение, и мысль одинаково ограничены немногими предметами. Лишь сознанию Бога оба мира присутствуют во всей своей полноте. Ср. *Corp.* IX. 9: ὁ δὲ θεὸς οὐχ . . . ἀναίσθητός ἐστι καὶ ἀνόητος («Бог же не . . . лишен ощущения и мысли»; т. е. Бог αἰσθάνεται καὶ νοεῖ, «ощущает и мыслит»).

quantitates . . . omnes mensuras excedentes magnitudines. Автор говорит, что от Бога — *огромные* и *неизмеримые* величины, а не (как мы могли бы скорее ожидать) *все* величины, большие и малые одинаково, потому что его цель — превознести величие Бога. Даже величайшая из телесных вещей, крайняя сфера неба, — «от Бога и в Боге».

***mundum ipsum sensibilem et quae in eo sunt omnia a superiore illo mundo quasi vestimentum esse contexta* (*quasi ex vestimento esse contecta* MSS.).** *Superior mundus* — это νοητὸς κόσμος. Если сохранить чтение MSS. (вычеркнув *ex*), его надо понимать так, что ὕλη, которая есть подоснова αἰσθητὸς κόσμος, «облечена» в видимые формы, являющиеся копиями νοητὰ εἴδη. Но более удовлетворительный смысл можно получить, читая *quasi vestimentum esse contexta*: αἰσθητὸς κόσμος «соткан из» видимых форм, являющихся копиями νοητὰ εἴδη, т. е. целиком состоит из этих форм. Это лучше согласуется с тем, что сказано в 17 b в

исправленном виде: *sunt visibiles formae . . . uniuscuiusque, sicuti est, tota substantia* («сущность каждой вещи, поскольку вещь действительно существует, целиком состоит из видимых очертаний»). Видимый мир, так составленный, есть «одеяние», в которое облечен Бог. О сравнении с одеянием ср. Philo *De fuga et inventione* 20. 110, Wendland III, p. 133: «старейшее Слово Сущего облекается в Космос, как в одеяние; ибо оно надевает на себя землю, и воду, и воздух, и огонь, и то, что из них». Philo *De somniis* 1. 35. 203, Wendland III, p. 249: τὸ παμποίκιλον ὕφασμα, τουτονὶ τὸν κόσμον («всепестрая ткань — этот вот Космос»).

§ 17 b. ***Est enim ⟨ὕλη⟩ . . . tota substantia.*** Я поместил это место здесь, потому что последнее предложение 34 c (*Sin totum . . . quasi vestimentum esse contexta*) служит для него подходящим введением. То, что я предположительно считаю первоначальным смыслом этого абзаца, было скрыто преднамеренными вставками. Некто, через чьи руки прошел текст (быть может, сам переводчик), совершенно не понял учения герметиста о материи и формах; и, найдя утверждение, что ὕλη (которую он считал равнозначной *mundus*, материальному миру) «сама по себе невидима», он понял это в том смысле, что *нельзя заглянуть в глубины земли, потому что она — сплошной шар*, и вставил несколько предложений с намерением объяснить и развить этот смысл. Если вычеркнуть слова, которые я отметил как вставки, то оставшееся дает удовлетворительный смысл.

[*cava mundi rotunditas in modum sphaerae*]. Я предполагаю, что эти слова интерполятор поставил вместо одного слова ὕλη (переведенного как *mundus*). Впрочем, не вполне невозможно, что герметист описывал первичную материю как имеющую форму шара и в этом одном отношении не совершенно бесформенную, хотя и лишенную всяких видимых качеств; см. *Corp.* VIII. 3.

⟨ὕλη⟩ *multis loci*[*s*] *instar qualitatemque habere creditur.* Ср. Plotinus 2. 4. 11: ὅθεν τινὲς ταὐτὸν τῷ κενῷ τὴν ὕλην εἰρήκασι («отчего некоторые и говорили, что материя — то же, что пустота»). Платон (*Tim.* 52 A) отождествляет ὑποδοχή с χώρα.

Per formas enim solas specierum, quarum imaginibus videtur ⟨⟨quasi⟩⟩ insculpta,* [[ ]] *visibilis creditur. Смысл должен быть таков: «мы (ошибочно) полагаем, что сама ὕλη видима, потому что видимы формы, наложенные на нее». Но неясно, как извлечь этот смысл из слов. Быть может, *formas specierum* можно понимать как «телесные формы (αἰσθητὰ εἴδη), происходящие от νοητὰ εἴδη». Греческий текст мог быть таким: διὰ γὰρ τὰς μορφὰς (видимые формы) μόνον τὰς ⟨ἐκ⟩ τῶν εἰδῶν (невидимых и вечных «идей») к.т.л. αἰσθητὰ εἴδη, налагаемые на материю, — это *imagines* (εἰκόνες) νοητὰ εἴδη. Мы видим αἰσθητὰ εἴδη, но не видим ὕλη, на которую они наложены.

В словах *quasi insculpta* перед нами иное сравнение, чем употребленное выше, *quasi vestimentum esse contexta*. Представление, передаваемое словом *insculpta*, ближе к тому, которое подразумевает слово Платона ἐκμαγεῖον, хотя и не вполне совпадает с ним; это слово наводит на мысль, что очертания, наложенные на материю, подобны оттискам печати на воске.

Платон (*Tim.* 50 C) говорит, что эти видимые и преходящие копии невидимых и вечных εἴδη отпечатываются на материи «способом, который трудно описать» (δύσφραστον). Герметист попытался объяснить этот процесс, введя иерархию звездных и космических богов, через которых демиургическая, или формообразующая, энергия Высшего Божества передается дольнему миру, и сочетая с платоновским учением о формах стоическое учение о πνεῦμα. Этот πνεῦμα, как он его понимает, есть жизнеподательное материальное вещество, движения

которого определяются влияниями небесных тел и которым вышние Силы пользуются как своим орудием[5] в процессе облечения материи в формы (или, иными словами, при обработке материи в живые организмы) и в поддержании той непрерывной смены изменчивых форм (*formarum agitatio atque frequentatio*), в которой состоит жизнь всех земных организмов. Но надо признать, что его объяснения оставляют многое необъясненным и что способ действия, которым копии νοητὰ εἴδη отпечатываются на бесформенной материи или «вырезаются» на ней, по-прежнему остается δύσφραστον. Пытаясь выразить то, что, по-видимому, подразумевается в его теории, можно, пожалуй, сказать, что πνεῦμα, действуя (подобно аристотелевской φύσις) как жизненная сила внутри организма в процессе роста, развивает его непрерывной чередой изменений во что-то все более и более подобное идеальному типу (например, развивает человеческий зародыш и человеческое дитя в подобие αὐτοάνθρωπος). Само εἶδος остается νοητόν — неосуществленным идеалом, а не вещью, видимой в чувственном мире; но оно — «конечная причина» процесса. Действующая причина — Бог; а νοητὸν εἶδος («образец», который «копируется», или, иными словами, конец, или цель, к которой направлен процесс) имеет свое существование в уме Бога. Имея в виду этот конец, или цель, Бог действует через небесные тела (или, вернее, через подчиненные бестелесные божества — οὐσιάρχαι, — которыми управляются небесные тела); а небесные тела действуют на материальные стихии, из которых составлен каждый единичный организм, и вливают в него πνεῦμα, которым он оживлен. (Ср. *Ascl.* I. 2 b–4.)

[5] В 19 b *organum* назван воздух, а не πνεῦμα. В некоторых герметических сочинениях (например, Herm. *ap.* Stob. *Exc.* IX) сила, действующая при наложении форм на материю, называется просто ἐνέργεια θεοῦ («действие Бога»), и никакой

материальный *organum* не упоминается. Другие герметисты (например, автор *Corp.* XVI) вместо того, чтобы говорить о материальном *organum*, возлагают на личных исполнителей («демонов») задачу исполнять волю Бога в дольнем мире. Так как демоны обитают в воздухе и имеют тела, составленные из воздуха, это последнее представление не вовсе лишено связи со взглядом, что воздух есть *organum*.

Если таков или примерно таков смысл автора, ему не удалось выразить его вполне ясно[6] или вполне согласовать платоновские и стоические представления, которые он сопоставил. Но по крайней мере в одном отношении он ясен и последователен, а именно в выражении своего убеждения, что все совершает воля Бога. По мнению автора *Ascl.* III, как и герметистов вообще, φύσις есть «часть» Бога (*Corp.* XII. ii. 21), и все действия природы — ἐνέργειαι Бога.

[6] Впрочем, его изложение, быть может, показалось бы менее недостаточным, если бы перед нами был его текст в первоначальном и неискаженном виде.

eius imum, . . . si locus est ⟨imus⟩ in sphaera. Интерполятор говорит о месте, где обычно помещали Аид, т. е. о внутренней, или центральной, части земли, и с некоторым колебанием описывает его как «дно» шара. Так как он дважды сравнивает греческий язык с латинским, вставка должна была быть сделана либо во время перевода греческого текста на латынь, либо после него.

quod sunt visibiles formae . . . tota substantia. Интерполятор написал *quod sint*, потому что поставил это предложение в зависимость от предшествующего *dicuntur*. Но смысл неинтерполированного подлинника был бы правильнее выражен словами *quod sunt*, зависящими от *est invisibilis*. Слова *specierum omnium quae insunt uniuscuiusque sicuti est tota substantia* стоят в MSS. несколькими строками ниже (в 18 a), где они бессмысленны. Перенесенные на это место, они дают (с поправкой *quae omnibus insunt* вместо *specierum omnium quae insunt*)[7] именно тот смысл,

которого требует предшествующий контекст. Видимые формы (αἰσθητὰ εἴδη), которые суть копии νοητὰ εἴδη, составляют всю сущность, или действительность, единичных вещей в материальной вселенной; если их отвлечь, не останется ничего, кроме неоформленной (а потому невидимой) ὕλη, которая обладает лишь потенциальным существованием.

---

[7] Слова *specierum omnium* можно было бы сохранить, если бы их можно было понимать в смысле «всех родов вещей» или «всех единичных вещей»; но и в этом случае все же было бы необходимо вставить *omnibus* или какое-нибудь подобное слово перед *insunt*.

⟨⟨***Species enim, quae divina est . . . incorporalia sint.***⟩⟩ Этот отрывок там, где он стоит в MSS. (в ch. 35), прерывает ход мысли и должен быть перемещенным фрагментом. Я перенес его на это место, потому что он, по-видимому, связан с предметом, о котором идет речь в ch. 17 b в предположительно исправленном виде. *Species quae divina est* — это νοητὸν εἶδος, идеальное παράδειγμα.

§§ 35, 36. *Unumquodque enim . . . splendore reddentium.* Эти две главы продолжают изложение учения о формах; поэтому я поместил их здесь. Если моя перестановка верна, chs. 33–36 целиком состоят из мест, которые случайно сдвинуты со своих надлежащих мест.

§ 35. *Unumquodque enim . . . sui dissimilia.* С этой главой следует сравнить и сопоставить *Ascl.* I. 3 c–4, где слово *species* (εἴδη) означает «единичные существа».

Species, о которых говорится в *Ascl.* III. 35, — это формы, или типы, отдельных родов (*genera*) живых существ. Типы естественных *genera* (и, быть может, космических στοιχεῖα, о которых говорится в ch. 36) — единственный род «платоновских идей», который признает автор.[8] Например, существует единая *species incorporalis* (νοητὸν εἶδος, идеальный тип) человеческого

рода; и Пантоморф (бог зодиака), действуя через посредство декана-гороскопа (т. е. бога того подразделения зодиака, которое находится на восточном горизонте в решающий момент), отпечатывает видимую «копию» этого идеального типа на каждом ребенке при рождении. Но каждая из этих видимых копий отличается от всякой другой; ибо положения небесных тел, влиянием которых при рождении определяется телесная форма каждого единичного существа, меняются от мгновения к мгновению. Поэтому нет двух людей, вполне подобных друг другу.

[8] Его теория идей сходна с теорией платоника Альбина, который говорит в своем «Эпитоме» (ch. 9): «Идея по отношению к Богу есть его мысль. . . . Определяют же идею как вечный образец того, что существует по природе. Ибо большинство последователей Платона не признает, что бывают идеи произведений искусства, например щита или лиры, или того, что противно природе, например лихорадки и холеры, или единичного, например Сократа и Платона, или чего-либо ничтожного, например грязи и соломинки, или соотносительного, например большего и превосходящего; ибо идеи суть вечные и самодовлеющие мысли Бога».

Можно было бы возразить, что один и тот же декан бывает гороскопом в течение сорока минут в каждые последовательные двадцать четыре часа; следовательно, многие люди должны рождаться под влиянием одного и того же декана; а все люди, рожденные под влиянием одного и того же декана, должны были бы быть подобны друг другу. Но этого затруднения можно избежать, если предположить, что декан-гороскоп собирает и направляет на единичное существо в момент рождения влияния всех небесных тел вместе. Когда декан, который сейчас является гороскопом, снова станет гороскопом завтра, каждая из планет изменит свое положение относительно неподвижных звезд; и даже в пределах одних и тех же сорока минут вид неба не бывает совершенно одинаковым в любые два мгновения.

sive sit animans sive sine anima sit. См. примечание к *Ascl.* I. 4, *genus sine anima*.

quamvis unumquodque animal*[*is genus*] *omnem generis sui possideat formam. Из этих слов явствует, что *forma generis* — это «универсалия», т. е. совокупность качеств, которыми все особи данного *genus* обладают сообща. Ниже автор, по-видимому, употребляет слово *species* как равнозначное *forma generis*. (*Species ergo permanet . . . . Sic generum formae sunt permanentes.*) Значит ли это, что он считал *forma generis* («универсалию» естественного класса) тождественной *species quae divina est*, т. е. платоновскому παράδειγμα («идеальному типу»)? Если так, он, должно быть, не продумал дело до ясности. «Универсалию» нельзя по праву отождествлять с «идеалом»; *forma generis*, которой «обладает каждая особь данного *genus*», не может быть тем же, что идеальный тип, который никогда не воспроизводится полностью или адекватно ни в одной особи чувственного мира.[9] Новорожденный ребенок или человек, физически и нравственно уродливый, обладает *forma generis*, т. е. совокупностью качеств, охватываемых общим понятием «человек», но далек от того, чтобы обладать качествами идеального человека, αὐτοάνθρωπος. Платоник Альбин (приведенный в примечании к *Ascl.* I. 2 b) видел необходимость этого различения и соответственно отличал πρῶτα νοητά (идеальные типы) от δεύτερα νοητά (универсалий).

[9] Аристотель в своей логике употребляет слово εἶδος в смысле «универсалии»; но в своей физике он употребляет его в смысле, более близком к платоновскому παράδειγμα («идеальному типу»), когда говорит, что «природа» стремится воспроизвести εἶδος в единичном существе, но успевает воспроизвести его лишь постепенным процессом, если вообще успевает. О не вполне развитом единичном существе можно сказать, что εἶδος в этом последнем смысле присутствует в нем в возможности, но не в действительности.

В параллельном месте *Ascl.* I. 4 слово *genus* (которое соответствует *forma generis* в *Ascl.* III. 35) явно означает «универсалию», а не «идеальный тип», или παράδειγμα в платоновском смысле.

inpossibile est formam unamquamque alteri simillimam nasci. Стоики настойчиво утверждали это в противовес академикам. Cic. *Acad.* 2. 26. 85: «Стоическое (и, по мнению академиков, „не очень-то правдоподобное“) положение — что нет ни одного волоса, во всех отношениях такого же, каков другой волос, ни одного зерна». Sen. *Ep.* 113. 15: «Ни одно животное не равно другому. Окинь взглядом тела всех: у каждого свой цвет, свое очертание и своя величина. Среди прочего, за что достоин удивления гений божественного художника, я считаю и то, что при таком изобилии вещей он никогда не повторяется: даже то, что кажется сходным, при сравнении оказывается различным. Столько он создал родов листьев — и каждый отмечен своим особым свойством. Столько животных — и ни у одного облик не совпадает целиком с обликом другого, всегда есть какое-то различие. Он потребовал от себя, чтобы то, что было иным, было и несходным, и неравным». (Сенека приписывает различия изобретательности божественного Художника; герметист дает им астральное объяснение.) Plut. *Comm. not.* 36: «можно слышать, как они (стоики) . . . спорят с академиками и кричат, что те (академики) смешивают все вещи своими „неразличимостями“ (т. е. отрицанием различий между особями), силой заставляя, чтобы на двух сущностях было одно „качественное“ (*sc.* λόγον?). Между тем нет такого человека, который не думал бы этого; напротив, всякий счел бы удивительным и невероятным, если бы за все время ни голубь не оказался неотличимым от голубя, ни пчела от пчелы, ни пшеничное зерно от зерна, ни, как говорится в пословице, смоква от смоквы». Итак, по Плутарху, стоики шли

против здравого смысла, отрицая, что две особи одного рода могут быть подобны, а академики были согласны со здравым смыслом, утверждая противоположное.

horarum et climatum distantibus punctis. Различие в месте рождения (κλίμα), так же как различие во времени, влечет за собою различие в виде неба, а следовательно, и различие в получающейся форме.

inmutantur totiens, quot hora momenta habet circuli circumcurrentis. Ср. *Corp.* IX. 6, 7: «⟨⟨А несясь, он (Космос) все животворит.⟩⟩ . . . Быстрота же его движения производит разнообразие [качественных] рождений. Ибо дуновение (πνοή), будучи частейшим, сообщает телам качества». «Качества» (ποιά), о которых там говорится, — стоический эквивалент *formae visibiles* (αἰσθητὰ εἴδη) *Ascl.* III. Они производятся в телах действием πνοή (= πνεῦμα); а действие πνοή меняется вместе с непрестанно меняющимися положениями небесных тел и определяется ими. *Corp.* XVI. 15: «ибо каждого из нас при рождении . . . принимают демоны, служащие в тот миг рождения» (κατ' ἐκείνην τὴν ⟨σ⟩τι⟨γ⟩μὴν τῆς γενέσεως ὑπηρέται) и т. д.

Если допустить, что малые различия во времени производят ощутимые последствия, то даже близнецы не будут подобны. Августин (*Civ. dei* 5. 1–6), возражая против астрального учения Посидония, довольно подробно разбирает случай близнецов. *Ib.* 5. 3: «Напрасно поэтому приводят знаменитую выдумку о гончарном круге, которую, говорят, привел в ответ Нигидий, смущенный этим вопросом, отчего он и прозван Фигулом. Раскрутив гончарный круг со всей силой, какая у него была, он, пока круг бежал, дважды ударил по нему чернилами с величайшей быстротой, как бы в одно его место; затем, когда движение прекратилось, найдены были оставленные им отметины,

отстоящие одна от другой немалым промежутком по краю круга. „Так, — сказал он, — при столь стремительном вращении неба, даже если один близнец рождается после другого с такой же быстротой, с какой я дважды ударил по кругу, в пространстве неба это составляет весьма много: отсюда, — сказал он, — и происходит все то величайшее несходство, которое отмечают в нравах и судьбах близнецов“».

«Circulus circumcurrens in quo est ille Omniformis deus» («вращающийся круг, в котором пребывает тот бог Пантоморф») — это зодиак, в котором находятся деканы, над которыми председательствует Пантоморф.

§ 36. ***Et mundus speciem mutat, o Trismegiste?*** Слово *species* не может здесь означать *species aeterna et incorporalis* (νοητὸν εἶδος), т. е. идеальный тип; ибо идеальный тип вечен и неизменен. Когда автор говорит о *species* Космоса или его составных частей как об изменяющейся, *species* должна означать *forma visibilis* (αἰσθητὸν εἶδος); и мы должны понимать *speciem mutat* в смысле «меняет одну *forma visibilis* на другую».

Случай космических στοιχεῖα отличается от случая рассмотренных прежде *genera* тем, что каждая из стихий — единственная в своем роде. Говоря о человеческом роде, автор утверждает, что *forma visibilis* каждой особи отличается от *forma visibilis* всякой другой особи, тогда как *forma generis* (или *species incorporalis*) обща всем особям данного *genus*. Но так говорить о формах невозможно, когда речь идет о *caelum*; ибо *caelum* только один. Поэтому автор говорит, что есть *species* (*incorporalis*) *caelum*, которая пребывает неизменной, но что различные *species* (т. е. *formae visibiles* — по-разному видоизмененные копии неизменной *species incorporalis*) принимаются единым *caelum* в разное время: «in una caeli specie hae sunt quae saepe alternantur species» («таковы

часто сменяющиеся формы, охватываемые единой формой небосвода»).

[[*atque stationes aut cursus*]]. Нелепо говорить, что земля «стоит или бежит»; следовательно, в тексте должна быть какая-то ошибка. Так как автор говорит об изменениях *caelum* (т. е. воздуха), земли и огня, он, вероятно, говорил и об изменениях воды; а самое очевидное различие в воде — это различие между водой стоячей и текучей. Поэтому я изменил *atque* на *aqua* и добавил *mutat*.

Solis etenim et lunae. Солнце и луна сделаны из огня; а так как они боги, справедливо сказано, что огонь, из которого они сделаны, принимает *divinas species* («богоподобные формы»).

sunt enim quasi speculorum nostrorum similes. Я полагаю, что смысл этого сравнения таков: солнце и луна «отражают», т. е. воспроизводят в видимой копии, *species incorporalis*, или идеальный тип, огня или света. Ср. *Corp.* XVII: ἀντανακλάσεις εἰσὶ τῶν ἀσωμάτων πρὸς τὰ σώματα («есть отражения бестелесного в телах»). Philo *De opif. mundi* 7. 29–8. 31: «Итак, сперва Творец сотворил бестелесное небо, и незримую землю, и идею воздуха (т. е. *species incorporales* неба, земли и воздуха) . . . затем бестелесную сущность воды, . . . и сверх всего . . . света, который опять-таки был бестелесным и умопостигаемым образцом солнца и всех светоносных звезд, которым предстояло возникнуть на небе. . . . Ибо умопостигаемый (свет) настолько ярче и лучезарнее видимого, насколько, думаю, солнце ярче тьмы. . . . А тот незримый и умопостигаемый свет стал образом божественного Слова . . . и есть наднебесная звезда, источник чувственных звезд, которую не без меткости можно было бы назвать „всесиянием“; из нее солнце, и луна, и прочие звезды, блуждающие и неподвижные, черпают, насколько у каждой есть сила, подобающий им свет,

причем то несмешанное и чистое сияние тускнеет, когда начинает изменяться при переходе от умопостигаемого к чувственному; ибо ничто из чувственного не чисто». Plotinus 3. 6. 7: «Поэтому и то, что, по-видимому, возникает (в материи) (т. е. *formae visibiles*), — забавы, призраки в призраке, совершенно как в зеркале то, что находится в одном месте, а является в другом».

aemulo splendore. Солнце и луна соперничают друг с другом в блеске. По выражению Филона, каждое из них черпает из νοητὸν φῶς столько видимого света, сколько способно принять. И видимая яркость каждого из них меняется от часа к часу; вот что, должно быть, подразумевается словами *omniformes imagines sunt*.

§§ 20 a–32 b. В этих главах (за исключением группы перемещенных мест 27 b–29 b) текст идет без перерыва. Автор разбирает несколько различных предметов, а именно: (1) имя Бога (20 a); (2) половое порождение (20 b–21); (3) божественное начало в человеке (22 a–23 a); (4) делание богов (23 b–24 a); (5) Пророчество Гермеса (24 b–26 a); (6) отношение между вечностью Бога и временным процессом Космоса (26 b–27 a и 29 c–32 b). Места, в которых трактуются эти предметы, связаны между собой поверхностными переходами, но действительной связи между ними мало. Мысли автора, по-видимому, не направляются никаким заранее обдуманным планом; он наудачу переходит от одного предмета к другому.

§ 20 a. ***Alia haec iterum ratio quae est, o Trismegiste?*** В утраченном месте, которое предшествовало этим словам, Трисмегист, должно быть, объявил, что собирается изложить «второе учение». Ср. 19 a *fin.*: «Haec ergo ipsa ⟨divinorum⟩, ut dicis, ⟨ratio⟩ quae est, o Trismegiste?» («Что же это за ⟨учение о божественном⟩, о котором ты говоришь, Трисмегист?»). Учение о νοητά, изложенное в 19 a ff., было объявлено как *divinorum ratio*; а

здесь следует *alia divinorum ratio*. Это «второе учение», по-видимому, есть по преимуществу то, которое содержится в chs. 20 b и 21. (Ср. 20 b *fin.*: «haec ergo ratio . . . tibi sit reddita, quare et quomodo fiant omnia ⟨utriusque sexus⟩» — «прими это как мой ответ на вопрос, почему и как выходит, что все ⟨мужского и женского пола⟩».) В этом месте творческая энергия Бога рассматривается с иной стороны. В первом *ratio* о Боге говорилось как о налагающем формы на материю; во втором *ratio* о Боге говорится как о порождающем Космос и все, что в нем, процессом, «образом» которого является человеческое порождение. Второе *ratio* совершенно отлично от первого и не связано с ним и, несомненно, взято из другого источника. Его вводит абзац об имени Бога (20 a).

quocumque* [*alio*] *nomine* [[ ]] *nuncupatur* [*quod*] *inter nos intellectus nostri causa. Если мы хотим говорить друг с другом о «Едином, который есть все», мы должны прилагать к нему какое-то имя; поэтому мы называем его θεός, или πατήρ, или κύριος, или подобным образом; но все такие имена недостаточны. Ср. ch. 41 b: ἄφραστον ὄνομα ⟨. . .⟩, τετιμημένον ⟨δὲ⟩ τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ, . . . καὶ εὐλογούμενον τῇ τοῦ πατρός («имя неизреченное ⟨. . .⟩, ⟨но⟩ чтимое наименованием „Бог“ . . . и благословляемое наименованием „Отец“»).

⟨⟨ab hominibus sanctius religiosiusque⟩⟩ debet esse sacratum tanti* [[ ]] *numinis contemplatione. Грамматическое подлежащее при *debet* — *nomen*, подразумеваемое из *quocumque nomine*. В самом имени нет ничего святого; человек, который произносит или слышит имя, должен сделать его святым,[10] вливая в него свое собственное религиозное чувство.

[10] Ср. ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου («да святится имя Твое») в молитве Господней.

vox hoc est, ex aere spiritu percusso sonus. Стоическое определение. Ср. стоика Диогена Вавилонского у Diog. Laert. 7. 55: «Голос есть воздух, получивший удар. . . . У животного голос — воздух, ударенный порывом; у человека же он [есть] членораздельный и исходит от мысли». «Стоики» у Diog. Laert. 7. 158: «слышим же (мы), когда воздух между говорящим и слушающим, получив удар, расходится шарообразными волнами и падает на слух, как вода в водоеме расходится кругами от брошенного камня». Sen. *Nat. quaest.* 2. 6. 3: «Ибо что такое голос, как не напряжение воздуха, оформленное ударом языка?» Ср. Pl. *Tim.* 67 B и Aet. 4. 19. 11.

Во времена автора утверждение, что имя «есть не что иное, как звук» и т. д., отнюдь не было общим местом. В Египте, быть может, и один человек из ста не согласился бы с ним; ибо в этой стране особенно вера в магическую, или теургическую, силу священных имен была распространена среди язычников, иудеев и христиан одинаково.

Spiritus (πνεῦμα или πνοή) означает здесь «дыхание» и не имеет ничего общего с космическим πνεῦμα, о котором говорится в ch. 17 a.

ut esset in homine necessarium vocis auriumque commercium. Каждое слово должно быть ограничено немногими слогами; ибо если бы допускались слова неограниченной длины, речь стала бы невозможной.

simul . . . et sensus et spiritus et aeris ⟨nomina⟩ et omnia in his aut per haec aut de his nomen est totum dei. Необходимо читать *omnia* (*sc. nomina*) вместо *omnium*. Автор мог бы сказать, что истинное имя Бога составлено из *omnium nomina*, «имен всех вещей»; но если бы таков был его смысл, он не мог бы добавить *in his aut per haec aut de his*. Слово *his* относится к *sensus et spiritus et*

aeris; и с мыслью, дыханием и воздухом связаны не все *вещи*, а (как нам только что сказали) все *имена*. Имена суть *in sensu* (зависят от (?) мысли, которую они выражают); они суть *per spiritum* (производятся посредством дыхания); и они суть *de* (или *ex*) *aere* (сделаны из воздуха).

innomine⟨m⟩ vel potius omninomine⟨m⟩. Ср. *Corp.* V. 10 a: ὀνόματα ἔχει ἅπαντα . . . καὶ . . . ὄνομα οὐκ ἔχει («он имеет все имена . . . и . . . не имеет имени»). Lactant. *Div. inst.* 1. 6. 4: «(Трисмегист сказал, что Бог) ἀνώνυμος („безымянен“)» и т. д. Ср. Justin *Apol.* 1. 10. 1: θεῷ . . . τῷ μηδενὶ ὀνόματι θετῷ καλουμένῳ («Богу . . . который не называется никаким данным именем»). *Ib.* 2. 5 (6). 1: демоны, которых почитают язычники, имеют личные имена; «а у Отца всех, поскольку он нерожден, нет данного имени; ибо кто наречен каким-либо именем, у того есть старший, давший ему имя. „Отец“ же, и „Бог“, и „Творец“, и „Господь“, и „Владыка“ — не имена, а наименования, взятые от его благодеяний и дел». Минуций Феликс (Baehrens, 1886) 18. 9: «Кто думает, что познал величие Бога, тот умаляет его; кто не хочет умалять, тот ⌜ не знает ⌝. И не ищи имени для Бога: ⌜ Бог — вот имя ⌝. Там нужны слова, где множество приходится различать по отдельным лицам особыми отличительными наименованиями; для Бога, который (читай: так как?) один, ⌜ все — в слове „Бог“ ⌝. Если я назову его отцом, ты сочтешь его плотским; если царем — заподозришь земным; если господином — непременно поймешь как смертного. Отними добавления имен — и узришь его сияние». Clem. Alex. *Strom.* 5. 12. 82: Единое ἀνωνόμαστον («неименуемо»); «и если мы когда и именуем его, называя не в собственном смысле — Единым, или Благом, или Умом, или самим Сущим, или Отцом, или Богом, или Творцом, или Господом, — то говорим это не как произнося его имя, а по беспомощности пользуемся прекрасными именами,

чтобы мысль имела, на что опереться, не блуждая вокруг иного. Ибо каждое из них в отдельности не указывает на Бога, но все вместе указывают на силу Вседержителя». Христианские писатели и герметисты, должно быть, взяли эту мысль из общего языческого источника; и, быть может, конечным источником был египетский. Бругш (*Rel. und Myth. der alten Aegypter*, p. 97) приводит из египетских документов: «Никто не знает, как назвать его». — «Имя его остается сокрытым». — «Имя его — тайна для детей его». — «Имена его бесчисленны». — «Много имен его, никто не знает числа их». Исида ὑπὸ τῶν πολλῶν μυριώνυμος κέκληται («у многих зовется тысячеименной», Plut. *Is. et Os.* 53); а посвящение *Isidi Myrionimae* («Исиде Тысячеименной») встречается в *C. I. L.* III. 882 (из Дакии).

§ 20 b. *solus omni utriusque* (*solus ut omnia utraque* MSS.) *sexus fecunditate plenissimus.* — 21. *Utriusque sexus ergo deum dicis?* Бог — ἁρσενόθηλυς. Ср. *Corp.* I. 9: ὁ δὲ νοῦς . . . ἁρρενόθηλυς ὤν («Ум же . . . будучи двуполым»). *Ib.* 15: ἁρρενόθηλυς δὲ ὢν (ὁ Ἄνθρωπος) ἐξ ἁρρενοθήλεος ὄν⟨τος τοῦ⟩ πατρός («он (Человек) двупол, так как происходит от двуполого Отца»). («Двуполый отец» Архантропоса — ὁ πάντων πατήρ, верховный Бог.)

Это представление, как и представление о «deus innominis vel potius omninominis» («Боге безымянном, или, вернее, всеименном») в предшествующем абзаце, могло быть заимствовано из египетских источников.[11] В древних египетских документах прародитель вселенной описывается как двуполый. Так, в космогонии Гелиополя (Breasted, *Hist. Eg.* p. 56) рассказывалось о Туме, Демиурге, вышедшем из первобытных вод, что *из самого себя* он родил четверых детей, а именно Шу (воздух) и Тефнут (сестру-близнеца и супругу Шу), Кеба, или Себа (землю), и Нут (небо). Видеман (*Rel. of Anc. Eg.*, Eng. tr., p. 32, n. 3, где

даны ссылки) говорит, что «этот рассказ полнее всего сохранился в списке папируса, датируемого 306–305 гг. до н. э.; но на главное в нем есть намеки в текстах Древнего царства и начала Нового царства». Бругш (*Rel. und Myth.* p. 423) дает перевод текста VI династии, около 2500 г. до н. э. (Maspero, *Pyr. Unas* 465 f.), в котором прямо описан акт двуполого порождения, которым были произведены дети Тума; а подобное описание его встречается в иератическом папирусе (Brit. Mus. 10188, Budge *Pr.* 1886, p. 22), который Бругш приводит *ib.* pp. 740 и 756.[12] Эхнатон, 1375–1358 гг. до н. э. (Breasted, *Hist. Eg.* p. 376), называл своего солнечного бога Атона «отцом и матерью всего, что он создал». Бругш (*ib.* p. 197) приводит из древних египетских документов: «Бог — отец и мать». — «Бог порождает и не порожден; он рождает и не рожден». — «Он порождает себя (как отец) и рождает себя (как мать)». *Ib.* p. 314, надпись в храме в Эсне-Латополе в Верхнем Египте: «Нейт, древняя, Матерь Бога, владычица Эсне, отец отцов, мать матерей, . . . то, что существует в начале». В тексте из Фил (Brugsch *ib.* p. 113) Хнум, бог, которого в Верхнем Египте признавали Демиургом,[13] описан как «могучий дух (*bai*), который сотворил то, что существует, который образовал то, что являет себя, начало сущего, отец отцов, мать матерей». Амелино (*Gnost. ég.* p. 291 f.) приводит другие египетские тексты того же смысла или ссылается на них и замечает о некоторых из них, что «если о боге-отце говорят, что он рождает, присоединяя к понятию „рождать“ в качестве определителя женщину в родах, то и о богине-матери говорят, что она порождает, и понятие порождения определяется фаллосом. Итак, здесь полное отождествление двух сил».

[11] Представление о двуполом божестве встречается и в религиях Малой Азии. См. миф о двуполой Агдистис, который сообщает Павсаний (7. 17. 5) в связи с

фригийским культом Кибелы и Аттиса. Представление об Афродитосе (т. е. мужском облике, или двойнике, Афродиты), от которого произошел «Гермафродит» греческой пластики, по-видимому, было исконным на Кипре и в Малой Азии (Preller, *Gr. Mythologie*, p. 509). Но источники герметического документа скорее были египетскими, чем анатолийскими.

---

[12] Согласно этому документу, Тум таким образом породил Шу и Тефнут, а через Шу и Тефнут были порождены Кеб и Нут (земля и небо).

Не возник ли этот первобытный миф из культового обряда, или магического действия, в котором жрец совершал (или изображал) действие, сходное с тем, которое документы приписывают богу? Сказано, что бог совершил это деяние «в городе Он (Гелиополе)»; и смысл этого, как и многих подобных приурочений божественного действия к месту, наверное, должен быть тот, что почитатели бога имели обыкновение совершать в своем храме в этом городе нечто такое, что объяснялось как символическое повторение, или воспоминание, деяния, первоначально совершенного самим богом.

---

[13] Хнум описывается как «Тот, кто в начале образовал этот мир своими руками», Brugsch *ib.*

У греков представление о двуполом прародителе Космоса появляется в орфической «Теогонии», в которой Фанет-Эрикепей[14] (орфическое соответствие гелиопольского Тума), Протогон, вышедший из первобытного Яйца, описывался как ἁρσενόθηλυς. Апион у Clem. *Homil.* 6. 4, p. 672 (Abel *Orphica* 38): «ибо внутри скорлупы (яйца) промыслом пребывающего в нем божественного духа образуется некое двуполое живое существо, которое Орфей называет Фанетом». *Ib.*: «из беспредельной материи, по некоему стечению смешения, произошло одушевленное яйцо, из которого, когда оно раскололось, выскочил, как говорят некоторые, двуполый Фанет». Clem. *Recogn.* 10. 30: «(Орфей говорит, что) самый Хаос . . ., приняв за безмерные времена как бы образ громадного яйца, родил и произвел из себя некий двойной вид, который они называют мужеженским (*masculofeminam*); . . . и что это — начало всего». *Ib.* 10. 7. 316:

«говорят . . . что как бы внутри яичной скорлупы было выношено и оживлено некое живое существо, и потом, когда этот громадный шар раскололся, вышел некий вид человека двойного облика, который они называют мужеженским. Его же назвали и Фанетом». Proclus *In Tim.* 2. 130 F (Abel *Orph.* 62): «и в нем первом — женское и мужское, как в первом живом существе. „Женский и родитель, могучий бог Эрикепей“, — говорит богослов» (т. е. Орфей). Proclus *ib.* 2. 137 B (Abel 73 и 94). То же божество названо διφυὴς (т. е. ἀρσενόθηλυς) Ἔρως («двуприродный Эрот») в Orph. *Argonaut.* 14. Орфический Зевс, который поглотил Фанета и породил, или сотворил, все, что ныне существует, тоже описывался как двуполый. Pseudo-Aristot. *De mundo* 7. 401 b 2 = Euseb. *Pr. ev.* 3. 9 (Abel 46 и 123): «Зевс мужем родился, Зевс бессмертною девою был». Лактанций (*Div. inst.* 4. 8. 3 ff.) говорит о согласии «Орфея» и «Гермеса» насчет двуполости Бога. Едва ли, думаю, можно сомневаться, что орфическое представление о двуполом прародителе вселенной было заимствовано из Египта; но переняли ли герметисты это представление у орфиков или оно перешло к ним от египетских жрецов более прямым путем?

[14] Имя Ηρικεπαῖος встречается, насколько мне известно, только в поздних документах. Вероятно, оно египетского происхождения; и орфики могли заимствовать его у египтян в птолемеевский или римский период. Есть свидетельства, что имя Фанет употреблялось орфиками уже в III веке до н. э. (Rohde, *Psyche*, p. 408 f.).

Другой пример встречается у Philostratus *Vita Apollon.* 3. 34: (Аполлоний:) «Считать ли нам Космос живым существом?» (Индийский мудрец:) «Да, если ты судишь здраво; ибо он сам порождает все живое». (Аполл.:) «Назовем ли мы его женского пола или мужского, то есть противоположной природы?» (Инд.:) «И того и другого; ибо он, сочетаясь сам с собою, исполняет в

порождении живых существ дело и матери и отца и питает к самому себе любовь более пылкую, чем что-либо одно к другому, — любовь, которая его слаживает и сопрягает». Учение, которое Филострат приписывает своему индийскому философу, вероятно, греко-египетское. Но там двуполым описан Космос (Бог стоиков), а не надкосмический Бог платоников и герметистов. Нечто подобное вполне мог сказать, например, египетский стоик Херемон.

Филон (*De ebrietate* 8. 30, Wendl. II, p. 176) описывает Творение как акт полового порождения и близко подходит к тому, чтобы назвать Творца двуполым: «Создавшего это все Творца мы по праву назовем вместе и отцом происшедшего . . . а матерью — знание (ἐπιστήμη) Сотворившего, сочетавшись с которым Бог, не как человек, посеял рождение; а оно, приняв семена Бога, в совершительных родовых муках породило единственного и возлюбленного чувственного сына, этот Космос».

Представление о том, что Бог двупол, было принято некоторыми гностическими сектами. Симон Маг у Hippol. *Ref. haer.* 6. 18: «Это — Стоящий, Ставший, Имеющий стать, будучи двуполой силой . . . . Итак, как он сам, выведя сам себя из себя, явил себе свою собственную Мысль (ἐπίνοια), так и явившаяся Мысль . . ., увидев его, сокрыла Отца в себе . . . и он есть двуполая сила и ⟨его⟩ Мысль».[15] Монойм у Hippol. *Ref. haer.* 8. 12: «она (*sc.* первичная Монада) — мать, она — отец, два бессмертных имени». Примеры этого встречаются и в сочинениях правоверных христиан; например, Clem. Alex. *Quis dives salvetur* 37: «Созерцай таинства любви, и тогда узришь лоно Отца, которое единородный Бог один изъяснил (*Ev. Joh.* 1. 18). . . . И неизреченное в нем есть Отец, а сострадательное к нам стало Матерью. Возлюбив, Отец

стал женственным; и великий знак этого — Тот, кого он родил из себя».

[15] Более простое и ясное изложение подобного учения встречается в выдержке из одного еретического документа, Clem. *Strom.* 3. 4. 29: «Все было одно; когда же его единству показалось, что не должно ему быть одному, из него вышла Мысль (ἐπίνοια); и он сочетался с нею и сотворил Возлюбленного».

У автора *Ascl.* III, по-видимому, есть два различных основания утверждать двуполость Бога. Во-первых, это место — полемика против дуалистических учений, подобных изложенному в *Ascl.* II. В этом документе мужское и женское начала раздельны и отличны друг от друга; Бог — Отец, а ὕλη — Мать; Космос исходит из совместной производительности Бога и ὕλη; и зло в нем производится ὕλη. Напротив, в *Ascl.* III. 20 f. Бог заключает в себе мужское и женское начала вместе, так что для ὕλη не остается никакой производящей роли.

Во-вторых, автор стремится оправдать и освятить божественным примером обычай человеческого брака и деторождения в противовес аскетическому превознесению безбрачия, которое многие люди его времени, особенно в Египте, считали высшим состоянием. Склонность считать половое сношение нечистым и унизительным находила опору в дуалистическом учении; ибо если материя есть зло или причина зла, то цель человека должна состоять в том, чтобы отрешиться от всего, что связано с телом и осквернено порчей материи. Итак, герметист борется и против дуалистической космологии, и против аскетического идеала, которому это учение давало опору.

Мало свидетельств того, что воздержанию от половых сношений благоприятствовала официальная религия Египта. Херемон (Porphyr. *De abst.* 4. 6) говорит, что египетские жрецы воздерживались от них во время «очищения», которое

требовалось от них перед их очередной храмовой службой и во время нее, но не в другое время. Но он описывает жизнь жрецов как в прочих отношениях жизнь крайне суровую. Это, конечно, неверно о египетских жрецах вообще; но утверждение Херемона, быть может, можно принять как свидетельство того, что в его время (около 50 г. н. э.) среди них были некоторые группы, в которых господствовал аскетический идеал, естественно склонявшийся к отказу от брака. Описание терапевтов у Филона показывает, что в Египте были общины иудеев, которые предавались крайнему аскетизму, включая воздержание от половых сношений. Сам Филон смотрит на их образ жизни с восхищением; и он говорит, что Египет — особая родина тех, кто ведет «созерцательную жизнь», т. е. жизнь, подобную жизни его терапевтов.[16]

[16] Philo *De vita contempl.* 3. 21, Cohn VI, p. 51: «Во многих местах обитаемой земли есть этот род (*sc.* терапевтов), — ибо и Элладе, и варварской земле подобало быть причастными совершенному благу, — но особенно много их в Египте, в каждом из так называемых номов, и больше всего около Александрии». Филон не мог иметь в виду, что общины людей, образ жизни которых во всех подробностях был подобен тому, который он затем описывает, находились в каждом номе Египта, а также в Греции и многих других странах. Он, должно быть, употребляет здесь термин θεραπευταί в более общем смысле; и смысл его должен быть тот, что группы аскетических мистиков (например, орфические братства) находились во многих странах, но нигде не в таком изобилии, как в Египте.

У греков орфики и пифагорейцы, начиная с конца VI века до н. э., держались взглядов, логическим следствием которых был отказ от брака. (У Еврипида, *Hippol.* 952, Ипполит, презиратель Афродиты, описан своим отцом как орфик.) Платон воспринял и сформулировал многое из учения, лежавшего в основе аскетических обычаев этих сект. Однако сам Платон был далек от осуждения половых сношений. В его сочинениях мы находим рядом с учением орфиков и пифагорейцев о σῶμα-σῆμα («тело —

гробница») такое место, как *Sympos.* 206 C: «Это порождение есть соединение мужчины и женщины, и это дело божественное; ибо зачатие и рождение — бессмертное начало в смертном существе». Ср. Pl. *Laws* 6. 773 E и 776 B о браке. Но некоторые позднейшие платоники и пифагорейцы развили аскетическую тенденцию платоновского пренебрежения к τὰ αἰσθητά в *contemptus mundi* («презрение к миру»), которое далеко выходило за пределы собственной позиции Платона. Плотин возражал против крайних взглядов тех, кто утверждал, что материальный Космос есть зло; и все же сам он, по-видимому, «стыдился того, что пребывает в теле» (Porphyr. *Vita Plotini init.*).[17]

[17] Языческое превознесение девства, сходное по тону со многими христианскими высказываниями на эту тему, встречается в поэме о браке, обращенной к молодой девушке неизвестным писателем по имени Навмахий (Stob. 4. 22. 32, vol. iv, p. 514 Hense):

«Прекрасно — тело хранить непорочным и девой остаться
неукрощенной, всегда о чистом радуясь думать,
бремени не нося ⌜ тяжкосносимого ⌝ (βαρυτλήτων Rohde) в чреве
и не трепеща многостонной муки Илифии,
но восседать царицею слабых жен, изливая
светлое око души над житейским, туда, где союзы
благие и истинные, где, сочетавшись с божественной речью,
мысли-светила рождает».
Автор далее говорит о браке как о δεύτερος πλοῦς («втором плавании», т. е. пути второго достоинства).

Стоики, у которых не было вражды с материей и не было стремления бежать из мира, в котором мы живем, неизменно выступали в защиту брака; см., например, выдержки из Антипатра, Мусония и Гиерокла у Стобея 4, cap. 22, Περὶ γάμου («О браке»), Hense IV, pp. 497–512. Но их отношение к нему отличалось от отношения автора *Ascl.* III. Они смотрели на брак как на дело общественной обязанности — долг, который человек несет перед

своей семьей, своим отечеством и «градом вселенной».[18] Стоический взгляд выражен у Окелла Луканского (I век до н. э.?) 4. 3, Mullach *Fr. ph. Gr.* I, p. 402: «Будучи частью (человек) и дома, и города, и, что важнее всего, космоса, он должен восполнять убыль каждого из них, если не хочет стать беглецом со своего поста ни у родного очага, ни у гражданского, ни, наконец, у божественного. Ибо те, кто сочетается вовсе не ради деторождения, обидят самые почтенные союзы общежития». Автор *Ascl.* III, напротив, как и большинство других герметистов, мало интересуется общественными отношениями; он говорит о половом сношении как о «таинстве» и рассматривает его как вещь, которая, подобно всему прочему, получает свое значение от отношения между человеком и Богом.

[18] Впрочем, Гиерокл говорит тоном, более близким к тону *Ascl.* III, когда утверждает (Stob. IV, p. 505 Hense), что дом поистине прекрасным делает «чета мужа и жены, сопряженных друг с другом судьбою и посвященных богам брака, рождения и очага, согласных между собою и сделавших все общим вплоть до самых тел, а вернее — и самих душ» и т. д.

У христиан со II века и далее, если не раньше,[19] была сильная и возрастающая склонность умалять брак и утверждать высшую святость безбрачной жизни. Климент Александрийский рассуждает о браке в *Strom.* 2. 23. 137–3. 18. 110. Сам Климент высоко ставит брак (при условии, что им пользуются правильно и с должным вниманием к σωφροσύνη, или ἐγκράτεια)[20] и ставит брачную жизнь и безбрачие наравне.[21] Но в большей части этого рассуждения Климент занят борьбой против противоположных заблуждений двух разных разрядов еретиков — с одной стороны, тех, кто допускал крайнюю половую распущенность,[22] а с другой стороны, тех, кто считал всякое деторождение злом и называл брак πορνεία («блудом»). Из последних он говорит особенно о

Маркионе и Татиане.[23] Clem. *Strom.* 3. 3. 12: «последователи Маркиона (полагают), что природа[24] зла, будучи рождена из злой материи и от праведного[25] Творца; по этой причине, не желая восполнять мир, возникший от Творца, они хотят воздерживаться от брака, противоборствуя своему создателю и спеша к призвавшему их Благому».[26] 3. 3. 21: «Я полагаю, нами показано, что Маркион взял поводы для своих чуждых учений у Платона неблагодарно и невежественно».[27] 3. 6. 45: «тем же, кто под благовидным именем воздержания нечествует и против творения, и против святого Творца, единого Бога Вседержителя, и учит, что не следует принимать брак и деторождение, ни вводить в мир взамен себя других, обреченных на несчастье, ни доставлять пищу смерти». 3. 6. 46: «говорящие, что сношение скверно». 3. 6. 49: «а есть и такие, которые прямо называют брак блудом и учат, что он преподан дьяволом».[28] Некоторые из этих противников брака приводили в подтверждение своего взгляда некоторые изречения Иисуса, сообщаемые в «Евангелии от египтян» (*Strom.* 3. §§ 45, 63, 66, 92); из чего, по-видимому, следует, что группа египетских христиан, среди которых возникло это Евангелие, смотрела на брак неодобрительно.

---

[19] Уже в то время, когда было написано Первое послание к Тимофею, были христиане, которые запрещали брак. 1 *Tim.* 4. 1–3: «в последние времена отступят некоторые от веры, . . . через лицемерие лжесловесников, . . . запрещающих вступать в брак» и т. д. (Это, хотя и выражено в форме предсказания, подразумевает, что учение, о котором идет речь, преподавалось во время написания.)

---

[20] Например, 3. 6. 46: τῶν ἁγιασθέντων ἅγιον οἶμαι καὶ τὸ σπέρμα («у освященных, думаю, свято и семя»). 3. 9. 66: ὁ γάμος συνεργάζεταί τι τῇ κτίσει («брак содействует творению»). 3. 12. 84: ἅγιος ὁ γάμος («свят брак»). 3. 17. 103: ἁγία ἡ γένεσις, δι' ἣν ὁ κόσμος συνέστηκεν («свято рождение, которым стоит мир») и т. д. (по отношению к человеческому деторождению).

[21] 3. 9. 67: κύριος ἕκαστος ἡμῶν τυγχάνει τῆς περὶ τέκνων γονῆς αἱρέσεως («каждый из нас властен в выборе, рождать ли детей»; т. е. каждый из нас волен жениться и родить детей или нет, как сочтет лучшим). 3. 12. 79: «ибо как безбрачие (εὐνουχία), так и брак имеет свои особые служения и послушания, различные перед Господом». 3. 12. 86: Климент говорит, что послания святого Павла «нигде не отвергли целомудренного брака, но . . . принимают и того и другого — и того, кто с благодарением Богу целомудренно пользуется браком, и того, кто живет в безбрачии, как хочет Господь». 3. 12. 88: «ибо обе святы в Господе — одна как жена, другая как дева».

[22] Мы мало знаем об учении этих сект, кроме того, что говорят о них их правоверные противники. Вероятно, если бы перед нами были их собственные сочинения, мы нашли бы, что некоторые из них сходились с автором *Ascl.* III в том, что считали половое сношение «таинством», — взгляд, который не обязательно несовместим с σωφροσύνη; а к утверждениям, в которых их обвиняют в распутных излишествах, следует относиться с осторожностью.

[23] Ср. Irenaeus *Adv. haer.* 1. 28. 1 (Euseb. *Hist. eccl.* 4. 29): τόν τε γάμον φθορὰν καὶ πορνείαν παραπλησίως Μαρκίωνι καὶ Σατορνίνῳ ἀναγορεύσας (Татиано́с) («(Татиан,) подобно Маркиону и Саторнину объявивший брак тлением и блудом»). Hippol. *Ref. haer.* 7. 28: Саторнил τὸ γαμεῖν καὶ γεννᾶν ἀπὸ τοῦ Σατανᾶ φησιν εἶναι («говорит, что вступать в брак и рождать — от Сатаны»).

[24] Т. е. материальный мир и человеческое тело как часть его.

[25] Демиург Маркиона (Бог иудеев) был «праведным», но не «благим».

[26] Т. е. к высшему Богу, который «благ».

[27] То есть Климент смотрит на учение Маркиона об этом предмете (так же как Плотин, 2. 9, смотрит на учение гностических «врагов Космоса», против которых он спорит) как на извращенное развитие платонизма.

[28] Крайнее отвращение к деторождению проповедовал Мани, учение которого об этом предмете, вероятно, было взято, по крайней мере отчасти, у последователей Маркиона и Татиана или у гностических сект подобного характера. Августин (*Adv. Faust.* 15, p. 278), обращаясь к манихею, говорит: «ты научился считать врагами своих родителей, потому что они через совокупление привязали тебя к плоти и тем самым, конечно, наложили на твоего бога нечистые оковы». *Ib.* 19, p. 331: «Они полагают, что дьявол сотворил и сочетал мужчину и женщину». Augustine *Adv. Secundum* 21: «Тебе не нравится „плодитесь и размножайтесь“ — чтобы не множились темницы вашего Бога». Александр Ликопольский, 4: манихеи велели

людям ἀπέχεσθαι γάμων καὶ ἀφροδισίων καὶ τεκνοποιίας («воздерживаться от браков, любовных сношений и деторождения»), «чтобы сила (божественная жизненная сила) не поселялась в материи через преемство рода».

Тертуллиан (*Exhort. cast.*) говорил, что Бог терпит брак, но предпочитает девство; и общее мнение правоверных христиан в III веке, по-видимому, было то, которое выразил Киприан (*De hab. virg.* 21), полагавший, что девство не может быть вменено в обязанность всем верующим, но есть совет совершенства. Но были некоторые среди правоверных[29] и многие в еретических сектах, кто шел дальше в своем отвержении половых сношений. Вероятно, следовательно, утверждение святости деторождения в *Ascl.* III направлено особенно против христиан, которых автор в последующем Пророчестве (ch. 25) описывает как «презирающих Космос» и «предпочитающих смерть жизни».

[29] Ипполит (*Ref. haer.* 8. 20) говорит о людях, которые «называют себя „энкратитами“ (Ἐγκρατῖται)» и, по его словам, «согласны с Церковью относительно Бога и Христа», но притязают жить жизнью более святой, чем другие христиане: «полагая прославить себя пищей, они воздерживаются от одушевленного, пьют воду и запрещают вступать в брак».

Ср. *Corp.* II. 17 a (о παιδοποιία) и *Corp.* XI. ii. 14 a.

semper [voluntatis] ⟨bonitatis⟩ praegnans suae. *Bonitas* (ἀγαθότης) можно было бы перевести как «щедрость». «Благость», о которой думает автор, — та, что являет себя в произведении на свет живых существ.

Voluntas eius ⟨⟨eadem⟩⟩ est bonitas omnis. Ср. ch. 26 b: «Dei enim natura consilium est bonita⟨ti⟩s, . . . vult autem omnia bona» («ибо природа Бога — замысел благости, . . . и хочет он всего благого»).

et futuris omnibus dehinc ⟨⟨sicuti sunt et fuerunt⟩⟩ natura[m] ex se nascendi sufficiat. Чтение сомнительно; но кажется ясным, что слова *sicuti sunt et fuerunt* должны быть тесно связаны с *futuris dehinc*. Под *natura ex se nascendi* я разумею силу воспроизведения,

которой обладают все смертные вещи и благодаря которой род поддерживается в существовании, хотя единичные существа гибнут. Именно в силу этой способности *omnia* (*sc. genera*, а не единичные существа) *futura sunt dehinc sicuti sunt et fuerunt* («впредь будут такими, каковы они теперь и какими были»). Процесс, которым совершается это воспроизведение, т. е. процесс полового порождения, есть «образ», или временное и космическое проявление, вечной производительности Бога. Сравни *Gen.* 1. 27 f.,[1] ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς («мужчину и женщину сотворил их») и т. д. Иудей, усвоивший египетское представление о двуполом Боге, мог бы на основании этого текста рассуждать так: если человеческий род — ἄρσεν καὶ θῆλυ («мужской и женский») и (в этом отношении) сотворен κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ («по образу Божию»), то Бог должен быть ἄρσεν καὶ θῆλυ. Не встречал ли автор *Ascl.* III довода такого рода, иудейского происхождения?

[1] См. комментарий к *Corp.* I. 12.

Киприан (*De habitu virgin.*) говорит, что девство есть «Dei imago, respondens ad sanctimoniam Domini» («образ Божий, соответствующий святости Господа»). Это прямо противоположно учению герметиста.

§ 21. *omnia animalia et inanimalia.* *Inanimalia* (ἄψυχα) должно означать растения; см. *Ascl.* I. 4. Существование двух полов, или чего-то им соответствующего, у растений признавали некоторые древние писатели, хотя способ размножения растений не был ясно понят. Целлер (*Aristotle*, Eng. tr. vol. ii, p. 34) указывает на несколько мест в *De gen. an.* и *Hist. an.* и так подытоживает взгляд Аристотеля: «Полы (у растений) не достигли раздельного существования; . . . они остаются в состоянии постоянного единения полов». Вопрос, εἰ εὑρίσκεται ἐν τοῖς φυτοῖς γένος θῆλυ καὶ

γένος ἄρρεν («встречается ли у растений женский род и мужской род»), разбирается в Ps.-Aristot. Περὶ φυτῶν 1. 2. Феофраст говорил о мужских и женских растениях.

et ⌜in naturam et sensum et naturam.⌝ Из следующих слов, *et mundum* и т. д., можно заключить, что утраченное придаточное, стоявшее здесь, начиналось с *et deum* или *et in deo* и содержало какое-то упоминание о творческой силе Бога.

et mundum dico in se continere naturam. *Natura* должно здесь означать порождающую силу; т. е. оно должно быть равнозначно *natura ex se nascendi* выше. Быть может, выпало какое-то слово или выражение, которое яснее указывало на этот смысл.

eius utriusque conexio aut, quod est verius, unitas. В Боге обе порождающие способности вечно соединены. В смертных родах они разделены, и каждое единичное существо — либо мужского, либо женского пола; но в акте порождения разделение прекращается, и мужское и женское становятся одним, как один Бог. Ср. речь Аристофана у Pl. *Sympos.* 189 C–193 D, например: «Вот с каких давних пор врождена людям любовь друг к другу, . . . стремящаяся сделать из двух одно». *Gen.* 2. 24: ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν («и будут двое одна плоть»). Philo *De opif. mundi* 53. 152: «Эрос же, явившись, сводит воедино как бы две разъятые половины одного живого существа и слаживает их, вселив в каждую томление по общению с другою ради порождения подобного». Но в том, что следует дальше, Филон утверждает то самое аскетическое учение, против которого направлена полемика *Ascl.* III: ибо он добавляет: «А это томление породило и телесное наслаждение, которое есть начало беззаконий и преступлений и из-за которого люди меняют бессмертную и блаженную жизнь на смертную и злосчастную». В других местах Филон, подобно автору *Ascl.* III, говорит о человеческом

порождении как о подражании творческой силе Бога; например, в *De decalogo* 12. 51, Cohn IV, p. 280, говоря о первых пяти заповедях, он пишет, что «у одной скрижали начало — Бог, Отец и Творец всего, а конец — родители, которые, подражая его природе, рождают единичных людей». *Ib.* 22. 107: «природа родителей, по-видимому, стоит на рубеже бессмертной и смертной сущности: смертной . . . , бессмертной же — по уподоблению в деле рождения Богу, родителю всего». *Ib.* 23. 111 Филон говорит о человеческих родителях как о тех, кто «привел детей из небытия в бытие и тем подражал Богу». *Ib.* 23. 120: «А некоторые из более смелых, возвеличивая имя родителей, говорят, что отец и мать — явленные боги, ибо они подражают Нерожденному в созидании живого».

Плутарх говорит о любви и браке тоном, довольно схожим с тоном *Ascl.* III; но он останавливается на κοινωνία βίου («общности жизни») так же, как и на акте порождения, тогда как герметист здесь сосредоточивает внимание главным образом на последнем и лишь мимоходом намекает на первое (*summa caritas* и т. д.). Plut. *Amatorius* 5. 9: «тот брачный (Эрос), споспешник бессмертия для смертного рода, который через рождения тотчас вновь возжигает угасающую нашу природу». *Ib.* 16. 3 ff.: ἔρως есть род ἐνθουσιασμός («божественной одержимости»). *Ib.* 17. 21: Любовь есть посвящение; «я вижу, что участникам оргий и посвященным Эрота уготована в Аиде лучшая доля». *Ib.* 23. 6: «Но для замужних жен это — начала дружбы, как бы приобщение к великим священнодействиям. Наслаждение — малость; но вырастающие из него изо дня в день уважение, и благосклонность, и взаимная любовь, и верность» и т. д. *Ib.* 24. 3: «Ибо поистине это и есть так называемое смешение через целое (κρᾶσις δι᾽ ὅλων),[2] смешение любящих; ⟨смешение же⟩ тех, кто живет вместе иначе, подобно

Эпикуровым касаниям и сплетениям: оно знает столкновения и отскакивания, но не создает такого единства, какое создает Эрот, когда берет под свою опеку брачный союз». *Ib.* 24. 5: «Так поэты говорят, что земля любит дождь, а небо — землю, физики же — что луна любит солнце, сочетается с ним и зачинает. И разве не неизбежно, что и земля, мать людей и животных и родительница всех растений, когда-нибудь погибнет и угаснет совсем, если грозный Эрот, или вожделение Бога, оставит материю и она перестанет томиться по началу и движению, исходящим оттуда, и стремиться к ним?» (Плутарх здесь согласен с автором *Ascl.* III в том, что рассматривает действие производящей силы во всей вселенной как подобное человеческому порождению; но он развивает эту аналогию иначе. Вместо того чтобы говорить о Боге как о двуполом, он делает Бога мужским началом, а ὕλη — женским; и с человеческой любовью он сравнивает стремление материи к соединению с творческой силой Бога. Ту же мысль он высказывает пространнее в *Is. et Os.*) Plut. *Coniug. praecepta* 20 (ср. *Amatorius* 21. 9): «И природа смешивает нас через тела, чтобы, взяв часть от каждого и слив их воедино, отдать рожденное обоим как общее, так что ни один не может ни отделить, ни различить, что свое и что чужое».

---

[2] Технический термин стоической физики. К браку его прилагал стоик Антипатр, около 150 г. до н. э. (Stob. IV, p. 508 Hense): «Ибо прочие дружбы и привязанности подобны смешениям через соположение, какие бывают у бобов или иных подобных вещей, а дружба мужа и жены — смешениям через целое, как вино (ὡς οἶνος; *legendum* οἴνου?) с водой. . . . Ибо одни они делят не только имущество (οὐσία, т. е. собственность), и самых дорогих всем людям детей, и душу, но и тела».

hoc . . . in aeternum procreandi . . . mysterium. Порождение — средство, которым род смертных существ достигает «вторичной вечности», т. е. непреходящего существования во времени. Слово μυστήριον означает здесь обрядовое действие, которым человек

приближается к Богу. О представлении, что половое соединение есть «таинство» (*mystery*, или *sacrament*) в этом смысле, ср. Clem. Alex. *Strom.* 3. 27: «Есть и такие, кто провозглашает Афродиту Всенародную таинственным общением. . . . Эти трижды несчастные и плотское ⟨. . .⟩ ⌜ κατά ⌝ (*leg.* καί?) соитное общение возвещают как священное таинство и думают, что оно возводит их в царство Божие». Валентиниане, как сообщает Ириней (*Adv. haer.* 1. 6. 4), говорили, что они «имеют благодать как собственное достояние, сошедшую свыше от неизреченной и неименуемой четы (συζυγία); . . . и потому им следует всячески и всегда упражняться в таинстве четы». Это представление валентиниан могло быть заимствовано из ἱεροὶ γάμοι («священных браков») языческих мистериальных культов.

huius tam blandi necessariique mysterii. Если действие и *blandum*, и *necessarium*, т. е. и желанно, и неизбежно, — зачем его скрывать? Автор отвечает: потому что люди вообще неспособны распознать его истинную святость.

ne . . . utriusque naturae divinitas ex commixtione sexus cogatur erubescere. Мужское и женское становятся одним друг с другом и тем самым становятся одним с Богом; поэтому, если их позорят, позорится в них сам Бог. Я полагаю, что *ex commixtione sexus* надо связывать с *utriusque naturae divinitas*, а не с *cogatur*.

§§ 22 a–23 a. Дар разума, данный Богом человеку. Сравни сходное рассмотрение того же предмета другим автором в *Ascl.* II. 16 a. См. также *Ascl.* I. 6 c–7 a.

Упоминание об *inreligiosi* в ch. 21 *fin.* позволяет автору перейти к тому, что в действительности есть новый предмет, не нарушая связности изложения.

§ 22 a. ***[[unde contingit in multis remanere malitiam.]]*** Порок держится во многих не оттого, что мало благочестивых людей, а

оттого, что многим недостает мудрости (*defectus prudentiae*); и слова надлежит соответственно переставить.

ex intellectu . . . rationis divinae, qua constituta sunt omnia. Ср. *Ascl.* I. 6 b: «(νοῦς) humanos . . . sensus ad divinae rationis intellegentiam exornat» («(ум) украшает человеческие . . . чувства, возводя их к постижению божественного разума»).

contemptus ⟨⟨mundi totius⟩⟩. Здесь *contemptus mundi* («презрение к миру») есть благо, и, следовательно, *mundus* должен быть злом. Ср. *vitia mundi* в 22 b. А между тем в 27 a и в других местах *Ascl.* III *mundus* благ. В ch. 25 заблуждение христиан описано словами «non admirandus videbitur mundus» («перестанут считать вселенную достойной благоговейного удивления») и т. д. *Mundus* в 22 a должен означать то, что в 22 b названо *pars corruptior mundi*, в противоположность *pars divina*. Если герметист употребил здесь слово κόσμος, как и в ch. 25, то он должен был употребить его в ином смысле. Но, быть может, по-гречески вместо *mundi totius* стояло πάντων τῶν ὑλικῶν («всего вещественного») или что-нибудь в этом роде. Даже платоники-монисты бывали вынуждены признать, что ὕλη в некотором смысле есть источник зла.

perseverante autem inperitia atque inscientia, vitia omnia convalescunt. Ср. *Corp.* X. 8 b: κακία δὲ ψυχῆς ἀγνωσία («порок же души — незнание») и т. д.

disciplina et intellectus. Дар Бога, благодаря которому человек может избежать нравственного зла, в этом месте называется также *prudentia scientiaque rerum omnium quae sunt*; — *intellectus rationis divinae qua constituta sunt omnia*; — *intellegentia et disciplina*; — *ratio disciplinaque*; — *prudentia et disciplina*. В ch. 41 b Бог дарует человеку νοῦς (переданный словом *sensus*), λόγος (переданный словом *ratio*) и γνῶσις (переданный словами *intellegentia* и

cognitio). Соответствующие термины в *Ascl.* II. 16 a — *sensus, disciplina, intellegentia*, которые, вероятно, стоят вместо νοῦς, ἐπιστήμη, γνῶσις.

Ср. Philo, *Quod deus sit immutabilis*, 9. 44 f., Wendland II, p. 66: «Посмотрим же, чем человек превзошел прочих живых существ. Он получил в избранный удел рассудок (διάνοια), который имеет обыкновение постигать природу всех тел и вещей вместе. Ибо как в теле ведущее начало — зрение, . . . так и в нас сильнейшее — ум: ибо он — зрение души. . . . Этот вид души был вылеплен не из тех же стихий, из которых было произведено прочее, но получил в удел сущность более чистую и лучшую, из которой были созданы божественные природы. Поэтому из всего, что в нас, одна лишь διάνοια по праву признана нетленной». Там слова διάνοια и νοῦς соответствуют *disciplina et intellectus* и т. д. в *Ascl.* III. 22 a.

§ 22 b. *cum post deos homines efficeret.* Сравни Pl. *Tim.* 41 D–43 A. Сотворение людей описано в «Деве мира».

ex parte corruptiore mundi et ex divina pari lance conponderans. Ср. Lactantius *Div. inst.* 7. 13–16: «(Бог) создал человека из самой земли, . . . то есть облек и окутал свой дух земным телом, чтобы, составленный из вещей различных и противоборствующих, он вмещал добро и зло. . . . Ибо так как человек состоит из двух вещей, тела и души, из которых одна земная, а другая небесная, человеку даны две жизни: одна временная, которая приписана телу, другая вечная, которая подчинена душе».

Нам говорят, что люди сделаны из смеси *corruptior pars mundi* и *divina* (*pars mundi*); или, как это выражено далее, что Бог создал человека *ex utraque natura* (из того и другого естества), *divina atque mortali*. С другой стороны, боги сделаны целиком из *divina pars mundi*, которая называется также *mundissima pars mundi* и

inmortalis natura. И именно в силу *divina pars mundi*, входящей в его состав, человек обладает *disciplina et intellectus* и способен достичь бессмертия, иными словами — стать богом. Следовательно, *divina pars mundi* должна быть тем веществом, из которого сделана разумная и бессмертная часть души. Телесно это вещество или бестелесно? Согласно герметистам вообще (см., например, *Ascl.* I. 7 b), разумная и бессмертная душа бестелесна. Но в этом месте автор употребляет слова, которые, по-видимому, подразумевают, что высшая часть человека, так же как и низшая, телесна; ибо *mundus* (который здесь, вероятно, стоит вместо ὕλη) не может быть бестелесным. Выходит, следовательно, что, согласно этой главе, есть два рода материи, один тоньше, другой грубее; боги (т. е. звездные боги, *di caelestes*) и разумная душа человека составлены из более тонкого рода материи; человеческое тело составлено из более грубого рода; и только более грубый род порождает дурные страсти. Выражаясь так, автор, вероятно, находился под влиянием языка какого-то стоического авторитета (весьма возможно, Посидония); ибо стоики отрицали существование бестелесной души и учили, что боги состоят из πῦρ νοερόν («разумного огня»), а человеческие души — из смеси огня и воздуха. (Или же его *divina pars mundi* может быть скорее «пятой стихией» перипатетиков; см. заметку к *Ascl.* I. 6 b, «(νοῦς) quae quinta pars soli homini concessa est ex aethere» («(ум), пятая составная часть, дарован из эфира одному человеку»).) Из этого, однако, не следует с необходимостью, что автор *Ascl.* III сознательно отвергал платоническое и герметическое учение о бестелесности; истина, по-видимому, скорее в том, что он перенял здесь выражения, бывшие в ходу в другой школе, не сделав тех изменений, которые потребовались бы, чтобы привести их в согласие с его собственными принципами. Быть может, говоря о

разумной душе как о составленной из некоего рода «материи», или «вещества», он хочет, чтобы это выражение понимали иносказательно. Сравни язык Филона в *Q. d. s. i.* 9. 44, приведенный выше («был вылеплен не из тех же стихий . . . , но получил в удел сущность более чистую . . . , из которой были созданы божественные природы»), который, если понимать его буквально, подразумевал бы, что νοῦς, или διάνοια, сделан из вещественной субстанции. В «Деве мира» (Stob. *Exc.* XXIII. 14) сотворение душ описано в терминах материи («ибо, взяв дух . . . и смешав его с умным огнем, он смешал это с некими иными, неведомыми материями» и т. д.); но из этих слов нет нужды заключать, что автор «Девы мира» считал душу действительно составленной из вещественных стихий.

vitia contigit mundi, corporibus commixta, remanere, et alia propter cibos ⟨intrare⟩. Дурные страсти вызываются материей, в которую душа запутана во время своей жизни в теле. Они возникают отчасти из материи, из которой тело было первоначально составлено, отчасти из добавочной материи, которая поглощается телом, когда мы принимаем пищу. По-видимому, дурные страсти порождают лишь более грубые стихии, земля и вода; потому-то *di caelestes*, чьи тела составлены из одного огня, от них свободны.

Ср. *Pistis Sophia* cap. 111, C. Schmidt, p. 182: «дитя ест от пищи (τροφαί)[3] мира (κόσμος) архонтов (ἄρχοντες), и . . . подражательный дух (ἀντίμιμον πνεῦμα)[4] притягивает к себе долю (μέρος) порока (κακία), которая есть в пище. (И по мере того как дитя растет,) ἀντίμιμον πνεῦμα ищет всех пороков (κακίαι) и вожделений (ἐπιθυμίαι) и всех грехов; . . . и оно соблазняет душу и принуждает ее творить все его беззакония (ἀνομίαι)» и т. д. *Ib.* cap. 130, p. 213: «Положим, человек пренебрег молитвой, которая

снимает порок (κακία) пищи (τροφαί), которую он ест и пьет, и через порок пищи он привязан к оси Судьбы (εἱμαρμένη) архонтов и через необходимость (ἀνάγκη) стихий (στοιχεῖα) согрешил . . .»

[3] В тексте Шмидта стоит τρυφαί; но правильное чтение, очевидно, τροφαί.

[4] ἀντίμιμον πνεῦμα — придаток, который присоединяется к душе в момент ее воплощения.

Diis . . . nullis indigentibus rationis disciplinaeque adminiculis. Автор говорит здесь об αἰσθητοὶ θεοί («чувственно воспринимаемых богах»), т. е. о *di caelestes* (звездных богах), а не о νοητοὶ θεοί («умопостигаемых богах»). *Di caelestes*, не будучи подвержены действию причин, которые порождают дурные страсти в людях, не нуждаются в *ratio disciplinaque* (λογισμός и ἐπιστήμη) как в средстве против таких страстей. Поэтому Бог даровал λογισμός и ἐπιστήμη одним лишь людям. *Di caelestes* не получили этого дара, но ограждены от зла иным и более действенным способом. Во-первых, у них есть бессмертие и непреходящая сила, т. е. они не подвержены физическому злу и не нуждаются в λογισμός и ἐπιστήμη, чтобы от него оберегаться; а во-вторых, их действия (т. е. их движения на небе, посредством которых они воздействуют на мир внизу) определены неизменным законом, так что им не нужны λογισμός и ἐπιστήμη, чтобы оберегаться от нравственного зла. Удивительно слышать, что боги не обладают «разумом и познанием»; но с этим утверждением можно согласиться, если предположить, что λογισμός (или διάνοια) и ἐπιστήμη здесь отличены от νοῦς и противопоставлены ему и что души богов — чистый νοῦς. Ср. ch. 18 b *fin.*: «sensum (т. е. νοῦν) deorum animam dixerunt» («чувство (т. е. ум) называли душой богов»).[5] Слова λογισμός и ἐπιστήμη мы должны понимать как способности, приспособленные к

состоянию человека на земле. Боги обладают силой прямо и непосредственно, в прозрении, постигать истинное и благое; этой силы у человека теперь нет; он приобретет ее лишь тогда, когда осуществит свою «надежду на бессмертие», т. е. когда сам станет богом. Под λογισμός и ἐπιστήμη мы должны понимать знание добра и зла, которое несет с собой способность выбирать между добром и злом. (Ср. Philo, *Quod deus sit immutabilis*, 9. 47, Wendland II, p. 66, где διάνοια, способность, обладание которой отличает человека от животных, отождествлена с τὸ ἑκούσιον, «свободной волей».) Боги же ограждены от самой возможности зла. Вместо человеческого знания добра и зла у них есть знание абсолютного и несмешанного блага; и они не призваны выбирать между добром и злом, ибо необходимо и неизбежно делают то, что благо. Ср. Philo *De opif. mundi* 24. 73, Cohn I, p. 24: «Из существующего одно не причастно ни добродетели, ни пороку, как растения и неразумные животные: первые — потому что они бездушны и управляются природой, лишенной представлений, вторые — потому что у них отсечены ум и разум; а ум и разум (*ratio disciplinaque Ascl.* III) — словно дом порока и добродетели, в котором им от природы свойственно обитать. Другое, напротив, приобщилось одной лишь добродетели, будучи непричастно всякому пороку, как звезды: ибо о них говорят, что они и живые существа, и живые существа разумные, вернее же — что каждая из них сама есть ум, всецело и во всем добродетельный и не восприимчивый ни к какому злу. Третье же — смешанной природы, как человек, который восприимчив к противоположностям: к разумению и неразумию, . . . и, говоря кратко, к благому и дурному, прекрасному и постыдному, к добродетели и пороку». Sen. *Ep.* 95. 36: «бессмертные боги не учились никакой добродетели: они рождены со всякой, и быть

благими — часть их природы». *Ib.* 49: «заблуждается тот, кто думает, будто они (*sc.* боги) не хотят вредить: они не могут».

[5] См. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XI. 2. (15). Рукописи дают там ὁ νοῦς ἐν τῷ θεῷ· ὁ λογισμὸς ἐν τῷ ἀνθρώπῳ («ум — в Боге, рассуждение — в человеке»). Но чтение этого изречения сомнительно.

quamvis inmortalitas . . . intentionemque protendens. Это испорченное место я переписал так, чтобы оно выражало то, что, как я полагаю, хотел сказать автор; но его подлинные слова едва ли могут быть восстановлены.

ordinem necessitatis lege conscriptum aeterna[ ]constituit. Ср. Ps.-Pl. *Epinomis* 982 A ff.: есть два рода ζῷα («живых существ»): «одно из огня, . . . другое из земли; и земное движется в беспорядке, а огненное — во всяком порядке. То, что движется в беспорядке, надо считать неразумным, как по большей части поступает окружающее нас живое существо; а то, что совершает свой путь в порядке и по небу, надо считать великим свидетельством его разумности: ибо, проходя свой путь всегда одинаково и тем же образом, и действуя, и претерпевая, оно являет достаточное свидетельство разумной жизни. Необходимость же души, обладающей умом, была бы величайшей из всех необходимостей: ибо она устанавливает законы, повелевая, а не повинуясь. А неизменное, когда душа примет наилучшее решение согласно наилучшему уму, выходит поистине совершенным согласно уму, и даже адамант никогда не мог бы оказаться крепче и неизменнее его». Cic. *Nat. deor.* 2. 43 f.: «а чувство и разумение звезд яснее всего являют их порядок и постоянство» и т. д. См. примечание Мейора *ad loc.*

Автор *Ascl.* III приписывает *deus summus*, а не самим *di caelestes*, тот νοῦς, которым определяется движение, или действие, небесных тел. Но он, конечно, не хочет сказать, что они — лишь

страдательная материя, движимая принуждением извне; мы должны предположить, что они νοεροί («умны») и что их νοῦς действует в совершенном и неизменном согласии с νοῦς *deus summus*. Иначе он и не мог бы действовать; ибо в них — его νοῦς; всякий νοῦς един.

potuissent стоит вместо *possent*. См. заметку к *Ascl.* I. 8, *intueri potuisset*.

et ⌜bonum⌝ hominem et qui posset inmortalis esse ex utraque natura conposuit, divina atque mortali. *Mortalis natura* противопоставлена *divina natura*; и вместо *bonum* нам нужно какое-то прилагательное, которое могло бы стоять в соответствующей противоположности к *inmortalis*. Для этой цели подошло бы слово вроде *terrenum*. Сравни Herm. *ap.* Lactant. *Div. inst.* 7. 13. 3: «⌜ и то же ⌝ из обеих природ, бессмертной и смертной, сделал одну природу — природу человека» и т. д. *Ascl.* I. 7 b: «homo duplex est» («человек двояк») и т. д. *Corp.* I. 15: διπλοῦς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος («двойствен человек») и т. д.

⟨⟨hominem⟩⟩ . . . esse meliorem et diis. Ср. *Corp.* X. 24 b: «и даже выше их (*sc.* богов на небе) — истинный человек, или, во всяком случае, они равны друг другу по силе». Причина, приведенная в том трактате, та, что круг человека шире, чем круг *di caelestes*; ибо он у себя дома и в высшем мире, и в низшем, тогда как *di caelestes* ограничены высшим. (Сходная мысль выражена в *Ascl.* I. 6 a, «feliciore loco medietatis» («блаженный в своем срединном положении») и т. д. См. также *Ascl.* I. 9 *fin.*, «mortalitate auctus» («возвышенный своей смертностью»).) Быть может, автор *Ascl.* III мог бы добавить, что человек свободен в выборе между добром и злом и, если выбирает правильно, на этом основании «лучше» богов, чье действие определено необходимостью. Тот, кто мог бы

поступить дурно, заслуживает большей похвалы, если поступает хорошо.

Сравни *Pistis Sophia* cap. 100, C. Schmidt, p. 162: «когда вы покинете тело и взойдете в область архонтов, все архонты (= *di caelestes*) устыдятся перед вами (*sc.* „спасенными“, или „очищенными“, людьми), ибо вы — осадок ὕλη, из которой они сделаны, и все же стали светом чище их всех».

omnium mortalium передает греческий родительный падеж при сравнительной степени. Ср. *Ascl.* Prologue, *init.*, «omnium . . . divinior» («божественнее всех . . .»).

diis cognatione coniunctus. Ср. *Ascl.* I. 5: «mente, qua diis iunctus est» («умом, через который он сроден богам»). *Ib.* 6 a: «diis cognata divinitate coniunctus est» («он связан с богами, поскольку в нем есть божественность, сродная их божественности»).

homo . . . ipsos . . . veneratur, diique . . . humana . . . custodiunt. Ср. Aelius Aristides 43. 22, Keil II, p. 345: Зевс, Демиург, «сделал богов попечителями людей, а людей — служителями и слугами богов».

§§ 23 b, 24 a. Человек способен творить богов. К этому предмету автор возвращается в ch. 37. Здесь упоминание о нем ведет к Пророчеству, chs. 24 b–26 a. «Боги, сделанные человеком», — это боги, которых почитали в храмовых культах Египта и которые христиане стремились искоренить в то время, когда был написан *Ascl.* III. Иудеи и христиане издавна привыкли ставить язычникам в упрек то, что они поклоняются «богам, сделанным руками человеческими»; автор вызывающе признает этот факт и хвалится им.

Представление о том, что бога или демона можно определенными обрядовыми словами и действиями воплотить в изображение или иной вещественный предмет, несомненно,

лежало в основе большинства языческих культов. Но веру в то, что статуя есть бог или одушевлена обитающим в ней богом, отбросили все образованные греки; и в высокой греческой литературе, от Гомера до христианской эры, мало ее следов. Гераклит (fr. 5 Diels) с презрением говорит о невеждах, которые возносят свои молитвы к статуям, «как если бы кто стал беседовать со стенами домов». Дион Хрисостом (*Or.* 12) объясняет и защищает обычай делать статуи богов с точки зрения просвещенного грека, весьма отличной от точки зрения египетского автора *Ascl.* III: «Ум и мудрость (νοῦν καὶ φρόνησιν) сами по себе не может изобразить ни ваятель, ни живописец. . . . Но, зная, что человеческое тело есть вместилище мудрости и разума, мы приписываем этот облик богам; и, не имея образца, с которого можно было бы списывать, мы стремимся представить неподражаемое и незримое через подражаемое и зримое, пользуясь человеческим обликом как символом. . . . Нельзя утверждать, что было бы лучше вовсе не ставить среди людей статуй или изображений богов и что нам следует взирать на одни лишь небесные тела. Все разумные люди чтят небесные тела как блаженных богов; но их мы видим лишь издалека; а наше представление о божественном порождает во всем человечестве сильное желание почитать божество вблизи, приближаясь к богам и касаясь их с мольбами, принося им жертвы и украшая их венками. Ибо как малые дети, разлученные с отцом или матерью, часто во сне простирают руки с сильным желанием и тоской к любимому, который далеко, так и люди тоскуют по богам, любя их, как и подобает, за их благость к нам и за сродство между богом и человеком, и стремятся быть с ними рядом и всячески с ними общаться».

Максим Тирский (*Or.* 2 Hobein) разбирает вопрос εἰ θεοῖς ἀγάλματα ἱδρυτέον («следует ли воздвигать богам изваяния»); и его ответ того же смысла, что и ответ Диона. «Те люди, — говорит он, — в которых сильна память (о высшем мире, откуда пришла душа) и которые способны возносить свои души прямо к небу и встречать там Божественное, — такие люди, быть может, не нуждаются в изображениях. Но люди такого рода редки; и никогда не найдешь целого народа, который хранил бы память о божественном и не нуждался бы в такой помощи, какую дают изображения. . . . И потому законодатели, думаю, обошлись со своими народами, как с толпой детей, и изобрели для людей эти изображения как знаки, направляющие их к почитанию Божественного и указывающие путь к воспоминанию о горнем. . . . Нет такого племени, ни варварского, ни эллинского, . . . которое могло бы обойтись без того, чтобы не ставить каких-нибудь видимых знаков своего почитания богов. . . . Самого Бога, Отца и Творца всего сущего, — того, кто старше солнца и старше неба, кто сильнее времени[6] и всего мира изменчивого, — его не может назвать ни один законодатель, о нем не может поведать ни один язык, его не может узреть ни один глаз; и так как нам не под силу постичь его в его истинном бытии, мы ищем помощи в звуках и именах, в живых существах, в образах, сработанных из золота, слоновой кости и серебра, в деревьях и растениях, в реках, горных вершинах и источниках, жаждая, правда, познать Бога,[7] но по слабости своей вынужденные давать прекрасным вещам этого мира имя, которое должно бы обозначать его бытие. . . . И если память о Боге пробуждается у эллинов ваянием какого-нибудь Фидия, у египтян — почитанием животных, у одних — рекою, у других — огнем, я не порицаю их разногласия; пусть только они

познают Божественное, и стремятся к нему, и вспоминают Бога, которого некогда знали их души».

[6] κρείττων δὲ χρόνου [καὶ αἰῶνος] καὶ πάσης ῥεούσης φύσεως («сильнее же времени [и вечности] и всей текучей природы»).

[7] ἐπιθυμοῦντες μὲν αὐτοῦ τῆς νοήσεως («жаждая, правда, его постижения»).

Юлиан, *Fragmentum epistulae* 293 A, Bidez–Cumont 89 b, p. 133 (Hertlein I, p. 376 *sq.*): «Каждый из нас . . . пусть исполняет дела благочестия, . . . чтя святилища богов и изваяния . . . так, как если бы он видел богов присутствующими. Ибо изваяния, и алтари, и хранение неугасимого огня, и вообще все подобное отцы установили как знаки присутствия богов — не для того, чтобы мы считали богами их самих, но для того, чтобы через них мы служили богам. Ибо так как нам, находящимся в теле, следовало и служение богам совершать телесно, сами же они бестелесны, то прежде всего они показали нам в качестве изваяний второй после первого род богов, обращающийся кругом по всему небу. Но так как и этим нельзя воздавать служение телесно, — ибо они по природе ни в чем не нуждаются, — на земле был изобретен третий род изваяний, совершая служение которым мы сделаем богов благосклонными к себе. Ибо как те, кто чтит изображения царей, хотя цари в этом ничуть не нуждаются, все же привлекают к себе их благоволение, так и те, кто чтит изваяния богов, хотя боги ни в чем не нуждаются, все же склоняют их помогать себе и печься о себе: ибо знак ⟨того⟩ поистине благочестия — усердие в том, что нам по силам» и т. д.[8]

[8] Христианский читатель этого места выражает свое презрение во вставленной заметке: «Но не следовало, о ты, воздвигший ⟨в?⟩ своей душе изваяния всего множества демонов, облекать телами тех, кто, по-твоему, безвиден и бесформен. И как нам не считать дровами и камнями то, чему придали форму руки людей? О ты, неразумнее самих камней» и т. д.

В *Corp.* XVII у нас есть фрагмент из конца диалога, в котором обсуждался тот же предмет. Взгляд его автора, по-видимому, был ближе к взгляду Диона Хрисостома, Максима Тирского и Юлиана, чем к взгляду, выраженному в *Ascl.* III. См. также Plotinus 4. 3. 11.

Плутарх (*Is. et Os.* 71) выражает свое презрение к грекам, которые настолько глупы, что полагают, будто статуя есть бог: «как те из эллинов, которые не научились и не привыкли называть медные, писаные и каменные изображения изваяниями и почестями богов, но называют их богами, а затем дерзают говорить, что Лахар раздел Афину, а Дионисий остриг Аполлона с золотыми кудрями, . . . — незаметно для себя навлекают на себя и принимают дурные мнения, которые следуют за этими именами». Но в Египте вера в действительное присутствие бога в статуе сохранялась во всей своей первобытной силе.

Повесть об «Одержимой царевне из Бехтена» (Budge, *Egyptian Reading Book*, p. xxviii ff.) хорошо показывает народное египетское представление о статуе, которая есть бог. Царь Египта послал «Хонсу, свершающего великие дела» в ладье, с провожатыми, из Фив в далекую страну Бехтен; князь Бехтена вышел навстречу богу; и бог отправился (т. е. был отнесен) туда, где была царевна, и изгнал демона болезни, который ею овладел. Тогда князь сказал: «Бог Хонсу пусть останется в этой стране, и я не позволю ему уйти в Египет»; и бог пробыл там три года и больше. Но затем князь был предупрежден сном, в котором увидел, как бог вышел из своего ковчега в образе золотого ястреба и улетел в Египет; и, проснувшись, он сказал: «Бог покинул нас и ушел обратно в Египет; теперь нам надо отослать его колесницу обратно в Египет». На протяжении всей этой повести бог есть статуя, а статуя есть бог, — за исключением вывода, который князь делает из своего сна: употребленные там слова подразумевают, что

божественная душа, до тех пор воплощенная в статуе, покинула ее и улетела в Египет, оставив статую безжизненной в ее ковчеге.

Страбон (17. 28, p. 805) говорит, что в египетских храмах было ξόανον οὐδέν, ἢ οὐκ ἀνθρωπόμορφον, ἀλλὰ τῶν ἀλόγων ζῴων τινός («никакого деревянного изваяния, или же оно не человекообразное, а изображает какое-нибудь неразумное животное»). Но это, должно быть, ошибка, вызванная тем, что сам бог никогда не выставлялся на всеобщее обозрение. О египетских культовых изображениях см. Erman, *Life in Ancient Egypt*, Eng. tr. 1894, p. 275: «В святая святых стоял ковчег, . . . внутри которого была богато украшенная маленькая ладья, . . . содержавшая изображение бога. Следовательно, статуя могла быть высотой не более двух футов; вероятно, она походила на маленькие бронзовые фигурки, которых у нас так много. Больше мы ничего не знаем, ибо это священное изображение бога так строго охранялось от непосвященных глаз, что, насколько известно, его ни разу не изображают на храмовых рельефах» (за одним возможным исключением позднего времени). «Даже на изображениях святая святых показана только божественная ладья; в середине ее — каюта на палубе, подобная маленькому храму» (в которой была скрыта статуя). «Эту ладью обносили процессией в великие праздники, и для внешнего мира она сама была изображением бога». Культовые изображения, несомненно, были намеренно уничтожены христианами, и ни одного образца их не сохранилось. Если они походили на изображения богов, которые встречаются на памятниках, то многие из них должны были иметь вид человеческого тела с головой животного; но автор *Ascl.* III прямо говорит, что они были человекообразны (23 b *fin.*, «humanitas deos suos ex sui vultus similitudine figuraret» («люди ваяют своих богов по подобию собственного облика»)), и нет

убедительных свидетельств противного. Статуя Сераписа в храме этого бога в Александрии была чужеземного происхождения и не соответствовала исконному египетскому образцу.

Видеман (*Rel. of the Anc. Eg.*, Eng. tr. 1897, p. 180 f.) говорит, что ошибочно полагать, будто «египетский храм был сосредоточен вокруг статуи»; . . . «вообще говоря (в тех храмах, где, как считалось, обитало божество), храмовые молитвы и приношения обращались не к статуям, но . . . к священному животному данного места». Автор *Ascl.* III, однако, расходится в этом с Видеманом. В ch. 37, по-видимому, подразумевается, что божество, пребывавшее в храме, в одних случаях было воплощено в статуе, а в других — в священном животном. Место из Цельса (Orig. *c. Cels.* 3. 17), приводимое Видеманом *l. c.*, относится лишь к тем храмам, в которых бог воплощался в животном, и не исключает существования других храмов, в которых бог был воплощен в статуе. Видеман говорит о «многочисленных статуях, поставленных в храме . . . для украшения здания и для будущего благополучия жертвователя»; но их следует отличать от культового изображения, в котором был воплощен бог. Последнее было скрыто в своем ковчеге, и доступ к нему имели лишь некоторые жрецы (οἱ εἰς τὸ ἄδυτον εἰσπορευόμενοι πρὸς τὸν στολισμὸν τῶν θεῶν, «входящие в святилище для облачения богов», *Decree of Canopus*, 238 г. до н. э.).

§ 23 b. *nobis inducitur sermo.* Истинное чтение, несомненно, должно быть *inducitur*, хотя *indicitur*, которое дают рукописи, читал уже Августин.

***inluminat* (*-nant* MSS.).** Здесь, как часто, φῶς тесно связано с ζωή. Посредством определенных обрядов человек сообщает сознательную жизнь и разумение статуям, которые он делает.

Nec inmerito miraculo dignus est. Ср. *Ascl.* I. 6 a *init.*: «magnum miraculum est homo» («человек — великое чудо») и т. д.

Можно усомниться, верен ли текст этого предложения; мы скорее ожидали бы «nec inmerito ⟨gratulatione?⟩ dignus est, qui est omnium ⟨⟨miraculorum⟩⟩ maximum» («и не без основания достоин ⟨поздравления?⟩ тот, кто есть величайшее из всех ⟨⟨чудес⟩⟩»).

de mundissima parte materiae* (*naturae* MSS.) *esse prognatum. Тела *di caelestes* сделаны из огня (или из «пятой стихии» перипатетиков). Следующие слова (*ex utraque natura* и т. д.), по-видимому, подразумевают, что души культовых изображений телесны и сделаны из той же вещественной субстанции, что и тела *di caelestes* (и что эти тела суть души?). Если смысл таков, то автор и здесь перенял язык стоицизма.

signaque eorum sola quasi capita pro omnibus esse. *Signa* (σημεῖα) чаще означает «созвездия»; но здесь оно обозначает небесные тела по отдельности.

У звездных богов нет ни туловища, ни членов; телесный облик каждого из них — человеческая голова без всяких придатков. Человеческая голова (приблизительно) шарообразна и есть седалище разума; и солнце, луна и звезды сходны с нею в обоих отношениях. Это представление восходит к Платону, *Tim.* 44 D f. Ср. *Corp.* X. 11: ὁ κόσμος σφαιρά ἐστι, τουτέστι κεφαλή («Космос — шар, то есть голова») и т. д.

ex utraque natura conformatae sunt. Храмовый бог, подобно человеку, состоит из тела и души. Его тело — статуя, изваянная руками человека; его душа — демон, или обоженная человеческая душа, воплощенная в статуе посредством предписанного обряда.

ex ea quae infra homines est. Мы должны читать *infra* вместо *intra*. Дерево или металл, из которого сделана статуя, находится не «внутри» человека; но о нем можно сказать, что оно «ниже»

человека, в том смысле, что оно стоит ниже на лестнице бытия и подвластно ему.

memor naturae et originis suae. *Natura* (γένεσις?) означает здесь «рождение». Человек помнит, что Бог — виновник и источник его бытия, и потому подражает Богу. Нам уже было сказано, что человек подражает Богу порождением; теперь нам говорят, что он подражает Богу и тем, что делает богов по своему образу. Мысль смелая и необычная; но от автора, который взялся отстаивать парадокс, что «человек творит богов», едва ли можно ожидать, что он будет держаться в пределах привычных рассуждений.

§ 24 a. ***futurorum praescias, . . . inbecillitates hominibus facientes easque curantes.*** Главные обязанности, которые автор приписывает храмовым богам Египта, — это, во-первых, предсказание будущих событий, а во-вторых, наведение и исцеление болезней. Он различает три способа предсказания, а именно: (1) *sorte*, «жребием», (2) *vate*, изречением человека, одержимого божеством, и (3) *somniis*, снами.

Мы слышим об оракулах, которыми ведали храмовые жрецы при туземных династиях; а во времена, когда жречество было всего сильнее, например в конце XX династии (1090 г. до н. э.), оракул Амона в Фивах «стал частью обычного механизма управления» (Breasted, *Hist. of Egypt*, p. 523). Царством Эфиопии, которое было основано выходцами из Египта, долго владели жрецы, пользовавшиеся оракулом Амона в Мероэ как своим орудием. См. Hdt. 2. 29. Диодор (3. 5) описывает способ, которым назначался эфиопский царь: бога обносили кругом, и он избирал (ἕλαβε) одного из группы отобранных кандидатов. Это должно означать, что жрецы, которые несли статую в ее переносном ковчеге и чьими движениями, как считалось, управлял бог,

останавливались перед тем человеком, которого следовало назначить. Это та же процедура, посредством которой жрецы Амона в Фивах сделали Тутмоса III царем Египта в 1501 г. до н. э. (Breasted, *ib.* p. 268). По словам Лукиана (*Dea Syria* 38), сходный способ действия оракула был в ходу в храме в Бамбике; и когда задавали вопрос, бог отвечал «да», заставляя несших его жрецов двигаться вперед, или «нет», заставляя их двигаться назад. Но такой способ едва ли можно было бы описать словом *sorte*; и когда герметист говорит о вопрошании оракула «жребием», он, вероятно, имеет в виду вытягивание одной из нескольких табличек, на которых написаны изречения.

Диодор (*ib.*) добавляет, что эфиопские жрецы могли по велению оракула принудить царя убить себя, пока царь Эргамен, около 280–250 гг. до н. э., не бросил им вызов и не перебил их. В Египте при Птолемеях и римлянах храмовые оракулы утратили политическое значение, но к ним все еще обращались многие, кто искал совета бога в своих частных делах; хотя спрос на ответы оракулов, должно быть, уменьшился из-за растущего соперничества астрологов.

Мы слышим о вещих снах (*somnia*), получаемых через инкубацию (храмовый сон) в храмах Сераписа. Strabo 17. 17, p. 801: «Канопос . . . , где есть святилище Сераписа, чтимое с великим благоговением и подающее исцеления, так что и самые именитые люди верят ему и спят в нем сами за себя или за других. Одни записывают исцеления, другие — ⌜доблести здешних прорицаний⌝» (ἀρεταλογίας — догадка Wilcken). Последние слова относятся к ἀρεταλόγοι, т. е. к профессиональным рассказчикам, состоявшим при святилище, чьим делом было назидать народ повестями о чудесах, сотворенных богом. Otto, *Priester und Tempel* I. 118, II. 226.[9] Были профессиональные толкователи снов

(ἐνυπνιοκρίται) и толкователи оракулов, которые занимались своим делом в Серапеуме в Мемфисе (Otto *ib.* I. 118). Бог Имхотеп-Асклепий также давал предписания своим больным через сны. О ранних случаях вещих снов см. рассказ о Мернептахе, 1225–1215 гг. до н. э. (Breasted, *Hist. Eg.* p. 468), и рассказ о царе-жреце во времена Сеннахериба (Hdt. 2. 141); бог, говорящий во сне, в обоих этих случаях — Птах.

[9] Повесть об «Одержимой царевне из Бехтена» — это ἀρεταλογία доэллинского времени. Abt, *Ein Bruchstück einer Sarapis-Aretalogie*, *Archiv für Religionswiss.* XVIII (1915), 257 *sqq.*, приводит текст фрагмента папируса, в котором рассказывается об ответе, полученном от Сераписа через инкубацию, и о последовавшем исцелении и т. д. Этот папирус был написан «не позднее III века н. э.».

Оракул дается *vate*, когда бог говорит устами одержимого им жреца; как, например, когда жрец ливийского Аммона «сказал Александру *устно*», что тот — сын Зевса (Strabo 17. 43, p. 814). В этом храме, как нам говорят, такой способ был исключением; как правило, жрец, который «представлял бога» (τὸν Δία ὑπεκρίνατο, «представлял Зевса») и давал ответ вопрошающему, не говорил, а лишь выражал свою мысль знаками. Фирмик Матерн (*De err. prof. relig.* 13. 4) приводит слова Порфирия: «Serapis vocatus et intra corpus hominis conlatus, talia respondit» («Серапис, призванный и введенный в тело человека, ответил так»). В таких случаях жрец становится на время «живой статуей» бога (см. ch. 37 ниже).

Герметист говорит, что храмовые боги не только исцеляют болезни, но и насылают их. Ср. ch. 37: «Isin . . . quantis obesse scimus iratam!» («Исида . . . — разве мы не знаем, скольким людям она вредит, когда гневается!»). Без сомнения, больным иногда говорили через оракул, что болезнь вызвана гневом того или иного храмового бога, и велели умилостивить оскорбленное божество приношениями.

§§ 24 b–26 a. Пророчество.[1] См. Введение, vol. i, pp. 61–76, где я привел доводы в пользу того, что это предсказание должно было быть написано во время пальмирской оккупации Египта в 268–273 гг. н. э.

[1] Это место разбирает Бернайс (*Gesammelte Abhandlungen*, 1885, vol. i, pp. 327–346).

В других местах герметических сочинений мы находим мимолетные указания на время писателя или на недавние для него времена в форме предсказаний, которые произносит Трисмегист; напр., *Ascl.* I. 12 b: люди испортят философию, смешав ее с мирской наукой. *Corp.* XVI. 1 b: греки переведут книги Гермеса на свой язык. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* VI. 14: люди дадут имена звездам, которые ныне безымянны. *Ascl.* III. 27 d: будет основан город Александрия. Но в сохранившейся герметической литературе нет другого пророчества того же рода, что в *Ascl.* III. В форме предсказания, произнесенного доисторическим учителем, писатель выражает свой ужас и смятение перед положением своей страны. Он глубоко потрясен бедствиями, от которых страдает Египет; но, по его мнению, эти бедствия — лишь признак или спутник еще более страшного зла; и больше всего его удручает упадок религии. Он видит, как христианство приобретает почву среди его соотечественников; они принимают новое учение и новый образ жизни и оставляют старые культы; а для него это значит, что умирает сама религия, ибо религия, как он ее понимает, неотделима от установленных форм почитания. Если люди перестанут почитать богов, неизбежно последуют всякого рода несчастья и бедствия; не только человеческое общество, но и сама вселенная должна прийти в смятение. И все же он не отчаивается совершенно; рано или поздно Бог вмешается, чтобы спасти свой расстроенный мир от гибели; и так

мрачное пророчество кончается на ноте веры и надежды; писатель с надеждой ждет παλιγγενεσία («возрождения»), когда все станет новым.

Апокалиптические пророчества были известны египтянам с давних времен. Документ, восходящий к Среднему царству, около 2000 г. до н. э. (Leyden Papyrus I. 344; Lange, *Sitzungsber. der Berliner Akad.* XXVII. 601–610; Breasted, *Hist. Eg.* p. 204), содержит речь пророка по имени Ипувер, который предсказывает наступление времени, когда «общественное и политическое устройство будет ниспровергнуто, бедные станут богатыми, а богатые будут терпеть нужду, войдут чужеземные враги, и установленный порядок вещей будет совершенно опрокинут». Предсказав страшные бедствия, пророк возвещает спасителя, который вернет стране благоденствие. Греческий папирус, изданный Вессели (*Denkschr. d. Wien. Akad.* XLII, 1893, p. 3 ff.; Bouché-Leclercq, *Hist. des Lagides* III, p. 25), содержит фрагменты египетского документа, в котором рассказывается, как человек времен Аменофиса предсказал изгнание чужеземных врагов и восстановление власти национального царя; подлинник был, вероятно, написан во время персидского владычества. Манефон упоминает пророчество, которое, как говорили, изрек ягненок в царствование Бокхориса (Бекнеранефа, 712 г. до н. э.); и пророчество, на которое он ссылается, сохранилось в демотическом папирусе времен Августа (Krall, *Festgaben für Büdinger*, Innsbruck 1898; Breasted, *Hist. Eg.* p. 547). Ягненок предсказывает вторжение ассирийцев в Египет и его завоевание. Египетские документы этого рода могли быть известны герметисту.

На него могли повлиять и иудейские апокалиптические сочинения, ходившие в его время (см. Bousset, *Religion des Judenthums im Neutest. Zeitalter*, Кар. XIII), напр. *Oracula Sibyllina*,

большая часть которых возникла в Египте. *Orac. Sib.* V (около времени Траяна?) содержит несколько возвещений горя Египту и предсказывает — но, в отличие от *Ascl.* III, с ликованием — низвержение египетского идолопоклонства (ll. 484–500). Предсказания гражданской войны в Египте встречаются в *Sib.* VII. 18–20 и XIII. 74–78; второе из этих мест связано с рассказом о царствовании Филиппа, 244–249 гг. н. э. Заключительный параграф герметического пророчества, в котором писатель описывает надвигающуюся *senectus mundi* («старость мира») и следующую за ней *regenitura* («возрождение»), в некоторых отношениях также сходен с эсхатологией иудейских и христианских апокалипсисов.[2] См., например, краткий очерк иудейской эсхатологии в *Sib.* II. 6–14 и 21–33. Сивиллисты сходятся с герметистом в том, что предсказывают время бедствий и смятения, которое достигнет вершины в истреблении нечестивых и сменится «восстановлением всего» на благо благочестивых. Но значение слов «благочестивые» и «нечестивые» здесь обратное; ибо сивиллисты — ожесточенные противники старых культов, за которые держится герметист. Кроме того, политические чаяния иудейских сивиллистов I и II веков н. э. — их жажда мести врагам, их уверенные предсказания гибели тиранической власти Рима и их убежденность в том, что за низвержением Рима последует царство избранного народа Божия, — не находят никакого соответствия в пророчестве герметиста. Он скорбит о вторжении чужеземцев в Египет отчасти потому, что оно влечет за собой избиение египтян, отчасти потому, что оно ускоряет упадок национальной религии; но в нем нет и следа мстительности; кровопролитие ему отвратительно, и тем отвратительнее, когда кровь проливают его собственные

соотечественники; и его любовь к родине не принимает формы стремления к политическому господству своего племени.

[2] Распространенное убеждение, что конец *saeculum* («века») близок, выражено, напр., у Тертуллиана, *Apol.* 32 (197 г. н. э.): христиане молятся за римского императора, потому что знают, что «величайшую силу, грозящую всему миру, и самое завершение века, несущее страшные бедствия, задерживает продление Римской империи».

В заключительном параграфе Пророчества герметист, по-видимому, следует какому-то источнику, где говорилось о *циклически повторяющемся* обновлении вселенной. Если это так, источник, из которого он здесь черпает, не может быть ни иудейским, ни христианским; ибо иудеи и христиане отвергали представление о повторяющемся круговороте и ожидали единственного и окончательного обновления. (См. Orig. *c. Cels.* 4. 67.) Поэтому, по-видимому, на писателя повлияла скорее стоическая теория периодически повторяющихся *экпиросиса* и *диакосмесиса*; а сходства, которые представляет Сенека (см. ниже), делают вероятным, что его описание отчасти восходит к Посидонию. Сам герметист, однако, не придает значения циклической повторяемости процесса; его внимание приковано к одной *senectus mundi*, которая, как он видит, уже наступает, и к одной *regenitura*, которая за ней последует.

Текст Пророчества спутан несколькими вставками и, вероятно, несколькими перестановками.

Вставки. (*a*) Ch. 24 b: «но, что еще тяжелее, будто бы законами будет установлен запрет на религию, благочестие и почитание богов под угрозой предписанной кары». Эти «так называемые законы» — очевидно, законы, изданные незадолго до того, как были написаны эти слова. Но языческое почитание не было запрещено законом до середины IV века н. э. См. Gibbon, ch. 21 *fin.*;

Boissier, *Fin de Paganisme*, I, p. 75 ff. и 94 ff., II, p. 339 ff.; Otto, *Priester und Tempel*, I, p. 404. Константин запретил гадания, конфисковал имущество многих храмов и упразднил некоторые отдельные культы по особым причинам (говорят, например, что он принял меры против неких жрецов бога Нила, чьи обряды считались нравственно предосудительными; см. Euseb. *Vita Constant.* 4. 25); но принято считать, что он не издавал карательных законов против языческого почитания как такового. Эдикт, приписываемый Константу, 341 г. н. э. (?), *Cod. Theodos.* 16. 10. 2, запрещает жертвоприношения вообще и, по-видимому, утверждает (хотя комментаторы толкуют это иначе), что Константин запретил их еще до него: «Да прекратится суеверие, да будет упразднено безумие жертвоприношений. Ибо всякий, кто вопреки закону божественного государя, отца нашего, и этому повелению нашей кротости дерзнет совершать жертвоприношения, да понесет подобающую кару и немедленный приговор». Но Констант не правил Египтом. Фирмик Матерн, *De err. prof. relig.*, 347 г. н. э., призывает императоров Констанция и Константа издать карательные законы против языческого почитания; напр., с. 16: «это следует отсечь, священнейшие императоры, совершенно искоренить и исправить суровейшими законами ваших эдиктов, чтобы гибельное заблуждение этой дерзости не оскверняло дольше римский мир». Слова Фирмика подразумевают, что в то время, когда он писал, таких законов еще не было. По-видимому, самым ранним законом, к которому можно было бы отнести слова герметического текста, был эдикт, изданный Констанцием, вероятно, в 353 г. н. э., *Cod. Theodos.* 16. 10. 4: «Постановили Мы, чтобы во всех местах и во всех городах храмы были немедленно закрыты и, после того как доступ к ним будет запрещен всем, у погибших людей была отнята свобода

грешить. Желаем Мы также, чтобы все воздерживались от жертвоприношений. Если же кто-нибудь совершит нечто подобное, да будет он сражен карающим мечом; имущество же казненного Мы постановляем передавать в казну; и подобным же образом наказывать правителей провинций, если они пренебрегут карать за эти преступления». За ним последовал другой эдикт, изданный Констанцием в Медиолане в 356 г. н. э., *Cod. Theodos.* 16. 10. 6: «Повелеваем подвергать смертной казни тех, о ком будет установлено, что они совершают жертвоприношения или почитают изваяния». Эти законы объяснили бы жалобу герметиста. Исполнялись они, однако, весьма несовершенно. Еще некоторое время языческие культы совершались открыто; а при Юлиане, в 361–363 гг. н. э., старые религии снова пользовались благосклонностью правительства. Лишь в царствование Феодосия, в 379–395 гг. н. э., было предпринято серьезное и последовательное усилие искоренить языческое почитание во всей восточной империи. Эдикт 391 г. н. э., *Cod. Theodos.* 16. 10. 11, обращенный к комиту Египта (*Comes Aegypti*) и еще одному должностному лицу, гласит: «Никому да не будет дано право совершать жертвоприношения, никто да не обходит храмов, никто да не взирает с почтением на святилища. Пусть непосвященные признают, что доступ закрыт для них преградой нашего закона, так что если кто-нибудь попытается совершить что-либо относительно богов или священнодействий вопреки запрету, пусть знает, что никакие помилования его не избавят». А за этим последовал еще более решительный и всеобъемлющий эдикт Феодосия 392 г. н. э. (*Cod. Theodos.* 16. 10. 12). Действительное прекращение открытого языческого почитания в Александрии можно датировать разрушением Серапеума в 390 г. н. э.

Итак, предложение в *Ascl.* III, где говорится о карательных законах против язычества, не могло быть написано до середины IV века и, следовательно, не могло стоять в Λόγος τέλειος во времена Лактанция, который написал *Div. inst.* около 310 г. н. э. Но, с другой стороны, Λόγος τέλειος, каким его знал Лактанций, должен был содержать большую часть Пророчества; ибо он приводит часть греческого текста ch. 26 a и говорит, что место, которое он приводит, следует «после перечисления бед» (*post enumerationem malorum*). Отсюда мы должны заключить, что упоминание о карательных законах против языческого почитания не входило в первоначальный текст, но было вставлено другой рукой, не ранее 353 г. н. э.

Вставка этого придаточного, по-видимому, повлекла за собой выпадение нескольких слов первоначального текста; этим может объясняться лакуна после *neglectum religionum*.

(*b*) Ch. 25: «Но поверьте мне, будет даже постановлено, что тот, кто посвятит себя религии ума, подлежит смертной казни. Будет установлено новое право, новый закон». По той же причине и это место не могло быть написано до 353 г. н. э. и должно быть вставкой. Слова *capitale periculum* («смертная казнь») напоминают слова эдикта Констанция 356 г. н. э.: *Poena capitis subiugari praecipimus* («повелеваем подвергать смертной казни») и т. д. Вставленное место прерывает связность текста; ибо *nihil sanctum . . . mente credetur*, что следует за ним, тесно связано по смыслу с *anima enim . . . putabitur vanitas*, что ему предшествует.

Оба упоминания о карательных законах могли быть вставлены в разное время и подсказаны разными постановлениями. Первое говорит о каре, но не сообщает нам, какова эта кара; второе прямо упоминает смертную казнь. Одно из двух вполне могло быть вставлено переводчиком. По крайней мере одно из них входило в

латинский текст «Асклепия», каким его знал Августин; *De civ. dei* 8. 24 (413–426 гг. н. э.): «Скорбит (Гермес) о том, что придет время, когда все это . . . будет даже законами велено упразднить».

(*c*) Ch. 24 b: «Ибо божество вернется на небо, покинутые люди умрут все до одного, и так Египет, лишенный и бога и человека, останется опустелым». Это предложение лишает смысла все следующие за ним предсказания. Нам говорят, что, после того как египтяне погибнут все до одного, «уцелевших»[3] будут узнавать как египтян только по языку; что земля Египта (т. е. египтяне) «претерпит еще худшее», — хуже, то есть, чем полное истребление, — «и будет заражена еще более тяжкими язвами»; что эти самые несуществующие египтяне явят пример жестокости; что они перестанут дивиться вселенной, предпочтут смерть жизни и так далее. Правда, в некоторых из этих предложений писатель говорит о *homines* («людях») и не называет египтян по имени; но египтяне прямо упомянуты в 24 b *fin.* и 25 *init.*; и очевидно, что герметист хочет, чтобы пророчество от начала до конца относилось прежде всего к его собственной стране и его собственным соотечественникам. Если бы он однажды предсказал полное истребление народа Египта, ему не осталось бы больше ничего сказать. Поэтому мы должны заключить, что слова *divinitas enim . . . viduata deseretur* были вставлены впоследствии кем-то, кто стремился нагромоздить ужасы еще выше и не обратил внимания на то, как разрушительно его вставка действует на пророчество в целом. Быть может, ответственность за добавление этих слов лежит на переводчике.

[3] Единственная параллель, которая приходит мне на ум, — детский стишок о детях, катавшихся по льду: «Так уж вышло — все провалились; а остальные убежали».

Перестановки. Когда эти вставки вычеркнуты, остается пророчество, в котором предсказаны три различные вещи:

(*a*) Египет подвергнется вторжению и будет занят чужеземцами;

(*b*) множество египтян будет перебито;

(*c*) уцелевшие египтяне перестанут почитать богов.

Но в традиционном тексте эти три вещи перемешаны, и отдельным предложениям недостает связи и разумной последовательности. Содержание следующих друг за другом предложений, как они стоят в MSS., можно обозначить так:

Alienigenis . . . complentibus, non solum neglectum religionum—: (*a*) и (*c*).

Tunc terra . . . mortuorumque plenissima: (*b*).

O Aegypte . . . facta narrantibus: (*c*).

Et inhabitabit . . . barbaria: (*a*).

Te vero . . . totae corrumpentur: (*b*).

Et vivis . . . videbitur alienus: (*b*) и (*c*).

Quid fles . . . crudelitatis exemplum: (*c*) и (*b*).

Et tunc taedio hominum и т. д.: (*c*).

Путаница, вероятно, произведена или по крайней мере усилена перестановками, подобными тем, с которыми мы встречаемся во множестве случаев по всему тексту «Асклепия»; и нам следует рассмотреть, можно ли восстановить истинный порядок. Ключ можно найти в словах *ipsa Aegyptus*, 25 *init.* Ясно, что в этом выражении египтяне противопоставлены чужеземным захватчикам и что, следовательно, оно должно было следовать вскоре за каким-то упоминанием о чужеземцах; а поскольку в этом предложении сказано, что египтяне будут творить жестокие дела, предшествующее предложение должно описывать жестокие дела, совершенные чужеземцами. Если же мы уберем 24 *fin.*, *Et*

vivis . . . videbitur alienus, то в качестве предшествующего предложения получим *Te vero . . . totae corrumpentur*, т. е. описание Нила, вздувшегося от крови. Если мы предположим, что эту кровь проливают чужеземцы, то таким образом достигается удовлетворительная связь. А смещенные слова *Et vivis . . . videbitur alienus* можно уместно поставить после *crudelitatis exemplum*; на этом месте они дадут желательное распространение упомянутой *crudelitas* («жестокости») и вместе с тем подведут к следующему далее описанию упадка религии.

Если слова, обращенные к Нилу, относятся к жестоким делам, совершенным чужеземцами, они должны следовать за чем-то другим на ту же тему. В предложении же *Tunc terra . . . mortuorumque plenissima* нам говорят, что *земля* будет осквернена резней; а за этим уместно следовало бы описание соответствующего осквернения *воды*. Вероятно, поэтому *Te vero appello, sanctissimum flumen* и т. д. должно следовать непосредственно за *Tunc terra . . . mortuorumque plenissima*, а три промежуточных предложения следует убрать. Одно из этих трех предложений, *Divinitas enim . . . viduata deseretur*, уже исключено как вставка; но нам еще предстоит распорядиться двумя другими, а именно *et inhabitabit . . . barbaria* и *O Aegypte . . . facta narrantibus*. Из них первое, *et inhabitabit* и т. д., должно стоять раньше, поскольку писатель, естественно, сообщил бы нам, кто такие чужеземцы, прежде чем рассказывать о жестоких делах, которые они творят; и соответственно я поставил его перед *Tunc terra ista*. С другой стороны, предложение *O Aegypte* и т. д., где говорится об отмирании религии, должно стоять позже, после того как писатель сказал все, что имел сказать о резне; поэтому я поставил его непосредственно перед *Et tunc taedio hominum* и т. д. в ch. 25.

Переставленное таким образом, пророчество можно разобрать так:

(*a*) *Alienigenis . . . neglectum religionum . . . barbaria*. (Вторжение нечестивых чужеземцев.)
(*b* 1) *Tunc terra . . . mortuorumque plenissima. Te vero . . . corrumpentur*. (Жестокие дела, совершенные чужеземцами.)
(*b* 2) *Quid fles . . . crudelitatis exemplum. Et vivis . . . sepulcrorum*. (Жестокие дела, совершенные египтянами.)
(*c*) *superstes vero . . . videbitur alienus. O Aegypte . . . pia facta narrantibus. Et tunc taedio hominum* и т. д. (Египтяне оставляют свою религию.)

Можно усомниться в том, что эта перестановка во всех отношениях верна; но я думаю, бесспорно, что традиционный текст бессвязен и что посредством трех предложенных мною перестановок мы получаем удовлетворительный смысл и связь на всем протяжении. Мои выводы о дате документа, однако, никоим образом не зависят от заведомо неопределенного порядка предложений. Если автор написал это место так, как оно стоит в MSS., то слог его здесь на редкость нескладен; но даже при таком допущении предсказанное осталось бы тем же, и из него можно было бы делать те же выводы.

§ 24 b. *quod Aegyptus imago sit caeli.* Как отдельное божество воплощено в культовой статуе, так *di caelestes* («небесные боги») в совокупности воплощены в земле Египта. Филон, *Vita Mosis* 2 (3). 24. 192, Cohn IV, p. 245, говорит о почитании египтянами своей земли: «Ибо почти из всех народов одни лишь египтяне воздвигли землю в соперницы небу, удостоив ее почестей, равных божеским, а небу не уделив никакого особого чествования. . . . Египтяне на словах обожествляют Нил, будто он стал подобием неба, и превозносят свою страну».

translatio aut descensio omnium quae gubernantur atque exercentur in caelo. Ср. «Дева мира», *Exc.* XXIII. 65, с поправками: Осирис и Исида учредили на земле священнодействия, отвесно ⟨соответствующие⟩ таинствам на небе (πρὸς κάθετον ⟨ὁμολογούσας⟩ τοῖς ἐν οὐρανῷ μυστηρίοις ἱεροποιίας ἀνέστησαν ἐν γῇ). *Abammonis Resp.* 7. 1: египтяне, «подражая природе вселенной и ее демиургии, и сами являют через символы некие образы таинственных, сокровенных и незримых мыслей». Обряды, совершаемые в египетских храмах, суть εἰκόνες («образы») действий *Caelestes* («небесных»), через которых демиургическая сила надкосмического Бога обращается на нижний мир. Более того, герметист полагает, что процессы природы, производимые *Caelestes* («все, что управляется и совершается на небе»), зависят от надлежащего совершения этих обрядов; если некоторые обрядовые действия опущены, Нил не разольется и посевы не взойдут; а когда национальные культы оставлены, сама вселенная придет в расстройство. Так можно сказать, что место действия космических сил перенесено с неба в храмы Египта.

На таинственном языке египетских жрецов слово *pet* («небо») употреблялось вместо слова «храм». Напр., в надписи персидского времени сказано, что верховный жрец Хнума в Гераклеополе Великом «вошел в *небо* (т. е. в храм), чтобы видеть того, кто там обитает, а именно бога Хнума» (Brugsch *Rel. und Myth.* p. 65 f. См. также Brugsch *ib.* p. 201 f.). В египетских документах часто говорится, что то или иное космическое событие произошло в определенном храме; напр., терраса храма в Гермополе описывается как «место, где Ра, бог света, впервые воссиял, поднявшись из цветка лотоса» (Brugsch *ib.* p. 123); а Тум породил вселенную «в городе Он». Такие выражения, вероятно, означают, что в названном месте периодически совершался какой-то обряд,

который считался «образом» космического действия бога. Сравни изложение, которое дает Бругш (*ib.* p. 155), содержания папируса о божествах Файюма (*Papyrus ég. de Boulaq*, 1870, I–V): «Все, что философствующая мысль выстроила о происхождении мира, от хаоса вплоть до возникновения света, было в осязаемом облике перенесено на возникшее руками человека „Озеро“, и „Озерный край“, нынешний Файюм, превращен как бы в сцену истории творения».

terra nostra mundi totius est templum. Космос есть αἰσθητὸς θεός («чувственно воспринимаемый бог»); и в этом едином божестве заключены все отдельные αἰσθητοὶ θεοί («чувственно воспринимаемые боги»). Он составлен из всех богов, которыми управляются отдельные области вещественного мира; поэтому Египет, земля, в которую все эти боги «сошли, чтобы обитать на земле», можно назвать «храмом», т. е. освященным жилищем, Космоса; а культы отдельных богов можно в совокупности описать как культ Космоса. Ср. *mundus adorandus* («Космос, достойный почитания») в 25 и 26 а. Представление о боге, чьи части, или «члены», тоже боги, было распространено в Египте с древнейших времен. Первоначальный Бог «творит свои собственные члены, и они суть боги» (*Книга мертвых*).[4] И в «Тимее» Платона Космос — бог, чьи части, напр. небесные тела, тоже боги.

[4] Ср. *Abammonis Resp.* 8. 3 и 10. 5 *sq.* (*Testim.*), о Демиурге и его отдельных δυνάμεις («силах»).

***futurum tempus est, cum adpareat Aegyptios* и т. д.** См. замечания Августина к этому месту, *De civ. dei* 8. 23 *sqq.* (*Testim.*). Августин понимает пророчество в *Ascl.* III как относящееся к упразднению идолопоклонства христианами; и в этом отношении он, несомненно, прав.

Aegyptios . . . pia mente divinitatem sedula religione servasse. Это едва ли согласуется с прежним утверждением (ch. 22 a), что благочестивые редки и встречаются лишь изредка. Здесь писатель предполагает, что египтяне вообще до сих пор были благочестивыми почитателями богов. Нам не говорят, почему боги покидают Египет; но, по-видимому, подразумевается, что они уходят из этой земли потому, что она осквернена вторжением нечестивых чужеземцев. Пальмирцы и их союзники, сарацины и блеммии, вряд ли обходились с богами Египта с большим почтением; они могли грабить храмы и конфисковать храмовые имущества; во всяком случае, храмовые культы должны были прийти в запустение во время смут, вызванных вторжением; и Египет, занятый мирскими варварами и подвластный им, больше не был подобающим жилищем для богов.

***in inritum casura ⟨est, vel⟩ frustrabitur*:** вероятно, два варианта перевода одного греческого слова или выражения.

regionem istam terramque. В чем различие между *regio* и *terra*?

***quasi de legibus*:** «так называемыми законами». *Quasi* = δῆθεν (Бернайс). Постановления против старых культов — не настоящие законы, потому что они противны праву.

Ср. жалобу языческого писателя *Lithica* 61–81 (Abel, *Orphica*, p. 111): «а тот ужасен и тотчас ненавистен всем, | кому люди дадут прозвание мага. | И вот он, божественный муж, с головой, отсеченной мечом, | распростерт в пыли, сраженный жалкой смертью; | а они, подобные зверям, невежественные и неученые, | лишенные божественного разумения» и т. д. Эти стихи относятся к применению карательных законов против магии; но христиане были склонны считать все языческие культы разновидностями магии.

terra ista sanctissima. «Святая земля» (*ta-sert*) была признанным названием Египта при национальных династиях. В иероглифическом тексте Канопского декрета, 238 г. до н. э., *ta-netert*, «божественная земля», стоит как соответствие τὴν Αἴγυπτον («Египет») в греческом тексте. Ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XXIV. 11: τῆς ἱερωτάτης ἡμῶν χώρας («нашей священнейшей страны»).

sepulcrorum erit mortuorumque plenissima. *Sepulcrorum* не дает нужного смысла. Египет был «полон гробниц» во все времена, а нам нужно выражение, подразумевающее исключительное число *недавних* смертей. *Sepulcrorum* может быть ошибочным переводом слова ταφῶν (ταφή = *funus*, «похороны»); Египет будет πλήρης ταφῶν καὶ νεκρῶν («полон похорон и мертвецов»), т. е. полон трупов, которые несут хоронить, и трупов, лежащих непогребенными. Слово ταφῶν подразумевало бы, что повсюду слышны плачи по умершим. Ср. письмо Дионисия, епископа Александрийского, написанное за несколько лет до *Ascl.* III (Euseb. *Hist. eccl.* 7. 22. 3): «ибо как написано о первенцах египетских, так и ныне „сделался великий вопль; ибо не было дома, где не было бы мертвеца“» (*Exod.* 12. 30).

Августин (*Civ. dei* 8. 26) ошибочно полагает, что слова *sepulcrorum erit mortuorumque plenissima* относятся к христианскому почитанию мучеников. (См. заметку *ad loc.* в *Testim.*)

Te vero appello, sanctissimum flumen. Нил (Хапи) был одним из национальных богов Египта; в его честь справлялись празднества; и у него были храмы в Нилополе, в Гелиополе и в других местах (Wiedemann, *Rel. of Anc. Eg.* pp. 145–147). Богословы греко-римского времени отождествляли Осириса с Нилом или называли реку Ὀσίριδος ἀπορροή («истечением Осириса») (Plut. *Is. et Os.* 32, 33, 38).

§ 25. ***vivis multo maior numerus erit sepulcrorum.*** Здесь опять, как и выше, *sepulcrorum* должно быть ошибкой перевода. Другое чтение, *sepultorum*, которое встречается лишь в одной или двух худших MSS., столь же неудовлетворительно по смыслу. Требуемый смысл таков: число трупов, *ожидающих* погребения (а не число тех, кто *был* погребен за все прошлое время), будет больше числа уцелевших; т. е. больше половины населения Египта погибнет в резне, о которой только что говорил Гермес.

superstes vero qui fuerit, . . . actibus . . . videbitur alienus. До этого места герметист в форме предсказания описывал события, которые произошли у него на глазах. Здесь он начинает заглядывать в будущее и провидит завершение процесса, более ранние ступени которого он видел; национальная религия скоро угаснет. Египтяне до сих пор были благочестивы; но те, кто переживет резню, будут нечестивы, — иначе говоря, они станут христианами.

non admirandus videbitur mundus nec adorandus. Отсюда не обязательно следует, что в Египте существовал культ Космоса *eo nomine* («под этим именем»). Люди почитали Космос, во-первых, почитая первоначального Бога, Отца или Демиурга (называемого в разных храмах разными именами), который породил или устроил Космос; и, во-вторых, почитая составные части Космоса, напр. богов-светил, Нил и Мать-Землю в образе Исиды. Писатель провидит, что, когда христиане возьмут верх, все эти культы будут подавлены и чувство, которое находит в них выражение, угаснет. Ср. *Corp.* IX. 4 b: ἔνιοί ποτε ἐροῦσι βλασφημοῦντες («некоторые когда-нибудь скажут, богохульствуя»), что Космос есть χωρίον τῆς κακίας («место порока»).

Некоторые христианские гностики утверждали, что вещественная вселенная создана злой силой; и многие христиане

считали, что ею управляет, целиком или отчасти, дьявол. Ср. *Ep. Ephes.* 6. 12: «(наша брань) против мироправителей тьмы сей, против духов злобы в небесах». Космические силы, которые почитали язычники, были теми самыми, с которыми боролись христиане. Валентин у Hippol. *Ref. haer.* 6. 33: διάβολος, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου («дьявол, князь мира сего»). Карпократ, Hippol. *ib.* 7. 32: καταφρονῆσαι τῶν κοσμοποιῶν ἀρχόντων («презреть правителей, сотворивших мир») — путь к обретению сверхъестественной силы; «если же кто презрит здешнее больше, чем он (Иисус), тот может превзойти его». *Pistis Sophia* (250–300 гг. н. э.?) c. 102, C. Schmidt, p. 164: «Отрекитесь (ἀποτάσσεσθαι) от всего κόσμος, и от всей ὕλη в нем, и от всех его забот, и от всех его грехов. . . . Отрекитесь от любви к κόσμος» и т. д. *Ib.* c. 100, p. 161: «Проповедуйте роду человеческому, говоря: Отрекитесь от всего κόσμος и от всей ὕλη в нем. Ибо тот, кто в κόσμος покупает и продает, и тот, кто ест и пьет от его ὕλη, и кто живет во всех его заботах и во всех его ὁμιλίαι („сообществах“), тот собирает себе новые ὕλαι в придачу к прочей своей ὕλη; ибо весь этот κόσμος, и все, что в нем, и все его ὁμιλίαι суть вещественные подонки». («Пистис София» учит, что человек должен стремиться очиститься от своей ὕλη и стать чистым Светом; ибо только так он может подняться в Царство Света наверху; иначе ему придется претерпевать μεταγγισμός («переливание») в последовательных телах, с промежутками мучений, и в конце концов он подвергнется уничтожению (?) во внешней тьме.) См. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 110 ff. Эти гностики превратили «второго бога» платоников и герметистов в дьявола; и многие правоверные христиане зашли далеко в том же направлении.

Hoc totum bonum. Означает ли это «Космос» или «почитание богов»? Вероятно, второе; ибо едва ли можно было бы сказать

здесь, что Космос *periclitabitur* («окажется под угрозой гибели»). Правда, далее в этой главе писатель описывает, как Космос приходит в смятение и, по-видимому, находится в опасности полного разрушения; но эта тема еще не введена.

machina voluntatis dei. Ср. *Corp.* IX. 6: Космос есть ὄργανον τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως («орудие воли Бога») к.т.л.

in suo opere absque invidia ⟨homini⟩ suffragantis. Требуется дательный падеж, зависящий от *suffragantis*. Одна MS. дает *suo operi* — «fortasse recte» («быть может, верно»), говорит Томас, — вместо *in suo opere*; но *opus dei*, т. е. Космос, описан здесь как *орудие* благодетельного действия Бога и не может в том же придаточном называться *предметом* его благодеяния. Небесные тела в особенности суть орудия, посредством которых действует Промысел Бога.

В *absque invidia* («без зависти») мы имеем отголосок Pl. *Tim.* 29 E: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος («он был благ, а в благом никогда ни к чему не рождается зависти»). Это выражение Платона перенимает и развивает Филон, *De opif. mundi* 5. 21 ff., Cohn I, p. 6 f.

tenebrae praeponentur lumini, et mors vita utilior iudicabitur. С этим описанием христианства можно сравнить стихи, в которых Рутилий Намациан (1. 440 ff.), около 416 г. н. э., выражает свое отвращение к христианским монахам Капрарии: «Мрачен остров, полный людей, бегущих света. | Сами они зовут себя греческим именем монахов, | потому что хотят жить одни, без свидетелей. | Дары фортуны им страшны, ибо они боятся ее ударов: | кто же по доброй воле станет несчастным, чтобы не стать несчастным? | Что за глупое бешенство извращенного мозга — | страшась зла, не уметь вынести и блага? | Сами ли они, по воле рока, ищут себе темниц в наказание, | или их мрачное нутро вздуто черной

желчью». *Ib.* 1. 517, о христианском отшельнике, жившем на острове у италийского берега: «Здесь погиб гражданин, погребенный заживо. | Ведь недавно наш юноша, знатный предками, | не уступавший никому ни достатком, ни браком, | гонимый фуриями, покинул людей и богов | и, легковерный изгнанник, живет в постыдном убежище. | Несчастный думает, что в грязи питается небесным, | и терзает себя сам свирепее, чем оскорбленные боги. | Разве, спрошу я, эта секта не хуже Цирцеиных зелий? | Тогда превращались тела, а ныне — души». По мнению Намациана, как и по мнению герметиста, христианские подвижники — *lucifugi* («бегущие света»), и их жизнь — *vivum funus* («погребение заживо»); они *impulsi furiis* («гонимы фуриями»), и их состояние духа — *perversi rabies cerebri* («бешенство извращенного мозга») (ср. *furiosus fortis . . . habebitur* в *Ascl.* III).

Автор *Ascl.* I (см. особенно ch. 11 a) в некоторых отношениях приближается к христианскому превознесению аскетизма, которое автор *Ascl.* III отвергает с ужасом; но его склонность в этом направлении уравновешивается его учением о том, что *cultus terrenorum* («попечение о земном») входит в назначение человека.

Взгляд, согласно которому *mors vita utilior est* («смерть полезнее жизни»), можно пояснить примерами из Лактанция *passim*; напр., *Div. inst.* 7. 11. 3: «дело поставлено так, что те, кто блажен в этой телесной и земной жизни, всегда будут несчастны: . . . затем те, кто, следуя справедливости, были несчастны в этой жизни, . . . всегда будут блаженны». В этой жизни, думает Лактанций, добрый человек по необходимости несчастен.

nemo suspiciet caelum. Ср. *Ascl.* I. 6 a: «(человек) взирает на небо». *Ib.* 9: «получили в удел досточтимую заботу взирать на небо». Как пример чувства, с которым благочестивые язычники

«взирали на небо», ср. Юлиана, *Or.* 4 (εἰς ἥλιον) *init.*: «С детства мною владела стремительная любовь к лучам божественного солнца. В ранней юности я возносил душу к эфирному свету; и я не только желал устремлять на него взор днем, но даже ночью, когда небо было ясно, оставлял все прочее, чтобы любоваться красотами неба. Поглощенный этим созерцанием, я не слышал тех, кто говорил со мною, и переставал сознавать самого себя».

religiosus pro insano . . . putabitur. Ср. эдикт Константа (?), *Cod. Theodos.* 16. 10. 2: «да будет упразднено безумие жертвоприношений».

furiosus fortis . . . habebitur. Христиане восхваляли стойкость тех, кто претерпевал пытки и смерть, противясь власти. Герметисту поведение христиан во время гонений 250–260 гг. н. э. должно было казаться безумием. Эпиктет, *Diss.* 4. 7. 6, полагал, что бесстрашие перед смертью, которое выказывали «галилеяне», происходило от «привычки» (ὑπὸ ἔθους); Марк Аврелий, 11. 3, приписывал его упрямству (κατὰ ψιλὴν παράταξιν). Юлиан, *Ep.* 89 b (Bidez — Cumont, 288 a), говорил, что христиан гонят злые демоны, которые побуждают их искать смерти: «на тех же, кто не приходит к богам, поставлено племя злых демонов, которыми многие из безбожников, приведенные в неистовство, бывают склонены желать смерти, словно они взлетят на небо, когда насильственно вырвут из себя душу».

Быть может, некоторые христиане ставили себе в заслугу также мужество, с которым они бросали вызов языческим богам, которых многие из них считали могущественными демонами. Ср. Цельса у Orig. *c. Cels.* 8. 38: христиане говорят: «Вот, встав перед статуей Зевса, или Аполлона, или какого бы то ни было бога, я хулю его и бью его, и он ничем мне не мстит».

Anima enim . . . putabitur vanitas. Это предложение построено неуклюже; быть может, греческий текст был переведен неточно. «Будет сочтена ложью» не сама душа, а герметическое учение о природе, происхождении и участи души и о ее отношении к Богу. Одни отнесутся к этому предмету с презрением (*risui*) и откажутся слушать; другие рассмотрят и отвергнут истинное учение (*putabitur vanitas*). Сравни *Ascl.* I. 12 a: «одним покажется невероятным, другим — баснословным, третьим, быть может, достойным осмеяния».

Герметист не признает в учении христиан никакой достойной замены своему «учению о душе». Он, вероятно, мало знал о положительной стороне их учения и думал о них главным образом как о людях, которые презирают и отвергают обряды и верования, почитаемые им священными; но если христианский догмат о воскресении тела был ему известен, он не увидел бы в нем никакого обетования ἀθανασία («бессмертия»). Для него воскресение тела означало бы скорее вечное заключение души в ее земной темнице, освободиться из которой он стремился. Сравни презрительные слова Цельса, Orig. *c. Cels.* 5. 14: «Глупо с их стороны и то, что они думают, будто, когда Бог, словно повар, наведет огонь, весь прочий род будет изжарен, а они одни уцелеют, — и не только живущие, но и давно некогда умершие, поднявшиеся из земли в тех самых плотях: поистине надежда червей. Ибо какая человеческая душа станет еще желать сгнившего тела? . . . И душе (Бог) мог бы даровать вечную жизнь; „а трупы, — говорит Гераклит, — выбрасывать надобно скорее, чем навоз“. Плоть же, полную того, о чем и сказать непристойно, Бог не захочет и не сможет вопреки разуму объявить вечной». Цельс, *ib.* 7. 36, называет христиан φιλοσώματον γένος («родом, любящим тело») и говорит, что они надеются увидеть Бога

телесными глазами. *Ib.* 8. 49: «Как не нелепо у вас это — тосковать по телу и надеяться, что оно само воскреснет, будто у нас нет ничего лучше и ценнее его . . . ? Но с теми, кто в этом убежден и прилепился к телу, не стоит [об этом] рассуждать. . . . А с теми, кто надеется, что душу, или ум, . . . или как бы [как бы] им ни угодно было это называть, они будут иметь вечно вместе с Богом, — с ними я буду рассуждать». Могло бы, правда, показаться, что обвинения в «любви к телу» и в «ненависти к Космосу» едва ли приложимы к одним и тем же людям; но христиане были разного рода, и герметист мог смешать взгляды различных сект. Некоторые из христианских гностиков, державшиеся о душе верований, которые были заимствованы из платонизма и походили на верования герметиста, доходили до крайности в своей ненависти к вещественному Космосу; другие христиане считали нынешний Космос злым и обреченным на уничтожение, но вместе с тем держались неэллинского учения о телесном воскресении, ожидали «нового неба и новой земли», не менее вещественных, чем нынешняя вселенная, и надеялись наслаждаться там вечной жизнью в теле.

aut inmortalitatem se consecuturam esse praesumit. Ср. ch. 22 b: «простирая надежду и устремление к бессмертию». Слово ἀθανασία имеет два различных значения. Оно может означать «неуничтожимость»; и в этом смысле все человеческие души, добрые и злые одинаково, бессмертны; ср. ch. 28: «что (душа) с бессмертным чувством подвергнута вечной каре»; и *Ascl.* I. 2 a *init.*: «всякая человеческая душа бессмертна». С другой стороны, ἀθανασία может означать «жизнь богов», т. е. жизнь, свободную от ограничений, которым душа подчинена, пока она воплощена на земле, — или, другими словами, «единение с Богом». Во втором смысле душа, пока она в теле, еще не ἀθάνατος («бессмертна»); но

перед ней открыта возможность достичь ἀθανασία, когда смерть освободит ее от тела, при условии, что в своей земной жизни она получила дар Бога, νοῦς, и правильно им пользовалась. О втором смысле ср. *Corp.* X. 7: αἱ δὲ ἀνθρώπειαι (ψυχαί), ἀρχὴν ἀθανασίας σχοῦσαι («а человеческие (души), обретя начало бессмертия»), к.т.λ.

Слово ἀθάνατος могло бы иметь и третье значение, а именно «не подверженный отделению души от тела». В этом смысле люди смертны, а небесные тела бессмертны. Но это третье значение неприложимо к рассматриваемому месту.

qui se mentis religioni dederit. Выражение *mentis religio* («религия ума») употреблено здесь вставщиком для обозначения религии язычников, как он ее понимал и принимал, т. е. платонической религии герметистов.

***Fit deorum* и т. д.** Переход резок; и представляется вероятным, что перед *fit deorum* утрачены какие-то связующие слова.

В этом месте делается новое начало. И *secessio deorum* («уход богов»), и войны и преступления людей уже были рассмотрены раньше (*e terris enim est ad caelum recursura divinitas*, ch. 24 b; *crudelitatis exemplum* и т. д., ch. 25); но здесь писатель возвращается к этим темам. Это можно объяснить, предположив, что начиная с этого места он более или менее близко следует какому-то более раннему источнику, в котором *senectus* и *regenitura mundi* («старость» и «возрождение мира») описывались как периодически повторяющиеся процессы. В бедствиях своего времени он видит начало такого старческого одряхления вселенной, о каком говорил его предшественник; и он приспосабливает к своей цели язык своего источника. Глаголы *fit*, *remanent*, *compellunt*, по-видимому, стояли в архетипе в настоящем времени, хотя в B они изменены на будущее; а для настоящего

времени *mutescit* и *languescit* в следующих предложениях есть хорошее свидетельство рукописей. Поскольку в греческом тексте, который приводит Лактанций, мы находим аорист, можно заключить, что латинские формы настоящего времени передают греческие аористы; а аорист мог употребляться для описания повторяющегося процесса.

soli nocentes angeli remanent. Ср. Lactant. *Div. inst.* 2. 15. 8: «оба же (*sc.* Гермес в Λόγος τέλειος (?) и Асклепий в *Corp.* XVI) утверждают, что демоны — враги и мучители людей, и потому Трисмегист называет их ἀγγέλους πονηρούς („злыми ангелами“)». Лактанций, вероятно, имеет в виду это место; и если так, герметист употребил здесь ἄγγελοι как синоним δαίμονες. *Angeli* упоминаются снова в латинском *Ascl.* III. 37: «вызывая души демонов или ангелов»; но слова *vel angelorum* («или ангелов») могли быть там добавлены переводчиком. Слово ἄγγελοι встречается у Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XXIV. 5, где сказано, что царственные души, нисходя в земные тела, сопровождаются свитой из ἄγγελοι καὶ δαίμονες («ангелов и демонов»); но в других местах сохранившихся герметических сочинений это слово вряд ли найдется. Его часто употребляли языческие писатели начиная со времени Порфирия, и оно нередко встречается в магических папирусах. ἄγγελοι καταχθόνιοι («подземные ангелы») упоминаются на магических табличках, найденных в Аттике (Dieterich *Mithrasliturgie*, p. 49). В *Abammonis Resp.* 2. 6 f. о ἀρχάγγελοι («архангелах») и ἄγγελοι («ангелах») говорится как о разрядах сверхчеловеческих существ, отличных от демонов. Ср. Tertull. *Apol.* 22 (197 г. н. э.): «Ангелов также не отрицал и Платон: свидетелями обоих имен (*sc.* демонов и ангелов) выступают и маги». (Платон не употребляет слово ἄγγελοι в этом смысле; но в *Sympos.* 202 E он описывает демонов как посредников, или

вестников, между богами и людьми.) Это языческое употребление слова, несомненно, происходило главным образом из иудейских источников; но ἄγγελος могло иногда употребляться и независимо от иудейского влияния как передача термина, которым пользовались персы или халдеи.

Злые демоны неоднократно упоминаются в герметических сочинениях: напр., *Corp.* IX. 3: μοιχείας, φόνους, . . . καὶ ἄλλα πάντα ὅσα δαιμόνων ἔργα («прелюбодеяния, убийства . . . и все прочее, что суть дела демонов»). Ср. Hermes *ap.* Lactant. *Div. inst.* 2. 15. 6 (*Ascl.* III. 29 b): δαίμων κακός («злой демон»). Plut. *Def. orac.* 17, p. 419: «дурных . . . демонов оставил не один Эмпедокл . . . , но и Платон, и Ксенократ, и Хрисипп». Plut. *Quaest. Rom.* 51, p. 277: «философы школы Хрисиппа полагают, что вокруг бродят дурные демоны, которыми боги пользуются как палачами и карателями против нечестивых и неправедных людей». Это представление было в Египте старым, но там оно, несомненно, было подкреплено ввозом персидских и вавилонских верований со времени персидского владычества.

***Tunc nec terra constabit* и т. д.** Когда люди перестают почитать богов, благодетельное действие богов, зависевшее от надлежащего совершения обрядов почитания, неизбежно прекращается; вещественная вселенная остается без управления и приходит в расстройство.

Тертуллиан, *Apol.* 40, говорит о тех, «которые подымают крик против крови невинных, выставляя предлогом . . . то, что они считают христиан причиной всякого общественного бедствия, всякой народной беды. Если Тибр поднялся до стен, если Нил не поднялся на поля, если небо замерло, если земля сдвинулась, если голод, если мор, — тотчас: „Христиан — льву!“». Герметист разделяет убеждение, что такие бедствия неизбежно проистекают

из нечестия христиан. Он не присоединяется к крику, требующему их крови; но он верит, что рано или поздно сам Бог очистит свою вселенную истреблением нечестивых и тогда все снова будет хорошо.

Августин говорит о язычниках, утверждавших, что бедствия того времени проистекают из оставления старых культов. Aug. *Retractat.* 2. 43: первые пять книг *De civ. dei* «опровергают тех, кто хочет, чтобы дела человеческие благоденствовали, и потому считает необходимым для этого почитание многих богов, которых привыкли чтить язычники, и утверждает, что эти беды возникают и умножаются оттого, что оно запрещено». Ср. *Civ. dei* 2. 3: «расхожая поговорка: „Нет дождя — виноваты христиане“». Многие языческие обряды по своему происхождению были средствами воздействия на ход природы, и особенно средствами содействия плодородию; и чувство их первоначального значения еще сохранялось.

Христиане в свою очередь, когда взяли верх, стали приписывать дурную погоду нечестию язычников. *Novell. Theodosii* II, *Tit.* 3, 438 г. н. э.: «Мы постановили, чтобы на всякого, кто с оскверненным и запятнанным умом будет застигнут в каком бы то ни было месте за каким бы то ни было жертвоприношением, обрушился наш гнев — на его имущество, на его кровь. . . . Неужели мы будем долее терпеть, чтобы чередование времен года изменялось от гневной погоды неба? Раздраженное вероломством язычников, оно не умеет хранить равновесия природы. Отчего, в самом деле, весна отреклась от привычной прелести? Отчего лето, скудное жатвой, обмануло трудолюбивого земледельца в надежде на колосья? Отчего неумеренная свирепость зимы проникающим холодом обрекла плодородие земель на ущерб бесплодия? Не оттого ли, что природа, чтобы покарать нечестие, преступает

предписание собственного закона? Чтобы впредь нам не пришлось терпеть этого, надлежит, как мы сказали, мирным возмездием умилостивить досточтимое величие вышнего божества».

Описание космического беспорядка у герметиста сходно с предсказаниями, которые встречаются во многих иудейских и христианских апокалипсисах: напр., *Ethiop. Enoch* 80. 2–7 и *Orac. Sib. passim*.

nec caelum astrorum cursibus ⟨subsistet?⟩, nec siderum cursus constabit in caelo. Сравни видение (по-видимому, языческого происхождения) в конце *Orac. Sib.* V, ll. 512–531: ἄστρα μάχην ὤδινε· θεὸς δ' ἐπέτρεψε μάχεσθαι («звезды зачали битву, и бог позволил им сражаться»). Затем следует *Theomachia*, в которой сражаются знаки зодиака; а в конце: «Восстал сам Уран и сотрясал бойцов, | и, разгневавшись, низверг их ничком на землю. | Стремительно, пораженные, (низринувшись) в купели Океана, | они зажгли всю землю; и остался эфир без звезд». Но нарушение порядка природы, которого ждет герметист, должно быть менее неистовым, ибо остаток человеческого рода его переживет (*hominibus qui tunc erunt*, «людьми, которые будут тогда», ниже).

omnis vox divina . . . mutescet. Оракулы онемеют; и голос Бога больше не будет слышен в человеческом сердце. Нынешнее слово Трисмегиста само есть *vox divina* («божественный голос»); ср. *Ascl.* 1 b: «⟨⟨из уст Гермеса⟩⟩ божественный Эрос так начал говорить». Всякое такое вдохновение, или одержимость людей Богом, прекратится.

aer ipse maesto torpore languescet. Ср. Philo *De provid.* (Aucher) 1. 18: в доказательство того, что воздух не бессмертен: «(я замечаю, что воздух) испытывает различные состояния . . .: отсюда и по суждению врачей устанавливается, что от его

перемен возникают болезни, поскольку говорят, что из-за этого изнемогают тела, существующие в мире, по естественному их участию в нем. Итак, то, что подвержено болезни, буре и порче, — почему бы и ему самому не лишиться наконец жизни?»

§ 26 a. ***Haec et talis senectus veniet mundi.*** Эта *senectus mundi* — конец одного периода космического процесса, за которым должно последовать начало другого периода (*regenitura* ниже). Представление о циклическом повторении беспорядка во вселенной встречается у Pl. *Politicus* 269 c–274 d.

В «Тимее», 22 B ff., Платон влагает в уста египетского жреца описание периодических истреблений большей части человечества огнем и водой попеременно; но, согласно этому источнику, Египет по особым причинам избавлен от пожаров и потопов, которыми периодически опустошаются все прочие земли.

На этом месте «Тимея» основано рассуждение Филона, *De aetern. mundi* 27. 146, Cohn VI, p. 117: «Гибели того, что на земле, — не всего разом, но большей части, — приписывают двум величайшим причинам: неудержимым натискам огня и воды. Каждая из них, говорят, обрушивается в свой черед через весьма долгие круговороты лет. Когда наступает пожар, поток эфирного огня, изливаясь свыше, рассеивается во многих местах, пробегая по обширным областям населенной земли; когда же потоп» и т. д. Та же теория встречается снова у Филона, *Vita Mosis* 2. 10, Cohn IV, p. 212 f.: Бог карает нечестивых тем, что «на них обрушиваются самые деятельные из стихий вселенной, вода и огонь, так что в положенные сроки одни гибнут от потопов, а другие погибают, сожженные пламенем» и т. д. (Здесь примерами служат Ноев потоп и истребление Содома и Гоморры.) Ср. Cic. *Somn. Scip.* 7: «затопления и сожжения земель, которые необходимо случаются

в определенное время». Aetius, Diels *Doxogr.* p. 333: «Филолай» (неопифагореец) говорит, что «гибель (мира) двояка: одна — от огня, излившегося с неба, другая — от лунной воды».

Стоический *экпиросис* был циклически повторяющимся процессом. Но ранние стоики описывали *экпиросис* скорее как поглощение всех вещей Богом (которого они отождествляли с космическим огнем), чем как гибельное разрушение. Plut. *Sto. repugn.* 39. 2, p. 1052 C: Хрисипп говорил, что τὸν Δία αὔξεσθαι μέχρις ἂν εἰς αὐτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ («Зевс растет, пока не поглотит в себя всего»). Diog. Laert. 7. 137: «(Бог), в определенные круговороты времен поглощающий в себя всю сущность и снова порождающий ее из себя». Plut. *Comm. not.* 17. 3, p. 1067 A: «когда они сжигают мир, не остается ни малейшего зла, а целое тогда разумно и мудро». Некоторые из поздних стоиков, однако, видоизменили это учение в нечто более близкое к иудейским предсказаниям всеобщей гибели. Cic. *Acad.* 2. 37. 119: стоик говорит, «что, однако, некогда весь этот мир сгорит в пламени». Philo *De aetern. mundi* 3. 9, Cohn VI, p. 75: стоики говорят, что «мир (есть) один, что причина его возникновения — Бог, причина же его гибели — уже не Бог, но присущая сущему сила неутомимого огня, которая через долгие круговороты времен разрешает все в себя». Seneca, *Consol. ad Polyb.* 1. 2: «Миру некоторые грозят гибелью, и эту вселенную, которая объемлет все божественное и человеческое, . . . некий день рассеет и погрузит в прежнее смешение и мрак». Sen. *Consol. ad Marc.* 26. 6: «Ничто не устоит на том месте, где стоит; все повергнет и унесет старость:[5] и не с людьми одними . . . , но с местами, с областями, с частями мира будет она играть. . . . Моря она поглотит, реки отведет и, порвав сношения народов, расторгнет общество и собрание рода человеческого.[6] В одном месте она поглотит города огромными

провалами, сотрясет их толчками[7] и из глубины пошлет заразные испарения,[8] и наводнениями покроет все, что населено, и умертвит всякое живое существо, затопив землю,[9] и огромными пожарами опалит и сожжет смертное.[10] И когда придет время, когда мир угаснет, чтобы обновиться,[11] все это будет сокрушать себя собственными силами, и светила столкнутся со светилами,[12] и, когда запылает вся материя, все, что ныне светит в установленном порядке, сгорит в одном огне». До этого места автор *Ascl.* III близко согласуется с Сенекой; и оба могли заимствовать у Посидония, который писал περὶ τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς τοῦ κόσμου («о возникновении и гибели мира») в своем сочинении Περὶ κόσμου α′ (Diog. Laert. 7. 142). Но герметист не мог принять стоического учения, которым Сенека *l. c.* заключает: «Также и мы, блаженные души, получившие в удел вечное (т. е. бестелесные и блаженные души), когда Богу будет угодно снова все это созидать, — при всеобщем падении и мы, малая прибавка к огромному крушению, обратимся в древние стихии».

[5] Ср. *Ascl.* III, *senectus mundi*.

[6] *Ascl.* III, *nec navigabitur mare*.

[7] *Ascl.* III, *nec terra constabit*.

[8] *Ascl.* III, *aer . . . languescet*.

[9] *Ascl.* III, τῇ μὲν ὕδατι πολλῷ κατακλύσας («то затопив обильной водой»).

[10] *Ascl.* III, τῇ δὲ πυρὶ ὀξυτάτῳ διακαύσας («то выжегши жесточайшим огнем»).

[11] *Ascl.* III, *senectus mundi* и *regenitura*.

[12] *Ascl.* III, *nec siderum cursus constabit in caelo*.

Некоторые из поздних стоиков говорили о периодических истреблениях вселенной водой и огнем попеременно.[13] Это учение встречается у стоика Гераклита (время Августа?), *Alleg. Hom.* с. 25; и его принял Сенека, который дает живое описание предстоящего истребления нашего мира всемирным потопом (*Nat. quaest.* 3. 27–30). Сенека *ib.* приписывает эти периодические перевороты действию светил и возводит это учение к халдею Беросу (около 300 г. до н. э.). Sen. *Nat. Quaest.* 3. 28. 7 f.: «И то и другое (*sc.* потоп и сожжение) происходит, когда Богу угодно начать лучшее и покончить со старым. Вода и огонь властвуют над земным: от них рождение и от них гибель. Итак, всякий раз, как миру угодно новое, на нас сверху насылается море, так же как жар и огонь, когда угоден иной род гибели. . . . Берос . . . говорит, что это происходит от хода светил. Он утверждает это столь решительно, что назначает время для сожжения и для потопа: земное, утверждает он, сгорит, когда все светила, которые ныне совершают различные пути (т. е. семь планет), сойдутся в Раке, расположившись под одним и тем же следом так, что прямая линия сможет пройти через все их круги; потоп же будет, когда то же сонмище светил сойдется в Козероге. Там совершается летнее солнцестояние, здесь — зимнее». Ср. Цензорина, *Di. nat.* 18. 11 (около 238 г. н. э.): «зима (великого) года — величайший катаклизм, . . . лето же — *экпиросис*». В аллегории колесницы-четверки (*quadriga*), которую передает Дион Хрисостом, *Or.* 36 *fin.*, говорится о периодическом преобладании огня и воды попеременно. Дион говорит, что учение его аллегории преподавали «Зороастр и его ученики маги»; но большая его часть явно заимствована из стоицизма.

[13] Однако автор *De aeternitate mundi* (т. е. Филон в молодости?), по-видимому, не знал ни одного стоика, который утверждал бы *экстидатосис*, соответствующий

экпиросису. Он говорит (21. 107): стихий четыре; почему же тогда стоики выделяют одну из четырех и говорят, что Космос разрешится в один лишь огонь? «Ведь следовало бы, скажет кто-нибудь, . . . (разрешаться) в воздух, или в воду, или в землю; . . . но никто не сказал, что мир обращается в воздух, или в воду, или в землю». Ранние стоики говорили о превращении всего (кроме сокрытого остатка огня) из огня в воду как о первой ступени *диакосмесиса* (см. заметку к *Corp.* III. 2 а), но не о периодическом *эксгидатосисе*, который соответствовал бы *экпиросису*, как зима лету.

Некоторые стоики полагали, что *экпиросис* не распространится на весь Космос и что будут лишь частичные сожжения, которыми мир будет «очищен»; Hippol. *Ref. haer.* 1. 21: стоики «ожидают, что будет сожжение и очищение этого мира, одни — всего, другие — части,[14] и говорят, что он очищается и по частям; и гибель его и возникновение из нее другого (мира) они почти что называют очищением». Этот взгляд весьма близок к тому, который герметист выражает словами τὴν κακίαν ἐκκαθάρας, τῇ μὲν ὕδατι πολλῷ κατακλύσας, τῇ δὲ πυρὶ ὀξυτάτῳ διακαύσας («очистив зло, то затопив его обильной водой, то выжегши жесточайшим огнем»). Те, кто принимал астральное объяснение *экпиросиса* (и *эксгидатосиса*), должны были предполагать, что истребление распространится лишь на нижний мир и что звезды останутся им не затронуты; тогда как более раннее учение, которое преподавал Хрисипп, состояло в том, что боги-светила, как и все прочее, будут поглощены «Зевсом» при *экпиросисе*. Так, Немесий, *De nat. hom.* 38, говорит, что боги (среди которых должны числиться и звезды) избавлены от всеобщего истребления: «Стоики же говорят, что, когда планеты возвращаются в ту же точку по долготе и широте, где каждая была вначале, когда впервые составился мир, они в установленные круговороты времен производят сожжение и гибель сущего, и мир снова с самого начала восстанавливается в том же виде; ⟨и⟩, поскольку звезды снова движутся подобным же образом, все, что было в прежнем круговороте, совершается без

всякого отличия. Ибо снова будут Сократ и Платон и каждый из людей и т. д. . . . И восстановление вселенной происходит не однажды, но многократно, или, вернее, одно и то же восстанавливается бесконечно и без конца. А боги, [те,] что не подвержены этой гибели, проследив один круговорот, узнают из него все, что будет в следующих круговоротах».

[14] Нам сообщают, что стоики Боэт и Панэтий отказались от учения об *экпиросисе* (Philo *Aetern. mundi* 10. 76); но они, вероятно, допускали частичные и очищающие сожжения.

Итак, мы можем заключить, что в своем описании *senectus mundi* и *regenitura* герметист испытал влияние какого-то стоического писателя.

Представление о том, что наш мир уже в старости и обнаруживает признаки приближающегося распада, встречается у Лукреция, 2. 1150–1174. Его можно найти в апокалиптической литературе, напр. *4 Esdras* 14. 16: см. Charles, *Eschatology*, p. 209. В смутные времена III века н. э. оно, несомненно, было широко распространено. Киприан, *ad Demetrianum* 3 (около 251 г. н. э.): «ты должен знать, что мир уже состарился: у мира нет больше той силы, какой он некогда обладал. Подобно солнцу на закате, он клонится к упадку; земля скудеет; все изнемогает». Но в других местах герметических сочинений это представление не встречается. Герметисты вообще предполагают, что ход природы неизменен; напр., *Corp.* XII. ii. 18: ὧν γὰρ ὁμοῦ σύμπας ὁ κόσμος ἀμετάβλητος («ибо Космос в целом, совокупность всего этого, неизменен»). И взгляд, выраженный здесь автором *Ascl.* III, трудно согласовать со словами, сказанными в других местах того же документа; напр., ch. 22 b: «хотя у них (*sc.* у небесных богов) есть бессмертие и сама сила вечно неизменного возраста» и т. д. Ch. 30 *init.*: «(Космос) никогда не остановится и не разрушится». (У Pl.

Tim. 33 A *senectus mundi* прямо отрицается; там сказано, что Космос ἀγήρως καὶ ἄνοσος («нестареющий и неболеющий»).) Упорядочение космического процесса посредством *lex aeterna* («вечного закона»), однако, не обязательно несовместимо с повторяющимися изменениями; ибо эти изменения могут быть установлены неизменным законом.

Лактанций, строя свою эсхатологию, использовал греческий подлинник *Ascl.* III. 24 b–26 a как один из своих источников, соединяя его *data* с данными, которые доставляли *Oracula Sibyllina* и другие апокалипсисы; см. особенно *Div. inst.* 7. 14. 16; *ib.* 7. 15. 10; и *Epit.* 66. 3 *sqq.*

inordinatio, inrationabilitas, bonorum omnium ⟨defectio⟩. Вселенная вернется в хаос; порядок, установленный Демиургом, будет упразднен, и не останется ничего, кроме ὕλη ἄτακτος καὶ ἄλογος («неупорядоченной и неразумной материи»). Ср. Pl. *Tim.* 53 A: «И прежде этого все это пребывало без разума и без меры; когда же было предпринято упорядочение вселенной…» и т. д. *Ib.* 69 B: «Все это пребывало в беспорядке, и Бог . . . внес в него соразмерность». Слова *bonorum omnium* не могут зависеть от *inordinatio* и *inrationabilitas*: благие вещи не могут быть ἄτακτα καὶ ἄλογα («неупорядоченными и неразумными»). Поэтому, чтобы восполнить смысл, нужно какое-то слово, означающее «прекращение»; и, может быть, *defectio*, которое употребляет Лактанций (*Epit.* 66), есть его перевод недостающего слова. Λόγος означает замысел Демиурга, которым все вещи упорядочены ради благих целей; поэтому ἀλογία неизбежно влечет за собой *bonorum omnium defectio* («оскудение всех благ»).

ὁ κύριος καὶ πατὴρ καὶ θεὸς καὶ ⌜ τοῦ πρώτου καὶ ἑνὸς θεοῦ ⌝ δημιουργός. — *ille dominus et pater, deus primipotens ⌜ et unius gubernator dei ⌝.* И греческий, и латинский текст здесь испорчены.

Требуется какое-то выражение, равнозначное τοῦ κόσμου δημιουργός («Творец Космоса»); а Космос, будучи ὁ δεύτερος θεός («вторым богом»), не может называться ὁ πρῶτος καὶ εἷς θεός («первым и единым богом»), или *unus deus*. В латинском тексте стоит *deus primipotens* в именительном падеже на месте родительного τοῦ πρώτου; отсюда вероятно, что τοῦ πρώτου — искажение какого-то слова вроде πρωτάρχης. Вместо ἑνός нужен какой-то эпитет, приложимый к Космосу; и конъектура Дэвиса, τοῦ πρωτογόνου («перворожденного»), дает верный смысл.[1] Космос не есть первый бог в безусловном смысле; но он — первый бог из тех, что возникли, или первый в области *genesis* (становления). Ср. *Ascl.* I. 8: ὁ κύριος . . . ἐπεὶ τὸν δεύτερον ἐποίησε, θεὸν ὁρατὸν καὶ αἰσθητόν, . . . ἐπεὶ οὖν τοῦτον ἐποίησε πρῶτον καὶ μόνον καὶ ἕνα («Владыка . . . , когда создал второго, бога видимого и чувственного, . . . когда, итак, он создал его первым, и единственным, и единым»; *ex se primum et a se secundum* — «первым из себя и вторым от себя»). Лактанций в обоих местах одинаково впал в ошибку, предположив, что δεύτερος θεός, о котором говорит Трисмегист, есть Сын Божий в христианском смысле. По-видимому, он понял слова τοῦ πρώτου καὶ ἑνὸς θεοῦ δημιουργός в значении «Тот, кого первый и единый Бог употребил как Демиурга», т. е. Слово, которым Отец сотворил мир; и потому он полагает, что в рассказе Трисмегиста об обновлении мира действует Сын, а не Отец («что тогда Отцом будет послан Сын Божий, . . . чего Гермес, однако, не утаил»). Но это ошибка. В *Ascl.* III Демиург — это высший Бог, «Владыка и Отец», а не второй бог, подчиненный ему.

[1] Или τοῦ πρώτου καὶ ἑνὸς ⟨αἰσθητοῦ⟩ θεοῦ? См. Lact. *Div. inst.* 4. 6. 4.

Следует заметить, что переводчик передает здесь δημιουργός словом *gubernator* (что соответствует κυβερνήτης или ἡγεμών), а не словом *fabricator*.

ἐπιβλέψας τοῖς γενομένοις. — *intuens in mores factaque* [*voluntaria*]. *In facta* соответствует τοῖς γενομένοις («на то, что произошло»). Слова *in mores* добавлены переводчиком; возможно, в его греческом тексте стояло что-то равнозначное. *Voluntaria*, должно быть, — дублет следующего далее *voluntate*.

τῇ ἀταξίᾳ. — *vitiis . . . et corruptelae omnium.* Возможно, переводчик прочел τῇ κακίᾳ (ошибка, вызванная словами τὴν κακίαν в следующей строке) καὶ τῇ πάντων διαφθορᾷ («пороку и всеобщей порче»).

ἀνακαλεσάμενος τὴν πλάνην. — *errorem revocans.* Означает ли τὴν πλάνην заблуждения людей, которые перестали почитать богов, или заблуждения космических богов, которые перестали исправно исполнять свои обязанности? Вероятно, первое, поскольку следующие предложения говорят о том, как Бог поступает с людьми. Именно нечестие людей привело Космос в расстройство; и когда люди будут призваны обратно к своему долгу перед богами, все снова пойдет как должно. Словом πλάνη христианские писатели обычно обозначали заблуждение идолопоклонства; здесь оно употреблено в соответствующем смысле писателем-язычником для обозначения заблуждения христиан.

καὶ τὴν κακίαν ἐκκαθάρας. — *malignitatem omnem.* Переводчик опустил ἐκκαθάρας («очистив»); возможно, вместо этого слова он прочел πᾶσαν (*omnem*).

πῇ μὲν ὕδατι πολλῷ κατακλύσας, πῇ δὲ πυρὶ ὀξυτάτῳ διακαύσας. — *vel inluvione diluens, vel igne consumens.* Ср. Orig. *c. Cels.* 4. 69: «Но Бог приносит миру исправление, очищая его

потопом или пожаром, не так, как человек, который построил что-то с изъяном и сработал недостаточно искусно, а для того, чтобы помешать разливу зла распространяться дальше. . . . Итак, Бог хочет всегда исправлять погрешности посредством все новых исправлений. Ибо хотя при сотворении вселенной все было устроено им прекраснейшим и надежнейшим образом, тем не менее ему понадобилось некое врачевание для тех, кто болен злом, и для всего мира, как бы оскверняемого им». Герметист здесь близко сходится с Оригеном.

πολέμοις καὶ λοιμοῖς ἐκπαίσας. — *morbis pestilentibus iisque per diversa loca dispersis finiens.* Переводчик, по-видимому, прочел πολυσπέρεσι («широко рассеянными») или какое-то сходное прилагательное вместо πολέμοις καί и ἐκπαύσας («прекратив») вместо ἐκπαίσας («изгнав»).

ἤγαγεν ἐπὶ τὸ ἀρχαῖον καὶ ἀποκατέστησεν τὸν ἑαυτοῦ κόσμον. — *ad antiquam faciem mundum revocabit.* Слово ἀποκατέστησεν в этой связи характерно для позднего стоицизма. См. комментарий к ἀποκατάστασις в *Ascl.* I. 13. «Стоики» у Ария Дидима, Diels *Doxogr.* p. 469: «Продвинувшись так далеко, общий разум и общая природа (т. е. πῦρ νοερόν, „разумный огонь“), став больше и обширнее, в конце концов, иссушив все и вобрав в себя, оказывается во всей сущности, вернувшись к названному вначале разуму и к тому восстановлению, которое составляет величайший год, когда от нее одной к ней же самой вновь совершается возвращение в прежнее состояние (ἀποκατάστασις)».

Haec enim mundi ⟨re⟩genitura. По-гречески здесь, должно быть, стояло либо παλιγγενεσία, либо ἀναγέννησις. Автор предполагает, что выражение ἡ τοῦ κόσμου παλιγγενεσία («возрождение Космоса») уже знакомо его читателям (ср. выше: *haec et talis senectus veniet mundi* — «так придет к миру старость»), и прилагает

его к восстановлению, которое последует за разрушением, вызванным нечестием христиан. Слово παλιγγενεσία употреблялось стоиками применительно к периодическому обновлению вселенной; напр., Philo *De aetern. mundi* 3. 9, Cohn VI, p. 75: «По их мнению (*sc.* стоиков), можно назвать один космос вечным, а другой — тленным: тленным — тот, что в состоянии устроения (διακόσμησις), вечным же — тот, что при экпиросисе обретает бессмертие в никогда не прекращающихся возрождениях и круговоротах». (*Ib.* как равнозначное выражение употреблено ἀναγέννησις κόσμου.) *Ib.* 21. 107: τοὺς τὰς ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενεσίας θρυλοῦντας («тех, кто без конца твердит об экпиросисах и возрождениях»). Marc. Aurel. 11. 1: τὴν περιοδικὴν παλιγγενεσίαν τῶν ὅλων («периодическое возрождение вселенной»).

О еврейском представлении о *Welterneuerung* («обновлении мира») — единственном и окончательном обновлении, а не периодически повторяющемся процессе — см. Bousset, *Religion des Judenthums*, pp. 321–324. Слово παλιγγενεσία встречается в *Ev. Matth.* 19. 28: ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ («при возрождении, когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей»).

Обычное латинское соответствие παλιγγενεσία — *regeneratio*. Мы должны читать либо ⟨*re*⟩*genitura* (этого слова я больше нигде не нашел, но *regigni* встречается у Lucr. 5. 244), либо ⟨*nova*⟩ *genitura*.

per*[*co*]*acta temporis cursu* ⟨*dei voluntate*⟩, *quae est* [[ ]] *sempiterna. *Sempiterna* употреблено здесь в значении *aeterna* и, может быть, стоит вместо αἰώνιος, а не вместо ἄΐδιος. Время принадлежит Космосу, вечность — Богу. Автор хочет объяснить, что вмешательство Бога в определенное время, чтобы произвести

regenitura mundi, не противоречит той истине, что его воля неизменна. Он неизменно хочет блага; но во временном процессе Космоса его воля проявляется в разные времена по-разному.

§§ 26 b–32 a (и 40 b). В этом месте автор рассуждает об отношении между *временем* и *вечностью*. Он описывает Бога как изъятого из условий временного процесса, которому подчинен Космос; а вневременное и неизменное существование Бога он обозначает словом *aeternitas* (αἰών).

Первый греческий писатель, у которого понятие вневременного и неизменного существования было ясно сформулировано, — Платон. Из предшественников Платона ближе всех к нему подошли Парменид (ок. 500–450 до н. э.) и его последователи. См. Parmen., Diels *Vorsokr.* p. 118: ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν | οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον· | οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, | ἕν, συνεχές· . . . πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο; | εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.[2] Мелисс (расцвет около 444–441 до н. э.), Diels *ib.* p. 143 ff.: «(Сущее) всегда было тем, чем было, и всегда будет. . . . Оно есть, и всегда было, и всегда будет. . . . Оно вечно, и беспредельно, и едино, и все подобно себе. И оно не может ни погибнуть, ни стать больше, ни переустроиться, и оно не страдает и не печалится. . . . И оно не движется». Гомперц (Gomperz, *Greek Thinkers*, Eng. tr. I, p. 206) так подытоживает результаты, достигнутые школой Парменида: «Не осталось ничего, кроме голого понятия Субстанции, т. е. совокупности признаков *вечного пребывания* и *вечной неизменности*». Но у Парменида это понятие было еще темным и смутным; ибо эти признаки можно вразумительно приписать только тому, что бестелесно, а во времена Парменида греческие мыслители еще не пришли к ясному различению телесного и бестелесного.[3] Он

говорил о вечно сущем, но представлял его себе шарообразной массой плотной материи. Платон был, насколько нам известно, первым греком, который ясно отличил бестелесные вещи от телесных и сказал, что бестелесные вещи существуют; и соответственно лишь у Платона мы находим понятие вневременного и неизменного существования вполне развитым. Выраженное словом τὸ ὄν в противоположность τὰ γιγνόμενα, это понятие проходит через значительную часть писаний Платона; но только в «Тимее» он выражает его словом αἰών. Поэтому очевидно, что учение о вечности в *Ascl.* III. 26 b–32 a прямо или косвенно восходит к «Тимею». См. Pl. *Tim.* 37 D *sqq.*[4]

[2] Так переводит Бернет (Burnet, *Early Greek Philosophy* 1892, p. 185): «Сущее не сотворено и неуничтожимо, одно, завершено (если читать μοῦνόν τ' οὐλομελές τε), неподвижно и без конца. Оно никогда не было и не будет, ибо теперь оно *есть*, все разом, непрерывное единое. . . . Как же может то, что *есть*, оказаться в будущем? Или как могло бы оно возникнуть? Если оно возникло, его нет; нет его и тогда, если ему еще предстоит быть в будущем».

[3] Бернет (*ib.*, p. 27) говорит: «Когда ранний греческий философ говорит о τὸ ὄν, он разумеет не Бытие, а Тело». Пожалуй, лучше было бы сказать, что ранний греческий философ разумеет *то и другое разом*, ибо он не отличил одно от другого. «Тело», о котором он думает, — не просто мертвая материя; оно живо; оно разом и «Тело», и «Бог».

[4] Следует заметить, что в этом месте Платон, ясно различая αἰών и χρόνος, не проводит соответствующего различия между прилагательными αἰώνιος («вечный») и ἀΐδιος («непреходящий»). В выражении τὴν ἀΐδιον οὐσίαν прилагательное ἀΐδιος соответствует существительному αἰών и означает «вечный»; а с другой стороны, когда он называет время αἰώνιον εἰκόνα αἰῶνος, слово αἰώνιον означает не «вечный», а «непреходящий». *Ib.* 38 B прилагательное διαιώνιος употреблено в значении «вечный».

Филон употребляет слово αἰών так, как оно употреблено в «Тимее». Philo *Quod deus sit immutabilis* 6. 31, Wendland II, p. 63: «Бог — Творец и времени; ибо он отец его отца — а отец времени есть Космос, — поскольку сделал движение Космоса источником

рождения времени; так что время относится к Богу как внук. Ибо этот Космос — младший сын Бога, поскольку он чувственно воспринимаем; старшего же — а тот умопостигаем — Бог удостоил первородства и рассудил, что тот пребудет у него самого. Итак, этот младший, чувственный, сын, придя в движение, заставил природу времени воссиять и взойти; так что у Бога нет ничего будущего, ибо ему подчинены и пределы времен. Ибо жизнь его — не время, а первообраз и образец времени, вечность; а в вечности ничто не прошло и ничто не будет, но все только пребывает». Philo *De mutatione nominum* 47. 267, Wendland III, p. 202 (о *Gen.* 17. 21): «„В другой год“, — указывая не на ⟨тот⟩ промежуток времени, который измеряется лунными или солнечными обращениями, а на то, что поистине необычно, и чуждо, и ново, отлично от видимого и чувственно воспринимаемого и обретается среди бестелесного и умопостигаемого, — на то, чему выпал удел быть образцом и первообразом времени, на вечность. Вечность же записана как жизнь умопостигаемого Космоса, как время — жизнь чувственного». Philo *Quis rer. div. heres* 34. 165, Wendland III, p. 38: «Три дня до солнца (т. е. первые три дня творения в *Gen.* ch. 1) равны числом дням после солнца, так как шестерица разделена поровну, чтобы обозначить вечность и время: вечности он отвел три дня до солнца, а времени — дни после солнца; время же есть подражание вечности». (Т. е. первые три «дня» отведены созданию νοητὸς κόσμος, «умопостигаемого Космоса», а создание αἰσθητὸς κόσμος, «чувственного Космоса», начинается лишь с четвертого «дня».) Clem. Alex. *Strom.* 1. 13. 57: «Вечность во всяком случае мгновенно соединяет в себе будущее, и настоящее, а равно и прошедшее время». См. также Clem. *ib.* 1. 6. 28.

По-видимому, нет никаких свидетельств того, что понятие вечности в отличие от бесконечного времени существовало в Египте до времени Платона. Среди великого множества египетских текстов, которые приводит или разбирает Бругш в своей *Rel. und Myth. der alten Aegypter*, я не нашел и следа подобного представления.[5] Правда, *argumentum ex silentio* никогда не бывает вполне убедительным; и в Египте могли быть школы мысли, о которых мы ничего не знаем. Но сохранившиеся религиозные памятники полны упоминаний о циклическом повторении космических процессов — о чередовании заката и восхода, зимы и лета, спада и подъема Нила; и если бы жрецы, писавшие эти памятники, признавали существование надкосмического ἀκίνητον («неподвижного») в противоположность космической κίνησις («движению»), которой так много были заняты их мысли, едва ли можно представить, чтобы о нем не сохранилось никакого упоминания. Утверждали ли египтяне прямо *бесконечность* временного процесса, кажется сомнительным. В египетских текстах часто встречаются два слова, *ḥeḥ* и *t'et*, которые обычно передают словами «непреходящий» или «навеки»; но, по-видимому, неясно, означали ли эти слова *бесконечное время* или просто *очень долгое время*. Во всяком случае, нет, кажется, никаких свидетельств того, что понятие вечности в отличие от бесконечного времени было известно египетским мыслителям, пока они не переняли его у греков; а с другой стороны, рост этого понятия на греческой почве можно проследить по его последовательным ступеням — от поисков ранними ионийскими физиками «того, что прочно и пребывает в потоке вещей» (Burnet, *E. G. P.* 1892, p. 13), до рассуждения об αἰών и χρόνος в «Тимее» Платона. Поэтому можно с уверенностью

утверждать, что понятие вечности в *Ascl.* III. 26 b–32 a целиком восходит к Платону, а не к туземным египетским источникам.

[5] Ближе всего к нему подходит следующее (Brugsch, p. 226). В надписи храма Хибиса в Оазисе об Амоне Фиванском сказано, что «он — Пребывающий во всех вещах (*men em χet nib*), Живущий, в котором живут вовеки»; а на стеле XVIII династии Амон назван «Пребывающим всех вещей» (*men χet nib*). Бругш заключает, что *men χet*, «пребывающий вещей», было древним именем Амона и первоначально относилось к «бессмертному свойству отдельных частей всего Космоса»; но незадолго до Птолемеевского времени это выражение стало особо употребляться как имя земли. Но если так, оно не могло означать вневременного и неизменного существования; ибо земля и другие части Космоса обладают лишь *secunda aeternitas*, т. е. свойством бесконечно обновлять себя через повторяющиеся изменения во времени. См. также Brugsch, *ib.* pp. 681, 690.

Ib. p. 510, в фиванском гимне Птаху: «люди бодрствуют (или пробуждаются) и отдыхают, но ты бодрствуешь, отдыхая» (*m ḥotp*). Но это слишком неопределенно, чтобы доказывать существование понятия вечности.

Слово αἰών, которому Платон первым придал особое значение «вечность», которое оно имеет в *Ascl.* III, — слово многозначное. В обычном словоупотреблении греков оно означало (1) срок жизни человека, (2) долгий промежуток времени и (3) бесконечное время. Аристотель (*De caelo* 1. 9, 279 a 27) говорит, что αἰὼν ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι εἴληφε τὴν ἐπωνυμίαν («αἰών получил свое название от „всегда быть“»); и вероятно, что многие из тех, кто употреблял это слово, подобно Аристотелю, полагали, будто оно произведено от ἀεὶ ὤν («всегда сущий»). Это помогло бы объяснить как употребление его в значении бесконечного времени (χρόνος ἀεὶ ὤν), так и приложение его к богу или к δύναμις («силе») Бога.

Как перевод еврейского *ʻolam*, слово αἰών приобрело оттенки этого семитического слова (как, например, в противопоставленных выражениях ὁ αἰὼν οὗτος и ὁ μέλλων αἰών, «этот мир» и «мир грядущий»; ср. *Ep. ad Eph.* 2. 2: τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, «век мира сего», в противоположность ἐν τοῖς αἰῶσι

τοῖς ἑπερχομένοις, «в грядущих веках»); и в писаниях, испытавших семитическое влияние, оно могло означать либо промежуток времени, либо область пространства, либо образ существования.

Иногда это слово употреблялось для обозначения олицетворенного Времени. Ранний пример этого встречается у Гераклита, fr. 52 Diels: αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη («αἰών — дитя играющее, передвигающее шашки: царство — дитяти»). Аἰών здесь означает Время; и это олицетворение сходно с олицетворением χρόνος у Крития (V в. до н. э.), Diels *Vorsokr.* p. 618: ἀκάμας τε χρόνος . . . φοιτᾷ τίκτων αὐτὸς ἑαυτόν («и неутомимое время . . . шествует, само себя порождая»). *Ib.* p. 621: τό τ' ἀστερωπὸν οὐρανοῦ δέμας, χρόνου καλὸν ποίκιλμα, τέκτονος σοφοῦ («и звездноокий облик неба, прекрасное узорочье времени, мудрого зодчего»).

Среди божеств, которых почитали митраисты Римской империи, видное место отводилось существу, которое называли иногда Крόνος (понимая это как Хрόνος), а иногда Аἰών и статуя которого имела вид человеческой фигуры с львиной головой и со змеей, обвившей тело. Это, вероятно, персидский бог Зерван, «Время».[6]

[6] В «Санхуниатоне» Филона Библского упоминался «человек» (т. е. эвгемеристически истолкованный бог) по имени Аἰών; Euseb. *Pr. ev.* 1. 10. 7: «Затем, говорит он, родились . . . Эон и Протогон; . . . Эон же нашел пищу от деревьев».

От этого употребления слова как собственного имени некоего бога надо отличать употребление его как эпитета или сказуемого, приложимого к различным богам. Употребленное этим вторым образом, слово αἰών, по-видимому, мало отличается по значению от θεός; и те, кто так его употреблял, вероятно, разумели под ним «непреходящее, или вечно живущее, существо» (ἀεὶ ὤν). Тому

много примеров в магических папирусах; напр., *Pap. mag. Par.* i. 3168: πλουτοδότα αἰών, ἱερὲ Ἀγαθὲ Δαῖμον («податель богатства Эон, священный Агатодемон»). Wünsch, *Sethianische Verfluchungstafeln* 101 (Reitzenstein, *Poim.* p. 270): αἰὼν ἑρπετά, κύριε Σάραπι («Эон пресмыкающихся, владыка Сарапис»). В *Pap. mag. Lond.* 46. 467 призываемое божество названо ὁ ἀπλάνητος αἰών («неблуждающий Эон»). В *Pap. mag. Leid.* W, Dieterich, *Abraxas*, p. 176, ll. 1–13, к высшему Богу обращаются так: «Призываю тебя . . . , чьего истинного образа никто из богов не может увидеть, тебя, принимающего в видениях облик всех, незримый Эон Эона (αἰὼν αἰῶνος)».[7] *Pap. mag. Berl.* i. 200: «⟨Т⟩ебя призываю, Праотец, и молю тебя, вечный Эон (αἰώνιε αἰών), владыка неподвижного, владыка полюса вечности». *Pap. mag. Par.* i, Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 4, l. 18: «Я намерен узреть сегодня . . . бессмертного Эона (τὸν ἀθάνατον αἰῶνα) и владыку огненных венцов». Епифаний (*Haer.* 51. 22) описывает обряд, ежегодно совершавшийся в Корейоне[8] в Александрии, и добавляет: «Если их спросят, что значит это таинство, они отвечают: „Сегодня в этот час Кора родила τὸν αἰῶνα“».[9] Итак, оказывается, что в римском Египте слово αἰών обычно прилагали к богу.

[7] Вероятно, αἰὼν αἰώνων, что равнозначно θεὸς θεῶν (в смысле, сходном со смыслом βασιλεὺς βασιλέων), «Бог, верховный над всеми богами».

[8] Богиня, которую почитали в этом обряде, была, вероятно, той Κόρη, которую связывали с Сараписом. Ср. Julian *Ep.* 111 (Bidez and Cumont), 432 D: ὑπάρχοντος ὑμῖν (александрийцам) πολιούχου θεοῦ τοῦ βασιλέως Σαράπιδος ἅμα τῇ παρέδρῳ κόρῃ («поскольку у вас есть бог-градодержец, царь Сарапис, вместе с восседающей рядом с ним Корой»). Основатели этого александрийского культа могли в этой его части следовать примеру «малых мистерий» Элевсиний, в которых праздновалось рождение сына Коры. Сарапис соответствовал Зевсу Хтонию, или Плутону, отцу ребенка Коры.

[9] Здесь словами τὸν αἰῶνα обозначен сын Коры (Иакх, или Дионис); и с тем же успехом вместо τὸν αἰῶνα можно было написать τὸν θεόν.

Это употребление слова переняли некоторые[10] из христианских гностиков, которые обозначали им ипостасные δυνάμεις («силы») Бога. В системе Валентина, например, двадцать восемь или тридцать личных существ, произведенных изначальным божеством путем последовательных истечений, называются αἰῶνες («эонами»). Ср. наассенский документ об Аттисе, Hippol. *Ref. haer.* 5. 8: «Ибо она — та дева, которая . . . рождает сына, не душевного, не телесного, но блаженного Эона эонов (μακάριον αἰῶνα αἰώνων)».

[10] Некоторые из них, но не все. В копто-гностических памятниках (*Pistis Sophia* и др.) αἰών часто означает не лицо, а место. Двенадцать отделов зодиака называются там αἰῶνες; «двенадцать эонов» означает область зодиака, а «тринадцатый эон», по-видимому, — сфера, расположенная над этой областью. В наассенском гимне, который приводит Ипполит (*Ref. haer.* 5. 10), Иисус говорит: καταβήσομαι, αἰῶνας ὅλους διοδεύσω («сойду, пройду все эоны», т. е. «все миры»; иначе говоря: «я сойду на землю, проходя на пути вниз все небесные сферы»).

В *Ascl.* III, однако, нет и следа такого употребления этого слова. В chs. 26 b–32 a αἰών не олицетворен, но сохраняет неизменным то особое значение, которое придал ему Платон.

О вечности и времени см. Плотин 4. 4. 15 и 6. 5. 11. Порфирий, Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά 44: «Итак, он (ὁ νοῦς, т. е. божественный ум) не переходит, оставляя одно, к другому . . . ; а если у него не бывает одного после другого, то он мыслит все разом. А раз все разом и не одно теперь, а другое потом, то все разом — теперь и всегда. Если же у него есть „теперь“, а прошедшее и будущее упразднены, то „теперь“ пребывает в нерасчлененном и вневременном состоянии; так что у него все вместе как по множеству, так и по временному протяжению. Поэтому все — в одном, и в едином, нерасчлененном и вневременном. А если так, то у ума нет

никакого „откуда-куда“, и, значит, нет и движения, но есть действие в одном, в едином, лишенное и возрастания, и изменения, и всякого прохождения. — Если же множество — в одном, и действие совершается разом и вне времени, то такой сущности необходимо сопутствует всегда-сущее-в-едином. А это и есть вечность. Итак, уму сопутствует вечность. Тому же, кто мыслит не в одном и едином, но переходя от одного к другому, и в движении, и в том, чтобы одно оставлять, а другое схватывать, и разделять, и проходить по порядку, сопутствует время; ибо такому движению сопутствуют будущее и прошедшее».

Платоновское понятие вечности хорошо изложено у Боэция, *Philosoph. consol.* 5. 6: «Что Бог вечен, — в этом согласны все, кто наделен разумом. Что же такое вечность? . . . Вечность есть полное и одновременное обладание бесконечной жизнью в едином целом. Смысл этого станет яснее, если мы сравним вечное с временным. Все, что живет во времени, движется вперед через настоящее от прошедшего к будущему; и ни одно существо, помещенное во времени, не может охватить всю протяженность своей жизни разом. Такое существо еще не достигло завтрашнего дня; вчерашний оно уже утратило; и даже в нынешней вашей жизни вы живете лишь в одном мимолетном и преходящем мгновении зараз. Итак, то, что подчинено условиям существования во времени, даже если оно никогда не начинало быть и никогда не перестанет быть (как Аристотель полагал, что вселенная не имеет ни начала, ни конца), все же не есть поэтому вещь, которую можно по праву счесть вечной. Ибо хотя жизнь его бесконечна, оно не охватывает и не обнимает всю протяженность своей жизни разом; оно еще не обладает будущим и уже перестало обладать прошедшим. То, что охватывает и разом, в едином целом, обладает всем содержанием бесконечной жизни, — то, от

чего не отсутствует ничего из будущего и от чего не ускользнуло ничего из прошедшего, — то по праву называется вечным. Такое существо должно владеть самим собой, должно быть всегда присуще самому себе и должно обладать бесконечным течением ускользающего времени как чем-то для него настоящим. Есть некоторые, кто, услышав, что Платон полагал, будто эта вселенная не имела начала во времени и никогда не будет иметь конца, думают, что из этого следует, будто сотворенная вселенная совечна своему Творцу. Но они ошибаются. Одно дело — проходить течение бесконечной жизни (а это и есть тот образ существования, который Платон приписывал вселенной); другое дело — держать всю протяженность бесконечной жизни охваченной разом в одном настоящем; и это, очевидно, — особое свойство ума Бога. Не следует думать, будто Бог предшествует сотворенным вещам по длительности времени; скорее он предшествует им в силу особого качества своей неделимой природы. Бесконечное движение временных вещей есть подражание неизменному настоящему жизни, которая не движется. Временный мир, поскольку он не может надлежащим образом воспроизвести образец, отпадает от неподвижности в движение и нисходит от неделимого настоящего к бесконечному протяжению будущего и прошедшего времени. Он не в силах удерживать все содержание своей жизни в обладании разом; но тем, что он никогда не приходит к концу, он, по-видимому, как-то пытается соперничать с тем, чего не может вполне осуществить в собственном бытии. Он привязывает себя к такому настоящему, какое доставляет мимолетное мгновение; и это настоящее, поскольку оно есть своего рода копия пребывающего настоящего, сообщает всем существам, которые им обладают, *видимость* существования. Но так как это мгновенное настоящее не могло

пребывать, оно устремилось вперед по бесконечному пути времени; и так случилось, что оно своим движением сделало непрерывной жизнь, все содержание которой оно было не в силах охватить разом, пребывая. Итак, если мы хотим называть вещи их настоящими именами, мы скажем словами Платона, что Бог *вечен*, а вселенная *непреходяща*».

«Итак,[11] поскольку способ, каким суждение постигает свои предметы, всегда должен определяться его собственной природой, а Бог живет всегда в вечном настоящем, его знание превосходит всякое движение времени и пребывает в неделимости его настоящего; он охватывает прошедшее и будущее во всей их бесконечной протяженности и своим неделимым ведением созерцает все события так, как если бы они совершались сейчас».

---

[11] Этот абзац Боэция следует сравнить с абзацем о θεῖος νοῦς («божественном уме») в *Ascl.* III. 32 b.

§ 26 b. *Voluntas enim* и т. д. Здесь автор переходит к новому предмету посредством поверхностного перехода. (Ср. переход в ch. 22 a *init.*) Упоминание о неизменной воле Бога вводит различение между неизменным и изменчивым, т. е. между вечностью и временем, о котором идет речь в следующих главах.

Dei enim natura consilium est* [[*voluntatis*]] *bonita⟨ti⟩s. В *Corp.* II. 14 и в других местах утверждается, что Бог, и один лишь Бог, благ. Автор *Ascl.* III выражает сходную мысль, говоря, что природа Бога есть βουλὴ ἀγαθοῦ («замысел блага»). Употребление слова βουλή для обозначения намерения, или замысла, Бога восходит еще к Гомеру (*Il.* 1. 5: Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή, «и свершался замысел Зевса»). В *Corp.* I. 8 b творящий Замысел Бога (βουλὴ θεοῦ) на мгновение олицетворен.

⟨⟨Voluntatis⟩⟩ summa consilium, o Trismegiste? Употребив слова βούλησις и βουλή, автор останавливается, чтобы объяснить отношение между ними. Βουλή — это замысел, т. е. определение цели, к которой надлежит стремиться (в случае βουλή Бога эта цель необходимо есть ἀγαθόν, «благо»); βούλησις — это направленность воли на осуществление замысла; τὸ βούλεσθαι — это акт воления. Ср. различение между βούλησις, βούλευσις и προαίρεσις у Ar. *Eth. Nic.* 3. 2–5. Τὸ βούλεσθαι герметиста, по-видимому, соответствует προαίρεσις («выбору») Аристотеля; но он расходится с Аристотелем, заставляя βούλησις исходить из βουλή. Если держаться словоупотребления Аристотеля, правильнее было бы сказать, что βούλευσις исходит из βούλησις; ибо ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστί, . . . βουλευόμεθα δὲ . . . περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη («желание направлено на цель, . . . совещаемся же мы . . . о том, что ведет к целям»), т. е. сначала мы чего-то желаем, а затем обдумываем, какое действие нам надо предпринять, чтобы осуществить желаемое.

Neque enim ⌜inpense⌝ aliquid vult. Согласно обычному словоупотреблению, *inpense velle* должно было бы означать «желать пылко», или «настойчиво». Здесь такой смысл не может подразумеваться; следовательно, *inpense* — либо неверный перевод греческого, либо ошибочное чтение латинского текста. Возможно, греческим словом было ἀκρατῶς в значении «не имея силы осуществить то, чего хочет», а переводчик понял его как *impotenter*, т. е. «неумеренно», или «неистово».

est omnium plenissimus. Бог — οὐδενὸς ἐνδεής («ни в чем не нуждающийся»).

vult autem omnia bona. Ср. 20 b: *voluntas eius* ⟨⟨*eadem*⟩⟩ *est bonitas omnis* («воля его ⟨⟨равно⟩⟩ есть всецелая благость»).

habet omnia quae vult. Благо, которого хочет Бог, присутствует у него в полном осуществлении. Человек, жизнь которого есть процесс во времени, хочет того, чего он еще не достиг; но Бог живет в вечном настоящем, в котором исчезает различие между стремлением и достижением. Строго говоря, слова «воля» и «замысел» к Богу неприложимы, ибо они подразумевают процесс во времени. Но они могут служить для описания того, что совершается в космическом временном процессе как исходящее из вечного бытия Бога и зависящее от него. Ср. *Ascl.* I. 8: *Voluntas etenim dei ipsa est summa perfectio* («Ибо воля Бога сама есть высшее совершение»). *Ib. fin.*: *voluntatem* (*dei*) *comitatur effectus* («за волей (Бога) следует исполнение»).

eius imago mundus. См. комментарий к *Ascl.* I. 10: *dei, cuius sunt imagines duae mundus et homo* («Бога, у которого два образа — Космос и человек»). В Pl. *Timaeus* 30 C образец, по подобию которого создан Космос, — не сам Демиург, а αὐτόζῳον («саможивое существо», = νοητὸς κόσμος, «умопостигаемый Космос»); и автор *Ascl.* III в ch. 31 *init.*, вероятно, принял этот второй вариант; ибо там, по-видимому, лучше всего исключить *dei* и читать *huius* (*sc. mundi insensibilis*) *imago hic effectus est mundus* («по образу этого (т. е. недоступного чувствам Космоса) создан этот Космос»). В заключительной фразе «Тимея», по общепринятому чтению, Космос назван εἰκὼν τοῦ νοητοῦ (ζῴου) («образ умопостигаемого (живого существа)»). Но есть разночтение — εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ, «образ своего творца»; и возможно, что это последнее чтение принимали некоторые египетские платоники. Время (которое есть образ существования Космоса) в «Тимее» названо εἰκών вечности (которая есть образ существования Бога); и сказать, что Космос, будучи ἀθάνατον ζῷον («бессмертным живым существом»), или вечно живущим во времени, есть «образ» Бога,

живущего в вечности, — значит лишь иначе выразить ту же мысль. Большинство поздних платоников считали ἰδέαι, или παραδείγματα («образцы»), из которых состоит νοητὸς κόσμος, мыслями, или замыслами, пребывающими в уме Бога (см., напр., Philo *De opif. mundi* 3. 17 ff.); а от утверждения, что Космос создан по подобию мыслей Бога, недалеко до утверждения, что он создан по подобию Бога.

§ 27 a. *Bonus, o Asclepi.* Бог дает то, что *действительно* благо, а именно саму жизнь, которая бестелесна и нетленна. Космос дает то, что люди *считают* благом, а именно телесные средства нашей преходящей жизни на земле. Но ошибаются ли люди, считая эти вещи благом? Если так, то из этого следовало бы, что считать Космос благим — ошибка. Мысль автора, по-видимому, скорее та, что Космос и его телесные дары людям действительно благи, но в низшей степени — благи относительно, но не безусловно. Но он делает упор на утвердительном положении: «Космос (относительно) благ»; и в этом он расходится с автором *Corp.* VI, который делает упор на отрицательном: «Космос не (безусловно) благ». См. *Corp.* VI. 2 a, 4 a, и *Corp.* X. 10 b, 12. В *Corp.* VI. 6 автор этого трактата с презрением говорит о τὰ ἀνθρώπεια ἀγαθά («человеческих благах»), которые суть то же самое, что *omnia quae mortalibus videntur bona* («все, что кажется смертным благом») в *Ascl.* III. 27, т. е. материальные средства нашей земной жизни.

В «Пророчестве», *Ascl.* III. 25 (*bonum multiformi imaginum varietate conpositum* — «совокупность благ, составленная из вещей многих разнообразных форм» и т. д.), где автор спорит с христианами, которые считают Космос всецело дурным, он утверждает его благость без всякого намека на ту оговорку, которая подразумевается в ch. 27 a.

deus . . . dispensator distributorque est . . . sensus, animae, et vitae. Ср. *Corp.* X. 2 и XI. ii. 11 *sqq.*, где сказано, что Бог есть жизнь и что, давая жизнь, он дает самого себя.

§ 29 c. *Secundum etenim deum hunc crede.* В традиционном тексте эти слова следуют за местом о солнце, и поэтому кажется, что *hunc* означает *solem*. Но не может быть сомнения, что в подлиннике δεύτερος θεός («вторым богом») был назван Космос. Если удалить попавшие не на свое место отрывки 27 b–29 b, получается удовлетворительная связь: 29 c примыкает к 27 a без всякого разрыва, и *hunc* относится к *mundus*. О *secundum deum* ср. *Ascl.* I. 8: ἐπεὶ τὸν δεύτερον ἐποίησε к.т.λ. («когда создал второго…»). *Ascl.* I. 10: *secundus est mundus* («Космос — второй»). *Corp.* VIII. 1 b, 2: εἰ γὰρ δεύτερος θεὸς ὁ κόσμος к.т.λ. («ибо если Космос — второй бог…»). Представление о том, что Космос — второй Бог, восходит к «Тимею», где Космос назван θεὸς αἰσθητός («чувственно воспринимаемым богом») и описан как сын Демиурга. Нумений (приведенный во вступительной заметке к *Corp.* II) различал первого, второго и третьего Бога.[12] Его πρῶτος θεός («первый бог») — ἑστώς («стоящий»), т. е. вечный, и пребывает περὶ τὰ νοητά («в области умопостигаемого»); его δεύτερος θεός, Демиург, — κινούμενος («движущийся») и пребывает περὶ τὰ νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητά («в области умопостигаемого и чувственного»); его τρίτος θεός («третий бог»), который, надо полагать, пребывает περὶ τὰ αἰσθητά («в области чувственного») только, — это Космос, и он, таким образом, соответствует второму Богу некоторых герметистов и высшему Богу стоиков. Филон в *Quod deus sit immutabilis* 6. 31 (приведено выше) излагает систему, не непохожую на систему Нумения: он говорит там, что у Бога есть старший сын, который νοητός («умопостигаем»), — а именно умопостигаемый Космос, или Логос, — и младший сын, который

αίσθητός («чувственно воспринимаем»), — а именно чувственный Космос. Богословие *Ascl.* III в этом отношении менее сложно, чем богословие Филона и Нумения. В *Corp.* XI. i ипостасный αἰών, поставленный между Богом и Космосом, занимает положение, сходное с положением «старшего сына Божия» у Филона и «второго Бога» у Нумения.

---

[12] Намек на систему трех Богов встречается у Pl. *Ep.* 2, 312 E: περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστί, к.т.л. («вокруг царя всего — все…»).

[*omniaque mundana inlustrantem*]. Эти слова, вероятно, вставлены после того, как текст был приведен в беспорядок; тот, кто их вставил, должно быть, полагал, что *hunc* означает *solem*. Приверженец солнечного культа мог бы сказать, что *sol omnia mundana inlustrat animalia* («солнце освещает все живые существа в Космосе»), — и в прямом смысле, и в переносном, т. е. что солнце дает свет и жизнь. Но едва ли сказали бы, что *mundus omnia mundana inlustrat animalia* («Космос освещает все живые существа в Космосе»).

***animalia sive animantia sive inanimantia*:** животные и растения. См. *Ascl.* I. 4: *est et aliud animalis genus, sine anima quidem, et tamen non carens sensibus* («есть и иной род живых существ, которые лишены души, но не лишены ощущения»), т. е. растения.

Si enim animal mundus vivensque semper et fuit et est et erit. (*Vivens semper* = ἀείζωος, «вечно живущий», — слово, приложенное к Космосу в *Corp.* VIII. 2.) Это предложение, взятое само по себе, по-видимому, подразумевало бы, что Космос существовал всегда, т. е. что он не имел начала. Но держался ли такого взгляда автор *Ascl.* III? Его высказывания об этом, по-видимому, разноречивы. С одной стороны, в 40 b мы находим слова *nec coepit esse nec desinet* («не начало быть и не перестанет»). Эти слова, вероятно, сдвинуты со своего настоящего места; но вряд ли можно

сомневаться, что первоначально их подлежащим был *mundus* или движение, или временной процесс, *mundus*; а если так, то в них мы имеем прямое утверждение, что Космос не имел начала. Но, с другой стороны, автор неоднократно говорит, что Бог — творец Космоса (напр., ch. 25: *hic mundus, dei opus* — «этот мир, творение Бога»; ch. 26 a: *tanti operis effector . . . deus* — «Бог, создатель столь великого творения»; ch. 29 c *fin.*: *semel dispensata vita* — «однажды распределенная жизнь»; ср. ch. 31 *init.*, где ясно подразумевается, что αἰσθητὸς κόσμος — γεννητός, «порожден»); откуда, казалось бы, следует (если только такой вывод не отвергнут прямо), что Космос имел начало.

Слова *si enim animal mundus vivensque semper et fuit et est et erit* можно было бы согласовать со взглядом, что вселенная имела начало, если предположить, что смысл их лишь тот, что Космос, *с тех пор как он впервые возник*, всегда был и всегда будет живым существом; или, иными словами, что его жизнь *с того времени, когда она впервые началась*, была непрерывной и будет продолжаться без перерыва. При этом предположении данное утверждение есть по существу отрицание периодической φθορά («гибели») Космоса. (*Senectus mundi*, «старость мира», о которой говорится в «Пророчестве», ch. 26 a, будет остановлена прежде, чем окончится смертью.)

В «Тимее» Платон (или, точнее, собеседник в диалоге Платона) ставит вопрос, имел ли Космос начало, и отвечает «да». (*Tim.* 28 B: γέγονεν, «возник».) Уже со времени первых читателей «Тимея» спорят, разумел ли Платон то, что написал в этом месте, или, написав «да», разумел «нет». (См., напр., мнение Ксенократа и Крантора об этом предмете, как его передает Plut. *De an. procr. in Timaeo* 3, p. 1013; Arist. *De caelo* 1. 10, 279 b 30; Philo *De aetern. mundi* 4. 13–16, Cohn VI, p. 76 *sq.*) Аристотель говорил, что Космос

существовал всегда; из позднейших греческих мыслителей одни соглашались в этом с Аристотелем,[13] другие расходились с ним. Philo *De aetern. mundi* 3. 7: «О предмете исследования возникли три мнения: одни говорят, что космос вечен, нерожден и неуничтожим; другие, напротив, — что он рожден и тленен; есть же и такие, которые . . . оставили смешанное мнение, сочтя его рожденным и нетленным». Третье мнение — что Космос имел начало, но никогда не будет иметь конца, — есть то, которое (держался ли его Платон или нет) записано в «Тимее»; и его, по-видимому, принимали некоторые из герметических писателей, касающихся этого вопроса; напр., автор *Ascl.* I, который неоднократно говорит, что Космос создан Богом. См. *Ascl.* I. 3 c: *mundus* (= ὕλη) *praeparatus est a deo* («Космос (= материя) приготовлен Богом») и т. д. Ср. *Corp.* IX. 9: ὁ δὲ κόσμος, ἅπαξ λαβὼν (αἴσθησιν καὶ νόησιν) ἅμα τῷ γενέσθαι («Космос же получил (ощущение и мышление) раз и навсегда, вместе со своим возникновением»). Противоположное мнение, однако, утверждается в *Corp.* XI. i. 3: ἔργον δὲ τοῦ αἰῶνος ὁ κόσμος, γενόμενος οὔποτε, καὶ ἀεὶ γινόμενος ὑπὸ τοῦ αἰῶνος («Космос — дело Эона; он никогда не возник, но всегда возникает от Эона»). (Этот пример показывает, что писатель мог называть Космос *opus dei*, «творением Бога», и все же считать его не имеющим начала.) И те герметисты, которые говорили, что Бог «всегда за своим делом» (*Corp.* XI. ii. 14 a) и что само бытие Бога состоит в том, что он творит вещи (*Corp.* XIV. 5), должны были держаться мнения, что мир существовал всегда.[14]

[13] Аристотелева взгляда держались по меньшей мере некоторые из неопифагорейцев; напр., Псевдо-Филолай, Stob. 1. 20. 2, vol. i, p. 172 W.: ἦς ὢν ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος («итак, космос был от века»). Окелл Луканский, Stob. 1. 20. 3, p. 174 W.: ἀγένητος ὁ κόσμος («космос не рожден»). Но в некоторых фрагментах, приписываемых Филолаю, говорится, что Космос имел начало; Diels *Vorsokr.* p.

246: «Филолая „Вакханки“: космос един, и начал он возникать от середины». *Ib.* p. 242: «То, что было слажено первым, единое, в середине шара, называется очагом». Аэций у Diels *Doxogr.* p. 332: «(Филолай помещает) ведущее начало (τὸ ἡγεμονικόν) в срединнейшем огне, который Бог-Демиург положил в основу ⟨шару⟩ вселенной, как киль». (Сомнительно, написан ли какой-нибудь из этих фрагментов самим Филолаем; об этом вопросе см. Burnet, *Early Greek Philosophy*; но выраженные в них взгляды, должно быть, держались какие-то пифагорейцы.) Аристотель (*De caelo* 1. 10, 279 b) прямо говорит, что никто из его предшественников не считал οὐρανός («небо») не имеющим начала. В это утверждение должен быть включен и Филолай, если Аристотелю было известно какое-либо сочинение Филолая; и, во всяком случае, оно должно включать «пифагорейцев», которые были ему известны.

---

[14] В последней фразе *Corp.* XVI MSS. дают οὐδὲ ἡ ποίησις αὐτοῦ ἀρχὴν ἢ τέλος ἔχει («и его творение не имеет ни начала, ни конца»). Это подразумевало бы, что Космос не имеет начала. В напечатанном тексте я заключил ἀρχὴν ἤ в скобки, потому что в параллельном предложении, которое предшествует, об ἀρχή не упоминается; но можно было бы написать эту фразу так: ὥσπερ ὸ θεὸς οὔ⟨τε ἀρχὴν οὔτε⟩ τέλος ἔχει, οὕτως οὐδὲ ἡ ποίησις αὐτοῦ ἀρχὴν ἢ τέλος ἔχει («как Бог не имеет ⟨ни начала, ни⟩ конца, так и его творение не имеет ни начала, ни конца»).

nihil in mundo mortale est. Ср. *Corp.* VIII *passim*. *Corp.* XI. i. 3: οὐδὲ ἀπολεῖταί τι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ («и ничто из того, что в Космосе, не погибнет»). *Corp.* XII. ii. 15 b: νεκρὸν γὰρ οὐδὲ ἓν οὔτε γέγονεν οὔτε ἔστιν οὔτε ἔσται ἐν ⟨τῷ⟩ κόσμῳ к.т.л. («ибо ничего мертвого не возникало, нет и не будет в Космосе…»). Philo *Leg. allegor.* 1. 3. 7, Cohn I, p. 63: «И рождение одних совершается при гибели других, и гибель — при рождении иных» и т. д. То же учение преподавал уже Эмпедокл, *fr.* 8 Diels: «Рождения (φύσις) нет ни у одной из всех смертных вещей, нет у них и конца в губительной смерти, но есть лишь смешение и обмен смешанного». Ср. Анаксагор, *fr.* 17 Diels.

***Viventis etenim semper uniuscuiusque partis*:** греческий родительный самостоятельный. См. ch. 27 e, *numeri completi*.

Partes mundi (μέρη, или μόρια τοῦ κόσμου) — это στοιχεῖα; и это слово может обнимать небесные тела наряду с четырьмя стихиями. Небесные тела, разумеется, и живы, и нетленны; это *di*

caelestes («небесные боги»). Четыре стихии также и здесь, и в *Corp.* VIII рассматриваются как живые и нетленные. Делая их живыми существами, автор следует «гилозоистскому» преданию ранних ионийских физиков, которое было пережитком инстинктивного допущения первобытного человека, будто все, что он видит, живо, как он сам. Эмпедокл, первый из греков, учивший, что вселенная состоит из четырех «корней», или стихий, дал этим стихиям имена богов и описал их как движимые любовью и враждой. Стоики, следуя Гераклиту, говорили о πῦρ νοερόν («разумном огне»); они называли его Зевсом и отождествляли землю, воздух и воду с другими божествами, которых почитали греки.

Персы в V в. до н. э. почитали (кроме Неба, Солнца и Луны) «Землю, Огонь, Воду и Ветры» (Hdt. 1. 131); и этих божеств еще можно узнать в митраизме Римской империи. «Митраизм обожествлял четыре простых тела, которые, согласно физике древних, составляют вселенную» (Cumont, *Mystères de Mithra* 1902, p. 97). «Литургия Митры» (*Mithrasliturgie*), изданная Дитерихом (*Pap. mag. Par.* i. 475 *sqq.*), начинается с призывания πνεῦμα (т. е. воздуха), πῦρ («огня»), ὕδωρ («воды») и οὐσία γεώδης («земной сущности»), которые рассматриваются как божества. Влияние митраизма могло ощущаться в римском Египте и могло помочь сохранить или возродить там привычку рассматривать четыре стихии как живые и личные существа.

Предпринимались попытки найти в божествах древнеегипетской космогонии олицетворения огня, воздуха, земли и воды; и отсюда заключали, что учение о четырех стихиях было известно в Египте задолго до Эмпедокла. (См. Brugsch, *Rel. und Myth. der alten Aeg.* p. 190.) Этот вывод едва ли оправдан. Но египтянам, ничуть не меньше, чем ранним грекам, было свойственно воображать жизнь и личность во всех вещах;

представление о живых частях, или членах, живой вселенной было знакомо им издревле; и когда они узнали от греческих учителей, что существуют четыре «части Космоса», они охотно отождествили каждую из четырех с тем или иным из своих туземных богов. Диодор (1. 11 f.) сохранил греко-египетскую теорию такого рода: «Космос состоит из пяти стихий, так же как человеческое тело состоит из членов; и каждая из этих стихий есть божество. Животворящий πνεῦμα („пятая стихия“ перипатетиков) — это Зевс (т. е. Амон); огонь — Гефест (Птах); земля — Μήτηρ, „Мать“ (Исида?); вода — Ὠκεάνη (нильская богиня); а воздух — Афина (Нейт)». Систем такого рода было, несомненно, много. Египетский пример признания стихий божествами встречается в Папирусе Ринда, демотический текст, col. 5. 2 (Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienrel.* p. 84), где к умершему обращаются так: «Ты чтишь (почитаешь?) утреннее солнце, и луну, и воздух, и воду, и огонь». (В соответствующем иератическом тексте вместо «воды» стоит «обновитель жизни», а вместо «огня» — «око Гора».)

В «Деве мира» огонь, воздух, вода и земля — лица, и они произносят речи. Это, быть может, не более чем литературный прием; но это прием, которым при умственных привычках того времени легко было пользоваться.

Автор *Ascl.* III говорит, что отдельные стихии «вечно живы», или бессмертны; но из этого не обязательно следует, что, по его мнению, они не превращаются друг в друга, — что вода, например, всегда остается водой, а воздух никогда не перестает быть воздухом. Общим мнением его времени, по крайней мере среди платоников, было то, что превращения частей одной стихии в части другой совершаются непрестанно, но что эти превращения уравновешиваются другими превращениями в обратном

направлении, так что каждая стихия, *взятая как целое*, пребывает неизменной. Согласно стоикам, из четырех стихий только об огне можно в собственном смысле сказать, что он ἀείζωος («вечно живущий»); ибо три остальные при экпиросисе целиком превратятся в огонь.[15]

[15] Кюмон (Cumont, *Mystères de Mithra*, p. 98) говорит, что митраисты тоже полагали, будто четыре стихии превращаются друг в друга. Он ссылается на «зороастрийскую» аллегорию колесницы-четверки (*quadriga*) у Dio Chrysost. *Or.* 36. 39 f. Но эта аллегория — всего лишь стоическая космология в персидском обличье. Высший Бог правит колесницей, запряженной четверкой коней; кони — это стихии. Происходит ряд циклических перемен, в ходе которых попеременно преобладают огонь и вода. По окончании долгого периода огонь вбирает в себя три другие стихии и сливается с высшим божеством; затем следует новый *диакосмесис*. Образ колесницы-четверки и изображение четырех стихий в виде коней могли быть заимствованы из персидского источника; но большая часть подробностей (которые, как признает сам Дион, очень плохо вяжутся с иносказательной оправой), очевидно, взята из греческого стоицизма.

***est sicuti est*:** т. е. он ἀείζωος («всегда живой»).

vitae aeternitatisque debet esse plenissimus. Я полагаю, смысл таков: чтобы Космос мог жить непреходяще во времени, он должен быть «исполнен жизни», то есть насквозь оживотворен Богом, чья жизнь вечна (т. е. вневременна и неизменна). Сравни выражения в ch. 30: «in ipsa aeternitatis vivacitate mundus agitatur» («Космос движется в самой жизни вечности») и «(mundus) extrinsecus vivificatur ab aeternitate» («(Космос) оживотворяется извне вечностью»). Подобным же образом в *Corp.* VIII. 2 говорится, что Космос сделан ἀείζωος («всегда живым»), ὡς ἀθανατιζόμενος («как бы обессмерчиваемым») Богом, который ἄΐδιος («непреходящ»). Но если подразумевается этот смысл, то выражен он темно; и, быть может, в *aeternitatisque* есть какая-то порча.

[*Sol ergo . . . dispensator est.*] Это, должно быть, одна из «солнечных вставок». (См. *Ascl.* III. 19 b, «Solis οὐσιάρχης lumen est»

(«ούσιάρχης солнца — свет») и т. д.) Предложение прерывает связь мысли. Автор говорит об отношении между Богом и Космосом как целым, и у него нет причины отклоняться в сторону, чтобы описывать особое действие солнца. Кроме того, действие, приписанное здесь солнцу (*gubernator vitalium* и *eorum . . . dispensator*), — то же самое, что в следующих предложениях приписывается в одном смысле Высшему Богу (*vitalium . . . sempiternus gubernator* и *vitae dispensator aeternus*), а в другом смысле — Космосу (*vitae dispensator his omnibus*); и для третьего *dispensator* места нет.

Deus ergo viventium vel vitalium, in mundo quae sunt, sempiternus gubernator est. Мы скорее ожидали бы *aeternus gubernator*, в согласии с *dispensator aeternus* в следующей строке; ибо *sempiternus*, «непреходящий», — собственно эпитет Космоса в противоположность вечному Богу. Но, быть может, герметист употребил здесь ἀΐδιος как равнозначное αἰώνιος; сравни τὴν ἀΐδιον ούσίαν («непреходящую сущность») у Pl. *Tim.* 37 E и τὸ ἀΐδιον в *Corp.* VIII. 2. Подобным же образом ниже, в ch. 30 *init.*, *sempiternitate vivendi*, по-видимому, стоит вместо *aeternitate vivendi*.

Viventia vel vitalia (ζωτικά, в смысле ζωογόνα?) *in mundo quae sunt* — это, я полагаю, внутрикосмические источники жизни, т. е. небесные тела (и четыре стихии, мыслимые как концентрические шарообразные слои?), которые получают жизнь от Бога и распределяют ее всем единичным вещам в дольнем мире. Если так, это те же самые вещественные «части Космоса», которые, как было сказано в ch. 19 b, управляются бестелесным божеством Зевсом ⟨Гипатом⟩, ούσιάρχης неба (ούρανός), и другими ούσιάρχαι, подчиненными ему. (Там нам было сказано, что «per caelum Iuppiter omnibus praebet vitam» («Зевс дает жизнь всем существам через посредство Неба»).) Можно было бы связать эти два места,

объяснив в ch. 29 c, что Высший Бог пользуется Зевсом ⟨Гипатом⟩ как своим посредником в передаче жизни *vitalia*; но автор этого не сделал. В этом случае, как и в некоторых других, автор *Ascl.* III не попытался переработать в единую и последовательную систему обрывки учений, которые он взял из разных источников.

***Semel . . . dispensata* (*dispensavit* MS.) *vita*:** *sc.* в то время, когда был создан Космос. Эти слова, по-видимому, подразумевают, что Космос имел начало. Быть может, трудно согласовать это с поддержанием Космоса посредством *lex aeterna* («вечного закона»); но та же трудность возникает и в «Тимее».

Ср. *Corp.* IX. 9: «Итак, у всех живых существ чувство и мышление (т. е. их сознательная жизнь) входят извне, вдыхаемые из объемлющего (т. е. из окружающего их Космоса); а Космос, получив их однажды, вместе со своим возникновением, имеет их, получив от Бога».

§ 30. *mundus agitatur.* Противоположность между στάσις и κίνησις соответствует противоположности между αἰών и χρόνος. Бог ἐστώς, или ἀκίνητος; Космос κινούμενος. Слово κίνησις означает (1) *перемещение* в пространстве (φέρεσθαι); (2) *изменение* формы, качества или состояния (ἀλλοιοῦσθαι). Pl. *Parmen.* 138 B: κινούμενόν γε (τὸ ἓν) ἢ φέροιτο ἢ ἀλλοιοῖτο ἄν· αὗται γὰρ μόναι κινήσεις («движущееся (единое) либо перемещалось бы, либо изменялось бы: ибо только эти движения и существуют»). Arist. *De caelo* 4. 3, 310 a: τρεῖς αἱ κινήσεις, ἡ μὲν κατὰ μέγεθος, ἡ δὲ κατ᾽ εἶδος (эти две можно было бы объединить под именем ἀλλοίωσις), ἡ δὲ κατὰ τόπον («движений три: одно — по величине, другое — по виду, третье — по месту»). Герметист на протяжении всего этого места о времени и вечности, вероятно, держит в уме оба значения вместе. Но κίνησις в любом из двух смыслов есть процесс во времени; если мы говорим, что вещь κινεῖται, мы подразумеваем,

что она (или что ее части) в одно время находится в одном месте или состоянии, а в другое время — в другом месте или состоянии. Жизненная энергия Бога вневременна и, следовательно, неподвижна и неизменна. Но производная жизненность Космоса протяженна во времени и, следовательно, являет себя в движении и изменении; Космос «differt numeris et temporibus cuncta» («распределяет все по соотношениям числа и времени»). Ср. *Corp.* XI. i. 2: τοῦ δὲ αἰῶνος (οὐσία ἐστὶν) ἡ ταυτότης· . . . τοῦ δὲ χρόνου, ἡ μεταβολή («сущность вечности — тождество, . . . сущность времени — изменение»). *Corp.* X. 11: ἡ δὲ νοητὴ στάσις κινεῖ τὴν ὑλικὴν κίνησιν («умопостигаемый покой движет вещественное движение»).

in ipsa vitali aeternitate locus est mundi. «Вечность», или «вечное», здесь образно представлена как занимающая внешнее пространство, которым объемлется шарообразный Космос. Ср. ch. 27 b: «Deus, supra verticem summi caeli consistens» («Бог, который обитает над вершиной высочайшего неба») и т. д.; и ch. 33 a: «quod dicitur extra mundum» («то, что называют „внемирным“») и т. д. То же представление полнее развито в *Corp.* II, где вместо αἰών поставлен τόπος (т. е. неподвижное пространство, которым окружен движущийся Космос). Сравни также *Corp.* XI. i. 2: ὁ οὖν αἰὼν ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ κόσμος ἐν τῷ αἰῶνι («итак, Эон — в Боге, а Космос — в Эоне»); т. е. Эон и Космос — как бы концентрические сферы; и Эон, большая сфера, сам объемлется Богом, который наполняет беспредельное пространство вовне. *Ib.* 3: τοῦ κόσμου ὑπὸ τοῦ αἰῶνος ἐμπεριεχομένου («поскольку Космос объемлется Эоном»).

Ipse mundus vitae dispensator est his omnibus quae in se sunt. Космос включает в себя *vitalia*, о которых говорилось выше, т. е. небесные тела (и стихии?), или из них состоит; поэтому с равным

правом можно было бы сказать, что жизнь получается от Бога и распределяется между единичными существами Космосом в целом или же каждым из *vitalia* в отдельности. Но выделить одно из *vitalia*, а именно солнце, и сказать, что жизнь распределяется им одним, как сказано в «солнечной вставке» выше, значило бы нарушить связность этого места.

Ср. *Corp.* IX. 6: Космос ὁμοῦ τόπος ἐστὶ καὶ δημιουργὸς ζωῆς («есть вместе и место, и творец жизни»). См. комментарий к *Ascl.* III. 25, «machina voluntatis dei» («орудие воли Бога»).

et locus est omnium quae sub sole gubernantur. Быть может, это еще одна «солнечная вставка». Но возможно также, что первоначальный автор употребил выражение «под солнцем» для обозначения нижней, или земной, области Космоса, места γένεσις и φθορά. Эту область чаще называют «подлунной»; но луну, подверженную видимому росту и убыванию, иногда относили скорее к нижнему миру.

vivificatur ab aeternitate. Если *ab* стоит вместо ὑπό, мы можем усмотреть в этих словах легкий уклон к тому превращению αἰών в ипостась, которое полностью проведено в *Corp.* XI. i. На мгновение автор говорит об αἰών так, будто это лицо, способное к самостоятельному действию; но на деле он так его не мыслит. (Или *ab* стоит вместо ἀπό: «Космос черпает свою жизнь от вечного»?)

terrenum* [[ ]] *tempus . . . caeleste vero. . . . Мы отмечаем дни и годы и тем измеряем течение времени, наблюдая либо периодические изменения, происходящие на земле внизу (напр., суточное чередование света и тьмы, рассматриваемых как *qualitates aeris*, «состояния воздуха», и годовое чередование летней жары и зимнего холода), либо периодические движения небесных тел (напр., суточное и годовое обращения солнца).

mundus est receptaculum temporis. Ср. *Corp.* XI. i. 2: ὁ δὲ χρόνος ἐν τῷ κόσμῳ («а время — в Космосе»). Нам показалось бы естественнее сказать, что Космос во времени, чем что время в Космосе. Но греки, начиная с Платона, имели обыкновение говорить, что время не просто измеряется, но составляется, или приводится в бытие, круговым движением небесных тел; а это движение — процесс, происходящий внутри Космоса.

ordo et tempus innovationem omnium rerum . . . per alternationem faciunt. Автор, прибегая к обороту речи, обычному во все времена, говорит о времени как о действующем лице; но мысль его скорее та, что ἀνανέωσις всех космических вещей совершается рядом изменений, которые происходят в правильной временной последовательности. Это «обновление» принимает одну форму на небе вверху и другую — на земле внизу. Небесные тела нетленны, но находятся в непрестанном движении; и они «обновляются» в том смысле, что каждое из них по истечении установленного промежутка времени возвращается на то же место, на котором было прежде. С другой стороны, в нижнем мире процесс обновления принимает форму γένεσις и φθορά; то есть все сложные тела разлагаются на свои стихии, и из тех же самых стихий составляются другие подобные тела; или, иными словами, стихии временно соединяются в сложных телах и «обновляются» распадом этих тел. Так тем или другим путем «все в Космосе» — и вещи на небе, и вещи на земле — «обновляется чередованием». Ср. *Corp.* VIII. 4: ἡ δὲ ἀποκατάστασις τῶν ἐπιγείων σωμάτων ⟨διαλυθείσης γίνεται τῆς⟩ συστάσεως, к.т.л. («возвращение же земных тел в прежнее состояние ⟨совершается, когда распадается их⟩ состав» и т. д.). *Corp.* III. 4 в исправленном виде: «а то, что убывает, обновится в исчисленном беге богов, движущихся по кругу». Plut. *Is. et Os.* 57: «Космос же . . . , не будучи ни вечным, ни

бесстрастным, ни нетленным, но вечно рождающимся, ухитряется сменами и круговоротами своих состояний пребывать всегда юным и никогда не гибнущим».

nihil inmobile* [*nec*] *nascentium, nec caelestium nec terrenorum. Небесные тела можно включить в число *nascentia* (= τὰ γιγνόμενα), потому что они возникли в прошлом, хотя, однажды возникнув, они нетленны. Кроме того, согласно некоторым греческим учениям, их вещество постоянно обновляется испарениями из нижнего мира.

(*deus*) *a se est.* Ср. *Ascl.* II. 14 b: «haec ergo est, quae ex se tota est, natura dei» («такова природа Бога, которая вся — от себя самой») и комментарий *ad loc.*

circum se totus est (αὐτὸς περὶ αὐτὸν ὅλος ἐστί). Ср. Нумения, Euseb. *Pr. ev.* 11. 18. 20 (приведено в т. II, с. 80): ὁ μὲν οὖν πρῶτος (θεὸς) περὶ τὰ νοητά («итак, первый (Бог) обращен к умопостигаемому»). Если считать νοητά мыслями Бога, то περὶ τὰ νοητά мало отличается от περὶ αὐτόν.

Поскольку Бог «во всем» и «все в Боге» — или, как нам говорят в других местах, «Бог есть все» (напр., ch. 20 a: «siquidem is sit unus [et] omnia» — «ибо он в своем единстве есть все»), — нет ничего помимо него, к чему он мог бы находиться в отношении. И все же в другом аспекте он отличен от Космоса и стоит к нему в некотором отношении; более того, сама цель этого места — объяснить это отношение.

nisi aliquis audeat dicere ipsius commotionem in aeternitate esse. Вечность для Бога — то же, что время для Космоса. Слово κίνησις, поскольку оно подразумевает процесс во времени, не применимо в собственном смысле к Богу, который не во времени; но мы можем счесть уместным употребить его, за неимением лучшего, чтобы описать то действие Бога в вечности, которое

соответствует движению Космоса во времени и производит его. Так называемое «движение» Бога есть та вневременная энергия Бога, действие которой видно в «движении» Космоса, т. е. во временной и изменчивой жизни Космоса и всех вещей в нем; это то действие Бога, которое в ch. 20 b выше было описано как непреходящее порождение. Бог ἀκίνητος; но, когда это утверждается, нужно остерегаться ошибочного вывода, будто Бог бездеятелен или косен. Подобным же образом ниже, в ch. 31: «sic et deum agitari credibile est in se ipsum eadem inmobilitate» («и таким образом можно полагать, что и Бог движется внутри себя самого при той же неподвижности»). Ср. Нумения, Euseb. *Pr. ev.* 11. 18. 21: «ибо вместо движения, присущего второму (Богу), я утверждаю, что покой, присущий первому, есть врожденное движение» и т. д.

aeternitas, in quam omnium temporum agitatio remeat, et ex qua omnium temporum agitatio sumit exordium. Можно сказать, что течение мирских вещей во времени исходит из «вечности», т. е. из жизни, или энергии, вечного Бога. Но что имеется в виду, когда говорится, что все временные процессы «возвращаются в» вечность? Возможно, *remeat in* стоит вместо ἀναφέρεται εἰς, т. е. «соотносится с», или «зависит от». Ср. «temporis . . . in aeternitatem semper revocatur agitatio» («движение времени всегда возвращается в вечность») в ch. 31 ниже.

§ 31. ***mundum non natum, quem recte ⟨in⟩sensibilem dicimus, intra se habens.*** Здесь αἰών приводится в связь с νοητὸς κόσμος. Νοητὸς κόσμος «находится в» вечности в том же смысле, в каком αἰσθητὸς κόσμος находится во времени (хотя с другой точки зрения нам было сказано выше, что время находится в αἰσθητὸς κόσμος). См. ch. 34 b: «scito[te] intellegibilem mundum . . . esse

incorporalem» («знай же, что умопостигаемый Космос . . . бестелесен») и т. д.

Поскольку переводчик часто передает νοῦς словом *sensus*, он, возможно, передал здесь νοητόν словом *sensibilem*; но кажется более вероятным, что *in-* случайно выпало.

Νοητὸς κόσμος описан как *non natus* (ἀγέννητος) в противоположность αἰσθητὸς κόσμος; и это подразумевает, что последний — γεννητός.

Автор, несомненно, мыслит νοητὸς κόσμος (т. е. совокупность νοητὰ εἴδη, или παραδείγματα) как существующий в мысли Бога и ею составляемый, а не как самостоятельную сущность, отличную от Бога; тем самым он охвачен бытием того, что у автора есть πρῶτος θεός, и, следовательно, αἰσθητὸς κόσμος, по его взгляду, — δεύτερος θεός, а не τρίτος.

Huius* [*dei*] *imago hic effectus est mundus. *Dei* нужно вычеркнуть. Автор едва ли сказал бы о Высшем Боге *huius dei*; и предшествующее упоминание о νοητὸς κόσμος было бы бессмысленно, если бы о нем больше ничего не было сказано. Следовательно, *huius* нужно относить к *mundum insensibilem* (τὸν νοητὸν κόσμον); а *hic mundus* — это αἰσθητὸς κόσμος.

ea ipsa in se revertendi necessitate. Мы привыкли представлять временной процесс как прямолинейное движение; мы говорим о «ходе» времени. Но греки, теснее связывая свое понятие времени с обращениями солнца и луны, часто представляли его движение круговым. Солнце снова и снова проходит один и тот же путь; и потому они мыслили временной процесс как приходящий обратно к той же точке, или «возвращающийся в себя», по завершении каждого года или иного установленного периода. Мы еще сохраняем греческое словоупотребление, когда говорим о «повторении», или «возвращении», лета или зимы.

«Устойчивость» времени (т. е. его ἀκινησία, понимаемая здесь в смысле «неизменности») состоит в том, что его круговое движение пребывает неизменным, будучи определено *necessitas* (ἀνάγκη), т. е. неизменным законом. Та же мысль выражена ниже в словах «efficitur ut . . . temporis mobilitas stabilis fiat fixa lege currendi» («выходит, что . . . время, как ни подвижно, делается устойчивым благодаря неизменности закона, которым определено его движение»).

temporis . . . in aeternitatem semper revocatur agitatio. ἡ τοῦ χρόνου κίνησις εἰς τὸν αἰῶνα ἀεὶ ἀναφέρεται (?). Я полагаю, это означает, что движение времени зависит от вечности; т. е. что движения небесных тел производятся волей, или энергией, вечного Бога. Хотя сам Бог не во времени, все же космические процессы, в которых осуществляется его вневременная энергия, — процессы во времени; и когда мы мыслим его как действующего на Космос, мы не можем не говорить о нем словами, которые, по-видимому, подразумевают, что его бытие протяженно во времени. Если Бог заставил солнце взойти вчера и заставляет его взойти снова сегодня, то его действие простирается на промежуток времени — или, во всяком случае, кажется нам таковым; и так «вечность (образ бытия Бога), хотя сама по себе неподвижна, кажется находящейся в движении из-за своей связи со временем; ибо вечность входит во время (букв. „находится во времени“, что я понимаю как „действует во времени“), а всякое движение совершается во времени».

Должно быть, именно ради того, чтобы обойти эту трудность, Нумений ввел своего «второго Бога», который περὶ τὰ νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητά (т. е. имеет дело с вечным, с одной стороны, и с временным — с другой, или находится в отношении к ним), и тем дал себе возможность сказать, что его «первый Бог» — περὶ τὰ

νοητά (т. е. имеет дело только с вечным или находится в отношении только к нему).

Утверждение, что вечность «находится во» времени, по-видимому, соответствует встречающимся в других местах утверждениям, что «Бог во всем» или «есть все». Бог в Космосе в том смысле, что он действует в Космосе; всякая жизнь, всякое действие в Космосе есть жизнь и действие Бога или происходит от них. И все же в другом смысле Бог выше Космоса и отличен от него.

[[*eaque mobilitas ratione temporis vertitur*]]. Я не могу извлечь смысла из этих слов в том виде, в каком они стоят; и предложение, по-видимому, полно и без них. Я нашел для них подходящее место в конце ch. 40 b.

Sic et deum agitari credibile est in se ipsum eadem inmobilitate. Поскольку вечность — жизнь, или образ бытия, Бога, то сказанное только что о вечности (а именно, что она устойчива и все же кажется подвижной) с равным правом можно сказать о Боге. *Agitari in se* (abl.) *ipsum*, вероятно, стоит вместо αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ κινεῖσθαι. Космос движется «внутри Бога» (т. е., так сказать, заключенный в Боге и окруженный им), или «внутри вечности»; но Бог, поскольку нет ничего выше его или за его пределами, должен двигаться «внутри себя самого», если он вообще движется.

Stabilita*[*s*] *etenim ipsius* [*in*] *magnitudine est inmobilis agitatio; ipsius enim magnitudinis inmobili*⟨*ta*⟩*s lex est. Это темно. *Ipsius in magnitudine*, по-видимому, аналогично *in se* в предыдущем предложении. Начало, принятое за основание довода, по-видимому, таково: «то, что велико, по необходимости неподвижно»; но неясно, на каком основании автор считал себя вправе делать это допущение. Быть может, мысль сходна с той,

что выражена в ch. 30 выше: «nec alicuius inpulsu [nec] loco moveri potest, cum in eo sunt omnia et in omnibus ipse est solus» («и никакая сила, ударяющая в него извне, не может сдвинуть его, поскольку в нем все и он один во всем»); то, что все объемлет, не может быть сдвинуто извне.

«Μέγεθος Бога» — термин, часто употреблявшийся в богословии того времени. Ср. *Corp.* XI. ii. 20 b: συναύξησον σεαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει («возрасти вместе с неизмеримым величием»).

sive deus, sive aeternitas, sive uterque. Автор здесь ясно показывает, что его αἰών не есть, как αἰών в *Corp.* XI. i. 2, сущность, отличная от Бога. Θεός и αἰών одинаково — лишь слова, посредством которых мы пытаемся описать Высшее Существо; и все слова, прилагаемые к Высшему Существу, по необходимости недостаточны. Ср. ch. 20 a.

Слова «sive deus . . . utroque sunt» в традиционном тексте явно не на своем месте; а в том предложении, куда я их перенес, они уместны. Сомнение лишь в том, лучше ли поставить их перед словами «quod est tale quod non subicitur sensibus» («то, что недоступно чувствам») или после них.

sive alter in altero. В одном смысле можно сказать, что вечность в Боге; ибо вечное бытие — атрибут, или свойство, Бога. Более того, выше было сказано, что время в Космосе («mundus est receptaculum temporis» — «Космос есть то, в чем содержится время»); а вечность для Бога — то же, что время для Космоса. *Corp.* XI. i. 2: ὁ οὖν αἰὼν ἐν τῷ θεῷ, . . . ὁ δὲ χρόνος ἐν τῷ κόσμῳ («итак, Эон в Боге, . . . а время в Космосе»). Но в другом смысле можно сказать, что Бог в вечности, как Космос во времени.

tempus . . . per ambitionem reditus aeternum est. Время бесконечно, или непреходяще; а бесконечное время в обычном

словоупотреблении называется «вечным» (αἰώνιος или εἰς αἰῶνα).

Автор, по-видимому, считает бесконечность времени следствием кругового характера его движения или обусловленной им. Это можно объяснить так. Он представляет процесс времени как движение тела вдоль линии; но он не привык к понятию линии бесконечной длины и потому принимает, что движение не может быть бесконечным, если линия движения не возвращается в себя. При этом условии, но не иначе, движущееся тело может продолжать двигаться вечно; ибо оно может непрестанно проходить снова один и тот же конечный путь. Сравни «ea ipsa in se revertendi necessitate» («поскольку его возвращение в себя определено необходимостью») выше и ch. 40 b: «sic est enim rotundita⟨ti⟩s volubilis ratio» («такова природа кругового движения») и т. д. См. Аристотеля о круговом движении, *Phys.* 8. 7 ff.; напр., 261 b 27: «а что возможно некое бесконечное (перемещение), которое было бы единым и непрерывным, и что это — круговое, скажем теперь». *Ib.* 265 a 17: ἄπειρον μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν εὐθεῖαν φέρεσθαι· τὸ γὰρ οὕτως ἄπειρον οὐκ ἔστιν («ибо перемещаться бесконечно по прямой невозможно: такого бесконечного не существует»).

§ 32 a. ***Mundus . . . non habet principatum.*** Герметист отвергает стоическое учение, что Космос (или часть Космоса) есть Высший Бог. В этом — коренное различие между богословием платоников и богословием стоиков.

stabilitatem suam in lege agitationis sempiternae. Ср. 40 b: «fixa inmutabili⟨s⟩ lege currendi» («неизменный в силу непреложного закона, которым определено его движение»). 19 b: «Εἱμαρμένην, ⟨a⟩ qua inmutantur omnia lege naturae, stabilitate firmissima sempiterna agitatione variata» («Судьбу, которая изменяет все по закону

природы, с незыблемым постоянством, разнообразимым непреходящим движением»).

⟨⟨*aeternitas quae secunda est*⟩⟩. Этот попавший не на свое место обрывок, будучи вставлен сюда, хорошо согласуется с предшествующим и в то же время дает удовлетворительное объяснение слов «Haec . . . aeternitas» («этот . . . род вечности») в начале 40 b, который я поставил сразу после него.

§ 40 b. ***Haec ergo est aeternitas ⟨⟨in omnibus ⟨quibus⟩ mundus iste perfectus est⟩⟩; [[ ]] qui, fixa inmutabili⟨s⟩ lege currendi, sempiterna commotione versatur.*** Я попытался восстановить это сильно поврежденное место в согласии со смыслом, которого требует связь. Очевидно, что подлежащим к *sempiterna commotione versatur* не может быть *aeternitas*, а должно быть *mundus*; поэтому необходимо изменить *quae* на *qui* и вставить перед *qui* какой-нибудь оборот, содержащий *mundus*. Между тем в ch. 39 встречается выражение *in omnibus mundus iste perfectus est*, которое явно не на своем месте там, куда его поставили, и которое содержит слово *mundus*, нужное здесь как предшествующее для *qui*; и если мы перенесем это выражение в 40 b и вставим *quibus*, то получим удовлетворительный смысл. «Этот род вечности» (т. е. *secunda aeternitas*, которая состоит в правильном и бесконечном течении вещей во времени) обретается во всех составных частях вселенной; то есть все они (как нам было сказано прежде) нетленны и все находятся в постоянном движении, определяемом неизменным законом.

⟨⟨*quae nec coepit esse nec desinet.*⟩⟩ Это придаточное в MSS., несомненно, не на своем месте. Сомнительно, где оно должно стоять; но, по-видимому, оно уместно там, куда я его поставил. Было ли подлежащим слов *nec coepit esse nec desinet commotio mundi* или *lex currendi*, — они, по-видимому, подразумевают, что

автор держится взгляда, будто Космос не имел начала; см. комментарий к 29 c, «vivensque semper et fuit et est et erit» («был, есть и будет всегда живущим»).

oriturque et occidit alternis* [[*saepe*]] *per membra. Автор, по-видимому, думает здесь особенно о подлунной части Космоса, области γένεσις и φθορά; и слова «восходить» и «заходить», которые в своем буквальном смысле относятся к движениям небесных тел, переносно приложены к изменениям, происходящим в этой нижней области. Движение (или временная жизнь) Космоса «восходит и заходит» в его отдельных «членах» (стихиях); то есть части стихий соединяются, образуя единичные тела, и возвращаются в свое прежнее состояние при распаде этих тел. Оба процесса совершаются непрерывно; но по отношению к любой данной части земли или воды эти два процесса чередуются. Единичные тела «восходят» и «заходят», т. е. составляются и разлагаются; или, если сказать наоборот, некие части земли и воды «заходят», или исчезают, когда их соединением образуется тело животного, и «восходят», или появляются вновь, когда тело распадается.

⟨⟨*saepe*⟩⟩ *isdem quibus occiderat membris oriatur.* Одна и та же часть земли или воды входит последовательно в состав многих различных тел.

***Sic est enim rotundita⟨ti⟩s volubilis ratio* и т. д.** Процесс γένεσις и φθορά (или, вернее, μεταβολή, поскольку автор отрицал бы существование φθορά в строгом смысле слова) цикличен, или повторяется, и в этом отношении подобен движению небесных тел, которые в буквальном смысле движутся по кругу. Есть, так сказать, κύκλος γενέσεως — в смысле ином, чем «круг рождений», о котором говорили орфики и пифагорейцы; ибо процесс, которым вещи превращаются одна в другую, можно описать как

круговое движение: A рядом изменений переходит в Б, а Б дальнейшим рядом изменений переходит в А. Герметист далее объясняет, во многом так же, как до него Аристотель, что круговое движение отличается от других движений тем, что оно не имеет (или, во всяком случае, может не иметь) ни начала, ни конца. Если тело движется по кругу (или по любой кривой, которая возвращается в себя), нельзя сказать, что движение начинается в какой-либо одной точке его пути (*ut initium quod sit volubilitatis ignores*). «Все точки на орбите и предшествуют одна другой, и следуют одна за другой»; то есть движущееся тело приходит в точку А и до того, и после того, как оно приходит в точку Б. Ср. *Corp.* I. 11 a: ἄρχεται γὰρ οὗ λήγει ἡ [δὲ] τούτων περιφορά («ибо их круговращение начинается там, где кончается»).

⟨⟨*Eaque mobilita⟨ti⟩s ratione tempus vertitur.*⟩⟩ Движение времени круговое и, следовательно, не имеет ни начала, ни конца. Ср. ch. 31: «tempus . . . per ambitionem reditus aeternum est» («время . . . вечно в силу своего циклического возвращения»).

§ 32 b. *Omnis ergo . . . luminasti lumine.* Поговорив о времени и вечности, автор переходит здесь к способностям, которыми постигаются вещи временные и вещи вечные. В соответствии с рядом *deus*, *mundus*, *homo* он различает три рода, или ступени, νοῦς, а именно *sensus*[1] *divinus* (ὁ θεῖος νοῦς), *sensus mundanus* (ὁ κοσμικὸς νοῦς) и *sensus humanus* (ὁ ἀνθρώπειος νοῦς). Вещи вечные постигаются божественным νοῦς; вещи временные — двумя другими родами νοῦς.

[1] Очевидно, что *sensus* здесь стоит вместо νοῦς, как в *Ascl.* I. 6 c, 7 a, II. 16 a и III. 18 b, 41 b.

Каково значение прилагательного θεῖος в этой связи? Соответствует ли ὁ θεῖος νοῦς выражению ὁ θεὸς νοεῖ и означает (1) способность мышления Бога? Или оно соответствует

выражению (ὁ ἄνθρωπος) τὸν θεὸν νοεῖ и означает (2) способность человека постигать Бога? Или оно соответствует выражению (ὁ ἄνθρωπος) ὑπὸ τοῦ θεοῦ φωτισθεὶς νοεῖ и означает (3) способность в человеке, которая исходит от Бога? Я думаю, что основное значение термина в этом месте — третье из них. «Божественный, космический и человеческий νοῦς» — три ступени νοῦς, *как он существует в человеке*. Во всех людях есть «(всего лишь) человеческий νοῦς»; в некоторых людях есть «космический νοῦς»; в немногих людях есть «божественный νοῦς». Божественный νοῦς — способность, которой обладают избранные среди людей; и он божествен в том смысле, что исходит от Бога. Но хотя это, по-видимому, основное значение, два других не исключены и могли соединяться с ним в мысли автора. Данным от Бога νοῦς те люди, которые им обладают, пользуются для созерцания Бога и того, что принадлежит Богу; так он божествен в смысле (2), так же как в смысле (3). Более того, он «единосущен Богу» (*consistens, ut ita dicam, cum deo*); т. е. он — сам ум Бога, или ἀπόρροια ума Бога, насажденная в человеке или сообщенная ему. Не человек как простая вещь из земли, но Бог в человеке «видит Бога». И так «божественный νοῦς» божествен также и в смысле (1).

«Космический νοῦς» должен относиться ко «второму Богу» так, как божественный νοῦς относится к Высшему Богу; а если так, то сказанное о божественном νοῦς можно приложить, *mutatis mutandis*, к космическому νοῦς. Отсюда, по-видимому, следует, что космический νοῦς — прежде всего способность в человеке, которую он получает от Космоса; что тот, кто ею обладает, пользуется ею для исследования Космоса; и что она «единосущна» уму Космоса. Автор, поскольку он называет Космос ζῷον и θεός, необходимо должен считать его νοερὸν ζῷον, т. е. обладающим νοῦς; и хотя в этом месте о «космическом νοῦς» говорится главным

образом как о способности, насажденной в человеке, понятие «ума Космоса», т. е. способности мышления, которой обладает Космос и от которой происходит способность в человеке, вероятно, не вовсе отсутствует в мысли автора.

Касательно «ума Космоса» и «ума Бога» (если и поскольку эти понятия присутствуют в разбираемом месте) мы можем сравнить *Corp.* IX, где содержится рассуждение об αἴσθησις καὶ νόησις (т. е. сознательной жизни) Космоса и об αἴσθησις καὶ νόησις Бога. Но точка зрения иная: автор *Corp.* IX говорит о воле и действии, тогда как автор *Ascl.* III говорит о мысли и познании. См. также *Abammonis Resp.* 8. 4 d (*Testim.*): египтяне «ставят чистый ум превыше Космоса, и один неделимый — во всем Космосе, и другой — разделенный по всем сферам». Первый и второй из этих трех родов, или ступеней, νοῦς соответствуют θεῖος νοῦς и κοσμικὸς νοῦς как существующим в Боге и в Космосе соответственно, но не как способностям, насажденным в человеке. (Третий, ὁ νοῦς ὁ διῃρημένος ἐπὶ πάσας τὰς σφαίρας, «ум, разделенный по всем сферам», сопоставим с οὐσιάρχαι *Ascl.* III. 19 b.)

Чем «космический» νοῦς, рассматриваемый как способность в человеке, отличается от «человеческого» νοῦς? Оба одинаково имеют дело с вещами телесными и временными и в этом отношении противоположны «божественному» νοῦς, который имеет дело с вещами бестелесными и вечными. Но познание, соотнесенное с «космическим» νοῦς, обширнее познания, соотнесенного с «человеческим» νοῦς; и различие, по-видимому, состоит в том, что познание, которого достигает «человеческий» νοῦς, — это то частичное и ограниченное познание чувственного мира, которое отдельный человек строит из памяти о своих прошлых чувственных впечатлениях; тогда как познание, которого достигает «космический» νοῦς, выходит за пределы

опыта отдельного человека и охватывает (или охватывало бы в своем крайнем объеме) все явления чувственного мира. Мы могли бы, пожалуй, построить в более современных терминах схему, подобную схеме герметиста, различив способность, или орган, чисто опытного познания (человеческий νοῦς), способность, или орган, науки (космический νοῦς) и способность, или орган, религии (божественный νοῦς).[2] Но было бы больше в согласии с образом мысли герметического автора изложить дело так. Человек, обладающий лишь «человеческим» νοῦς, неспособен выйти за узкие пределы своего земного «я»; он весь погружен в тело и отличается от прочих животных лишь тем, что сохраняет память о своем прошлом. Человек, обладающий «космическим» νοῦς, способен достичь γνῶσις τοῦ δευτέρου θεοῦ («познания второго Бога»); т. е. он может прийти к тому, чтобы «познать», или «узреть», космического и временного Бога и тем соединиться с ним. Он до некоторой степени возвышен над своим ограниченным и обособленным «я»; у него есть религия, но это все еще лишь низший род религии. (Сравни различие, проводимое в *Ascl.* I. 5 *fin.* между «общением с демонами» и «общением с богами».) Человек, обладающий «божественным» νοῦς, и только он, способен достичь γνῶσις τοῦ πρώτου θεοῦ («познания первого Бога»), т. е. познания надкосмического и вечного Бога и единения с ним.

[2] Процесс, которым человек восходит от уровня космического νοῦς к более высокому уровню божественного νοῦς, можно пояснить тем, что говорится о правильном применении наук в *Ascl.* I. 13; см. Philo *Leg. alleg.* 3. 32. 97, приведенное в комментарии к этому месту.

Тройное деление νοῦς у герметиста можно сравнить с тройным делением, которым пользовались некоторые гностики, различавшие ὑλικός, или χοϊκός, ἄνθρωπος, ψυχικὸς ἄνθρωπος и

πνευματικὸς ἄνθρωπος.[3] Различие между ψυχικός и πνευματικός было известно уже Павлу; и то, как он употребляет эти термины, может послужить к пояснению различия, которое герметист проводит между «человеческим» и «космическим» νοῦς, вместе взятыми, с одной стороны, и «божественным» νοῦς — с другой. См. 1 *Cor.* 2. 14: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия . . . Ибо кто познал ум Господень? . . . А мы (*sc.* οἱ πνευματικοί) имеем ум Христов». Θεῖος νοῦς герметиста соответствует τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ на языке Павла.[4]

[3] Наассены, по Ипполиту, *Ref. haer.* 5. 6, говорили, что ἔστι τούτου (*sc.* τοῦ ἀνθρώπου) . . . τὸ μὲν νοερόν, τὸ δὲ ψυχικόν, τὸ δὲ χοϊκόν («в нем (*sc.* в человеке) есть . . . одно — умное, другое — душевное, третье — перстное»). В этом утверждении νοερόν стоит на месте πνευματικόν. Сравни трехчастное деление человека на σῶμα, ψυχή и νοῦς в учении, изложенном в речи Суллы у Plut. *Fac. in orbe lunae* 28, где слово ψυχή обозначает «космическую» и тленную часть человека в противоположность νοῦς, который божествен и бессмертен.

[4] Различие в выражении сходного представления проистекает из различного происхождения двух учений. «Дух» Павла — это семитское *ruax*, переданное греческим словом πνεῦμα, которое эллинизированные иудеи переняли у стоиков; νοῦς же герметиста взят у Платона. Павел говорит о τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου и τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου (в противоположность τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ); их можно сравнить с «человеческим» νοῦς и «космическим» νοῦς герметиста; но Павел, по-видимому, не проводил ясного и определенного различия между ними. 1 *Cor.* 2. 11: «Ибо кто из людей знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не духа мира, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога». Употребление Павлом термина πνευματικός разбирает Рейценштайн, *Die hellen. Mysterienrel.*, 1910, p. 43 ff. и 160 ff.

Представление герметиста о ступени, достижимой для человека, обладающего космическим νοῦς, можно пояснить словами Филона, *Vita Mosis* 2 (3). 14. 135, Cohn IV, p. 231: «. . . наставляет служителя Божия стремиться быть если не Творца мира — ибо это невозможно, — то по крайней мере самого мира неизменно достойным; облекаясь в его подобие, он должен, тотчас нося в

мысли образец (т. е. Космос), словно изваяние, сам некоторым образом из человека преобразиться в природу мира и . . . быть малым миром». Филон пользуется здесь языком стоицизма и говорит на мгновение так, будто держится мнения, что человек может довольствоваться уподоблением Космосу (такова цель религии «космического νοῦς» в системе герметиста); но словами εἰ καὶ μὴ τοῦ κοσμοποιοῦ (ἄξιον εἶναι) δυνατόν («если и невозможно (быть достойным) Творца мира») он намекает на высшую религию «божественного νοῦς».

В *Ascl.* III. 18 b и т. д., как и в других герметических сочинениях (см., напр., *Corp.* IV. 3 ff.), слово νοῦς без уточнения употребляется в том смысле, который в *Ascl.* III. 32 придан выражению ὁ θεῖος νοῦς.

in ipsa veritate consistens. Ἀλήθεια означает либо «истину», либо «действительность». Здесь — «действительность»; τὸ ἀληθές = τὸ ὄντως ὄν в платоновском смысле. Одно лишь вечное действительно.

plenissimus omnium ⟨in⟩sensibilium. Необходимо писать *insensibilium*; ибо нам нужно слово, которое могло бы стоять в противоположность *sensibilium* ниже. Словесная несообразность, заключающаяся в том, чтобы говорить о *sensus*, который полон *insensibilia*, — на совести переводчика, передавшего νοῦς словом *sensus*.

Sensus vero mundanus receptaculum est sensibilium omnium specierum et disciplinarum. Космический νοῦς — περὶ τὰ αἰσθητά, или σωματικά, в противоположность божественному νοῦς, который περὶ τὰ ἀναίσθητα (= νοητά в платоновском смысле), или ἀσώματα. В этом отношении «космический νοῦς» отличается от ψυχὴ τοῦ κόσμου у Pl. *Tim.* 37 B, которая и περὶ τὸ αἰσθητόν, и περὶ τὸ λογιστικόν.

О *sensibiles species* см. ch. 34 c.

Sensibilium нужно подразумевать еще раз при *disciplinarum* (ἐπιστημῶν); ибо нужно уточняющее слово, чтобы отличить эти *disciplinae* от *disciplina* божественного νοῦς (*sensus divinus*). *Sensibiles disciplinae* (или *sensibilium disciplinae*?) — это отдельные отрасли научного знания об αἰσθητά.

Следует отметить слово *omnium*; сравни «ex omnibus quae in mundo sensibilia sunt» («из всех чувственных вещей в Космосе») ниже. По-видимому, отличительный признак «космического νοῦς» в противоположность «человеческому νοῦς» состоит в том, что он охватывает, или способен охватить, своими предметами *все* αἰσθητά.

Humanus vero ⟨sensus . . .⟩. После *vero*, несомненно, лакуна; и вероятно, что утраченные слова содержали объяснение различия между *sensus humanus* и *sensus mundanus*.

ex memoriae tenacitate, quod memor sit omnium quas gesserit rerum. Сравни сказанное ниже: «познание, соответствующее природе человеческого νοῦς, tota in memoria est praeteritorum» («всецело основано на памяти о прошлом»). Человек, обладающий лишь низшей из трех ступеней νοῦς, способен приобрести лишь такое познание, которое можно построить из воспоминания о собственном прошлом опыте. Приобретение такого рода познания может сделать его пригодным к тому, чтобы справляться с практическими делами земной жизни («per eam memoriae tenacitatem et gubernator effectus est terrae» — «именно цепкость его памяти дала ему власть над землей»; напр., он узнал на опыте, как выращивать урожай); но он не может достичь даже всеобъемлющего познания вещей чувственного мира, и тем более не может подняться над миром чувств и достичь созерцания божественного. С другой стороны, «божественный νοῦς» видит все вещи *sub specie aeternitatis*. В божественной жизни нет ни

прошлого, ни будущего; следовательно, в божественном сознании не может быть места памяти. Человек, в котором насажден божественный νοῦς, способен так видеть вещи, по крайней мере урывками (*per caliginem*); хотя, пока он заключен в земном теле, он вынужден пользоваться и «человеческим νοῦς», и «космическим νοῦς», имея дело с окружающими его земными вещами.

Memoria, о которой говорится в этом месте, разумеется, не имеет ничего общего с платоновским учением об ἀνάμνησις; она означает память человека о его прошлых чувственных впечатлениях в его земной жизни.

sensûs divinitas равнозначно *sensus divinus*.

divinum sensum cunctis confundi noluit, ne erubesceret aliorum commixtione animantium. Ср. *Ascl.* I. 12 a: «in corpora alia, indigna animo sancto, [et] foeda migratio» («постыдное переселение в тела иного рода, недостойные святого ума»).

Intellegentia enim sensus humani, qualis aut quanta sit, tota in memoria est praeteritorum. Здесь перед нами ряд параллельных выражений:

(1) *intellegentia sensus humani, qualis aut quanta sit.*
(2) *intellectus naturae et qualitatis sensus mundi.*
(3) *intellectus qualitatis sensus summi dei.*

Невозможно извлечь смысл из этого словесного оборота в том виде, в каком он стоит в латинском тексте; а его повторение исключает предположение о порче латинского текста. Следовательно, это должен быть случай неверного перевода; и вопрос в том, можем ли мы угадать греческое, которое переводчик исказил.

Ключ к смыслу, быть может, можно найти в сходном месте ниже (ll. 17–20):

«intellectus noster ad (2′) *qualitatem sensus mundi intellegendam et dinoscendam* mentis pervenit intentione,
intellectus autem mundi pervenit ad (3′) *aeternitatem et deos noscendos qui supra se sunt*».

В (2′) мы снова находим тот же бессмысленный словесный оборот, что встречается в (1), (2) и (3). В (3′), однако, мы приходим к чему-то, имеющему смысл: автор говорит о достижении «познания вечности и надкосмических божеств». Но (2′) и (3′) явно параллельны; отсюда можно заключить, что (2′) должно быть равнозначно «познанию временных и мирских вещей».

Допустим, что греческим подлинником (2′) было что-то вроде (φθάνει μέχρι) τῆς γνώσεως τῆς κατὰ τὸ ποιὸν τοῦ κοσμικοῦ νοῦ: «такого познания, которое соответствует характеру космического νοῦς»; или, иными словами, «такого познания, какое космический νοῦς способен приобрести». Такого рода познание — это именно познание временных и мирских вещей; и так получается нужный нам смысл. Переводчик, можно предположить, ошибся в значении κατά; он подумал, что ἡ γνῶσις ἡ κατὰ τὸ ποιόν равнозначно ἡ γνῶσις τοῦ ποιοῦ, и потому передал это словами *qualitatem intellegendam*. (Греческим словом для «познания» здесь было, вероятно, γνῶσις; в ch. 41 b γνῶσις передано словом *intellegentia*. Об употреблении κατά ср. *Corp.* I. 32: αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ᾽ οὐσίαν ἡμῶν, «мне, просящему не утратить познания, соответствующего нашей сущности».)

Далее, (2′) близко напоминает (1), (2) и (3) выше; допустим тогда, что переводчик сделал ту же ошибку также и в (1), (2) и (3). При этом допущении греческий текст мог быть примерно таким:

(1) ἡ γνῶσις ἡ κατὰ τὸ τοῦ ἀνθρωπείου νοῦ ποιὸν καὶ ποσόν:
«познание, соответствующее характеру и объему человеческого νοῦς»;

неверно переведено как
«intellegentia sensus humani, qualis aut quanta sit».

(Переводчик, помимо того что не понял κατά, по-видимому, думал, что τὸ τοῦ ἀνθρωπείου νοῦ — почти то же самое, что τὸν ἀνθρώπειον νοῦν, и принял ποιόν и ποσόν за косвенные вопросы.)

(2) ἡ γνῶσις ἡ κατὰ τὸ ποιὸν τοῦ κοσμικοῦ νοῦ:
«познание, соответствующее характеру космического νοῦς»;
неверно переведено как
«intellectus naturae et qualitatis sensus mundi».

(О *naturae et qualitatis* ср. ch. 33 a, где сказано, что *sensibilis mundus* «plenissimus corporum . . . naturae suae et qualitati convenientium» — «целиком наполнен телами . . . сообразными его характеру». Быть может, *natura* — это φύσις; но возможно также, что *natura* и *qualitas* вместе передают ποιόν.)

(3) ἡ γνῶσις ἡ κατὰ τὸ ποιὸν τοῦ νοῦ τοῦ ὑψίστου θεοῦ (или, возможно, τοῦ ὑψίστου без θεοῦ):
«познание, соответствующее характеру νοῦς Высшего Бога»;
неверно переведено как
«intellectus qualitatis sensus summi dei».

При этом предположении из этого параграфа, который в латинском тексте лишен смысла, можно извлечь удовлетворительный смысл. (Нельзя, однако, считать несомненным, что полученный таким образом смысл — тот, который имел в виду автор.)

[[*aeternitas quae secunda est*]]. Эти слова здесь, несомненно, не на своем месте. Вероятно, хотя и не несомненно, что их первоначальное место — то, куда я их перенес.

[*ex sensibili mundo sensus ⟨mundi⟩ natura qualitasque dinoscitur.*] Это, вероятно, вариант предыдущего предложения, «Intellectus . . . poterit provideri». Переводчик, по-видимому, сделал

вторую попытку передать греческое предложение, которое поставило его в тупик. *Sensus datus qualitasque* MSS. может быть порчей *sensus* ⟨*mundi*⟩ *natura qualitasque*; а это могло быть предназначено для передачи τὸ ποιὸν τοῦ κοσμικοῦ νοῦ.

***Ubi . . . quid temporum dimensione dinoscitur, . . . ubi geniturae*:** т. е. в области χρόνος и γένεσις. Вещи в этой области — предметы «человеческого νοῦς» и «космического νοῦς», которые, следовательно, неспособны постичь действительное или достичь абсолютной истины. См. рассуждение об ἀλήθεια в Herm. *ap.* Stob. *Exc.* II A.

[[*Vides ergo . . . taciturnitate celate*]]. Это, должно быть, задумано как заключение параграфа. В MSS. место «hoc autem differt . . . conscientiae», которое продолжает рассуждение о различных родах νοῦς, поставлено после этого заключения; но поставлено оно так, должно быть, по ошибке.

Hoc autem differt intellectus a sensu. Какие греческие слова переданы здесь словами *intellectus* и *sensus*? Мы нашли основание думать, что в предыдущих предложениях *intellectus* стоит вместо γνῶσις, а *sensus* — вместо νοῦς. Не следует предполагать, что латинское слово в переводе всегда представляет один и тот же греческий термин; но поскольку выражение *qualitatem sensus mundi intellegendam* близко соответствует словесному обороту, трижды употребленному выше, мы едва ли ошибемся, решив, что в этом месте, как и прежде, *sensus mundi* стоит вместо ὁ κοσμικὸς νοῦς, а *intellegendam et dinoscendam* представляет γνῶναι или γνῶσις. Но что такое *intellectus noster*? Если принять, что *intellectus* в этом выражении стоит вместо γνῶσις, мы получим утверждение: «Наше γνῶσις достигает того γνῶσις, которое соответствует природе космического νοῦς». Но это неудовлетворительно: то, что достигает определенного рода γνῶσις, должно быть чем-то иным,

чем γνῶσις. Не может также *intellectus noster* быть «нашим νοῦς»; ибо здесь сказано, что наш *intellectus* может достичь такого рода познания, которого, как было сказано прежде, человеческий νοῦς достичь *не* может (а именно того рода познания, который соотнесен с космическим νοῦς). Следовательно, *intellectus* должно стоять здесь вместо какого-то греческого слова, иного, чем γνῶσις, и иного, чем νοῦς; и самым вероятным словом представляется διάνοια.

При допущении, что *intellectus* здесь стоит вместо διάνοια (или, во всяком случае, вместо какого-то греческого слова, иного, чем νοῦς или γνῶσις), слова «Hoc autem differt intellectus a sensu» допускают удовлетворительное объяснение: «Διάνοια отличается от νοῦς следующим: наша διάνοια способна достичь умственным усилием того рода γνῶσις, который соотнесен с космическим νοῦς». А этот род γνῶσις, как нам было сказано выше, есть всеобъемлющее познание αἰσθητά, — т. е. такой род, или объем, познания, который вне досягаемости «человеческого νοῦς».

Какое-нибудь подобное утверждение было нужно, чтобы завершить рассмотрение предмета и предотвратить недоразумение. Если бы автор, описав узкую ограниченность того, что он называет «человеческим νοῦς», оставил дело на этом, могло бы показаться, что он считает невозможным для человека подняться над этими пределами. Но здесь он ясно дает понять, что термин ὁ ἀνθρώπειος νοῦς означает лишь низшую ступень человеческого интеллекта и не совпадает по объему со всякой мыслью, на которую способен человек. Более широкий термин, который включает высшие ступени человеческой мысли, — «наша διάνοια».

Но в *intellectus autem mundi* что-то не так. В том виде, как стоят слова, кажется, будто *intellectus mundi* параллельно *intellectus*

noster и, следовательно, должно означать «διάνοια Космоса» (т. е. мысль, которую мыслит Космос) в противоположность «нашей διάνοια» (т. е. мысли, которую мыслит человек). Тогда предложение сводилось бы к тому, что наша (человеческая) мысль может достичь всеобъемлющего познания αἰσθητά, а «мысль Космоса» может достичь познания вечности. Но это не могло быть мыслью автора; ибо из последующего («sic contingit . . . ut . . . quae in caelo sunt videamus» — «и так выходит, что мы . . . видим то, что на небе» и т. д.) очевидно, что он хотел сказать, что *мы* можем достичь познания вечности; а вопрос, может ли это сделать Космос или нет, к делу не относится.[5] Мы, таким образом, вынуждены заключить, что *intellectus noster* было задумано как подлежащее второго члена (*pervenit ad aeternitatem* и т. д.), так же как и первого. (Вероятно, и *mentis intentione* должно было относиться ко второму члену так же, как к первому; см. *haec autem intentio* ниже.) Следовательно, *intellectus autem mundi* должно быть ошибкой чтения или перевода. Герметист мог написать нечто в этом роде: ἡ δὲ διάνοια τοῦ νοῦ διαφέρει· ἐπιταθεῖσα γὰρ ἡ διάνοια ἡμῶν φθάνει μέχρι τῆς γνώσεως τῆς κατὰ τὸ ποιὸν τοῦ κοσμικοῦ νοῦ, τὰ δὲ τοῦ κόσμου ἤδη γνοῦσα, φθάνει μέχρι τοῦ τὸν αἰῶνα γνῶναι («διάνοια же отличается от νοῦς: ибо наша διάνοια, напрягшись, достигает того познания, которое соответствует характеру космического νοῦς, а уже познав космическое, достигает познания вечности»). Отправляясь от низкого уровня «человеческого νοῦς» (т. е. от узкого круга личного чувственного опыта), мысль человека может подняться на более высокий уровень «космического νοῦς» (т. е. ко всеобъемлющему познанию чувственного мира), а затем, от этой новой исходной точки, может подняться к созерцанию вечного.

[5] Если сохранить традиционный текст, я не вижу способа выйти из этого затруднения, кроме как предположить, что автор отождествляет человека на этой ступени с νοῦς Космоса, который вошел в него, и хочет, чтобы мы поняли: что мыслит Космос, то мыслит и человек. Но при таком толковании смысл был бы натянутым и темно выраженным.

Что-то подобное нужному смыслу можно было бы получить, изменив *intellectus autem mundi* на *intellecto autem mundo* (τὸν δὲ κόσμον γνοῦσα); но точные слова подлинника едва ли можно восстановить.

deos . . . qui supra se sunt. «Надкосмические боги» — это бестелесные и вечные Силы, ставшие ипостасями δυνάμεις Бога. Говоря здесь о θεούς во множественном числе, а не о θεόν в единственном, автор *Ascl.* III мимоходом брошенным выражением намекает на возможность более сложного богословия, чем то, которое он сам пожелал сформулировать, — такого богословия, какое подразумевается, например, в *Corp.* I. 26 a, где нам говорят, что освобожденная от тела и очищенная душа слышит, как δυνάμεις «поют свой гимн Богу». Он сознает тщетность всех попыток описать Абсолютное (см. «sive deus, sive aeternitas, sive uterque» — «назвать ли его Богом, или вечностью, или тем и другим» — и т. д. в ch. 31 и ср. ch. 20 a); и представляют ли люди Высшее, «qui unus est omnia» («который один есть все»), как Троицу или (как в некоторых гностических системах) как Огдоаду или Триаконтаду, — для него было бы безразлично.

Можно сравнить *di intellegibiles* ch. 19 a; но я не думаю, что οὐσιάρχαι ch. 19 b здесь присутствуют в мысли автора.

ut quasi per caliginem quae in caelo sunt videamus. *In caelo* здесь означает «в области бестелесного и вечного», а не «на телесном небосводе». Возможно, что в греческом подлиннике стояло τὰ ὑπερουράνια.

Выражение «per caliginem . . . videamus» напоминает слова Павла, 1 *Cor.* 13. 12: βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, к.т.λ. («теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» и т. д.). Но нет ни малейшего основания думать, что герметист испытал прямо или косвенно влияние Павла. Платоновских параллелей можно найти в изобилии.

quantum possibile est per condicionem sensus humani. Даже в «озаренном» человеке «человеческий νοῦς» все еще действует и мешает и препятствует божественному νοῦς, который наложен на него сверху. Автор рассматривает здесь человека как душу, обремененную земным телом, и не рассматривает случая души, освобожденной от тела. Но поскольку «человеческий νοῦς», очевидно, принадлежит человеку как земному существу, следует предполагать, хотя здесь это прямо не сказано, что освобожденная от тела душа может избавиться от этой помехи и стать всецело θεῖος νοῦς. Ср. *Corp.* X. 19 a: καὶ ἡ τοιαύτη (*sc.* εὐσεβής) ψυχή . . . ὅλη νοῦς γίνεται («и такая (*sc.* благочестивая) душа . . . вся становится νοῦς»). (Νοῦς того места соответствует θεῖος νοῦς *Ascl.* III. 32 b.)

Haec autem intentio . . . angustissima est nobis. Ср. *Ascl.* I. 3 b: «divinitatis . . . ratio, divina sensus intentione noscenda» («учение о божественном . . ., которое надлежит познавать божественным напряжением ума»). Эта *intentio*, должно быть, — та *mentis intentio*, о которой говорилось выше и посредством которой наша διάνοια достигает высших ступеней. Но выражение «это усилие узко» едва ли вразумительно; и здесь, вероятно, есть какая-то ошибка чтения или перевода.

[Et vos, o Tat et Asclepi et Hammon, . . . taciturnitate celate.] Есть основания думать, что в самом раннем виде документа Асклепий был единственным присутствующим учеником и что все места, в

которых упоминаются Тат и Аммон, вставлены или изменены тем составителем, который прибавил Пролог. (См. комментарий к Прологу.) Здесь обращение к трем ученикам вместе неловко следует за *o Asclepi* несколькими строками выше.

О предписании хранить тайну см. *Ascl.* 1 b и *Corp.* XIII *fin.*

divina mysteria. Ср. *Ascl.* III. 19 a: «divina nudo mysteria» («открываю божественные тайны»). «Тайна» здесь означает «тайное учение». Нет никаких указаний на то, что в кругу писателя совершались обряды посвящения; и я не нашел в герметических сочинениях никаких следов чего-либо подобного. В *Ascl.* III. 21 половой союз назван *mysterium*, т. е. «таинством». В ch. 37 обряды, посредством которых демонические души вселяются в культовые статуи, названы *mysteria*.

§§ 37–38 b. Герметист говорит здесь о *di terreni* (οἱ ἐπίγειοι θεοί), то есть о богах, которых почитали в египетских храмах. *Di terreni* «сделаны людьми». Писатель уже касался темы создания богов людьми в chs. 23 b–24 a; и здесь он отсылает назад к тому месту («iterum ad hominem . . . redeamus» — «вернемся снова к человеку»).

Формула, которой вводится этот параграф («sed iam de talibus sint satis dicta talia» — «но об этих вещах довольно сказанного»), ничего не говорит о содержании того места, за которым он следовал в первоначальном тексте. Если убрать перемещенные главы 33–36, ch. 37 оказывается непосредственно после места о вечности и времени и о способностях, которыми постигаются вещи вечные и вещи временные (26 b–32 b). Но между содержанием 37–38 b и содержанием 26 b–32 b нет связи мысли; и возможно, что между этими двумя местами первоначально стояло нечто, ныне утраченное или перемещенное. Если так, то промежуток между разделом, который трактует о вечном бытии

Высшего Бога (26 b–32 b), и разделом, который рассматривает земных богов (37–38 b), казалось бы, подходящее место для перечня οὐσιάρχαι (19 b), т. е. для описания иерархии νοητοὶ θεοί (умопостигаемых богов), которыми управляется вещественная вселенная. Но автор или составитель *Ascl.* III мало заботится о систематическом расположении; и мы едва ли были бы вправе перенести 19 b на это место лишь на том основании, что так получилась бы более стройная последовательность.

§ 37. *rationemque . . . ex quo divino dono.* Упоминание о создании богов в ch. 23 b следовало за упоминанием о даре *ratio disciplinaque* («разума и знания»), который Бог дал людям, в ch. 22 b.

Minus enim miranda . . . quae de homine dicta sunt ⟨cetera⟩. Необходимо вставить *cetera*; ибо без него эти слова означали бы, что о создании богов прежде не говорилось.

Quoniam ergo proavi nostri multum errabant, . . . invenerunt artem qua efficerent deos. *Quoniam* — ошибочный перевод ἐπεί: «после того как наши предки некоторое время жили без богов, они изобрели искусство делать богов». Августин неверно понял это место, введенный в заблуждение словом *quoniam*; см. Aug. *De civ. dei* 8. 23 *ad fin.*–24 (*Testim.*).

По мнению писателя, Гермес Трисмегист-учитель — смертный человек и происходит от смертных предков. Правда, он внук бога Тота-Гермеса (см. ниже); но и этот персонаж некогда был человеком на земле и стал богом лишь после своей смерти. Подобным же образом бог Асклепий (Имхотеп), богиня Исида и, по-видимому, все «земные боги» (т. е. боги, которых почитали в египетских храмах) были смертными, жившими на земле, прежде чем стали божествами.

Это учение не было новостью в Египте. В *Мемфисском декрете* (Розеттский камень), 196 г. до н. э., сказано, что Птолемей V покорил мятежников в Бусиритском номе, «как Гермес и Гор, сын Исиды и Осириса, прежде покорили тех, кто восстал в том же месте»; то есть о Горе там говорится как о древнем царе Египта, который с помощью своего советника Тота вел войну против мятежного Сета. И не только во времена Птолемеев, но и задолго до эллинистического периода одним из различных способов толкования, которыми египтяне объясняли свои мифы, было рассматривать их как записи исторических событий на земле и считать богов, которые в них действовали, древними правителями страны. Ра или Птах был первым царем Египта, и ему наследовали его потомки вплоть до Гора, сына Осириса; и годы и деяния этой династии богов-царей были записаны в летописях (Brugsch, *Rel. und Myth. der alten Aeg.*, pp. 30–32). В стране, где цари, и живые, и недавно умершие, почитались как боги, естественно было предположить, что боги некогда были царями.[1] Теория Эвгемера, которая вошла в моду у греков вскоре после времени Александра, должна была происходить, по крайней мере отчасти, из этих египетских преданий; и, быть может, его книга была написана с целью поддержать недавно учрежденный культ Птолемеев или подготовить для него почву (Otto, *Priester und Tempel*, II, p. 274, n. 3).

[1] В этом веровании могла быть доля истины. Известно, что Имхотеп был обожествленным человеком; и возможно, что по крайней мере некоторые из главных богов Египта — напр., Осирис — были обожествленными правителями додинастической эпохи. См. Budge, *Osiris and the Egyptian resurrection*, 1911.

Итак, храмовые боги, по мнению писателя *Ascl.* III, — обожествленные люди; или, точнее, души храмовых богов — обожествленные души людей. Но бестелесная душа — еще не

храмовый бог. *Deus terrenus*, или храмовый бог, — это обожествленная человеческая душа, воплощенная в статуе и действующая на земле; и именно действием людей это соединение души и тела приводится в бытие. Когда человек Имхотеп умер, его душа «вернулась на небо» и не имела больше дела с землей. Но люди в некоем египетском городе сделали статую Имхотепа, поставили ее в святилище и посредством подобающих обрядов склонили душу Имхотепа переселиться с неба на землю и войти в сделанную ими статую; и эта одушевленная статуя есть *deus terrenus*. Таков смысл парадокса, что «человек творит богов».

Лишается ли тогда Имхотеп отныне небесного блаженства, которое в других местах обещано душам благочестивых после смерти? Должен ли он отказаться от своего «единения с Богом», чтобы трудиться врачом в египетском городе? Если воплощение в материи есть нисхождение на низшую ступень бытия, как нам говорят в других местах, каким образом можно склонить блаженную душу подчиниться ему? Писатель *Ascl.* III в своем рвении защитить установленные культы, по-видимому, упустил из виду эту трудность; но если бы этот вопрос поставили перед ним, он, быть может, ответил бы, что душа Имхотепа по-прежнему «на небе», хотя в то же время она одушевляет статую на земле; ибо бестелесное существо вполне может пребывать в двух или более местах одновременно. Во всяком случае, этот принцип необходимо применять в тех случаях, когда две или более статуи одного и того же божества почитаются в разных храмах.

Здесь предполагается, что первый век человечества был веком незнания и дикости и что религия вместе со всеми прочими силами, ведущими к образованности, была введена впоследствии. В «Деве мира» (Stob. *Exc.* XXIII *fin.*) выражен сходный взгляд, и

приобщение человечества к образованности, включая введение религиозного почитания, приписано Исиде и Осирису, которые «сошли с неба на землю» (т. е. воплотились как человеческие существа) ради этой благодетельной цели.

⟨⟨de mundi natura conveniente[m]⟩⟩. Ясно, что эти слова должны были относиться к *efficerent deos*, а не к *adiunxerunt virtutem*. Писатель говорит сначала о вещественном теле, которое делают люди (а именно о статуе), а затем о *virtus* (ἀρετή в смысле «сверхъестественной действенности»), которую они прибавляют к нему, вводя в статую *anima* (душу). Статуя — *de mundi natura* (т. е. сделана из дерева, камня или металла); прибавленная *virtus* — не *de mundi natura*. Сравни парафраз Августина: «spiritus invisibiles . . . visibilibus rebus corporalis materiae copulare» («соединять невидимых духов . . . с видимыми вещами телесной материи») (*Ib.* 8. 23 *init.*). Слова *de mundi natura* равнозначны *corporalis materiae*.

⟨⟨per quam* (*quas* MSS.) *idola et bene faciendi et male vires habere potuissent⟩⟩. К *virtutem* нужно какое-то пояснение; и это придаточное, будучи перенесено, в точности восполняет эту нужду. С другой стороны, там, где оно стоит в MSS., оно — неловкий придаток к предложению, которое лучше закончилось бы на *mysteriis*. *Potuissent* употреблено переводчиком в смысле *possent*. См. комментарий к *intueri potuisset*, *Ascl.* I. 8.

evocantes animas daemonum vel angelorum. *Evocantes*, вероятно, соответствует ἐκκαλοῦντες. Ср. Plut. *Quaest. Rom.* 61, 278 F: «Почему запрещено произносить имя бога-хранителя Рима?» — «Не потому ли, что существуют . . . вызывания (ἐκκλήσεις) богов и чародейства? Полагая, что и они сами (*sc.* римляне) вызвали некоторых богов от врагов и что эти боги переселились к ним, они боялись претерпеть то же самое от других». Так, процесс, посредством которого, например, Юнону из Вей склонили

переселиться в Рим, назывался бы ἔκκλησις (слово *evocare* употреблено в том же смысле у Ливия, 1. 55. 4 и 5. 21. 5); и тот же термин применен здесь к процессу, посредством которого обожествленную душу склоняют переселиться с неба на землю и поселиться в египетском храме.

Бестелесные и блаженные души людей названы здесь δαιμόνων ψυχαί («души демонов»). Существа, образованные воплощением этих душ в культовых статуях, названы ἐπίγειοι θεοί («земные боги»).

Слова *vel angelorum*, вероятно, добавлены переводчиком. См. ch. 25, *nocentes angeli*.

Avus enim tuus, Asclepi, medicinae primus inventor. Дед Асклепия, ученика Гермеса, — бог Имхотеп (Ἰμούθης), которого греки отождествляли со своим богом Асклепием. См. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* XXIII. 6 и *Exc.* XXVI. 9. Герметист, по-видимому, был прав, считая этого бога обожествленным человеком. Имхотеп был древнеегипетским составителем изречений, врачом и зодчим; говорят, что он жил при царе Джосере III династии (четвертое тысячелетие до н. э.); и он упоминается как известный мудрец в «Песни арфиста». Культ Имхотепа как бога был, вероятно, впервые учрежден во времена Саисской династии (633–525 гг. до н. э.) и получил дальнейшее развитие при Птолемеях. См. Sethe, *Untersuchungen* II (*Imhotep, der Asklepios der Aegypter*); Reitzenstein, *Poimandres*, p. 120; Breasted, *Hist. of Egypt*, 112 f., 206 и 575; Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*, II, p. 214. Бог Имхотеп считался сыном Птаха. Главным средоточием его почитания был Мемфис, где у него был храм близ Серапеума; и в IV веке н. э. он почти затмил своего отца Птаха и стал главным божеством Мемфиса (Ammian. Marcell. 22. 14. 7: «Memphim, urbem frequentem praesentiaque numinis Asclepii claram» — «Мемфис, город

многолюдный и славный присутствием божества Асклепия»). Как и его греческий тезка (о котором см. Aelius Aristides *passim*), египетский бог Имхотеп-Асклепий давал предписания своим больным через сны, получаемые при инкубации. Внук, ученик Гермеса, должно быть, возник из бога путем раздвоения, точно так же как Гермес-учитель — двойник бога Тота-Гермеса, которого писатель *Ascl.* III называет дедом учителя.

in monte Libyae circa litus crocodillorum. «Ливийская гора» — пустынное плоскогорье, которое ограничивает долину Нила с запада. Единственная населенная область Египта (не считая оазисов), которая расположена «в Ливийской горе»,[2] и единственное место в Ливийской горе, где можно было найти «берег» и крокодилов, — это Файюм. Следовательно, указанное место непременно должно находиться в Файюме и, вероятно, расположено в главном городе этой области или близ него, а именно в Крокодилополе, называемом также Арсиноей. Писатель говорит, что в этом месте было погребено тело человека Асклепия (старшего) и что там стоит храм, в котором почитается бог Асклепий. Мы скорее ожидали бы, что он назовет Мемфис, который, по другим источникам, был главным местом почитания этого бога и, надо полагать, местом, где его культ был впервые учрежден; но Мемфис не находится «в Ливийской горе». Храмы Асклепия были в Фивах и в Филах, равно как и в Мемфисе (Otto, *Priester und Tempel*, Index III, *s. v.* Imhotep-Asklepios); но описание нельзя приложить ни к одному из этих мест. По-видимому, кроме разбираемого места, нет никаких свидетельств о храме Асклепия в Файюме; ибо такого храма не упоминает ни Отто, ни Буше-Леклерк, который в своей *Histoire des Lagides*, III, p. 214, дает перечень божеств, почитавшихся в Арсиноитском номе. Но в этом вопросе свидетельства писателя *Ascl.* III достаточно; и мы можем

принять с его слов, что в III веке н. э. Асклепий (т. е. Имхотеп) почитался в храме в Арсиное или близ нее и что те, кто посещал этот храм, полагали, что он там погребен; хотя жители Мемфиса могли быть столь же убеждены, что место его погребения — в их городе. Возможно, что одна из старых пирамид XII династии близ Арсинои, первоначальный обитатель которой был забыт, к этому времени стала считаться у жителей области гробницей Имхотепа-Асклепия.

---

[2] «На великом плато Ливийской пустыни, которое поднимается на 300–400 футов над уровнем моря, расположена провинция Файюм» (Baedeker's *Egypt*).

Собек (Σοῦχος), одно из главных божеств Файюма, воплощался в крокодиле, и Арсиноя-Крокодилополь была самым знаменитым местом почитания крокодила в Египте. См. Hdt. 2. 69; Diodorus 1. 89. Strabo 17. 38 f., p. 811 f.: «(там) есть город Арсиноя; прежде же он назывался городом Крокодилов; ибо в этом номе весьма почитают крокодила, и у них есть священный крокодил, которого содержат отдельно в озере; он ручной и послушен жрецам; зовется же он Сухос. . . .» Жители Арсинои «почитают крокодилов, и потому полны крокодилов и их канал, и Меридово озеро». Правда, крокодилы считались священными в нескольких местах и в Верхнем Египте, а именно в Диосполе Малом, Хенобоскии, Копте, в Крокодилополе к югу от Фив и в Омбосе (Parthey к Plut. *Is. et Os.* p. 267), а также в Фивах (которые в римское время почти обезлюдели); но ни одно из этих мест не отвечает описанию в тексте; и слова «in monte Libyae circa litus crocodillorum» («на Ливийской горе, близ берега крокодилов») читатели III века н. э., несомненно, поняли бы как указание на Арсиною у Меридова озера.

reliquus enim, vel potius totus, . . . remeavit in caelum. Бестелесная душа, если она прожила благочестивую жизнь на

земле, возвращается на небо, откуда она первоначально пришла. См. *Ascl.* I. 11 b. Иногда это утверждали в особенности о душах великих людей и благодетельных правителей; напр., Cic. *Somn. Scip.* 3: «знай: всем, кто сохранил отечество, помог ему, приумножил его, определено на небе особое место, где они, блаженные, наслаждаются вечной жизнью: . . . правители и хранители (государств), выйдя отсюда, сюда и возвращаются». С *vel potius totus* можно сравнить Sen. *Consol. ad Marc.* 24. 5 ff.: «Погиб лишь образ твоего сына и подобие, не слишком на него похожее; сам же он вечен и пребывает теперь в лучшем состоянии, избавленный от чужого бремени и предоставленный самому себе. . . . Поэтому незачем тебе бежать к гробнице сына: там лежит худшее, что в нем было, и самое тягостное для него самого, кости и пепел, которые не больше его части, чем одежды и прочие покровы тел. Цельный, ничего своего не оставив на земле, он ускользнул и ушел весь». Герметист научился у греческой философии пренебрегать трупом, который древние египтяне с таким старанием сохраняли. Он думает, что тело Имхотепа лежит погребенным в том месте, о котором он говорит; но он считает, что бог присутствует там не потому, что там труп, а потому, что его соотечественники поставили в этом месте статую и низвели душу Имхотепа с неба, чтобы она одушевила статую. Он должен был знать, что культовые статуи того же бога были и в других местах; но об этом он ничего не говорит.

Представление, что душа, расставаясь с телом, «уходит на небо», было распространено в Египте (наряду с другими, несогласными с ним представлениями) с ранних времен. См. Erman, *Life in ancient Egypt*, Eng. tr. 1894, p. 343 f., где общий смысл одного очень древнего места из «Книги мертвых» передан так: «Умерший стоит у врат неба, он чувствует, что стал богом, и

похваляется своей божественной природой. Он почитает себя равным каждому из древних богов . . . Он оставил свой земной дом, чтобы войти в небесный; он очистился от всякой скверны и теперь входит во врата неба, и прославленные духи простирают к нему руки и ведут его к его отцу, богу Солнца». Быть может, первоначально считалось, что «уходят на небо» одни лишь цари; но впоследствии это учение было распространено на людей вообще или, во всяком случае, на людей благочестивых или праведных. На стеле из Мендеса (Bouché-Leclercq, *Hist. des Lagides* I, p. 180) смерть Арсинои, жены Птолемея II, описана так: «Эта богиня ушла на небо; она воссоединилась с членами ⟨Ра или Гармахиса⟩». Масперо (Bouché-Leclercq *ib.*) говорит: «Это формула, которой с древнейших времен описательно обозначали смерть царя. С умершей Арсиноей поступают так же, как с Аменемхетом I или Тутмосом III или со всеми прочими фараонами, о которых говорили, что они ушли или взлетели на небо и соединились с богом Солнца, отцом их рода». О душе, которая «ушла на небо», или стала небесным богом, говорили иногда, что она принята в сообщество бога Солнца и плывет с ним в его ладье, а иногда (по крайней мере в Египте птолемеевском и римском) — что она прикреплена к звезде или видима в образе звезды. Plut. *Is. et Os.* 21: «Жрецы говорят не только о нем (*sc.* об Осирисе), но и о прочих богах, которые не нерожденны и не нетленны (т. е. о богах, которые некогда были смертными людьми), что тела их, окончив труды, лежат у них и окружены почитанием, а души сияют на небе звездами, и что (душа) Исиды зовется Псом (Песьей звездой)» и т. д. Сравни египетскую погребальную молитву, переведенную у Porphyr. *De abst.* 4. 10: «О владыка Солнце и все боги, дающие жизнь людям, примите меня и передайте вечным богам, чтобы мне обитать с ними».

Древние египтяне говорили, что душа умершего царя *уходит* на небо; но они не говорили, что она *возвращается* на небо. Если у них и существовало подобное представление, то лишь в виде веры в то, что царь, будучи сыном бога Солнца, в некотором смысле един со своим божественным отцом. Учение, что единичная душа существовала на небе прежде своего пребывания на земле, впервые появляется в Египте в эллинистический период и должно было прийти из платонизма. Оно укоренилось в этой стране во времена Птолемеев; и когда Гораций (*Od.* 1. 2. 45) говорит Августу: «Serus in caelum redeas» («поздно вернись на небо»), он говорит о римском *princeps* так, как египтяне уже привыкли говорить о своих правителях. Подобным же образом Веллей (2. 123), говоря о смерти Августа, пишет: «animam caelestem caelo reddidit» («он вернул небесную душу небу»); и писатель *Vita Marc. Aurel.* (около 300 г. н. э.), с. 18, говорит, что «столь велика оказалась любовь к нему . . ., что никто не счел нужным его оплакивать, ибо все были уверены, что он, данный богами на время, вернулся к богам». Божественная душа сходит с неба на землю и воплощается в человеческом теле; когда ее дело на земле сделано, она покидает тело и возвращается туда, откуда пришла. Ср. Plutarch *Vita Romuli* 28, где бестелесный Ромул говорит: «Богам было угодно . . ., чтобы мы пробыли среди людей столько времени и, основав город, которому суждены величайшая власть и слава, снова обитали на небе, откуда мы родом. . . . А я буду вам благосклонным божеством Квирином». Римский Ромул-Квирин, подобно египетскому Имхотепу-Асклепию, «вернулся на небо», но тем не менее продолжает оказывать услуги людям на земле.

Что разумеет здесь герметист под *caelum*? Если он верен своим началам, он должен считать, что конечная участь благочестивой

души — единение с надкосмическим и вечным Богом; и слово «небо» могло бы употребляться в переносном или символическом смысле для обозначения этого завершения. Но возможно, что он признавал промежуточные ступени на пути к окончательному единению с Богом; и он мог думать, что бестелесная душа пребывает, по крайней мере на время, если не навсегда, среди *di caelestes* в телесном небосводе, — или даже задерживается на время на более низкой ступени, среди демонов верхнего воздуха; этим можно было бы объяснить, почему он называет эти души *animas daemonum*.

adiumenta praestat infirmis. «Земной бог» Асклепий (т. е. душа умершего человека, воплощенная в культовой статуе в Арсиное) по-прежнему продолжает врачебную практику, которой занимался живой человек. Гарпократион Александрийский (II век н. э., не позднее) рассказывает историю о врачебном откровении, данном Асклепием в Диосполе (Великом, т. е. в Фивах?): Cumont in *Klio*, Bd. IX, Heft 3, 1909. Naville, *The old Egyptian faith*, Eng. tr. p. 204, так излагает историю, рассказанную на погребальной стеле птолемеевского периода. У жены верховного жреца Птаха не было сына. «Тогда супруги обратились со своей мольбой к богу Имхотепу, сыну Птаха, который слышит молитвы и дарует сыновей тем, у кого их нет. Бог явился жрецу во сне и велел ему исполнить некие работы в святилище бога, в награду за которые он (бог) даст ему сына. . . . Работа была исполнена, и . . . жрица родила сына, которого назвали Имхотепом».

Как пример соответствующих верований у греков сравни Maximus Tyrius (180–200 гг. н. э.) 9. 6 f. Hobein: когда душа ушла из тела и стала «демоном», «она сама созерцает родные ей зрелища, . . . видя саму красоту собственными глазами и радуясь; она жалеет себя за прежнюю жизнь и почитает себя блаженной за

нынешнюю; жалеет она и родственные ей души, которые еще вращаются около земли, и по человеколюбию желает быть с ними и поднимать оступающихся; и бог повелел ей посещать землю и смешиваться со всяким родом людей, со всякой человеческой участью, и нравом, и ремеслом, и добрым содействовать, за обиженных мстить, а обидчикам воздавать наказание. Но не всякий из демонов делает все; и там у них дела разделены, у каждого свое. . . . Ибо, каким нравом они обладали, когда были около земли, от того они не желают вовсе расстаться; но и Асклепий (греческий Асклепий, а не египетский Имхотеп) ныне врачует, и Геракл являет свою мощь, и Дионис справляет вакхические таинства, и Амфилох прорицает, и Диоскуры плавают по морю» и т. д. Он добавляет: «Я сам видел Диоскуров в образе ярких звезд, как они опустились на корабль и правили им в бурю; я видел Асклепия, и не во сне; я видел Геракла наяву». Представления Максима о бестелесных человеческих душах, которые стали «демонами», мало отличаются от верований ранних христиан о «святых».[3] Он не думает, подобно герметисту, что они воплощены в статуях или живых животных;[4] он полагает, что они свободно ходят среди людей; но его взгляд на их обязанности близко согласуется со взглядом герметиста на обязанности «земных богов».

[3] Сравни, например, рассказы о чудесах исцеления, совершенных у гробниц или в святилищах мучеников, которые приводит Августин, *Civ. dei* 22. 8.

[4] Христиане, которые верили, что умерший святой творит чудеса посредством своих костей или других мощей, должно быть, думали, что бестелесная душа в каком-то смысле присутствует в вещественных предметах, которым они приписывали сверхъестественную силу; и в этом отношении они ближе, чем Максим, подходили к египетскому учению *Ascl.* III.

Hermes . . . in sibi cognomine patria consistens. *Patria* (т. е. родной город) бога Тота-Гермеса — это, надо полагать, Гермополь Великий (*Hermupolis Magna*), значительный город примерно на полпути между Мемфисом и Фивами. Но был также Гермополь (*Hermupolis*) в Дельте, столица Гермопольского нома, который имел большое религиозное значение и вполне мог считаться *patria* Гермеса наравне с Гермополем Великим.

Подразумевается, хотя прямо и не сказано, что божества Гермес и Исида, так же как Асклепий, некогда жили на земле как смертные.

quantis obesse . . . iratam. Наказание злодеев, болезнью или иным образом, можно рассматривать как благо для человеческого общества (ср. «Деву мира» *sub fin.*), и потому его можно включить в число благ, которые приобретаются созданием богов.

Terrenis etenim diis . . . facile est irasci. *Dii caelestes* ἀπαθεῖς (бесстрастны) и неспособны к гневу; ср. 40 a: «nec ira etenim commoventur nec flectuntur gratia» («их не возмущает гнев и не склоняет милость»). И то же можно было бы сказать о бестелесных и блаженных человеческих душах. Но *deus terrenus*, подобно человеку на земле, сделан *ex utraque natura*, т. е. не из одного лишь бестелесного естества, а из бестелесного и телесного естества вместе. (Ср. *Ascl.* III. 22 b: «hominem . . . ex utraque natura conposuit, divina atque mortali» — «человека . . . он сложил из обеих природ, божественной и смертной».) У него есть тело, а именно статуя; и в силу этого тела он подвержен πάθη (волнениям). Правда, солнце, луна и звезды, которые суть *di caelestes*, имеют тела; но их тела сделаны из чистого огня, благороднейшего рода материи. По-видимому, подразумевается, что πάθη порождают только тела, состоящие из низкой и землистой материи.

Апулей (*De deo Socr.* 12 f.) проводит соответствующее различение между *daemones*, которые подвержены πάθη, и *di caelestes*, которые ἀπαθεῖς. «Почти из этого числа демонов поэты обыкновенно, вовсе не далеко отходя от истины, вымышляют богов, ненавидящих одних людей и любящих других: . . . итак, (эти боги) и жалеют, и негодуют, и тревожатся, и радуются, и претерпевают всякий облик человеческой души: . . . все эти смуты и бури далеко изгнаны из безмятежности небесных богов. Ибо все небожители всегда обладают одним и тем же состоянием ума в вечной ровности, которое никогда не бывает вытолкнуто из своих пределов ни к страданию, ни к наслаждению. . . . Поэтому бог не должен претерпевать никакого преходящего переживания ни ненависти, ни любви, и потому его не касаются ни негодование, ни жалость, . . . но, свободный от всех страстей души, он никогда не скорбит, никогда не радуется и ничего внезапно не хочет и не отвергает. Но и все это, и прочее в том же роде по праву подобает среднему положению демонов. Ибо они помещены между нами и богами как местом обитания, так и складом ума, имея общее с вышними бессмертие, с низшими — подверженность страстям. Ибо, подобно нам, они могут испытывать на себе все, что умиротворяет или возбуждает души, так что и гнев их возбуждает, и жалость склоняет, и дары привлекают, и мольбы смягчают . . . и во всем прочем они изменчивы так же, как мы». Именно этих демонов, говорит он, умилостивляют обряды почитания в храмах. Но *daemones* Апулея отличаются от *di terreni Ascl.* III в двух отношениях: у них тела, состоящие из воздуха, тогда как тело *deus terrenus* герметиста — либо статуя, либо живое животное; и они не блаженные человеческие души, а существа иного порядка, чем люди.

Plut. *Is. et Os.* 25: «Поэтому лучше судят те, кто считает, что предания о Тифоне, Осирисе и Исиде — не о страданиях богов и не о страданиях людей, а о страданиях великих демонов, о которых и Платон, и Пифагор, и Ксенократ, и Хрисипп, следуя древним богословам, говорят, что они сильнее людей и намного превосходят нас мощью своей природы, но божественное в них не беспримесно и не чисто, а соединено (⌜ συνειληχὸς ⌝; συντετηκὸς?) и с природой души, и с чувствительностью тела, которая принимает удовольствие и страдание и все те волнения, что, возникая при этих переменах, одних тревожат больше, других меньше; ибо и у демонов, как у людей, бывают различия в добродетели и пороке». См. также Plut. *Def. orac.* 12 f. Демоны, о которых здесь говорит Плутарх, как и демоны Апулея, — не человеческие души, а сверхчеловеческие существа более низкого порядка, чем *di caelestes*.

Maximus Tyrius 8. 8: «Сам бог, утвердившись на своем месте, правит небом и порядком на небе; но есть у него и бессмертные природы второго ряда (⌜ δεύτεροι ⌝, читай -ραι), так называемые демоны (⌜ δεύτεροι ⌝, читай δαίμονες), поставленные на рубеже земли и неба, слабее бога, но сильнее человека, слуги богов и надзиратели над людьми. . . . Ибо этот (*sc.* род демонов) обращается к людям, и является им в видениях, и вращается посреди смертной природы, и помогает (⌜ ἀπωφελοῦν ⌝, ἐπ- Reiske) во всем, в чем смертному роду необходимо нуждаться в богах. . . . Одни из них — врачи болезней, другие — советчики в безвыходном, третьи — вестники сокрытого, иные — пособники в ремесле, иные — спутники в пути». *Ib.* 9. 2: «Считай бога бесстрастным и бессмертным, демона — бессмертным и подверженным страстям, человека — подверженным страстям и смертным». *Ib.* 9. 4: «Остается, стало быть, что природа демонов и

подвержена страстям, и бессмертна, чтобы бессмертием она приобщалась к богу, а подверженностью страстям — к человеку». Максим говорит, что демоны — это души, совлекшие с себя тело, — т. е. земное и тленное тело (9. 5: εἴπερ ἐστὶν τὸ δαιμόνιον αὐτὸ ψυχὴ ἀποδυσαμένη τὸ σῶμα — «если демоническое есть сама душа, совлекшая с себя тело»); но так как он говорит также, что душа, ставшая демоном, есть θρέμμα αἰθέριον («эфирное создание») (9. 6), он, по-видимому, думал, что душа в этом состоянии не невещественна, а состоит из αἰθήρ, т. е. из чистого светлого воздуха. Если он имеет в виду именно это, то в этой части своей теории он, вероятно, следует Посидонию.

haec sancta animalia. В некоторых египетских храмах предметом почитания была статуя; в других — живое животное. Этих животных писатель *Ascl.* III считает «земными богами»; блаженная человеческая душа вошла в животное, или «овладела» им, и воплощена в нем, точно так же как в другом случае блаженная человеческая душа воплощена в статуе. Таким образом, люди, которые поклоняются животному, в действительности поклоняются душе одного из своих земляков, умершего давным-давно. Таково объяснение и оправдание египетского обычая почитать животных у герметиста.

У Philostr. *Vita Apollonii* 6. 19 глава общины Γυμνοί («нагих») на границе Верхнего Египта дает этому обычаю иное объяснение: «Ибо мудро, если что-либо у египтян мудро, и то, что они не дерзают изображать облики богов, а делают их символическими и прикровенными; ведь так они могут казаться и более досточтимыми». Т. е. обычай египтян, которые пользуются животным как *символом* бога, благоговейнее обычая греков, которые дерзают изображать божественное существо статуей, предназначенной быть на него *похожей*. Но это философское

размышление. В народном сознании египтян бог не просто символизировался животным, но был в нем воплощен.

Плутарх (*Is. et Os.* 71 ff.) говорит, что большинство египтян «поклоняется самим животным и обращается с ними как с богами»; но это он считает презренным и вредным суеверием. Он упоминает некоторые «мифические» и «исторические» объяснения, которые выдвигались, чтобы растолковать этот обычай; и он говорит о теории (которую он считает «столь же невероятной»), что «те человеческие души, которые продолжают существовать после смерти, могут родиться вновь только воплотившись в священных животных».[5] Плутарх упоминает также объяснение, основанное на «полезности» (т. е. теорию, что, например, коровы считаются священными потому, что они полезны людям). Но сам он (подобно нагому философу у Филострата) предпочитает рассматривать священных животных как *символы* божества; а живые существа, говорит он, — лучшие символы божества, чем вещи безжизненные. «Поэтому следует довольствоваться тем, чтобы почитать не их самих, а через них божественное, как через более ясные зеркала,[6] созданные самой природой» (с. 76). Взгляд Плутарха — взгляд просвещенного грека. Он считает нелепым предполагать, что животное — бог; но в то же время он не желает осуждать установленный религиозный обычай и старается показать, что человек может разумно продолжать совершать обряды, при условии, что он отвергает их видимый смысл и толкует их по-своему. Позиция герметиста ближе к позиции массы египтян, поклонявшихся быку или крокодилу; по его мнению, животное, как и статуя, — действительно бог, хотя и бог более низкой ступени, чем *di caelestes*.

[5] (Учение о том,) «что для душ умерших, какие продолжают существовать, возрождение (παλιγγενεσία) совершается только в этих (животных)». Эта теория отчасти согласуется с теорией писателя *Ascl.* III, который считает, что некоторые человеческие души воплотились вновь в животных, которым поклоняются в храмах. Подобным же образом Diodorus 1. 85. 4 говорит о быке Аписе: «Причиной почитания этого быка некоторые называют то, что по смерти Осириса (Осирис здесь рассматривается как смертный человек) его душа перешла в этого быка».

[6] Ср. *Corp.* XVII.

Диодор (1. 84) упоминает некоторых животных, которым в его время поклонялись в Египте; среди них — бык Апис в Мемфисе, бык Мневис в Гелиополе, козел в Мендесе, крокодил у Меридова озера (в Арсиное), лев в Леонтополе, καὶ πολλὰ τοιαῦθ' ἕτερα («и много других подобных»). См. также Philo *De decalogo* 16. 76 ff., Cohn IV, p. 286, Orig. *c. Cels.* 3. 17. Партей в своем издании Plut. *Is. et Os.* p. 261 ff. дает подробный перечень священных животных.

Древние египтяне, без сомнения, считали некоторые роды животных «священными» и воздерживались от некоторых родов животной пищи как от «нечистой»;[7] и они связывали некоторые виды животных с некоторыми богами; но собственно поклонение отдельным животным как богам, если и не было вовсе неизвестно,[8] во всяком случае занимало сравнительно малое место среди культов Египта почти до конца национальной независимости. Поклонение животным — в том смысле, в каком этот обычай предполагает веру в то, что бог воплощен в теле определенного живого животного, — впервые выдвинулось на видное место в саисский период (663–525 гг. до н. э.) и было доведено до крайности в птолемеевские и римские времена. В эти поздние времена святость отдельного животного, в котором, как верили, было воплощено божество, распространилась в большей или меньшей мере на других животных того же вида; и если прежде существовало некоторое почитание вида, то теперь оно

усилилось. Всякий, кто убивал животное вида, почитаемого священным в египетском городе, подлежал суровому законному наказанию и рисковал быть растерзанным толпой без суда. Ср. Diodor. 1. 83: «Когда некий римлянин убил кошку и толпа сбежалась к дому совершившего это, ни сановники, посланные царем просить за него, ни общий всем страх перед Римом не смогли избавить этого человека от расправы, хотя он сделал это нечаянно. И об этом мы рассказываем не понаслышке, а видели сами во время нашего пребывания в Египте».

[7] На ранней ступени культуры понятия «священного» и «нечистого» едва различимы; общее представление, лежащее в основе обоих, — что данная вещь заряжена могущественной силой и что поэтому, имея с ней дело, нужно соблюдать предосторожности.

[8] Breasted, *Hist. of Egypt*, p. 60, говорит, что «почитание животных, . . . как культ, — позднее порождение, выдвинутое в пору упадка народа, на исходе его истории», и что до того «оно было неизвестно». (Он ссылается на Erman, *Handbuch*, p. 25.)

eorum animas, quorum sunt consecrata* (*sc. haec animalia*) ⟨*quasi imagines*⟩ *viventes. В тексте MSS. *viventes* лишено смысла. Вставив *quasi imagines*, мы получаем смысл, в точности отвечающий контексту. Животное — «живой образ» обожествленного человека в том же смысле, в каком статуя — его безжизненный образ; и «земной бог» в этом случае образован соединением бестелесной человеческой души с живым телом животного, как в другом случае — соединением бестелесной человеческой души с безжизненной статуей. Ср. Plut. *Is. et Os.* 43: τὸν δὲ Ἆπιν εἰκόνα μὲν Ὀσίριδος ἔμψυχον εἶναι («Апис же — одушевленный образ Осириса»). Гигин (*Astronom.* 2. 28) говорит, что египетские жрецы рассказывают о богах, которые превращались в животных; «по этим причинам, как они показывают, египтяне не позволяют причинять вред этим родам (животных), ибо их называют

образами богов». Porphyr. *De abst.* 4. 9: «Скарабея же . . . египтяне . . . почитали как одушевленный образ солнца». (Контекст показывает, что Порфирий понимает здесь εἰκών в смысле «символа»; но выражение взято из обычного словоупотребления, и народное представление скорее было бы таково, что в жуке воплощен бог Солнца или божественная душа, которая есть ἀπόρροια («истечение») бога Солнца.)

Не только животное, но и человек мог стать в этом смысле «живым образом» бога. В *Мемфисском декрете*, 196 г. до н. э. (Mahaffy, *Egypt under the Ptols.*, p. 316), Птолемей V назван εἰκὼν ζῶσα τοῦ Διός («живой образ Зевса», т. е. Амона). Посвящаемый у Апулея (*Metamorph.* 11. 24), в конце своего посвящения в таинства Исиды в Коринфе, стал воплощением бога Солнца Гора, сына Исиды, и потому показан почитателям как «образ» этого божества («in vicem simulacri» — «наподобие статуи»). Порфирий (*De abst.* 4. 9) упоминает место в Египте, где предметом почитания (т. е. тем, в чем была воплощена божественная душа) была не статуя и не животное, а живой человек: «ибо они почитают и человека, в селении Анабис, где и ему приносят жертвы и сжигают жертвенных животных на алтарях; а он вскоре затем станет есть то, что приготовлено для него как для человека».

***ita ut et eorum legibus incolantur* (*sc. civitates*).** Предполагается, что человек, чья душа воплощена в животном, которому поклоняются в городе (напр., Тот-Гермес, воплощенный в ибисе в Гермополе), правил этим городом во время своей человеческой жизни и был основателем его местных установлений, — особенно, быть может, его религиозных обычаев и таких законов, как тот, по которому в этом городе каралось убийство животного, которое в других местах свободно убивали и ели.

et eorum nominibus nuncupentur. В некоторых случаях город был назван по имени местного бога (напр., Гермополь); в других — по животному, в котором был воплощен местный бог (напр., Крокодилополь).

propterea bellis se lacessere Aegyptiorum solent civitates. Это не обязательно означает, что при жизни самого писателя египетские города имели обыкновение воевать друг с другом из-за своих священных животных. Говорит доисторический Трисмегист; и преданий о подобных распрях было бы достаточно, чтобы объяснить утверждение, вложенное в его уста. Могли существовать легенды о настоящих войнах, которые велись по этому поводу в прошлом; а потешные битвы, входившие в обряд некоторых египетских праздников (см., напр., Hdt. 2. 63), легко могли породить такие легенды. Но есть свидетельства, что даже под римской властью бунт или драка между партиями иногда вызывались или разжигались оскорбительным обращением жителей соседнего города со священным животным; точно так же, как в Индии убийство коровы мусульманами время от времени бывает причиной бунта или одним из эпизодов бунта. Пример войны между соседними городами в птолемеевский период встречается в некоторых греческих папирусах (Grenfell and Hunt, *Archiv für Papyrusforschung*, Bd. I, 1901, p. 57 ff.), которые описывают ожесточенную распрю, вспыхнувшую в 123 г. до н. э. между жрецами Гермонтиса и жрецами Патириса и соседнего Крокодилополя (немного выше Фив) из-за владения островом; спор длился несколько лет и привел к яростным схваткам между жителями этих городов. Одна из описанных схваток произошла на священном острове бога-крокодила Собека; и во время этого сражения «некоторое число жрецов (?), которые помогали крокодилопольцам и были, вероятно, жителями острова, было

обращено в бегство и бежало к реке, где многие из них утонули». Здесь прямо не упоминаются священные животные; но когда нападавшие напали на остров бога-крокодила, они, вероятно, не пощадили крокодила или крокодилов, которых там содержали. Diodorus 1. 89. 5: некоторые говорят, что один из ранних царей, действуя по правилу «Divide et impera» («Разделяй и властвуй»), ввел обычай поклонения животным, «чтобы, поскольку каждые чтут то, что почитается у них самих, и презирают посвященное богам у других, все жители Египта никогда не могли прийти к единомыслию.[9] И это, (говорят они,) явствует из последствий; ибо все соседи враждуют друг с другом, оскорбляясь беззакониями против названного». Plut. *Is. et Os.* 72: «А оксиринхиты в наше время (около 100 г. н. э.), когда кинополиты стали есть рыбу оксиринх, наловили собак, принесли их в жертву как жертвенных животных и съели; а после этого, вступив в войну, причинили друг другу много зла, а затем были наказаны римлянами». Ювенал (*Sat.* 15) описывает подобную схватку между двумя египетскими городами: «Inde furor vulgo, quod numina vicinorum | odit uterque locus, cum solos credat habendos | esse deos quos ipse colit» («Отсюда ярость толпы, что каждое из двух мест ненавидит божества соседей, полагая, что почитать подобает лишь тех богов, которых чтит оно само»). Жители одного из этих городов, говорит он, начали ссору с того, что стали глумиться над жителями другого, которые справляли религиозный праздник (т. е. поклонялись своему особому богу-животному). Подробностям Ювенала нельзя доверять; он называет города Омбос и Тентира, но эти места так далеко друг от друга, что схватка между ними была бы невозможна;[10] а его рассказ о людоедстве едва ли вероятен. Однако какой-то случай вроде того, о котором он говорит, должен был произойти незадолго до того, как он писал. Dio Cass. 42. 34

(около 220 г. н. э.): «Египтяне воюют друг с другом из-за предметов своего почитания; ибо в отношении некоторых из этих культов они не согласны между собой, но сильно враждуют друг с другом, равно как и с другими народами».

[9] Та же история рассказана другими словами у Plut. *Is. et Os.* 72.

[10] Был Омбос и близ Тентиры; но Ювенал, вероятно, имел в виду знаменитое средоточие почитания крокодила, лежавшее дальше к югу.

§ 27 d. ***consecrabuntur*** **(*distribuentur* MSS.)** ***vero . . . in monte Libyco.*** Это один из оторванных фрагментов, которые были собраны вместе в ch. 27. Едва ли можно сомневаться, что первоначально он следовал за рассказом о *di terreni* в ch. 37 и продолжал его. Рассказав о богах, которые, по его мнению, были доисторическими вождями и мудрецами, писатель переходит к другому классу богов, почитаемых в Египте, а именно к нынешним и недавним правителям страны. Возможно, что какие-то промежуточные слова или предложения утрачены; но пробел, если он есть, вероятно, невелик.

Глагол, которым начинался фрагмент, должно быть, был искажен; и его место было восполнено повторением (с изменением времени) *distribuuntur*, последнего слова предыдущего фрагмента в ch. 27. Требуемый смысл можно получить, написав *consecrabuntur*.

Цельс (Orig. *c. Cels.* 8. 63) подобным же образом говорит о культе правителей наряду с культом других «земных богов»: «Что страшного в том, чтобы умилостивлять здешних правителей — и прочих (*sc.* «демонов», которым поклоняются в храмах), и властителей и царей среди людей, — коль скоро и они не без демонической силы удостоились здешнего (владычества)?»

conlocabuntur in civitate in summo initio Aegypti. Обожествленные правители Египта, в отличие от местных богов-покровителей городов, о которых говорилось прежде, должны были признаваться богами по всей стране; но их почитание было сосредоточено в одном городе; и этот город писатель указывает описанием, как прежде он указал Арсиною. Это город, который во времена Трисмегиста еще не был основан; он расположен на западной окраине Египта; и так как люди всякого племени стекаются в него «по суше *и по морю*», это должен быть приморский город и большой торговый порт. Единственный город, отвечающий этому описанию, — Александрия; и не может быть ни малейшего сомнения, что имеется в виду Александрия.

Александрия была средоточием почитания своего основателя Александра; она была также главным (хотя и не единственным) средоточием почитания сначала Птолемеев, а затем римских императоров. См. Otto, *Priester und Tempel*, Index I, *s. v. Herrscherkult*; и Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, III. 1–68.

Тело Александра было перевезено из Вавилона в Мемфис в 322–321 гг. до н. э. Птолемей II перенес его из Мемфиса в Александрию и положил в великолепном храме-гробнице, называемом Σῆμα (Сема), который был построен там, чтобы принять его. Перенесение, несомненно, произошло после смерти Птолемея I в 283 г. до н. э.; точная его дата не записана, но Отто (I. 144–153) приводит доводы в пользу того, что оно, вероятно, совершилось в 274 г. до н. э. В то время, когда тело было помещено в Сему, там был учрежден официальный культ Александра.[11]

[11] πολιοῦχος θεός («богом — хранителем города») Александрии был Серапис (Julian *Ep.* 111, Bidez and Cumont, 432 d); но Александр почитался там как обожествленный основатель города. Ср. Julian *Ep.* 60 B and C, 378 C (к александрийцам): «если вы не чтите Александра, вашего основателя, и прежде него великого бога, святейшего Сераписа».

Культ Птолемея I был учрежден после его смерти в 283 г. до н. э. его сыном и преемником, который обожествил его под именем θεὸς Σωτήρ («бог Спаситель»). Птолемей I был погребен рядом с Александром в Семе (как и все прочие Птолемеи после него) и, должно быть, со времени своей смерти чтился там обрядами почитания; но особым средоточием его культа была сначала не Александрия, а Птолемаида, греческий город, который он основал в Верхнем Египте и богом-покровителем которого он стал после своей смерти.

До этого времени греки в Египте воздавали божеские почести только умершим правителям, а не живым. Но Птолемей II по смерти своей сестры и жены Арсинои в 270 г. до н. э. сделал еще один шаг. Он обожествил не только ее, но и себя рядом с ней (Otto II. 273); и умершая царица и живой царь под именем θεοὶ Ἀδελφοί («боги Брат и Сестра»; впоследствии Φιλάδελφοι) были присоединены к Александру в Семе как σύνναοι θεοί («боги, разделяющие храм») и почитались там вместе с ним. Преемники Птолемея II следовали его примеру и пошли дальше, сделав божеством не только живого царя, но и живую царицу. Династический культ был приведен в систему в 215–210 гг. до н. э. Птолемеем IV, который пополнил ряд царских четов, вставив Птолемея I и его жену, θεοὶ Σωτῆρες («богов Спасителей»), между Александром и θεοὶ Ἀδελφοί; и с того времени каждая следующая царская чета в свой черед прибавлялась к списку божеств, почитаемых в александрийской Семе. Так, на *Розеттском камне* (196 г. до н. э.) верховный жрец александрийского культа правителей носит титул ἱερεὺς Ἀλεξάνδρου καὶ θεῶν Σωτήρων καὶ θεῶν Ἀδελφῶν καὶ θεῶν Εὐεργετῶν καὶ θεῶν Φιλοπατόρων καὶ θεοῦ Ἐπιφανοῦς Εὐχαρίστου («жрец Александра, и богов Спасителей, и богов Брата и Сестры, и богов Благодетелей, и богов Отцелюбцев,

и бога Явленного Благодарного»; последний — царствующий царь, Птолемей V, который еще не был женат). В Птолемаиде почитание последующих Птолемеев подобным же образом присоединялось к почитанию основателя и бога-покровителя города, Птолемея I.

Культы, упомянутые до сих пор, хотя и находились под сильным влиянием религиозной атмосферы Египта, были греческими по форме; обряды совершались греческими жрецами, не связанными с сословием египетского жречества; и в почитании участвовали главным образом греческие подданные Птолемеев, собранные вместе в Александрии, выражая тем свою преданность царствующей династии, вероятно, по большей части без всякой серьезной веры в божественность своих весьма человечных царей и цариц. Отношение коренных египтян к своим правителям было иным. С древнейших времен цари Египта считались божественными; они были сыновьями бога Солнца и воплощениями Гора; и по крайней мере со времени Нового царства, 1500 г. до н. э. (Otto II, p. 270), живому царю поклонялись как богу. Когда он умирал и «уходил на небо», он, разумеется, оставался богом. Народ вообще мог быть меньше непосредственно занят божеством, которое перестало обитать среди него во плоти; но в связи с его гробницей обычно строили храм или поминальную часовню; обязанность совершать там положенные обряды поручалась коллегии жрецов, наделенной для этой цели имуществом; и культ умершего царя длился порой многие века. Даже во времена Птолемеев некоторые из царей самых ранних династий все еще имели приписанных к ним жрецов. (О подробностях почитания умерших царей см. Petrie, *Hist. of Egypt*, *passim*.) Птолемеи заняли место туземных царей, и их египетские подданные смотрели на них так же. В их глазах

правитель непременно был воплощенным богом; и обряд венчания на царство египетскими жрецами (который Полибий называет ἀνακλητήρια, т. е. «обрядом провозглашения») не превращал человека в бога, а был формальным признанием того, что он уже бог (ὑπάρχων θεὸς ἐκ θεοῦ καὶ θεᾶς — «будучи богом от бога и богини», *Розеттский камень*), и объявлением, что отныне ему надлежит поклоняться. *Розеттский камень* (Mahaffy, *Empire of the Ptolemies*, p. 316 ff.) — это декрет, принятый собором египетских жрецов по случаю венчания на царство Птолемея V в Мемфисе; и действенные статьи декрета — те, которыми учреждается или умножается его почитание. Постановлено: (1) чтобы в каждом египетском храме было поставлено скульптурное изображение, представляющее «бога Эпифана Евхариста» (т. е. бога-царя Птолемея V) и главного бога храма рядом друг с другом, и чтобы жрецы трижды в день воздавали почитание (θεραπεύειν) этим изображениям (εἰκόνες); (2) чтобы в каждом египетском храме было помещено культовое изваяние (ξόανον) бога-царя, заключенное в переносную божницу (ναός); чтобы эта божница была установлена как предмет почитания (καθιδρῦσαι) в святая святых храма вместе с божницами других богов; и чтобы на великих праздниках, когда божницы богов несут в процессии, божницу бога-царя несли вместе с прочими; (3) чтобы при каждом египетском храме справлялись в честь бога-царя определенные ежемесячные и ежегодные праздники, в которые ему следует поклоняться «жертвами, и возлияниями, и всеми прочими положенными обрядами»; и (4) чтобы жрецы других богов прибавляли к своим титулам новый титул «жрец бога Эпифана Евхариста».

Упомянутое там ξόανον соответствует «рукотворному богу» *Ascl.* III; и предписанные обряды предполагают веру — или по

крайней мере видимость веры — в то, что одна и та же божественная душа воплощена во всех многочисленных ξόανα, равно как и в человеческом теле живого царя.

Различие между отношением греков в Египте к своим правителям и отношением коренных египтян с течением времени имело склонность сглаживаться; и Птолемеи намеренно старались уподобить друг другу различные обычаи, которыми два народа выражали благоговение перед своими царями. Без сомнения, главным образом с этой целью в греческий культ был перенят обычай поклоняться живому царю, издавна укоренившийся в египетском культе. С другой стороны, египетские жрецы, привыкшие поклоняться живому царю как σύνναος θεός во всех своих храмах, переняли из греческого культа обычай присоединять к царю царицу, а также обычай включать умершие царские четы в число божеств, почитаемых в каждом храме. И помимо царей и цариц, к числу богов, почитаемых египтянами, были присоединены и некоторые другие члены царской семьи. Канопский декрет (Mahaffy, *Empire of the Ptolemies*, p. 229 ff.) — это постановление, принятое собором египетских жрецов в 238 г. до н. э. Юная дочь царствующего царя, Птолемея III, недавно умерла (μετῆλθεν εἰς τὸν ἀέναον κόσμον — «перешла в вечный мир», — εἰς θεοὺς μετῆλθεν — «перешла к богам»); и жрецы объявляют, что настоящим они постановляют «воздавать ей вечные почести во всех храмах страны». Ей надлежит поклоняться, справляя ежегодный праздник в каждом египетском святилище; ее культовое изваяние (ἱερὸν ἄγαλμα — «рукотворное божество») надлежит поместить в каждом из главных храмов; и во всех религиозных процессиях это изваяние надлежит нести на руках жрецу, «дабы его видели, и чтили, и почитали все люди». Маленькая царевна не была божеством при жизни. Она стала

божеством по смерти; но это, по египетским представлениям, можно было сказать о всякой блаженной душе, царского рода или нет. Она уже божество; но установкой культовых изваяний в храмах и учрежденными обрядами почитания она становится «земным» божеством.

Некоторые из Птолемеев не только получали божеские почести под своими собственными именами, но и отождествляли себя с каким-либо признанным греческим или египетским божеством и в этом качестве получали поклонение. Так, в Птолемаиде была жрица «Клеопатры (I), матери Амона, блистательной Исиды» (Otto I. 159, n. 2). Упоминается жрец Ἶσις μεγάλη μήτηρ θεῶν («Исиды великой, матери богов»); и эта богиня — вероятно, Клеопатра III (*ib.* p. 158). Птолемей XIII официально именовался νέος Διόνυσος («новый Дионис»). Вера, действительная или притворная, которая лежит в основе этого обычая, состоит в том, что данное божество воплощено в живом мужчине или женщине. Подобным же образом Гораций (*Od.* 1. 2. 41) намекает, что Август, быть может, — воплощение бога Гермеса.

После присоединения Египта Августом Александру по-прежнему поклонялись с греческими обрядами в Семе, как и прежде; и под римским владычеством праздник обожествленного основателя города еще долго продолжали справлять в Александрии. Julius Valerius 3. 35 (около 300 г. н. э.): «obitus eius (*sc.* Alexandri) diem etiam nunc Alexandriae sacratissimam habent» («день его (*sc.* Александра) кончины и поныне почитают в Александрии священнейшим»). Этот культ Александра, вероятно, поддерживался до упразднения язычества (Otto I, p. 154). Но культ Птолемеев, как в его греческой форме в Александрии, так и в его египетской форме во всех храмах национальной религии, был

оставлен с падением династии; и вместо него был учрежден культ римских правителей.

Об обожествлении *principes* в Риме и в провинциях см. Marquardt, *Staatsverwaltung* III. 463 ff., и Boissier, *Religion romaine* I. 109–186. Учреждая почитание умерших правителей, римское правительство давало официальное выражение верованиям и чувствам, которые распространились в Италию из греческих царств Востока и прежде всего из Египта; хотя некоторое основание для этого обычая можно было найти и в туземных италийских обычаях, таких как семейное почитание *Di Manes* и *Lares*. В Риме официальный культ *живого* правителя никогда не был учрежден; и из более ранних *principes* лишь немногие (напр., Калигула и Домициан) требовали от своих подданных божеских почестей. Аврелиан (270–275 гг. н. э.) был первым римским императором, который называл себя на своих монетах *deus* (Schiller, *Gesch. der röm. Kaiserzeit* I. 867). К концу IV века Вегеций (2. 5) пишет: «Imperatori, cum Augusti nomen accepit, tamquam praesenti et corporali deo fidelis est praestanda devotio» («Императору, когда он принял имя Августа, надлежит оказывать верную преданность, как богу присутствующему и телесному»).

Первым человеком, которому по распоряжению римского правительства поклонялись после смерти, был Юлий Цезарь, которого уже признали богом «persuasione vulgi» («по убеждению простого народа») (Suet. *Iulius* 88), когда в 42 г. до н. э. сенат учредил культ *Divus Iulius*. Этому прецеденту последовали в случае Августа[12] и других; и так возник новый класс римских государственных богов, *Divi* и *Divae*. В 224 г. н. э. официально признавались двадцать таких божеств; во времена Константина их число возросло примерно до тридцати семи.

[12] Слово «обожествление» легко внушает ложное представление. Этот процесс правильно описан у Tac. *Ann.* 1. 10: «(Augusto) templum et caelestes religiones decernuntur» («(Августу) постановляются храм и небесные почести»); и в календаре, который приводит Марквардт (III. 467): «eo die Augusto honores caelestes a senatu decreti» («в этот день сенат постановил Августу небесные почести»). Сенаторы не притязали на власть превратить умершего человека в бога; но они заявляли о вере в то, что он стал богом, и учреждали жречество, храм и ежегодный праздник для его почитания. Правда, Манилий (4. 927) говорит, имея в виду *Divus Iulius* и ожидаемый апофеоз Августа: «iam facit ipse (homo) deos, mittitque ad sidera numen» («уже сам (человек) творит богов и посылает к звездам божество»); и Тацит (*Ann.* 1. 73. 3) приводит слова Тиберия в письме: «decretum patri suo caelum» («его отцу постановлено небо»); но такие выражения не следует понимать буквально.

Но на Востоке культ живого правителя, который был исконным в Египте и в некоторых частях Азии, со времени Александра был перенят греками и почти повсеместно принят у них[13] задолго до присоединения Египта к Риму. Даже при Республике римские проконсулы часто получали в этих областях божеские почести; Марк Антоний лишь принимал навязанную ему роль, когда появлялся на людях в образе присутствующего бога в Александрии, Эфесе и Афинах; и когда Август установил мир и благоденствие, во всех восточных провинциях возникли храмы и жречества для его почитания. В этом движении греки в Египте участвовали вместе с остальным грекоязычным Востоком. В царствование Августа в Александрии был построен *Кесарейон*; и надо полагать, что сначала он служил для почитания *Divus Iulius* и живого Августа;[14] что преемникам Августа также поклонялись там при их жизни; и что тем из них, по крайней мере, кто был внесен в официальный список римских *Divi*, продолжали поклоняться там и после смерти.[15] Позднее в Александрии был построен *Адрианейон*, который, должно быть, служил дополнительным храмом для почитания правителей в этом городе. Некоторые члены императорской семьи, подобно

некоторым из Птолемеев прежде, отождествлялись с определенными божествами; напр., Плотина, жена Траяна, почиталась как Ἀφροδίτη θεὰ νεωτέρα («богиня Афродита Младшая») (Otto I. 159, n. 2).

[13] Плутарх (*Is. et Os.* 24) говорит с сильным неодобрением о культе живых правителей: «И если некоторые, вознесенные гордыней, . . . с душой, воспламененной юностью и невежеством, с наглостью принимали имена богов и воздвижение храмов, то слава их цвела недолго». Но среди язычников-греков того периода такое решительное осуждение этого обычая — исключение.

[14] Есть прямое свидетельство о греческом культе живого Августа в *Себастейоне* в Филах в 13–12 гг. до н. э.; а культ Августа был, вероятно, учрежден раньше в Александрии (Otto II, p. 279). Филон (*Leg. ad Gaium* 22. 151, VI, p. 183 Cohn) описывает *Себастейон* в Александрии как великолепное здание. Был ли этот *Себастейон* тем же самым, что *Кесарейон*, или это был особый, отдельный храм?

[15] Есть упоминания об ἀρχιερεῖς Σεβαστῶν («верховных жрецах Августов») в Александрии, а также в некоторых других египетских городах. Otto I. 61, 136, II. 190.

Примеру александрийских греков последовали греки, поселившиеся в других частях Египта; мы слышим о *кесарейонах* или *себастейонах* в Арсиное, Оксиринхе, Гермополе и Элефантине, об *Адрианейоне* в Мемфисе и, возможно, об *Адрианейоне* в Арсиное (Otto I. 11). В то же время коренные египетские жрецы перенесли на римских правителей те божеские почести, которые прежде воздавали Птолемеям; и, по-видимому, и живой *princeps*, и *Divi* были присоединены как σύνναοι θεοί к местным богам в храмах, находившихся в ведении египетского жречества, по всей стране.[16] Но местные обряды, греческие или египетские, с которыми императорам поклонялись в других городах Египта, должны были иметь малое значение по сравнению с центральным греческим культом римских правителей в Александрии; и герметист говорит только о последнем. В 270 г. н. э., приблизительное время

написания *Ascl.* III, умершими «правителями страны», которым официально поклонялись в Александрии, должны были быть Александр и около тридцати римских *Divi*. Во время пальмирской оккупации Египта там, возможно, поклонялись и живому императору Клавдию, от имени которого страной правил Вабаллат; но в те смутные времена культ живого правителя, быть может, был приостановлен.

---

[16] Otto I. 11. Есть свидетельства о почитании живого правителя в египетских храмах в случае Августа, Тиберия, Клавдия, Нерона и Траяна. Египетский жрец в Гелиополе в 210–211 гг. н. э. носит титул ἀρχιπροφήτης τῶν κυρίων Αὐτοκρατόρων Σεβαστῶν («верховный пророк владык императоров Августов») (*ib.* II. 278, n. 6). Дни рождения римских императоров справлялись как праздники (а это предполагает, что императорам поклонялись) в храме Сокнопея в Файюме (*ib.* II. 9, n. 3). Эти праздники дней рождения назывались ἡμέραι σεβασταί («августовы дни») (*ib.* 10, n. 1). Подобные праздники справлялись в храме Юпитера Капитолийского в Арсиное; и культ в этом храме был, по-видимому, египетским, а не греческим (*ib.* I. 10).

Modo tamen hoc in tempore ubi isti sunt? *Isti* должно означать *qui terrae dominantur*, т. е. правителей, умерших или живых, которых, по предположению автора, почитали как богов во времена Трисмегиста; а *ubi isti sunt* должно означать: «какой город в Египте служит средоточием их культа?» Возможно, перед *sunt* выпало *conlocati* (καθιδρυμένοι).

Поскольку Трисмегист жил во времена «царя Аммона», то, казалось бы, правители, о которых здесь идет речь, должны быть Амоном и другими богами того же разряда, которых автор считает древними царями Египта. Странно, что Асклепию нужно говорить, где почитают обожествленных царей его собственного времени; но, быть может, автор вставил этот вопрос лишь потому, что хотел дать на него собственный ответ.

in maxima civitate in monte Libyco. Что это за город? По-видимому, снова Арсиноя; ибо это единственный значительный

город Египта, который находится «на Ливийской горе». Но если *isti* — национальные боги, такие как Амон и Осирис, то как можно сказать, что их культ учрежден в одном определенном городе или номе?[1] Скорее следовало бы ожидать, что нам скажут либо что их всех вместе почитают во всех частях Египта, либо что главное средоточие культа каждого из них находится в особом городе.

[1] См. vol. IV, Addenda.

Быть может, этот ответ на вопрос Асклепия можно объяснить, если предположить, что автор был жителем Арсиноитского нома (на это указывает и то, что он помещает туда культ Имхотепа-Асклепия) и что он считал некое знаменитое святилище по соседству с собой главным средоточием культа правителей в древние времена, подобно тому как в его собственные дни главным средоточием этого культа была Александрия. Возможно, святилище, о котором он думает, — это Лабиринт, находившийся у входа в Файюм, милях в двенадцати от Арсинои. Во II веке н. э. Лабиринт все еще был одной из знаменитых достопримечательностей Египта; Элий Аристид, 36. 1, говорит о нем именно так и упоминает его рядом с пирамидами. Геродоту (2. 148) рассказывали, что Лабиринт построили двенадцать царей, царствовавших над Египтом во времена Сеннахирима, и что он был задуман как общий памятник двенадцати (καὶ δή σφι μνημόσυνα ἔδοξε λιπέσθαι κοινῇ — «и они решили оставить по себе общий памятник»). Геродот ошибается в дате, но его рассказ указывает на существование предания о том, что Лабиринт был общенародным памятником древним царям, а потому и местом, где древних царей, вероятно, почитали. Страбон, 17. 37, p. 811, говорит, что число дворов в Лабиринте было равно древнему числу египетских номов; Плиний, *Nat. Hist.* 36. 13, тоже говорит,

что его части по числу соответствовали номам, и добавляет, что в нем были «храмы всех богов Египта». Поэтому нет ничего невероятного в том, что в III веке н. э. жители этой области считали Лабиринт средоточием народной жизни в древние времена и общим местом собрания всех египтян для политических и религиозных целей, к числу которых относился бы и культ правителей. Некоторые цари XII династии были погребены по соседству с Лабиринтом, и их, должно быть, почитали в этой области после смерти; и предание об этом культе вполне могло дожить до того времени, когда был написан *Ascl.* III.

§ 38 a. *Et horum . . . ⟨evocatio⟩ cuiusmodi est* [*qualitas*]? Смысл этого вопроса определяется ответом, который за ним следует: Асклепий, должно быть, спросил, какими средствами блаженные души склоняют войти в тела, приготовленные для них в египетских храмах, т. е. в культовые изваяния. Поскольку выше для описания этого действия был употреблен глагол *evocare*, я вставил *evocatio*. Быть может, *qualitas* возникло из *qualis est* — разночтения к *cuiusmodi est*.

Constat . . . de herbis, de lapidibus, et de aromatibus divinitatis naturam in se habentibus. В египетских обрядах общественного богослужения, как и в частной практике магов, широко пользовались священными растениями и камнями, а также сжиганием ладана и других благовонных веществ. Ср. учение египетского жреца в *Abammonis Resp.* 5. 23: «Ничто не мешает материи причаститься божественного; так что всякая материя, которая совершенна, чиста и благообразна, не непригодна служить вместилищем богов. Ввиду этого теургическое искусство отыскивает вместилища, подходящие богам вообще и каждому богу в частности, и часто соединяет вместе камни, растения, животных, ароматы и другие вещественные предметы, которые

святы, совершенны и богоподобны, и из всего этого строит цельное и чистое вместилище (в которое может войти бог)». Ориген, *c. Cels.* 8. 61, описывает язычника-почитателя как человека, «который хлопотливо изучает имена демонов, и их силы, и деяния, и заклинания, и травы, свойственные демонам, и камни, и вырезанные на них изображения, соответствующие преданным — ⌜ символическим ⌝ (читай -κῶς, „символически“) или каким бы то ни было иным — образам демонов». Плутарх, *Is. et Os.* 52 и 80, говорит о некоторых благовонных веществах (ῥητίνη, σμύρνα и κῦφι — «смола», «мирра» и «кифи»), сжигание которых составляет часть ежедневного египетского почитания бога Солнца.

При «делании богов» к изваянию, несомненно, прикрепляли или клали рядом с ним определенные священные травы и камни и сжигали перед ним определенные благовонные вещества, чтобы привлечь божественную душу, которой предстояло воплотиться.[2] *Evocatio*, должно быть, включала и другие обряды, которые здесь не упомянуты; во всяком случае, должно было быть словесное призывание божественного существа.

[2] См. vol. IV, Addenda.

Сказав об обрядах, которыми блаженную душу склоняют войти в изваяние, автор переходит к обрядам, которыми ее склоняют оставаться в нем и постоянно обитать в храме. Это обычные обряды египетского храмового почитания; они состоят, по его словам, главным образом из жертвоприношений и гимнов. Если эти обряды прекратятся, божественные души, воплощенные в изваяниях, покинут их и уйдут с земли на небо; и так, когда христиане упразднят храмовые культы, «божество вернется с

земли на небо» и «(Египет) будет лишен присутствия своих божеств» (ch. 24 b): «земных богов» больше не будет.

Взгляд герметиста на действие храмовых обрядов разделяли многие христиане того времени, с той разницей, что существа, которых привлекают и которым угождают эти обряды, они считали бесами. Ориген (*c. Cels.* 8. 60) приводит слова Цельса: «Ибо, пожалуй, не следует не верить мудрым мужам, которые говорят, что большая часть околоземных демонов, срощенная со становлением и прикованная к крови, и чаду жертв, и напевам, и привязанная к другим подобным вещам, ничего лучшего не могла бы сделать, чем исцелить тело и предсказать будущую участь человеку и городу» и т. д.[3] Толкуя это место, Ориген (*ib.* 63) говорит: «Цельс сказал правду о чаде и крови, в которых нуждаются демоны». *Ib.* 7. 64 Ориген дает понять, что согласен с мнением, будто демоны «восседают при таких изображениях и местах» (*sc.* алтарях, храмах и изваяниях), «будучи призваны туда какими-то колдовскими средствами» (напр., посредством *herbae*, *lapides* и *aromata*), «или же сумев иным путем заранее занять для себя места, где они, жадно приобщаясь к испарениям от приносимых жертв, беззаконно ловят беззаконное наслаждение». Фирмик Матерн, *De err. prof. rel.* 13. 4 (350 г. н. э.): «Но и в самом изваянии (Сераписа), как и в прочих, от непрестанных жертвоприношений собираются нечистые духи демонов. Ибо жертвы и кровь, проливаемая при непрестанном заклании скота, производят лишь то, что этой кровью питается естество демонов, рожденных от порождения дьявола».

[3] Однако Цельс добавил (*ib.* 8. 63): «Скорее следует думать, что демоны ни в чем не нуждаются и ничего не требуют, но радуются тем, кто исполняет по отношению к ним долг благочестия».

Порфирий, *De abst.* 2. 38 ff., различает благодетельных и злотворных демонов и соглашается с христианами в том, что жертвоприношения животных доставляют удовольствие одним лишь злотворным демонам: «это они радуются „возлиянию и чаду“, которыми тучнеет их пневматическое (τὸ πνευματικόν)[4] и телесное начало. Ибо оно живет парами и испарениями, разнообразно питаясь разнообразным, и набирает силу от чада, исходящего от крови и мяса. Поэтому разумный и благоразумный человек остережется приносить такие жертвы, через которые он привлечет к себе подобных существ».

[4] Πνευματικός здесь означает «газообразный».

in modum caelestis harmoniae. Это может быть отсылкой к пифагорейской «музыке сфер». Но в древних египетских документах часто упоминаются боги, поклоняющиеся высшему богу; и это представление тоже может быть в мыслях у автора. Ср. гимн, который поют δυνάμεις («Силы») в *Corp.* I и XIII. *Ascl.* I. 9: Бог послал Муз на землю, «чтобы . . . и на земле не было недостатка в сладости созвучия небесных хвалений».

§§ 39–40 a. О Судьбе. Функции *di caelestes* и *di terreni*, как они описаны в ch. 38 b, вместе охватывают все управление вселенной; поэтому для Судьбы не остается никакой особой функции. Но термин εἱμαρμένη занимал слишком видное место в философии того времени, чтобы его можно было обойти; поэтому автор почел себя обязанным найти место для этой силы и сделал это, отождествив ее с действием *di caelestes* в совокупности или с известной частью этого действия. Подобным же образом в ch. 19 b нам было сказано, что Судьба управляет движениями семи планетных сфер и тем приводит в действие «неизменный закон изменения» в подлунном мире. Но в ch. 19 b Судьба была описана

как один из οὐσιάρχαι (Правителей над вещественным), т. е. как личное божество того же разряда, что и Зевс Гипат; в ch. 39 личность исчезает, и слово εἱμαρμένη употреблено как отвлеченный термин, наравне с ἀνάγκη и τάξις. По-видимому, в двух своих рассказах о Судьбе (19 b и 39) автор следовал двум разным авторитетам и не позаботился согласовать их между собой.

Ἡ εἱμαρμένη (*sc.* μοῖρα) как существительное несколько раз встречается у Платона (напр., *Gorg.* 512 E, где τὴν εἱμαρμένην οὐδ' ἂν εἷς ἐκφύγοι — «от судьбы никто не уйдет» — приведено как поговорка) и однажды у Аристотеля (*Poet.* 1455 a 11).[5] Но первыми ввели это слово в широкое употребление как существительное с определенным космологическим значением стоики; и очевидно, что рассказ о εἱμαρμένη в *Ascl.* III. 39 f. восходит к стоическим источникам. Зенон, основатель стоицизма, определял εἱμαρμένη как δύναμις κινητικὴ τῆς ὕλης κατὰ ταύτὰ καὶ ὡσαύτως («сила, движущая материю одним и тем же образом и одинаково») и говорил, что ее с тем же правом можно назвать πρόνοια и φύσις (Aetius, Diels *Doxogr.* p. 322). Хрисипп написал книгу Περὶ εἱμαρμένης («О судьбе») и много говорил о εἱμαρμένη во всех своих сочинениях. (См. Diels *ib.* и Arnim, *Stoic. vet. fragm.* II, pp. 264–298.) Он говорил, что εἱμαρμένη есть ὁ τοῦ κόσμου λόγος (замысел, или план, вселенной); что она есть λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων («разум того, что в Космосе управляется Промыслом»); и что она есть λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται («разум, по которому происшедшее произошло, происходящее происходит, а то, чему предстоит произойти, произойдет»). В других местах вместо λόγος он говорил о ἡ ἀλήθεια (разумея, быть может, предопределенную истину о будущих событиях), ἡ αἰτία, ἡ

φύσις и ἡ ἀνάγκη как о равнозначных εἱμαρμένη. Он говорил, что ἡ οὐσία τῆς εἱμαρμένης («сущность Судьбы») есть δύναμις πνευματική (т. е. сила, присущая вещественному πνεῦμα, которое проникает Космос), τάξει τοῦ παντὸς διοικητική («в порядке управляющая вселенной»). Он говорил также (Феодорит, дополненный Стобеем, Diels *ib.*), что предопределенное судьбой ничем не отличается от вынужденного необходимостью и что Судьба есть движение вечное, непрерывное и упорядоченное, || слаженное через сплетение частей. Aul. Gell. 7 (6). 2. 3: (Хрисипп) говорит, что Судьба есть «некое естественное сочетание всего, причем от века одно следует за другим, . . . и такое сплетение нерушимо». Plut. *Stoic. repugn.* 47. 4: Хрисипп говорил, что ничто, даже самое малое, не покоится и не движется иначе, как согласно λόγος (замыслу) Зевса, который, по его словам, тождествен Судьбе. *Ib.* 47. 5: τὴν εἱμαρμένην αἰτίαν ἀνίκητον καὶ ἀκώλυτον καὶ ἄτρεπτον ἀποφαίνων («объявляя Судьбу причиной непобедимой, неудержимой и непреложной»).

[5] Слово εἱμαρμένη употребляет Феофраст, *Phys. opin.* 1, Diels *Doxogr.* p. 476, где Феофраст излагает мнение Гераклита; и говорят, что его употреблял сам Гераклит (Aetius, Diels *Dox.* p. 322). Другой случай употребления у Феофраста приводят Александр Афродисийский, *De anima*, *fin.* (Zeller, *Arist.* Eng. tr. II, p. 371), и Aetius, Diels *Dox.* p. 325.

В своей космологии Хрисипп постулировал непреложную судьбу (т. е. всеохватывающую систему неизменных «законов природы», или последовательностей причины и следствия, какую предполагает современная наука); но в своей этике он утверждал свободную волю и ответственность человека; и его много занимала задача примирить одно с другим. Ср. фрагмент из Cic. *De fato*, приводимый у Aul. Gell. 7 (6). 2. 15: «Хрисипп, волнуясь и трудясь над тем, каким ⟨образом⟩ объяснить, что и все происходит

по судьбе, и есть нечто в нашей власти, запутывается вот как». Его несколько темное учение об этом предмете резко оспаривал Карнеад; и суть критики Карнеада (или, вернее, ее изложения, переданного учеником Карнеада Клитомахом, 129–111 гг. до н. э.) сохранилась в Cic. *De fato* и в Plut. *Sto. repugn.* 47. (Schmekel, *Phil. der mittl. Stoa*, pp. 155–184.)

Позднейшие стоики в своем учении о судьбе точно следовали Хрисиппу. Посидоний написал книгу о εἱμαρμένη. Cic. *De divinatione* 1. 55. 125 (по Посидонию): «Итак, разум заставляет признать, что все происходит по судьбе. Судьбой же я называю то, что греки называют εἱμαρμένη, то есть порядок и ряд причин, когда причина, связанная с причиной, порождает из себя вещь. Это — вечная истина, истекающая из всей вечности. . . . Отсюда понятно, что судьба есть . . . вечная причина вещей, почему и то, что прошло, произошло, и то, что настает, происходит, и то, что последует, будет». Сенека, который многое черпал у Посидония, говорит о *fatum* в том же смысле и настойчиво и многократно утверждает неизменность судьбы, но признает и свободную волю в человеке; *Nat. quaest.* 2. 38. 3: «когда об этом будет речь, я скажу, каким образом при неизменной судьбе нечто остается во власти человека».

Учение стоиков вообще о εἱμαρμένη изложено вкратце так. Aetius, Diels *Doxogr.* p. 322: «Необходимость, говорят они, есть причина непобедимая и насильственная, а Судьба — упорядоченное сплетение причин, в каковом сплетении заключено и то, что в нашей власти, так что одно ⌜ предопределено ⌝, а другое ⌜ не предопределено ⌝» («следует писать εἱμαρτὰ . . . ἀνειμαρτά», Diels). *Ib.* p. 324: (Судьба есть) εἱρμὸν αἰτιῶν, τουτέστι τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον («вереница причин, то есть порядок и нерушимая связь»). Diog. Laert. 7. 149:

«Судьба есть сцепленная причина сущего, или разум, по которому направляется Космос».

§ 39. [*ante*] [[*caelestes dii . . . singula*]]. Предложение «*caelestes . . . singula*» явно не на своем месте между вопросом о εἱμαρμένη и ответом на этот вопрос. Будучи перенесено, оно служит подходящим завершением ch. 38 b. Но остается объяснить бессмысленное слово *ante*. Не может ли оно быть пометкой корректора, указывающей, что предложение, перед которым оно стоит, следует поместить «перед» вопросом Асклепия?

semper sibi catenatis ⟨⟨necessita⟨ti⟩s⟩⟩ nexibus vincta⟨e⟩. Вряд ли можно сказать, что εἱμαρμένη «связана сама с собой»; связаны между собой в цепи причинности события, производимые εἱμαρμένη, т. е. каждое из них необходимо вытекает из другого, которое ему предшествует. Поэтому мы должны читать *vinctae* вместо *vincta*. О представлении о цепи причин ср. (помимо мест, приведенных выше) Cic. *De fato* (разбор учения Хрисиппа) 20: «вечный ряд причин»; 27: «от века причину с причиной сплетающая»; 31: «все происходит, сплетенное и сотканное естественной связью». Seneca, *Dial.* 12. 8. 3: «неизменный ряд причин, связанных между собой».

ἢ αὐτὸς ὁ θεός, ἢ ἡ μετ' ἐκεῖνον τεταγμένη ⟨⟨ἐνέργεια⟩⟩. — *aut deus summus, aut ab ipso deo qui secundus effectus est.* Судьбу можно либо отождествить с Богом, либо описать как ту ἐνέργεια (Бога), которая стоит следующей после самого Бога, т. е. как высшую из ἐνέργειαι Бога. Об отождествлении судьбы с Богом ср. Хрисиппа у Филодема, Diels *Doxogr.* p. 545: «и что Зевс называется и Промыслом (?), и общей природой всего, и Судьбой, и Необходимостью». Sen. *De benef.* 4. 7. 2: «если ты назовешь его же (*sc.* бога, или Юпитера) и судьбой, ты не солжешь. Ибо если судьба есть не что иное, как сплетенный ряд причин, то он — первая из

всех причин, от которой зависят прочие». *Ib.* 4. 8. 3: «называй (его) природой, судьбой, фортуной: все это имена одного и того же бога, различно пользующегося своей властью». *Nat. quaest.* 2. 45: «хочешь назвать его (*sc.* Юпитера) судьбой — не ошибешься: это он, от кого все зависит, причина причин». «Стоики» у Arius Didymus, Diels *Dox.* p. 465: «поскольку же он от века нерушимо управляет всем по сцепленному разуму, (бог) именуется также Судьбой». «Стоики» у Diog. Laert. 7. 135: ἕν τ' εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία («бог, ум, Судьба и Зевс — одно»).

Аэций, Diels *Dox.* p. 324, сообщает, что Посидоний говорил: (Судьба есть) «третья от Зевса: ибо первым идет Зевс, вторым — природа, третьей — Судьба». Герметист в *Ascl.* III. 19 b согласен с этим утверждением Посидония, делая εἱμαρμένη «третьей от Зевса»; но в ch. 39 он отводит ей либо первое, либо второе место. Возможно, Посидоний в одном месте отличал εἱμαρμένη от Зевса и φύσις и ставил ее ниже их, а в других местах отождествлял ее (как это делает Сенека) с одним из них или с обоими.

Слова καὶ ἡ εἱμαρτή, которые у Лида следуют за ἡ δὲ εἱμαρμένη ἐστί, не могут быть верными. Редкое прилагательное εἱμαρτός встречается у Plut. *Vit. Alex.* 30 *fin.* (εἱμαρτὸς χρόνος); но здесь оно ни к чему. Должно быть, в эту бессмысленную фразу превратилось придаточное предложение, вставленное позднейшей рукой. Первоначальный вид вставки можно, пожалуй, угадать по Корнуту (I век н. э.), *Theologiae Graecae compendium* (C. Lang) 13: «Судьба же — то, по чему схвачено (μέμαρπται) и охвачено в порядке и ряду, не имеющем конца, все происходящее». Вероятно, кто-то вписал это стоическое объяснение слова εἱμαρμένη в текст Τέλειος λόγος, которым пользовался Лид, и καθ' ἣν μέμαρπται (πάντα) было затем переделано в καὶ ἡ εἱμαρτή.

καὶ πάντων οὐρανίων τε καὶ ἐπιγείων μετὰ τῆς ἀνάγκης ⟨κατὰ θεῖον νόμον⟩ τάξις. — *et omnium caelestium terrenarumque rerum firmata divinis legibus disciplina.* По-видимому, переводчик читал греческий текст иначе, чем Лид. Τάξις (которое ниже передано словом *ordo*) по смыслу удовлетворительно. *Disciplina*, стоящее здесь на месте τάξις, в других местах употребляется переводчиком как передача ἐπιστήμη; но герметист не мог назвать εἱμαρμένη знанием (ἐπιστήμη). Возможно, первоначальным словом было σύνταξις и переводчик понял его как систему знания.

В греческом тексте Лида нет ничего, что соответствовало бы *divinis legibus*. Но упоминание о Божьем установлении необходимо; ибо цель автора в этом месте — объяснить, что εἱμαρμένη не есть независимая сила, но либо тождественна воле Бога, либо непосредственно от нее зависит. (Ср. ch. 40 a *init.*) Поэтому я вставил κατὰ θεῖον νόμον («по божественному закону»). Лишние слова καὶ νόμος, которые встречаются ниже у Лида, могли возникнуть из перестановки κατὰ θεῖον νόμον.

Об утверждении, что εἱμαρμένη есть τάξις, ср. Хрисиппа (приведенного выше): δύναμις . . . τάξει τοῦ παντὸς διοικητική («сила, . . . в порядке управляющая вселенной») — κίνησιν ἀΐδιον συνεχῆ καὶ τεταγμένην («движение вечное, непрерывное и упорядоченное») — φυσικήν τινα σύνταξιν τῶν ὅλων («некое естественное сочетание всего»). «Стоики»: συμπλοκὴν αἰτιῶν τεταγμένην («упорядоченное сплетение причин») — τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον («порядок и нерушимая связь»). Ямвлих, Stob. 1. 5. 17, vol. i, p. 81 W.: «Итак, Судьбу следует определить как единый порядок, объемлющий в себе все порядки вместе».

Haec itaque* εἱμαρμένη *et necessitas . . . conexae sunt glutino. Это придаточное предложение у Лида опущено; но в подлиннике оно должно было быть, потому что для того, чтобы следующие

слова ἡ μὲν . . . ἡ δέ («одна . . . другая») были понятны, нужно ясное упоминание εἱμαρμένη и ἀνάγκη вместе.

ἡ μὲν αὐτὰς κύει τὰς ἀρχὰς τῶν πραγμάτων, ἡ δὲ καταναγκάζει καὶ τὰ τέλη γίνεσθαι. — *quarum prior* εἱμαρμένη *rerum omnium initia parit, necessitas vero cogit ad effectum quae ex illius primordiis pendent.* Каков здесь смысл ἀρχαί и τέλη? Можно было бы предположить, что ἀρχαί означает «причины», а τέλη (= ἀποτελέσματα) — «следствия». Но как различить «причины» и «следствия»? Если рассматривать последовательность событий как непрерывную цепь причины и следствия («все события, всегда связанные одно с другим узами необходимости»), то всякое событие есть одновременно следствие других событий, которые ему предшествовали, и причина других событий, которые за ним последуют; и единственная ἀρχή, которая не есть вместе с тем и τέλος, — это первоначальное сотворение Космоса. Поэтому, по-видимому, автор думает здесь не о космическом процессе в целом, а скорее о жизни отдельных людей. Течение жизни человека раз и навсегда предопределено в момент рождения εἱμαρμένη, или, иными словами, действием небесных тел (в ch. 19 b εἱμαρμένη управляет планетами). Как сказано ниже, «(εἱμαρμένη), как бы бросив семя, дает начало всему грядущему» (в жизни отдельного человека). Это предопределение и есть ἀρχή. Τέλη — это события в жизни человека, которые по необходимости (ἀνάγκη) вытекают из ἀρχή и следуют одно за другим (τάξις) в непрерывной цепи причинности. Ср. Sen. *Dial.* 1. 5. 7: «сколько кому остается времени, определил первый час рождения. Причина зависит от причины». Ямвлих, Stob. 1. 5. 18, vol. i, p. 81 W.: «начала природы, и концы [и творения?], и связи их друг с другом, и пути от начала до конца составляют Судьбу». (У Ямвлиха τέλη, по-видимому, означает

скорее завершение процесса, т. е. смерть отдельного человека. Связи (συνδέσεις) τέλη с ἀρχαί соответствуют ἀνάγκη герметиста, а пути (διέξοδοι) — τάξις герметиста.)

ταύταις δὲ ἀκολουθεῖ τάξις [καὶ νόμος]. — *Has ordo consequitur.* Выше нам было сказано, что εἱμαρμένη есть πάντων . . . τάξις («порядок . . . всего»); а здесь τάξις отличается от нее как особая сущность. Эти два утверждения, вероятно, восходят к двум разным источникам.

В этом месте автор различает три составные части судьбы, которые он называет соответственно εἱμαρμένη, ἀνάγκη и τάξις, ограничивая первым членом триады термин εἱμαρμένη, который чаще употреблялся (как у Ямвлиха выше) для обозначения всех трех вместе.

Происхождение этой триады, вероятно, следует искать в древнем представлении о трех Μοῖραι, которые упоминаются и называются по именам у Гесиода, *Theog.* 905 f.: «Клото, и Лахесис, и Атропос, которые дают | смертным людям иметь и благо, и зло». Платон, *Rep.* 10. 617, приписывает каждой из трех особую функцию: «трех . . . дочерей Необходимости, Мойр, . . . воспевающих . . . : Лахесис — прошедшее, Клото — настоящее, Атропос — будущее». Развоплощенные души приводят сначала к Лахесис, под надзором которой каждая из них выбирает жизнь, в которую ей предстоит родиться при следующем воплощении; когда души сделали свой выбор, их ведут к Клото и «вводят под вращение веретена, движимого ее рукой, чем утверждается судьба (μοῖρα), которую каждая избрала»; затем их приводят «к пряже Атропос, которая делает нить судьбы (τὰ ἐπικλωσθέντα) непреложной». Это место Платона часто приводили и толковали в позднейших рассуждениях о судьбе и свободной воле; см., напр.,

Порфирия, περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν («О том, что в нашей власти»), у Stob. 2. 8. 39, vol. ii, p. 163 *sqq.* W.

Стоики, следуя примеру Платона, говорили о трех Мойрах. Хрисипп у Аэция, Diels *Dox.* p. 323: «Мойрами же — Клото, Лахесис и Атропос — они называются от распределения, совершаемого по ним: Лахесис — потому что каждому по справедливости уделяется тот жребий (κλῆρος), который ему выпал; Атропос — потому что неизменно и непреложно определение каждой вещи в отдельности от вечных времен; Клото — потому что распределение по Судьбе и все рождающееся совершаются подобно тому, что прядется (κλωθομένοις)». Стоик Корнут, *Theologiae Graecae compendium* 13 (после того как он говорил о Εἱμαρμένη и Ἀνάγκη): «А иным образом вводятся три Мойры, соответственно тройственности времен: одна из них названа Клото оттого, что происходящее подобно пряже (κλώσει) шерсти, когда одно ложится на другое, . . . другая — Лахесис оттого, что уделяемое каждому подобно доле (λήξει), выпадающей по жребию, а третья — Атропос оттого, что установленное ею неизменно (ἀτρέπτως). Но одна и та же сила могла бы, по-видимому, по праву носить все три имени». Тройное деление судьбы, соответствующее распределению функций между тремя Мойрами у Платона, подразумевается в утверждении Хрисиппа, что εἱμαρμένη есть «разум, по которому происшедшее произошло, происходящее происходит, а то, чему предстоит произойти, произойдет», и в Cic. *De div.* 1. 55. 126 (по Посидонию): «вечная причина вещей, почему и то, что прошло, произошло, и то, что настает, происходит, и то, что последует, будет». Ср. Ps.-Aristot. *De mundo* 7. 5, 401 b 14: «И то, что говорится о Мойрах и о веретене (Pl. *Rep.* 10), некоторым образом клонится к этому. Ибо Мойр три, и они распределены по временам, а нить веретена частью уже

выпрядена, частью предстоит, частью навивается; и над прошедшим поставлена одна из Мойр, Атропос, поскольку все прошедшее неотвратимо, а над будущим — Лахесис, ибо всему предстоит доля по природе» (функции, которые Платон приписывает Лахесис и Атропос, здесь поменялись местами), «а над настоящим — Клото, которая завершает и спрядает каждому свое. . . . Все это есть не что иное, как Бог». Lactant. *Div. inst.* 2. 10. 19 ff.: «ибо все необходимо содержится в трех временах: прошедшем, настоящем, будущем. Прошедшему принадлежит начало, настоящему — существование, будущему — разрушение. Все это видно в каждом человеке: ведь мы и начинаемся, когда рождаемся, и существуем, пока живем, и перестаем быть, когда умираем. Потому и пожелали, чтобы Парок было три: одна, которая начинает жизнь человека, другая, которая ее ткет, третья, которая ее обрывает и заканчивает».[6]

[6] Иное применение имен трех Мойр встречается у Plut. *Fac. in orbe lunae* 30. 13. Там Атропос связана с солнцем и τὴν ἀρχὴν ἐνδίδωσι τῆς γενέσεως («дает начало рождению», т. е. рождению отдельного человека), доставляя νοῦς; Клото связана с луной и «соединяет и смешивает» νοῦς с ψυχή; Лахесис связана с землей и доставляет тело. У Plut. *Gen. Socr.* 591 B (видение Тимарха) снова иная схема.

Автор *Ascl.* III заменил имена трех Мойр отвлеченными и безличными терминами, но сохранил различие их функций. Его εἱμαρμένη, которая «порождает ἀρχαί», или «сеет семя», — это Лахесис, которая имеет дело с прошедшим и определила течение жизни человека до момента рождения или в этот момент; его τάξις, которая «располагает события в последовательности» и «поддерживает их взаимную связь», — это Клото, которая имеет дело с настоящим, т. е. с событиями жизни человека, как они происходят одно за другим, и прядет нить, которой они связаны; его ἀνάγκη, которая «понуждает τέλη следовать», — это Атропос,

которая имеет дело с будущим, т. е. с результатами, которые произойдут из ἀρχή, и чье имя (= ἄτρεπτος, «непреложная») само по себе внушает мысль о необходимости. Вероятно, автор взял представление о трех Мойрах не прямо у Платона или Хрисиппа, а последовал за каким-то позднейшим писателем, находившимся под их влиянием.

Слова καὶ νόμος ошибочно вставлены у Лида. Каждый из трех членов триады должен быть представлен одним словом, и потому τάξις должно стоять одно.

id est textus et dispositio temporis rerum perficiendarum. Это придаточное предложение у Лида опущено; но поскольку термины εἱμαρμένη и ἀνάγκη были объяснены, нужно соответствующее объяснение τάξις.

vel totus constat ex ordine: намек на первоначальное значение слова κόσμος («порядок»).

iacto velut semine. Стоики обычно говорили о σπέρμα (и о σπερματικοὶ λόγοι, «семенных разумах») в подобном смысле. Ср. Зенона у Arius Didymus, Diels *Dox.* p. 458: «через нее же (*sc.* через материю) проходит разум вселенной, который некоторые называют Судьбой, подобно тому как семя проходит в семенной влаге». Sen. *Nat. quaest.* 3. 29. 2: «Будь мир душой или телом, управляемым природой, как деревья и посевы, — от его начала и до конца в нем заключено все, что он должен сделать и что претерпеть. Как в семени заключен весь замысел (*ratio* = λόγος, план или замысел) будущего человека и еще не рожденный младенец уже носит в себе закон бороды и седин, — ибо в малом и сокрытом уже есть очертания всего тела и последующей жизни, — так и начало мира (после каждого экпиросиса) содержало в себе не только солнце и луну, и смены светил, и рождения живых существ, но и то, чем будут изменяться земные вещи».

§ 40 a. ***dei nutu sunt effecta.*** Ср. Плутарха у Stob. 1. 5. 19, vol. i, p. 81 W.: «Ибо предопределенное непреложно и нерушимо: „кому лишь бровями он кивнет, | тому крепко спрядена необходимость“ (*lyr. fr. adesp.* 143[3] B), — и предначертано».

sua lege et ratione divina. *Ratio* стоит вместо λόγος, которое употреблено здесь так, как его обычно употребляли стоики. Оно означает план, намерение, или замысел, Бога. Оно не более ипостазировано или олицетворено, чем νόμος, с которым оно сопряжено.

Вместо νόμος καὶ λόγος Бога автор мог бы с тем же успехом говорить о πρόνοια Бога; и в некоторых других герметических сочинениях (напр., Stob. *Exc.* XII. 1) та же мысль выражена словами о том, что εἱμαρμένη подчинена или подвластна πρόνοια Бога. Ср. Ямвлиха, *Ep. ad Macedonium*, Stob. 2. 8. 45, vol. ii, p. 174 W.: «Вторичные причины связаны с предшествующими причинами, и множество в становлении — с неделимой сущностью (т. е., как мог бы сказать автор *Ascl.* III, с Богом и вечностью), и так все, что относится к Судьбе, сопряжено с предшествующим Промыслом. Значит, по самой своей сущности Судьба сплетена с Промыслом, и Судьба существует потому, что существует Промысел, и от него и вокруг него она обрела свое бытие».

nec ira etenim commoventur nec flectuntur gratia. Εἱμαρμένη, ἀνάγκη и τάξις — не лица; но поскольку они суть составные части, или стороны, действия *di caelestes* — личных божеств, которыми Космос управляется в подчинении воле Высшего Бога, — автор говорит здесь о них словами, которые подобали бы скорее самим *di caelestes*. *Di terreni* могут быть приведены в гнев и умилостивлены молитвой и жертвой; но *di caelestes* ἀπαθεῖς («бесстрастны»). Вместе с тем на язык герметиста здесь, быть может, повлияло традиционное олицетворение трех Мойр. Мысль

о том, что Мойры неумолимы, была общим местом греческой литературы (ср. Eur. *Alc.* 962 ff.: «ничего сильнее Необходимости я не нашел . . . : лишь к ее алтарям и к изваянию этой богини нельзя подойти, она не внемлет жертвам»); но особенно ее подчеркивали стоики, которые выражали в этих словах свое убеждение в неизменности законов природы. Ср. Sen. *Dial.* 11. 4. 1: «Обвинять судьбу мы можем, изменить не можем: она стоит жесткая и неумолимая. Никто не тронет ее ни бранью, ни плачем, ни доводами. Ничего и никогда она никому не уступает». Sen. *Nat. quaest.* 2. 35: «Судьба неотвратимо вершит свое право, и никакая мольба ее не трогает. Ни жалостью, ни милостью ее не склонить. . . . если ты думаешь, что ее можно умилостивить жертвами, . . . ты не знаешь божественного».

serviunt necessitati rationis aeternae, quae* [*aeternitas*] *inaversibilis, inmobilis, insolubilis est. Автор говорит здесь, что *necessitas servit necessitati* («необходимость повинуется необходимости»); но это не столь уж неестественная оплошность.

Непреклонна и т. д. не вечность, а вечное установление Бога, или судьба, которую Бог устанавливает. Поэтому *aeternitas* должно быть исключено. *Quae* можно отнести либо к *necessitati*, либо к *rationis*; смысл в обоих случаях почти один и тот же.

§ 40 b. [[*Haec ergo est aeternitas . . . et sequi.*]] Это место можно было бы понять как отступление, подсказанное словами *rationis aeternae* выше. Но его содержание не имеет прямого отношения к предмету εἱμαρμένη, *di caelestes* и *di terreni*; а с другой стороны, оно тесно связано с рассуждением о времени и вечности в chs. 26 b–32 a. Поэтому представляется вероятным, что это место — фрагмент, попавший не на свое место, и что первоначально оно следовало за ch. 32 a.

§ 40 c. ***Eventus autem vel fors insunt omnibus permixta mundanis.*** *Mundanis*, стоит ли оно вместо κοσμικοῖς или вместо ὑλικοῖς, должно пониматься здесь как относящееся только к подлунной области Космоса. Небесные тела суть и κοσμικά, и ὑλικά в более широком смысле этих терминов; но к их движениям не может быть никакой примеси *eventus vel fors*. Возможно, *mundanis* — ошибочное прочтение вместо *humanis*.

В традиционном тексте учение Гермеса кончается этими словами, и он продолжает (40 d): «*dictum est vobis de singulis*» и т. д., т. е. «я закончил». Но его беседа не могла кончиться так внезапно; следовательно, первоначальное заключение утрачено или попало не на свое место.

Очевидно также, что рассуждение о εἱμαρμένη не закончено. Предложение «*eventus autem . . . permixta mundanis*» должно было быть началом абзаца, в котором шла речь о τύχη и объяснялось ее отношение к εἱμαρμένη. Автор настаивал на неизменности εἱμαρμένη, т. е. действия *di caelestes*; и для того чтобы найти простор для деятельности *di terreni*, показать, что их *effectus* не *irriti*, и оправдать храмовые культы, которыми люди стремятся на них воздействовать, он по необходимости должен был перейти к объяснению того, что все-таки есть некоторые вещи, которые не предопределены неизменно. Единственного уцелевшего предложения о *fors* для этой цели недостаточно; за ним должно было следовать место, ныне утраченное, где содержалось нужное объяснение. А говоря об этом предмете, автор едва ли мог не коснуться и вопроса о свободной воле человека (τὸ ἐφ' ἡμῖν, или τὸ αὐτεξούσιον), который в рассуждениях стоиков был неразрывно связан с εἱμαρμένη. Его прямой задачей было найти место для свободы действия со стороны *di terreni*; но в этом отношении *di terreni* находятся в том же положении, что и род человеческий.

Если все без исключения определено неизменной судьбой, которою ведают *di caelestes*, то ни *di terreni*, ни людям ничего не остается делать.

Существование *fors* отрицает Ямвлих, Stob. 2. 8. 46, vol. ii, p. 175 W.: «Если же кто-нибудь, вводя самопроизвольное и случай, думает уничтожить порядок, пусть узнает, что во вселенной нет ничего беспорядочного, ничего привходящего со стороны, ничего без причины, ничего неопределенного, ничего, что вступало бы наудачу или ниоткуда, ничего по совпадению. Итак, не уничтожаются ни порядок и непрерывность причин, ни единство начал, ни простирающееся через все господство первых (причин). Лучше поэтому определять ⌜ случай ⌝ (читай τὴν τύχην?) ⟨. . .⟩. ⟨А⟩ над многими порядками ⌜ или и над какими-то иными ⌝ (читай καὶ ἄλλων ⟨ὧν⟩τίνων δὴ ⟨αἰτιῶν⟩?) есть надзирающая и собирающая причина, старшая, чем сходящиеся (причины), которую мы то призываем как бога, [которую] ⟨то⟩ принимаем ⟨как демона, Heeren⟩. Ибо когда сходящиеся причины — высшего порядка, их надзирателем бывает бог, а когда это причины в природе — демон. Итак, все всегда совершается с причиной, и ничто беспорядочное не вступает в происходящее». (Ср. *Ascl.* III. 39: οὐδὲν ἄτακτον, «нет ничего беспорядочного».) Иначе говоря, ничто не происходит без причины; события, которые люди называют «случайными», как и все прочие события, вытекают из причинного процесса, которым управляет личный деятель; и этот деятель — либо бог, либо демон. Автор *Ascl.* III счел бы τὰ ἐν τῇ φύσει (действие законов природы в телесном Космосе) областью действия *di caelestes*; и, быть может, он сказал бы, что благодетельное действие этих законов иногда искажается *fors vel eventus* (= ἡ ἄτακτος φύσις τῆς γενέσεως, «беспорядочная природа

становления») и что функция *di terreni* — исправлять проистекающее отсюда зло.

§§ 27 e–29 a. Это место в первых своих словах названо рассуждением о «смертной и бессмертной (частях человека)». Главный интерес его заключается в содержащемся в нем рассказе о том, что ожидает бессмертную часть человека после ее отделения от смертной части, т. е. в описании участи души после смерти.

В рукописях это место вставлено в рассуждение о времени и вечности, 26 b–32 a, где оно явно не на своем месте. Предмет, о котором в нем идет речь, а именно жизнь после смерти, — подходящая тема для завершения (ср. место мифов, в которых говорится о том же предмете, в «Горгии», «Федоне» и «Государстве» Платона); и так как мне не удалось найти в трактате никакого другого места, куда это место можно было бы уместно ввести, я думаю, что, вероятно, оно стояло там, куда я его поместил.[7]

---

[7] Я исхожу здесь из предположения, что chs. 27 e–29 a составляли часть диалога, который я называю *Ascl.* III, и что вопрос лишь в том, на каком месте этого диалога они первоначально стояли. Но не исключено, что составитель «Завершающего слова» (Λόγος τέλειος) взял эту часть из другого документа, который можно было бы назвать «*Асклепий* IV».

§ 27 e. τοὺς γὰρ πολλοὺς ὁ θάνατος φοβεῖ ὡς κακὸν μέγιστον. — *multos enim spes timorque mortis excruciat.* У переводчика, должно быть, было перед глазами иное чтение греческого текста. Текст Стобея предпочтительнее.

θάνατος γὰρ γίγνεται διαλύσει (-σις MSS.) καμόντος σώματος, καὶ τοῦ ἀριθμοῦ πληρωθέντος ⌜τῶν ἁρμῶν τοῦ σώματος· ἀριθμὸς γάρ ἐστιν ἡ ἁρμογὴ τοῦ σώματος.⌝ — *Mors enim efficitur dissolutione corporis labore defessi, et numeri conpleti ⌜quo⌝*

corporis membra in unam machinam ad usus vitales aptantur. Родительный падеж *numeri conpleti*, по-видимому, стоит вместо греческого родительного самостоятельного, τοῦ ἀριθμοῦ πληρωθέντος («когда число исполнилось»). Ср. ch. 29 c, *viventis . . . partis*. Число, которое «исполняется», должно быть числом единиц времени. Если читать *numeri conpleti* ⟨*annorum ad*⟩ *quo*⟨*s*⟩ *corporis membra* и т. д. или нечто в этом роде, латинский текст дает удовлетворительный смысл.

В греческом тексте Стобея τῶν ἁρμῶν к.т.л. бессмысленно. Слова ἁρμῶν τοῦ σώματος могли возникнуть удвоением из ἁρμογὴ τοῦ σώματος; а ἀριθμὸς γάρ ἐστιν похоже на остаток пояснительного примечания к τοῦ ἀριθμοῦ πληρωθέντος. В греческом тексте нет ничего, кроме ἡ ἁρμογὴ τοῦ σώματος («слаженность тела»), что соответствовало бы *corporis membra in unam machinam ad usus vitales aptantur*.

Есть некоторая неловкость в соединении родительного самостоятельного *numeri conpleti* (τοῦ ἀριθμοῦ πληρωθέντος) с отложительным *dissolutione* (διαλύσει). Ее можно было бы избежать, расставив знаки препинания иначе и написав: «*Mors enim efficitur dissolutione corporis labore defessi; et numeri conpleti* ⟨*annorum ad*⟩ *quo*⟨*s*⟩ *corporis membra . . . aptantur, moritur* [*enim*] *corpus, quando hominis vitalia ferre posse destiterit*» («Ибо смерть происходит через распад тела, изнуренного трудом; и когда исполнилось ⟨то число лет, на которое⟩ слажены члены тела, . . . тело [ведь] умирает, когда оно больше не в силах выносить жизненные отправления человека»). — θάνατος γὰρ γίγνεται διαλύσει καμόντος σώματος· καὶ τοῦ ἀριθμοῦ πληρωθέντος τῶν [ ] ⟨ἐτῶν ἐφ' ἃ διαμένει (?)⟩ ἡ ἁρμογὴ τοῦ σώματος, ἀποθνήσκει [δὲ] τὸ σῶμα, ὅταν μηκέτι δύνηται φέρειν τὸν ἀνθρώπ⟨ιν⟩ον ⟨βίον⟩ («ибо смерть происходит через распад изнуренного тела; и когда

исполнилось число [ ] ⟨лет, на которые сохраняется (?)⟩ слаженность тела, тело [же] умирает, когда оно больше не в силах выносить человеческую ⟨жизнь⟩»).

Ср. описание смерти у Pl. *Tim.* 81 D: «Наконец, когда скрепленные узы треугольников вокруг мозга, расторгаемые изнурением, больше не выдерживают, они в свою очередь отпускают узы души, а она, освобожденная согласно природе, с радостью улетает прочь».

moritur enim corpus: умирает тело, а не душа. Ср. Aetius, Diels *Doxogr.* p. 436, где собраны мнения по вопросу Потέρου ἐστὶν ὕπνος καὶ θάνατος, ψυχῆς ἢ σώματος («Чему принадлежат сон и смерть — душе или телу?»); напр.: Ἀριστοτέλης, . . . θάνατον δὲ εἶναι μόνου σώματος, οὐ ψυχῆς («Аристотель: . . . смерть же — принадлежность одного тела, а не души»).

καὶ τοῦτο ἔστι θάνατος, διάλυσις σώματος καὶ ἀφανισμὸς αἰσθήσεως σωματικῆς. — *Haec est ergo mors, corporis dissolutio et corporalis sensus interitus.* В этом определении ударение падает на σώματος и σωματικῆς, как оно падает на σῶμα в словах ἀποθνήσκει τὸ σῶμα («умирает тело») выше. Возможно, автор думает о Pl. *Phaedo* 105 E: οὐκοῦν ἡ ψυχὴ οὐ δέχεται θάνατον; — οὔ («Итак, душа не принимает смерти? — Нет»). У Pl. *Gorg.* 524 B встречается иное определение смерти, в котором употреблено слово герметиста διάλυσις, но применено иначе: «смерть есть . . . не что иное, как разделение двух вещей, души и тела, друг от друга». Хрисипп (Nemesius, *De nat. hom.* c. 2, p. 33) определял смерть как χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος («отделение души от тела»); это согласуется с определением в Pl. *Gorg.*

Σωματικὴ αἴσθησις — это тот род ощущения, который зависит от пользования телесными органами чувств. Когда тело «распадается», этот род ощущения необходимо прекращается. Но

должен быть и другой род ощущения, который не зависит от телесных органов и продолжается после смерти; ибо автор говорит в следующей главе, что душа обладает неуничтожимой способностью чувствовать (ἀθάνατον αἴσθησιν) и тем самым подвержена бесконечной муке. Развоплощенная душа, которую терзают воздушные бури, должна быть не менее способна получать чувственные впечатления от вещественных предметов, чем душа воплощенная.

В вопросе о том, какая часть человека переживает смерть, Платон выражается по-разному. В *Phaedo* 66 он говорит, что ἔρωτες, ἐπιθυμίαι, φόβοι («любовные страсти, вожделения, страхи») и тому подобное (т. е. πάθη, сопровождающие αἴσθησις) вызваны соединением души с телом, и говорит о смерти как о пути избавления от них; но смерть освобождает от этих πάθη только того, кто во время своей земной жизни упражнялся в отделении души от тела; ибо (*ib.* 81) душа, которая предавалась телесным вожделениям и удовольствиям, и после ухода из тела остается запятнанной и отягченной примесью телесного, а потому не может подняться от земли, но блуждает около нее, как беспокойный призрак, пока не войдет в другое тело. Подобным же образом герметист, по-видимому, предполагает, что по крайней мере души, заслуживающие кары, сохраняют после смерти нечто аналогичное σωματικὴ αἴσθησις.

В «Тимее» (69 B ff.) Платон говорит, что у человека есть и бессмертная душа, и «другой вид души, смертный» (ἄλλο εἶδος ψυχῆς, τὸ θνητόν); и что в этой «смертной душе» пребывают удовольствие и боль, дерзость и страх, гнев, надежда, αἴσθησις ἄλογος («неразумное ощущение») и безрассудное вожделение (т. е. αἴσθησις и сопутствующие ей πάθη). См. также *Tim.* 42 A, D, E и 61 C (ψυχῆς ὅσον θνητόν, «то, что в душе смертно»). В «Тимее»

подразумевается, что бессмертно одно лишь τὸ λογιστικόν («разумное начало»; оно соответствует θεῖος νοῦς герметиста), а τὸ ἄλογον («неразумное», включающее и τὸ θυμοειδές, и τὸ ἐπιθυμητικόν — «яростное» и «вожделеющее» начала) смертно. Но если душа отчасти смертна, отсюда не обязательно следует, что ее смертная часть всегда погибает в момент разделения души и тела; поэтому эти места «Тимея» не исключают непременно возможности того, что в некоторых душах после смерти сохраняется телесная скверна страсти, как утверждается в «Федоне», а вместе с нею и соответствующая подверженность страданию. В мифах «Горгия», «Федона» и «Государства», которые герметист, вероятно, принимал буквальнее, чем подразумевал Платон, сохранение αἴσθησις после смерти необходимо предполагается.

О представлении о смертной части души ср. *Abammonis Resp.* 8. 6 a (*Testim.*), где сказано, что учение о том, что «у человека две души», преподается в «герметических сочинениях».

В рассказе Суллы у Plut. *De facie in orbe lunae*, ch. 28, термин ψυχή ограничен низшей частью души, и сказано, что эта часть переживает распад тела на некоторое время, но позднее погибает.

§ 28. *summi daemonis.* «Высший демон» должен быть главой, или правителем, демонов, обитающих в области воздуха. Павел (*Eph.* 2. 2) упоминает τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος («князя власти воздуха»; представление, по-видимому, заимствованное из языческих источников) и отождествляет его с дьяволом. Ср. Lactant. *Div. inst.* 2. 14. 5 (*Testim.*): «нечистые духи, . . . чей . . . князь — дьявол. Потому Трисмегист и называет его демониархом». Лактанций, вероятно, ссылается на Λόγος τέλειος; и если так, то греческим словом, которое здесь переведено как *summus daemon*, должно быть δαιμονιάρχης.

Порфирий (*De abst.* 2. 41 *fin.*) упоминает «предстоятеля» злотворных демонов (τὸν προεστῶτα αὐτῶν). Ямвлих, как передает Лид (*De mens.* 4. 25, приведено в примечании к ch. 33 b ниже), говорил, что есть μέγιστός τις δαίμων («некий величайший демон»), который есть глава, или военачальник, всех демонов, и что это Πλούτων. Но я не нашел в других местах точной параллели утверждению, что «глава демонов» выступает судьей мертвых. В Pl. *Gorg.* 524 A души из Азии судит Радамант, а души из Европы — Эак; но Минос стоит выше обоих и выступает как высший судья в сомнительных случаях. В Pl. *Rep.* 10. 614 C души, покинувшие тело, приходят εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον («в некое чудесное место»; читатель мог бы понять это как «место, принадлежащее демонам»), где в земле внизу есть два отверстия рядом друг с другом, а напротив них в небосводе вверху — два других отверстия; а судьи (не названные по имени) сидят «между ними», т. е. между землей и небосводом, или, иными словами, в воздухе. В мифе «Федона» (107 D, 113 D) умершего ведет «его собственный демон» (т. е. его гений-хранитель) в «некое место», где его «судят», но нам не сказано, кто. Эти места Платона, вероятно, были известны герметисту; и он, может быть, думал также об Осирисе, который, согласно египетской «Книге мертвых», председательствует в суде сорока двух судей, судящих умерших (Wiedemann, *Rel. anc. Eg.*, Eng. tr. p. 249 ff.). Но он мог бы дать *summus daemon* (которого он делает судьей мертвых) то же имя, что и Ямвлих, и назвать его Плутоном. У Проперция (4. 11) умершая Корнелия не знает, будет ли ее судьей *pater* (т. е. Дит, или Плутон) или Эак со своими братьями (Миносом и Радамантом) в качестве заседателей.

in sibi conpetentibus locis: т. е. в верхнем и невозмущенном слое атмосферы.

sin autem delictorum inlitam maculis vitiisque oblitam viderit. Ср. Pl. *Gorg.* 524 D (пер. Джоуэтта): «Когда человек обнажен от тела, все природные или приобретенные состояния души открыты взору». И когда перед судьей предстает тот, в ком «нет ничего здорового, но душа его исполосована бичом и полна следов и рубцов от клятвопреступлений и злодеяний, которыми запятнало ее каждое деяние, . . . того» судья «видит, . . . и с бесчестием отсылает в темницу, и там он терпит заслуженную кару». Представление о том, что пятна и рубцы греха видны в бестелесной душе, принимает и развивает Плутарх в своем «видении Феспесия», *De sera numinis vindicta* 22.

desuper ad ima deturbans. Поскольку судья низвергает виновную душу *вниз*, в область возмущенного воздуха, место суда должно находиться в невозмущенном воздухе наверху. Все души одинаково восходят на эту высоту, чтобы быть судимыми; благочестивым позволено там остаться; нечестивых сбрасывают оттуда в нижний воздух.

aeris igni et aquae saepe discordanti[bu]s. Бури вызываются столкновениями воздуха с водой или с огнем, или с тем и другим сразу. Ср. ch. 33 b ниже. Предполагается, что атмосфера состоит из двух отдельных слоев: верхнего, в котором воздух чист и потому невозмущен, и нижнего, в котором он смешан с водяными и огненными испарениями от земли внизу и потому возмущается частыми бурями. Вода и огонь проявляют себя в виде дождя и молнии.

Ранний намек на это представление можно увидеть в мифе «Федона», где обиталище блаженных помещено на «истинной поверхности земли», которая поднимается над воздухом в эфир, так что воздух для них — то же, что для нас море, а эфир для них — то же, что для нас воздух; ибо мы живем не на истинной

поверхности, а, «как лягушки вокруг пруда», в углублениях земли, «куда стеклись вода, и туман, и воздух».

Если бы читатель «Федона» понял «эфир» этого диалога как «чистый воздух» и предположил, что «еще более прекрасные обители», упомянутые в 114 C, находятся в области небесного огня над чистым воздухом, он получил бы строение атмосферы, сходное со строением ее в *Ascl.* III.

Схема, несколько более близкая к схеме герметиста, встречается в «Послезаконии», написанном вскоре после смерти Платона. Там нам говорится (981 B ff.), что есть пять телесных стихий, а именно πῦρ, αἰθήρ, ἀήρ, ὕδωρ и γῆ («огонь, эфир, воздух, вода и земля»). Над землей четыре другие телесные стихии лежат последовательными слоями, и выше всех — πῦρ. Душа бестелесна; и от соединения души с телами, в которых преобладает та или другая из пяти стихий, образуются пять различных разрядов ζῷα («живых существ»). Люди, звери и растения вместе составляют низший из пяти разрядов; их тела состоят главным образом из земли, и живут они на земле. Звездные боги — высший разряд; их тела состоят главным образом из πῦρ, и обитают они в слое πῦρ. Между этими крайностями есть три других разряда живых существ, соответствующие трем промежуточным стихиям, а именно αἰθήρ, ἀήρ и ὕδωρ. Существа, чьи тела состоят из αἰθήρ и которые обитают в αἰθήρ, называются δαίμονες.[1] Существа, чьи тела состоят из ἀήρ, имеют свое обиталище в ἀήρ, но странствуют туда и обратно между верхними и нижними слоями; они служат «толкователями», или вестниками, между теми, кто вверху, и теми, кто внизу (ср. «демонов» Платона в *Sympos.* 202 D ff.), и поэтому нам следует «чтить их молитвами». (Автор «Послезакония» не дает этим «воздушным» существам особого имени, но описывает их как τὰ μέσα τῶν ζῴων — «средние из

живых существ».) Существа, чьи тела состоят из воды, называются ἠμίθεοι («полубоги»);[2] они иногда видимы и этим отличаются от «эфирных» и «воздушных» существ, чьи тела прозрачны и всегда невидимы.

---

[1] 984 D: μετὰ δὲ τούτους (*sc.* τοὺς ὁρατοὺς θεούς, звездных богов,) καὶ ὑπὸ τούτοις ἐξῆς δαίμονας («после них и ниже их по порядку — демонов»). (Запятую после δαίμονας в издании Штальбаума следует заменить точкой.) Эти слова в том виде, в каком они стоят в традиционном тексте, необходимо понимать так, что демонами называются одни лишь «эфирные» существа. Но вероятно, здесь лакуна и место первоначально читалось примерно так: «Вслед за звездными богами идут демоны. ⟨Их три разряда, с телами, состоящими соответственно из αἰθήρ, ἀήρ и ὕδωρ. Αἰθέριον γένος („эфирный род“) демонов обитает во второй области вселенной;⟩ ἀέριον γένος („воздушный род“), занимающий третью, среднюю область» и т. д. В пользу этого следует заметить, что Халкидий, чья демонология (*Comment. in Timaeum* 128 ff.) основана главным образом на «Послезаконии», принимает учение о пяти космических слоях и их обитателях без изменений (если не считать того, что он ставит *humecta substantia quam Graeci* ὑγρασίαν *appellant* — «влажное естество, которое греки называют ὑγρασία», — вместо ὕδωρ и говорит, что это означает плотный воздух, которым дышат люди), но обнимает обитателей трех промежуточных слоев, *aether*, *aer* и ὑγρασία, общим именем *daemones*. Быть может, у Халкидия был менее поврежденный текст «Послезакония».

---

[2] *Epinomis* 985 B: τὸ δὲ ὕδατος ⌜ πέμπτον ⌝ ὂν ἠμίθεον μὲν ἀπεικάσειεν ἄν τις ὀρθῶς ἀπεικάζων ⌜ ἐξ αὐτοῦ γεγονέναι ⌝, καὶ τοῦτ' εἶναι τοτὲ μὲν ὀρώμενον, ἄλλοτε δὲ ἀποκρυφθὲν ἄδηλον γιγνόμενον, θαῦμα κατ' ἀμυδρὰν ὄψιν παρεχόμενον. Текст испорчен. Водяной род следовало бы назвать четвертым, а не пятым; нет ничего, что отвечало бы μέν; а слова ἐξ αὐτοῦ γεγονέναι лишены смысла. Обиталище водяных существ не указано ясно; но это, очевидно, призраки, являющиеся людям на суше; и автор, по-видимому, считал, что они не населяют воды, а витают во влажном воздухе у самой земли (ὑγρασία в пересказе Халкидия). Именно водяное, или туманное, вещество их тел делает их смутно видимыми.
Слово ἠμίθεοι в своем первоначальном употреблении прилагалось к гомеровским «героям», которых называли «полубогами» как сыновей или близких потомков бога и смертной женщины. В Pl. *Apol.* 27 D Сократ говорит, что слово δαίμονες, если оно не означает богов, должно означать θεῶν παῖδες νόθοι τινὲς ἢ ἑκ νυμφῶν ἢ ἔκ τινων ἄλλων («каких-то незаконных детей богов, от нимф или от кого-то еще»; т. е. существ вроде гомеровских героев, для описания которых обычно употреблялось слово ἠμίθεοι); но это место не предназначалось для того, чтобы

его принимали всерьез. Автор «Послезакония» отождествляет ἠμίθεοι скорее с «героями» в послегомеровском смысле, т. е. с призраками умерших людей; и он, по-видимому, изобрел новую этимологию этого слова, связав его с θέα и θεᾶσθαι («зрелище», «созерцать») и предположив, что оно означает «полувидимые» (ἡμιθέατοι). Быть может, первоначальный текст предложения был примерно такого содержания: τὸ δὲ ⟨ἐξ⟩ ὕδατος [πέμπτον] ὂν ἠμίθεον μὲν ἀπεικάσειεν ἄν τις [ὀρθῶς ἀπεικάζων] ⟨ὀνομάζεσθαι διὰ τὸ⟩ ἐξ αὐτοῦ γεγονέναι (или, быть может, δι' αὐτὸ τὸ ἐξ ὕδατος γεγονέναι), καὶ τοῦτ' εἶναι τοτὲ μὲν ὀρώμενον к.т.л. «Что до рода существ, состоящих из воды, то можно предположить, что их называют *полубогами* (или, вернее, *полу„видимыми*“) по той причине, что они сделаны из воды и что вещи такого рода иногда видимы, а иногда скрываются и исчезают; ибо вид их странно смутен и призрачен».

Схема стихий в «Послезаконии» согласна со схемой Платона и с системой стоиков в том, что высшей стихией она делает огонь; но она расходится с ними в том, что разделяет воздух на два различных вещества, названные соответственно αἰθήρ и ἀήρ, и таким образом дает перечень пяти стихий вместо четырех, о которых говорил Эмпедокл. Αἰθήρ «Послезакония» не имеет никакой связи с «пятой сущностью» Аристотеля; ибо это не небесная стихия, а находится он ниже огня, в котором помещены небесные тела.[3] Он соответствует верхнему воздуху четырехстихийной схемы, как ἀήρ «Послезакония» соответствует нижнему воздуху этой схемы.

[3] Максим Тирский (130–200 гг. н. э.) употребляет слово αἰθήρ в том же смысле, что и автор «Послезакония»; напр., Max. Tyr. (Hobein) 39. 4: «Не видишь ли ты это небо над головой и звезды в нем, и под ним эфир (αἰθέρα), и под этим — воздух (ἀέρα)?» *Ib.* 11. 12: «здесь, на небе, — природы звезд, а там, в эфире, — сущности демонов». *Ib.* 9. 6: бестелесная человеческая душа становится демоном, θρέμμα αἰθέριον («эфирным созданием»), и пребывает в αἰθήρ, т. е. в верхнем слое атмосферы. *Ib.* 10. 3: состояние провидца, чья душа освобождена от обузы тела, «подобно высокому полету души, несущейся не над вершинами гор в мглистом и смятенном воздухе, но выше его, в вышине, в неподвижном эфире, тогда как тишина и покой без скорби провожают ее к истине, к созерцанию». В своем учении о бестелесной душе Максим Тирский находился под влиянием Посидония; и его ἀήρ и αἰθήρ соответствуют двум атмосферным слоям, о которых говорил Посидоний.

Автор *Ascl.* III согласен с «Послезаконием», во-первых, в том, что разделяет атмосферу на два отдельных слоя, и, во-вторых, в том, что признает три различных разряда существ, промежуточных между звездными богами и людьми. (См. ниже о Лиде.) Но свои представления об атмосфере он должен был почерпнуть не прямо из «Послезакония», а из более разработанной физической системы Посидония.

aeternis poenis. *Aeternus* здесь означает «длящийся бесконечное время», а не «вневременный», как в chs. 26 b–32. Некоторые души приговариваются к непреходящей каре; и автор говорит здесь только об этих душах. Но было бы удивительно, если бы он сказал, что все, кроме «благочестивых», понесут непреходящую кару; и Лид в месте, приведенном ниже, дает положительное свидетельство того, что он этого не говорил. Кроме того, ниже нам сказано, что есть различные степени кары («*pro delictorum qualitatibus . . . reddentur poenae*» — «сообразно характеру проступков . . . будут воздаваться кары»); и отсюда, по-видимому, следует, что есть и такие кары, которые не непреходящи. Поэтому души, описанные здесь как «отмеченные пятнами греха и осквернённые пороками», должны быть душами крайней порочности; они должны соответствовать ἀνίατοι («неисцелимым»), которым назначается непреходящая кара в каждом из трех эсхатологических мифов Платона (*Gorgias* 525 B ff.; *Phaedo* 113 E; *Rep.* 615 C ff.), а также в «видении Феспесия» у Плутарха. Но если автор имел в виду это, маловероятно, чтобы он не выразил этого здесь и предоставил читателю выводить это из последующего; поэтому вероятно, что из текста выпало какое-то слово, равнозначное ἀνίατοι. Можно было бы читать, например, «*vitiisque oblitam ⟨immedicabilibus⟩*» («и осквернённую ⟨неисцелимыми⟩ пороками»).

ut in hoc animae obsit aeternitas . . . Ergo ne his inplicemur, verendum, timendum, cavendumque esse cognosce. Ср. Pl. *Phaedo* 107 C: «если душа бессмертна, . . . то опасность теперь, казалось бы, и впрямь страшна, если кто станет ею пренебрегать. Ведь если бы смерть была избавлением от всего, это было бы находкой для дурных: умерев, разом избавиться и от тела, и вместе с душой от собственной порочности; ныне же» и т. д.

⟨⟨Praescia etenim omnium rerum divinitate . . . reddentur poenae.⟩⟩ Это предложение там, где оно стоит в рукописях, не идет к делу и разрывает связь между «*poenis . . . tanto . . . severioribus*» и следующим вопросом Асклепия: «*Quare sunt digni maioribus poenis?*» («Почему же они заслуживают более тяжких кар?»). С другой стороны, на том месте, куда я его перенес, оно служит распространением предшествующего *passione poenarum* («претерпеванием кары») и упоминанием о Боге подводит к следующему вопросу о карах, налагаемых человеком. *Praescia divinitate* подразумевает *divina lege* («божественным законом»), которому противопоставлено *sola humana lege* («только человеческим законом»).

Praescia — вероятно, ошибка перевода. Говорить здесь о *пред*видении нет повода; смысл греческого текста, должно быть, был тот, что Бог *знает* все. Грехи людей могут остаться нераскрытыми для их ближних, но не могут быть скрыты от Бога; а поскольку Бог знает все, мы можем быть уверены, что исполнитель Божьей воли, судья мертвых, соразмерит кару с проступком («*pro delictorum qualitatibus, perinde ut sunt*» — «сообразно характеру проступков, каковы они есть») с совершенной справедливостью.

***Primo . . . ⟨⟨sunt mortalia⟩⟩ terrena quae sunt omnia* [[ ]]; *tunc ea etiam, quae* и т. д.** Есть две части человека, которые смертны.

Первая из этих двух частей — тело; вторая — та часть души, которая неразрывно связана с телесными функциями и погибает, когда погибает тело. Это предложение, таким образом, есть повторение другими словами предшествующего утверждения τοῦτο ἔστι θάνατος, διάλυσις σώματος καὶ ἀφανισμὸς αἰσθήσεως σωματικῆς («вот что есть смерть: распад тела и исчезновение телесного чувства»). Погибающая часть души — та, в которой пребывает σωματικὴ αἴσθησις («телесное чувство»); она соответствует θνητὸν εἶδος ψυχῆς («смертному виду души») в Pl. *Tim.*

Ea omnia . . . poenis obnoxia ⟨. . .⟩ tanto post mortem severioribus subiciuntur. Говорить, что части человека, погибающие при смерти, подвергаются каре после смерти, — противоречие; поэтому подлежащим при *subiciuntur* не может быть *ea omnia*; а так как никакого другого подлежащего в тексте не найти, здесь должна быть лакуна. Очевидно, что недостающее подлежащее — «бессмертная часть человека». Проступки, которые человек совершает в своей земной жизни, караются человеческим законом (или, вернее, иногда так караются, хотя и не всегда, поскольку проступки могут остаться нераскрытыми); и так как кара этого рода принимает вид уничтожения тела и телесных чувств или причиняемого им вреда, можно сказать, что «смертные части» подлежат такой каре («*ea omnia . . . poenis obnoxia*»). В противоположность этим карам автор далее говорит о другом роде кары, которой «бессмертная часть» подвергается «после смерти». Но чтобы выявить противоположность, ему следовало бы сказать, что первый род кары налагается *в этой жизни*. Между тем слова *in vita* там, где они стоят в рукописях, избыточны, так как смысл достаточно выражен словами *dum viverent*; но если мы

перенесем их в предшествующее предложение, они дают противоположение к *post mortem*, которого требует смысл.

Об отношении между карами, налагаемыми при жизни, и карами, налагаемыми после смерти, ср. «видение Феспесия», Plut. *De sera numinis vindicta* 22, p. 564 F: «Есть три различных рода кары. Некоторых людей наказывают в теле и посредством тела; ими занимается „Скорая Кара“ (Ποινὴ ταχεῖα); и наказание, которое она налагает, мягко и далеко не достигает того, что ожидает нуждающихся в очистительных страданиях (καθαρμός). Тех, чей порок труднее исцелить, их „демон“[4] после смерти передает Дике. Тех, кто совершенно неисцелим (οἱ πάμπαν ἀνίατοι), Дика отвергает; и третья, самая свирепая из прислужниц Адрастеи, по имени Эриния, преследует их, когда они мечутся туда и сюда, и губит их, и погружает в несказанные и незримые глубины (ἠφάνισε καὶ κατέδυσεν εἰς τὸ ἄρρητον καὶ ἀόρατον) жалким и горестным образом. . . . Наказания, налагаемые в этой жизни, которые поражают человека через его имущество и тело, касаются лишь телесных чувств, и хватка их не так жестока; к тому же они не захватывают самого порока, но большей частью затрагивают лишь внешнюю видимость порока.[5] Если же человек уходит из земной жизни ненаказанным и неочищенным, Дика принимает его душу, обнаженную от тела, нагую и открытую взору, . . . и он претерпевает долгую череду наказаний, в ходе которых каждая из его злых страстей извлекается из него мучительными страданиями. Эти страдания превосходят по силе страдания, претерпеваемые через плоть, настолько же, насколько сознание бодрствующей жизни превосходит яркостью сновидения».

[4] Δαίμων, о котором здесь говорится, — это «гений-хранитель» отдельного человека, как в Pl. *Rep.* 10.

[5] Читай, быть может: αἱ διὰ χρημάτων καὶ διὰ σωμάτων κολάσεις, ⟨⟨πρὸς αἴσθησιν αὐτὴν⟩⟩ ⟨οὖσαι⟩, ἀφὴν οὐκ ἔχουσι δριμεῖαν· οὐδ' αὐτῆς ἐπιλαμβάνονται τῆς κακίας, ἀλλὰ πρὸς δόξαν αἱ πολλαὶ καὶ ⟨. . .⟩ [[πρὸς αἴσθησιν αὐτὴν]] εἰσιν.

Ib. p. 567 A: «Феспесий видел,[6] что тени тех, чья порочность была раскрыта на земле и кто понес там наказание, потом уже не подвергались жестокому обращению и не терпели столь тяжких мучений; ибо их порочность была неполной, так как затрагивала лишь неразумную часть души, в которой пребывают страсти (τὸ ἄλογον καὶ παθητικόν); но тех, кто притворно выставлял себя добродетельными и прожил жизнь в тайном пороке, обступали некие другие демоны и заставляли их с болью и мукой выворачивать свои души наизнанку; . . . а некоторых из них мучители обдирали и рассекали, показывая, что они внутри нездоровы и покрыты пятнами; ибо их порочность была в разумной и владычествующей части души». Т. е. тот, кто открыто и безрассудно поддается злым побуждениям и в ком разум совершенно спит, менее виновен, чем хитрый плут, который злоупотребляет своей способностью разума, изобретая замыслы, чтобы скрыть свою порочность. Первый обычно бывает раскрыт и наказан при жизни. Второй может избежать наказания на земле, где кары постигают лишь δόξα κακίας («видимость порока»); но «⟨*poenis*⟩ *tanto post mortem severioribus subicitur*» («подвергается после смерти тем более тяжким ⟨карам⟩»). Ἄλογον καὶ παθητικόν у Плутарха соответствует «*ea quae sunt corporali ratione viventia*» («тем частям, которые живут по образу тела») в *Ascl.* III.

[6] ἐθεᾶτο τῶν μὲν γνωρίμως πονηρῶν γενομένων καὶ κολασθέντων αὐτόθι τὴν σκιὰν οὐκέτ' εἶναι χαλεπῶς ⟨περιεπομένην?⟩ οὐδ' ὁμοίως ⟨⟨ἐπι⟩⟩τριβομένην, ἀτελῆ ⟨ἐχόντων τὴν πονηρίαν?⟩, περὶ τὸ ἄλογον καὶ παθητικὸν ⌜ [[ἐπι]]πονον ⌝ (читай μόνον?) οὖσαν· ὅσοι δὲ κ.τ.λ.

Ib. p. 567 F: кара Нерона после смерти облегчена, ὧν μὲν γὰρ ἠδίκησε δεδωκέναι δίκας («ибо за то, в чем он провинился, он уже понес наказание») (своим падением и безвременной смертью на земле).

§ 29 a. ***Qui⟨a⟩ damnati humanis legibus vitam violenter amittunt.*** Судья мертвых принимает в расчет, для смягчения своего приговора, наказание, уже наложенное земным судьей. Автор ограничивает здесь свое внимание случаем смертной казни. Смерть естественным путем — не вред (ср. ch. 27 e: «*de qua sollicitudo supervacua est*» — «о ней тревожиться незачем»); это лишь уплата долга, который должны все люди. Но насильственная смерть, причиняемая преступнику, — подлинная кара; и если он уже заплатил эту кару, тем меньше остается ему заплатить в ином мире.

Contra iusto homini ⟨. . .⟩. В традиционном тексте слова «*Contra iusto homini*» (29 a) и «*in dei religione et in summa pietate praesidium est*» (29 b) читаются как одно непрерывное предложение. Но *iusto* не подходит к последующему: мы ожидаем услышать, что благочестие защищает всех, кто им обладает, а не что оно защищает праведного. Кроме того, Лактанций, приводя то, что, вероятно, есть греческий подлинник 29 b *init.*, начинает предложение словами μία φυλακὴ εὐσέβεια («единственная защита — благочестие»); и Кирилл согласен с ним в этом. Поэтому я заключил, что разрыв в тексте приходится между *iusto homini* и *in dei religione*. Слова *Contra iusto homini*, если они относятся к предшествующему месту, 29 a, могут быть началом предложения, в котором рассматривался случай праведного человека, несправедливо осужденного человеческими судьями (напр., Сократа), как в Pl. *Gorg. fin.*

§ 33 b. ⟨⟨*Dico nunc daemonas . . . commotio*⟩⟩. В латинском тексте говорится о *непреходящей* каре (неисцелимо) нечестивых (ch. 28, *aeternis poenis*), но нет соответствующего упоминания о *временных* и *исцеляющих* наказаниях. Однако Лид сообщает нам, что Λόγος τέλειος содержал рассказ об «очистительных» страданиях, причиняемых демонами; а очистительное наказание по необходимости ограничено во времени. Следовательно, место об этом последнем предмете было, должно быть, утрачено. Ясно, что подобающее место для него — после ch. 29 a; и вряд ли можно сомневаться, что место, на которое ссылается Лид и которого недостает в нашем тексте латинского «Асклепия», стояло именно здесь.

В *De mens.* 4. 32 Лид не приводит дословно Λόγος τέλειος, а лишь своими словами передает содержание одного его места. Но в другом месте, *ib.* 4. 148, он приводит подлинные слова документа; и приведенное там предложение, очевидно, составляло часть места, пересказанного в 4. 32. В своем пересказе он говорит о местопребывании каждого класса демонов в тесной связи с назначением, которое исполняет этот класс. Но в тексте Λόγος τέλειος местопребывание и назначение, должно быть, описывались в отдельных предложениях; и в *De mens.* 4. 148 сохранилось именно то предложение, которое описывает назначение καθαρτικοὶ δαίμονες («очистительных демонов»). Поскольку это предложение относится только к «демонам очищения», а не к демонам вообще, необходимо вставить τούτοις перед τοῖς δαίμοσι.

Лид сообщает нам, что автор Λόγος τέλειος различал три разряда демонов, пребывающих соответственно на земле, в нижнем и возмущенном слое атмосферы и «близ лунной области» (т. е. в верхнем и невозмущенном слое атмосферы), и что каждый

из этих трех разрядов демонов исполняет особое назначение по отношению к человеческим душам. То же самое учение приписывается Ямвлиху у Лида, *De mens.* 4. 25: «что подлунное племя демонов, по Ямвлиху, делится натрое: та его часть, что близ земли, — карающая (τιμωρόν), воздушная — очистительная (καθαρτικόν), а та, что у лунного пояса, — спасительная (σωτήριον); ее мы знаем также как героическую.[7] Говорят, что над всем этим начальствует некий величайший демон;[8] и это, пожалуй, скорее всего Плутон, как говорит тот же Ямвлих». Словесное сходство между этим местом и пересказом учения Λόγος τέλειος у Лида в *De mens.* 4. 32 слишком близко, чтобы быть просто случайным; но его можно достаточно объяснить, предположив, что Ямвлих и автор греческого *Ascl.* III, рассматривая этот предмет, черпали из общего источника.

[7] Ср. *heroas* в *Ascl. Lat.* 33 b.

[8] Ср. *summi daemonis* в *Ascl. Lat.* 28.

Далее, латинский фрагмент 33 b, который явно не на месте там, где он стоит в традиционном тексте, говорит о классах, или разрядах, демонов в связи с атмосферными слоями; поэтому следует предположить, что этот фрагмент первоначально принадлежал месту, пересказанному Лидом, и я соответственно вставил его сюда.

Текст 33 b явно испорчен. Слова «*quos inter aeris purissimam partem . . . et in terram*» лишены смысла. Томас принимает конъектуру Козиола *et aethera* вместо *et in terram*; но это чтение не дало бы удовлетворительного смысла. Оно подразумевало бы, что существа, о которых идет речь, населяют пустоту между верхней поверхностью воздуха и нижней поверхностью эфира; а представление о такой пустоте не имеет примеров. Кроме того,

следующие слова «*ubi nec nubilis locus est*» и т. д. ясно описывают верхний слой атмосферы в противоположность нижнему и бурному слою, упомянутому в ch. 28 («*procellis turbinibusque aeris igni et aquae saepe discordanti[bu]s*»). Нам сказано, что место, о котором идет речь, находится над областью облаков и ниже области, в которой движутся небесные тела; следовательно, оно должно быть ниже лунной сферы, которая есть верхний предел атмосферы; а единственная область, удовлетворяющая этим условиям, — область верхнего воздуха. Итак, мы должны заключить, что герметист написал нечто такое, что было бы правильно передано словами *in aeris purissima parte*, и что слова *et in terram* вставлены сюда ошибочно. С другой стороны, обиталище предыдущего разряда демонов было бы описано яснее, если бы *in terra* было поставлено рядом с *nobiscum*; и выражение ⟨⟨*in terra*⟩⟩ *commorari nobiscum* соответствовало бы тогда словам ἐν αὐτῇ τῇ ὕλῃ παρόντας («присутствующих в самой материи»; в связи с τὸ ἀνθρώπειον) в пересказе Лида.

Слова *supra nos* тоже не на месте; ибо у автора не могло быть никакого повода сообщать читателям, что место столь высокое, что облака не могут до него подняться, находится «над нами». Но было бы странно, если бы, говоря об обиталищах первого и третьего разрядов демонов, он не упомянул обиталища демонов второго разряда, а именно нижнего воздуха. Вероятно, он его упомянул, и *supra nos* — остаток утраченного предложения, в котором он о нем говорил. В этой связи *supra nos* вполне могло бы стоять в противоположность *nobiscum* в предшествующем предложении.

Неуклюжее *quos . . . et . . . quos* можно объяснить как ошибку перевода. Переводчик, можно предположить, прочел οὓς μὲν . . .

οὓς δέ («одних . . . других»), но не понял этих слов; он ошибочно передал οὓς словом *quos* и вставил *credo*, чтобы получился смысл.

***et heroas quos* и т. д.** К какому из классов названных существ прилагается имя «герои»? Если мы примем чтение «⟨*et quos . . .*⟩ ⟨⟨*supra nos*⟩⟩, *et heroas quos*» и т. д., то герои — обитатели *верхнего* и *более чистого* воздуха; и это подтверждается параллельным утверждением Ямвлиха, как его передает Лид, *De mens.* 4. 25: τὸ δὲ πρὸς τῇ σεληνιακῇ ζώνῃ σωτήριόν ἐστιν, ὃ δὴ καὶ ἡρωϊκὸν ἴσμεν («а та часть, что у лунного пояса, — спасительная; ее мы знаем также как героическую»). Но по употреблению слова «герои» у Посидония и других мы скорее ожидали бы, что, если оно вообще употреблено в этом месте, им будут обозначены обитатели *нижнего* и *мутного* воздуха; и такой смысл можно было бы получить, читая: «*Dico nunc daemonas quos credo* ⟨⟨*in terra*⟩⟩ *commorari nobiscum, et heroas quos* ⟨*in aeris inferiore parte* (?)⟩ ⟨⟨*supra nos*⟩⟩, ⟨*et quos*⟩ *in aeris purissima parte*» и т. д. Однако нет достаточного основания, почему здесь одному из трех классов должно быть дано особое имя; и можно подозревать, что герметист говорил просто о трех разрядах «демонов», а слово *heroas* добавлено переписчиком. Возможно, что в передаче Лидом слов Ямвлиха слова ὃ δὴ καὶ ἡρωϊκὸν ἴσμεν стоят не на месте и что там следует читать: τὸ δὲ ἀέριον (*sc.* δαιμόνων φῦλον), ⟨⟨ὃ δὴ καὶ ἡρωϊκὸν ἴσμεν,⟩⟩ καθαρτικόν, τὸ δὲ πρὸς τῇ σεληνιακῇ ζώνῃ σωτήριόν ἐστιν [[ὃ . . . ἴσμεν]].

ex signorum aliquorum agitatione commotio. Ср. Plut. *De sera numinis vindicta* 566 E, где Феспесий, паря у верхней поверхности воздуха или близ нее, слышит, как Сивилла поет свои пророчества на луне; «и он охотно послушал бы и услышал больше, но его отогнали вихри, поднятые луной, когда она проносилась мимо (τῇ ῥύμῃ τῆς σελήνης εἰς τοὐναντίον ὥσπερ ἐν ταῖς δίναις ἐξεώσθη), и

потому он мог услышать лишь немногое». Возмущается так, должно быть, воздух близ лунной сферы; область совершенной тишины лежит несколько ниже, но над областью облаков и бурь.

Lydus *De mens.* 4. 32. В своей классификации демонов герметист, по-видимому, ближе согласуется с «Послезаконием», которое различает *три* разряда существ, промежуточных между звездными богами и людьми, чем с Посидонием, который, насколько нам известно, различал только *два* таких разряда, называемых соответственно «демонами» и «героями». Σωτηρικοὶ δαίμονες («спасающие демоны») *Ascl.* III, пребывающие «близ лунной сферы», или в верхнем воздухе, соответствуют «эфирным» существам «Послезакония»; καθαρτικοὶ δαίμονες («очистительные демоны») *Ascl.* III, пребывающие в нижнем воздухе, соответствуют «воздушным» существам «Послезакония»; а τιμωροὶ δαίμονες («карающие демоны») *Ascl.* III, которые «обитают с нами на земле», соответствуют, хотя и несколько менее точно, «водяным» существам «Послезакония», чье обиталище — на поверхности земли или близ нее.

Τιμωροὶ δαίμονες карают людей в этой жизни.[9] Подобным же образом Халкидий (*In Timaeum* 134) описывает «водяной» род демонов как злотворных существ, которых часто употребляют, по Божьему промыслу, для наказания нечестивых. Эти демоны, говорит он, «не столь достойны одобрения и не столь благодетельны» (*sc.* как *aetherei* и *aerei daemones*), «и не всегда невидимы, но порой доступны взору, когда принимают различные образы и облекаются в тенеподобные формы бескровных[10] призраков, влача за собой нечистоту тучного тела. Часто также они бывают мстителями[11] за злодеяния и нечестие по установлению божественного правосудия, но нередко вредят и по собственному почину: ибо по соседству с землей их касается

земное вожделение, и они имеют слишком тесное общение с материей (*silva*), которую древние называли злой душой».

[9] Так они восполняют недостаточную работу человеческих судей.

[10] Читай *exsanguiumque*?

[11] Не читал ли Халкидий в своем тексте «Послезакония» чего-то, соответствующего словам «*saepe etiam scelerum et impietatis ultores*» и т. д.? В сохранившемся тексте этого диалога есть описание умственных и нравственных качеств эфирных и воздушных существ и их отношения к человечеству, но нет подобного рассказа о водяных существах, хотя нечто в этом роде, по-видимому, нужно для полноты схемы.

Согласно пересказу Лида, τιμωροὶ δαίμονες присутствуют ἐν αὐτῇ τῇ ὕλῃ («в самой материи»). Но все демоны одинаково пребывают в какой-либо материи. Герметист, вероятно, имел в виду, а может быть, и сказал, что эти «демоны кары» имеют свое обиталище ἐν αὐτῇ τῇ ⟨τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος⟩ ὕλῃ («в самой материи ⟨человеческого тела⟩»). Это существа, действие которых видно в телесной и нравственной болезни. Их можно сравнить с ἀκάθαρτα πνεύματα («нечистыми духами») синоптических Евангелий; и если бы человек был всецело ими одержан, это был бы случай «одержимости демонами».[12] См. *Corp.* XVI. 13–16 и *Corp.* IX. 3. *Corp.* XIII. 7 b: τιμωροὺς γὰρ ἐν ἐμαυτῷ ἔχω, ὦ πάτερ; — οὐκ ὀλίγους, ὦ τέκνον, к.т.λ. («Как, отец, во мне есть мучители? — Да, сын мой, и немало» и т. д.). (Слово δαίμονες там не употреблено; но олицетворенные πάθη («страсти»), которых автор *Corp.* XIII описывает как τιμωροί («мучителей»), соответствуют τιμωροὶ δαίμονες *Ascl.* III.)

[12] Порфирий (*Ad Marcellam* 11) в сходных выражениях говорит о демонах, пребывающих в *dywe* (а не в теле): οὐδ' αὖ ἄλλος κακοδαίμων ἄνθρωπος ἢ ⟨ὁ⟩ πονηρῶν δαιμόνων ἐνδιαίτημα τὴν ψυχὴν κατασκευάσας («и опять-таки несчастен не кто иной, как человек, сделавший свою душу жилищем злых демонов»).

τοὺς δὲ καθαρτικούς, ἐν τῷ ἀέρι πεπηγότας. Слово πεπηγότας не может означать просто «помещенных» или «пребывающих»; смысл должен быть тот, что у этих демонов тела состоят из воздуха, в котором они обитают, и образованы из него своего рода сгущением. В этом отношении они сходны с «воздушными» существами «Послезакония». Ср. Apuleius *De deo Socr.* 11: «тела демонов . . . сложились из той чистейшей, текучей и ясной стихии воздуха». Но этот смысл выражен неясно; и вероятно, что какие-то слова утрачены. Первоначальный текст мог быть примерно такого содержания: ἐν τῷ ⟨περιγείῳ?⟩ ἀέρι ⟨τεταγμένους, καὶ ἐξ αὐτοῦ⟩ πεπηγότας («⟨размещенных⟩ в ⟨околоземном?⟩ воздухе ⟨и⟩ сгустившихся ⟨из него⟩»). Воздух, из которого состоят тела этих демонов, должен быть нечистым и туманным воздухом нижнего слоя, а не *serenum elementum* («ясной стихией»), о которой говорит Апулей. Это силы ветра и бури, представленные как личные существа.

μετὰ θάνατον («после смерти») — это у Лида замена слов ἐπὰν ἀπαλλαγῶσι τοῦ σώματος («когда они освободятся от тела») подлинника.

ἀνατρέχειν πειρωμένας. «Демоны очищения» задерживают нечистые души в нижнем воздухе, который служит чистилищем для исцелимых, как он служит также адом для неисцелимо нечестивых (ch. 28). Подземного Аида нет; все бестелесные души, добрые и злые одинаково, восходят от земли в атмосферу наверху и там получают участь по своим заслугам.

В гомеровских поэмах и в ранней греческой литературе вообще господствует взгляд, что обиталище мертвых находится под поверхностью земли. Есть следы иного взгляда, согласно которому страна ушедших лежит в какой-то далекой области на поверхности земли и отделена от страны живых рекой, которую

мертвые должны пересечь; но это представление было примирено с другим путем перенесения реки смерти с поверхности земли в подземное «царство Аида». Наряду с этими представлениями держалось народное поверье, что призраки умерших витают в воздухе вокруг своих могил. Это поверье нашло выражение в культах «героев»; но в литературе оно встретило мало признания; и согласно литературному преданию, сохранявшему свое господство вплоть до времени Платона, душа, покидая тело, уходит *вниз*, в «Дом Аида». Платон в своих эсхатологических мифах еще отчасти держится этого предания, хотя и соединяет с ним другие представления, взятые из новейшей космологии. В «Горгии» праведная душа уходит на «Острова блаженных» (по-видимому, на поверхности земли); а неправедная душа уходит «в темницу справедливого воздаяния, которую люди называют Тартаром»; и Тартар, поскольку там не сказано ничего противного, должен находиться там, где поместил его Гомер, — в глубинах земли. Место кары описывается также как ἐν Ἅιδου («в Аиде»); и это выражение тоже следует понимать в его гомеровском смысле, как означающее место под землей. В *Rep.* 10 нам говорится, что судьи, сидящие между землей и небосводом, «повелевали праведным идти дорогой, ведущей направо и вверх через небосвод; а неправедных посылали дорогой, ведущей налево и вниз» (в недра земли). В мифе «Федона» эсхатологическая география более разработана и более самобытна. Обители блаженных расположены на «истинной поверхности земли», т. е. на вершинах высоких плоскогорий, которые поднимаются над воздухом в эфир;[13] а нечестивые низвергаются в Тартар, который есть огромная дыра, или пещера, пронизывающая насквозь шарообразную землю; и Ахерусийское озеро, «куда приходят души большей части умерших», связано с

Тартаром и расположено в полости земли. Гомеровское представление здесь видоизменено, чтобы согласоваться с новым учением о шарообразности земли и другими успехами науки; но место кары по-прежнему подземное.

[13] Это представление могло быть отчасти подсказано гомеровским Олимпом. Но стоит заметить, что страна, в которой такое описание земли, какое Платон дает в «Федоне», напрашивалось бы само собой, — это Египет. Жители долины Нила не могут не сознавать, по прямому свидетельству своих чувств, что живут во влажной впадине, вырытой в плоскогорье неопределенной протяженности, которое поднимается в чистый сухой воздух пустыни наверху. Это плоскогорье не населено живыми людьми; в древнем Египте легко было вообразить, что его населяют мертвые, которых хоронили по его краю; и среди различных несовместимых представлений египтян о месте пребывания ушедших было одно, согласно которому царство Осириса, обиталище «оправданных», лежало к западу от долины Нила, т. е. где-то на той «истинной поверхности земли» — на Ливийском плато пустыни. Итак, миф «Федона» можно причислить к свидетельствам того, что воображение Платона, если не его философское учение, испытало влияния, шедшие из Египта.

Однако после времени Платона новая физика стала брать верх над старым литературным преданием. Стоики оставили представление о подземном Аиде и говорили, что душа, будучи «пневматическим» телом (т. е. состоящим из огня и воздуха), необходимо поднимается, когда отделится от плоти.[14] Это необходимый вывод из стоических начал, и его, вероятно, утверждал Хрисипп. (См. Arnim *Stoic. vet. fr.* II, p. 224, § 815.) Однако ранние стоики сосредоточивали свое внимание на нынешней жизни человека; и хотя они говорили, что по крайней мере некоторые души продолжают существовать как отдельные особи до *экпиросиса*,[15] они мало занимались состоянием бестелесной души.[16] Но Посидоний последовал примеру платоников, уделяя много внимания жизни после смерти;[17] и многие утверждения позднейших писателей об этом предмете происходят от него или испытали его влияние. Автор *Ascl. Lat.* III следует за Посидонием,

говоря, что все души по выходе из тела поднимаются в воздух; что воздух состоит из двух отдельных слоев; что нечистые души «очищаются» ветром, жаром и холодом в нижнем слое воздуха; и что очищенные души переходят оттуда вверх, в высший и невозмущенный слой воздуха. Но он дополнил учение Посидония, соединив с ним учение о демонах (существах иного разряда, чем бестелесные или еще не воплощенные человеческие души, которых Посидоний называл «демонами»). Подобно Плутарху в «видении Феспесия», герметист приписывает действию этих личных существ процессы воздаяния и очищения, которые, по мнению Посидония, должны были совершаться действием естественного закона. Демонология герметиста должна была быть почерпнута из какого-то платонического источника; она имеет некоторое сходство с демонологией «Послезакония»; но проследить промежуточные ступени, через которые она дошла до него, невозможно. Таким образом, оказывается, что его учение о жизни после смерти целиком происходит из греческих источников; и нет никаких следов свидетельства, что в этой части своего трактата он хоть сколько-нибудь испытал влияние национальной религии Египта. Это тем более заслуживает внимания, что, когда он говорит о храмовых культах, его позиция — скорее позиция египтянина, чем грека.

[14] «Стоики» у Ария Дидима, Diels *Doxogr.* p. 471: «(души) — и те, что в живых существах, и те, что в окружающем (воздухе); ибо там (т. е. в атмосфере, а не под землей) пребывают души умерших». Sext. Emp. *Math.* 9. 71: «ибо нельзя и предположить, чтобы души неслись вниз: будучи тонкочастными и не менее огнеобразными, чем духообразными (πνευματώδεις), они легко возносятся скорее в верхние места».

[15] Diog. Laert. 7. 157: «Клеанф говорит, что все (души) сохраняются до *экпиросиса*, а Хрисипп — что только души мудрых».

[16] Эпиктет и Марк Аврелий держались в этом отношении позиции ранних стоиков. Эпиктет (3. 13. 14 f.) отрицает существование подземной обители мертвых (οὐδεὶς Ἅιδης οὐδ' Ἀχέρων οὐδὲ Κωκυτὸς οὐδὲ Πυριφλεγέθων — «нет никакого Аида, ни Ахеронта, ни Коцита, ни Пирифлегетона»), но не ставит на ее место воздушной обители; он говорит о смерти как о разложении человека на стихии, из которых он состоит, и не допускает продолжения существования отдельной личности. Марк Аврелий (4. 21) принимает как само собой разумеющееся, что бестелесные души, если и пока они продолжают существовать, находятся в воздухе: «если души продолжают существовать, как вмещает их воздух от века?» Он отвечает: «Так же, как земля находит место для мертвых тел: место для последующих освобождается разложением прежних». «Так и души, переселившиеся в воздух, пробыв там некоторое время, изменяются, разливаются и воспламеняются (т. е. обращаются в пламя и так перестают существовать как отдельные особи), будучи вбираемы в семенной разум (σπερματικὸς λόγος) целого, и этим способом дают место вновь вселяющимся. Так можно было бы ответить, исходя из допущения, что души продолжают существовать». Здесь нет следа Посидония; учение, по-видимому, взято скорее у Хрисиппа.

[17] По Роде (Rohde, *Psyche*, p. 610 f.), взгляды Посидония на этот предмет отчасти происходили от Гераклида Понтийского (350–300 гг. до н. э.), чье «видение Эмпедотима», эсхатологический миф по образцу мифов Платона, имело влияние на образование представлений о состоянии мертвых, бытовавших в позднейшие времена.

Так как часть этого места в *Ascl.* III утрачена, мы не знаем, принимал ли автор учение о повторных воплощениях. Но поскольку этому учению учили платоники и, вероятно, Посидоний и поскольку оно встречается в других герметических сочинениях,[18] автор *Ascl.* III тоже, быть может, говорил, что некоторые души воплощаются не один раз.

[18] Перевоплощение в тела животных: *Ascl.* I. 12 a; *Corp.* X. 8 a; «Дева мира», Stob. *Exc.* XXIII. 39. Перевоплощение только в человеческие тела: *Corp.* X. 19 b–22 a.

ἃς οἱ ποιηταὶ . . . Πυριφλεγέθοντα ὀνομάζουσι. Маловероятно, чтобы герметист так пренебрег *mise en scène* своего диалога, что заставил своего доисторического египетского пророка говорить о греческих поэтах; поэтому можно предположить, что и это

предложение в пересказе, и соответствующее предложение в дословной цитате из Λόγος τέλειος (*De mens.* 4. 148) — примечания, добавленные Лидом. В *De mens.* 4. 32 Лид прибавил к своему примечанию в 4. 148 слова καὶ αὐτὸς ὁ Πλάτων ἐν Φαίδωνι («и сам Платон в „Федоне“»). Мы можем быть уверены, что герметист не совершил анахронизма, заставив Трисмегиста назвать Платона по имени.

τοὺς δὲ σωτηρικοὺς . . . ἀποσῴζειν τὰς ψυχάς. Относится ли это к душам, которые поднимаются из нижнего воздуха в верхний, или к тем, которые поднимаются из верхнего воздуха в небесный огонь? По-видимому, к первым, так как слово ἀποσῴζειν подразумевает спасение из мучительного положения. Души, о которых идет речь, должны быть либо невинными душами, которые быстро поднимаются через нижний воздух и с помощью благодетельных демонов сразу восходят в верхний воздух, либо же более виновными душами на той ступени, когда их очищение в нижнем воздухе завершено. В пересказе Лида спасители помещены «близ лунной области»; таким, должно быть, способом Лид описывает верхний воздух, и σωτηρικοὶ δαίμονες должны быть теми существами, о которых в 33 b говорится, что они пребывают «*in aeris purissima parte*» («в чистейшей части воздуха»). Они принимают в свое собственное обиталище души, которые спасают от мук нижнего воздуха.

Ср. Plut. *Gen. Socr.* 593 F: «Когда люди плывут в море, те, кто стоит на берегу, лишь молча наблюдают за ними, пока они еще на глубине и плывут далеко от земли; но когда некоторые из них почти достигли берега, наблюдающие выбегают вперед и входят в воду им навстречу, и помогают им рукой и голосом, и выводят их невредимыми на сушу.[19] Так же обстоит и с помощью, которую демоны[20] оказывают людям. Пока мы погружены в земные дела и

входим в тело за телом, переходя, так сказать, из одного носителя в другой, они предоставляют нам бороться и терпеть без помощи и стараться собственной добродетелью спастись и достичь гавани. Но когда душа, пройдя через бесчисленные рождения, хорошо и усердно подвизалась в долгих состязаниях, — когда круг близится к концу, и душа, окруженная опасностью и жаждущая выбраться, с трудом рвется вверх, — тогда Бог не запрещает родному демону[21] этой души помочь ей, но позволяет ему оказать помощь, к чему он и стремится; ибо каждый демон стремится ободрить какую-то определенную душу и спасти ее;[22] и душа, будучи уже близко, слышит ободряющий голос и спасается. Если же душа не слушается голоса, который слышит, демон покидает ее, и эта душа приходит к горестному концу». Плутарх говорит здесь о помощи, которую демоны оказывают душам, еще находящимся в теле и стремящимся вырваться из «круга рождений»; но его язык, возможно, подсказан каким-то источником, в котором души описывались как спасающиеся с помощью демонов из чистилища нижнего воздуха в блаженство тех, кто обитает в невозмущенном воздухе наверху.

[19] ἀνασῴζουσιν.

[20] «Демоны», о которых здесь говорит Плутарх, — это αἱ ἀπηλλαγμέναι γενέσεως ψυχαὶ καὶ σχολάζουσαι τὸ λοιπὸν ἀπὸ σώματος — οἱ πεπαυμένοι τῶν περὶ τὸν βίον ἀγώνων, δι' ἀρετὴν ψυχῆς γενόμενοι δαίμονες («души, освободившиеся от рождения и впредь свободные от тела, — те, кто окончил жизненные состязания и благодаря добродетели души стал демонами»), т. е. бестелесные души добрых людей.

[21] τὸν οἰκεῖον δαίμονα. Плутарх предполагает здесь, что особый демон, который бдит над отдельным человеком, — «гений-хранитель», — принадлежит к классу δαίμονες в том смысле, какой придавал этому термину Посидоний, т. е. к бестелесным и обретшим блаженство человеческим душам.

[22] ἀνασῴζειν.

Пересказ этого места у Лида здесь обрывается; но в подлинном Λόγος τέλειος за рассказом об участи нечистых душ после смерти, вероятно, следовал соответствующий рассказ об участи благочестивых душ после смерти, который целиком утрачен. Можно предположить, что, по воззрению автора, благочестивые души, покинув тело, быстро и безболезненно поднимаются через нижний воздух в «Элисий» верхнего воздуха и что впоследствии они достигают небесного огня; их участь в этом отношении соответствовала бы участи «немногих» в системе Посидония. Если бы мы могли рассуждать на основании других частей трактата, то казалось бы, что сам небесный огонь должен быть лишь ступенью на пути к тому, что за ним, и что конечное назначение благочестивых должно быть «бестелесное и вечное». Но мы не можем быть уверены, что автор применял свои начала последовательно.

§ 29 b. ***In dei religione . . . ceteris astris antistat.*** Этот параграф говорит о преимуществах, которыми пользуются благочестивые *во время своей жизни в теле*. Он не имеет никакого отношения к участи бестелесных душ, которая составляет предмет chs. 27 e–29 a и утраченного места, пересказанного Лидом; и нет оснований думать, что он первоначально составлял заключение беседы Гермеса. Его содержание сходно с содержанием chs. 22 a–23 a, где говорится о различии между благочестивыми и прочими людьми; но вставить его туда, по-видимому, невозможно, так как текст этой части трактата представляется непрерывным. Быть может, он следовал за местом o θεῖος νοῦς («божественном уме»), ch. 32 b, или за местом o Судьбе, chs. 39–40 c; но нет достаточного основания вставлять его ни в одно из этих мест. Необходимо изъять его вместе с chs. 27 e–29 a из места о времени и вечности,

которое он явно прерывает; и я оставил его здесь лишь потому, что не знал, куда еще его поместить.

***In dei religione et in* [*summa*] *pietate praesidium est* ⟨*unum*⟩.** Место, которое Лактанций (2. 15. 6) приводит из «Гермеса», могло, пожалуй, быть взято из какого-то другого герметического документа, в котором встречались тождественные выражения; но более вероятно, что это выдержка из Λόγος τέλειος в том виде, в каком текст стоял в его списке. Если так, то предложения εὐσεβοῦς γὰρ . . . κρατεῖ и τὸ γὰρ ἓν . . . εὐσέβεια должны были либо быть добавлены к подлиннику в тексте, который приводит Лактанций, либо случайно выпасть в латинском «Асклепии». Последнее представляется вероятным, потому что смысл места удовлетворительнее, когда мы читаем его в том виде, в каком его дает Лактанций. Объяснение того, от каких зол нужно оберегаться, какое он дает, желательно; а утверждение, что «благочестие — единственное благо среди людей», уместно, если не необходимо, как вступление к последующей хвале благочестию.

Кирилл приводит это место из «Гермеса к Асклепию»; и так можно было бы назвать либо *Ascl.* III, либо Λόγος τέλειος в целом. Цитата Кирилла представляется позднейшим расширением текста, данного Лактанцием; слова, которые он добавляет, излишни и ослабляют силу места.

Summa как эпитет к *pietate* не дает удовлетворительного смысла; а с другой стороны, греческие параллели делают вероятным, что *praesidium* сопровождалось эпитетом. *Summa* могло возникнуть из переставленного *unum*.

По мысли ср. Origen *c. Cels.* 8. 27: «Ибо даже если бы демоны не были к ним благосклонны, они не могли бы ничего от них претерпеть, будучи охраняемы Богом над всеми, благосклонным к

ним за их благочестие. . . . Тот, к кому Бог над всеми благосклонен за его благочестие к Нему, . . . сказал бы смело, ничего не боясь от всего воинства демонов: „Господь — просвещение мое и Спаситель мой: кого убоюсь?“» (*Psalm* 26 (27). 1.)

εὐσεβοῦς γὰρ ἀνθρώπου οὔτε δαίμων κακὸς οὔτε εἱμαρμένη κρατεῖ. Судьба и злотворные демоны имеют власть только над телесными вещами подлунного мира и могут господствовать над человеком лишь постольку, поскольку он подвержен влиянию этих телесных вещей. Многие, чьи души целиком погружены в тело, неизбежно бывают рабами «Судьбы и злых демонов»; физические силы, действуя через их телесные органы, смущают их души злыми страстями, и поэтому они живут жалкой жизнью. Но «благочестивый» человек — т. е., как нам сказано ниже, тот, кто «озарен» божественным νοῦς и кто «смешивает себя» с ним («*toto se sensu intellegentiae divinae commiscet*» — «всем своим сознанием смешивается с божественным разумением»), — избавился от уз тела («*a parte naturae quae mortalis est liberatus*» — «освободившись от той части естества, которая смертна»). Еще находясь телесно в телесном мире, он уже не принадлежит ему; он живет в ином и высшем мире[23] и нисколько не озабочен тем, что Судьба может сделать с его телом. Ср. Zosimus 1. 7 (*Testim.*): Гермес говорит, что δεῖ . . . ἐᾶν τὴν εἱμαρμένην ὃ θέλει[ν] ποιεῖν τῷ ἐαυτῆς πηλῷ, τουτέστι τῷ σώματι («должно . . . позволить Судьбе делать что она хочет со своей глиной, то есть с телом»).

[23] Ср. Paul, *Phil.* 3. 18 ff.: «Многие поступают . . . их бог — чрево, . . . они мыслят о земном. Наше же жительство — на небесах».

Судьба здесь, как часто, рассматривается как злотворная сила, избавление от которой желанно. Это представление едва ли согласуется с *Ascl.* III. 39, где нам говорится, что Судьба есть либо сам Бог, либо высшее из Божьих ἐνέργειαι («действий»).

Стремление избавиться от Судьбы — платоническое; добровольное принятие Судьбы как Божьего устроения мира («*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*» — «Желающего судьба ведет, нежелающего тащит») — стоическое.

О сочетании κακὸς δαίμων («злого демона») с εἱμαρμένη ср. *Corp.* XVI. 13–16, где сказано, что всеми телесными вещами на земле управляют полчища демонов, действующих по приказам богов-планет, и что это управление называется εἱμαρμένη. (Боги-светила обычно считались орудиями, или исполнителями, Судьбы.) *Corp.* XVI. 16 в исправленном виде: ὅτῳ οὖν ἐν τῷ λογικῷ ἀκτὶς ἐπιλάμπει ἀπὸ τοῦ θεοῦ, τούτῳ καταργοῦνται οἱ δαίμονες, к.т.л. («итак, у кого в разумной части светит луч от Бога, для того действие демонов сводится на нет» и т. д.).

non ubi sit loco, nec qualis sit qualitate. Ср. ch. 31: «*Ubi enim et quo et unde, et quomodo aut quale sit* (*sc.* Бог, или Вечность), *incertum est*» («Ибо где, и куда, и откуда, и как, или каков он, — неизвестно»). «Качество» (стоическое ποιόν или ποιότης) означает *чувственное* качество; автор не стал бы отрицать, что можно знать, что Бог обладает определенными свойствами, напр. благостью. Порфирий, Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά 5: «ум — только неделимая сущность, тела — только делимые, а качества и вещественные формы делимы при телах».

inmortalitatis futurae concipit fiduciam. «Бессмертие», которого ожидает благочестивый человек, означает жизнь, не стесненную ограничениями человеческой жизни на земле. Он уже отрешил свои привязанности от всего телесного; тело для него — лишь посторонний придаток; и он уверен, что, когда смерть освободит его от уз, которыми он к нему привязан, он будет жить всецело в том бестелесном и вечном мире, к которому устремлено

его сердце. Ср. ch. 22 b: «[*ad*] *inmortalitatis spem intentionemque protendens*» («простирая надежду и устремление к бессмертию»).

⌜ *quasi oculi* (*oculis* ed. Rom.) *vera ratione perspecta et fiducia credulitatis suae* ⌝. Эти испорченные слова наводят на смысл, сходный со смыслом *Ep. Heb.* 11. 1: «Вера же есть осуществление ожидаемого, уверенность в невидимом». Смысл можно было бы получить, написав «*fiducia credulitatis suae, quasi oculis, vera ratione perspecta*». Это можно было бы понять в значении «*fiducia* (*abl.*) . . . *veram rationem perspicit*» («уверенностью . . . прозревает истинную сущность»); но если понимать так, мы должны предположить, что *vera ratio* обозначает ἡ ἀλήθεια, «действительность», в том смысле, в каком этот термин употреблен в Herm. *ap.* Stob. *Exc.* II A.

[*Ipse enim sol . . . ceteras stellas inluminat.*] Это предложение, по-видимому, одна из «солнечных вставок». (См. *Ascl.* III. 19 b, «*Solis* οὐσιάρχης *lumen est*» — «οὐσιάρχης солнца — свет».) Оно ослабляет впечатляющее заключение, вводя не идущий к делу предмет; и оно не согласуется с предшествующими словами. Нет смысла говорить, что «благочестивые превосходят прочих людей настолько же, насколько солнце превосходит звезды блеском; *ибо солнце освещает звезды не столько своим блеском, сколько чем-то иным*».

Утверждение «*sol ceteras stellas inluminat*» («солнце освещает прочие звезды»), хотя и неуместное в этой связи, само по себе не невозможно; ибо были такие, кто полагал, что солнце дает свет звездам так же, как и луне. Aetius, Diels *Doxogr.* p. 346: «Метродор (Хиосский) — что все неподвижные звезды получают свет от солнца; Стратон тоже — что звезды освещаются солнцем. Диотим Тирский . . . ввел то же мнение, что и они». Автор *Corp.* XVI держался сходного взгляда; см. XVI. 8. Можно, однако, подозревать, что *inluminat* ошибочно поставлено вместо какого-нибудь слова

вроде *exsuperat* («превосходит»), которое лучше согласовалось бы с *magnitudine luminis* («величием света»). Но если бы было написано *exsuperat*, предложение было бы не менее неуместно.

Эпилог

§ 40 d. ***Dictum est vobis . . . pabulis saturavimus.*** Входило ли это заключение беседы Гермеса в первоначальный *Ascl.* III, или его прибавил составитель Λόγος τέλειος? Слова «restat . . . ut benedicentes deum orantesque» («остается . . . чтобы, восхвалив Бога и помолившись ему») и т. д. подводят к следующей молитве, 41 b, и нужны, чтобы ее ввести. Повествовательный отрывок 41 a, в котором наряду с Асклепием упоминается и Тат, написан, вероятно, тем же составителем, который прибавил Пролог. Множественное число *vobis* в начале 40 d подразумевает, что слушателей больше одного; но ὑμῖν могло быть подставлено вместо σοι или ἡμῖν; а помимо этого ничто не мешает нам предположить, что и 40 d, и 41 b входили в первоначальный *Ascl.* III, где Гермес говорил с одним Асклепием.

Повествование 41 a уже было в Λόγος τέλειος в том виде, в каком его знал Лактанций, т. е. вскоре после 300 г. н. э.

satis enim nos . . . saturavimus. Ср. *Corp.* XIII. 22 b: ἱκανῶς γὰρ ἕκαστος ἡμῶν ⟨ἑαυτοῦ⟩ ἐπεμελήθη, ἐγώ τε [ὁ] λέγων σύ τε [ὁ] ἀκούων («ибо каждый из нас довольно позаботился ⟨о себе⟩ — и я, говорящий, и ты, слушающий»).

velut animi pabulis. Ср. Philo *Leg. allegor.* 3. 55. 161, Cohn I, p. 148: «Поэтому разумно, что тело, вылепленное из земли, имеет родственную себе пищу, которую производит земля, а душа, будучи частью эфирной природы, — опять-таки пищу эфирную и божественную; ибо она питается знаниями, а не яствами и питьем,

в которых нуждается тело». Porphyr. *De abst.* 4. 20: «Итак, пища различна соответственно различию питаемых; и нужно питать все, но стараться утучнять самое главное в нас. Пища разумной души — та, что сохраняет ее разумной; а это — ум; так что питать ее следует умом».

§ 41 a. ***De adyto vero egressi.*** Обстановка та же, что описана в Прологе. В Прологе нам сказано, что присутствовали Асклепий, Тат и Аммон; здесь названы Асклепий и Тат, и можно предполагать, что Аммон тоже присутствует.

in austrum respicientes. Ср. *Corp.* XIII. 16: νότῳ ἀνέμῳ ἀποβλέπων κ.τ.λ. («обратившись к южному ветру» и т. д.). Почему молящиеся на закате должны обращаться лицом к югу, а не к западу, я не знаю; но это предписание, вероятно, основано на каком-то предании египетского обряда. Возможно, западного положения избегали потому, что область заката связывалась с тьмой, смертью и призраками. Ср. Porphyr. *De antro nymph.* 29: «Соответственно этому смертному и подвластному становлению роду свойственны северные стороны, а более божественному — южные, как богам — восточные, а демонам — западные».

in eum* (*sc. ventum*) *qui subsolanus dicitur. О положении лицом к востоку при молитве ср. Clem. Alex. *Strom.* 7. 7. 43: «А поскольку восток есть образ дня рождения, и оттуда возрастает свет, впервые „воссиявший из тьмы“, и поскольку для тех, кто блуждает в незнании, воссиял, подобно солнцу, день познания истины, — молитвы обращают к утреннему востоку». Герметист, быть может, привел бы подобные же доводы в пользу своего обычая, хотя на деле этот обычай, без сомнения, восходил к первобытному почитанию солнца. Климент добавляет: «Потому и древнейшие святилища смотрели на запад, чтобы те, кто стоит лицом к изваяниям, научались обращаться к востоку». Климент говорит

здесь, что «древнейшие храмы» (египетские или греческие?) были обращены к западу. Но в известные нам времена так обычно не строили. Ср. Hyginus *De agr. tim.* p. 153 Goes: «Древние зодчие правильно писали, что храмы должны смотреть на запад; впоследствии же стали обращать всякое святилище в ту сторону неба, с которой освещается земля» (т. е. в позднейшие времена храмы обычно строили лицом к востоку). Порфирий (*De antro nymph.* 3) говорит, что почти все храмы обращены к востоку: «поскольку почти у всех святилищ изваяния и входы обращены к востоку, а входящие смотрят на запад, когда, стоя лицом к изваяниям, приносят богам моления и служения». Фасад греческих храмов обычно обращен к востоку. Иудейский храм был обращен фасадом к востоку. Египетские храмы были ориентированы по-разному: великий храм Амона в Карнаке, например, открывался на северо-запад, а храм в Луксоре — на северо-восток.

iam ergo dicentibus precationem. В повествовании здесь есть неловкость, которая подтверждает подозрение, что ch. 41 a вставлен позднейшей рукой. Гермес и трое его учеников начинают молиться одновременно; когда они уже начали, Асклепий своим предложением прерывает молитвы товарищей; а Гермес, укорив его, приступает к молитве вслух, говоря за всех вместе. Если Гермес хотел вести своих учеников в молитве, почему он не сделал этого с самого начала? Затруднение исчезает, если опустить ch. 41 a и дать слышимой молитве Гермеса без перерыва следовать за его беседой.

suggeramus patri tuo, e ritu ut* (*patri iusserit ut* MSS.) *ture addito et pigmentis precem dicamus. Слово *tuo* необходимо; без него *patri* значило бы «*моему* отцу».

Pigmentum значит «благовонная мазь». Firmicus Maternus, *De err. prof. rel.* (347 г. н. э.) 23. 1: «Миро Христово изготовляется бессмертным составом и умеряется духовными ароматами благовоний». Firmicus Maternus *Math.* 3. 6. 3: «odorum pigmenta» («благовонные снадобья»). Macrobius (ок. 400 г. н. э.) *Sat.* 1, *Praef.* 8: «Те, кто изготовляет благовонные снадобья, прежде всего заботятся о том, чтобы ничто из входящего в смесь не сохраняло собственного запаха». Отсюда πιμεντάριος, «аптекарь», Olympiodorus *ad Pl. Gorg.* p. 117.

О египетском обычае воскурять благовонные вещества при почитании бога солнца (Гора?) см. Plut. *Is. et Os.* 52 и 80. Вещество, которое воскуряли на закате, называлось κῦφι и составлялось из шестнадцати частей.

Герметист допускает такие приношения (*sacrificiis frequentibus*, ch. 38 a) при почитании «земных богов»; но из почитания Высшего Бога он их исключает.

Melius, melius ominare . . . a mortalibus. Перевод этого места у Лактанция надежнее, чем в *Ascl. Lat.*

***tale quid de uno illo ac singulari bono in animum inducere* (Lact.). — *cum deum roges, tus ceteraque incendere* (*Ascl. Lat.*).** Возможно, в *Ascl. Lat.* выпали какие-то слова; можно было бы читать «cum [d]eum roges ⟨qui solus est bonus⟩» («когда ты просишь Того, ⟨кто один благ⟩»). Слово *incendere* в *Ascl. Lat.* можно объяснить некоторым смешением ἐνθυμεῖσθαι (*in animum inducere*) с ἐνθυμιᾶν или ἐπιθυμιᾶν (*tus ceteraque incendere*); быть может, переводчик прочел ἐνθυμιᾶσθαι.

***Haec et his similia huic non conveniunt* (Lact.):** нет в *Ascl. Lat.*

***omnium enim quaecunque sunt plenus est* (Lact.). — *qui ipse est omnia, aut in eo sunt omnia* (перенесено в *Ascl. Lat.*).** Греческий подлинник мог быть πάντων γὰρ πλήρης ἐστί. Чтение *Ascl. Lat.*

можно было бы объяснить, предположив, что у переводчика было перед глазами два разночтения, а именно πάντα γὰρ αὐτός ἐστι и πάντα γὰρ ἐν αὐτῷ ἐστι, и он передал оба. Ср. *Ascl.* III. 26 b: «(Бог) преисполнен всего; . . . и он имеет все, чего хочет».

***et omnium minime indigens* (Lact.). — *Nihil enim deest ei* (*Ascl. Lat.*).** Ср. Porph. *De abst.* 3. 26: τὸ δὲ ἐν τῷ παντὶ κρεῖττον (т. е. τὸ θεῖον) . . . ἀπροσδεὲς πάντων («то, что во вселенной лучше всего (т. е. божественное), . . . ни в чем не нуждается»).

***huius enim sacrificium sola benedictio est* (Lact.). — *hae[c] sunt enim summi incensiones dei, gratiae cum aguntur a mortalibus* (*Ascl. Lat.*).** *Summae*, чтение рукописей, явно ошибочно; ибо оно подразумевало бы, что допустимы и другие роды *incensiones* («воскурений»), а это как раз то, что автор отрицает. Сомнение лишь в том, исправлять ли *summae* на *summi* или на *solae*. Поскольку воскурение ладана подчиненным богам дозволено, *summi* уместно.

О мысли, что слова хвалы и благодарения должны заменять вещественные приношения при почитании Высшего Бога, ср. *Corp.* I. 31, δέξαι λογικὰς θυσίας («прими словесные жертвы», т. е. жертвы, состоящие из одной речи). Cic. *Nat. deor.* 2. 71: «Лучшее же, и вместе чистейшее, святейшее и исполненное благочестия почитание богов состоит в том, чтобы чтить их всегда чистым, цельным, неиспорченным умом и словом». Некоторые шли на шаг дальше и считали излишним даже словесное почитание. Sen. *Ep.* 95. 47 *ff.*: «Бога чтит тот, кто его познал. . . . Первое почитание богов — верить в богов; затем — воздать им их величие, воздать им их благость. . . . Хочешь умилостивить богов? Будь добр. Довольно почтил их тот, кто им подражал». Аполлоний Тианский ἐν τῷ Περὶ θυσιῶν («в книге „О жертвоприношениях“»), in Euseb. *Pr. ev.* 4. 13: «Так, думаю, всего лучше проявил бы человек

подобающую заботу о божестве и тем самым обрел бы его милость и благосклонность . . . если бы Богу ⟨тому?⟩, которого мы назвали первым, единому ⟨и⟩ отделенному от всего, после которого надлежит познавать и остальных, он вовсе ничего не приносил в жертву, не возжигал огня и вообще не называл ему ничего из чувственного, — ибо он не нуждается ни в чем даже от тех, кто выше нас; и нет ни растения, которое производит земля, ни животного, которое она питает, ни воздуха, к которым не примешивалась бы какая-то скверна, — но всегда пользовался бы по отношению к нему лишь лучшим словом, — я разумею слово, которое не исходит из уст, — и просил бы благ у прекраснейшего из сущих посредством прекраснейшего, что есть в нас; а это — ум, который не нуждается в орудии. Итак, никоим образом не следует приносить жертвы великому и над всеми сущему Богу». Porphyry *De abst.* 2. 34: «Будем же приносить жертвы и мы; но будем приносить, как подобает, различные жертвы, словно принося их различным силам. Богу, который над всеми, как сказал некий мудрый муж (подразумевается Аполлоний Тианский?), не будем ни воскурять, ни называть ничего из чувственного; ибо нет ничего вещественного, что не было бы тотчас нечистым для невещественного. Поэтому ему не свойственна даже речь, произносимая голосом, и даже внутренняя речь, когда она осквернена страстью души; но мы чтим его чистым молчанием и чистыми мыслями о нем. Итак, соединившись с ним и уподобившись ему, мы должны принести Богу в священную жертву собственное восхождение, которое [же] есть и гимн ему, и наше спасение. Эта жертва совершается в бесстрастии души и в созерцании Бога. Его же порождениям, умопостигаемым богам, следует приносить уже и песнопение из слов. Ибо жертва есть начаток каждому из того, что он дал нам и чем питает нашу

сущность и поддерживает ее в бытии. Итак, как земледелец приносит начатки снопов и плодов деревьев, так и мы принесем им начатки наших прекрасных мыслей о них, благодаря их за то, что они даровали нам созерцание, и за то, что они истинно питают нас лицезрением себя, пребывая с нами, являясь нам и озаряя наше спасение».

Иудейские мыслители, не затронутые греческим влиянием, независимо[1] пришли к тому выводу, который герметист выразил словами «huius sacrificium sola benedictio est» («единственная жертва ему — благословение»). *Psal.* 49 (50). 12 *ff.*: «Если Я взалкаю, не скажу тебе, ибо Моя вселенная и все, что наполняет ее.[2] Разве Я ем мясо волов или пью кровь козлов? Принеси Богу жертву хвалы и воздай Всевышнему обеты твои». *Psal.* 50 (51). 15 *f.*: «Уста мои возвестят хвалу Твою. Ибо если бы Ты восхотел жертвы, я дал бы ее; но всесожжения Тебе неугодны. Жертва Богу — дух сокрушенный». *Psal.* 140 (141). 2: «Да направится молитва моя, как фимиам, пред лице Твое; воздеяние рук моих — как жертва вечерняя».

[1] Мысль не могла перейти от греков к иудейским псалмопевцам; но, возможно, она перешла к грекам от иудеев рассеяния (*diaspora*), которые были лишены возможности приносить жертвы и находили в молитве и хвале единственную возможную замену.

[2] Ср. *Ascl.* (Lact.): «omnium . . . plenus est, et omnium minime indigens» («он исполнен всего . . . и ни в чем не нуждается»).

Павел, в котором встретились греческое и иудейское влияния, говорит сходным языком; *Rom.* 12. 1: «Итак, умоляю вас . . . представить тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, — словесное служение ваше». Ср. *Heb.* 13. 15: «Итак, будем через Него непрестанно приносить Богу жертву хвалы, то есть плод уст, исповедующих имя Его». 1 *Pet.* 2. 5: «приносить духовные

жертвы, благоприятные Богу». Clem. Alex. *Strom.* 7. 6. 30 *sq.*: «И Бог не нуждается, подобно рожденным существам, в жертвах, чтобы вожделеть их, как пищи, от голода. . . . Если же божество, будучи по природе ни в чем не нуждающимся, радуется почитанию, то не без основания мы (т. е. христиане) чтим Бога молитвой и эту лучшую и святейшую жертву с праведностью[3] возносим праведнейшему Слову (Слову Божию), чтя Того, через Кого мы получаем познание, ⟨а⟩ через него прославляя Того,[4] Кого мы познали. . . . Ибо жертва Церкви есть слово (речь), восходящее, как курение, от святых душ, причем вместе с жертвой открывается Богу и вся мысль». Origen *c. Cels.* 8. 21: «Поистине празднует тот, кто делает должное, всегда молясь, непрестанно принося в молитвах к божеству бескровные жертвы». См. Lactant. *Div. inst.* 6. 25. 1–12 (*Testim.*).

[3] *Ps.* 4. 5: θύσατε θυσίαν δικαιοσύνης («принесите жертву праведности»).

[4] ὃν (т. е. «Того, Кого») Hort: ἃ MS.

§ 41 b. *Gratias tibi* и т. д. Греческий текст этого благодарения (или, вернее, неточный его список) сохранился в поврежденном виде в магическом папирусе Мимо (*Papyrus Mimaut*), Лувр, col. X (*Pap. mag. Par.* ii, ll. 284–302). Этот папирус написан, вероятно, около конца III века н. э. Заклинатели имели обыкновение составлять свои заклинания отчасти из отрывков, извлеченных из книг религиозного обряда или из других религиозных сочинений, мало считаясь со смыслом этих отрывков в их исходной связи;[5] и человек, сочинивший одно из заклинаний папируса Мимо, использовал для своей цели заключительный гимн герметического Λόγος τέλειος. В папирусе гимн составляет последнюю часть призывания, обращенного к богу Солнца, которому совершающий обряд говорит: «Исполни все, о чем я молю. — Исполни такое-то дело. — Приди ко мне, - - - даруя мне,

такому-то, здоровье, спасение, богатство, благочадие, познание, благоденствие,[6] благосклонность, благоразумие, добрую славу, память, приятность, красоту облика, привлекательность для всех людей, которые меня видят».

[5] Цель, к которой стремились заклинатели, составляя свои призывания, состояла не в том, чтобы передать верный текст какого-либо такого гимна или молитвы, а лишь в том, чтобы произвести нечто такое, что звучало бы внушительно для их заказчиков, которые, должно быть, были по большей части людьми простыми и неискушенными. Пока эта цель достигалась, им было мало дела до того, значат ли записанные ими слова то или другое или вовсе ничего не значат. Они были совершенно вольны изменять, опускать, прибавлять от себя и сшивать обрывки, взятые из разных источников; и делали это без колебаний. Это следует иметь в виду, когда имеешь дело с такими документами, как, например, митраистский *Apathanatismos* (Dieterich, *Mithrasliturgie*).

[6] εὐψυχίαν *Pap.* (Eitrem).

Папирус переписывали Весели и Рейценштайн; а недавно его снова исследовал и переписал проф. С. Эйтрем из Христиании (Осло). Любезности проф. Эйтрема я обязан тем, что не только смог воспользоваться его печатным списком текста папируса (изданным в 1923 г.),[7] но и получил большую помощь из писем, которые он писал мне об этом трудном месте.

[7] В нижней части столбца есть пропуск, вызванный утратой полоски папируса. Измерение ширины этого пропуска, сделанное проф. Эйтремом, а следовательно, и его расчет числа букв, недостающих в каждой строке, точнее, чем у Рейценштайна в *Poimandres*, p. 151 *f.*, и его список, по крайней мере в этом отношении, надежнее.

⟨χ⟩άριν σοὶ οἴδαμεν, ⟨ὕψιστε⟩. — *Gratias tibi ⟨agimus⟩, summe, exsuperantissime.* Здесь нужно какое-то слово, обозначающее Бога, в звательном падеже; и ὕψιστε (Reitz.) хорошо служит этой цели. *Exsuperantissime* могло бы быть переводом ὑπεροχώτατε; ср. ὁ πάσης ὑπεροχῆς μείζων («превосходящий всякое превосходство») в *Corp.* I. 31. Но одно такое слово здесь, по-видимому, лучше, чем два;

и возможно, что *summe* и *exsuperantissime* — два варианта перевода одного греческого слова.

ψυχῇ πάσῃ καὶ καρδίᾳ πρὸς σὲ ἀνατεταμένῃ. — (ψυχη πασα και καρδιαν προς . . ανατεταμενην *Pap.*) Нет в *Ascl. Lat.* Можно было бы также написать ψυχῇ πάσῃ καὶ καρδίᾳ πρὸς σὲ ἀνατεταμένοι или ψυχὴν πᾶσαν καὶ καρδίαν πρὸς σὲ ἀνατεταμένοι. Ср. *Corp.* I. 31: δέξαι λογικὰς θυσίας [ἀγνὰς?] ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σὲ ἀνατεταμένης («прими словесные жертвы [чистые?] от души и сердца, устремленных к Тебе»). Plotinus 5. 1. 6: «призвав самого Бога не громким словом, но простирая себя душой в молитве к нему». Слово ἀνατείνειν употреблялось в прямом смысле для описания воздевания *рук* в молитве; напр. Ps.-Arist. *De mundo* 6, 400 a 16: πάντες οἱ ἄνθρωποι ἀνατείνομεν τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐχὰς ποιούμενοι («все мы, люди, молясь, воздеваем руки к небу»). Отсюда оно было перенесено на воздевание сердца или души («sursum corda» — «вознесем сердца»), символом которого считался телесный жест. Clem. Alex. *Strom.* 7. 7. 40: «Потому мы и поднимаем голову, и воздеваем руки к небу, и приподнимаемся на ноги[8] при последнем совместном возгласе молитвы, следуя устремлению духа[9] к умопостигаемой сущности; и, пытаясь вместе со словом[10] оторвать тело от земли, подняв ввысь „окрыленную душу“ тоской по лучшему, мы силимся войти во святое, презрев узы плоти». Clem. *Paed.* 1. 5. 16: «Итак, мы, младенцы, уже не валяемся на земле, . . . но, простираясь ввысь мыслью, . . . стремимся к святой мудрости».

[8] «Встаем на цыпочки», Hort and Mayor.

[9] Герметист сказал бы τοῦ νοῦ или τῆς διανοίας.

[10] «Вместе с произнесенными словами», H. and M.

ἄφραστον ὄνομα. — *Nomen sanctum.* Быть может, в греческом списке переводчика утратились буквы αφρ, а αστον было изменено в ἅγιον.

Выражение ἄφραστον ὄνομα, «неизреченное имя», в некоторых связях могло бы употребляться для обозначения самого Бога, того Существа, которому принадлежит имя. Но в этом месте есть две причины не понимать его так. Во-первых, грамматическая конструкция неясна. Стоит ли ἄφραστον ὄνομα в звательном падеже? Если так, мы должны поставить перед ним запятую и тесно связать его с предшествующим. Но первое предложение (χάριν σοὶ οἴδαμεν к.т.л.) уже снабжено звательным падежом («summe», ⟨ὕψιστε⟩); и второй звательный, прибавленный после вставного предложения («tua enim gratia . . . consecuti»), кажется излишним и поставленным не на своем месте. Или мы должны принять ἄφραστον ὄνομα за винительный падеж, приложение к σέ первого предложения (πρὸς ⟨σὲ⟩ ἀνατεταμένῃ)? Этому тоже мешает вставное предложение, в котором местоимение (выраженное или подразумеваемое) должно было стоять в родительном падеже, σου. И во-вторых, следующие слова, τετιμημένον τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ к.т.л., уместные, если отнести их к самому Богу, неуместны, если отнести их к слову ὄνομα; ибо едва ли можно сказать, что *имя* почтено *наименованием*. Поэтому вероятно, что выпали какие-то слова, которыми ἄφραστον ὄνομα было связано с контекстом. Это место гимна было, надо полагать, подсказано тем, что сказано об имени Бога в *Ascl.* III. 20 a, «nullo ex his nominibus eum definite nuncupabimus» («ни одним из этих имен мы не назовем его определенно») и т. д.; и смысл, должно быть, был таков: истинное имя Бога не может быть изречено (или, иными словами, Бог ἀνώνυμος, «безымянен»), но люди называют его θεός и πατήρ.

τετιμημένον ⟨δὲ⟩ ⟨τῇ⟩ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ. — *et honorandum nomine divino* (*nomen unum* MSS.). Переводчик, вероятно, написал «honorandum nomine divino», передав τοῦ θεοῦ словом *divino*, как он передал τοῦ πατρός словом *paterna* в соответствующем выражении, которое следует ниже. Ср. *Corp.* II. 16: τετιμημένοι τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ («почтенные наименованием „бог“»).

***quod solus dominus es.* — (*quo solus deus est* MSS.).** Нет в *Pap.* После τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ нужно предложение, начинающееся с ὅτι, соответствующее ὅτι πρὸς πάντας к.т.л. после τῇ τοῦ πατρός; а слова *quo solus deus est* в рукописях *Ascl.* показывают, что у переводчика в греческом было перед глазами какое-то подобное предложение. Поэтому я добавил слова ὅτι σὺ μόνος εἶ κύριος. Ср. *Corp.* XIII. 21 в исправленном виде: θεέ, σὺ ὁ πατήρ· κύριε, σὺ ὁ νοῦς («Боже, Ты — Отец; Владыка, Ты — Ум»).

Dominus (вероятно, κύριος, хотя это слово могло бы передавать и δεσπότης) и *pater* многократно соединяются вместе в *Ascl.* III как имена Бога. Ch. 20 a: «deus etenim vel pater vel dominus omnium» («ибо Бог, или Отец, или Владыка всего»). *Ib.*: «omniumque rerum patrem vel dominum» («и Отца, или Владыку, всех вещей»). Ch. 22 b: «deus pater et dominus» («Бог, Отец и Владыка»). Ch. 23 b: «dominus et pater, vel, quod est summum, deus» («Владыка и Отец, или, что выше всего, Бог»). *Ib.*: «pater ac dominus» («Отец и Владыка»). Ch. 26 a: «ille dominus et pater, deus primipotens» («тот Владыка и Отец, Бог, первый по могуществу»): в греческом, как его приводит Лактанций, ὁ κύριος καὶ πατὴρ καὶ θεὸς к.т.л. Ch. 29 b: «pater enim omnium vel dominus» («ибо Отец, или Владыка, всего»). В *Ascl.* I слова *dominus* и *pater* вместе не встречаются; но в ch. 8 Бог назван ὁ κύριος καὶ τῶν πάντων ποιητής, ὃν θεὸν καλεῖν νενομίκαμεν («dominus et factor universorum, quem deum vocare existimavimus» Lact. — «Владыка и Творец всего, которого мы привыкли

называть Богом»); а в ch. 9 — «qui solus omnia aut pater est omnium» («тот, кто один есть все, или Отец всего»).

Филон говорил о δύναμις βασιλική, или δεσποτική, Бога (ср. *dominus*), с одной стороны, и о его δύναμις ποιητική, или εὐεργετική (ср. *pater*), с другой, как о двух различных δυνάμεις. Напр., Philo *De Cher.* 9. 27, Cohn I, p. 176: «у единого истинно сущего Бога две высшие и первые силы — благость и власть; благостью он породил вселенную, властью же правит порожденным; а третье, посредине, соединяющее обе, — Логос; ибо Логосом Бог и правитель, и благ». *De special. legg.* 1. 8. 299, Cohn V, p. 72: то, чего Бог требует от людей, просто и легко, а именно ἀγαπᾶν αὐτὸν ὡς εὐεργέτην, εἰ δὲ μή, φοβεῖσθαι γοῦν ὡς ἄρχοντα καὶ κύριον κ.т.л. («любить его как благодетеля, а если нет, то хотя бы бояться его как правителя и владыку» и т. д.). Philo *Quaest. in Genesin* 1. § 57 Aucher: «две первые силы, которые есть в божестве (т. е. δυνάμεις), а именно творческая и царская; из них одна носит имя Бога (θεός), а другая, царская, — Господа (κύριος). Образ творческой силы мирен, кроток и благодетелен; царской же — законодательный и карающий». *Ib.* 2. § 16 (о словах Κύριος ὁ θεός в *Gen.* 7. 5): «Оба имени (а именно κύριος и θεός) употребил он здесь, указывая на высшие силы (т. е. δυνάμεων) губить и благодетельствовать, поставив впереди Господа, а позади — благодетельного Бога. . . . Ибо так как наименование „Бог“ (θεός) благодетельно, он чаще употреблял его при устроении вселенной (т. е. говоря о творении) . . . это же (κύριος) — имя царское и губительное; потому, где дело идет о порождении, по порядку впереди ставится Бог (θεός), а где о наказании — Господь (κύριος) ставится прежде Бога». Об этих двух δυνάμεις Бога Филон говорит подобным же образом в *Quaest. in Gen.* 2. § 51, 3. § 59 и 4. §§ 2 и 53. Таким образом, два имени θεός и πατήρ, как они употреблены в *Ascl.* 41 b, соответствуют двум

именам κύριος и θεός в толковании Филона. Подобным же образом в христианских сочинениях противопоставлялись *справедливость* Бога и *милосердие* Бога; а Маркион довел это различение до того, что сделал «справедливого» Бога иным лицом, нежели «благой» Бог. Ср. Lactantius, *Div. inst.* 4. 3. 14: «Итак, чтить должно одного, кто воистину может быть назван Отцом; он же необходимо должен быть и Господом, ибо как он может миловать, так может и обуздывать. Отцом его должно называть потому, что он дарует нам многое и великое; Господом — потому, что он имеет величайшую власть наказывать и карать». *Ib.* 6. 25. 16: «deo, patri ac domino» («Богу, Отцу и Господу»).

καὶ εὐλογούμενον τῇ τοῦ ⟨πατρ⟩ὸς (*sc.* προσηγορίᾳ), ὅτ⟨ι⟩ κ.τ.λ. — ⟨*e*⟩*t benedicendum* (-*dus* MSS.) *religione paterna, quoniam* и т. д. Возможно, что *benedicendus* верно и что нам следует читать *honorandus* вместо *honorandum* в предыдущей строке, а в греческом — τετιμημένος и εὐλογούμενος. Ведь «почтен» и «благословен» именно Бог; и если предположить, что после ἄφραστον ὄνομα есть лакуна, мы не знаем, в какой конструкции первоначально стояли причастия. Их могли изменить, чтобы согласовать с ὄνομα, после того как выпали какие-то промежуточные слова.

Переводчик, по-видимому, не заметил, что после τῇ τοῦ πατρός следует подразумевать προσηγορίᾳ, и потому вставил неуместное слово *religione*.

Слово πατρός (= *paterna*) хорошо согласуется с πατρικήν в следующей фразе; и можно считать несомненным, что герметист написал τῇ τοῦ πατρός, ὅτι. Но заклинатель, заимствовавший герметический гимн, написал, по-видимому, вместо πατρός, ὅτι что-то другое. Папирус в прочтении проф. Эйтрема дает τη του . . ου οσ . πρ . .;[11] и прочтение *Pap.* у Рейценштайна ни в чем

существенном от этого не отличается. Можно поэтому предположить, что заклинатель, введенный в заблуждение словами τῇ τοῦ θεοῦ в строке выше, снова написал здесь θεοῦ вместо πατρός и, быть может, также подставил ὅσῳ вместо ὅτι. Если он так и сделал, место в его переделке читалось так: καὶ εὐλογούμενον τῇ τοῦ θεοῦ, ὅσῳ πρὸς πάντας - - - εὔνοιαν - - - ἐνεδείξω.

[11] В vol. i, p. 375, вторая из двух точек после πρ в прочтении *Pap.* у проф. Эйтрема по ошибке опущена.

πρὸς πάντας καὶ περὶ πάντα. — (πρ . ς παντας και προς παντας *Pap.*). — *omnibus Ascl. Lat.* Может быть, герметист написал просто πρὸς πάντας (= *omnibus*), а καὶ πρὸς πάντας в *Pap.* — дублет, написанный, возможно, как вариант для ὅσῳ(?) πρὸς πάντας. Но если нет, то πρὸς πάντας καὶ περὶ πάντα кажется более вероятным исправлением, чем конъектура Рейценштайна πρὸς πάντας καὶ πρὸς πάσας. О женщинах в герметических сочинениях говорится редко; и ни в одном из них не сказано и не подразумевается, что какая-либо женщина (кроме богини-женщины Исиды) достигла *познания*. Кроме того, если бы герметист счел уместным упомянуть здесь женщин, он написал бы πρὸς πάντας καὶ πάσας, а не πρὸς πάντας καὶ πρὸς πάσας.

πατρικὴν ⟨εὔ⟩νοιαν καὶ στοργὴν καὶ φιλίαν, καὶ εἴ τις γλυκυτέρα (*sc.* τῆς πατρικῆς), ἐνεργείᾳ ἐνεδείξω (και επιγλυκυτα⟨τη⟩ν ενεργ . . . ενδιξω *Pap.*). — *paternam pietatem et dilectionem* (*religionem* MSS.) *et amorem, et quaecumque est dulcior efficacia, praebere dignaris Ascl. Lat.* *Dilectionem* (= στοργήν), предложенное Эйтремом, почти наверное верно. Это слово было изменено в *religionem*, что могло быть подсказано переписчику словом *religione* в предыдущей строке.

Заклинатель, вероятно, написал в папирусе και επιγλυκυτατην (или επι γλυκυτατην?) ενεργιαν (или ενεργεια) ενδιξω. Латинский

перевод можно объяснить, предположив, что перед переводчиком был греческий текст και ει τις γλυκυτερα ενεργεια ενεδειξω. (Случаи замены превосходной степени сравнительной или наоборот (*vice versa*) неоднократно встречаются в герметических текстах.) Переводчик, по-видимому, принял ενεργεια (= *efficacia*) за именительный падеж и потому написал *et quaecumque est dulcior efficacia*, «и какая бы ἐνέργεια ни была слаще»; но герметист, всего вероятнее, написал ἐνεργείᾳ и связал это слово с глаголом ἐνεδείξω. Если так, смысл его, должно быть, был таков: Бог не только *чувствует* благосклонность к людям, но являет свою благосклонность в благодетельном *действии*, даруя им дары νοῦς, λόγος и γνῶσις. О γλυκύς в этой связи ср. *Corp.* XIV. 4: ἑαυτὸν μακαρίσαι ⟨ὡς⟩ τὸν πατέρα γνωρίσαντα· τί γὰρ γλυκύτερον πατρὸς γνησίου; («почесть себя блаженным, ⟨как⟩ познавшего Отца; ибо что слаще родного отца?»).

Вместо ἐνεδείξω перевод дает *praebere dignaris*, что точнее соответствовало бы ἐνδείξασθαι ἀξιοῖς. Так как гимн — благодарение за прошлые милости (ср. χαίρομεν ὅτι σεαυτὸν ἠμῖν ἔδειξας ниже), аорист представляется более уместным, чем настоящее время; поэтому вероятно, что герметист написал либо ἐνεδείξω, либо ἐνδείξασθαι ἠξίωσας. Подобным же образом сомнительно, написал ли он ἀπεθέωσας или ἀποθεῶσαι ἠξίωσας (= *fueris consecrare dignatus*) несколькими строками ниже. Весьма возможно, что он написал ἠξίωσας в одном из этих двух мест, но, вероятно, не в обоих.

χαρισάμενος ἠμῖν (ὑμῖν *Pap.*) νοῦν, ⟨λόγ⟩ον, γνῶσιν. — *condonans nos sensu, ratione, intellegentia.* Переводчик передал νοῦς словом *sensus*. Для γνῶσις он написал здесь *intellegentia*, а дальше в том же предложении — *cognitio*.

λόγος должно здесь означать «речь», поскольку он дан людям «для того, чтобы они призывали» Бога; но переводчик ошибочно предположил, что оно значит «разум», и написал *ratione*. О λόγος в смысле «речи» ср. λογικὰς θυσίας в *Corp.* I. 31 и λογικὴν θυσίαν в *Corp.* XIII. 18. Также *Corp.* IX. 1 c: ἡ δὲ νόησις . . . ἀδελφὴ οὖσα τοῦ λόγου («а мышление . . . сестра речи»). *Corp.* XII. i. 12: δύο ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ὁ θεὸς . . . ἐχαρίσατο, τόν τε νοῦν καὶ τὸν λόγον («эти два дара Бог . . . даровал человеку — ум и речь»). (Следующие предложения в *Corp.* XII. i ясно показывают, что λόγος там значит «речь».) γνῶσις, последний и величайший дар Бога людям, следует за правильным употреблением νοῦς и λόγος, «ума» и «речи», или вытекает из него.

λόγον ⟨δέ⟩, ⟨ἵν⟩α σε ἐπικαλέσωμεν. — *ratione, ut te suspicionibus indagemus.* Переводчик, по-видимому, прочел что-то вроде ἵνα σε ἀναβλέψεσιν(?) ἐξιχνεύωμεν. ΕΠΙΚΑΛΕCΩΜΕΝ легко могло исказиться в ΕΞΙΧΝΕΥΩΜΕΝ. Трудно объяснить *suspicionibus*; но, может быть, это искажение ⟨*caelum*⟩ *suspicientes* или чего-то подобного, или перевод чего-то равнозначного в греческом, что, можно предположить, было прибавлено как распространение *te indagemus* (σε ἐξιχνεύωμεν). Такая прибавка была бы уместна, только если понимать λόγος как «разум» (*ratio*), а не как «речь».

γνῶσιν ⟨δέ⟩, ἵνα ⟨σὲ⟩ ἐπιγνό⟨ντες καὶ τῷ φωτί σου σωθέντες χαί⟩ρωμεν. χαίρομεν ὅτι κ.τ.λ. — (γνωσιν ινα επιγνω|σωμεν[12] χα . . . . . ν οτι *Pap.*). — *cognitione, ut te cognoscentes [[ ]] ac lumine* (*numine* MSS.) *salvati tuo* ⟨⟨*gaudeamus*⟩⟩. *Gaudemus quod* и т. д. Более длинное предложение, которое дает *Ascl. Lat.*, предпочтительнее краткого и сравнительно бледного ἵνα σὲ ⌜ ἐπιγνώσωμεν ⌝ в *Pap.*, и оно подходящим переходом подводит к χαίρομεν следующего предложения. Порча в *Pap.* могла начаться с пропуска χαίρωμεν перед χαίρομεν; или заклинатель мог случайно

пропустить строку греческого текста, который был у него перед глазами. ἐπιγνώσωμεν — едва ли возможная форма; аорист 1 ἔγνωσα в тех немногих случаях, когда он встречается, имеет каузативное значение: «*заставить* кого-либо знать». Эйтрем предлагает ἐπιγνω⟨ρί⟩σωμεν; но я не нашел ни одного примера ἐπιγνωρίζειν в требуемом здесь смысле.

[12] Рейценштайн (*Poim.* p. 151) дает γνωσιν ινα σε επιγνω|σωμεν как прочтение *Par.*; но проф. Эйтрем в письме ко мне говорит: «В моем списке» (папируса) «ясно стоит ἵνα ἐπιγνώσωμεν (без σε)».

ἐπιγνῶναι отличается от νοῆσαι, как γνῶσις от νοῦς. (Переводчик стер это различие, передав оба глагола словом *cognoscere*.) νοῆσαι θεόν здесь значит постигнуть Бога умом; ἐπιγνῶναι θεόν, как и соответствующее существительное γνῶσις (θεοῦ), значит узнать Бога, как узнают друга, и подразумевает не только знание, но и любовь; в высшей своей степени это — быть поглощенным Богом. Итак, герметист различает три ступени: (1) составить понятие о Боге (νοῆσαι); (2) поклоняться Богу (ἐπικαλέσαι); (3) соединиться с Богом (ἐπιγνῶναι).

γνῶσις влечет за собой σωτηρία; те, кто «познает Бога», «спасены» (от бед, которые осаждают подвластных Судьбе). Ср. *Ascl.* III. 29 b: μία φυλακὴ εὐσέβεια к.т.л. («единственная защита — благочестие» и т. д.). И γνῶσις приносит с собой χαρά. Ср. *Corp.* XIII. 8 c.

χα⟨ίρομε⟩ν ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδ⟨ε⟩ιξας ⟨ὅλον⟩. — *Gaudemus quod te nobis ostenderis totum.* По-видимому, лучше всего сохранить *totum* в латинском и добавить ὅλον в греческом. Правда, в ch. 32 b Гермес допустил ограниченность человеческого видения, которую здесь отрицает («contingit hominibus ut quasi per caliginem quae in caelo sunt videamus» — «людям дано видеть то, что на небе, как бы сквозь мглу» и т. д.); но в восторге поклонения

все ограничения сметены. (Ср. ἀποθεῶσαι ἠξίωσας в следующей строке.) Быть может, люди в теле могут достигать полного видения Бога в редкие мгновения восхищения, хотя оно и не может постоянно им сопутствовать.

Об ὅλον, употребленном таким образом, ср. *Abammonis Resp.* 10. 6 (*Testim.*): καὶ τότε δὴ ἐν ὅλῳ τῷ δημιουργικῷ θεῷ τὴν ψυχὴν ἐντίθησι (*sc.* ἡ θεουργία) («и тогда (*sc.* теургия) помещает душу во всецелого Бога-Демиурга»).

χαίρομεν ὅ⟨τι ἐν π⟩λάσμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀποθεῶ⟨σαι ἠξίω⟩⟨σ⟩ας τῇ σεαυτο⟨ῦ . . . . .⟩ι. — *gaudemus quod nos in corporibus sitos aeternitate* (*aeternitati* MSS.) ⟨*tua*⟩ *fueris consecrare dignatus.* За σεαυτοῦ должно следовать существительное женского рода из пяти или шести букв в дательном падеже, означающее нечто вроде *aeternitate* или *aeterna vita*. Я не могу придумать слова, которое в точности удовлетворяло бы этим условиям; но требуемый смысл можно было бы выразить, написав либо τῷ σεαυτοῦ αἰῶνι, либо τῇ σεαυτοῦ αἰωνίῳ ⟨ζωῇ⟩.

Consecrare значит «обожествить». Ср. Cic. *Nat. deor.* 2. 62: «(Либера), которого наши предки . . . обожествили (consecraverunt) вместе с Цererой и Либерой».

В ch. 29 b было сказано, что благочестивый человек «inmortalitatis futurae concipit fiduciam» («обретает уверенность в будущем бессмертии»), т. е. уверен, что в грядущей жизни будет богом; здесь же герметист идет дальше и говорит, что соединенные с Богом через *познание* становятся богами еще тогда, когда пребывают в теле; ибо жизнь в них — вечная жизнь Бога. Ср. *Corp.* XIII. 10 в исправленном виде: ἐθεώθημεν («мы обожествлены» — через возрождение, παλιγγενεσία). В некоторых других герметических сочинениях превращение человека в бога описывается (как в *Ascl.* 29 b) как процесс, который завершается

лишь тогда, когда душа освобождена от тела смертью. См. *Corp.* XII. i. 12; *Corp.* X. 5 *f.*; *Corp.* I. 26 a.

Климент Александрийский, чье понятие о *познании* близко напоминает понятие герметистов, неоднократно говорит, что γνωστικός становится богом не только после смерти, но и в нынешней жизни. Clem. *Protr.* 11. 114: οὐρανίῳ διδασκαλίᾳ θεοποιῶν τὸν ἄνθρωπον («небесным учением делая человека богом»). *Paed.* 3. 1. 1: «А тот человек, в котором обитает Логос, . . . уподобляется Богу; . . . и тот человек становится богом, потому что этого хочет Бог. . . . Ибо Логос — посредник, общий обоим». *Strom.* 4. 23. 149: τούτῳ δυνατὸν τῷ τρόπῳ τὸν γνωστικὸν ἤδη γενέσθαι θεόν («этим путем γνωστικός может уже стать богом»). *Strom.* 7. 10. 56: «ожидающую нас жизнь у Бога вместе с богами. . . . И наименованием „боги“ названы те, кто станет сопрестольником других богов, первыми поставленных под Спасителем». *Strom.* 7. 16. 95: «А тот . . . кто обратил свою жизнь к истине, из человека как бы становится богом». *Strom.* 7. 16. 101: «Повинующийся Господу и последовавший данному через него пророчеству совершенно становится по образу Учителя богом, ходящим во плоти». О сходных выражениях у других христианских писателей см. примечание Hort and Mayor к ἑσομένῳ θεῷ, Clem. *Strom.* 7. 1. 3; напр. Hippolytus *Ref. haer.* 10. 33: εἰ δὲ θέλεις καὶ θεὸς γενέσθαι, ὑπάκουε τῷ πεποιηκότι («если же хочешь и богом стать, повинуйся Сотворившему»). *Ib.* 10. 34: γέγονας γὰρ θεός . . . ἐθεοποιήθης, ἀθάνατος γεννηθείς («ибо ты стал богом . . . ты обожествлен, рожденный бессмертным»).

В паре предложений, начинающихся с χαίρομεν, мы имеем распространенное повторение двух мыслей, выраженных парой причастий, зависящих от χαίρωμεν в предыдущем предложении.

σεαυτὸν ἠμῖν ἔδειξας соответствует σὲ ἐπιγνόντες; а ἠμᾶς ἀποθεῶσαι ἠξίωσας соответствует σωθέντες.

χάρις ἀνθρώπου πρὸς σὲ μ⟨ία⟩ τὸ ⟨σὸν μέγεθος⟩ γνωρίσαι. — *Haec est enim humana sola gratulatio, cognitio maiestatis tuae.* После πρὸς σέ нужно слово, соответствующее *sola*. Проф. Эйтрем сообщает мне, что видел в папирусе после μ следы букв, которые могли бы быть ια, и что теперь он советует мне напечатать μι̣ᾳ̣ τ̣ο̣ как его прочтение *Pap.* Поэтому несомненно, что заклинатель написал μία (а не μόνη, которое по смыслу подошло бы ничуть не хуже). О μία в смысле *sola* ср. μία φυλακὴ εὐσέβεια в ch. 29 b и θρησκεία δὲ τοῦ θεοῦ μία ἐστί, μὴ εἶναι κακόν («почитание же Бога одно — не быть злым») в *Corp.* XII. ii. 23 b.

Поскольку в τ после μία сомнений нет, мы должны заключить, что герметист написал τό, а за ним нечто равнозначное *maiestatem tuam* (надо полагать, либо σὸν μέγεθος, либо μέγεθός σου),[13] и что заклинатель по ошибке пропустил эти два слова.

[13] Можно было бы также написать τὸ ⟨σὲ⟩ γνωρίσαι; но случайный пропуск σὸν μέγεθος заклинателем кажется более вероятным, чем произвольное расширение σέ в *maiestatis tuae* переводчиком.

О γνωρίσαι ср. *Corp.* X. 15 a: γνωρίζει (*sc.* τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός), καὶ θέλει γνωρίζεσθαι («(*sc.* Бог) знает человека и хочет быть познанным»).

ἐγν⟨ωρίσαμ⟩έν ⟨σε⟩, ὦ - - - αἰώνιος διαμονή. Здесь перед нами группа из четырех предложений, каждое из которых начинается с ἐγνωρίσαμεν. Повторяющееся ἐγνωρίσαμεν следует за γνωρίσαι точно так же, как в предыдущем отрывке повторяющееся χαίρομεν следует за χαίρωμεν. Четыре предложения распадаются на две пары: в первой паре речь идет об отношении между Богом и человеком, во второй — об отношении между Богом и Космосом.

В *Pap.* σε, которое нужно как дополнение к ἐγνωρίσαμεν и которому в *Ascl. Lat.* соответствует *te*, опущено в первом, третьем и четвертом предложениях и почти наверное было опущено также во втором. Если бы оно было в греческом тексте, который был перед заклинателем, маловероятно, чтобы он четырежды пропустил его по простой небрежности. Оно почти необходимо в *первом* из четырех предложений; но герметист, возможно, написал там ἐγνωρίσαμέν σε, а при повторении ἐγνωρίσαμεν оставил σε подразумеваемым. Быть может, лучше всего предположить, что он написал ἐγνωρίσαμέν σε в первом предложении каждой пары и ἐγνωρίσαμεν без σε во втором предложении каждой пары и что заклинатель, видя отсутствие σε во втором и четвертом предложениях, опустил его также в первом и третьем.

ἐγν⟨ωρίσαμ⟩έν ⟨σε⟩, ὦ ⟨ζωὴ ἀληθὴς⟩ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς· ⟨ἐ⟩γνωρίσαμε⟨ν, ὦ φῶς⟩ ⟨μέγιστον⟩ ⌜ ἀπάσης γνώσεως ⌝. — *Cognovimus te, [et]* ⟨*o*⟩ *lumen maximum solo intellectu sensibili*⟨*um*⟩; *cognovimus* (*intellegimus* MSS.) *te, o vitae* ⟨*humanae*⟩ *vera vita.* Одно из этих двух предложений касается ζωή, другое — φῶς. (Ср. ζωὴ καὶ φῶς в *Corp.* I. 9 и т. д.) В *Pap.* предложение о ζωή стоит перед предложением о φῶς; в *Ascl. Lat.* предложение о ζωή стоит после другого. Какое из двух поставил первым герметист, у нас нет способа узнать.

Можно было бы написать либо ὦ ⟨ζωὴ ἀληθὴς⟩ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς (= *o vita vera humanae vitae*), либо ὦ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς ⟨ζωὴ ἀληθὴς⟩ (= *o vitae humanae vita vera*). Первый порядок, быть может, предпочтительнее, потому что при нем это предложение точнее соответствует другому.

В параллельном предложении заклинатель почти наверное написал ὦ φῶς ἀπάσης γνώσεως. (ἀπάσης γνώσεως четко написано

в *Pap.*; а ὦ φῶς (= *lumen*) как раз заполнило бы предшествующий пропуск, если предположить, что σε здесь опущено, как и в трех соответствующих предложениях.) Но едва ли это то, что написал герметист; ибо в ἀπάσης нет удовлетворительного смысла;[14] а φῶς должно было бы иметь эпитет, равнозначный *maximum* (ср. *vera vita*, т. е. ζωὴ ἀληθής, в параллельном предложении).

[14] Если ἀπάσης неверно, как объяснить такое чтение? Мне приходило в голову, что ἀπάσης γνώσεως могло бы быть искажением λαμπὰς (= *lumen*) τῆς γνώσεως. Ср. *Corp.* X. 4 b в исправленном виде: (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ θέα) ἐκλάμπει ἐπὶ τοσοῦτον, ἐφ' ὅσον δύναται ὁ θεώμενος δέξασθαι τὴν ἐπεισροὴν τῆς νοητῆς λαμπηδόνος («(созерцание Блага) сияет настолько, насколько созерцающий способен принять приток умопостигаемого сияния»). Все, что излучает свет, могло быть названо λαμπάς. Поэты прилагали слово λαμπάς к солнцу; а мысль, что Благо, или Бог, есть солнце νοητὸς κόσμος, — общее место в философских сочинениях начиная с Pl. *Rep.* Выражение λαμπὰς ⟨μεγίστη⟩ (*lumen maximum*) могло бы тогда означать солнце в отличие от меньших светил неба. Ср. *Ascl.* III. 18 b: «ut enim sole mundus, ita mens humana isto clarescit lumine» («ибо как Космос озаряется солнцем, так человеческий ум озаряется этим светом») (а именно светом νοῦς, который есть дар Бога тем людям, которые достойны его принять). Но, быть может, вероятнее, что недостающее слово — φῶς, которое часто соединялось с ζωή. Ложное чтение ἀπάσης можно было бы объяснить и иначе, предположив, что герметист написал ὦ φῶς ἅπλετον (= *lumen maximum*) τῆς γνώσεως и что ΑΠΛΕ⟨ΤΟΝ Τ⟩ΗϹ исказилось в ΑΠΑϹΗϹ.

Чтение, которое было перед переводчиком, было, вероятно, ὦ φῶς μέγιστον (или ἅπλετον?) τῶν νοητῶν. (Выражение *solo intellectu sensibili⟨um⟩* было бы хорошим переводом τῶν νοητῶν.) Это кажется предпочтительнее чтения *Pap.*; но герметист мог написать τῶν νοητῶν или τῆς γνώσεως.

В рукописях *Ascl. Lat.* второму ἐγνωρίσαμεν соответствует *intellegimus* вместо *cognovimus*. Но трудно поверить, чтобы переводчик намеренно допустил это бесцельное разнообразие. Вероятнее, что он написал *cognovimus*, а *intellegimus* подставил вместо него переписчик, введенный в заблуждение словом *intelle⟨ctu⟩* в предыдущем предложении.

ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ (εγνωρισμενων *Pap.*) μήτρα ⟨παντοφ⟩όρε, ἐν π⟨α⟩τρὸς φυτ⟨ε⟩ίᾳ ⟨κυοῦσα⟩. — ⟨⟨*Cognovimus te,*⟩⟩ *o* ⟨*matrix*⟩ [*naturarum*] ⟨*rerum*⟩ *omnium fecunda,* ⟨*per patris im?*⟩ *praegnatio*⟨*nem gravida facta?*⟩. Это предложение явно подсказано местом о двуполости Бога, *Ascl.* III. 20 b *sq.* Бог — и Отец, и Мать вселенной.

Почти несомненно, что герметист написал ὦ μήτρα παντοφόρε. Переводчик, возможно, передал παντοφόρε словами *naturarum omnium fecunda*, «плодоносящая всякого рода вещами»; но вероятнее, что он написал *o matrix rerum omnium fecunda*. Слова *matrix rerum* могли исказиться в *naturarum*; или *matrix* могло быть случайно пропущено при переписке, а *rerum* изменено в *naturarum* (что могло быть вызвано словом *naturae* в строке ниже).

Больше неясности со словами, которые следовали в греческом. Рейценштайн читает в *Pap.* εμ π . τρος φυτιαι (с сомнением относительно π); Эйтрем читает в *Pap.* εμητρος φυτιαι (с сомнением относительно η). Мы ожидали бы, что за упоминанием матери (μήτρα) последует упоминание отца; поэтому всего вероятнее, что в *Pap.* было написано εμ πατρος φυτιαι (т. е. ἐν πατρὸς φυτείᾳ). Но если именно это написал герметист, нужно какое-то причастие, которое дало бы конструкцию для ἐν πατρὸς φυτείᾳ, едва ли способного зависеть от прилагательного παντοφόρε; поэтому я добавил κυοῦσα.

От соответствующего выражения в латинском переводе не осталось ничего, кроме одного слова *praegnatio*, которое, вероятно, соответствует φυτείᾳ. Можно предположить, что переводчик написал что-нибудь вроде *per patris impraegnationem gravida facta* («ставшая непраздной через оплодотворение от Отца»).

ὦ ⟨τοῦ τὸ πᾶν ἐν⟩ στά⟨σει κυ⟨κλ⟩ο⟩φοροῦντος αἰώνιος διαμονή. — ⟨*o*⟩ *totius naturae [tuo] conceptu plenissim⟨a⟩e* [[ ]] *aeterna perseveratio.* В словах αἰώνιος διαμονή (= *aeterna perseveratio*) сомнения нет; а из этого выражения в соединении с -φοροῦντος можно заключить, что это предложение есть краткий итог места о вечности Бога и о временном процессе (φορά) Космоса, *Ascl.* III. 29 c–32 a и 40 b. Сравни следующие выражения в этом месте: «Один лишь Бог ⟨стоит недвижно⟩». — «Вечность ⟨есть⟩ неподвижна, - - - и из нее все движения времени берут свое начало. - - - Время же, ⟨⟨хотя оно всегда в движении,⟩⟩ обладает своей особой способностью к устойчивости, поскольку его возвращение в себя определено необходимостью». (Это согласовалось бы с κυκλοφοροῦντος.) — «Отсюда следует, что и устойчивость вечности приходит в движение, и подвижность времени делается устойчивой благодаря неизменному закону его течения». — «Оно движется (= -φορεῖται) в совершенной устойчивости (= ἐν στάσει), и в нем ⟨движется⟩ его устойчивость».

Греческий текст не может быть восстановлен с какой-либо уверенностью; но следующую гипотезу можно предложить по меньшей мере как возможный способ объяснить имеющиеся у нас данные. Предположим, что герметист написал ὦ τοῦ τὸ πᾶν ἐν στάσει κυκλοφοροῦντος αἰώνιος διαμονή («о вечное постоянство Того, кто в недвижности вращает вселенную»). (στάσει весьма сомнительно; в пользу этого слова в *Pap.* нет никаких свидетельств, кроме трех букв στα, прочтенных Эйтремом, да и в σ он не уверен; но многократное появление *stabilitas* и *stabilis* в chs. 29 c–32 a дает этой догадке некоторую опору.) В греческом списке переводчика это было искажено в ὦ τοῦ παντὸς ἐν πᾶσι(?) κυοφοροῦντος[15] αἰώνιος διαμονή; и он перевел это так: «totius naturae (= τοῦ παντός) conceptu plenissimae (= ἐν πᾶσι

κυοφοροῦντος) aeterna perseveratio». В нашем латинском тексте *tuo* прибавлено по ошибке; эта ошибка легко могла возникнуть из «to*tius* na*tur*ae concep*tu*». Заклинатель, которым написан *Pap.*, списывал с текста, в котором στάσει сохранилось; но он пропустил τοῦ τὸ πᾶν ἑν (или τοῦ παντὸς ἑν) и написал ω στασει κυοφορουντος αιωνιος διαμονη.

[15] κυοφοροῦντος (вместо κυκλοφοροῦντος) могло быть подсказано переписчику словами μήτρα παντοφόρε в предыдущем предложении.

τούτῳ σε τῷ λόγῳ (ουτοσ ου . . . . . *Pap.*) προσκυνήσαντες ⟨τὸν μόνον ἀγαθὸν ὄντα, παρὰ τῆς σῆς ἀγαθότητος⟩ μ⟨η⟩δεμίαν αἰτήσωμεν (ητησαμεν *Pap.*) ⟨χάριν πλὴν⟩ ⟨τόδε μόνον⟩. — *In omni enim ista oratione adorantes ⟨te solum⟩ bonum, bonitatis tuae hoc tantum deprecamur.* Я предполагаю, что герметист написал τούτῳ σε τῷ λόγῳ (= *in ista oratione* - - - ⟨*te*⟩). Слова *omni* и *enim*, по-видимому, прибавлены переводчиком. Если Эйтрем прочел *Pap.* правильно,[16] мы должны предположить, что заклинатель написал ουτος ουν λογω (вместо οὕτως οὖν λόγῳ); а чтение текста, с которого он списывал, было, быть может, οὕτως οὖν σε ⟨τῷ?⟩ λόγῳ.

[16] Рейценштайн дает ουτοσ ου̣ (т. е. он не был уверен во втором υ). Не может ли быть, что две буквы, прочтенные как ου, на самом деле ε τ и что заклинатель написал ουτω (вместо οὕτω) σε τω λογω?

Есть достаточная причина употребить здесь слово λόγος: Гермес только что настаивал на том, что λόγος, «речь», — единственный род приношения, которое можно по праву принести Высшему Богу.

По-видимому, лучше всего сохранить слово *bonum*, которое подводит к *bonitatis tuae*; но если мы его сохраняем, мы должны вставить перед ним *te solum* и предположить, что герметист написал τὸν μόνον ἀγαθὸν ὄντα или что-нибудь равнозначное.

Утверждение, что «один Бог благ», многократно встречается в герметических сочинениях. Ср. «de uno illo ac singulari bono» («о том едином и единственном благом») (= περὶ ἑκείνου τὸν ἕνα καὶ μόνον ἀγαθὸν ὄντα) в ch. 41 a в переводе Лактанция.

Родительный падеж *bonitatis tuae* можно объяснить, предположив, что герметист написал παρὰ τῆς σῆς ἀγαθότητος и что παρά выпало в греческом списке переводчика.

Pap. дает μ⟨η⟩δεμίαν ἠτήσαμεν (χάριν или δόσιν); но герметист не мог этого написать. Мы ожидали бы οὐδεμίαν αἰτοῦμεν; но как οὐ- могло исказиться в μη-? Я предполагаю μηδεμίαν αἰτήσωμεν, «не будем просить ни о чем, кроме этого».

Переводчик, может быть, написал «⟨nihil praeter (*или* nisi)⟩ hoc tantum *te* precamur» («⟨ни о чем, кроме⟩ этого одного, мы *Тебя* просим»).

⟨θ⟩έλησον ἡμᾶς δια⟨τ⟩ηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γν⟨ώ⟩σ⟨ει καὶ φιλό⟩ τητ⟨ι⟩. — *ut nos velis servari* (*servare* MSS.) *perseverantes in amore cognitionis tuae.* Слово, начинающееся с γν, которое в *Pap.* следовало за εν τη ση, должно было быть γνώσει. Но что следовало за ним? Переводчик, вероятно, прочел ἐν τῇ σῆς γνώσεως φιλότητι (*amore*). Я предполагаю, что герметист написал ἐν τῇ σῇ γνώσει καὶ φιλότητι и что это было верно списано в *Pap.* Из слова, которое я принимаю за φιλότητι, Рейценштайн прочел в *Pap.* только две буквы τη; Эйтрем прочел τη, а за ним сомнительное ι (которое могло бы быть нижней частью τ), и отметил пространство в восемь букв между γνώσει и τη. Я вставил в это пространство семь букв και φιλο.

φιλότης очень хорошо могло соединяться с γνῶσις. Те, кто «познает Бога», — и φιλόθεοι, и θεοφιλεῖς: они любят Бога и любимы Богом. Ср. πατρικὴν εὔνοιαν καὶ στοργὴν καὶ φιλίαν выше. Pl. *Tim.* 53 D: θεὸς οἶδε, καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ («знает Бог,

и из людей тот, кто ему друг»). Pl. *Phileb.* 39 E: δίκαιος ἀνὴρ καὶ εὐσεβὴς καὶ ἀγαθὸς πάντως ἆρ᾽ οὐ θεοφιλής ἐστι; («разве не боголюбим во всяком случае человек справедливый, благочестивый и добрый?»). Philo *Fragm.*, 662 M.: «Ибо (человек), если он поистине разумен, должен быть общительным (по отношению к людям), любящим Космос, любящим Бога, чтобы стать и боголюбимым». Clem. Alex. *Strom.* 7. 1. 2: «один лишь γνωστικός свят и благочестив, богоприлично чтящий истинно сущего Бога; а за богоприличным следует быть боголюбимым и любящим Бога» («богоприличное почитание включает и любовь к Богу, и то, чтобы быть любимым им», Hort and Mayor). *Ib.* 7. 1. 3 *sq.*: «Боголюбим лишь богоприличный („благочестивый“). . . . Итак, прежде всего ⟨богоприличный⟩ любит Бога; ибо как чтущий отца любит отца, так чтущий Бога любит Бога». *Ib.* 7. 3. 19: «А кто чист сердцем уже не ради заповедей, но ради самого познания, тот — друг Бога». *Ib.* 7. 7. 42: ἡ τοῦ γνωστικοῦ ὁσιότης ⟨ἐστὶν⟩ ἀντίστροφος εὔνοια τοῦ φίλου τοῦ θεοῦ («святость γνωστικός ⟨есть⟩ ответная преданность со стороны друга Бога», H. and M.). *Ep. Iac.* 2. 23: Авраам φίλος θεοῦ ἐκλήθη («был назван другом Божиим»).

⟨καὶ⟩ [τὸ] μή⟨ποτε⟩ σφαλῆναι τοῦ τοιούτου ⟨βίου⟩. — *et numquam ab hoc vitae genere separari.* Как была присоединена эта фраза? В *Pap.*, если предположить, что предыдущим словом было φιλότητι, остается пространство в три буквы перед то μη; и всего вероятнее, что недостающее слово — καί (= *et* в *Ascl. Lat.*). Но если так, μήποτε σφαλῆναι соединено с διατηρηθῆναι и зависит от θέλησον; следовательно, τό в *Pap.* вставлено по ошибке. μήποτε (= *numquam*) предпочтительнее μή; Гермес молится о том, чтобы он и его ученики *никогда впредь* не отпали от того блаженного образа жизни, в котором они пребывают теперь. Итак, мы можем заключить, что герметист написал καὶ μήποτε (или μηδέποτε)

σφαλῆναι κ.τ.λ. Об этой просьбе ср. *Corp.* I. 32: αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως («мне, просящему не отпасть от познания»). Clem. Alex. *Strom.* 7. 7. 44: «А γνωστικός будет просить о пребывании того, что он приобрел, . . . и молится о том, чтобы истинные блага, касающиеся души, у него были и пребывали. Потому он и не стремится ни к чему отсутствующему, довольствуясь наличным; ибо он не лишен собственных благ, будучи уже достаточен для себя по божественной благодати и по познанию». *Ib.* 7. 7. 46: «Став же уже ⟨γενόμενος⟩ корифеем („достигнув вершины", Hort and Mayor), γνωστικός молится, чтобы ⌜ созерцание ¬ ⌜ и возрастало, и ¬[17] пребывало, как обычный человек молится о том, чтобы непрестанно[18] быть здоровым. Более того, он будет просить никогда не отпасть от добродетели, сам всемерно содействуя тому, чтобы пребыть непадшим». См. комментарий к *Corp.* XIII. 14.

[17] αὔξειν наверное неверно; не может быть αὔξησις для того, кто уже κορυφαῖος. Не возникло ли αὔξειν τε из εὔξεται, написанного как вариант к εὔχεται? Будущее время εὔξεται было бы, пожалуй, предпочтительнее настоящего; ср. αἰτήσεται в следующем предложении. Что-нибудь вроде τῇ θεωρίᾳ εὔχεται (или εὔξεται) παραμένειν дало бы требуемый смысл.

[18] τὸ συνεχές = συνεχῶς, «непрерывно».

Separari — нехороший перевод σφαλῆναι. (*Decidere* было бы ближе.) Не подставлено ли *separari* в латинском тексте вместо какого-то другого глагола? Или переводчик прочел в своем греческом списке какой-то другой глагол (напр. χωρισθῆναι или ἀποστῆναι; ср. Herm. *ap.* Stob. *Exc.* II B. 3)?

Последними словами благодарения должны были быть τοῦ τοιούτου βίου или βιότου (= *ab hoc vitae genere*). В *Pap.* του τοιουτου стоит в начале строки, и за ним (в той же строке) следует . . . . . του . . λιον μεγα ισαγω | (Эйтрем)[19] и еще пять или шесть строк

разрозненных обрывков слов или выражений, из которых нельзя извлечь никакого смысла; а в конце этого стертого места мы оказываемся среди наставлений о совершении другого заклинания, которое, по-видимому, не имеет ничего общего с тем, в котором был использован герметический гимн благодарения. Если предположить, что было написано βίου, то после него (по прочтению Эйтрема) остается пропуск в три буквы, за которым следует του . . λιον и т. д. (быть может, πρὸς τὸν ἥλιον или λέγε πρὸς ἥλιον?); и мы должны предположить, что предложение, начинавшееся этими словами, было либо заметкой, приписанной заклинателем в конце предыдущего заклинания (быть может, с указанием места или времени, когда его следует произносить), либо началом отдельного и не связанного с ним заклинания, которое следует далее.

[19] Рейценштайн (*Poim.*) дает строку так: | του τοιουτου . . . . ο . . . ᾳλιον μεταγαγω |

Haec optantes **(ταῦτα εὐξάμενοι?)** ***convertamus*** **(*convertimus* MSS.)** ***nos ad - - - cenam.*** Молитва, или гимн, служит «молитвой перед трапезой». Возможно, что в общине, к которой принадлежал автор, за беседой и молитвой обычно следовала трапеза, имевшая отчасти характер священного обряда. Как молитва, или гимн, заменяла жертвоприношение (λογικὴ θυσία), так и следовавшая за ней трапеза могла быть пережитком жертвенного пира в измененном виде. Посвящение миста Исиды в Коринфе завершалось *ientaculum religiosum* («священным завтраком») (Apuleius *Metamorph.* 11. 24). Ср. Josephus *Bell. Iud.* 2. 129 *ff.*, о ессеях: «как в некое святилище, входят они в трапезную. - - - Перед едой молится священник,[20] и никому не дозволено вкусить чего-либо прежде молитвы». А когда они едят свою трапезу, τοῖς ἔξωθεν ὡς μυστήριόν τι φρικτὸν ἡ τῶν ἔνδον σιωπὴ καταφαίνεται

(«посторонним молчание находящихся внутри кажется какой-то страшной тайной»).

[20] Порфирий (*De abst.* 4. 12), приводя это место, добавляет ἁγνῆς οὔσης καὶ καθαρᾶς («которая чиста и непорочна»). Ср. «puram et sine animalibus cenam» в *Ascl.*

puram et sine animalibus cenam. Подразумевается, что достигшие *познания* должны воздерживаться от вкушения мяса животных. Это правило соблюдали орфики (*Orphici*; Eur. *Hippol.* 952 *sq.*) и, с большей или меньшей строгостью, пифагорейцы всех времен. О доводах, которые обычно приводились в его пользу, см. Porph. *De abst.*

ГЕРМЕТИЧЕСКИЕ ВЫДЕРЖКИ У СТОБЕЯ

✦

Выдержка I

Лактанций говорит, что это место было *(Hermae) ad filium scribentis exordium* — «началом (сочинения Гермеса), пишущего к сыну». Следовательно, оно должно было стоять в начале трактата; и, быть может, его слова можно понять в том смысле, что этот трактат был первым в собрании «Бесед Гермеса к Тату». Место это, по-видимому, было широко известно: его цитируют три раннехристианских писателя[1] и, вероятно, упоминает четвертый (*Fragm.* 2, Киприан (?)); и Юлиан[2], по-видимому, тоже был с ним знаком. Это нашло бы объяснение, если предположить, что оно стояло в начале первого трактата некоего собрания герметических сочинений и что слова θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπὸν к.т.λ. были поэтому первыми, которые попадались на глаза читателям герметических писаний.

[1] Псевдо-Иустин, Лактанций и Кирилл. Лактанций еще раз ссылается на *Exc.* I в *De ira dei* 11. 12 (*Testim.*); там он связывает его с Pl. *Tim.* 28 C. Ср. Lactant. *De opif. dei* 1. 11: «от того высочайшего творца и художника вещей, Бога, чей божественный промысел и совершеннейшую силу невозможно ни постичь чувством, ни изъяснить словом». В этом последнем месте Лактанций мог иметь в виду либо Pl. *Tim.* 28 C, либо Herm. *Exc.* I, либо, возможно, и то и другое.

[2] Юлиан, *Or.* 4. 131 D: «Трудно, я хорошо знаю, даже только уразуметь, каков величием невидимый (*sc.* ἥλιος), если судить о нем по видимому; а изъяснить это (φράσαι), пожалуй, невозможно, даже если бы кто пожелал сделать это ниже его достоинства». Словесное совпадение φράσαι ἀδύνατον с Herm. *Exc.* I делает вероятным, что Юлиан имел в виду скорее это место, чем Pl. *Tim.* 28 C (ἀδύνατον λέγειν).

Лактанций, по-видимому, предполагает, как часто предполагали и другие, что Гермес сам написал диалоги, в которых он выступает собеседником; разве что Лактанций хочет сказать, что трактат, начинавшийся этим местом, был не диалогом, а *посланием* Гермеса к Тату (ср. *Corp.* XIV и *Corp.* XVI).

Exc. I — вторая из трех выдержек из Стобея, которые Турнеб присоединил к *Corp.* I–XIV и которые Фуа де Кандаль включил в свою «Caput XV».

Вахсмут (Stob. *Anthol.* vol. ii, p. 9) говорит, что этой выдержки «deest apud Patricium» («нет у Патрици»). Но это ошибка. Место θεὸν νοῆσαι . . . τοῦτο ἐστιν ὁ θεός, взятое из Стобея, есть у Патрици (1593), *Hermetis Trismegisti libel* XX, f. 51 a. Но Патрици присоединил к его концу без всякого перерыва, как если бы они составляли часть того же места, два герметических фрагмента (12 и 11, vol. I, p. 536: ἔστιν γάρ τις . . . ὑπὲρ ἄνθρωπόν ἐστιν и αἴτιον δὲ τούτου . . . στόματι λαληθῆναι), которые он взял из Lactant. *Div. inst.* 4. 7. 3. Эти два фрагмента он поместил в обратном порядке, пренебрегши указанием Лактанция, что ἔστι γάρ τις к.т.λ. стояло «немного *после*» другого в том герметическом сочинении, где он их нашел.

§ 1. θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπόν, φράσαι δὲ ἀδύνατον. Это отголосок Pl. *Tim.* 28 C: «Творца и отца этой вселенной и найти трудно, а нашедши, невозможно поведать о нем всем». И все это место построено на платоновском противопоставлении τὸ νοητόν («умопостигаемого») и τὸ αἰσθητόν («чувственного»), о котором идет речь в предшествующих фразах «Тимея» (27 D–28 B).

ᾧ καὶ νοῆσαι δυνατόν. Этих слов нет в наших рукописях Стобея; но так как они с небольшими разночтениями встречаются у Псевдо-Иустина, Лактанция и Кирилла, следует предположить,

что они были в первоначальном тексте и выпали у Стобея по ошибке переписчика.

τὸ γὰρ [ἀσώματον σώματι σημῆναι ἀδύνατον, καὶ τὸ] τέλειον κ.τ.λ. По аналогии с двумя следующими предложениями τὸ γὰρ ἀσώματον . . . ἀδύνατον должно было бы означать: «Бог ἀσώματος (бестелесен), человек (или органы речи человека?) — σῶμα (тело); поэтому человек не может описать или изъяснить Бога». Но такое утверждение было бы неуместно на этой ступени рассуждения; ибо в дальнейшем Гермес все еще говорит о трудности *помыслить* или *постичь* бестелесное (νοῆσαι χαλεπόν); и лишь позднее он переходит от этого к другому положению — что невозможно *выразить* мысль о нем *словами* (φράσαι ἀδύνατον, повторенное в ἑξειπεῖν ἀδύνατον в конце места). Это возражение, пожалуй, можно было бы обойти, приняв чтение Stob. А συμβῆναι («встретиться» или «сойтись» — ср. συγγενέσθαι ниже) вместо σημῆναι. Но лучше всего, по-видимому, заключить эти слова в скобки. У Лактанция их нет.

τὸ γὰρ [ ] τέλειον τῷ ἀτελεῖ καταλαβέσθαι ⌜ οὐ δυνατόν ⌝. Бог τέλειος (совершенен), человек ἀτελής (несовершенен); поэтому человек не может (?) постичь Бога. Об употреблении средней формы καταλαβέσθαι в значении «постигать» (чаще καταλαβεῖν) ср. Dion. Hal. 2. 66: ἐγὼ δὲ τὸ μὲν εἶναί τινα . . . φυλαττόμενα . . . ἐκ πολλῶν πάνυ καταλαμβάνομαι («я же из очень многого заключаю, что есть нечто . . . хранимое»).

Даже если мы вычеркнем ἀσώματον σώματι σημῆναι ἀδύνατον, у нас все еще остается непосредственно одно за другим ἀδύνατον — δυνατόν — οὐ δυνατόν. Можно быть уверенным, что не автор повинен в этом неуклюжем повторении. Кроме того, οὐ δυνατόν не выражает его взгляда; ибо он держится того, что человеку *возможно*, хотя и трудно, постичь Бога. Скорее всего,

следовательно, οὐ δυνατόν по ошибке подставлено вместо чего-то равнозначного χαλεπόν выше и δύσκολον ниже.

τὸ ἀΐδιον τῷ ὀλιγοχρονίῳ συγγενέσθαι δύσκολον. Бог вечен, человек (как земной организм) недолговечен; поэтому человеку трудно вступить в общение или связь с Богом. Таков должен быть смысл; но каково грамматическое построение? συγγενέσθαι требует дательного падежа; и если текст здоров, мы должны понимать: τὸ ἀΐδιον (им. п.) δύσκολόν (ἐστι) τῷ ὀλιγοχρονίῳ συγγενέσθαι (αὐτῷ) — «вечное трудно для недолговечного в отношении общения с ним». Ср. Pl. *Rep.* 1. 330 C: χαλεποὶ οὖν καὶ ξυγγενέσθαι εἰσίν («с ними и общаться трудно»). Herm. *ap.* Stob. *Exc.* II B. 5: σεμνὴ αὕτη ὁδὸς . . ., χαλεπὴ δὲ ψυχῇ ὁδεῦσαι («святой это путь . . ., но душе трудно идти им»).

Лактанций, *Div. inst.* 2. 8. 68 (*Testim.*), приводит из «Гермеса» сходное место: «как говорит Гермес, „смертное не может приблизиться к бессмертному, временное — к вечному, тленное — к нетленному“, то есть подойти ближе и последовать разумением». По-гречески это было бы τὸ θνητὸν τῷ ἀθανάτῳ καὶ τὸ ὀλιγοχρόνιον τῷ ἀϊδίῳ καὶ τὸ φθαρτὸν τῷ ἀφθάρτῳ ἐγγίζειν οὐ δύναται. Цитирует ли там Лактанций *Exc.* I по памяти, и притом весьма неточно? Или он цитирует какое-то ныне утраченное герметическое сочинение, в котором сходная мысль была выражена другими словами?

τὸ δὲ ὑπὸ φαντασίας ⌜σκιάζεται⌝. σκιάζεσθαι значит «быть осененным» или «затемненным»; но это значение здесь не подходит. Эколампадий (чей латинский перевод Кирилла передает лучший греческий текст, чем текст Обера) дает удовлетворительный смысл, ставя *adumbratur* («очерчивается в тени»), что могло бы передавать σκιαγραφεῖται. Автор, должно быть, хотел сказать, что чувственный мир — лишь мнимость, или неподлинная видимость, в противоположность τὸ νοητόν, которое

одно есть ἀληθές. Ср. *Exc.* II A (περὶ ἀληθείας). φαντασία в употреблении аристотеликов и стоиков означает процесс, посредством которого ум представляет себе образ чего-либо во внешнем мире; а в платонических писаниях это слово иногда несет в себе оттенок того, что этот образ обманчив. См. *Corp.* V. 1 b.

[ὅσον οὖν τὸ ἀσθενέστερον τοῦ ἰσχυροτέρου καὶ τὸ ἔλαττον τοῦ κρείττονος διέστηκε,] τοσοῦτον ⟨διέστηκε⟩ τὸ θνητὸν τοῦ θείου. Таково чтение Кирилла. Стобей дает это место так: τὸ δὲ ἀσθενέστερον τοῦ ἰσχυροτέρου καὶ τὸ ἔλαττον τοῦ κρείττονος διέστηκε τοσοῦτον ὅσον τὸ θνητὸν τοῦ θείου. В любом виде это утверждение нелепо. Различие между «тем, что сильнее», и «тем, что слабее», может быть велико или мало; оно проходит через все степени; и столь неопределенной вещью нельзя мерить или обозначать величину различия между смертным и божественным. Возможно, заметка на полях, содержавшая слова τὸ ἀσθενέστερον к.т.л., была вплетена в текст двумя разными способами.

По-видимому, отголосок этого места есть у Дидима, *De trin.* 3. 1. 776 A (*Testim.*): «(тело) пытается одолеть (душу), которая по природе выше его, и настолько выше (τοσούτῳ κρείττονος), насколько бессмертное выше смертного».

О τὸ ἔλαττον и τὸ κρεῖττον ср. *Corp.* X. 22 b: πάντων γὰρ οὗτος (*sc.* ὁ θεὸς) κρείττων [καὶ πάντα αὐτοῦ ἐλάττονα] («ибо он выше всего [и все ниже его]»).

§ 2. ἡ δὲ μέση τούτων διάστασις к.т.л. После τοῦ θείου (Кирилл добавляет καὶ ἀθανάτου) два наших источника расходятся. Стобей дает ἡ δὲ μέση . . . τοῦτό ἐστιν ὁ θεός; Кирилл дает вместо этого совершенно другое место: εἴ τῳ οὖν ἀσώματος . . . ἐαυτῷ ἀνόμοιον (*Fragm.* 25). Но связность текста в том виде, как его дает Стобей, обеспечена словом διάστασις, которое отсылает назад к διέστηκε в предыдущей фразе. Поэтому мы должны заключить, что Кирилл

приводит здесь два разных и не связанных между собой места и что оба они были соединены по ошибке. Весьма вероятно, что в тексте Кирилла после θείου καὶ ἀθανάτου первоначально стоял разделительный оборот (например, καὶ πάλιν или καὶ ἐτέρωθι) и что он случайно выпал.

τὴν τοῦ καλοῦ θέαν. Сравни сказанное в *Corp.* X. 4 b, 5 ο ἡ τοῦ ἀγαθοῦ θέα («видении Блага») и ο (τὸ) θεάσασθαι τὸ κάλλος τοῦ ἀγαθοῦ («узреть красоту Блага»).

ὀφθαλμοῖς μὲν γὰρ τὰ σώματα θεατά [γλώττῃ δὲ τὰ ὁρατὰ λεκτά]· τὸ δὲ ἀσώματον . . . ὑπὸ τῶν ἡμετέρων αἰσθήσεων καταληφθῆναι οὐ δύναται. «Глазами мы можем видеть тела (только); бестелесное не может быть постигнуто нашими чувствами». δέ, на которое указывает вперед μέν, должно быть тем, что стоит в τὸ δὲ ἀσώματον; а слова γλώττῃ δὲ τὰ ὁρατὰ λεκτά («языком же можно высказать видимое») разрывают ход мысли. Противопоставление, на котором настаивает автор, — это противопоставление вещей, которые мы можем видеть глазами, и вещи, которая «не может быть постигнута нашими чувствами»; а вставленное между ними утверждение о речи затемняет это противопоставление. Язык в той мере, в какой он служит речи, не есть орган чувственного восприятия; поэтому упоминание о языке здесь не к месту.

Подчеркнутое ἡμετέρων («нашими»), по-видимому, подразумевает, что есть иной род αἴσθησις (а именно род «ока ума»), посредством которого «узреть Прекрасное» *возможно*. С этим местом можно сравнить *Corp.* V. 2: νόησις γὰρ μόνη ὁρᾷ τὸ ἀφανές к.т.л. («ибо одна лишь мысль видит незримое» и т. д.).

⌜ ἐννοοῦμαι, ὦ Τάτ, ἐννοοῦμαι ὃ ἐξειπεῖν ἀδύνατον· τοῦτο ἔστιν ὁ θεός. ⌝ Так быть не может. Эти слова не передают ясного смысла; а повторение ἐννοοῦμαι бессмысленно. Автор, должно

быть, закончил тем, что приложил к Богу сказанное им о τὸ ἀσώματον вообще; но слова, которыми он это сделал, восстановить с уверенностью нельзя.

Выдержки II A и II B

Exc. II A — первая из трех выдержек из Стобея, которые Турнеб присоединил к *Corp.* I–XIV и которые Фуа де Кандаль заимствовал у него и напечатал под заголовком *Trismegisti Pimandrae Caput XV*. Турнеб, по-видимому, взял текст этих трех выдержек из издания «Флорилегия» Стобея, выпущенного Тринкавелли в Венеции в 1535–1536 годах.

Текст *Exc.* II A расположен в рукописях тремя различными способами. B S и A параграфы стоят в порядке 1–18; в M — в порядке 4–15, 1–3, 16–18; в L и Br — в порядке 1–12, 16–18, 13–15. Из этих трех расположений по меньшей мере два должны быть неверны. По причинам, изложенным ниже, мне представляется несомненным, что неверны все три; и я расположил параграфы в порядке 1–5, 7, 6, 8–10, 16, 18, 11–12, 17, 13–15. Иначе говоря, я последовал S A L Br, ставя §§ 1–5 в начало, и L Br, ставя §§ 13–15 в конец; но §§ 7, 16 и 18 я переместил без опоры на рукописи. Относительно § 7 может быть немало сомнений; но едва ли можно сомневаться, что §§ 16 и 18 должны стоять там, куда я их поставил.

При таком новом расположении II A понятна от начала до конца; и если бы перед нами не было ничего другого, мы могли бы принять ее за законченное целое, полное в себе. Но II B, сохранившаяся в другой части «Антологии» Стобея, в точности примыкает к концу II A и должна была быть написана как ее продолжение. В II A автор занят утверждением учения, что здесь,

внизу, нет ничего подлинного (τὸ μὴ εἶ[δέ]ναι μηδὲν ἀληθὲς ἐνθάδε, § 8). Первая фраза II B словами εἰ μηδέν ἐστιν ἀληθὲς ἐνθάδε отсылает назад к выводу, к которому пришла II A, и делает его исходной точкой рассуждения, в котором разбирается новый предмет. В II A ἀλήθεια рассматривается теоретически; в II B итог этого рассмотрения прилагается к практическому вопросу: «Как мне прожить свою жизнь?» Можно поэтому считать несомненным, что II B была написана вслед за II A.

Но написана ли она тем же лицом? Можно представить себе, что II A первоначально стояла особняком и что впоследствии кому-то, в чьи руки попал этот документ, пришло на ум написать к нему продолжение. Но это маловероятно. Точка зрения учителя в одной и в другой одна и та же; и в II A есть особенности словоупотребления, которые повторяются в II B. О ἀλήθεια, которая составляет предмет рассуждения в II A, в II B говорится неоднократно, и она имеет там то же значение;[3] в обеих одинаково избегается слово θεός; и в обеих равно προπάτωρ употреблено для обозначения высшего Бога.[4] Вероятно поэтому, если не несомненно, что II A и II B — произведение одного человека и были предназначены для чтения как две части одного целого; и мы можем рассматривать их как вместе составляющие единый трактат, сохранившийся полностью. Начальные слова II A подсказывают заглавие Περὶ ἀληθείας («О действительности»); и не только II A, но и трактат в целом вполне мог бы носить это заглавие. В первой части (II A) нам говорят, «где Действительность и что она такое»; во второй части (II B) нам говорят, что мы должны делать, чтобы ее достичь. Первую можно было бы назвать изложением метафизики автора, а вторую — изложением его этики; но в этом документе, как и в

герметических сочинениях вообще, этика целиком подчинена религии.

[3] Помимо εἰ μηδέν ἐστιν ἀληθὲς ἐνθάδε в II B. 2, заметь II B. 3: ⟨μαθ⟩ήσεται καὶ ποῦ ἐστιν ἡ ἀλήθεια καὶ τίς ἐστιν ἐκείνη («узнает, и где действительность, и что она такое»); *ib.*, τὴν κατάληψιν τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ καὶ ἀληθοῦς («постижение истинно благого и подлинного»); 5, πρὸς ἀλήθειαν ὁδός («путь к действительности»). Слово νοῦς не встречается ни в той, ни в другой; вместо него говорится о его соотносительном понятии — ἀλήθεια.

[4] В таком значении προπάτωρ нигде больше в герметических сочинениях не употребляется, кроме одного раза в «Деве мира».

У Стобея к концу II B, как если бы это было продолжение того же герметического сочинения, присоединен документ, который я от нее отделил и который называю Выдержкой XI. Этот документ состоит из собрания изречений с несколькими добавленными замечаниями об обязанности хранить тайну. С II B он ничего общего не имеет; и у него, должно быть, был собственный особый заголовок, который случайно утрачен.

Учение *Exc.* II A и II B — платоническое; и не только в главной мысли («что здесь, внизу, нет ничего подлинного»), но и в подробностях довода, которым подкрепляется этот тезис, есть довольно близкое сходство между *Exc.* II A и одним местом диалога Плутарха *De E apud Delphos* (16. 17 f., 392 B), где платоник говорит так:

> «Ибо бог каждого из нас, приходящего сюда, . . . приветствует словами „Познай самого себя“ . . . . А мы, в ответ богу, говорим „Ты еси“, воздавая ему истинное, нелживое и единственно ему одному подобающее наименование — наименование бытия. Ибо нам поистине нет никакой причастности к бытию;[5] но всякая смертная природа, оказавшись посреди возникновения и гибели, являет лишь призрак[6] и смутную и непрочную видимость самой себя; а если ты напряжешь мысль, желая ее схватить, то, как

слишком крепкое сжатие воды, стискивая и сдавливая в одно растекающееся, губит то, что охватывает, так и разум, гоняясь за чрезмерной отчетливостью каждой из вещей, подверженных претерпеванию и изменению, обманывается, натыкаясь то на ее возникновение, то на ее гибель, и не может схватить ничего пребывающего или поистине сущего. Ибо нельзя дважды войти в одну и ту же реку, по Гераклиту, и нельзя дважды коснуться смертной сущности в одном и том же состоянии; но остротой и быстротой изменения . . . она ⟨разом⟩ и приходит, и уходит. Поэтому то, что в ней (*sc.* в смертной сущности) возникает, никогда не достигает бытия, потому что возникновение никогда не прекращается и не останавливается, но, непрестанно изменяясь, делает из семени зародыш, затем младенца, затем ребенка, ⟨⟨затем⟩⟩ отрока, следом юношу, [[затем]] мужа, пожилого, старика,[7] губя первые рождения и возрасты[8] последующими. . . . Погибает человек в цвете лет, когда рождается старик; погиб юноша, став мужем в цвете лет, и ребенок, став юношей, а младенец — став ребенком; вчерашний умер в сегодняшнем, сегодняшний умирает в завтрашнем; и никто не пребывает, и нет никого одного, но мы становимся многими, ⌜ в то время как материя гонима и скользит вокруг одного призрака и общего слепка ⌝.[9] . . . Ибо невероятно, чтобы без изменения претерпевать иное, а изменяющийся не есть тот же самый. А если он не тот же самый, то его и нет;[10] [но ⌜ из этого самого ⌝ он изменяется, становясь одним из другого;][11] и чувство, по незнанию сущего, лжет, что являющееся есть.[12] Что же тогда есть поистине сущее? Вечное[13], нерожденное и неуничтожимое, которому никакое время не приносит изменения. . . . Но бог есть, надлежит сказать, и есть не в каком-либо времени, а в вечности (κατὰ τὸν αἰῶνα), неподвижной, вневременной и неуклонной, в которой нет ничего ни прежде, ни после, . . . но, будучи единым, он единым „теперь“ наполнил „всегда“; и только сущее в ней (*sc.* в

вечности) есть поистине сущее, не бывшее и не имеющее быть, не начавшееся и не имеющее прекратиться».

---

[5] ἠμῖν . . . τοῦ εἶναι μέτεστιν οὐδέν: ср. *Exc.* II A. 11, καθότι ἄνθρωπος, οὐκ ἔστιν ἀληθής («поскольку он человек, он не подлинен»).

---

[6] φάσμα παρέχει: ср. II A. 3, ⟨ἐκ⟩ φαντασίας συνεστῶτα («состоящие из видимости»). *Ib.* 17: φαντασίας οὖν καλεῖν δεῖ ⟨⟨τοὺς ἀνθρώπους⟩⟩ («итак, людей следует называть видимостями»).

---

[7] παῖδα . . ., νεανίσκον, ἄνδρα, . . . γέροντα: ср. II A. 17, οὔτε . . . τὸ παιδίον παιδίον ⟨μένει⟩, οὔτε ὁ νεανίσκος νεανίσκος, οὔτε ὁ ἀνὴρ ἀνήρ, οὔτε ὁ γέρων γέρων («ни ребенок не ⟨остается⟩ ребенком, ни юноша — юношей, ни муж — мужем, ни старик — стариком»).

---

[8] Быть может: τὰς προτ⟨έρ⟩ας φθείρουσαν [γενέσεις καὶ] ἡλικίας («губя прежние [рождения и] возрасты»).

---

[9] Быть может: περὶ ἓν [φάντασμα] καὶ κοινὸν ἑκμαγεῖον ὕλης περιελαυνόμενοι καὶ ὀλισθαίνοντες («гонимые и скользящие вокруг одного [призрака] и общего слепка материи»). Слово ἑκμαγεῖον, «пластичная масса», взято из Pl. *Tim.* 50 D.

---

[10] Ср. II A. 16, τὸ δὲ μὴ ⟨τ⟩αὐτὸ ⟨ὂν⟩ πῶς ἂν ἀληθὲς εἴη; («а как может быть подлинным то, что не есть то же самое?»).

---

[11] Слова ἀλλ' . . . ἑτέρου прерывают довод. Они могли попасть сюда из пояснительной заметки.

---

[12] Быть может, ἀγνοίᾳ τοῦ ὄντος ⟨οἰομένη⟩ εἶναι τὸ φαινόμενον («по незнанию сущего ⟨полагая⟩, что являющееся есть»): ср. II A. 4, τῶν μὲν δοκούντων ἀληθῆ ὀρᾶν, τῶν δὲ ὡς ἀληθῶς ὄντων ψευδῶν («одни думают, что видят подлинное, а на деле это поистине мнимость»).

---

[13] τί οὖν ὄντως ὄν ἐστι; τὸ ἀΐδιον к.т.л.: ср. II A. 15 в исправленном виде, τί οὖν ἂν εἴποι τις ἀληθὲς . . .; . . . — τὸν ἀεὶ ὄντα («что же тогда можно назвать подлинным? . . . — Того, Кто есть всегда»). *Ib.* 1: ἀλήθειαν εἶναι ἐν μόνοις τοῖς ἀϊδίοις («действительность есть только в вечных вещах»). *Ib.* 12 в исправленном виде, ἀληθὲς εἶναι μόνον τὸ ἀεὶ ὄν («подлинно только то, что есть всегда»).

Автор *Corp.* XIII, по-видимому, заимствовал из *Exc.* II A; и Лактанций, *Div. inst.* 2. 12. 4, ее цитирует. Помимо этого, я не могу найти никакого определенного указания на время написания. Но

тон и позиция учителя не так уж непохожи на тон и позицию Порфирия в его *Ad Marcellam* и в некоторых местах его *De abstinentia*; и этот трактат вполне мог быть написан в какое-то время при жизни Порфирия или незадолго до нее, т. е. в III веке н. э.

Содержание

Exc. II A. Действительность есть только в вечных вещах. Четыре космические стихии, когда они не смешаны, подлинны; но мы, люди, состоим из этих стихий, перемешанных между собой. Поэтому мы неподлинны и, следовательно, неспособны видеть подлинное или поведать о нем. §§ 1, 2.

На земле нет ничего подлинного. Из земных вещей немногие суть отображения действительности; прочие же — всецело неподлинные видимости. §§ 3, 4.

Мы можем видеть и высказывать ту истину, что на земле нет ничего подлинного; но не следует думать, будто то, что мы можем видеть и высказывать истину, доказывает, что в нас есть действительность. §§ 5, ⟨⟨7⟩⟩, 6, 8.

Подлинное есть благое; оно не осквернено материей и свободно от изменения. Все земные вещи подвержены изменению и гибели, которая есть необходимая оборотная сторона возникновения; и потому все земные вещи неподлинны. Но неподлинные вещи этого мира производятся Действительностью, которая вверху. §§ 9, 10, ⟨⟨16⟩⟩, ⟨⟨18⟩⟩.

Человек как земной организм сложен и подвержен изменению, а потому неподлинен. §§ 11, 12, ⟨⟨17⟩⟩.

Космические стихии отчасти подлинны, но отчасти неподлинны. Поскольку они вечны, они подлинны; но поскольку они подвержены изменению, они неподлинны. § 13.

[ ][14] Безусловно подлинен лишь Тот, Кто бестелесен и неизменен, — Тот, Кто есть всегда. § 15.

[14] Вставка: [Одно лишь Солнце подлинно, ибо оно одно неизменно. Солнце главенствует над Космосом и подчинено лишь единому высшему Богу.]

Exc. II B. Если так, что должен делать человек, чтобы прожить свою жизнь как должно? Он должен быть благочестив. А чтобы быть благочестивым, он должен заниматься философией. Кто так поступает, тот узнает, что есть Единый, Которым все упорядочено к благим целям; он будет благодарен Ему; а будучи благодарен Ему, он будет благочестив. § 2.

А если он будет заниматься философией дальше, он узнает, где Действительность и что она такое. Узнав это, он станет еще благочестивее; и, исполнившись страстной любви к Благому и Подлинному, он отныне никогда не сможет отпасть. Если ты достигнешь этого, тебе будет хорошо и в этой жизни, и после смерти. §§ 3, 4.

⟨Но начать ты должен с того, чтобы освободиться от тела.⟩ Сделать это трудно; ибо прежде чем это может совершиться, в тебе должна быть выдержана борьба. Есть в тебе одна часть, которая стремится взойти ввысь; но есть в тебе две части, которые пытаются стянуть ее вниз; и если одна будет побеждена двумя, твоя жизнь на земле будет состоянием карающей муки. Ты должен сперва одержать победу в этом состязании, а затем взойти ввысь. §§ 5–8.

Exc. II A, § 1. περὶ ἀληθείας. Когда ἀληθής называют *суждение*, это слово значит «истинный»; когда ἀληθής называют *вещь*, это слово значит «подлинный». В этом документе ἀληθής означает «подлинный», а ἀλήθεια — «действительность», за исключением некоторых оборотов в §§ 5–6, где ἀληθῆ νοεῖν καὶ λέγειν значит

«мыслить *истинные* мысли и высказывать *истинные* утверждения».

О ἀλήθεια в значении «действительность» ср. Pl. *Rep.* 6. 508 f., где ἀλήθεια есть соотносительное понятие νοῦς. (См. *Corp.* II. 12.) Pl. *Soph.* 246 B: «настаивая, что истинная сущность — это некие умопостигаемые и бестелесные виды; а тела их противников и то, что те называют действительностью (ἀλήθειαν = ἀληθινὴν οὐσίαν), . . . они называют не сущностью, а каким-то несущимся становлением». Pl. *Sympos.* 212 A: «там ему, созерцающему . . . прекрасное, . . . дано будет рождать не призраки добродетели, ибо он касается не призрака, а подлинную добродетель, ибо он касается подлинного». *Corp.* VII. 3: ἀναβλέψας καὶ θεασάμενος τὸ κάλλος τῆς ἀληθείας («взглянув ввысь и узрев красоту действительности»). ἀληθείας πεδίον (Pl. *Phaedr.* 248 B) — это область *действительности*.

Περὶ ἀληθείας, ὦ Τάτ, οὐκ ἔστι δυνατὸν ⟨κατ' ἀξίαν εἰπεῖν⟩. Так как Гермес далее говорит, что о ἀλήθεια говорить *возможно* (ὃ δέ ἐστι δυνατόν, τοῦτο φημί — «а то, что в моей власти сказать, я и говорю»), он не мог начать с утверждения, что это *невозможно*; следовательно, εἰπεῖν должно было быть ограничено чем-то вроде κατ' ἀξίαν («по достоинству»). Ср. Pl. *Phaedr.* 247 C: «А занебесную область никто из здешних поэтов еще не воспел . . . и никогда не воспоет по достоинству (κατ' ἀξίαν). Обстоит же дело так — ибо надо осмелиться сказать истинное (τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν), особенно говоря о действительности (περὶ ἀληθείας)». *Corp.* XVIII. 12: κἂν εἰ μὴ [τὸ] πρὸς ἀξίαν ἔστιν εἰπεῖν («хотя бы и нельзя было сказать по достоинству»).

ζῷον ἀτελές, ἐξ ἀτελῶν συγκείμενον μερῶν (μελῶν MSS.). Это отголосок Pl. *Tim.* 32 D, где Космос описан как ζῷον τέλεον ἐκ τελέων τῶν μερῶν («совершенное живое существо из совершенных

частей»). В том месте τέλεα μέρη Космоса — это «весь огонь, какой есть, и вся вода, и весь воздух, и вся земля». ἀτελῆ μέρη, из которых составлен человек, — это, как далее объясняет герметист, доли огня, воздуха, воды и земли, испорченные смешением. В Herm. *Exc.* III. 12 ἄΐδια σώματα названы τέλεια σώματα («совершенными телами»).

[τολμήσαντα εἰπεῖν]. τολμήσαντα лишено смысла в связи с глаголом, зависящим от δυνατόν; а εἰπεῖν, если оно должно зависеть от предшествующего οὐκ ἔστι δυνατόν, отстоит от него слишком далеко. Можно подозревать, что слова δίκαιον τολμήσαντα εἰπεῖν первоначально шли вместе: «О ἀλήθεια *возможно* кое-что сказать; и *справедливо* на это отважиться». Ср. τολμητέον у Pl. *Phaedr.* 247 C, приведенное выше. *Corp.* X. 24 b: εἰ χρὴ τολμήσαντας εἰπεῖν («если должно, отважившись, сказать»). *Ib.* 25: τολμητέον εἰπεῖν («надо отважиться сказать»).

ἀλήθειαν εἶναι ἐν μόνοις τοῖς ἀϊδίοις [σώμασιν]. ἄΐδια σώματα могут быть «подлинными» — по крайней мере в некоторой степени; но они, конечно, не единственное, что подлинно; ибо то, что подлинно в высшей степени, бестелесно. (См. §§ 13 и 15.) Поэтому σώμασιν необходимо заключить в скобки.

§ 2. τὰ ⟨ἄΐδια⟩ σώματα αὐτὰ ⟨μὲν καθ' αὐτὰ⟩ ἀληθῆ ἐστι. Выражение ἄΐδια σώματα приложимо и к космическим стихиям, и к небесным телам. Но автор говорит здесь об одних лишь космических стихиях; и если он вообще думает о небесных телах, то их надо мыслить включенными в стихию огня, из которой они состоят.

Стихии «подлинны» лишь постольку, поскольку они чисты. В том виде, в каком они существуют в наших телах и во всех вещах на земле, они искажены смешением друг с другом, и потому ни одна из них не «подлинна». πῦρ αὐτόπυρ означает огонь сам по

себе, без примеси чего-либо иного. Выражения этой фразы могли быть отчасти подсказаны Pl. *Tim.* 51 B: «Существует ли некий огонь сам по себе (πῦρ αὐτὸ ἑφ' ἑαυτοῦ) и все то, о чем мы постоянно говорим как о сущем самом по себе, каждое в отдельности? Или же только то, что мы видим, и все прочее, что мы ощущаем посредством тела, обладает такой действительностью, а помимо этого нет ничего и нигде, и мы попусту всякий раз говорим, что есть некий умопостигаемый вид каждой вещи?» Но хотя у герметиста, быть может, и были на уме слова этого места, смысл у него иной. πῦρ αὐτὸ ἑφ' ἑαυτοῦ «Тимея» — это νοητὸν εἶδος (платоновская «идея») огня. Но πῦρ αὐτόπυρ из *Exc.* II A не может быть νοητὸν εἶδος огня; ибо нам говорят, что это тело. А νοητὸν εἶδος — не тело.

Источник мысли автора следует искать скорее в Pl. *Phileb.* 29 A: «Мы, кажется, усматриваем в природе тел всех живых существ огонь, воду, дух (воздух) и землю . . ., входящие в их состав. . . . Так вот, о каждой из этих стихий, что есть у нас, прими вот что: . . . что она присутствует в нас в малом количестве и низкого качества, [и] ни в коей мере не будучи чистой и обладая силой, не достойной ее природы. . . . Например, огонь есть где-то у нас, но есть он и во вселенной. . . . Не правда ли, огонь, что у нас, мал, слаб и низок, а тот, что во вселенной, удивителен и множеством, и красотой, и всякой силой, присущей огню? . . . То же, думаю, ты скажешь и о земле, что здесь, в живых существах, и о земле во вселенной» и т. д.

Но где и как существуют стихии в своей «чистоте» и «подлинности»? Можно считать, что πῦρ αὐτόπυρ существует на небесах, которые, согласно стоической физике, состоят из несмешанного огня. Но где искать γῆ αὐτόγη, ὕδωρ αὐτοὔδωρ и ἀὴρ αὐτοάηρ? Быть может, автор сказал бы, что их нет нигде во

вселенной, какой мы ее знаем, но что они существовали на известной ступени сотворения вселенной. Демиург сперва сделал четыре стихии (πῦρ αὐτόπυρ и т. д.) из бесформенной ὕλη, а затем сделал все подлунные вещи, смешивая или соединяя четыре стихии между собой. См. места о разделении стихий в космогониях *Corp.* I и *Corp.* III.

[μόνον καὶ οὐδὲν ἄλλο]. Скорее всего, ⟨πῦρ⟩ μόνον καὶ οὐδὲν ἄλλο («⟨огонь⟩ только и ничто иное») было вставлено после πῦρ αὐτόπυρ как пояснение этого непривычного выражения. Если так, то пояснение верно; но вряд ли его мог написать сам автор.

καὶ οὔτε πῦρ ἐστιν ⟨ἐν αὐτοῖς ἀληθὲς⟩ οὔτε γῆ οὔτε ὕδωρ οὔτε ἀήρ, οὔτε οὐδὲν ἀληθές. Лактанций, *Div. inst.* 2. 12. 4, ссылаясь на это место, пишет: «(Трисмегист) сказал . . ., что наши тела . . . и что нет ни огня, ни воздуха, ни воды, ни земли». Следовательно, он, по-видимому, читал καὶ οὔτε πῦρ ἐστιν οὔτε γῆ οὔτε ὕδωρ οὔτε ἀήρ, как в наших рукописях, и считал, что предложение кончается на οὔτε ἀήρ. Быть может, нам следует вставить ἐν αὐτοῖς или что-нибудь в этом роде, а также добавить ἀληθές.

εἰ δὲ μὴ τὴν ἀρχὴν ἡ σύστασις ἡμῶν ἔσχε τὴν ἀλήθειαν, πῶς ἂν δύναιτο ἀλήθειαν ἢ ἰδεῖν ἢ εἰπεῖν; Подобное познается подобным. (Ср. Эмпедокл, fr. 109 Diels: «Ибо землею мы видим землю, водою — воду, / эфиром — божественный эфир, а огнем — огонь губительный».) Итак, если в нас нет ничего подлинного, мы не можем постичь ничего подлинного.

Человек рассматривается здесь лишь как земной организм; а божественный νοῦς, который присутствует по крайней мере в некоторых людях и благодаря которому они способны видеть Подлинное, оставлен без внимания.

[νοῆσαι δὲ ⟨δυνατὸν⟩ μόνον ἐὰν ὁ θεὸς θέλῃ]. Это разрывает связь между § 2 и § 3. Ср. οἷς ἐὰν ὁ θεὸς τὴν θεοπτικὴν δωρήσηται

δύναμιν («кому Бог дарует способность видеть Бога», § 6), что могло быть вставлено тем же интерполятором. Следует заметить, что если вычеркнуть эти два оборота, то слово θεός в документе не встречается. Автор, по-видимому, намеренно избегал его употребления. Например, там, где он мог бы сказать «от Бога», он предпочитает говорить ἄνωθεν («свыше»).

§ 3. πάντα . . . τὰ ἐπὶ γῆς ἀληθῆ (ἀλήθεια MSS.) μὲν οὐκ ἔστι· τῆς δὲ ἀληθείας μιμήματα [καὶ] οὐ πάντα, ὀλίγα δέ. [ταῦτα] ⟨τὰ δὲ⟩ ἄλλα ψεῦδος καὶ πλάνος. Земные вещи делятся на два класса, а именно: (1) вещи, которые хотя и неподлинны, но суть отображения подлинного, и (2) вещи, которые не суть даже отображения подлинного. Первые, которых меньше, по-видимому, следует отождествить с вещами, которые «причастны благу», а вторые — с вещами всецело дурными.

Перед ἄλλα необходимо вставить τὰ δέ. Чтение рукописей можно объяснить, предположив, что τὰ δέ было прочитано как τάδε и что это было изменено в ταῦτα.

⟨ἐκ⟩ φαντασίας [καθάπερ εἰκόνες] συνεστῶτα. καθάπερ εἰκόνες — попавший не на свое место дублет καθάπερ καὶ ἡ εἰκών в § 4.

φαντασία значит «(неподлинная) видимость» в противоположность действительности. Ср. Pl. *Soph.* 260 C: «а если есть обман, то все необходимо полно уже призраков, и подобий, и мнимой видимости (φαντασίας)». Слово φάντασμα Платон употребляет сходным образом; напр., *Soph.* 236 B; *Rep.* 584 A, 598 B, 599 A.

§ 4. ὅταν δ' ἄνωθεν τὴν ἐπίρροιαν ἔχῃ ἡ φαντασία, τῆς ἀληθείας γίγνεται μίμησις. Это относится к тем ὀλίγα («немногим»), о которых выше сказано, что они суть ἀληθείας μιμήματα («отображения действительности»). Значит ли τὴν ἐπίρροιαν ἔχῃ то же, что ἐπιρρέῃ («притекает»)? Или мы должны

подразумевать после ἐπίρροιαν какой-то родительный падеж (например, τοῦ θείου)?

καὶ ὀφθαλμοὺς μὲν ὀρᾶται ἔχουσα (*sc.* ἡ εἰκὼν ἡ ἐν τῇ γραφῇ), βλέπει δὲ οὐδέν· ⟨καὶ ὦτα,⟩ ἀκούει δὲ οὐδὲν ὅλως. Это похоже на отголосок *Ps.* 113. 13 (115. 5): ὀφθαλμοὺς ἔχουσιν καὶ οὐκ ὄψονται· ὦτα ἔχουσιν καὶ οὐκ ἀκούσονται («очи имеют и не увидят; уши имеют и не услышат»). (Повторено в *Ps.* 134 (135). 16 с ἐνωτισθήσονται вместо ἀκούσονται.) Но сходство — лишь в словах, а не в мысли. Псалмопевец говорит об идолах, которым поклоняются язычники; герметист говорит о написанном красками портрете человека.

τῶν μὲν δοκούντων ἀληθῆ ὁρᾶν, τῶν δ' ὡς ἀληθῶς ὄντων ψευδῶν. τῶν μέν — мужского рода и означает тех, кто смотрит на картину; τῶν δέ — среднего рода и означает вещи, видимые на картине. Об игре словом ἀληθῶς ср. Pl. *Rep.* 2. 382 A: τό γε ὡς ἀληθῶς ψεῦδος, εἰ οἷόν τε τοῦτο εἰπεῖν («ложь поистине, если можно так выразиться»). *Theaet.* 189 C: τοῦ ἀληθῶς ψεύδους («поистине ложного»).

Автор предполагает, что человек, смотрящий на картину, обманывается ею и принимает написанную фигуру за живое существо. Платон (*Rep.* 598 C, *Soph.* 234 B и *Phileb.* 38 D) говорит о подобной ошибке в случае изображения или картины, видимых издали.

§§ 5, ⟨⟨7⟩⟩, 6, 8. ὅσοι μὲν οὖν . . . μηδὲν ἀληθὲς ἐνθάδε. Гермес говорит, что люди могут мыслить истинные мысли и говорить истинные слова (ἀληθῆ) о действительности (ἀλήθεια). Тогда Тат, смешивая два значения слова ἀληθής, доказывает, что если на земле есть люди, которые мыслят и говорят ἀληθῆ, то и на земле есть некая ἀλήθεια (действительность); но Гермес отвергает этот довод.

Ясно, что таков был общий смысл этого места; но текст в беспорядке. Я попытался придать ему смысл, переставив § 7 (οὕτως ἀληθὲς . . . Τί δαί;).

§ 6. [οἷς ἐὰν ὁ θεὸς τὴν θεοπτικὴν δωρήσηται δύναμιν.] θεοπτικήν здесь неуместно. Если способность истинно мыслить о ἀλήθεια называть ἡ θεοπτικὴ δύναμις («способностью видеть Бога»), то надо предположить, что ἀλήθεια тождественна Богу; но автор не приводит ἀλήθεια в связь с Богом до § 15, и потому едва ли мог предполагать ее тождество с Богом уже в § 6. Вероятно поэтому, что οἷς ἐὰν . . . δύναμιν — вставка.

О слове θεοπτικός ср. *Exc.* VII. 3: μάλιστα ἐκείνοις συμβαίνει τὸ ὀλισθαίνειν, οἷς θεοπτικὴ δύναμις οὐ πρόσεστι («более всего поскользнуться случается с теми, у кого нет способности видеть Бога»). В *Abammonis Resp.* 8. 6 a (*Testim.*) высшая из «двух душ» человека названа ἡ θεοπτικὴ ψυχή («душой, видящей Бога»). Слово θεόπτης встречается в переданном традицией тексте Филона, *De mutatione nominum* 2. 7, vol. iii, p. 157 Wendland: Μωυσῆς οὖν ὁ τῆς ἀειδοῦς φύσεως θεατὴς καὶ θεόπτης («итак, Моисей, созерцатель незримой природы и боговидец»). Но Вендланд заключает καὶ θεόπτης в скобки; а помимо этого, самый ранний пример θεόπτης, приводимый в словаре Софоклиса (Sophocles, *Lex.*), относится примерно к 600 году н. э. θεοπτία, насколько мне известно, впервые встречается у Евсевия.

§ 8. [τὰ ὄντα [δεῖ] νοεῖν καὶ λέγειν]. δεῖ могло быть повторено из ἀλήθειαν δεῖ καλεῖν; а τὰ ὄντα νοεῖν καὶ λέγειν — вероятно, дублет ἀληθῆ νοεῖν καὶ λέγειν выше.

[ἔστι δὲ οὐδὲν ἀληθὲς ἐπὶ τῆς γῆς.] Эти слова можно было бы соединить с [φαντασίαι εἰσὶ καὶ δόξαι πάντα] в § 7. Можно было бы написать: ἔστιν οὐδὲν ἀληθὲς ἐπὶ τῆς γῆς, φαντασίαι δὲ καὶ δόξαι πάντα («на земле нет ничего подлинного, но все — видимости и

мнения»). Можно предположить, что это была заметка на полях, в которой подводился итог учению этого места.

⟨⟨καὶ οὐκ ἀσκόπως⟩⟩ ⟨εἶπον ὅτι⟩ τοῦτο ἀληθές ἐστι, τὸ μὴ εἶναι (εἰδέναι MSS.) μηδὲν ἀληθὲς ἐνθάδε. Слова καὶ οὐκ ἀσκόπως лишены смысла там, где они стоят в рукописях; а там, куда я их перенес, они смысл имеют. Утверждение τοῦτο ἀληθές ἐστι, τὸ μὴ εἶναι μηδὲν ἀληθὲς ἐνθάδε есть повторение, в слегка измененном виде, утверждения Гермеса в исправленном тексте: ἀληθὲς οὐδὲν εἶναι ἐν τῇ γῇ νοῶν καὶ λέγων, ἀληθῆ νοῶ καὶ λέγω («мысля и говоря, что ничто на земле не подлинно, я мыслю и говорю истинно»). Если бы Гермес признал довод Тата правильным, ему пришлось бы признать, что он говорил ἀσκόπως (т. е. без должного размышления), когда делал это утверждение. Но он отрицает, что говорил ἀσκόπως; то есть он настаивает, что его утверждение было верным, несмотря на возражение Тата.

§ 9. ἡ γὰρ ἀλήθειά [ ] ἐστιν αὐτὸ τὸ ἄκρατον ἀγαθόν . . . . τὰ δὲ ἐνθάδε . . . ἄδεκτα [ ] τοῦ ἀγαθοῦ. Автор отождествляет τὸ ἀληθές с τὸ ἀγαθόν. И потому, когда он говорит, что на земле нет ничего ἀληθές, его позиция весьма близка к позиции автора *Corp.* VI, который говорит, что на земле нет ничего ἀγαθόν. «Подлинное» — это то, что поистине благо; «неподлинные» вещи — это вещи, которые люди ошибочно считают благими.

τὸ μὴ ὑπὸ ὕλης θολούμενον μήτε ὑπὸ σώματος περιβαλλόμενον, γυμνὸν φανόν, ἄτρεπτον [σεμνὸν] ἀναλλοίωτον. Ср. § 15: τὸν μὴ ἐξ ὕλης, τὸν μὴ ἐν σώματι· . . . τὸν ἄτρεπτον, τὸν μὴ ἀλλοιούμενον («не из материи, не в теле . . . неизменного, не изменяющегося»). *Corp.* XIII. 6 в исправленном виде: «Что же тогда подлинно? . . . — То, что не замутнено (τὸ μὴ θολούμενον), . . . не ограничено, . . . обнаженное (τὸ γυμνόν), светлое (τὸ φανόν), . . . неизменное (τὸ ἄτρεπτον), непреложное (τὸ

ἀναλλοίωτον), благое». Слова τὸ μὴ ὑπὸ ὕλης θολούμενον μήτε ὑπὸ σώματος περιβαλλόμενον («не замутненное материей и не облеченное телом») — описание того, что короче можно было бы назвать τὸ ἀσώματον. — ἄτρεπτον и ἀναλλοίωτον должны идти вместе; σεμνόν, которым они разделены в рукописях, — несомненно, искаженное повторение γυμνόν.

§ 10. ἃ οὖν μηδὲ πρὸς ἑαυτὰ ἀληθῆ ἐστι, πῶς δύναιτο ἀληθῆ εἶναι; Вещь была бы πρὸς ἑαυτὸ ἀληθές («подлинной по отношению к самой себе»), если бы она во все времена продолжала быть тем, что она есть в любой данный миг. Но земные вещи так не продолжаются.

§ 16. πάντα δὲ τὰ ἐπὶ γῆς φθορὰ κατέλαβε . . . πῶς ἂν ἀληθὲς εἴη; Содержание этого параграфа тесно связано с содержанием § 10; и ясно, по-видимому, что он должен следовать за § 10 и предшествовать § 11. В § 10 автор сказал, что все вещи, подверженные изменению, неподлинны; в § 16 он продолжает, говоря, что все вещи, подверженные гибели, неподлинны. Установив таким образом некоторые признаки подлинности и неподлинности, он переходит к тому, чтобы приложить эти признаки (1) к человеку (§§ 11, 12, ⟨⟨17⟩⟩) и (2) к «вечным телам» (§ 13); а показав, что человек неподлинен и что «вечные тела» подлинны лишь отчасти, он заканчивает тем, что ставит вопрос и отвечает на него: «что же тогда подлинно безусловно?» (§ 15).

[καὶ ἐμπεριέχει καὶ ἐμπεριέξει ἡ τοῦ ἀληθοῦς πρόνοια]. Эти слова здесь явно не на своем месте. Можно было бы поставить их после τὸ ψεῦδός φημι τῆς ἀληθείας ἐνέργημα εἶναι в конце § 18, подразумевая τὸ ψεῦδος как дополнение к ἐμπεριέχει; но и там они не нужны, и лучше, по-видимому, отбросить их вовсе.

οὐδὲ γένεσις δύναται ⌜συστῆναι⌝. Этот оборот был бы допустим лишь в том случае, если бы γένεσις понималось в смысле

τὰ γιγνόμενα, «вещи, которые возникают». Но в остальной части параграфа γένεσις употреблено только для обозначения «процесса возникновения» (как в ἵνα μὴ στῇ ἡ γένεσις — «чтобы не прекратилось становление»); а об этом процессе едва ли можно сказать, что он «составляется» (συστῆναι), хотя о самих вещах это сказать можно. Вероятно поэтому, что здесь есть какая-то порча.

[πάσῃ δὲ γενέσει φθορὰ ἔπεται, ἵνα πάλιν γένηται ⟨πάντα⟩]. Повторение одной и той же мысли в этом параграфе нестерпимо; сомнение лишь в том, какой из оборотов лучше вычеркнуть.

[πρῶτον τοῦτον δημιουργὸν γνώριζε]. Это попавший не на свое место дублет πρῶτον τοῦτον δημιουργὸν γνωρίζω в § 14 *fin.*

[εἰς τὴν γένεσιν τῶν ὄντων]. Это, несомненно, возникло через повторение из μὴ στῇ ἡ γένεσις τῶν ὄντων выше.

ὡς ποτὲ μὲν ἄλλα ποτὲ δὲ ἄλλα γινόμενα. Растения и животные гибнут, и их сменяют другие. Род сохраняется; но особи, из которых он состоит в одно время, не те же, что те, из которых он состоит в другое время.

§ 18. μεταβαλλόμενα δὲ . . . ἐνέργημα εἶναι. Первая фраза этого параграфа (μεταβαλλόμενα δὲ ψεύδεται [ ] τὰ ὄντα) продолжает довод § 16 и была ошибочно отделена от него в рукописях тем, что между ними вставлен § 17, который явно относится к рассмотрению вопроса, подлинен ли человек (§§ 11, 12).

τὸ ψεῦδός φημι τῆς ἀληθείας ἐνέργημα εἶναι. Это подразумевает, что Бог есть виновник тех φαντασίαι, или мнимостей, из которых состоит чувственный мир. Ср. *Corp.* V. 1 b: οὐκ αὐτὸς γεννώμενος ἐν φαντασίᾳ, πάντα δὲ φαντασιῶν, к.т.л. («сам не рождаемый в видимости, но все являющий в видимости» и т. д.). Мысль сходна с мыслью Омара Хайяма: «Мы — не иное, как движущийся ряд / волшебных теней-призраков, что приходят и уходят / вокруг озаренного Солнцем фонаря, который держит / в

полночь Хозяин представления». Но автор еще не готов говорить о Боге открыто и все еще держится отвлеченного термина ἡ ἀλήθεια.

§ 11. Οὐδὲ ἄνθρωπος ἀληθής ἐστιν; Сравни рассмотрение вопроса, ἀγαθός ли человек, в *Corp.* II, *Corp.* VI и *Corp.* X.

Καθότι ἄνθρωπος, οὐκ ἔστιν ἀληθής. Поскольку он только человек (т. е. земной организм), он неподлинен. Слова καθότι ἄνθρωπος наводят на мысль, что человек может стать чем-то большим, чем просто человек. Тот, кто принял в себя божественный νοῦς, или обрел познание, богоподобен, или есть бог (*Corp.* XIII и др.).

⟨τὸ⟩ [καὶ] ἐξ αὐτοῦ μόνου τὴν σύστασιν ἔχον. Это стоит в противоположности к ἐκ πολλῶν συνέστηκε («составлен из многого») и потому должно пониматься как равнозначное τὸ ἀσύστατον («несоставное»). (Ср. αὐτογέννητος = ἀγέννητος.) Человек (1) συστατός (составлен) и (2) τρεπτὸς καὶ μεταβλητός (подвержен перемене и изменению); и по обеим этим причинам он не может быть ἀληθής.

τρέπεται δὲ καὶ μεταβάλλεται ⟨εἰς⟩ ἡλικίαν ἐξ ἡλικίας. Ср. *Corp.* XIII. 5: τὸ γὰρ θνητὸν εἶδος καθ' ἡμέραν ἀλλάσσεται· χρόνῳ γὰρ τρέπεται εἰς αὔξησιν καὶ μείωσιν, ὡς ψεῦδος ⟨ὄν⟩ («ибо смертный облик меняется день ото дня: со временем он обращается к росту и убыли, ⟨будучи⟩ мнимостью»).

[καὶ ταῦτα ἔτι ὢν ἐν τῷ σκήνει]. Это подразумевало бы, что человек еще больше подвержен μεταβολαί, когда он покинул тело. Можно, конечно, сказать, что душа, освободившись от тела, все еще подвержена μεταβολαί, — например, может пройти ряд воплощений в различных телах (ср. *Corp.* X. 7, τούτων τοίνυν τῶν ψυχῶν πολλαὶ αἱ μεταβολαί — «итак, у этих душ много перемен»); но «человек», о котором говорится в этом параграфе, — это

человек, воплощенный на земле, и упоминание о бестелесных душах было бы здесь не к месту. Поэтому лучше всего заключить καὶ ταῦτα . . . σκήνει в скобки.

§ 17. φαντασίας οὖν καλεῖν δεῖ [ ] ⟨⟨τοὺς ἀνθρώπους⟩⟩ . . . οὔτε ὁ γέρων γέρων. Это место в точности примыкает к концу § 12 (φαντασία δέ τις — «но есть лишь видимость»); и едва ли можно сомневаться, что первоначально оно стояло здесь.

[[τὸν ἄνθρωπον]] [ἀνθρωπότητος φαντασίαν] τὸ [δὲ] ⟨μὲν⟩ παιδίον παιδίου φαντασίαν, τὸν δὲ νεανίσκον κ.τ.λ. ἄνθρωπος — общее понятие, под которое подпадают παιδίον, νεανίσκος, ἀνήρ и γέρων; поэтому ему не следует стоять рядом с ними как одному из членов того же ряда. Более того, прибавление ἄνθρωπος к перечню ослабляет силу довода; ибо ἄνθρωπος остается ἄνθρωπος все то время, пока он проходит через перемены от παιδίον к γέρων. Скорее всего поэтому τὸν ἄνθρωπον было вставлено перед τὸ μὲν παιδίον по случайной ошибке, а переписчик попытался придать этому смысл, дополнив оборот по образцу последующих. Но при этом он промахнулся; ибо ему следовало бы написать ἀνθρώπου φαντασίαν («видимость человека»), а не ἀνθρωπότητος φαντασίαν («видимость человечности»).

ἡ δὲ φαντασία ψεῦδος ἂν εἴη [ἀκρότατον]. Эти слова надлежащим образом заканчивают параграф, давая прямой ответ на вопрос, с которого он начался. «Подлинен ли человек?» — «Нет; ибо он есть φαντασία, а то, что есть φαντασία, неподлинно». Но ἀκρότατον вряд ли может быть верным; ибо оно подразумевало бы, что есть другие вещи, которые в известной степени неподлинны, но менее неподлинны, чем φαντασίαι; а намекать здесь на существование таких вещей не было бы никакого смысла.

§ 13. Οὐδὲ ταῦτα οὖν . . . τὰ ἀΐδια σώματα [[ ]] ἀληθῆ ἐστι⟨ν⟩; ἀΐδια σώματα, о которых говорилось в § 2, — это четыре

космические стихии; и следует предположить, что и здесь имеются в виду четыре стихии.

⟨⟨ἐπεὶ μεταβάλλεται⟩⟩. Автор принимает учение, что все четыре стихии превращаемы и постоянно превращаются друг в друга. Но он держится того, что они тем не менее ἀΐδια; ибо хотя доли огня, например, непрерывно превращаются в воздух, воду и землю, масса огня в Космосе сохраняется неуменьшенной благодаря одновременному превращению долей других стихий в огонь. Ср. *Corp.* XII. ii. 14 с в исправленном виде: τὰ ἀσύνθετα (т. е. космические стихии), καὶ τὴν μεταβολὴν εἰς ἄλληλα ποιούμενα, ἀεὶ τῆς ταυτότητος τὴν ἀφθαρσίαν σῴζει («несоставное, даже превращаясь друг в друга, всегда сохраняет нетленность тождества»). В *Corp.* VIII. 4 о космических стихиях говорится как о τὰ ἀδιάλυτα σώματα, τουτέστι τὰ ἀθάνατα («нерасторжимых телах, то есть бессмертных»). См. также сказанное о τὰ ἀΐδια σώματα в *Exc.* V. 1. Ср. Макробий, *Somn.* 2. 12. 14: «Плотин . . ., рассуждая об уничтожении тел и утверждая, что все, что истекает, может разложиться, возразил самому себе: почему же тогда стихии, истечение которых очевидно, не разлагаются подобным же образом когда-нибудь? И на столь сильное возражение он ответил кратко и веско: стихии, хотя и истекают, никогда тем не менее не разлагаются, потому что истекают не вовне. Ибо от прочих тел то, что истекает, отходит; истечение же стихий никогда не отходит от самих стихий. Следовательно, в этом мире ни одна часть, согласно учению истинного разума, не признана смертной».[15]

[15] Откуда Макробий это взял? Отчасти это совпадает по смыслу с Плотином, *Enn.* 2. 1. 3; но это не перевод того места.

Считая воздух, воду и землю «вечными» телами, герметист расходится со стоиками, которые говорили, что при каждом *экпиросисе* эти три стихии целиком превращаются в огонь.

Πᾶν μὲν οὖν τὸ [γεννητὸν καὶ] μεταβλητὸν οὐκ ἀληθές. Правда, стихии γεννητά (возникли) — и в том смысле, что первоначально они были сделаны Демиургом, и в том смысле, что они непрерывно производятся одна из другой; но упоминать об этом здесь нет повода.

⟨⟨ὑπὸ δὲ τοῦ προπάτορος ⟨ἄφθαρτα⟩ γενόμενα, τὴν ⌜ ὕλην ⌝ δύναται ἀληθῆ ἐσχηκέναι.⟩⟩ Это было, вероятно, подсказано Pl. *Tim.* 41 B, где Демиург говорит богам, которых он сотворил (т. е. частям Космоса): «поскольку вы возникли, вы не бессмертны и не вовсе неразрушимы, но все же вы не будете разрушены и не подпадете смертной участи». Стихии сами по себе не неразрушимы; но воля Бога, сотворившего их, в том, чтобы они никогда не были разрушены. Вследствие этого они занимают промежуточное положение между «неподлинным» и «подлинным». Они неподлинны *qua* μεταβλητά (как изменчивые), но подлинны *qua* ἀΐδια (как вечные).

ὕλην непонятно; трудно увидеть, что можно было бы иметь в виду, говоря, что стихии «получили материю» от Бога и что материя, полученная ими от него, подлинна. Поэтому, по-видимому, ὕλην подставлено вместо какого-то другого слова, возможно οὐσίαν или ὕπαρξιν.

προπάτωρ употреблено здесь как наименование высшего Бога. Ср. τὸν προπάτορα (τῆς ψυχῆς) в *Exc.* II B. 3. Единственное другое герметическое место, где προπάτωρ употреблено так, — «Дева мира», *Exc.* XXIII. 10: ταύτην Φύσεως ⟨ὀ⟩νόματι ἐτίμησεν ὁ θεὸς ὁ προπάτωρ («ее Бог-Праотец почтил именем Природы»). См. *Abammonis Resp.* 8. 4 d (*Testim.*), где высший Бог назван προπάτωρ.

Самые ранние известные примеры такого употребления этого слова встречаются в изложениях учения валентиниан (II век н. э.). Ириней, 1. 1. 1: валентиниане говорят, что «в незримых и

неименуемых высотах есть некий совершенный Эон, предсуществующий; его же называют и ⟨Пред-началом, и⟩ Праотцом, и Глубиной (Βυθός)». Iren. 1. 14. 2 и др. В системе валентиниан Νοῦς, первое истечение из Βυθός, есть πατήρ («отец»), и потому сам Βυθός есть προπάτωρ («праотец»). Авторы «Пистис Софии» и других «копто-гностических» документов часто употребляют προπάτωρ как имя или титул божественного Лица. (См. C. Schmidt, *Koptisch-Gnostische Schriften* I, Index, s. v. προπάτωρ.) Они употребляли его как слово с неопределенно священным оттенком; но никакого определенного значения они с ним уже не связывали, как видно из того, что иногда они говорят о προπάτορες во множественном числе.

Скорее всего, валентиниане переняли употребление προπάτωρ как имени высшего Бога у какого-то языческого платоника, а автор *Exc.* II и «египтяне» *Abammonis Resp.* получили его из того же языческого источника. Нет нужды предполагать, что герметист заимствовал его у валентиниан, хотя самый ранний сохранившийся пример такого употребления этого слова случайно происходит из валентинианских сочинений. Быть может, он считал Космос πατήρ («отцом») человека, а Бога — προπάτωρ («праотцом»). Ср. *Corp.* X. 14 b, где сказано, что человек — сын Космоса и «ἔγγονος» («внук») Бога. Этим словом пользовались поздние платоники; напр., Синесий, *Hymn.* 3. 47: προπάτωρ, ἀπάτωρ («праотец, не имеющий отца»).

§ 14. [⟨⟨Τί οὖν ἂν εἴποι τις⟩⟩ ἀληθὲς . . . ; — Μόνον τὸν ἥλιον κ.τ.λ.] Этот параграф должен быть одной из многочисленных «солнечных вставок», которые мы находим в герметических сочинениях, внесенных почитателями бога Солнца. Он не согласуется с тем, что предшествует, и с тем, что следует. Утверждению, что «одно лишь Солнце подлинно», противоречит §

15; а утверждение, что Солнце οὐ μεταβάλλεται («не претерпевает изменения»), нельзя примирить с § 13, где нам говорят, что ἄϊδια σώματα (под которыми надо разуметь и Солнце как тело, состоящее из огня) суть μεταβλητά. Интерполятор заимствовал слова, которые нашел в начале § 15 (Τί οὖν ἂν εἴποι τις к.т.л.), и употребил их здесь, чтобы ввести место во славу бога своего особого культа. Назначение, которое он отводит Солнцу, а именно назначение Демиурга, верховного внутри Космоса и подчиненного лишь занебесному Богу, сходно с назначением, отведенным Солнцу в *Corp.* XVI. См. также *Exc.* V. 2.

§ 15. Τί οὖν ἂν εἴποι ⟨τις ἀληθὲς⟩ τὴν πρώτην ἀλήθειαν; — (Τί οὖν ἂν εἶναι τὴν πρώτην ἀλήθειαν; MSS.). Оборот ἀληθὲς τὴν πρώτην ἀλήθειαν, «подлинное высшей действительностью», т. е. «подлинное в высшей степени», должен противопоставить безусловную действительность Бога частичной или несовершенной действительности «вечных тел», о которой говорилось в § 13.

Здесь наконец герметист переходит от среднего рода (τὸ ἀληθές) и отвлеченного женского (ἡ ἀλήθεια) к мужскому (τὸν . . . ἀεὶ ὄντα) и тем самым открыто объявляет то, о чем до сих пор умалчивал, а именно что «подлинное», о котором он говорил, есть не что иное, как Бог. Но и здесь все еще избегается слово θεός.

τὸν ἀχρώματον, τὸν ἀσχημάτιστον. Ср. *Exc.* VIII. 2: из трех родов ἀσώματα в человеке первый (*sc.* ὁ νοῦς) ἀχρώματον, ἀσχημάτιστον («бесцветен, бесформен»). Pl. *Phaedr.* 247 C: ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα («ибо бесцветная, и бесформенная, и неосязаемая сущность, поистине сущая»), ψυχῆς, к.т.л. Порфирий, *Ad Marcellam* 8: «я — не этот осязаемый и подпадающий под чувство, но тот, кто как можно

дальше отстоит от тела, бесцветный и бесформенный, . . . постижимый одной лишь мыслью».

Exc. II B, § 1. ἐγὼ [ὦ τέκνον] . . . ⌜ πρῶτον τόδε συγγράφω ⌝. В том виде, в каком этот параграф дан в переданном традицией тексте, он совершенно непонятен. Если мы сохраним ὦ τέκνον («сын мой»), то, казалось бы, автор хотел, чтобы эти слова понимались как написанные Гермесом и обращенные к Тату. Но этот трактат — не послание и не письменное сочинение, посланное Гермесом сыну; по видимости это письменная запись устного диалога, в котором участвует Тат (§ 2 *init.*) так же, как и Гермес; и как мог автор заставить Гермеса сказать в беседе с сыном: «Я составляю этот диалог письменно», — т. е. «Я в этот самый миг пишу трактат, в котором записана эта моя беседа с тобой»? Невозможно поверить, что даже самый непоследовательный герметист был способен на такую путаницу мысли, какую это предполагало бы.[16]

[16] Несколько сходная путаница мысли есть в *Ascl. Lat.* 1 b («Этот же трактат я ⟨над⟩пишу твоим именем», — обращено Гермесом к Асклепию); но в этом случае употребление будущего времени если и не вполне устраняет нелепость, то во всяком случае ее уменьшает. Кроме того, вступительное место, в котором стоят эти слова, по-видимому, было добавлено неумелым редактором.

Но если говорящий не может быть Гермесом, то кто же говорит? Пока мы предполагаем, что этот параграф написал герметист, нам, по-видимому, открыт лишь один путь, а именно принять § 1 за предварительную заметку, написанную автором от собственного лица, и толковать его слова так: «Я пишу этот трактат первым (но намерен потом написать и другие)».[17] Но это предположение не приводит к удовлетворительному результату. Что значит καὶ τῆς φιλανθρωπίας ἕνεκα καὶ τῆς πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείας («и ради человеколюбия, и ради благочестия к Богу»)? Хочет ли автор

сказать: «Я составляю этот диалог, чтобы показать свое человеколюбие и благочестие»? Это едва ли подходит. И к чему следующее замечание, οὐδεμία γὰρ ἂν . . . εὐσέβεια к.т.л.? Более того, ясно, по-видимому, что II B была написана как продолжение II A. Ее автором был, вероятно, тот же человек, который прежде написал II A; а если так, то II B была *не* первым, что он написал. И даже если это был не тот же человек, вряд ли он написал бы πρῶτον τόδε συγγράφω («первым я пишу это») в начале своего продолжения к уже существовавшему документу.

[17] При таком предположении, быть может, можно было бы сохранить ὦ τέκνον, считая, что τέκνον — не Тат, а ученик автора (не обязательно сын в буквальном смысле), которому автор посылает или посвящает пишущийся им диалог. Но проще вычеркнуть ὦ τέκνον.

Итак, слово συγγράφω порождает непреодолимые трудности, если предполагать, что писал герметист. Если вместо πρῶτον τόδε συγγράφω мы напишем πρὸ πάντων προτιμῶ τόδε τὸ σύγγραμμα («выше всего я ставлю это сочинение») (или τήνδε τὴν συγγραφήν) либо что-нибудь в этом роде, то параграф становится понятен как заметка, написанная читателем, чтобы выразить свое восхищение *Exc.* II B, и по ошибке вставленная в текст. (Сравни слова *Asclepius iste pro sole mihi est* — «Этот „Асклепий“ для меня — как солнце», — написанные восхищенным читателем в начале латинского «Асклепия» и напечатанные в ранних изданиях как начальные слова текста.) ὦ τέκνον мог вставить переписчик, который, обнаружив, что в следующем параграфе Гермес обращается к сыну, решил, что то же обращение нужно и в первой фразе.

[Если понимать συγγράφω в смысле «записываю», можно рассмотреть и другое предположение. Параграф стоит в начале выдержки, и «читатель», написавший его, мог быть составителем антологии, который поставил эту выдержку, ἕνεκα τῆς εὐσεβείας

(«ради благочестия»), в начало ряда выдержек на тот же предмет. Можно заметить, что именно так, во всяком случае, поступил Стобей в главе 41 первой книги.]

Патрици особо выделяет *Exc.* II B своей похвалой и говорит, что философии в ней больше, чем во всех сочинениях Аристотеля;[18] и неизвестный автор этой заметки, должно быть, был впечатлен ею подобным же образом. Он говорит, что ценит ее выше всех других писаний (или во всяком случае выше всех других герметических сочинений, какие он читал) за φιλανθρωπία («человеколюбие») и εὐσέβεια («благочестие»), выраженные или явленные в ней; в оправдание своего мнения он ссылается на некоторые обороты в § 2 (νοῆσαι τὰ ὄντα подсказано ему словами ὁ δὲ μαθὼν οἷά ἐστι ⟨τὰ ὄντα⟩, а χάριν τῷ ποιήσαντι ὑπὲρ τούτων ὁμολογῆσαι — его пересказ слов χάριν εἴσεται ὑπὲρ πάντων τῷ δημιουργῷ . . . ὁ δὲ χάριν ὁμολογῶν εὐσεβήσει); и заканчивает он тем, что объявляет о своей решимости осуществить в собственной жизни то благочестие, которое описывает и которому учит слово Гермеса.

[18] Патрици говорит это о неразделенном куске у Стобея (т. е. *Exc.* II B + *Exc.* XI); но столь высоко он ценил, должно быть, первую его часть (*Exc.* II B), а не собрание изречений (*Exc.* XI).

§ 2. ὁ δὲ εὐσεβεῖν ζητῶν φιλοσοφήσει. — (ὁ δὲ εὐσεβῶν ἄκρως φιλοσοφήσει MSS.) Чтение MSS. означало бы, что, когда человек стал вполне εὐσεβής, он будет заниматься философией, то есть что εὐσέβεια есть средство, которым мы можем достичь φιλοσοφία. Но следующие слова (χωρὶς φιλοσοφίας εὐσεβῆσαι ἀδύνατον κ.τ.λ.) показывают, что мысль писателя была обратной. По его взгляду, εὐσέβεια — цель, к которой надлежит стремиться, а φιλοσοφία — средство, которым мы можем ее достичь.

φιλοσοφία — или, вернее, первая ступень φιλοσοφία — объясняется здесь как τὸ μαθεῖν οἷά ἐστι ⟨τὰ ὄντα⟩, καὶ πῶς

διατέτακται, καὶ ὑπὸ τίνος, καὶ ἕνεκεν τίνος (т. е. узнать, что все вещи устроены ὑπὸ τοῦ θεοῦ, «Богом», и ἕνεκεν τοῦ ἀγαθοῦ, «ради блага»). Ср. определение философии в конце *Ascl. Lat.* I.

§ 3. ὁ δὲ ἄκρως φιλοσοφῶν μαθήσεται (ὁ δὲ εὐσεβῶν εἴσεται MSS.) καὶ ποῦ ἐστιν ἡ ἀλήθεια καὶ τίς ἐστιν ἐκείνη· καὶ ⟨ταῦτα?⟩ μαθών, ἔτι μᾶλλον εὐσεβέστερος ἔσται. Продвижение ученика в философии делится на две отчетливые ступени. На первой ступени он узнает о телесном мире (τὰ ὄντα). Он приходит к знанию того, что все вещи в нем сотворены и устроены Богом; он благодарен Богу за его благость; и поскольку он благодарен Богу, он εὐσεβής. На этой ступени он знает, что Бог — творец всех телесных вещей, но все еще полагает, что эти вещи подлинны. Но если он будет заниматься философией дальше, он узнает, «где действительность и что она такое»; то есть он придет к знанию того, что (как было объяснено в *Exc.* II A) все телесные вещи неподлинны и один лишь Бог подлинен; и это высшее и более полное знание Бога сделает его еще более εὐσεβής. Высшая ступень описана ниже как ἡ κατάληψις τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ καὶ ἀληθοῦς («постижение истинно благого и подлинного»). — ἀλήθεια соотнесена с νοῦς; и ἡ κατάληψις τοῦ ἀληθοῦς соответствует тому, что платоники обычно называли постижением τὰ νοητά. Ср. Porphyr. *De abst.* 1. 31: «так что надлежит упражняться, если мы хотим вернуться к тому, к чему стремились изначально, — отстраняться, насколько возможно, от ощущения и воображения, и от сопутствующей им неразумности, и от страстей, ей присущих . . .; а то, что принадлежит уму, надлежит отчетливо расчленять, . . . чтобы нам не только слышать об уме и об умопостигаемом, но и, насколько возможно, наслаждаться его созерцанием и, утвердившись в бестелесности,

жить поистине благодаря ему, а не ложно, вместе с тем, что сродно телам».

Две ступени φιλοσοφία (и вытекающей из нее εὐσέβεια), которые различает герметист, аналогичны двум ступеням продвижения христианина, которые различает Климент Александрийский, называющий низшую ступень πίστις, а высшую — γνῶσις.

Вместо εὐσεβῶν нам нужно выражение, означающее дальнейшее продвижение в знании. В MSS. ἄκρως стоит в связи с ранней, или предварительной, ступенью. Там оно неуместно, но здесь это как раз то, что нужно; и весьма вероятно, что автор написал ὁ δὲ ἄκρως φιλοσοφῶν.

⟨⟨καὶ οὐκέτι ἀποστῆναι δυνήσεται (δύναται MSS.) τοῦ ἀγαθοῦ.⟩⟩ На том месте, где оно стоит в MSS., это утверждение — слабое и бессмысленное повторение того, что полнее выражено словами οὐδέποτε γὰρ . . . ψυχὴ . . . ὁλισθῆναι δύναται к.т.л. С другой стороны, нечто в этом роде нужно *перед* οὐδέποτε γὰρ к.т.л., чтобы объяснить γάρ.

О том, может ли отпасть тот, кто обрел познание, см. *Corp.* XIII. 14. Писатель *Exc.* II B, по-видимому, держится того мнения, что человек, достигший лишь *низшей* ступени «философии» и «благочестия», может утратить приобретенное, но тот, кто однажды достиг *высшей* ступени, огражден от отступничества. Ср. Clem. Alex. *Strom.* 4. 22. 139: εἰ δὲ ἀγαπᾶν μεμάθηκε τὸν θεὸν (ὁ γνωστικός), οὐχ ἕξει τὴν ἀρετὴν ἀπόβλητον οὗτος οὐδαμῶς, к.т.л. («если же он, ὁ γνωστικός, научился любить Бога, то никоим образом не будет иметь добродетели, которую можно утратить» и т. д.). *Ib.* 6. 78: ἐν ἕξει τελειωθεῖσα τῇ μυστικῇ ἀμετάπτωτος δι' ἀγάπην μένει (ἡ γνῶσις) («завершенное в таинственном навыке, познание пребывает неизменным благодаря любви»).

[ἐν σώματι οὖσα καὶ]. Вероятно, переставленный дублет слов ἐν σώματι οὔσῃ, § 5 *fin.*

§ 4. τοῦτο εὐσεβείας ἐστὶ (ἔστω MSS.) τέλος· ἐφ' ὃ ἀφικόμενος (ἀφικνούμενος MSS.) καὶ καλῶς βιώσῃ κ.τ.λ. Этими словами Гермес завершает свой ответ на вопрос Тата: Τί οὖν ἄν τις πράττων . . . καλῶς διαγάγοι τὸν βίον; («Что же должен делать человек, чтобы прожить свою жизнь как должно?»). Путь к тому, чтобы прожить жизнь как должно, — быть εὐσεβής; а тот, кто научается «знать Бога», достигает вершины εὐσέβεια. Но Гермес прибавляет к этому упоминание о жизни после смерти, о которой Тат ничего не говорил. Если человек знает Бога, все будет хорошо с ним не только в этой жизни, но и в жизни будущей; ибо его душа, когда покинет тело, будет знать, «куда ей устремить свой полет ввысь»; то есть она взлетит к Богу, которого научилась знать на земле. Ср. *Exc.* VI. 18: ἵνα ἐκεῖ γενομένη (ἡ ψυχή), ὅπου (τὸν θεὸν) ἔξεστι θεάσασθαι, ὁδοῦ μὴ σφαλῇ («чтобы душа, оказавшись там, где можно созерцать Бога, не сбилась с пути»).

§ 5. ⟨. . .⟩ αὕτη γὰρ μόνη ἐστίν, ὦ τέκνον, [ἡ] πρὸς ἀλήθειαν ὁδός. К чему относится αὕτη? И что означает γάρ? «Путь, ведущий к Действительности» (т. е. к Богу), должен быть образом жизни человека, который стремится достичь εὐσέβεια; но в предыдущем параграфе Гермес говорил не об этом «пути», а о цели, к которой он ведет (εὐσεβείας τέλος). Поэтому мы должны предположить, что между § 4 и § 5 утрачено место, в котором Гермес говорил о пути, которым должен идти человек, стремящийся стать εὐσεβής, или о каком-то предварительном условии, которое он должен выполнить, прежде чем сможет быть εὐσεβής. Каким было бы это условие? Судя по параллельным местам в других герметических сочинениях, весьма вероятно, что писатель сказал, что ищущий должен начать с того, чтобы «освободиться от тела», т. е.

избавиться от πάθη, которые производит в душе принижающее влияние тела. Ср. *Corp.* IV. 6 b: ἐὰν μὴ πρῶτον τὸ σῶμα μισήσῃς κ.τ.λ. («если ты прежде не возненавидишь тела» и т. д.). *Corp.* XI. ii. 21 a: οὐδὲν γὰρ δύνασαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ⟨⟨νοῆσαι⟩⟩, φιλοσώματος ὢν καὶ κακός («ибо ничего прекрасного и благого ты не можешь помыслить, пока любишь тело и дурен»). *Corp.* VII. 2 b: πρῶτον δὲ δεῖ σε περιρρήξασθαι ὃν φορεῖς χιτῶνα («но прежде тебе должно разорвать хитон, который ты носишь», т. е. тело). *Exc.* VI. 19: «Но люди, любящие тело, никогда не узрят видения Прекрасного и Блага». Далее, в § 8 MSS. дают δεῖ γάρ σε, ὦ τέκνον, πρῶτον τὸ σῶμα . . . ἐγκαταλεῖψαι. Слова πρῶτον τὸ σῶμα . . . ἐγκαταλεῖψαι прерывают там последовательность мысли и должны быть исключены; но я склонен думать, что нечто подобное им первоначально стояло в начале § 5. Например, автор мог написать: πλὴν δεῖ σε πρῶτον τὸ σῶμα ἐγκαταλεῖψαι· αὕτη γὰρ μόνη κ.т.л. «Но ты должен начать с того, чтобы оставить свое тело», — не в смысле расставания с ним при смерти, а в смысле отчуждения от него, пока длится твоя жизнь на земле, — «ибо это единственная дорога, ведущая к Действительности».

ἦν καὶ οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι ὤδευσαν, καὶ ὁδεύσαντες ἔτυχον τοῦ ἀγαθοῦ. «Наши предки» некогда были людьми на земле, как ты и я, а теперь они боги в горнем мире. В *Corp.* X. 5 Гермес говорит почти то же самое о двух своих предках, которые названы там Ураном и Кроном.

σεμνὴ αὕτη ὁδὸς καὶ ⌜ λεία ⌝. σεμνή и λεία — слова, которые не годится ставить рядом; и λεία едва ли можно согласовать с χαλεπή. Можно было бы написать σεμνὴ . . . καὶ θεία.

χαλεπὴ δὲ ψυχῇ ὀδεῦσαι ἐν σώματι οὔσῃ. Ср. *Corp.* IV. 9, в исправленном виде: λαβώμεθα οὖν τῆς ἀρχῆς, καὶ ὁδεύσωμεν τάχει ἅπαντι· πάνυ γάρ ἐστι δύσκολον κ.т.л. («итак, возьмемся за начало и

пустимся в путь со всею поспешностью; ибо весьма трудно» и т. д.). Porphyr. *Ad Marcellam* 6: «не подобало тем, кто намерен помнить о возвращении домой из здешнего чужого пристанища, совершать восхождение через удовольствие . . . и беспечность. . . . ибо путь лежит через заботу».

§ 6. πρῶτον [μὲν] γὰρ αὐτὴν ἑαυτῇ πολεμῆσαι δεῖ. πρῶτον означает «для начала», т. е. прежде, чем ты сможешь вступить на путь, ведущий к Богу.

ἑνὸς γὰρ (*sc.* μέρους τῆς ψυχῆς) γίγνεται πρὸς δύο ἡ [συ]στάσις. Платоновская психология принимается как нечто само собой разумеющееся. «Одна» — это νοῦς, или τὸ λογιστικόν; «две» — это τὸ θυμοειδές и τὸ ἐπιθυμητικόν, два подразделения неразумной части души. Ср. *Corp.* XVI. 15: τὰ δύο ⟨ἄλογα⟩ μέρη τῆς ψυχῆς . . . τὸ δὲ λογικὸν μέρος τῆς ψυχῆς («две ⟨неразумные⟩ части души . . . а разумная часть души»). Слово στάσις («распря») показывает, что писатель имеет в виду аналогию между человеческой душой и городом, которая развернута в Pl. *Rep.*

[τοῦ μὲν φυγεῖν βουλομένου, τῶν δὲ κατασχεῖν σπευδόντων.] Это дублет слов τοῦ μὲν ⌜ φυγόντος ⌝, τῶν δὲ καθελκόντων κάτω.

§ 7. τιμωρούμενον τῇ ἑνθάδε διαίτῃ. «Нечестие», или грех, само себе наказание. Ср. *Corp.* X. 20, 21. *Corp.* XIII. 7 b: Τιμωροὺς γὰρ ἐν ἑμαυτῷ ἔχω . . . ; Οὐκ ὀλίγους («Так у меня в самом себе есть мучители? — Немало»).

§ 8. οὗτός ἐστιν [ ] ὁ ⟨περὶ⟩ τῆς ἐκεῖσε ὁδοῦ ἀγών (ἀγωγός MSS.). Это состязание «о пути туда»; то есть состязание, которое решает, вступит ли человек на путь ввысь или нет. Если «одна» побеждена «двумя», ты не можешь даже пуститься в дорогу, ведущую к Богу. Слово ἀγών употреблено иначе в *Corp.* X. 19 a: τὸν τῆς εὐσεβείας ἀγῶνα ἀγωνισαμένη· ἀγὼν δὲ εὐσεβείας τὸ γνῶναι τὸν θεὸν καὶ μηδένα ἀνθρώπων ἀδικῆσαι («подвизавшись в состязании

благочестия; а состязание благочестия — познать Бога и никого из людей не обидеть»).

Выдержка III

Stob. 1. 41. 6 дается в MSS. и печатается в изданиях Стобея как единый, неразделенный кусок под *леммой* Ερμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Τάτ («Гермеса из бесед к Тату»). Но он явно составлен из двух различных и не связанных между собою выдержек. Первая страница (Ὀρθῶς ταῦτα . . . τοῦτο πράττουσιν, pp. 284. 4–285. 5 Wachsmuth) — рассуждение об инстинктах животных. Остальное (Ἐνέργειαι γὰρ . . . τὰ δὲ ἀσώματα, pp. 285. 6–289. 18 Wachsm.) — диалог περὶ ἐνεργειῶν, т. е. о силах, испускаемых небесными телами, которые действуют на подлунные вещи; а к этому предмету первая страница никакого отношения не имеет. Весьма вероятно, что Стобей дал эти два куска как отдельные выдержки и написал над вторым куском вторую *лемму* (Τοῦ αὐτοῦ, «Его же», то есть Ερμοῦ), но эта *лемма* выпала по ошибке переписчика.

Кусок об ἐνέργειαι я называю *Excerptum* III. Кусок об инстинктах животных, по-видимому, есть продолжение места, приведенного у Стобея в другом месте (*Exc.* IV A); и его я называю *Excerptum* IV B.

Все части *Exc.* III одинаково трактуют об ἐνέργειαι и потому, надо полагать, принадлежат одному и тому же трактату. Но первая часть текста (*Exc.* III. 1–6) состоит из ряда разрозненных обрывков, из которых одни более или менее понятны сами по себе, но не связаны с контекстом, а другие вовсе лишены смысла. Лишь дойдя до § 7, мы можем уловить, что хотел сказать автор. С этого места и до конца выдержки мы можем проследить ход его мысли, хотя непрерывность текста нарушена несколькими лакунами и несколькими интерполяциями.

Более того, § 7, по-видимому, есть *начало* рассуждения об ἐνέργειαι. Писатель начинает там с указания на то, что в неодушевленных телах действуют силы; он называет эти силы ἐνέργειαι и дает определение термина (§ 9 *fin.*); а затем переходит к их обсуждению. Поэтому есть веские основания думать, что диалог первоначально начинался с нашего § 7 и что §§ 1–6 поставлены перед § 7 по ошибке.

Итак, § 7 начинается словами ἱερὸς λόγος, ὦ τέκνον, ἐστὶν οὗτος («священное это слово, сын мой»), которые в рукописном предании следуют за утверждением αἱ δὲ ἐνέργειαι χωρὶς τῶν σωμάτων οὐ δύνανται εἶναι («а силы не могут существовать без тел», § 6 *fin.*). Очевидно, что здесь что-то не так. Не могло быть никакой причины выделять таким образом, как «священное», положение о том, что силы не могут существовать отдельно от тел. Почему его следовало бы считать более «священным», чем многочисленные другие утверждения об ἐνέργειαι, которые делаются по ходу диалога? С другой стороны, беседу Гермеса в целом, или документ, в котором она была записана, вполне можно было назвать «священной», поскольку Гермес был учителем, вдохновленным Богом. Ср. заглавие *Corp.* III: Ερμοῦ τοῦ τρισμεγίστου λόγος ἱερός («Священное слово Гермеса Трисмегиста»). Заголовок «Девы мира» (*Exc.* XXIII) у Стобея: Ερμοῦ τρισμεγίστου ἐκ τῆς ἱερᾶς βίβλου ⟨τῆς⟩ ἐπικαλουμένης Κ. Κ. («Гермеса Трисмегиста из священной книги, называемой „Дева мира“»). Заглавие *Ascl. Lat.*: Ερμοῦ τρισμεγίστου βίβλος ἱερὰ πρὸς Ἀσκληπιὸν προσφωνηθεῖσα («Священная книга Гермеса Трисмегиста, обращенная к Асклепию»). Итак, мы можем заключить, что ἱερὸς λόγος первоначально было написано как часть заглавия в начале герметического трактата, который начинался нашим § 7. Когда спереди были приставлены §§ 1–6, слова ἱερὸς λόγος оказались

уже не в начале, а посреди текста. В этом положении они были лишены смысла; и переписчик попытался придать им смысл, прибавив ὦ τέκνον, ἐστὶν οὗτος.

Большая часть разрозненных обрывков, сваленных вместе в §§ 1–6, по-видимому, представляет собою места, случайно сдвинутые со своих мест в основном тексте диалога; один или два из них, возможно, — заметки на полях, попавшие не на свое место.

Содержание Exc. III

A. §§ 7–13. *Действующие силы.*

Силы действуют в телах, из которых ушла душа (например, в человеческом трупе); и силы действуют также в телах, в которых души никогда не было (например, в камне). «Действующую силу» можно определить как «то, чем производится всякого рода процесс». §§ 7, 9.

И всякого рода процессы совершаются всегда; ибо Космос никогда не перестает порождать вещи вращательным движением небес. § 10.

⟨Следовательно, действующие силы непреходящи.⟩

Силы бестелесны, но не могут действовать иначе как в телах; а так как земные тела тленны, должно идти непрестанное производство новых тел, в которых силы могли бы действовать. §§ 11, ⟨⟨1⟩⟩, ⟨⟨4⟩⟩.

Силы исходят от небесных тел и входят в земные тела. Одни из них действуют на тело; другие действуют на душу, но лишь пока душа воплощена. § ⟨⟨6⟩⟩.

Из тех, что действуют на душу, одни начинают действовать в человеке с момента его рождения, а другие — лишь с его юношеского возраста. Первые действуют на неразумные части души; вторые содействуют разумной части. § ⟨⟨5⟩⟩.

Сил больше, чем тел в Космосе; ибо в одном теле часто действуют несколько различных сил. § 13.

B. §§ 14–21. *Чувства, рассматриваемые в отношении к действующим силам.*

Ощущения суть следствия, производимые действием сил; и именно через ощущения, которые силы производят, обнаруживается их действие. Силы приходят с неба ⟨и бестелесны и непреходящи;⟩ чувства телесны и гибнут вместе с телом. §§ 14, 15.

У небесных тел нет ощущения; ибо ощущение есть восприятие прибавления или убавления тела, а небесные тела изъяты из прибавления и убавления. Изменения (т. е. прибавления и убавления), постигающие тело, и ощущения (которыми эти изменения воспринимаются) нераздельно связаны; и то и другое вместе производится силами, действующими в теле. §§ 16, ⟨⟨18⟩⟩.

Ощущение бывает во всех телах ⟨подверженных прибавлению и убавлению⟩, даже в неодушевленных. § 17.

У людей и животных эти изменения и сопровождающие их ощущения сопровождаются болью и радостью. Боль и радость властвуют над животными полнее, чем над людьми. В человеке боль и радость затрагивают неразумную часть души; и они творят вред в его жизни. §§ 19, 20.

Ощущение не принадлежит душе. Душа и действующие силы — бестелесные вещи, которые находятся в теле; а ощущение есть тело. § 21.

Источники

Полагая, что все физические процессы на земле совершаются действием сил, приводимых в действие небесными телами, писатель лишь усваивает мнение, общепринятое в эпоху Римской

империи. Это мнение входило в ход уже во времена Платона; и его влияние явно в «Послезаконии» (*Epinomis*), написанном вскоре после смерти Платона. Его почти повсеместно принимали те философские школы, которые выводили свои учения из того сплава платонизма со стоицизмом, что совершился в I веке до н. э.[1]

[1] Когда учение, о котором я говорю, выступает вне связи с религией, его можно назвать «астральной физикой». Но небесные тела, влиянию которых приписывались все земные процессы, обычно считались богами и были предметом почитания; и когда учение принимает эту форму, его можно назвать «астральной религией». См. Cumont, *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, 1912.

Астрология предполагает астральную религию, но сама астральная религия астрологией не является. Астролог был человеком, который не только держался мнения, что все события на земле происходят от действия небесных тел, но, сверх того, верил (или утверждал), что знает законы их действия и что поэтому может выводить ход будущих событий на земле из наблюдаемых положений небесных тел. Различие между астральной религией и астрологией едва ли проведено с достаточной ясностью в книге Кюмона, в остальном весьма поучительной.

Но писатель *Exc.* III излагает это широко распространенное учение своим особым образом. Он употребляет слово ἐνέργεια как технический термин для обозначения действия небесных тел на земные вещи; и хотя он не олицетворяет ἐνέργειαι,[2] он настолько их ипостазирует, что ставит их наравне с ψυχαί. См. § 21, где он говорит, что ἐνέργειαι и ψυχαί одинаково суть бестелесные вещи, которые «находятся в телах».

[2] Он не называет их «демонами», как это делали некоторые герметисты.

Признавая бестелесные сущности, писатель становится на сторону платоников против стоиков; и платоником он показывает себя в различении «разумной части» души и (двух) «неразумных частей», и в осуждении страстей, принадлежащих «неразумным

частям» (§§ 5 и 20), а также в упоминании душ, лишенных тела (§ 6). Его утверждение, что αἴσθησις есть σῶμα (§ 21), по-видимому, — признак стоического влияния. Он считает небесные тела неизменными (§ 16) и, по-видимому, полагает, что они состоят из «пятой сущности» (§§ 16 и 8); в этом он согласен с аристотеликами и расходится со стоиками.

В этой выдержке писатель не говорит ни слова о Боге и воздерживается от речи о чем-либо надкосмическом.[3] Но перед нами лишь та часть его системы, которая трактует о Космосе и о вещах внутри него. Вероятно, либо в продолжении того же трактата, либо в других трактатах, которые предназначались для чтения после него, он переходил к речи о надкосмическом Боге, которому подчинены небесные тела, и о той части человеческой души, которая способна избежать власти небесных тел и физических сил, ими испускаемых (т. е. подчинения Судьбе), и вступить в непосредственное отношение с надкосмическим Богом. Если бы эта часть учения писателя сохранилась, мы, весьма вероятно, нашли бы, что отличительные учения платонизма преобладают в ней не меньше, чем в большинстве других герметических сочинений.

[3] Единственные исключения — употребление слова πρόνοια («промысел») в § 2; упоминание «божественных ἐνέργειαι, которые действуют на небесные тела», в § 12; и, возможно, упоминание «более чистых ἐνέργειαι», которые «содействуют разумной части души», в § 5. Но § 2 — обособленный фрагмент неизвестного происхождения; § 12 — вероятно, интерполяция; и даже если писатель держался мнения, что «более чистые ἐνέργειαι», о которых говорится в § 5, исходят из надкосмического источника (что неизвестно), он, во всяком случае, воздерживается от того, чтобы это сказать.

§ 7. Συνεστάναι μέν, ⟨⟨ὦ τέκνον,⟩⟩ σῶμα χωρὶς ψυχῆς οὐ δύναται, τὸ δὲ ἐνεργεῖσθαι δυνατόν (τὸ δὲ εἶναι δύναται MS.). συνεστάναι означает «существовать как организованное целое». Живое тело

συνέστηκε; ибо ψυχή в нем держит его вместе и делает его вещью, в которой каждая часть соотнесена со всякой другой частью. Но когда ψυχή его покинула, тело больше не συνέστηκεν; отныне оно — неорганизованная груда материи.

Согласно MSS., герметист говорит, что тело может продолжать *существовать* после того, как душа ушла. Это верно, и этот факт попутно упомянут ниже, в словах ἐπιμένει αὐτὸ τὸ σῶμα («само тело продолжает существовать»); но настаивать надлежит не на этом. Писатель стремится обратить внимание скорее на то, что *в трупе все еще действуют силы*, как показывает то, что в нем идут процессы разложения. Вероятно, он кратко утверждал это в первом предложении, написав здесь ἐνεργεῖσθαι, а затем перешел к объяснению своего утверждения. Если мы прочтем ἐνεργεῖσθαι, то предмет ἐνέργειαι, о котором трактует весь диалог, вводится в первых же словах.

§ 8. αὕτη οὖν ἡ διαφορὰ ἀθανάτου σώματος καὶ θνητοῦ . . . δοῦλον ⟨ὂν⟩ φέρεται. Этот параграф не имеет никакого отношения к предмету, о котором говорится в §§ 7 и 9. Когда он исключен, ход мысли идет через эти два параграфа без перерыва. В § 7 писатель указывает, что силы действуют в телах, в которых когда-то была душа, но из которых душа ушла; в § 9 он прибавляет, что силы действуют также в телах, в которых души никогда не было, например в камне.

Перенесен ли § 8 из какой-то другой части диалога? Мне не удалось найти места, где он подошел бы к тексту; но, возможно, это обособленный фрагмент утраченного места, следовавшего за § 10. О θεῖα (= ἀθάνατα) σώματα в § ⟨⟨6⟩⟩ говорится как о вещах, уже известных читателю; поэтому представляется вполне вероятным, что объяснение их природы и назначения, подобное данному в § 8, стояло где-то перед § ⟨⟨6⟩⟩. Но возможно также, что § 8 был

написан как заметка на полях к словам τὰ δὲ ἀθάνατα σώματα . . . ὡς ἐξ οὐσίας ⟨οὐ⟩ τοιαύτης συνεστῶτα в § 16.

τὸ μὲν ἀθάνατον (σῶμα) ἐκ μιᾶς ὕλης συνέστηκε, τὸ δὲ (θνητὸν σῶμα) οὔ. ὕλη означает здесь не ἄποιος или ἄμορφος ὕλη («бескачественную» или «бесформенную материю»), а вещество. Земные тела составлены из всех четырех стихий в соединении (см. *Exc.* II A. 1 f.); и потому они подвержены разложению, ибо процесс, которым различные стихии в них соединены, может пойти вспять. Небесные тела состоят лишь из одной стихии и потому неразложимы. Но что это за одна стихия? Стоики говорили, что стихия, из которой состоят небесные тела, — огонь; аристотелики говорили, что это «пятая» и «круговращающаяся» сущность. (См. примечание к *quinta pars* в *Ascl. Lat.* I. 6.) Писатель *Exc.* III в этом вопросе, вероятно, принял взгляд аристотеликов; см. примечание к § 16.

πᾶν γὰρ τὸ ἐνεργοῦν κρατεῖ, τὸ δὲ ἐνεργούμενον κρατεῖται. Эти слова подразумевают, что ἐνέργειαι, действующие в земных телах, испускаются или приводятся в действие небесными телами. Это прямо утверждается в § ⟨⟨6⟩⟩: αἱ ἐνέργειαι . . . ἀπὸ τῶν θείων σωμάτων ἔρχονται εἰς τὰ θνητά («силы . . . исходят от божественных тел и входят в смертные»). То есть все физические процессы, совершающиеся на земле, происходят от действия небесных тел. Таков взгляд герметистов вообще. Некоторые из них дают этому действию небесных тел имя εἱμαρμένη; а некоторые (например, автор *Corp.* XVI) держатся мнения, что влияние небесных тел доводится до земных тел личными посредниками, которых называют «демонами». Писатель *Exc.* VI отождествляет «демонов» с ἐνέργειαι.

τὸ μὲν . . . ἐλεύθερον . . ., τὸ δὲ . . . δοῦλον. Ср. *Exc.* XI. 2 (26): οὐδὲν ἐν οὐρανῷ δοῦλον· οὐδὲν ἐπὶ γῆς ἐλεύθερον («ничто на небе не

рабствует; ничто на земле не свободно»).

§ 9. ⟨αἱ⟩ ἐνέργειαι οὐ μόνον τὰ ἔμψυχα ἐνεργοῦσι σώματα, ⟨⟨ἀλλ⟨ὰ⟩⟩⟩ καὶ τὰ ἄψυχα. Выражение οὐ μόνον τὰ ἔμψυχα не вполне точно; писателю следовало бы скорее сказать: «не только тела, которые *имели* в себе душу». То, о чем он говорил, — труп; а труп не есть ἔμψυχον («одушевленное»). Но мысль его достаточно ясна. Труп — это тело, в котором, хотя души в нем сейчас нет, *была* душа; и как таковой он противопоставляется камню, в котором души никогда не было.

⟨ἐνεργοῦσι⟩ τὰ ἄψυχα, ⟨τὰ⟩ ξύλα καὶ τοὺς λίθους καὶ τὰ [[ ]] ὅμοια, αὔξουσαί τε [καὶ καρποφοροῦσαι] καὶ πεπαίνουσαι, καὶ φθείρουσαι κ.τ.λ. καρποφοροῦσαι явно ошибочно; ἐνέργειαι не «приносят плода». Можно было бы сказать, что есть ἐνέργειαι, которые *заставляют деревья или растения* приносить плоды; но писатель говорит здесь не о живых деревьях или растениях, а об «ἄψυχα, таких как бревна и камни». По вопросу о том, есть ли у растений «души» или нет, мнения расходились (см. примечание к *Ascl. Lat.* I. 4); но даже если «душ» у них нет, у них есть некоторого рода жизнь; а упоминание чего бы то ни было, в чем есть жизнь, было бы в этом предложении не к месту. καὶ καρποφοροῦσαι, вероятно, вставил кто-то, кто ошибочно предположил, что πεπαίνουσαι должно означать «доводящие до зрелости плоды», и подумал, что плод должен быть произведен прежде, чем созреет. Интерполятор, надо полагать, понял ξύλα (мертвые бревна) как живые деревья.

Очевидно, что есть силы, действие которых заставляет бревна гнить, а камни рассыпаться (φθείρουσαι καὶ . . . θρύπτουσαι). Не столь очевидно, что подразумевается под αὔξουσαι καὶ πεπαίνουσαι в случае безжизненных вещей; но мы можем понять эти слова как «увеличивающие их объем и доводящие их до

зрелости». Было распространенным мнением, что скалы «растут» (некоторые камни и в самом деле «растут» путем кристаллизации); и, возможно, автор, когда писал αὔξουσαι, думал только о скалах или камнях и упустил из виду, что ξύλα увеличиваются в объеме, лишь пока они еще живые деревья. πεπαίνουσαι в отношении камней могло бы означать «размягчающие», а в отношении древесины — «высушивающие».

ἐνέργεια γὰρ κέκληται, ὦ τέκνον, αὐτὸ τοῦτο, ⟨τὸ δι' οὗ γίγνεται⟩ ὅ τί ποτέ ἐστι τὸ γιγνόμενον. Показав на примерах, что он разумеет под ἐνέργειαι, писатель теперь дает определение термина. τὸ γιγνόμενον может означать либо «вещь, которая возникает», либо «процесс, который совершается». Какое из двух значений подразумевается, должно определяться контекстом. Здесь оно необходимо означает второе. Но если герметист сказал, что ἐνέργεια есть «всякого рода совершающийся процесс», то он выразил свое определение очень неточно. Он, должно быть, хотел сказать, что ἐνέργεια есть *сила, которой* совершается всякого рода процесс. Весьма вероятно, что он и написал нечто в этом роде; и соответственно я вставил слова τὸ δι' οὗ γίγνεται («то, чем совершается»).

§ 10. ἀεὶ δὲ φερόμενος (ὁ κόσμος) ⟨ἀεὶ⟩ ἐν ἑαυτῷ κυΐσκει τὰ ὄντα. φερόμενος относится к круговому движению небес и небесных тел. Именно это движение испускает ἐνέργειαι, которыми приводятся к бытию все единичные организмы (τὰ ὄντα) на земле. Круговое движение небес никогда не прекращается; и потому производство τὰ ὄντα на земле никогда не может прекратиться. В этом параграфе писатель, по-видимому, понимает τὸ γιγνόμενον в смысле «вещи, которая возникает», а не в смысле «процесса, который совершается».

[οὐδέποτε ἀπολειφθησόμενα αὐτοῦ τῆς φ[θ]ορᾶς.] φορᾶς можно считать несомненной поправкой; это слово отсылает к φερόμενος. Но выражение, в котором оно стоит, присоединено неловко и, по-видимому, лишь повторяет уже сказанное. οὐδέποτε ἀπολειφθησόμενος τῆς φορᾶς («никогда не оставляющий своего движения») было бы парафразом ἀεὶ φερόμενος; и возможно, что нечто в этом роде стояло в заметке на полях и было вставлено в текст по ошибке.

В конце § 10 явно лакуна. В § 11 мы находим, что писатель утверждает как вывод (οὖν) из чего-то сказанного прежде, что «всякая ἐνέργεια ἀθάνατος (или ἀσώματος?)». Но это не может быть непосредственно выведено из утверждения, которым заканчивается § 10, — что «Космос вечно производит вещи»; и между ними, должно быть, стояло ныне утраченное место. Из дальнейшего явствует, что в недостающем месте писатель доказывал, (1) что ἐνέργειαι непреходящи и (2) что они бестелесны.

Действующие силы непреходящи; то есть, поддерживаемые в действии непрестанным движением небесных тел, они действуют вечно и без изменения, хотя земные тела, на которые они действуют, гибнут и замещаются другими телами. Переставленный фрагмент § 3 (ἀδύνατον ἀργά ποτε μεῖναι к.т.л.) мог, пожалуй, принадлежать тому месту, в котором доказывалась непреходящесть ἐνέργειαι.

§ 11. πᾶσα οὖν ἐνέργεια νοείσθω ὡς ἀσώματος οὖσα (ὡς ἀεὶ ἀθάνατος οὖσα MSS.). Вещь не может быть бессмертной (в смысле непреходящей) в одно время и смертной в другое; поэтому сочетание ἀεὶ ἀθάνατος, «бессмертная во все времена», бессмысленно; и если мы сохраняем одно из этих двух слов, мы должны вычеркнуть другое. Но кажется более вероятным, что

автор написал ἀσώματος, что лучше соответствует следующим словам ἐν οἱῳδήποτε σώματι («в каком бы то ни было теле»). Если так, то в этом параграфе мы имеем заключение недостающего доказательства того, что ἐνέργειαι ἀσώματοι, которому, вероятно, предшествовало недостающее доказательство того, что они ἀθάνατοι (непреходящи).

⟨⟨§ 1. ἐνέργειαι γὰρ . . . εἶναι ἀεὶ ἐν σώματι.⟩⟩ В § 1 утверждается, что ἐνέργειαι «всегда находятся в телах»; и если мы поместим § 1 здесь, слова ἐν οἱῳδήποτε σώματι в § 11 подводят к этому утверждению. В § 1 как нечто уже известное предполагается, что ἐνέργειαι ἀσώματοι; следовательно, это положение должно было быть установлено прежде, и я полагаю, что оно было установлено в утраченном месте, предшествовавшем § 11.

καθότι ⟨μὲν⟩ ἀσώματοί εἰσι, καὶ ἀθανάτους αὐτάς φημι (φῆς MSS.) εἶναι. То, что ἐνέργειαι бестелесны, подтверждает заключение, что они ἀθάνατοι. Гибнут лишь телесные вещи.

⟨⟨§ 4. τούτῳ τῷ λόγῳ ἔπεται . . . ἀεὶ ἔστι.⟩⟩ οὗτος ὁ λόγος — это то, что было сказано в § 1, а именно что ἐνέργειαι непреходящи и «всегда находятся в (земных) телах». Отсюда следует, что всегда должны существовать (земные) тела, чтобы служить «местами и орудиями» для действия ἐνέργειαι; а так как земные тела тленны, должно идти непрерывное производство новых тел, чтобы замещать их по мере того, как они гибнут. Кажется ясным, что таков должен был быть смысл § 4, хотя восстановление текста сомнительно. Слова τόπους καὶ ὄργανα τῶν ἐνεργειῶν соответствуют словам ἐν σώμασίν εἰσι καὶ διὰ τῶν σωμάτων ἐνεργοῦσι в § 1. [εἴ γε], быть может, произошло из εἰ γάρ в начале предложения.

§ 6. αὐταὶ δὴ (δὲ MSS.) ⟨⟨ἀσώματοι οὖσαι⟩⟩ (αἱ σωματοποιοῦσαι MSS.) αἱ ἐνέργειαι τῶν σωμάτων εἰσὶν ἠρτημέναι. В MSS. αὐταί (или αὗται) темно; оно становится понятным, если вставить после него ἀσώματοι οὖσαι. Ср. ἀσώματοι οὖσαι ἐν σώμασίν εἰσι в § 1; мысль, выраженная в § 1, возобновляется в § 6, после отступления в § 4. Ниже в § 6 встречается бессмысленное выражение αὗται αἱ σωματοποιοῦσαι; и представляется вероятным, что это порча слов αὐταὶ δὴ ἀσώματοι οὖσαι, повторенных по ошибке.

καὶ αὐτῇ ⟨γὰρ⟩ [[μέντοι]] τῇ ψυχῇ συγγίγνονται, ⟨οὐ⟩ ⟨⟨μέντοι⟩⟩ χωρὶς σώματος. Согласно MSS., нам здесь говорится, что ἐνέργειαι вступают в связь с душой «отдельно от тела». Но этому противоречат следующие слова, αἱ δὲ ἐνέργειαι χωρὶς τῶν σωμάτων οὐ δύνανται εἶναι, а также сказанное в § 1 и в § 6 *init.* Чтобы устранить противоречие, необходимо вставить οὐ перед χωρὶς σώματος.

С внесенными мною поправками смысл места становится ясным. ἐνέργειαι должны всегда быть «в телах»; т. е. они могут действовать только в телах. Они действуют на душу так же, как и на тело; но на душу они действуют лишь тогда, когда она воплощена. Иными словами, лишь пока душа воплощена, она подвластна влияниям небесных тел, или подчинена εἱμαρμένη.

§ 5. αἱ δὲ καθαρώτεραι ἐνέργειαι ⟨παραγίγνονται⟩ κατὰ μεταβολὴν τῆς ἡλικίας (ἡσυχίας MSS.), τῷ λογικῷ μέρει τῆς ψυχῆς συνεργοῦσαι. μεταβολὴ τῆς ἡλικίας — это переход от детства к зрелости. Именно в юношеском возрасте λογικὸν μέρος τῆς ψυχῆς впервые начинает действовать. Ср. Pl. *Rep.* 3. 402 A: ἔτι νέος ὤν, πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν· ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου, κ.τ.λ. («еще будучи юным, прежде чем он способен воспринять разум; когда же разум придет» и т. д.).

Каково происхождение «более чистых сил», которые входят в человека в юношеском возрасте и с этого возраста связаны с его душой? Некоторые из герметистов говорят или подразумевают, что λογικὸν μέρος изъято из-под власти небесных тел, или εἱμαρμένη (см., например, *Corp.* XII. i. 2–9); и если писатель *Exc.* III был того же мнения, он мог бы полагать, что καθαρώτεραι ἐνέργειαι приводятся в действие надкосмическим Богом непосредственно, а не через посредство небесных тел. (Ср. *Corp.* XVI. 16, где ἀκτίς (τοῦ θεοῦ), «луч Бога», который ἐν τῷ λογικῷ ἐπιλάμπει, «светит в разумной части», противопоставлен действию «демонов», посланцев планет, на τὰ δύο ⟨ἄλογα⟩ μέρη τῆς ψυχῆς.) В *Exc.* III всякое упоминание о Боге намеренно избегается; и если бы его автору представился случай говорить о роде ἐνέργειαι, исходящих прямо от Бога, он весьма вероятно воздержался бы от того, чтобы полностью выразить свою мысль, и лишь намекнул бы на высшее происхождение этого рода ἐνέργειαι, назвав их καθαρώτεραι.

Но, с другой стороны, в остальной части диалога[4] термин ἐνέργειαι прилагается лишь к силам, приводимым в действие небесными телами (ἀπὸ τῶν θείων σωμάτων ἔρχονται εἰς τὰ θνητά, § 6); и здесь подразумевается, что καθαρώτεραι ἐνέργειαι, так же как и прочие, действуют на душу лишь пока она воплощена. Поэтому всего вероятнее, что нам надлежит понимать так: эти «более чистые силы», подобно прочим, исходят от небесных тел, а не (или, во всяком случае, не непосредственно) из надкосмического источника. Писатель говорит не то, что «более чистые силы» *действуют на* λογικὸν μέρος, а то, что они *действуют вместе с ним* (συνεργοῦσι), — что бы это ни значило. Быть может, его мысль в том, что есть астральные влияния, которые, не оказывая на λογικὸν μέρος принуждения, помогают этой части человеческой

души в ее стремлении как должно исполнять свое назначение и держать тело и ἄλογα μέρη τῆς ψυχῆς в должном подчинении.

[4] Кажущееся исключение в § 12, вероятно, объясняется интерполяцией.

§ 12. [τῶν δὲ ἐνεργειῶν . . . ἕκαστόν ⟨⟨τι⟩⟩ τῶν ὄντων.] Этот параграф — классификация различных родов ἐνέργειαι. У него нет ясной связи ни с предшествующим, ни с последующим; и я думаю, что есть достаточные основания заключить, что это заметка, вставленная в текст по ошибке.

αἱ μέν εἰσι τῶν θείων σωμάτων ⟨ἐνεργητικαί⟩. Что ἐνεργητικαί или какое-нибудь слово сходного значения должно быть либо вставлено в текст, либо подразумеваться мысленно, доказывается равнозначным выражением ниже: αἱ εἰς τὰ ⟨ἀ⟩ΐδια σώματα ἐνεργοῦσαι («действующие на вечные тела»). Эти ἐνέργειαι — силы, которые действуют на небесные тела и потому должны приводиться в действие надкосмическим Богом. Но единственные ἐνέργειαι, о которых говорится в других местах диалога, — это силы, действующие в земных телах и, за *возможным* исключением «более чистых сил», упомянутых в § 5, приводимые в действие небесными телами. Более того, καθαρώτεραι ἐνέργειαι § 5, даже если считать их надкосмического происхождения, нельзя отождествить с θεῖαι и τέλειαι ἐνέργειαι § 12; ибо первые — силы, действующие на воплощенную душу человека, а не на небесные тела. Таким образом, термин ἐνέργειαι в § 12 употреблен иначе, чем в остальной части *Exc.* III.

καὶ ⟨τῶν εἰς τὰ φθαρτὰ ἐνεργουσῶν⟩ αἱ μὲν καθολικαί, ⟨αἱ δὲ γενικαί,⟩ αἱ δὲ ⟨ε⟩ἰδικαί. Добавление αἱ δὲ γενικαί необходимо из-за слов αἱ δι' ἑνὸς ἑκάστου γένους τῶν ζῴων ниже. Это тройное деление не может быть приложено к «силам, действующим на небесные тела»; поэтому мы должны предположить, что утрачено

нечто вроде τῶν εἰς τὰ φθαρτὰ ἐνεργουσῶν («из тех, что действуют на тленные тела»).

Об εἰδικός в смысле «ограниченный тем или иным единичным существом» см. примечание к *Ascl. Lat.* I. 2 *fin.*

[καὶ αἱ μὲν τῶν γενῶν, αἱ δὲ [τῶν μερῶν] ἑνὸς ἑκάστου.] Это, по-видимому, порча слов καὶ αἱ μὲν ⟨τῶν ὄντων συμπάντων, αἱ δὲ⟩ τῶν γενῶν, αἱ δὲ ἑνὸς ἑκάστου, которые, должно быть, были написаны как вариант к предшествующим словам καὶ αἱ μὲν καθολικαί, ⟨αἱ δὲ γενικαί⟩, αἱ δὲ εἰδικαί. — τῶν μερῶν, вероятно, вариант к τῶν γενῶν; ср. μερικαί, поставленное вместо γενικαί ниже.

§ 13. οὗτος ὁ λόγος, ὦ τέκνον, συνάγει πάντα μεστὰ εἶναι ἐνεργειῶν. λόγος, из которого выводится, что «все полно действующих сил», — это положение о том, что «в одном теле часто действуют несколько сил». Это положение не было прямо высказано в предшествующем тексте; но оно подразумевается в том, что сказано в §§ ⟨⟨6⟩⟩ и ⟨⟨5⟩⟩ о различных ἐνέργειαι, которые действуют на тело и душу человека. Таким образом, если мы вырежем § 12 и поместим § 13 сразу после § ⟨⟨5⟩⟩, мы получим удовлетворительную последовательность мысли.

εἰ γὰρ [ἀνάγκη τὰς ἐνεργείας ἐν σώμασιν εἶναι] πολλὰ [δὲ] σώματα ἐν κόσμῳ, πλείους φημὶ εἶναι τὰς ἐνεργείας τῶν σωμάτων. Утверждение, что ἐνέργειαι «всегда находятся в телах», сделано в §§ ⟨⟨1⟩⟩ и ⟨⟨6⟩⟩. Но вывод, что «действующих сил больше, чем тел», не может быть сделан из этого утверждения; поэтому, по-видимому, необходимо вычеркнуть слова ἀνάγκη τὰς ἐνεργείας ἐν σώμασιν εἶναι.

ἐν ἑνὶ γὰρ πολλάκις σώματί ἐστι μία καὶ δευτέρα καὶ τρίτη ⟨. . .⟩, χωρὶς τῶν ⟨τῇ γενέσει⟩ ἑπομένων καθολικῶν. «Первая, вторая и третья» ἐνέργειαι, о которых здесь говорится, должно быть,

были определены каким-то выражением в роли прилагательного, которое служило противопоставлению их καθολικαὶ ἐνέργειαι. Их, несомненно, называли εἰδικαί, и, вероятно, εἰδικαί какого-то особого рода; ибо ниже писатель говорит о ἔτεραι εἰδικαὶ ἐνέργειαι («других частных силах»).

καθολικὰς γὰρ ἐνεργείας φημὶ τὰς τῶν ὄντων σωματωτικάς (τὰς ὄντως σωματικάς MSS.). Нам было сказано, что все ἐνέργειαι ἀσώματοι; поэтому невозможно сказать, что некоторые из них σωματικαί. Смысл должен быть тот, что «всеобщие» ἐνέργειαι — это те силы, которыми тела приводятся к существованию (χωρὶς γὰρ τούτων τῶν ἐνεργειῶν τὸ σῶμα συστῆναι οὐ δυνατόν, «ибо без этих сил тело не может составиться»). Эти силы действуют везде, где возникают тела, и потому действуют повсюду во всем подлунном мире.

Из формулировки этого предложения очевидно, что термин καθολικαὶ ἐνέργειαι употреблен и определен здесь впервые в диалоге; откуда следует, что § 12 не мог ему предшествовать. Быть может, § 12 — заметка на полях, внушенная этими словами § 13.

⌜ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων διὰ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν καὶ ἐπιτηδευμάτων καὶ ἐνεργημάτων⌝ ⟨. . .⟩. Так как конец предложения утрачен, смысл этих слов установить невозможно. Возможно, автор написал нечто вроде ἔτεραι δέ εἰσιν εἰδικαὶ ἐνέργειαι, ⟨αἵτινες⟩ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων διὰ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν [καὶ ἐπιτηδευμάτων καὶ] ἐνεργ⟨ούσαις συνεργοῦσιν⟩ («а есть другие частные силы, ⟨которые содействуют⟩ душам людей, ⟨действующим⟩ посредством искусств и знаний»). Поскольку человек действует с сознательной и обдуманной целью, то, что он делает, можно приписать действию его ψυχή, действующей διὰ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν. (Ср. *Exc.* IV B. 1: ἔφης γάρ που τὴν ἐπιστήμην

καὶ τὴν τέχνην ἐνεργείας εἶναι τοῦ λογικοῦ, «ибо ты, кажется, говорил, что знание и искусство суть ἐνέργειαι τοῦ λογικοῦ», то есть «силы, приводимые в действие разумной частью души».) Но ему часто помогают побуждения, которые возникают, он сам не знает как и откуда, — порывы из «бессознательного». Можно было бы сказать, что такие порывы суть ἐνέργειαι в том смысле, в каком этот термин употребляется в данном трактате, т. е. силы той же природы, что и те, которыми совершаются все физические процессы, и что они, подобно всем ἐνέργειαι, приводятся в действие небесными телами.

§ 14. ⟨⟨διὰ δὲ τῶν αἰσθήσεων [καὶ τῶν κινήσεων] ⟨φανερὰς⟩ γινομένας.⟩⟩ ἐνέργειαι не «приводятся к бытию посредством чувств». Ниже нам говорится, что они *делаются явными* посредством чувств; поэтому я вставил φανεράς. Но даже с этой поправкой слова стоят не на месте там, где они находятся в MSS.; и весьма вероятно, что они перенесены из того места об αἴσθησις, которое начинается в § 14.

παρέπονται γὰρ ταῖς ἐνεργείαις [κ]αὶ αἰσθήσεις. С этого места и до конца выдержки писатель рассматривает отношение между ἐνέργειαι и αἰσθήσεις. Что он разумеет под αἰσθήσεις? Слово αἴσθησις может означать (1) акт ощущения или восприятия (= τὸ αἰσθάνεσθαι); (2) способность, или постоянную возможность, ощущения или восприятия (= δύναμις τοῦ αἰσθάνεσθαι); (3) орган чувства (= αἰσθητήριον). Писатель *Exc.* III, по-видимому, употребляет его то в одном из этих смыслов, то в другом. В § 14 его мысль, по-видимому, такова: когда действием ἐνέργεια в теле человека производится физическое изменение, человек испытывает соответствующее ощущение, и действие ἐνέργεια делается ему явным через ощущение, которое он испытывает. Например, мое тело согревается теплом солнца; я испытываю

ощущение тепла и тем самым узнаю, что солнце делает с моим телом. Это αἴσθησις в смысле (1).

§ 15. ⟨ἡ μὲν γὰρ ἐνέργεια⟩ ἄνωθεν πέμπεται. ἄνωθεν («свыше») означает «от небесных тел».

καθάπερ αὐτὴν σωματοποιήσασα. αἴσθησις нераздельно связана с телом и зависит от тела в самом своем существовании (в § 21 нам даже говорится, что αἴσθησις «есть тело»); и потому, когда действие ἐνέργεια проявляется в αἴσθησις, о бестелесной силе можно сказать, что она «облекается телом».

⟨ἐπὶ⟩ τοσοῦτον συνεστώσας ὅσον καὶ τὸ σῶμα· καὶ γὰρ συγγεννῶνται τῷ σώματι αἱ αἰσθήσεις καὶ συναποθνήσκουσι. Очевидно неверно, будто отдельные акты, или процессы, ощущения длятся столько же, сколько тело, и будто они рождаются вместе с телом и умирают вместе с ним. Таким образом, αἴσθησις в смысле (1) дало бы здесь бессмыслицу; и слово должно пониматься либо в смысле (2), либо в смысле (3).

§ 16. τὰ δὲ ἀθάνατα σώματα [[ ]] αἴσθησιν οὐκ ἔχει, ὡς ἐξ οὐσίας ⟨οὐ⟩ τοιαύτης συνεστῶτα. Небесные тела состоят из сущности, которая не такова (чтобы допускать αἴσθησις). Эта сущность должна быть πέμπτη οὐσία («пятой сущностью») аристотеликов. Ср. § 8.

Когда герметист говорит, что небесные тела αἴσθησιν οὐκ ἔχει, он имеет в виду не то, что они лишены сознательной жизни, а то, что они обладают сознанием высшего рода. У человека есть и αἴσθησις, и νόησις; у небесных тел есть одна лишь νόησις, но не αἴσθησις.

ἡ γὰρ αἴσθησις οὐδ' ὅλως ἄλλου ἐστὶ [σωματική] ⟨καταληπτική⟩ ἢ τοῦ προσγινομένου (-γενομένου MSS.) τῷ σώματι [κακοῦ ἢ [τοῦ] ἀγαθοῦ], ἢ τοῦ πάλιν αὖ ἀπογινομένου (-γενομένου MSS.). Писатель предполагает, что изменения в теле,

которые производятся действием ἐνέργειαι и воспринимаются αἴσθησις, всегда состоят либо в прибавлении чего-либо к телу, либо в отнятии чего-либо от тела. Неясно, как это можно было бы утверждать применительно ко всем видам чувственного восприятия; но, быть может, можно было бы сказать, что, когда я вижу предмет, образ предмета «прибавляется» к моему глазу.

Слова κακοῦ ἢ [τοῦ] ἀγαθοῦ к делу не относятся. Суть места в том, что у небесных тел нет «прибавлений» или «отнятий» и потому не может быть αἴσθησις; и у писателя не могло быть никакой причины говорить здесь, что у земных тел прибавляемое или отнимаемое может быть дурным или благим.

τοῖς δὲ ἀϊδίοις σώμασιν οὔτε προσγίνεται ⟨τι⟩ οὔτε ἀπογίνεται. Иными словами, небесные тела не подвержены μεταβολή («изменению»). Отсюда явствует, что космология писателя скорее аристотелевская, чем стоическая. По учению стоиков, небесные тела постоянно получают τροφή («пищу») в виде ἀναθυμιάματα («испарений») от низших стихий, которые, поднимаясь, превращаются в огонь; и они постоянно испускают огонь, который нисходит от них в нижний мир и там превращается в другие стихии. Аристотель же, напротив, держался мнения, что «пятая сущность», из которой состоят небесные тела, заключена в пределах небес[5] и не подвержена превращению.

[5] Впрочем, некоторые из поздних аристотеликов говорили, что человеческая душа, или ум, состоит из этой же сущности; см. примечание к *quinta pars* в *Ascl. Lat.* I. 6 b.

⟨⟨§ 18. ⟨αἱ γὰρ⟩ αἰσθήσεις . . . ὑπὸ δὲ τῶν ἐνεργειῶν ⟨ἀποτελεῖται συναμφότερα⟩.⟩⟩ В MSS. этот параграф следует за неоконченным предложением, в котором писатель говорит о различиях αἴσθησις у различных родов существ. Но в § 18 он все еще говорит об

αἴσθησις вообще; и слова κατὰ αὔξησιν μόνον καὶ κατὰ μείωσιν γιγνόμεναι относятся к тому же предмету, что и τοῦ προσγινομένου . . . ἢ . . . ἀπογινομένου в § 16. Поэтому кажется ясным, что § 18 должен следовать непосредственно за § 16 и предшествовать § 17.

⟨αἱ γὰρ⟩ αἰσθήσεις [μέν] εἰσι παθητικαί [δέ], κατὰ αὔξησιν μόνον καὶ κατὰ μείωσιν γιγνόμεναι. τὸ δὲ πάθος κ.τ.λ. παθητικαί равнозначно καταληπτικαὶ τοῦ προσγινομένου καὶ ἀπογινομένου («постигающие прибавляемое и отнимаемое»). Писатель *Exc.* III употребляет слово πάθος («то, что постигает лицо или вещь») для обозначения «прибавлений и отнятий», или «приращений и убавлений», в которых, по его мнению, состоит всякое телесное изменение. Небесные тела изъяты из этих πάθη; они неизменны.

ἀπὸ μιᾶς κορυφῆς ἥρτηνται. Об этом выражении ср. Pl. *Phaedo* 60 B: ὥσπερ ἑκ μιᾶς κορυφῆς συνημμένω δύ' ὄντε («словно два, сросшиеся одной головой»; *sc.* τὸ ἡδύ и τὸ λυπηρόν, «приятное» и «тягостное»).

§ 17. Ἐν παντὶ οὖν ⟨παθητῷ⟩ σώματι αἴσθησις [αἰσθάνεται] ⟨γίνεται⟩; — Ἐν παντί. Нам только что было сказано, что в небесных телах αἴσθησις нет; поэтому σώματι должно быть определено каким-то прилагательным, которое ограничивает это утверждение земными телами. Для этой цели подошли бы θνητῷ или φθαρτῷ; но лучше всего к контексту подходит παθητῷ.

κἂν τοῖς ἀψύχοις (καὶ ἀψύχοις MSS.). Иногда говорили, что растения ἄψυχα и все же имеют αἴσθησις; см. *Ascl. Lat.* I. 4: «хотя и без души, но все же не лишенный чувств». Но писатель *Exc.* III утверждает, что не только растения, но *все* ἄψυχα имеют αἴσθησις, хотя и не тот род αἴσθησις, что люди или животные. Кажется странным говорить, что камень αἰσθάνεται («ощущает»); но подобные утверждения делали некоторые из ранних греческих мыслителей.

Теофраст, *De sensibus* 4, Diels *Doxogr.* p. 500, сообщает, что Парменид говорил, будто «мертвый не ощущает света, тепла и звука из-за утраты огня, но холод и тишину . . . ощущает, и вообще все сущее имеет некоторое познание». Ср. Аэций, Diels *Doxogr.* p. 390: «а Демокрит говорит, что все причастно некоторой душе, даже мертвые тела, потому что они всегда ⌜ διαφανῶς ⌝ (ἀφανῶς?, „неявно“?) причастны некоторому теплу и способности ощущения, хотя большая его часть выдыхается».

αἱ δὲ τῶν ἀλόγων ⌜ σωματικαί ⌝ εἰσι μόνον. σωματικαί едва ли может быть верным; ибо все αἰσθήσεις одинаково σωματικαί.

§ 19. τῶν δὲ ἐμψύχων [ζῴων] εἰσὶ δύο ἄλλαι ⌜ ἐνέργειαι ⌝, αἳ παρέπονται ταῖς αἰσθήσεσι καὶ τοῖς πάθεσι, λύπη καὶ χαρά. Нет ζῷα («живых существ»), которые не были бы ἔμψυχα; поэтому либо ζῴων, либо ἐμψύχων должно быть вычеркнуто.

О боли и радости можно сказать, что они *происходят от* действия ἐνέργειαι (как нам только что было сказано о πάθη и αἰσθήσεις), но сами они не могут быть названы ἐνέργειαι в том смысле, в каком этот термин употребляется на всем протяжении *Exc.* III; поэтому ἐνέργειαι, должно быть, по ошибке поставлено вместо какого-то другого слова. Недостающее слово — возможно, ἰδέαι, «два других *рода* вещей»; ср. [τῶν παθῶν ἰδέας] ниже.

В камне ἐνέργειαι (т. е. физические силы, которые в нем действуют) производят πάθη (приращения и убавления) и αἰσθήσεις (восприятия этих приращений и убавлений). В человеке или животном ἐνέργειαι подобным же образом производят πάθη и αἰσθήσεις; но в человеке или животном πάθη и αἰσθήσεις сопровождаются λύπη и χαρά; т. е. ощущение убавления порождает чувство боли, а ощущение приращения порождает чувство наслаждения.

Другие писатели часто употребляют слово πάθος в значении «душевное волнение»; и в этом смысле λύπη и χαρά можно было бы назвать πάθη. Но писатель *Exc.* III употребляет πάθος лишь в смысле «того, что постигает кого-либо», и прилагает его лишь к телесным приращениям и убавлениям. Поэтому он не называет боль и наслаждение πάθη, а говорит, что они сопровождают πάθη.

χωρὶς τούτων ζῷον [ἔμψυχον] [καὶ μάλιστα] ἄλογον (λογικὸν MSS.) αἰσθέσθαι ἀδύνατον. Согласно MSS., нам говорят, что и неразумным животным, и людям невозможно, но людям «в наивысшей степени» невозможно воспринимать что-либо, не испытывая λύπη или χαρά. Но это бессмыслица. Во-первых, одна вещь не может быть *более* невозможной, чем другая; поэтому μάλιστα следует отбросить. Во-вторых, следующий параграф ясно показывает, что, по мнению писателя, людям *не* невозможно освободиться от λύπη и χαρά. Эти волнения пагубны (κακωτικαί); они связаны с неразумной частью души, то есть с той частью человека, в отношении которой он ничем не лучше зверя; и следует заключить, что у человека, достигшего «благочестия», или «познания», они будут подавлены.

Чтобы получить смысл, которого требует контекст, мы должны написать ἄλογον вместо λογικόν. С исправлениями, которые я предложил, место становится последовательным и понятным: «У зверей αἴσθησις по необходимости сопровождается λύπη и χαρά. Поэтому эти страсти можно назвать свойственными зверям скорее, чем людям; ибо звери полнее подвластны им. В человеке им подвержена звероподобная часть души; и (если он позволяет им овладеть собой) они причиняют вред в его жизни».

ἰδίας (ἰδέας MSS.) ταύτας εἶναί φημι [τῶν παθῶν ἰδέας] τῶν ἀλόγων (λογικῶν MSS.) μᾶλλον ζῴων. ταύτας ⟨τὰς⟩ τῶν παθῶν ἰδέας могло бы означать «эти роды страстей» (*sc.* λύπην καὶ χαράν);

но если понимать слова так, то πάθος употреблено в смысле, отличном от того, в каком его употребляет автор *Exc.* III. Следовательно, τῶν παθῶν, должно быть, вставлено другой рукой. ἰδέας могло возникнуть удвоением предшествующего ἰδίας.

[αἱ μὲν ἐνέργειαι ⟨ἀφανῶς⟩ ἐνεργοῦσιν, αἱ δὲ αἰσθήσεις τὰς ἐνεργείας ἀναφαίνουσιν.] Это не имеет никакого отношения к λύπη и χαρά, о которых идет речь в § 19. Очевидно, это связано с содержанием §§ 14 и 15; и можно было бы вставить это в текст перед παρέπονται γὰρ ταῖς ἐνεργείαις αἱ αἰσθήσεις в § 14. Но там это не нужно, так как мысль писателя достаточно выражена и без этого; поэтому мы можем заключить, что это заметка на полях к тому месту.

§ 20. αὗται δέ, οὖσαι σωματικαί, ἀνακινοῦνται ὑπὸ ⟨τῶν αἰσθήσεων, ἀντέχονται δὲ⟩ τῶν τῆς ψυχῆς ἀλόγων μερῶν. «Неразумные части души» — это τὸ θυμοειδές и τὸ ἐπιθυμητικόν (Pl. *Rep.*), или, как часто называли их платоники, θυμός и ἐπιθυμία (*Exc.* IV A. 7). Автор не мог сказать, что λύπη и χαρά «возбуждаются» этими частями души. Он мог сказать, что они возбуждаются αἰσθήσεις, или πάθη и αἰσθήσεις, или ἐνέργειαι (которые производят πάθη и αἰσθήσεις), и что они овладевают неразумными частями души или возникают в них.

διὸ καὶ ἀμφοτέρας φημὶ κακωτικὰς εἶναι ⟨τοῦ ἀνθρώπου?⟩. Ср. *Corp.* XII. i. 2: «Ибо всякая душа, оказавшись в теле, тотчас портится от боли и наслаждения». Идеал писателя — то, что некоторые называли ἀπάθεια, то есть свобода от волнующих страстей, которые проистекают из унижающего влияния тела на душу; и он прилагает слова λύπη и χαρά к этим волнующим страстям. Есть и другой род χαρά, который есть отправление νοῦς, или τὸ λογικὸν μέρος τῆς ψυχῆς (см. *Corp.* XIII. 8 c); но об этой высшей и лучшей χαρά автор *Exc.* III ничего не говорит.

§ 21. ⌜ Ἡ αὐτὴ ἂν εἴη αἴσθησις ψυχῆς καὶ σώματος ⌝, ὦ πάτερ; Из ответа Гермеса видно, что Тат говорил об αἴσθησις ψυχῆς, то есть подразумевал, что ἡ ψυχὴ αἰσθάνεται. Но имел ли он в виду, что всякая αἴσθησις есть ψυχῆς, а не σώματος? Или что есть два рода αἴσθησις — αἴσθησις ψυχῆς и αἴσθησις σώματος? Или что всякая αἴσθησις есть и ψυχῆς, и σώματος? Вероятнее всего, думаю, последнее. Ср. *Corp.* IX. 2 в исправленном виде: «Ибо ощущение разделено между телом и душой; и когда обе части ощущения согласуются друг с другом» и т. д. Arist. *De somno* 454 a 7: «Поскольку же ощущать не свойственно ни одной душе, ни одному телу, — ибо чья способность, того и действие, а так называемое ощущение как действие есть некое движение души через тело, — ясно, что это претерпевание не свойственно одной душе и что неодушевленное тело не может ощущать». Arist. *De sensu* 436 a 6: «Важнейшие же . . ., по-видимому, общи душе и телу, как ощущение» и т. д. *Ib.* b 6: «А что ощущение возникает у души через тело, ясно».

οὐχ ἡ μὲν ψυχὴ ἀσώματος, ἡ δὲ αἴσθησις σῶμα; Вахсмут приписывает эти слова Тату; но они, несомненно, должны принадлежать Гермесу. Они дают основание отвергнуть выражение ψυχῆς αἴσθησις.

В этом параграфе нам говорят, что αἴσθησις есть σῶμα. Что мог писатель иметь в виду? В § 15 он сказал, что ἡ αἴσθησις ἐν τῷ σώματί ἐστι, καὶ ἀπὸ τούτου τὴν οὐσίαν ἔχει; но это не совсем то же самое, что сказать, что αἴσθησις «есть тело». Самое вероятное объяснение, по-видимому, таково: герметист берет здесь двусмысленное слово αἴσθησις в значении вещественной *пневмы*, посредством которой, по учению стоиков, совершаются процессы ощущения и восприятия и которой они приписывали отправление, соответствующее тому, что в современной

физиологии приписывается чувствительным нервам. Ср. Diog. Laert. 7. 52: «Ощущением же, по стоикам, называется и пневма, идущая от ведущего начала к чувствам (τὰ αἰσθητήρια?), и постижение через них, и устройство органов чувств». Nemesius *De nat. hom.* 77, Diels *Doxogr.* pp. 393 и 55: «Ощущением часто называются и органы чувств. Ощущение есть восприятие чувственного. Но это определение, кажется, относится не к самому ощущению, а к его делам; потому определяют ощущение и так: разумная пневма, простирающаяся от ведущего начала к органам». Ἡ διὰ τῶν αἰσθητηρίων κατάληψις не могла бы называться телом; но сами αἰσθητήρια (например, глаза и уши) — тела; и *пневма*, которая простирается к ним от *гегемоникона*, тоже «тело», то есть вещественная вещь. См. комментарий к αἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος в *Corp.* I. 24.

⟨. . .⟩ ⌜ἂν εἴη, ὦ πάτερ, ἡ αἴσθησις ἡ ἐν σώματι οὖσα τυγχάνει.⌝ Это бессмысленно. По контексту можно догадаться, что Тат сказал нечто вроде: «Почему бы самому αἴσθησις не быть бестелесным, хотя оно и находится в теле?» Ср. ἀσώματοι αὐταὶ οὖσαι, ἐν σώμασίν εἰσι («сами будучи бестелесными, они находятся в телах»), сказанное об ἐνέργειαι в § 1.

Ἐὰν ἀσώματον (Ἐὰν ἐν σώματι MSS.) αὐτὴν θῶμεν к.т.λ. Согласно MSS., Гермес отрицает, что αἴσθησις есть ἐν σώματι. Но он сам сказал в § 15, что ἡ αἴσθησις есть ἐν τῷ σώματι; и даже если бы он этого не сказал, отрицать это было бы невозможно. Вопрос, который здесь обсуждается, должен быть не в том, есть ли αἴσθησις ἐν σώματι или нет, а в том, есть ли оно ἀσώματον ἐν σώματι (как ψυχή и ἐνέργειαι) или σῶμα ἐν σώματι — тело, содержащееся в другом теле или составляющее его часть. Тат склонен сказать, что первое; Гермес утверждает, что второе. Поэтому необходимо изменить ἐν σώματι на ἀσώματον.

ὁμοίαν τῇ ψυχῇ αὐτὴν ἀποφανοῦμεν ἢ ταῖς ἐνεργείαις. Писатель, по-видимому, рассматривает ἐνέργειαι не как простые συμβεβηκότα небесных тел, которые ἐνεργοῦσιν, или земных тел, которые ἐνεργοῦνται, а как бестелесные сущности — в том же смысле, в каком душа есть бестелесная сущность.

⌜ οὔτε ἀσώματόν τι ἄλλο παρὰ τὰ προειρημένα ⌝. В этих словах то самое, что Гермес старается доказать, — а именно что αἴσθησις не есть третий род ἀσώματον, — утверждается без доказательства.

[τῶν γὰρ ὄντων δεῖ (ἀεὶ MSS.) τὰ μὲν σώματα εἶναι, τὰ δὲ ἀσώματα.] Это, по-видимому, неуклюжая попытка сказать: «вещь должна быть либо σῶμα, либо ἀσώματον». Но говорить это было бы излишне. Я считаю эти слова приписанной заметкой.

Выдержки IV A и IV B

Стобей приводит *Exc.* IV A и *Exc.* IV B как отдельные выписки в разных главах своей *Anthologium*. Но можно считать несомненным, что IV B взята из того же трактата, что и IV A, и следовала за ней в этом трактате непосредственно или очень близко. За несколько строк до конца IV A Гермес говорит: διόπερ καὶ ἄλογα ἐκλήθη τὰ ζῷα ταῦτα, στερήσει τοῦ [ἀ]λογ⟨ικ⟩οῦ τῆς ψυχῆς («потому эти животные и названы неразумными — по лишенности разумной части души»). В первом параграфе IV B Тат говорит Гермесу: νῦν δὲ φῄς («ты только что сказал») τὰ ἄλογα ζῷα στερήσει τοῦ λογικοῦ ἄλογα εἶναι καὶ κεκλῆσθαι («что неразумные животные неразумны и так названы по лишенности разумной части»); и едва ли можно сомневаться, что это относится к тому, что Гермес сказал в IV A. Повторение выражения στερήσει τοῦ λογικοῦ решает дело.

Сначала я был склонен думать, что IV A (а следовательно, и IV B) может быть более поздней частью того же трактата, из которого Стобей взял *Exc.* III; но теперь я вижу, что этого не может быть. Слово ἐνέργεια употребляется в этих двух документах по-разному; а действие небесных тел на земные вещи, составляющее главный предмет III, в IV A не принимается во внимание, кроме § 9, да и в этом параграфе оно рассматривается с иной точки зрения и описывается иными словами.

Об отношении между *Exc.* IV B и *Exc.* III см. вступительную заметку к *Exc.* III.

Выдержка IV A

§ 1. [⟨ὅτι⟩ ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος καὶ ἀεικίνητος.] Это, должно быть, написано как краткое изложение содержания *Exc.* IV A. (Ср. *Corp.* III *init.*) Тот, кто это написал, по-видимому, взял выражение из § 4 (ἐστὶ ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος, καθότι ἀεικίνητος) после того, как καθότι было изменено на καί.

ἔφαμεν γὰρ ἐν τοῖς γενικοῖς. Так как Гермес ссылается на γενικοὶ λόγοι, *Exc.* IV A должна быть выпиской из одного из διεξοδικοὶ λόγοι Гермеса к Тату. Имя Тата в IV A не встречается; но Тат участвует в диалоге в IV B, которая есть продолжение IV A.

γάρ в начальной фразе показывает, что *Exc.* IV A не была началом трактата и ей предшествовало нечто, что не сохранилось.

⟨τὰς τῶν⟩ ⟨⟨σωμάτων⟩⟩ κινήσεις τὰς μὲν ὑπὸ τῶν ⟨φυσικῶν?⟩ ἐνεργειῶν, τὰς δὲ ὑπὸ τῶν [[σωμάτων]] ⟨ψυχῶν γίνεσθαι⟩. Два класса κινήσεις, о которых говорится в § 1, несомненно, те же, что δύο κινήσεις, о которых говорится в § 3; и оба места надо рассматривать вместе.

Едва ли герметист сказал бы, что вещи (будь то тела или бестелесные вещи) движутся телами. Тело страдательно и косно;

оно не может ничего двигать; а если оно движется, его должно двигать нечто иное, чем оно само. (См. *Corp.* II. 8 b, 9.) Следовательно, τῶν σωμάτων ошибочно поставлено после ὑπό; вероятно, оно стояло перед κινήσεις. Родительный падеж, который автор написал после τὰς δὲ ὑπό, утрачен; но едва ли можно сомневаться, что это было τῶν ψυχῶν. Σῶμα ἔμψυχον движется ψυχή, которая в нем.

Но здесь нам говорят, что тела движутся также ὑπὸ τῶν ἐνεργειῶν. А в *Exc.* III ἐνέργειαι и ψυχαί упоминаются вместе как два рода бестелесных вещей, которые действуют на тела. Возможно, стало быть, что *Exc.* III и есть тот самый γενικὸς λόγος, на который ссылается автор *Exc.* IV A; во всяком случае, в трактате, на который он ссылается, ἐνέργειαι и ψυχαί, должно быть, упоминались рядом, как в *Exc.* III.

Однако в *Exc.* III ἐνέργειαι — это силы, приводимые в действие небесными телами. Автор *Exc.* IV A не употребляет термин ἐνέργειαι в этом особом и узком смысле; он называет ἐνέργειαι части души (§ 7) и с тем же правом мог бы назвать ἐνέργεια ψυχή в целом; более того, вероятно, он так и сделал (см. § 9). Поэтому, если он употребил слово ἐνεργειῶν в противоположность ψυχῶν, как он, по-видимому, сделал в § 1, мы ожидали бы, что он ограничит его значение каким-нибудь определяющим прилагательным; ибо если ψυχή есть ἐνέργεια, то вещи, противопоставляемые ψυχαί, должны быть не ἐνέργειαι вообще, а какой-то особый род ἐνέργειαι. А в IV B он употребляет слово φύσις для обозначения того, что исполняет отправление, которое автор *Exc.* III приписал бы ἐνέργειαι, и соответственно противопоставляет действие φύσις действию «разумной части души». Поэтому представляется вероятным, что в IV A. 1 он написал κινήσεις τὰς μὲν ὑπὸ τῶν ⟨φυσικῶν⟩ ἐνεργειῶν, τὰς δὲ ὑπὸ

τῶν ⟨ψυχῶν γίνεσθαι⟩. Во всяком случае, его мысль должна была быть той, которую выразили бы эти слова.

§ 2. [φαμὲν δὲ τὴν ψυχὴν . . . ἔκ τινος γεγενῆσθαι.] Это не относится к делу и прерывает рассуждение о двух родах движения тел, которое начато в § 1 и продолжено в § 3. Возможно, что § 2 — фрагмент утраченного места, которое следовало за § 4 и предшествовало § 5. Можно предположить, что, доведя свое рассуждение о движениях тел до конца в недостающем месте, которое следовало за § 3, писатель перешел к речи о душе и показал, во-первых, что она ἀεικίνητος, а следовательно, ἀθάνατος (§ 4), и, во-вторых, что она ἀσώματος (утраченное место) и, будучи ἀσώματος, должна быть сотворена ἐξ ἀσωμάτου οὐσίας (§ 2).

πᾶν γὰρ τὸ γενόμενον ἀνάγκη ἔκ τινος γεγενῆσθαι. Это, по-видимому, лучше подходит для того, чтобы предшествовать φαμὲν δὲ τὴν ψυχὴν . . . ἀσωμάτου οὔσης, чем чтобы следовать за ним. «Все, что сотворено, сотворено из некоторой сущности; (душа сотворена; следовательно, душа сотворена из некоторой сущности.) А так как душа бестелесна (это положение должно было быть установлено прежде), то и сущность, из которой она сотворена, тоже должна быть бестелесной». Сотворение душ описано мифическим языком в «Тимее» и в «Деве мира».

Что же такое «бестелесная сущность», из которой сотворена душа? Писатель, быть может, сказал бы, как говорит автор *Corp.* XII. i *init.* ο νοῦς, что это та же сущность, из которой состоит Бог, но что такое эта сущность, «знает один Бог».

§ 3. ὅσων μὲν οὖν ⟨σωμάτων⟩ τῇ γενέσει φθορὰ ἑπακολουθεῖ, τούτοις κ.τ.λ. Это значит τοῖς φθαρτοῖς σώμασιν; и более короткое выражение τῶν φθαρτῶν σωμάτων употреблено как равнозначное в конце параграфа. Космос и небесные тела тоже γεγένηνται (в этом отношении писатель принимает учение «Тимея» в его

буквальном смысле); но в случае Космоса и небесных тел за γένεσις не следует φθορά; однажды сотворенные, они будут существовать вечно.

δύο κινήσεις . . ., τήν τε ⟨γινομένην ὑπὸ τῆς⟩ ψυχῆς, ὑφ᾽ ἧς κινεῖται ⟨τὸ σῶμα κατὰ τόπον⟩, καὶ τὴν [τοῦ σώματος] ⟨ὑπὸ τῆς φύσεως⟩, ὑφ᾽ ἧς αὔξεται καὶ φθίνει (*sc.* τὸ σῶμα). Согласно MSS., два κινήσεις, о которых идет речь, — это ἡ τῆς ψυχῆς κίνησις и ἡ τοῦ σώματος κίνησις. Но это явно неверно. Предмет параграфа, как нам сказано в его заключительных словах, — ἡ κίνησις τῶν φθαρτῶν σωμάτων; поэтому оба κινήσεις одинаково должны быть κινήσεις σωμάτων; а τοῦ σώματος, которое в MSS. прилагается ко второму κίνησις в противоположность первому, должно быть, вставлено кем-то, кто не понял места.

Различие между двумя κινήσεις τῶν φθαρτῶν σωμάτων в том, что их производят, или осуществляют, два разных деятеля. Первый из двух деятелей — ψυχή; это видно из слов ψυχῆς, ὑφ᾽ ἧς κινεῖται. (Слово, к которому относится ἧς, должно быть ψυχῆς, а не κίνησιν; ибо невозможно было бы сказать σῶμα ὑπὸ κινήσεως κινεῖται.) Слово, обозначавшее второго деятеля, утрачено, и вместо него подставлено τοῦ σώματος; но второе ὑφ᾽ ἧς, которое к нему относится, показывает, что это должно было быть существительное женского рода единственного числа. Какое же существительное женского рода единственного числа лучше всего подошло бы для обозначения деятеля, ὑφ᾽ ἧς αὔξεται καὶ φθίνει τὸ σῶμα? Напрашиваются два слова: ἐνέργεια (§ 1) и φύσις (*Exc.* IV B). Но ἐνέργεια в единственном числе не очень подошло бы; о росте, убыли и разложении тела можно было бы сказать, что их производят ἐνέργειαι, но едва ли — ἐνέργεια. Так мы приходим к заключению, что недостающее слово — φύσις. Если мы прочтем в § 3 δύο κινήσεις . . ., τήν τε ⟨γινομένην ὑπὸ τῆς⟩ ψυχῆς, ὑφ᾽ ἧς κινεῖται

⟨τὸ σῶμα . . .⟩, καὶ τὴν ⟨ὑπὸ τῆς φύσεως⟩, ὑφ᾽ ἧς αὔξεται καὶ φθίνει к.т.л., а в § 1 κινήσεις τὰς μὲν ὑπὸ τῶν ⟨φυσικῶν⟩ ἐνεργειῶν, τὰς δὲ ὑπὸ τῶν ⟨ψυχῶν γίνεσθαι⟩, оба места согласуются друг с другом.

ὑφ᾽ ἧς κινεῖται ⟨τὸ σῶμα κατὰ τόπον⟩. Подлежащее при κινεῖται — несомненно, τὸ σῶμα или τὰ σώματα. Его можно было бы подразумевать мысленно, но смысл выражается яснее, если мы вставим τὸ σῶμα.

Некоторое уточнение при κινεῖται необходимо, так как эти слова относятся только к первому роду κίνησις, в отличие от другого; а так как другой род описан как тот, что принимает формы роста, убыли и разложения, первый род, по-видимому, описывался как ἡ κατὰ τόπον κίνησις, «движение в пространстве», или «движение с места на место». Это ψυχή во мне движет мои члены; это другой деятель (φύσις) заставляет мое тело расти и убывать. Аристотель приписывал процессы последнего рода другому виду ψυχή — «растительной душе»; но автор *Exc.* IV A не включает их в отправления ψυχή; он приписывает их иному деятелю.

μέν в начале § 3 показывает, что писатель намерен, поговорив о движении тленных тел, сказать о движении нетленных тел (ἄφθαρτα, ἀΐδια или ἀθάνατα σώματα), то есть небесных тел. Эти тела изъяты из роста, убыли и разложения — процессов, производимых вторым деятелем (φύσις); поэтому он, должно быть, сказал в утраченном месте, следовавшем за § 3, что небесные тела имеют лишь один род движения, а именно тот, что производится ψυχή. Небесные тела «движутся», то есть совершают обращение по своим орбитам, либо единой душой Космоса, либо душами, которыми каждое из них в отдельности одушевлено.

§ 4. ἡ δὲ ψυχὴ ἀεικίνητος . . . . κατὰ τοῦτον οὖν τὸν λόγον ἐστὶ ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος, καθότι (καὶ MSS.) ἀεικίνητος. Поговорив о движении тел, писатель переходит к речи о движении души. Слово ἀεικίνητος употреблено Платоном лишь в одном месте, *Phaedrus* 245 C: ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον («всякая душа бессмертна, ибо вечнодвижущееся бессмертно») и т. д.[1] Очевидно, что автор *Exc.* IV A имел в виду это место (или какой-нибудь его пересказ); и едва ли можно сомневаться, что он, подобно Платону, сказал, что душа должна быть ἀθάνατος *потому, что* она ἀεικίνητος. Но если так, он должен был написать καθότι или какое-нибудь подобное слово перед ἀεικίνητος. О καθότι ср. *Exc.* III. 1: καθότι ⟨μὲν⟩ ἀσώματοί εἰσι (*sc.* αἱ ἐνέργειαι), καὶ ἀθανάτους αὐτὰς φῂς εἶναι («поскольку они бестелесны, ты говоришь, что они и бессмертны»).

[1] Ср. Aetius, Diels *Doxogr.* p. 386: «Фалес первым объявил душу вечнодвижущейся, или (и?) самодвижущейся. . . . Алкмеон — что она есть нечто (φύσιν, «вещь»), самодвижущееся вечным движением; и потому он считает ее бессмертной и подобной богам». *Ib.* p. 392: «Платон — что душа вечнодвижима, а ум неподвижен в отношении движения перехода. Аристотель — что душа неподвижна, предшествуя всякому движению, а привходящим образом причастна движению, подобно формам тел».

⟨ἐν ἑαυτῇ⟩ ἔχουσα [κίνησιν] τὴν αὑτῆς ἐνέργειαν. «Имея движущую силу в себе самой». Это равнозначно αὐτοκίνητος οὖσα; ср. τὸ αὐτὸ κινοῦν у Pl. *Phaedrus l. c.*

Слово ἐνέργεια не имеет здесь того особого значения, какое оно имеет в *Exc.* III.

§ 5. ἡ μὲν οὖν θεία ⟨ψυχὴ⟩ τοῦ θείου σώματος ⟨κινητική⟩. Что этот писатель разумеет под τὸ θεῖον σῶμα? В *Exc.* III. 6 τὰ θεῖα σώματα означает небесные тела — солнце, луну и звезды. Но в *Exc.* IV A этот термин употреблен только в единственном числе. В §§ 7 и ⟨⟨6⟩⟩ τὸ θεῖον σῶμα — это тело, которое человеческая душа

покидает, когда входит в земное тело, и в которое она входит, когда покидает свое земное тело. «Божественным телом», о котором это сказано, могла бы быть звезда. Но едва ли так можно истолковать этот термин в § 9, где нам говорят, что деятель, которым движутся неодушевленные тела на земле, есть ἡ ἐν τῷ θείῳ σώματι κινουμένη ⟨ψυχή⟩. Этот деятель не может быть единичной душой, пребывающей в той или иной отдельной звезде; это должна быть мировая душа; и «божественное тело», о котором говорится, должно быть телом, в котором пребывает мировая душа. Мировую же душу можно было бы считать пребывающей либо ἐν τῷ κόσμῳ, во вселенной в целом, либо ἐν τῷ οὐρανῷ, в сфере неба, которая, по учению стоиков, есть седалище космического ἡγεμονικόν. Но в §§ 7 и ⟨⟨6⟩⟩ τὸ θεῖον σῶμα не может означать всю вселенную; ибо невозможно было бы сказать, что человеческая душа покидает вселенную, когда входит в земное тело, и входит во вселенную, когда покидает свое земное тело. Выходит, следовательно, что единственный способ придать смысл обоим местам вместе — допустить, что в этом документе τὸ θεῖον σῶμα означает ὁ οὐρανός. Деятель, которым движутся неодушевленные тела (§ 9), есть ἡ ἐν τῷ οὐρανῷ κινουμένη ψυχή, то есть мировая душа, которая пребывает и «движет сама себя» в сфере неба; а единичная человеческая душа до и после своего пребывания в земном теле находится ἐν τῷ οὐρανῷ, в сфере неба. Это не обязательно исключает взгляд, что каждая человеческая душа, когда она не воплощена на земле, пребывает в какой-нибудь отдельной звезде, и писатель вполне мог держаться этого взгляда; но прямо он этого не говорит.

Соответственно, в § 5 слова ἡ θεία ψυχὴ τοῦ θείου σώματος ⟨κινητική⟩ можно понимать в том смысле, что «божественная душа» (то есть мировая душа) заставляет вращаться сферу неба.

⟨. . .⟩ αὐτῆς ἐνέργεια· ἐν μὲν γὰρ αὐτῷ κινεῖται, καὶ [ἑ]αὐτὸ ⟨δὲ⟩ κινεῖ. Быть может: ⟨διπλῆ δὲ⟩ αὐτῆς ⟨ἡ⟩ ἐνέργεια· ἐν μὲν γὰρ к.т.л. «Ее движущая сила (то есть движущая сила, которую божественная душа приводит в действие) двояка; ибо, с одной стороны, она (движет сама себя?), а с другой — движет и божественное тело». (ἐνέργεια употреблено как в § 4, а не как в *Exc.* III.) Но что означает ἐν αὐτῷ κινεῖται? Вахсмут предполагает ἐν μὲν γὰρ αὐτῇ κινεῖται. Это возможно и, быть может, могло бы быть принято как несколько темное равнозначное выражение для «она движет сама себя», чего, по-видимому, требует контекст. Но αὐτῷ подкрепляется двумя сходными выражениями ниже: ἐν αὐτῷ (ἑαυτῷ P) κινεῖται, § ⟨⟨6⟩⟩, и ἡ ἐν τῷ θείῳ σώματι κινουμένη ⟨ψυχή⟩, § 9; и трудно поверить, что одна и та же форма слов могла возникнуть от порчи во всех трех местах. Если мы сохраним ἐν αὐτῷ, слова можно понимать так: «божественная душа пребывает в божественном теле и, пребывая в нем, движет сама себя» (κινεῖται = ἑαυτὴν κινεῖ).

§ 7. ἔχει μὲν ⟨τι⟩ καὶ [τὸ] τοῦ θείου. Человеческая душа имеет в себе «нечто божественное», а именно τὸ λογικὸν μέρος, которое некоторые из герметистов называют νοῦς.

καὶ ⟨γὰρ⟩ αὗται [μὲν ἀθάνατοι καθότι καὶ αὗται αἱ] ἐνέργειαι τυγχάνουσιν ⟨οὖσ⟩αι, ἐνέργειαι δὲ θνητῶν σωμάτων. Чтение MSS. не может быть верным. О том, бессмертны ли ἐπιθυμία и θυμός, неразумные части души, или нет, мнения могли расходиться; и хотя в § ⟨⟨6⟩⟩ писатель прямо отрицает, что ἐπιθυμία и θυμός человека продолжают жить как части *его самого* после того, как он покинул свое земное тело, он, возможно, держался мнения, что они продолжают жить как отдельные сущности. (См. комментарий к καταλιπὼν τὴν ψυχὴν κρίσει в *Corp.* X. 16.) Но даже если он держался этого мнения, у него не могло быть причины вставлять

здесь мимоходом (*obiter dictum*) замечание об этом. Более того, если αὗται, означающее ἐπιθυμία и θυμός, имеет сказуемым прилагательное (ἀθάνατοι), то его род неверен; должно быть ταῦτα. (Ср. κάκεῖνα ниже.) Но если мы напишем αὗται [ ] ἐνέργειαι τυγχάνουσιν οὖσαι, местоимение правильно берет свой род от существительного-сказуемого. Из слов, которые я исключил, ἀθάνατοι καθότι могли попасть в этот параграф из ἀθάνατος καθότι ἀεικίνητος в § 4; а καὶ αὗται могли возникнуть удвоением предшествующего καὶ ⟨γὰρ⟩ αὗται.

Τὰ ἄλογα μέρη τῆς ψυχῆς названы здесь ἐνέργειαι; и подразумевается, что λογικὸν μέρος тоже есть ἐνέργεια. Это иное употребление слова, чем в §§ 4 и 5, но не настолько иное, чтобы нам колебаться приписать оба одному и тому же писателю. В §§ 4 и 5 ἐνέργεια означает движущую силу, которую одна вещь оказывает на другую; в § 7 оно означает вещь, которая оказывает движущую силу. Ни в одном из этих случаев оно не употреблено так, как в *Exc.* III; и автор *Exc.* III, конечно, не сказал бы, что части души суть ἐνέργειαι.

ἐνέργειαι δὲ θνητῶν σωμάτων. Из контекста следует заключить, что эти слова означают: «они суть вещи, которые оказывают движущую силу *на* смертные тела». Они движут только смертные тела и потому начинают действовать лишь тогда, когда душа входит в смертное тело, и перестают действовать, когда она покидает это тело. Смысл можно было бы выразить яснее, написав θνητῶν σωμάτων ⟨κινητικαί⟩; но добавление κινητικαί едва ли необходимо.

ἐπειδὰν δὲ εἰσέλθῃ τοῦτο (*sc.* τὸ θεῖον μέρος τῆς ψυχῆς) εἰς θνητὸν σῶμα, κάκεῖνα (*sc.* τὰ ἄλογα μέρη) ἐπιφύεται (ἐπιφοιτᾷ MSS.). Это очень похоже на учение «Тимея» об этом предмете. Сравни, например, *Tim.* 69 C, где сказано, что сотворенные боги,

«приняв бессмертное начало души» (= τὸ λογικὸν μέρος), «затем выточили вокруг нее смертное тело . . . и пристроили в нем иной вид души, смертный» (= τὰ ἄλογα μέρη), «имеющий в себе грозные и неизбежные страсти» и т. д. Это платоновское представление было развито Василидом и его сыном Исидором в их учении о τὰ προσαρτήματα τῆς ψυχῆς, или ἡ προσφυὴς ψυχή. Clem. Alex. *Strom.* 2. 20. 112 f.: «Последователи же Василида обычно называют страсти „придатками“, говоря, что это суть некие духи, по сущности существующие, привешенные к разумной душе» и т. д. . . . «Сын Василида Исидор в сочинении „О приросшей душе“ пишет: . . . „Ибо если ты внушишь кому-нибудь убеждение, что душа не единочастна, но что насилием придатков возникают страсти, свойственные худшим существам“ и т. д. „Нужно же, сделавшись сильнее разумным началом, явить себя властвующими над низшим творением в нас“ (= τῶν ἀλόγων μερῶν). Ибо и этот предполагает в нас две души».

ἐπιφοιτᾷ («навещать время от времени») — неподходящий глагол, когда речь идет о τὰ ἄλογα μέρη, которые прикрепляются к душе в тот момент, когда она входит в земное тело, и держатся за нее без перерыва, пока она не покинет это тело. ἐπιφύεται («нарастать на», или «возникать как наросты на») дает именно требуемый смысл; ср. προσφυὴς ψυχή у Исидора и προσεπιφύεσθαι, употребленное в сходной связи Климентом *l. c.* в его сообщении об учении Василида.

τῇ παρουσίᾳ αὐτῶν γίνεται [ἀεὶ] ⟨κακὴ ἡ⟩ ψυχὴ [ἀνθρωπίνη]. Ср. *Corp.* X. 15 b в исправленном виде: душа, когда она увлечена вниз, в тело, κακὴ γίνεται.

⟨⟨§ 6. ἐπὰν γὰρ . . . τῷ παντί.⟩⟩ Очевидно, что душа, о которой здесь говорится, — это ἡ ἀνθρωπίνη ψυχή, а не ἡ θεία ψυχή, и,

следовательно, этот параграф в MSS. стоит не на своем месте. Если мы поставим его после § 7, он подходит превосходно.

εἰσελθοῦσα (ἐξελθοῦσα MSS.) ⟨δὲ⟩ εἰς τὸ θεῖον σῶμα, . . . ἐν αὐτῷ κινεῖται, συμπεριφερομένη τῷ παντί. Ср. *Corp.* X. 16: ὁ δὲ νοῦς (= τὸ λογικὸν μέρος τῆς ψυχῆς), покидая свое земное тело, σώματος πυρίνου ⟨ἐπι⟩λαβόμενος περιπολεῖ πάντα τόπον («облекшись в огненное тело, обходит всякое место»). Но смысл в *Corp.* X, по-видимому, в том, что освобожденный νοῦς становится демоном и как таковой облекается в тело из огня и «обходит все пространство». В *Exc.* IV A смысл скорее тот, что душа, сбросив свои «неразумные части», становится астральным богом и пребывает во вращающейся сфере неба. εἰς τὸ θεῖον σῶμα, вероятно, означает εἰς τὸν οὐρανόν; если бы писатель хотел сказать «она воплощается в звезде», он опустил бы τό и написал бы εἰσελθοῦσα εἰς θεῖον σῶμα, как выше он пишет εἰσέλθῃ εἰς θνητὸν σῶμα. Он не объясняет ясно положения и состояния души, которая «вошла в божественное тело»; быть может, он держался мнения (хотя и не говорит этого), что каждая единичная душа воплощается в какой-нибудь отдельной звезде, но что все души, так воплощенные, суть в некотором смысле части единой мировой души, пребывающей в сфере неба.

По мнению этого писателя, душа никогда не бывает совершенно лишена тела. Она всегда находится в каком-нибудь теле; когда она не ἐν θνητῷ σώματι, она ἐν τῷ θείῳ σώματι. Об этом видоизменении платоновского учения см. комментарий к *Corp.* X. 16.

§ 9. τετάρτην δὲ νόει τὴν τῶν ἀψύχων ⟨ἐνέργειαν⟩, ἥτις ἔξωθεν οὖσα τῶν σωμάτων ἐνεργεῖ κινοῦσα. Требуемый смысл таков: «ты должен понять, что вещь, которая движет неодушевленные тела, есть четвертый род вещи, оказывающей

движущую силу», — тогда как три другие — это три рода души: божественная, человеческая и неразумная. Но существительное женского рода, при котором τετάρτην служит сказуемым и которое должно было означать «вещь, оказывающая движущую силу», исчезло. Я предположил, что это было ἐνέργειαν. Если так, то подразумевается, что три рода ψυχή тоже суть ἐνέργειαι; и слово употреблено здесь в том же смысле, что в § 7, где части души названы ἐνέργειαι. Смысл можно было бы выразить яснее, вставив κινητικήν после τῶν ἀψύχων; сравни ἐνέργειαι δὲ θνητῶν σωμάτων в § 7.

Нам было сказано, что «божественное тело» (то есть сфера неба), тело человека и тело зверя движутся душами, которые в них пребывают. Но каким деятелем движутся неодушевленные тела? Что, например, заставляет камень падать? Таков вопрос, на который отвечает § 9. В этом случае деятель не пребывает в теле, которое движется, а находится вне его. Существительное, которым обозначался этот деятель, выпало из текста; но едва ли можно сомневаться, что автор написал ἡ ἐν τῷ θείῳ σώματι κινουμένη ⟨ψυχή⟩. Ср. §§ 5 и ⟨⟨6⟩⟩, где сказано, что ἡ θεία ψυχὴ ἐν αὐτῷ (*sc.* τῷ θείῳ σώματι) κινεῖται. Если так, мы должны понимать, что сила, которая заставляет камень падать, исходит от мировой души, седалище которой — сфера неба.

Помещая мировую душу в сфере неба, писатель согласен со стоиками. Весьма вероятно, он расходился с ними и соглашался с платониками, полагая, что мировая душа (то есть душа, которая движет вещественным Космосом и правит им) подчинена надкосмическому Богу; но в этой выдержке у него нет повода говорить о высшем Боге.

Если я прав, добавляя ψυχή, то четвертый деятель оказывается тождественным ἡ θεία ψυχή, которая есть один из трех ранее

упомянутых; так что в действительности есть лишь три рода деятелей, а не четыре. Но ἡ θεία ψυχή, когда она заставляет падать камень, выполняет иного рода работу, чем та, которую она выполняет, заставляя вращаться небеса, и выполняет ее иным образом (ἔξωθεν οὖσα и κατὰ πάροδον); поэтому можно сказать, что она есть «четвертая ἐνέργεια», когда действует в этом качестве.

ὥσπερ κατὰ πάροδον ταῦτα κινοῦσα. κατὰ πάροδον («мимоходом», или «попутно») равнозначно ἐν παρέργῳ. Главное дело θεία ψυχή — заставлять вращаться небеса; но попутно она движет также неодушевленные вещи на земле. По мнению автора *Exc.* III, неодушевленные тела на земле движутся силами, приводимыми в действие небесными телами; по мнению автора *Exc.* IV A, и движение небес, и движения неодушевленных тел на земле производятся θεία ψυχή, пребывающей в небесах.

Выдержка IV B

§ 1. ἔφης γάρ που τὴν ἐπιστήμην καὶ τὴν τέχνην ἐνεργείας (-γειαν MSS.) εἶναι τοῦ λογικοῦ. Писатель отсылает назад к месту (либо в этом трактате, либо в каком-нибудь более раннем герметическом сочинении), в котором было сказано, что «знание и искусство суть движущие силы, исходящие от разумной части души»; то есть что, когда человек делает нечто, в чем проявляются знание и искусство, действует разумная часть души. Тат говорит, что подобное делают звери так же, как люди, и доказывает, что, следовательно, звери, как и люди, должны иметь «разумную часть души».

В *Exc.* III. 13 нечто было сказано о τέχναι и ἐπιστῆμαι в связи с ἐνέργειαι и «душами людей»; но так как это место искажено, мы не

знаем, содержало ли оно что-нибудь сходное с утверждением, приведенным в IV B. 1.

Мнение, сходное с тем, которое здесь приписано Тату, высказывает Порфирий, *De abst.* 3. 1–10.

§ 2. τὰς τροφὰς ἀποθησαυριζομένους [τοῦ χειμῶνος]. Текст MSS. может означать лишь «запасающих себе пищу зимой». Но считалось, что муравьи запасают пищу летом, чтобы пользоваться ею зимой. Вахсмут предлагает ⟨τὰς⟩ τοῦ χειμῶνος, «пищу, которой они будут жить зимой»; но, по-видимому, лучше исключить τοῦ χειμῶνος, что может быть остатком заметки на полях.

§ 3. Ταῦτα, ὦ τέκνον, οὐκ ἐπιστήμῃ οὔ⟨δὲ⟩ τέχνῃ ποιεῖ, ἀλλὰ φύσει. Это равносильно утверждению, что действующая сила в птице, которая строит гнездо, приводится в действие не «разумной частью» ее собственной души, а есть та же сила, которая действует во всех физических процессах во всем подлунном мире. Птица действует не преднамеренно; она не стремится к цели или благу, которое она задумала в мысли и старается осуществить своим действием, как поступает человек, когда строит дом; ее побуждает сила того же свойства, что и та, которая заставляет дерево расти или камень падать. В IV A. 9 нам говорят, что деятель, которому следует приписывать все такие процессы, есть ἡ θεία ψυχή, то есть мировая душа (по-видимому, действующая в подчинении высшему Богу); некоторые из других герметистов (например, автор *Corp.* III) сказали бы, что этот деятель — Бог. Но о φύσις, силе, которую мировая душа или Бог оказывает на подлунные вещи, часто говорят так, как если бы она сама была деятелем.

Предмет, обсуждаемый в *Exc.* IV B, — одна особая область действия этой космической силы, а именно действия зверей; и в этой связи φύσις можно переводить как «инстинкт». О φύσις в

смысле инстинкта в противоположность разуму ср. *Corp.* IX. 1 b и *Corp.* XII. i. 1 *fin.* Arist. *De part. an.* 657 a 36: «Все они (животные), и в особенности человек, моргают, чтобы задерживать веками все, что на них налетает; и это не по выбору, но так сделала природа». То есть моргание инстинктивно.

Писатель отличает инстинктивные действия от разумных по двум признакам. Во-первых, инстинктивным действиям «не учатся» (то есть животное делает вещь, не будучи научено ее делать); и, во-вторых, эту вещь делают все животные какой-либо одной породы или рода. Что касается первого из этих признаков, мы можем сравнить частое употребление φύσις в противоположность διδαχή или μελέτη, когда речь идет о людях. Epicharmus, fr. 33 Diels: ἀ δὲ μελέτα φύσιος ἀγαθᾶς πλέονα δωρεῖται («упражнение дарит больше, чем добрая природа»). Democritus, fr. 242 Diels: πλέονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος («больше людей становятся хорошими от упражнения, чем от природы»). Critias, fr. 9 Diels: ἑκ μελέτης πλείους ἢ φύσεως ἀγαθοί («от упражнения хороших больше, чем от природы»). Δισσοὶ λόγοι, Diels *Vorsokr.* p. 646: «Есть же и некая природа, с которой иной, ничему не научившись у софистов, становится способным». Ср. Pl. *Apol.* 22 B: «Узнал я, стало быть, и о поэтах . . . вот что: не мудростью творят они то, что творят, а φύσει τινί (по „инстинкту“) καὶ ἐνθουσιάζοντες (будучи одержимы богом)». См. Epicharmus, fr. 4 Diels, о «мудрости», или «смышлености» (τὸ σοφόν), которую курица показывает, высиживая яйца: τὸ δὲ σοφὸν ἀ φύσις τόδ’ οἶδεν ὡς ἔχει μόνα («а как обстоит дело с этой мудростью, знает одна природа»); ибо курица — «самоучка» (то есть ее смышленость не есть τέχνη διδακτή).

Ср. Seneca, *Ep.* 121, §§ 21–23: «. . . Природны влечения к полезному, природны отвращения от противного; без всякого

размышления, которое бы это подсказывало, без совета делается все, что предписала природа. Не видишь ли ты, какова тонкость у пчел в строении жилищ? Какое согласие в разделении и исполнении труда? Не видишь ли, что та паутинная ткань неподражаема ни для кого из смертных? Сколь трудное дело — расположить нити, одни пустив прямо в качестве основы, другие — по кругу, от частых к редким, чтобы мелкие животные, на погибель которым она натянута, держались, запутавшись, как в сетях? Это искусство рождается, а не изучается; и потому ни одно животное не ученее другого: ты увидишь, что ткани пауков одинаковы, что в сотах одинаковы отверстия всех ячеек. Неопределенно и неровно все, что передает искусство; что раздает природа, приходит поровну. Она ничего не передала больше, чем заботу о себе и умение в ней; и потому они одновременно начинают и учиться, и жить. И не удивительно, что с ними рождается то, без чего они рождались бы напрасно». Это учение, вероятно, заимствовано у Посидония. Philo *De animalibus adv. Alexandrum*, p. 163 Aucher: «Рассмотри . . . пчелы и пауки — скажем, поскольку эти ткачихи, а те создают медовые соты, — делают ли (это) по искусству и изобретательному прилежанию или без разума, природным действием. Ибо их . . . достойное всякого удивления усердие все же не выведено из обучения. . . . Птицы обычно летают по воздуху, водяные животные плавают, а наземные ходят. Разве по стремлению к учению? Отнюдь нет; но каждое из названных делает это по собственной природе. Подобно и пчелы без учения природно производят соты, и пауки, как бы сами себя научившие, предпринимают то тонкое изготовление тканей». *Ib.* p. 168: «„Но что можно сказать, — говоришь ты, — когда муравей, заранее собрав, складывает в хранилища и прежде приготовляет себе житницы? . . .“ Так и я

говорю. Но говорю, что это следует приписывать Промыслу, а не разуму животных, которые его лишены, — тому, кто управляет всей природой. Ибо оно (животное) ничего не делает разумением. У Него же (Бога) есть забота о разных вещах; так что Он, подобно Творцу, стесняет и укрепляет порыв отдельных созданий к тому, ради чего они сотворены, или к тому совершенству, которое подобает каждому».

Сравни также Orig. *c. Cels.* 4. 81–83. Цельс говорил о благоустроенных πολιτεῖαι муравьев и пчел как о показывающих, что οὐδὲν μυρμήκων ἢ μελισσῶν διαφέρει ὁ ἄνθρωπος παρὰ τῷ θεῷ («у Бога человек ничем не отличается от муравьев или пчел»). На это Ориген отвечает: «. . . и в них он (Цельс) не увидел, чем отличается совершаемое по разуму и рассуждению от того, что возникает из неразумной природы и простого устройства. Причины этого не берет на себя никакой разум, присущий тем, кто это делает, — ибо они его и не имеют;[2] но Сын Божий, Которому все подчинено, сотворил неразумную природу, помогающую, как неразумная, тем, кто ⟨не?⟩ удостоен разума. . . . Итак, у людей возникли города со многими искусствами и устроением законов, . . . из чего ничего нельзя найти у неразумных. . . . За это ни в коем случае не следует хвалить муравьев или пчел, ибо они делают это не с рассуждением; а дивиться следует божественной природе, простершей до неразумных как бы подражание разумному».

[2] То есть λόγος, которым направляются действия муравьев и пчел, находится не в самих животных, а действует на них извне. То, что есть в них, — не λόγος, а ἄλογος φύσις (то есть инстинкт), вложенная в них тем λόγος, которым управляется вселенная.

Цельс говорил также (*ib.* ch. 83) о предусмотрительности, которую муравьи показывают, запасая припасы на зиму, и добавлял, что

они принимают меры, чтобы зерна, которые они запасают, не прорастали; на что Ориген отвечает: οὐ λογισμὸν εἶναι ἐν μύρμηξι τούτων αἴτιον ὑπονοητέον, ἀλλὰ τὴν παμμήτορα φύσιν, τὴν καὶ τὰ ἄλογα κοσμήσασαν («не следует думать, что причина этого — рассуждение в муравьях; она — всематерь природа, украсившая и неразумных»).

⟨καὶ⟩ τὰ ⟨⟨μὲν⟩⟩ [δὲ] φύσει γιγνόμενα ἐνεργείᾳ [[μὲν]] γίγνεται καθολικῇ. Термин ἐνέργεια καθολική мог быть подсказан писателю местом *Exc.* III. 13, если он читал этот документ; но он применяет его иначе. ἐνέργειαι, которые в III. 13 названы καθολικαί, — это силы, которыми приводятся к бытию тела всех родов; а те, что названы καθολικαί в IV B. 3, — это силы, которые действуют одинаково на всех особей *какого-либо одного рода животных*. Это те, которые в III. 12 названы γενικαί и от которых там отличены καθολικαί.

τὰ (τῇ MSS.) δὲ ἐπιστήμῃ καὶ τέχνῃ ⟨⟨γιγνόμενα⟩⟩ [εἰδόσι] ⟨τισὶ⟩ παραγίγνεται, οὐ πᾶσι. Вместо εἰδόσι нам нужно слово, означающее «некоторым», в противоположность πᾶσι. Вахсмут предполагает εἰδικῶς (ср. εἰδικαὶ ἐνέργειαι в *Exc.* III. 13 и 12); но παραγίγνεται требует дательного падежа. Можно было бы написать τὰ δὲ . . . τέχνῃ γιγνόμενα εἰδικῇ ⟨ἐνεργείᾳ γίγνεται· τισὶ γὰρ⟩ παραγίγνεται, οὐ πᾶσι.

§ 4. ⟨τοῦτο μὲν γὰρ⟩ ⟨⟨ὑπὸ φύσεως ἐνεργεῖται⟩⟩. Слова ὑπὸ φύσεως ἐνεργεῖται, которые стоят не на своем месте в конце § 3, нужны здесь, чтобы стоять в противоположность ἐπιστήμης καὶ τέχνης ἐνεργούσης ниже.

§ 5. ἐπιστήμῃ αὐτο⟨ὺς⟩ [τοῦτο πράττειν] καὶ τέχνῃ συνάγειν τὰς τροφάς. τοῦτο πράττειν пришло из τοῦτο ἔπραττον выше.

Выдержка V

§ 1. ὁ μὲν [κύριος καὶ πάντων] δημιουργὸς τῶν ἀϊδίων σωμάτων. Высший Бог — Творец «вечных тел» и как таковой отличается от Творца людей (ὁ ἡμέτερος δημιουργός, § 2), который есть подчиненный бог. πάντων не может быть верным; нет никакой причины настаивать на том, что *все* вечные тела, а не только некоторые из них, сотворены высшим Богом. Можно было бы написать ὁ μὲν κύριος πάντων, καὶ δημιουργὸς τῶν ἀϊδίων σωμάτων. Но ὁ μὲν δημιουργὸς τῶν ἀ. σ. без добавочных слов лучше подходит для противопоставления ὁ δὲ ἡμέτερος δημιουργός. Быть может, чтение MSS. возникло от смешения ὁ κύριος καὶ πάντων δημιουργός (титул высшего Бога) с ὁ δημιουργὸς τῶν ἀϊδίων σωμάτων.

Что разумеется здесь под τὰ ἀΐδια σώματα? В самом широком применении этот термин мог бы включать (1) четыре космические стихии, (2) тело Космоса и (3) небесные тела — солнце, луну и звезды. (В «Тимее» нам говорят, что Бог сотворил эти вещи сам, а затем поручил богам, которых он сотворил, то есть главным образом богам, воплощенным в небесных телах, задачу творить тела людей и других θνητὰ ζῷα.) В *Exc.* II A (§§ 1 f. и 13) τὰ ἀΐδια σώματα — это четыре космические стихии. Но в *Exc.* III τὰ ἀΐδια σώματα (§§ 16 и 12), называемые также τὰ ἀθάνατα σώματα (§§ 16 и 8) и τὰ θεῖα σώματα (§§ 6 и 12), — это небесные тела. В *Exc.* V τὰ ἀΐδια σώματα, быть может, означает и космические стихии, и небесные тела. Если так, это равнозначно τὰ στοιχεῖα в более широком смысле этого термина; ибо небесные тела иногда называли στοιχεῖα.

ταῦτα γὰρ ἑαυτοῖς παραδοὺς καὶ ἐνώσας ἀλλήλοις ἀφῆκε φέρεσθαι. ἀφῆκε φέρεσθαι, «отпустил идти своим путем», по-видимому, лучше всего подходит к небесным телам (ср. εἴασε

στρέφεσθαι в *Corp.* I. 11 a). Но, с другой стороны, трудно понять, что могло бы означать утверждение, что Бог «соединил» небесные тела «друг с другом»; тогда как это утверждение понятно в применении к космическим стихиям, которые, по господствующему мнению, непрестанно превращались одна в другую. (См. комментарий к *Exc.* II A. 13.) И можно было бы сказать, что космические стихии «идут своим путем» в том смысле, что они проходят нескончаемый ряд процессов, назначенных для них.

μηδεν⟨ὸς⟩ ἐνδέοντα [ὡς ἄΐδια]. εἰ δὲ δέονταί τινων, ἀλλήλων δέ[η]ονται, οὐδεμιᾶς δὲ τῆς ἔξωθεν ἐπιφορᾶς. ὡς ἄΐδια — вероятно, неуместно поставленный двойник ὡς ἀθάνατα ниже. Писатель настаивает на том, что «вечные тела» не нуждаются в питании извне, как нуждаются наши тела (§ 4). Он допускает, что они нуждаются в питании и получают его, но только друг от друга. Они «соединены друг с другом»; и если рассматривать их все вместе, как составляющие единое целое, можно сказать, что они οὐδενὸς ἐνδέοντα.

Это относится скорее к космическим стихиям, чем к небесным телам. Каждая из четырех стихий непрестанно поддерживается в существовании превращением частей других стихий в эту стихию. Небесные тела, согласно стоической физике, состоят из стихии огня и получают τροφή от других стихий в виде испарений, которые превращаются в огонь; но нельзя было бы сказать, что небесные тела получают питание *друг от друга*.

⟨. . .⟩ ⌜ὡς⌝ ἀθάνατα· ἔδει γὰρ τὰ ὑπ᾽ ἐκείνου σώματα γενόμενα τοιαύτην ἔχειν [καὶ] τὴν φύσιν. Удовлетворительный смысл можно было бы получить, написав ὥσ⟨τε ταῦτα μὲν⟩ ἀθάνατα. Тела, о которых до сих пор шла речь, ἀθάνατα и как таковые противопоставляются телам людей, которые θνητά (§ 2). τοιαύτην

ἔχειν τὴν φύσιν означает ἀθάνατα εἶναι. Вещи, сотворенные высшим Богом, по необходимости бессмертны. Ср. Pl. *Tim.* 41 C, где Бог говорит богам, которых он сотворил: «А возникнув через меня, они . . . уравнялись бы с богами; итак, чтобы они были смертными . . ., обратитесь вы, согласно природе, к созиданию живых существ».

§ 2. ὁ δὲ ἡμέτερος δημιουργός, ἐν σώματι ὤν. В «Тимее» тела людей и «смертная часть» их душ сотворены не самим высшим Богом, а богами, которых он сотворил. Автор *Exc.* V ставит на место этих «богов» единого бога, который воплощен (ἐν σώματι) и, подобно богам «Тимея», сотворен высшим Богом (τὸν ἑαυτοῦ δημιουργόν). Этот подчиненный и воплощенный Демиург должен быть либо Космосом, либо Солнцем. О Солнце как подчиненном Демиурге ср. *Corp.* XVI, *Exc.* XXI и вставленное место *Exc.* II A. 14.

Так как подчиненный Демиург сотворен высшим Богом, его тело (будь то весь Космос или Солнце) следует считать одним из ἄϊδια σώματα.

Представление о том, что τὰ ἀθάνατα сотворены одним Творцом, а τὰ θνητά — другим, обсуждается и отвергается в *Corp.* XI. ii. 9 f.

καὶ ποιεῖ ἀεὶ καὶ ποιήσει. Это противопоставлено ποιήσας οὐκέτι ἐποίησεν οὐδὲ ποιεῖ в § 1. В *Corp.* XI. ii. 12 b–14 a утверждается, что Бог «всегда творит». Автор *Exc.* V отрицает это в отношении высшего Бога, но утверждает в отношении «Творца смертных тел». Вечные тела сотворены раз навсегда; а смертные организмы подлунного мира творятся непрестанно.

ἐποίησεν ἡμᾶς . . . σώματα ⟨ἔχοντας⟩ διαλυτὰ καὶ θνητά. Согласно MSS., герметист говорит здесь, что люди суть тела. Если он действительно это сказал, он выразил свою мысль неточно; ибо человек, даже если рассматривать его лишь как земной

организм, есть не σῶμα, а вещь, составленная из σῶμα и ψυχή. Писатель, по-видимому, говорит о людях так, как если бы они были просто телами, в словах ἐκ τῆς . . . σωματώσεως ἐποίησεν ἡμᾶς (а не τὰ ἡμέτερα σώματα) в конце параграфа; но, с другой стороны, он употребляет и выражение τὰ ἡμέτερα σώματα, которое подразумевает, что «мы» — не «тела».

οὐ γὰρ θέμις ἦν αὐτῷ μιμεῖσθαι τὸν ἑαυτοῦ δημιουργόν, ἄλλως τε καὶ ⟨. . .⟩ ἀδύνατον· ὁ μὲν γὰρ κ.т.л. Вахсмут принимает поправку Мейнеке: ἄλλως τε καὶ ἀδύνατον ⟨ὄν⟩. Это означало бы: «Ему не было позволено, . . . тем более что это было невозможно». Но это не может быть верным. οὐ θέμις и ἀδύνατον не могут употребляться вместе в отношении одного и того же действия; если вещь невозможна, вопрос о том, позволена она или запрещена, не возникает. Следовательно, перед ἀδύνατον должна быть лакуна. Быть может, автор написал нечто вроде этого: «⟨И к тому же⟩ было невозможно ⟨чтобы наши тела были той же природы, что и тела, сотворенные высшим Творцом⟩; ибо высший Творец сотворил ⟨тела, которые он сотворил,⟩ из бестелесной сущности, а наш Творец» и т. д.

ὁ μὲν γὰρ ἐκ τῆς πρώτης οὐσίας ἐποίησεν, οὔσης ἀσωμάτου. В *Exc.* IV A. 2 сказано, что ἡ ψυχή сотворена ἐξ ἀσωμάτου οὐσίας. Но автор *Exc.* V говорит не о сотворении души, а о сотворении вечных тел. Что же такое «первая» и «бестелесная» сущность, из которой сотворены вечные тела? В *Exc.* III. 8 нам говорят, что ἀθάνατα σώματα сотворены ἐκ μιᾶς ὕλης, а в *ib.* 16 — что они состоят из οὐσία, отличной от той, из которой сотворены наши тела; но об ὕλη, или οὐσία, о которой там говорится, не сказано, что она ἀσώματος; вероятно, это «пятая (телесная) сущность» аристотеликов. Взгляд автора *Corp.* V, по-видимому, таков: изначально не существовало ничего, кроме «бестелесной

сущности», то есть сущности, из которой состоят Бог, νοῦς и τὰ νοητά (ср. *Corp.* I. 4, где эта сущность символически обозначена словом φῶς), и Бог превратил части этой бестелесной сущности в телесные стихии и сотворил Космос из стихий, приведенных таким образом к бытию. Если так, он отвергает платоновское учение об ὕλη; он держится мнения, что ὕλη, из которой сотворены все вещественные вещи, есть τὸ νοητόν.

ὁ δὲ ἐκ τῆς γενομένης (γειναμένης MSS.) σωματώσεως ἐποίησεν ἡμᾶς. γενομένης дает требуемый смысл. Лидделл и Скотт говорят, что ἐγεινάμην иногда употребляется в смысле ἐγενόμην «у поздних поэтов»; но я не знаю ни одного примера такого употребления в прозе.

Ἡ γενομένη σωμάτωσις означает «телесные вещи, которые были сотворены», то есть четыре космические стихии, которые были сотворены высшим Богом.

§ 3. εἰκότως οὖν [κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον] ἐκεῖνα μὲν . . . ἀθάνατά ἐστι. κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, должно быть, было написано как вариант или замена для εἰκότως.

ὡς τῆς ⌜ ὕλης ⌝ ἡμῶν ἐκ σωμάτων συνεστώσης. Речь идет не об ἡ ὕλη ἡμῶν, то есть материале, из которого мы сотворены, а о наших телах, которые «составлены из сложенных вместе тел», то есть из частей четырех стихий. Итак, вместо ὕλης нужно существительное женского рода, равнозначное σώματος.

§ 4. διὸ καὶ ἀσθενῆ ἐστι (διὰ τὸ ἀσθενῆ εἶναι MSS.). Нельзя было бы сказать ни что человеческое тело сотворено из вещественных стихий «потому, что оно слабо и нуждается в помощи», ни что оно по этой причине разложимо и смертно. Смысл, должно быть, был тот, что наши тела нуждаются в помощи извне, потому что они разложимы и смертны.

πολλῆς ἐπικουρίας δεόμενα. Два рода ἐπικουρία, о которых герметист говорит далее, — это пища (§ 4) и сон (§§ 5–7). Вечные тела не нуждаются ни в том, ни в другом.

§ 5. ⟨. . .⟩ ὥστε καὶ πρὸς τὰς κινήσεις ἐσμὲν ἀσθενέστεροι. Здесь должна быть лакуна. ὥστε отсылает к какому-то утверждению, которое исчезло; и о κινήσεις едва ли можно было бы говорить так без какого-либо предшествующего объяснения.

Тело движется (то есть его мышечные движения производятся) ψυχή, которая в нем пребывает; но оно скоро истощилось бы от этих движений, если бы не освежалось и не обновлялось сном.

φέροντες ⟨αὐτὰς⟩ [κινήσεις] μηδὲ ἡμέρας μιᾶς. ἡμέρα здесь, по-видимому, означает не день в противоположность ночи, а промежуток в двадцать четыре часа.

Необходимо написать либо ⟨τὰς⟩ κινήσεις, либо αὐτάς; а повторение τὰς κινήσεις было бы неуклюжим.

ἀγαθὸς ὢν ὁ δημιουργὸς . . . ἐποίησε τὸν ὕπνον. Кто это — «Творец вечных тел» или «Творец смертных тел»? Вероятно, первый. Тело того или иного человека сотворено подчиненным Демиургом; но сон — сила, которая действует во всех телах людей и животных одинаково; и на языке *Exc.* III можно было бы сказать, что, хотя он ἐν σώματι («в теле»), сам он ἀσώματος и ἀθάνατος («бестелесен» и «бессмертен»). «Сотворение» сна на деле означает установление закона, по которому все тела людей и животных должны восстанавливаться известным процессом; а установление таких общих законов вполне можно приписать высшему Богу. Сон часто олицетворяют; и Ὕπνος, понятый как лицо, мог бы быть причислен к богам, которых сотворил высший Бог. Писатель *Exc.* V его не олицетворяет; но он говорит о нем так, словно это некая самостоятельная вещь, и ставит его на одну доску с ψυχή.

ἀγαθὸς ὢν ὁ δημιουργός — отголосок Pl. *Tim.* 29 E: ἀγαθὸς ἦν к.т.л. («он был благ» и т. д.).

ἐπ᾽ ἰσότητος ἔταξεν ἑκατέρῳ χρόνον (ἑκάστῳ χρόνῳ MSS.). Писатель не хочет сказать, что люди спят ровно половину своего времени; он говорит лишь, что, поскольку ночь — время, назначенное для сна, а день — для движения, ночи в среднем равны дням по продолжительности.

[μᾶλλον δὲ τῇ ἀναπαύλῃ πλείονα (χρόνον ἔταξε)]. Это явно неверно, — [разве что ἀνάπαυλα понимать как «отдых от труда».]

§ 6. καθάπερ γὰρ ἡ ψυχὴ κινήσεώς ἐστιν ἐνεργητική (ἐνέργεια MSS.), τὸν αὐτὸν τρόπον ⟨ὁ ὕπνος . . .⟩. В противоположность ἡ ψυχὴ κινήσεως автор, должно быть, написал ὁ ὕπνος, а за ним какой-то родительный падеж (ἀναπαύλης?).

ἄνεσις γὰρ [καὶ ἄφεσις] ἐστι ⌜ τῶν συνδέτων τῶν μελῶν ⌝. τῶν συνδέτων μελῶν (P) лишено смысла; а τῶν συνδέσμων не дало бы удовлетворительного смысла. Связи, которыми скреплено тело, во сне не ослабевают. Можно было бы, пожалуй, сказать, что во сне ослабевают связи, которыми душа и тело соединены друг с другом (ср. *Corp.* I. 1), и что именно вследствие этого ослабления душа больше не производит телесных κινήσεις, когда человек спит; но если таков был смысл, то слова, которыми он был выражен, утрачены.

ἄνεσις встречается в связи со сном у Аэция, Diels *Doxogr.* p. 436: οἱ Στωικοί, τὸν μὲν ὕπνον γίνεσθαι ἀνέσει τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος («стоики: сон происходит от ослабления чувствующего духа»). (Ср. Arist. *De somno* 454 b 10: ὁ ὕπνος τοῦ αἰσθητικοῦ μορίου ἐστὶν οἷον δεσμὸς καὶ ἀκινησία τις — «сон есть для чувствующей части как бы оковы и некая неподвижность».) Но писатель *Exc.* V не говорит об αἴσθησις; он описывает сон как приостановку движения, а не ощущения или сознания.

§ 7. καὶ ἔσωθεν ἐνεργεῖ, σωματοποιῶν τὴν ἐπεισελθοῦσαν ὕλην. Это второе дело сна, отличное от того, чтобы снимать напряжение κίνησις. Оба дела можно было бы связать, сказав, что κίνησις расходует вещественное содержимое тела и что поэтому сон нужен, чтобы восполнить израсходованную материю; но писатель так их не связал.

О представлении, что пища распределяется внутри тела и встраивается в его состав сном (или во время сна), ср. Arist. *De somno* 454 b 32: «питающая часть делает свое дело скорее во сне, чем в бодрствовании; ибо (тело) тогда больше питается и растет». Аристотель говорит также (*ib.* 456 b 24), что μάλιστα γίνονται ὕπνοι ἀπὸ τῆς τροφῆς («сон бывает больше всего от пищи»).

⟨τοῖς⟩ ὀστέοις καὶ μυελοῖς. Не видно причины, почему именно о костном мозге, а не о каких-либо иных частях тела, должно говориться, что он сделан из земли или питается землей; а с другой стороны, упоминание плоти кажется почти необходимым. Если автор написал μυσί («мышцам»), это легко могло быть изменено в μυελοῖς, что подсказывалось бы словом ὀστέοις.

τὸν δὲ ἀέρα τοῖς νεύροις [καὶ φλεψί]. По учению, начало которому положил Эрасистрат (см. *Corp.* X. 11), νεῦρα — трубки, по которым текут потоки *пневмы*; а так как *пневма* состоит из теплого воздуха, можно было думать, что воздух, входящий в тело, проходит в νεῦρα и служит пищей содержащейся в них жизненной *пневме*. Вместо φλεψί можно было бы ожидать ἀρτηρίαις, ибо и об артериях обычно думали, что они содержат воздух, или *пневму*. Аэций (Diels *Doxogr.* p. 436) сообщает, что Диоген (какой Диоген?) говорил, будто φλέβες содержат не только кровь, но и воздух; но этого едва ли достаточно, чтобы объяснить их упоминание в *Exc.* V. 7; и, по-видимому, лучше всего заключить καὶ φλεψί в скобки.

τὸ δὲ πῦρ τῇ ὀράσει. Предполагается, что глаза содержат огонь или отчасти состоят из огня. Ср. описание процесса зрения в Pl. *Tim.* 45 B ff., где сказано, что глаза содержат огонь, испускающий потоки света. Arist. *De sensu* 437 b 11: «если бы (зрение) было огнем, как говорит Эмпедокл и как написано в „Тимее“, и видение совершалось бы оттого, что свет исходит, как из фонаря» и т. д. Эмпедокл, fr. 84 Diels, сравнивает глаз с зажженным фонарем и говорит о содержащемся в нем μήνιγξιν ἐεργμένον ὠγύγιον πῦρ («заключенном в оболочки древнем огне»).

Выдержка VI

Этот трактат дает описание положения и действий богов-светил, называемых деканами (*Decāni*); к этому прибавлены некоторые сведения о других звездах, а также о метеорах и кометах. Он служит продолжением более раннего диалога, в котором было дано описание зодиака и планет; и знакомство с содержанием того более раннего сочинения здесь предполагается.

В *Exc.* VI мы находим очерк системы, согласно которой тридцать шесть деканов суть (под верховным и бестелесным Богом) главные силы, которыми управляется вселенная. Они сообща исполняют то назначение «второго Бога» и правителя Космоса, которое в некоторых герметических сочинениях (например, в *Corp.* XVI) приписывается Солнцу. Система, изложенная в этом документе, включает некоторые элементы недавнего происхождения; в ней присутствует греко-египетское учение о зодиаке и о сферах планет; и хотя сам писатель не астролог, на него повлияли астрологические представления;[1] но едва ли может быть сомнение, что его учение в своей основе есть пережиток одной из многих религий фараоновского Египта.

[1] Например, выражение καθολικὰ ἀποτελέσματα (§ 16) — специальный термин астрологии.

Представление о δεκανοί[2] было египетского происхождения. Египетские жрецы при туземных династиях, еще до того как в Египет проникли астрономия и астральная религия Вавилонии (что, по-видимому, произошло по большей части во время персидского владычества, с 525 г. до н. э. и далее), уже привыкли наблюдать небо и составили список заметных звезд или групп звезд, каждую из которых считали воплощением или обиталищем особого божества. Имя, которым эти божества обозначались все вместе на египетском языке, установить не удалось; но мы можем называть их «звездными богами».[3] Египетские наблюдатели еще в древние времена заметили правильность изменений во взаимном положении солнца и неподвижных звезд; они знали (как знали и греки во времена Гесиода и до него), что если наблюдать восточный или западный горизонт вскоре после заката или перед восходом солнца, то по мере того как идет год, будешь видеть там разные группы звезд в установленном порядке следования; и они давно записывали результаты таких наблюдений; но они еще не наметили зодиакального круга, которым в позднейшие времена изображался годовой путь солнца среди звезд.[4] Путь солнца они представляли себе скорее как широкий экваториальный пояс (*межтропический* пояс, как мы могли бы его назвать), в пределах которого оно движется в своем дневном пути с Востока на Запад, идя не совсем так быстро, как неподвижные звезды, и смещая свой путь к северу или к югу смотря по времени года. И всякая заметная группа звезд, ночной путь которой лежит в пределах этого же пояса и которая поэтому, вследствие разницы в скорости, непременно оказывается на

какой-то ступени годового движения поблизости от солнца, годилась для зачисления в список звездных богов.[5]

[2] О деканах см. Bouché-Leclercq (*L'astrologie grecque* pp. 215–235), который ссылается на Lepsius, *Einleitung zur Chronologie der Aegypter*, 1848, и Brugsch, *Thesaurus Inscr. Aeg.* I (*Astron. und astrol. Inschr.*) 1883.

[3] Когда Эсхил (*Agam.* 5) заставил своего Стража говорить о τοὺς φέροντας χεῖμα καὶ θέρος βροτοῖς | λαμπροὺς δυνάστας, ἐμπρέποντας αἰθέρι («блистающих владыках, что приносят смертным зиму и лето, сияя в эфире»), его понятия о звездах не очень отличались от тех, что издавна были в ходу в Египте, хотя его знание их движений было, несомненно, менее подробным. «Звездные боги» египтян и суть λαμπροὶ δυνάσται.

[4] «Зодиакальный круг», или эклиптика, — это круг, описанный на поверхности вращающейся звездной сферы, пересекающий экватор наискось в двух противоположных точках и касающийся обоих тропиков. Его разметка предполагает разложение видимого движения солнца на два отдельных движения, а именно: (1) суточное движение солнца и звезд одинаково вокруг земли и (2) годовое движение солнца относительно неподвижных звезд. Зодиакальный круг представляет второе движение отдельно от первого. Говорят, что этот способ представления движения солнца был известен греческим мыслителям в VI веке до н. э.; Pliny *Nat. hist.* 2. 31: «Передают, что первым понял наклон (зодиака) Анаксимандр Милетский в пятьдесят восьмую олимпиаду (548–545 до н. э.), а затем знаки в нем — Клеострат (около 520 до н. э.), и прежде всего знаки Овна и Стрельца». См. *J. H. S.* 1919.

Греки, должно быть, получили представление о зодиакальном круге от вавилонских астрономов, либо прямо, либо через египетских посредников. Jastrow, *Religious belief in Babylonia and Assyria*, pp. 228–230: «Эклиптика, известная как „путь солнца“, была разделена (вавилонянами и ассирийцами) на три части. . . . Звезды вблизи эклиптики были объединены в группы, и им были даны более или менее причудливые обозначения. Таким образом постепенно были выделены двенадцать таких групп, соответствующих нашим созвездиям зодиака; хотя . . . нет никаких указаний на то, что вавилоняне или ассирийцы делили эклиптику на двенадцать равных отделов по 30° каждый. . . . По-видимому, примерно до 1000 г. до н. э. в зодиаке различали лишь четыре или пять созвездий, и нужно спуститься к персидскому периоду, чтобы найти полное число двенадцать, обозначенное вдоль эклиптики». Cumont, *Astronomy and religion among the Greeks and Romans*, p. 11, упоминает вавилонскую табличку, датированную 523 г. до н. э., которая, по его словам, «показывает поразительный

успех (в астрономии), сделанный (вавилонянами) со времени падения Ассирии (625 г. до н. э.). Здесь мы впервые находим взаимные положения солнца и луны, вычисленные заранее; мы находим отмеченными, с их точными датами, соединения луны с планетами и планет друг с другом и их положение в знаках зодиака, *которые здесь явно уже установлены*».

Изображения людей, животных и неодушевленных предметов, которые вавилоняне и египтяне рисовали на своих небесных глобусах, чтобы представить знаки зодиака и другие созвездия, были переняты греками с некоторыми изменениями. Jastrow, *op. cit.*, p. 230, говорит: «в вавилоно-ассирийской астрологии у нас есть баран, близнецы, лев, рак, скорпион, стрелец и рыбы. Вместо девы у нас созвездие, обозначенное как „рост растений“; вместо быка — копье; остальные (из двенадцати *Zodia*) еще под сомнением».

---

[5] Это по существу согласуется с объяснением Буше-Леклерка, если я правильно его понимаю. Но он, конечно, ошибается (p. 220), связывая учение о звездных богах с тем фактом, что «египтяне еще со времен фараонов рассеяли вдоль дневного и ночного пути Солнца всякого рода гениев, которые как бы оспаривали у него власть над временем, у которых оно добывало себе проход посредством магических заклинаний и которые, когда оно заходило, наконец царствовали вместо него над миром». В течение данных суток солнце проходит полный круг небесной сферы; и в течение всех этих суток — и даже в течение десяти суток подряд или около того — оно находится в обществе одного и того же звездного бога, который странствует вместе с ним. Легче было бы представлять звездных богов последовательными провожатыми странствующего Солнца — каждый из них несет свою очередь службы десять суток подряд, а затем уходит вперед и уступает место другому, подходящему сзади, — чем неподвижными обитателями на пути Солнца, оспаривающими его «дневной и ночной» проход. Демоны, которые стоят на месте, пока Солнце совершает свой суточный круг, должны быть демонами земли, а не неба.

В египетских документах сохранилось девять списков этих богов, по времени от XIV до IV века до н. э.[6] Они включают двадцать различных созвездий; а так как некоторые из этих созвездий подразделены на две или более частей и каждая часть рассматривается как отдельный звездный бог,[7] число звездных богов, имена которых записаны, доходит до сорока.

---

[6] Есть также несколько списков более позднего времени. Отдельные списки различаются в некоторых подробностях.

[7] Например, в созвездии, называемом *Кенмут*, есть один звездный бог по имени *Острие Кенмута*, другой по имени *Пуп Кенмута*, а также один по имени *Кенмут*. (Каждый ли из них — одна звезда или небольшая группа звезд?)

Египетское учение о звездных богах, несомненно, включало какую-то теорию об их влиянии на земные вещи. Возможно, держались мнения, что тот звездный бог, который восходил при закате, — или, вернее, который был ближе всех к восточному горизонту, когда звезды впервые становились видимы после заката, — господствовал на данное время; и, по-видимому, каким-то подобным образом год распределялся между звездными богами, так что каждый из них по очереди был *хронократором*[8] в среднем на срок почти в десять дней. Или же могли думать, что исход событий зависит от действия того звездного бога, который восходил в решающий момент или около него.[9] Такие представления, если они существовали уже во времена фараонов, давали бы основу, на которой легко могла быть построена система астрологии (т. е. способ предсказывать будущие события по наблюдаемому положению звезд); но, по-видимому, нет свидетельств того, чтобы в Египте[10] до времени персидского владычества[11], когда астрология была ввезена из Вавилонии, практиковалась какая бы то ни было ее разновидность.

[8] Представление о χρονοκράτορες — т. е. представление, что каждому отделу времени предстоит свое особое божество, — было в Египте туземным (Bouché-Leclercq, p. 220). Одно из многих его приложений сохранилось в наших названиях дней недели, пришедших из Египта (Dio Cass. 37. 18). Распределение дней между семью планетами в определенном порядке объясняется искусственным сочетанием; но обычай распределять отделы времени между *хронократорами*, один из поздних примеров которого мы здесь имеем, должен был возникнуть из действительного наблюдения положений некоторых небесных тел, таких как «звездные боги», в определенное время.

[9] Когда число звездных богов было установлено в тридцать шесть, каждый из них в этом смысле предстоял бы промежутку в сорок минут в каждых двадцати

четырех часах.

[10] F. Boll, *Sphaera*, p. 372: «Что астрология в древнем Египте была неизвестна и пришла туда лишь в позднейшее время из Вавилонии, со времен Летронна есть установленный факт».

[11] Во времена Геродота астрология в Египте уже существовала. Hdt. 2. 82: «Египтяне открыли также, какому из богов принадлежит каждый месяц и день» (это система *хронократоров*), «и что встретит в течение жизни человек, родившийся в такой-то день, какова будет его смерть и каким человеком он будет». Т. е. в V веке до н. э. в Египте были люди, которые держались мнения не только о том, что *хронократор*, властвующий в день рождения человека, определяет весь ход его жизни, но и о том, что это божество действует по неизменным законам и что законы его действия известны людям, которые поэтому могут предсказывать будущее. Это астрология, хотя Геродот описывает еще простую и зачаточную ее разновидность.

Развитие более точной астрономии греками и египтянами совместно, начавшееся в IV веке до н. э., привело к некоторым изменениям в учении о звездных богах. Список этих божеств был пересмотрен; их число было установлено в тридцать шесть, и каждому был отведен срок ровно в десять дней.[12] Более того, когда зодиакальный круг был теперь точно определен и разделен на двенадцать «знаков», или частей равной длины, соответствующих двенадцати месяцам года, был сделан следующий шаг: каждому из тридцати шести звездных богов в качестве его обиталища была отведена треть знака, т. е. десять из 360 градусов всего круга.

[12] Тридцать шесть периодов по десять дней составляют 360 дней. Пять (или, точнее, 5¼) эпагоменальных дней, которыми восполнялся год, устраивали каким-то подручным способом.

Этим тридцати шести звездным богам греки дали имя δεκανοί.[13] Происхождение этого слова неясно. Оно употреблялось также в значении «начальник десяти человек»;[14] и, несомненно, в приложении к звездным богам его понимали в смысле «глава

десяти»,[15] т. е. тот, кто предстоит десяти дням года или десяти градусам зодиакального круга.[16] Но его образование не имеет параллелей в греческом языке; и представляется вероятным, что оно было заимствовано из какого-то восточного языка, но несколько изменено, чтобы уподобить его греческому δέκα.[17]

[13] Слово δεκανός употреблялось в астрологических сочинениях, приписываемых Нехепсо и Петосирису, и в сочинениях астролога Тевкра Вавилонского. Дата «Нехепсо и Петосириса», первоисточника всей последующей греко-египетской астрологии, — или по крайней мере дата одной из книг, ходивших под этим именем, — установлена около 150 г. до н. э. (Cumont, in *Clio* Bd. IX, Heft 3, 1909; Boll, in *Catal. Codd. Astrolog. Graec.* VII); но первоначальное сочинение весьма вероятно было впоследствии расширено добавлениями разного и не поддающегося определению времени, которые приписывались тем же авторам. Тевкр Вавилонский (который, несмотря на свое имя, должно быть, жил и работал в Египте) писал «наверное не позже I века до н. э.» (Boll, *Sphaera*, p. 8.) Я не знаю более раннего примера δεκανός в астральном смысле.

[14] δεκανικός, означающее человека определенного воинского звания, встречается в птолемеевском документе 259 г. до н. э. (Grenfell and Hunt, *Hibeh Papyri* P. 1, 1906, n. 96, pp. 266–269). Bouché-Leclercq, *Hist. des Lagides*, IV, p. 48, упоминает δεκανός или δεκανικός как звание в египетской коннице, ссылаясь на *Tebt. Pap.* n. 251 и *Hibeh Pap.* nn. 30, 81, 90–91, 96, 103. В александрийской надписи римского периода слово δεκανοί прилагается к морским офицерам (Otto, *Priester und Tempel im hellen. Aeg.*, p. 46); а в счетах одного храма в Файюме (*ib.*) упоминается τὸ δεκανικὸν τῶν πλοίων — по-видимому, подать, уплачиваемая δεκανοί, которые были чинами речной полиции.

[15] Ямвлих, как сообщает Прокл (*in Tim.* 5. 299 E), говорил о неких οὐράνιοι θεοί («небесных богах»), которых называл οἱ ἓξ καὶ τριάκοντα δεκαδάρχαι («тридцать шесть декадархов»); т. е. он употреблял слово δεκαδάρχαι как замену δεκανοί.

[16] Его можно было бы понять в значении «начальник, командующий десятью литургами», если литургов насчитывали 360. «Пистис София» очень близко подходит к такому счету, ибо говорит, что литургов 365. См. примечание к *Exc.* VI. 12.

[17] Как чистую догадку, вероятность которой предоставляю оценить специалистам по арийской филологии, я предложил бы, что δεκανός, быть может, есть греческая переделка персидского слова, означавшего «глава десяти» и

употреблявшегося в особом смысле сержанта конницы или конной стражи. «Десять» — *dah* в новоперсидском, *dasa* в авестийском; а в авестийском есть окончание прилагательных *-āna-* (Brugmann, *Comp. Grammar*, Eng. tr. 1891, II, p. 152); так что ранняя персидская форма слова могла быть чем-то вроде *dasānas*. Персидский военный термин вполне мог быть занесен в Египет во время персидского владычества над страной и остаться там в употреблении после македонского завоевания; и александрийские переводчики египетских астральных сочинений могли счесть его подходящим словом для обозначения этих дозорных начальников небесного воинства, которые ὥσπερ φύλακες ἀκριβεῖς καὶ ἐπίσκοποι τοῦ παντὸς περιέρχονται τῷ νυχθημέρῳ τὸ πᾶν («как бдительные стражи и надзиратели вселенной обходят ее за время ночи и дня») и имеют под собою ὑπηρέτας καὶ στρατιώτας («слуг и рядовых воинов») для исполнения своих приказов (*Exc.* VI. 6 и 12).

Латинское *decanus* — слово позднее; оно встречается в астральном смысле у Фирмика Матерна, около 340 г. н. э.; в военном смысле — у Вегеция, 386 г. н. э.; и в производном смысле «глава десяти монахов» (откуда английское *dean*) — у Иеронима, около 400 г. н. э. Манилий (около 12 г. н. э.) этого слова не употребляет; он, *быть может*, однажды употребил *decania* (ср. р., мн. ч.) в смысле «третей зодиакального знака» (4. 298); но стих безнадежно испорчен. *Decanus* — неправильное образование в латинском языке (наиболее близкие к нему слова — *decumanus*, *septimanus*, *tertianus* и т. д., которые произведены от порядковых числительных); римляне, должно быть, заимствовали его у греков.

Старая египетская система звездных богов, однако, нелегко приладилась к новому зодиакальному учению; ибо некоторые из звезд или групп звезд, включенных в список, располагались на значительном расстоянии к северу или к югу от зодиакального круга, так что приходилось допускать, что звездный бог действует в одном месте (а именно в известном подразделении зодиака), тогда как видимым образом присутствует в другом. Астрономы вообще, а также многие астрологи деканами пренебрегали; Птолемей, например, в своем сочинении об астрологии (около 140 г. н. э.) не уделяет им никакого внимания; а те астрологи, которые ими пользовались, обходились с ними по-разному. Одна школа астрологии, выдававшая себя за особо «египетскую», сохранила деканов как личных божеств, каждый из которых действует в

определенной части зодиака, причем по три обитают в каждом из двенадцати «знаков».[18] Другие астрологи позволили личности деканов скрыться из виду и употребляли этот термин лишь для обозначения подразделений зодиакального круга. Некоторые отдали тридцать шесть подразделений другим астральным силам вместо звездных богов, которые были их прежними обитателями. У Манилия есть своя собственная система, по которой тридцать шесть частей зодиака отводятся двенадцати зодиям (*Zodia*) по порядку, следующим образом:

1. Овен, 30°			**2. Телец, 30°**		
Овен, 10°	Телец, 10°	Близнецы, 10°	Рак, 10°	Лев, 10°	Дева, 10°

и так далее.

[18] См. Bouché-Leclercq, pp. 229–235, о некоторых астрологических системах, описанных Фирмиком (340 г. н. э.) и Гефестионом (379–395 гг. н. э.).

Другие отводили тридцать шесть подразделений зодиака семи планетам по порядку — или, вернее, как они это выражали, πρόσωπα планет[19] (т. е. деканам, «выступающим в личине» богов-планет, переодетым планетами и действующим как таковые, или богам-планетам, «выступающим в личине» деканов),[20] так:

1. Овен, 30°			**2. Телец, 30°**		
Марс, 10°	Солнце, 10°	Венера, 10°	Меркурий, 10°	Луна, 10°	Сатурн, 10°
3. Близнецы, 30°			**4. Рак, 30°**		
Юпитер, 10°	Марс, 10°	Солнце, 10°	Венера, 10°	Меркурий, 10°	Луна, 10°

и так далее.

[19] Эту систему тоже описывает Фирмик. πρόσωπα, по-видимому, были известны уже Тевкру, I век до н. э. (Bouché-Leclercq, p. 224, n. 3).

[20] *Catal. Astrol. Gr., Flor.* p. 16: Περὶ τῶν λς′ δεκανῶν καὶ τῶν παρανατελλόντων αὐτοῖς, καὶ τίνος ἀστέρος (т. е. планеты) ἕκαστος (*sc.* δεκανὸς) πρόσωπον φέρει («О тридцати шести деканах и о том, что восходит вместе с ними, и личину какой звезды носит каждый»). *Ib.* p. 18: Περὶ τῶν προσώπων ἃ ἐπέχουσιν οἱ ζ′ ἀστέρες ἐν τοῖς τῶν ζῳδίων δεκανοῖς («О личинах, которые занимают семь звезд в деканах зодиев»).

Эта последняя система, в которой декановые подразделения знаков были заняты планетными πρόσωπα, имела долгую и благополучную судьбу и перешла в арабскую, персидскую и индийскую астрологию.

Но эти частные построения астрологии прямо нас здесь не касаются; ибо они не выходили за пределы круга астрологов по ремеслу, а писатели религиозных и философских герметических сочинений ставили астрологию невысоко.[21] В верованиях египтян вообще старое национальное учение о звездных богах дожило до эллинистической эпохи, мало затронутое более сложными системами знатоков астрологии; и именно на этом туземном учении основано представление о деканах, изложенное в *Exc.* VI.

[21] Было, конечно, много астрологических сочинений, носивших имя Гермеса Трисмегиста; но у них было мало общего с сочинениями, которыми мы занимаемся.

Представления египетских жрецов эллинистического периода о звездных богах, которых греки называли δεκανοί, иллюстрируются надписью из Омбоса, датированной 145–117 гг. до н. э. (Bouché-Leclercq, p. 222: Brugsch *Thes. Inscr. Aeg.* I, p. 135): «Звездные боги сияют вслед за солнцем. Они движутся по кругу, сменяя друг друга; они являются после заката, в назначенные им времена, по временам года. О вы, души звезд богов, восходящие, чтобы сулить благословения, дайте Птолемею, сыну Солнца,

взойти, как восходите вы сами». Подобная надпись в Тентире (Brugsch *ib.* p. 138) говорит о «возвышенных, и великих, и величайших богах, звездах-хранителях, которые следуют за Сотис на небе, восходящих звездах, которые восходят на восточном небе, которые даруют свою защиту божествам Тентиры, вестниках ее величества (Исиды-Хатхор), которые истребляют всех, кто действует против их воли, и даруют свою защиту городу Тентире». По тому, с каким ударением говорится о «восходе» этих божеств «после заката», можно, пожалуй, заключить, что звездный бог, восходивший первым после заката, был на данное время *хронократором* и что таким образом каждый из них по очереди господствовал десять дней. Ясно, что существа, к которым обращены эти надписи, — не просто элементы астрономической системы, но личные и могущественные боги, которые действуют на земные вещи по своей воле.

Египетские, коптские и греческие имена деканов приводит Бругш, *op. cit.*, p. 166. Передачи этих туземных имен встречаются в греческих и латинских астрологических сочинениях. Первый декан знака Рака — *Condet* («звезда Исиды») = Σῶθις, Песья звезда. Изображения этих богов в телесном облике, как представляли их египетские жрецы в I веке н. э., вырезаны на рельефах храма в Тентире.[22] Их изображения в греко-римском стиле можно видеть на «планисфере Бьянкини» (Boll, *Sphaera*, ch. 12 и Taf. V), мраморной доске, найденной в Риме и относимой ко II веку н. э. Внешнее кольцо круговой схемы, вырезанной на этой доске, содержало, когда доска была цела, фигуры тридцати шести деканов в человеческом облике; и над головой каждого декана помещено соответствующее планетное πρόσωπον в виде бюста бога-планеты.

[22] Brugsch, *Thes.* I; Boll, *Sphaera*, ch. 10 и Taf. II–IV. Дата этих рельефов, по-видимому, установлена вне сомнения: круглый «Зодиак» относится ко времени Августа, а прямоугольный «Зодиак» — ко времени Нерона.

В народных верованиях Египта греко-римского периода считалось, что различные области физического мира особо подвластны влияниям деканов; и установившийся способ распределять отделы *времени* между членами какого-либо класса астральных божеств — деканами, зодиями или планетами, смотря по случаю, — перенимался и в других делах. Так, документ, озаглавленный Τοῦ Ερμοῦ πρὸς Ἀσκληπιὸν ἡ λεγομένη Ἱερὰ βίβλος («Так называемая Священная книга Гермеса к Асклепию») (Pitra, *Anal. sacra* 5. 2, pp. 284–290), отводит каждому из деканов (представленных здесь планетными πρόσωπα, под которыми скрыты первоначальные звездные боги) особый род драгоценного камня и особый род растения; магические свойства камня или растения считаются следствием действия того астрального божества, которому он отведен. И далее, человеческое тело было распределено между деканами, каждый из которых, как полагали, предстоит одному определенному органу или члену и готов исцелить в нем болезнь, если к нему обратятся в должной форме. Система такого рода была известна Цельсу, около 180 г. н. э. (Origen *c. Cels.* 8. 58): «А что в этих делах, вплоть до самых малых, есть тот, кому дана власть, можно узнать из того, что говорят египтяне: что тридцать шесть демонов, или каких-то эфирных богов, поделили между собою тело человека, разделенное на столько же частей (а иные говорят, что их и гораздо больше),[23] и каждому из них поручено ведать своей частью. И они знают имена этих демонов на местном наречии, как, например, Хнумен, и Хнахумен, и Кнат, и Сикат, и Биу, и Эру, и Эребиу, и Раманор, и Рейаноор,[24] и все прочие, какими они

называют их на своем языке; и, призывая их, они исцеляют страдания частей тела». «Демоны, или эфирные боги», о которых говорит Цельс, — египетские деканы; хотя он, по-видимому, не знал, что это были звезды или группы звезд. Ему, должно быть, попалась какая-то книга, в которой человеческое тело было разделено на тридцать шесть частей и каждая часть была отведена своему особому декану, который, будучи призван по имени, исцелял бы в ней болезнь. Греки, пользовавшиеся чужеземными формами египетских имен богов, несомненно, думали, что они придают молитве магическую действенность.

[23] «Гораздо более многочисленные» божества, между которыми некоторые распределяли части тела, были, вероятно, литурги. Ср. *Pistis Sophia*, cap. 132, C. Schmidt, p. 224, где о 365 литургах, которыми образуется человеческое тело в утробе, сказано, что «каждый из них образует один член (μέλος)».

[24] Соответствующие египетские имена в списке деканов у Буше-Леклерка (p. 232 f.) — *Knum*, *Xar-knum*, *Smat*, *Si-ket*, *Biu*, *Arat*, *Hre-ua* (по Боллю, *Sphaera*, p. 177, *Hri-ib-uia* или *Her-ab-ua*), *Remen-hare*.

Диодор, 2. 30. 6, в своем описании астрального учения «халдеев в Вавилоне» говорит о неких звездных богах, называемых βουλαῖοι θεοί («боги-советники»), в которых мы можем узнать египетских деканов под другим именем. Халдеи, говорит он, приписывают высшую важность пяти звездам-планетам, которые они называют ἑρμηνεῖς (т. е. истолкователями замыслов богов). «Под путем этих (планет), говорят они, поставлены тридцать ⟨шесть; добавил Летронн⟩ звезд, которых они называют богами-советниками; из них одна половина надзирает за местами над землей, а другая половина — за местами под землей, наблюдая[25] вместе и за тем, что происходит у людей, и за тем, что происходит на небе; и каждые десять дней одна из звезд посылается, как вестник, от тех, что вверху, к тем, что внизу, и подобным же образом одна из тех,

что под землей, — к тем, что вверху». Над этими (тридцатью шестью) богами начальствуют (κυρίους εἶναί φασι) двенадцать других богов, а именно двенадцать знаков зодиака.

[25] В *Exc.* VI. 6 деканы названы ἐπίσκοποι τοῦ παντός («надзирателями вселенной»).

Утверждение, что βουλαῖοι θεοί «поставлены *под* путем планет», должно быть ошибкой — либо самого Диодора, либо переписчиков. Истинное изложение могло состоять в том, что эти звездные боги поставлены в самой внешней сфере или (как в *Exc.* VI) непосредственно под нею, но *подвластны* или *подчинены* планетам. Если так, то источник, которому следовал Диодор, расходился в этом отношении с писателем *Exc.* VI (который делает планеты подчиненными деканам) и ближе согласовался с учением о планетных πρόσωπα, действующих в декановых подразделениях зодиака.

По рукописям, число «Советников» — тридцать. Но далее нам говорят, что «каждые десять дней одна из тех, что вверху, посылается как вестник к тем, что внизу» (т. е. исчезает), «и одна из тех, что под землей, посылается как вестник к тем, что вверху» (т. е. появляется вновь); а из этого ясно следует, что их число должно быть равно числу десятидневных периодов в году, т. е. что их должно быть тридцать шесть,[26] и, следовательно, что после τριάκοντα надо вставить ἕξ.[27] «Вестник, посланный к тем, что под землей», — это звездный бог, который так близко подходит к солнцу, что становится невидимым; и если их было тридцать шесть и они следовали друг за другом по пути солнца, занимая равные промежутки, то таким образом один исчезал бы каждые десять дней. «Вестник, посланный снизу», — звездный бог, который снова становится видимым, побыв некоторое время затемненным светом солнца.

[26] Год можно для этой цели считать в 360 дней, оставляя без внимания пять добавочных дней.

[27] Boll, *Sphaera*, p. 337, в этом сомневается и считает по меньшей мере столь же вероятным, что тридцать (λαμπροὶ ἀστέρες, «яркие звезды») — верное число и что δέκα — ошибка вместо δώδεκα. (30 × 12 = 360.) Но число тридцать шесть подтверждается тем, что βουλαῖοι θεοί, как сказано, подчинены двенадцати зодиям. Тридцать слуг нельзя распределить между двенадцатью господами никаким симметричным образом.

«Одна половина из них надзирает за местами над землей, а другая половина — за местами под землей»; т. е. *в любой данный момент ночи* половина звездных богов находится над горизонтом, а другая половина — под ним. Но каждые сорок минут один из них заходит на западе, а другой восходит на востоке; так что в течение ночи все они в какое-то время видимы, за исключением немногих (самое большее около шести), которые ближе всего к солнцу в текущую декаду. Таков, должно быть, был взгляд осведомителя Диодора; хотя можно сомневаться, ясно ли понимал это сам Диодор.

Боги двенадцати зодиакальных знаков — κύριοι («владыки») тридцати шести «Советников». Это согласуется с греко-египетским способом распределения деканов между знаками, по три на каждый; хотя это расходится с учением *Exc.* VI, согласно которому деканы — господа всех прочих астральных сил.

В целом «халдейское» учение о βουλαῖοι θεοί, описанное Диодором, настолько сходно с греко-египетским учением о деканах, что оба, несомненно, связаны. Во времена Диодора было две школы астрологии: одна называлась «египетской», а другая «халдейской». Обе системы в конечном счете основывались на верованиях и обычаях, которые возникли в Вавилонии, но были ввезены из Вавилонии в Египет; обе одинаково были развиты и разработаны в птолемеевском Египте и были на деле греко-

египетскими. Они сходились в главных началах и различались лишь в подробностях — главным образом, по-видимому, в том, что астрологи «халдейской» школы придавали больше значения планетам, тогда как астрологи «египетской» школы придавали больше значения зодиаку и его подразделениям. Диодор же был в Египте в 20 г. до н. э.; и свое описание халдейской астральной системы он, вероятно, получил от астролога «халдейской» школы в Египте. Но даже если он получил его прямо или косвенно из Вавилонии, оно тем не менее могло включать египетские элементы; ибо к его времени греко-египетская астрология распространилась в другие страны, и сочинения «Нехепсо и Петосириса», несомненно, изучались в Вавилонии так же, как в Египте.

Нечего поэтому удивляться, находя египетских деканов под именем βουλαῖοι θεοί включенными в систему этого периода, которая заявляет себя «халдейской»; и упоминание этих божеств у Диодора не доказывает, что представление о деканах было туземным в Вавилонии. С другой стороны, есть свидетельства, что это представление или по крайней мере нечто такое, из чего оно могло быть развито без больших изменений, существовало в Египте с древних времен.

§ 1. ἐν τοῖς ἔμπροσθεν γενικοῖς λόγοις. Либо ἔμπροσθεν, либо γενικοῖς представляется излишним. Если γενικοῖς верно, надо предполагать, что *Exc.* VI — один из διεξοδικοὶ λόγοι.

ὁ κυριώτατος πάντων λόγος καὶ κορυφαιότατος οὗτος (αὐτὸς MS.) ἂν εἴη. Ср. *Corp.* XVI. 1 a: μέγαν σοι ⟨τοῦτον⟩ τὸν λόγον . . . διεπεμψάμην, πάντων τῶν ἄλλων ὥσπερ κορυφὴν καὶ ὑπόμνημα («я посылаю тебе ⟨это⟩ великое слово . . ., как бы свод всех прочих и напоминание о них»). Сравни также первую фразу *Ascl. Lat.* и

заглавие Τέλειος λόγος («Завершающее слово»), которое носил греческий подлинник *Ascl. Lat.*

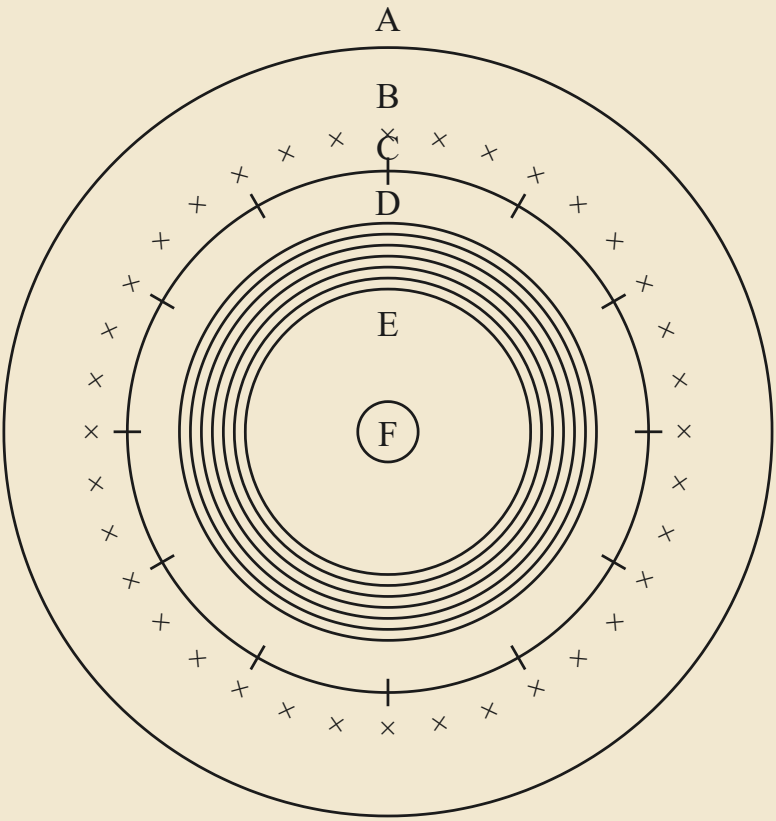
σὺ (εὖ MS.) δὲ νόει [οὕτως]. Ср. *Corp.* I. 20: οὐκ ἔφην σοι νοεῖν; («Разве я не велел тебе вникать?») — οὕτως могло прийти либо из предшествующего οὗτος, либо из следующего οὕτως βούλομαί σε νοεῖν.

§ 3. ⟨Ἴ⟩φαμεν . . . περιεκτικὸν τῶν ἁπάντων εἶναι σῶμα. Это σῶμα — самая внешняя сфера.

ὑπὸ δὲ τὸν κύκλον τοῦ σώματος τούτου[ς] τετάχθαι τοὺς τριάκοντα ἓξ δεκανούς, μέσους τοῦ ⟨τοῦ⟩ παντὸς κύκλου ⟨καὶ⟩ τοῦ ζῳδιακοῦ. Круг περιεκτικὸν σῶμα не мог быть назван ὁ πᾶς κύκλος, «весь круг»; но его можно было назвать ὁ τοῦ παντὸς κύκλος, «круг вселенной». Поэтому я написал τοῦ ⟨τοῦ⟩ παντὸς κύκλου.

Согласно космологии, распространенной стоиками и общепринятой во времена Римской империи, все неподвижные звезды находятся на одинаковом расстоянии от земли, и сфера, в которой они расположены, есть самая внешняя сфера вселенной. Если бы был принят этот взгляд, из него следовало бы, что зодиак (полоса или пояс, состоящий из двенадцати групп неподвижных звезд) и деканы (неподвижные звезды или группы звезд в зодиаке или вблизи него) расположены в этой же сфере. Но писатель *Exc.* VI представляет себе строение вселенной иначе. По его мнению, есть самая внешняя сфера (τὸ περιεκτικὸν τῶν ἁπάντων σῶμα); есть «зодиакальный круг», который расположен не в самой внешней сфере, а на некотором расстоянии под нею (т. е. ближе к земле); и деканы парят в эфире ниже самой внешней сферы и выше зодиака. Его описание, по-видимому, основано на схеме, начерченной на плоскости; этим можно объяснить то, что, говоря о самой внешней сфере, он употребляет слово κύκλος, а не

σφαῖρα. Схема, которая была перед ним, должно быть, изображала сечение вселенной в плоскости зодиакального круга и была чем-то вроде той, что приложена здесь. Он не упоминает наклона зодиака, и ничто не показывает, что он отличал «зодиакальный круг» от экватора.



A — круг самой внешней сферы
B — 36 деканов
C — круг зодиака
DE — круги семи планет
F — земля

В этом параграфе писатель указывает положение двух классов неподвижных звезд, а именно (1) тридцати шести деканов и (2) звезд, из которых состоит зодиак, но ничего не говорит о положении остальных неподвижных звезд. Где, по его

предположению, располагались остальные? Их можно было бы поместить (1) в самой внешней сфере, или (2) во внутренней сфере, в которой лежит зодиак, или (3) вместе с деканами — в пространстве между этими двумя сферами. В § 12 нам говорят, что те неподвижные звезды, которые называются литургами, φέρονται ἐν τῷ αἰθέρι αἰωρούμενοι («носятся, паря в эфире»), т. е., несомненно, в том же промежуточном пространстве, в котором расположены деканы; и вероятно, что писатель сказал бы то же о «безымянных звездах», о которых говорится в § 14. Его взгляд, следовательно, по-видимому, таков: звезды зодиака (и, возможно, некоторые другие группы звезд) укреплены в некой внутренней сфере, а деканы, и литурги, и также другие неподвижные звезды парят в эфире в пространстве между этой сферой и самой внешней сферой; в самой же внешней сфере никаких звезд нет.

О положении Большой Медведицы (§ 13) нам говорят лишь, что она расположена κατὰ μέσον τοῦ ζῳδιακοῦ, т. е. вблизи оси неба; а так как ничего не сказано о ее расстоянии от земли, мы не знаем, помещал ли ее писатель в той же внутренней сфере, что и зодиак, или в пространстве между двумя сферами.

В § 17, по-видимому, подразумевается, что неподвижные звезды вообще делятся на два класса, называемые соответственно ἀστέρες и ἄστρα, и что ἀστέρες парят свободно (ἐν τῷ οὐρανῷ αἰωρούμενοι), предположительно в том промежуточном пространстве, в котором парят деканы, тогда как ἄστρα укреплены в небесной сфере (ἐγκείμενα ἐν τῷ σώματι τοῦ οὐρανοῦ), т. е., предположительно, в той внутренней сфере, в которой лежит зодиак. Но есть основание думать, что § 17 написан не автором трактата.

§ 4. ⟨. . .⟩ ⌜ συμφερομένους τοῖς πλάνησι καὶ ἰσοδυναμεῖν τῇ τοῦ παντὸς φορᾷ κατὰ τὸ ἑναλλὰξ τοῖς ἑπτά ⌝. В

предшествующих предложениях писатель говорил о *положениях* небесных тел; здесь он переходит к их *движениям*. Эту особую тему следовало бы вводить новым предложением; и весьма вероятно, что перед συμφερομένους что-то утрачено.

Слова συμφερομένους . . . τοῖς ἑπτά непонятны. По рукописи, писатель говорит, что деканы движутся вместе с планетами (συμφερομένους τοῖς πλάνησι). Но он не мог этого сказать.[28] πλάνητες («блуждающие») называются так именно потому, что их движения *отличаются* от движения неподвижных звезд, к которым принадлежат и деканы. Быть может, τοῖς πλάνησι — попавший не на свое место дублет к τοῖς ἑπτά ниже. Если допустить, что καὶ ἰσοδυναμεῖν, как и τοῖς πλάνησι, вставлено здесь по ошибке, мы получаем чтение συμφερομένους τῇ τοῦ παντὸς φορᾷ. Это чтение во всяком случае менее явно невозможно, чем чтение рукописи. Но что значит ἡ τοῦ παντὸς φορά? Естественнее всего эти слова означали бы движение самой внешней сферы (ср. τοῦ ⟨τοῦ⟩ παντὸς κύκλου в §§ 3 и 4); но, быть может, их можно понять и как движение неподвижных звезд. С полным правом можно было бы сказать, что деканы (будучи сами неподвижными звездами) движутся с той же скоростью, что и прочие неподвижные звезды. Держался ли писатель мнения, что самая внешняя сфера (которая невидима) движется с той же угловой скоростью, что и неподвижные звезды (которые расположены под нею), мы не знаем; об этом предмете он говорит нам лишь, что самая внешняя сфера движется быстрее планет и что она двигалась бы еще быстрее, чем движется, если бы ее не удерживали деканы.

[28] Bouché-Leclercq, *Astrol. gr.*, p. 233, n. 3, изменяет τοῖς πλάνησι в τοῖς ἁπλανέσι. Но так как деканы сами — ἁπλανεῖς ἀστέρες, мы скорее ожидали бы τοῖς ἄλλοις ἁπλανέσι.

καὶ ἰσοδυναμεῖν [τῇ τοῦ παντὸς φορᾷ] κατὰ τὸ ἑναλλὰξ τοῖς ἑπτά. В связи с контекстом эти слова необъяснимы; но вне контекста им можно придать смысл, если вычеркнуть τῇ τοῦ παντὸς φορᾷ и написать καὶ ἰσοδυναμεῖν κατὰ τὸ ἑναλλὰξ τοῖς ἑπτά (или καὶ τοῖς πλάνησιν ἰσοδυναμεῖν κατὰ τὸ ἑναλλάξ). Деканы «равносильны планетам в порядке взаимной замены»; т. е. они берут на себя те дела, которые изначально принадлежат планетам; они действуют на подлунные вещи так, как если бы были планетами. Это можно понять как указание на астрологическое учение о планетных πρόσωπα.

Утверждение, что деканы «равносильны планетам», не могло, однако, быть написано автором *Exc.* VI; ибо ему противоречит § 9, где нам говорят, что планеты подчинены деканам. Кроме того, оно было бы не на месте в отрывке, где писатель говорит лишь о *движениях* небесных тел, а не об их влиянии на земные вещи, к которому он впервые приступает в § 7. Итак, по-видимому, καὶ ἰσοδυναμεῖν κατὰ τὸ ἑναλλὰξ τοῖς ἑπτά — заметка на полях, написанная кем-то, кто думал о πρόσωπα.

κατὰ τὸ ἑναλλάξ равнозначно κατ᾽ ἐναλλαγήν и означает либо «поочередно», либо «взаимозаменяемо».[29]

[29] Лидделл и Скотт дают «крест-накрест» как одно из значений ἑναλλάξ, ссылаясь на Ar. *Nub.* 983, οὐδ᾽ ἴσχειν τὼ πόδ᾽ ἑναλλάξ («и не держать ноги накрест»). Но это слово не может означать «под наклоном к другой вещи» и не может иметь в виду косой угол, под которым «зодиакальный круг», или эклиптика, пересекает экватор.

καὶ τὸ μὲν περιεκτικὸν ἐπέχειν σῶμα, . . . ἐπισπεύδειν δὲ τοὺς ἑπτὰ ἄλλους κύκλους. «Семь других кругов» — орбиты семи планет; но орбита каждой планеты понимается как своего рода вращающийся обод колеса, в котором планета укреплена и которым она обносится кругом. Писатель не говорит нам, где

расположены планеты (это, должно быть, было объяснено в более раннем диалоге, на который он ссылается в § 2); но надо предполагать, что они движутся по семи концентрическим кругам, расположенным между «зодиакальным кругом» и землей.

Он знает, что планеты обходят землю медленнее, чем неподвижные звезды; и он предполагает (на каком основании — не знаю), что самая внешняя сфера движется быстрее планет — быть может, с той же угловой скоростью, что и неподвижные звезды под нею. Деканы, которые (под высшим Богом) суть правители всей вселенной, оказывают направляющее влияние и на движение самой внешней сферы над ними, и на движения планет под ними, сдерживая первую и подгоняя вторые.

ἔσχατον γὰρ ἂν ἦν [ἐν] ⟨τῷ τάχει⟩ τῆς φορᾶς (τῇ φορᾷ MS.) αὐτὸ καθ᾽ αὐτὸ ὂν (ἐν MS.) [τῷ πάσχειν]. Смысл должен быть таков: «самая внешняя сфера двигалась бы с чрезвычайной скоростью, если бы была предоставлена самой себе», т. е. если бы ее не замедляло действие деканов. Но чтобы выразить этот смысл, по-видимому, необходимо изменить ἐν τῇ φορᾷ в τῷ τάχει τῆς φορᾶς. Бессмысленное τῷ πάσχειν рукописи может быть попавшим не на свое место искажением τῷ τάχει.

[ὥσπερ οὖν ἀνάγκη] [αὐτοὺς κινεῖσθαι καὶ τοῦ παντός]. αὐτοὺς . . . παντός, вероятно, появилось удвоением из ⟨αὐτοὺς⟩ κινεῖσθαι τοῦ ⟨τοῦ⟩ παντὸς κύκλου выше. Из ὥσπερ οὖν ἀνάγκη я ничего не могу извлечь.

⟨⟨**§ 13. ὑπὸ δὲ τούτους ἐστὶν ἡ καλουμένη ἄρκτος к.т.л.**⟩⟩ Этот параграф, несомненно, не на своем месте там, где он стоит в рукописях, — между рассказом о литургах (§ 12) и упоминанием безымянных звезд (§ 14). Если он вообще входил в документ, наиболее подходящим местом для него представляется то, куда я его поместил.

Он говорит о движениях небесных тел, т. е. о предмете, который обсуждается в § 4. Деканы управляют этими движениями; и, исполняя это назначение, они пользуются Медведицей как своим орудием.

κατὰ μέσον τοῦ ζῳδιακοῦ. Медведица расположена вблизи Северного полюса, вокруг которого обращается на небольшом расстоянии; а Северный полюс расположен «против середины зодиакального круга». То есть Северный полюс находится в вершине конуса, основание которого — зодиакальный круг. (Наклон эклиптики не принимается во внимание; иными словами, зодиакальный круг отождествляется с экватором.) Деканы расставлены по внешнему кругу, концентрическому с зодиакальным кругом и лежащему с ним в одной плоскости; Медведица поэтому расположена в средоточии по отношению к деканам, хотя и не в одной плоскости с ними; она приблизительно равноудалена от всех них. ὑπὸ τούτους означает «подчинена деканам», а не «расположена под ними в пространстве».

ἔχουσα ἀντίζυγον ἑτέραν ὑπὲρ κεφαλῆς. ἑτέρα (ἄρκτος) — Малая Медведица. На *Planisphaerium*, воспроизведенном «aus Vaticanus gr. 1087» у Boll, *Sphaera*, Tafel I, обе Медведицы изображены движущимися вокруг полюса по противоположные стороны от него и расположены так, что, если считать, будто Большая Медведица идет по ровной земле, Малая Медведица оказывается прямо над Большой (ὑπὲρ κεφαλῆς, «над головой»), спиной вниз и ногами вверх.

ταύτης [μὲν] ἡ ἐνέργειά ἐστι καθάπερ ἄξονος, κ.τ.λ. Ср. *Corp.* II. 7, τὰς γὰρ ἄρκτους ταύτας κ.τ.λ. («ибо этих Медведиц» и т. д.), и места из митраистского *Apathanatismos* («Mithrasliturgie»), которые приведены в vol. ii, p. 97.

В магическом заклинании (*Pap. mag. Par.* i. 1279), заглавие которого — ἀρκτικὴ (*sc.* πρᾶξις) πάντα ποιοῦσα («действие Медведицы, все совершающее»), к Большой Медведице обращаются так: «Призываю тебя, величайшую силу на небе (иные: что в Медведице), поставленную Господом Богом, чтобы мощной рукой вращать священный полюс».[30] *Ib.* 1301: «Медведица, величайшая богиня, владычица неба, царица полюса, высочайшая из звезд, прекрасносветлая (καλλιφεγγή, -γές?) богиня, нетленная стихия, строй всего, πανφεγγὴς ἁρμονία ⟨τοῦ⟩ τῶν ὅλων αεηιουω πλινθίου,[31] стоящая над полюсом, которую Господь Бог поставил мощной рукой вращать священный полюс».

[30] Это, по-видимому, основано на месте, написанном ямбическим размером: σὲ τὴν μεγίστην τῶν ἐν οὐρανῷ ⏑ – | ⏓ – ⏑ – ⏑ ὑπὸ θεοῦ τεταγμένην | στρέφειν κραταιᾷ χειρὶ τὸν ἱερὸν πόλον («тебя, величайшую из тех, что на небе, . . . поставленную Богом мощной рукой вращать священный полюс»).

[31] Это, вероятно, означает «яркосияющую слаженность упорядоченного собрания семи планет». Семь гласных часто употреблялись для обозначения семи планет; а семь звезд Медведицы здесь, я думаю, отождествляются с семью планетами или считаются состоящими в ведении тех же богов-светил; они, так сказать, πρόσωπα планет.

ἐνεργούσης δὲ τὴν ⟨τοῦ⟩ ζῳ⟨ο⟩φόρου κύκλου ⟨περιφοράν⟩. Расположена ли Медведица в самой внешней сфере, или во внутренней сфере, в которой лежит зодиакальный круг, или (подобно деканам) в пространстве между этими двумя сферами? Во всяком случае, смысл таков, что Медведица, действуя в подчинении деканам, движет остов, в котором заключены неподвижные звезды, и заставляет его вращаться. Писатель, по-видимому, держится мнения, что созвездия зодиака, хотя и не все неподвижные звезды, прикреплены к этому остову и что даже те звезды, которые к нему не прикреплены, движутся вместе с ним.

⟨. . .⟩ παραδιδοῦσα τὸ πᾶν τοῦτο ἀπὸ μὲν [τῆς] νυκτὸς ἡμέρᾳ, ἀπὸ ⟨δ′⟩ ἡμέρας νυκτί. Каково было существительное, к которому относилось παραδιδοῦσα? Вахсмут пишет παραδιδοῦσα⟨ν⟩, согласуя причастие с τὴν τοῦ ζῳοφόρου κύκλου ⟨περιφοράν⟩. Но это не вполне удовлетворительно. Непосредственная причина смены ночи днем и дня ночью — не движение зодиака, а суточное движение солнца. Можно было бы сказать, что суточное движение солнца вызывается движением зодиака, который несет солнце с собою (отставание солнца, слишком незначительное, чтобы быть заметным изо дня в день, при этом не учитывается); но едва ли это можно было предполагать молча. Поэтому вероятно, что перед παραδιδοῦσα утрачено место, где говорилось о движении солнца (и других планет).

§ 6. οὔτε γὰρ ἐπεχόμενοι τὸν δρόμον στηρίζουσιν οὔτε κωλυόμενοι ἀναποδίζουσιν. Планеты иногда «стоят» и «идут вспять» (см. примечание к *Ascl. Lat.* I. 13, *stationes praefinitas cursu⟨u⟩mque commutationes* — «предопределенные стояния и перемены путей»); но ни одна из неподвижных звезд не подвержена этим πάθη. В этом отношении, следовательно, деканы отличаются лишь от планет, а не от «прочих звезд» вообще; и по этой причине после ἀναποδίζουσιν должно было бы следовать что-нибудь вроде ⟨ἅπερ πάσχουσιν οἱ πλάνητες⟩ («что претерпевают планеты»).

ἀλλ᾽ οὐδὲ μὴν ⌜ ὑπὸ τοῦ φωτὸς τοῦ ἡλίου σκέπονται ⌝, ἅπερ πάσχουσιν οἱ ἄλλοι ἀστέρες. Деканы «не скрываются (?) светом солнца, как прочие звезды». Здесь, должно быть, какая-то грубая ошибка. Никто не мог быть настолько слеп к очевидным фактам, чтобы предполагать, будто есть тридцать шесть звезд или групп звезд, которые остаются видимыми при полном дневном свете. Писателю следовало упомянуть какое-то πάθος, от которого

деканы свободны, но которому подвержены прочие неподвижные звезды; но каким могло быть это πάθος? Возможно, его взгляд состоял в том, что звезды вообще действуют на вещи внизу лишь пока они видимы и что их действие приостанавливается при дневном свете, но что деканы, в отличие от прочих звезд, действуют во всякое время, видимы они или нет. Это можно было бы выразить, написав что-нибудь вроде οὐδὲ μὴν ὑπὸ τοῦ φωτὸς τοῦ ἡλίου σκεπόμενοι ⟨ἀποστεροῦνται τῆς δυνάμεως⟩, ὅπερ πάσχουσιν οἱ ἄλλοι ἀστέρες («и, скрываемые светом солнца, они не ⟨лишаются своей силы⟩, что претерпевают прочие звезды»).

περιέ⟨ρ⟩χονται τῷ νυχθημέρῳ τὸ πᾶν. Каждый из деканов в течение двадцати четырех часов проходит полный круг, параллельный экватору и не слишком удаленный от него.

§ 8. τῶν ⟨μὲν γὰρ⟩ καθολικῶς πάντων συμβαινόντων ἡ ἐνέργεια (τῇ ἐνεργείᾳ MSS.) ἀπὸ τούτων ἐστίν. События, затрагивающие людей в массе, производятся непосредственным действием деканов. Из § 9 следует заключить, что писатель добавил, что события, постигающие отдельного человека, производятся действием планет; но место, содержавшее это последнее утверждение, которое должно было следовать за § 8 и предшествовать § 9, исчезло.

§ 9. [ἔτι τε πρὸς τούτοις νόησον]. Это, по-видимому, неверно помещенный дублет к ἔτι δὲ πρὸς τούτοις ⟨ἄλλο⟩ νόησον в § 11 *init.*

οὐ νοεῖς καὶ εἰς ἡμᾶς τὴν (τινα MSS.) ἐκείνων φθάνειν ἐνέργειαν, ἤτοι ὑπ᾽ (υἱεῖς F) αὐτῶν ἢ δι᾽ ἐκείνων ⟨ἐνεργουμένην⟩; Так как планеты подчинены деканам, даже те события, непосредственные виновники которых — планеты (а именно те, что постигают того или иного человека как отдельное лицо), проистекают от действия деканов. В таких событиях,

следовательно, деканы действуют на нас через планеты, которыми пользуются как своими орудиями.

⟨⟨§ 11.⟩⟩ καὶ εἰς τὴν γῆν σπερματίζουσιν [ ] ⟨ἐνεργείας⟩ τινάς (κ. ε. τ. γ. σπ. ἃς καλοῦσι τάνας MSS.) . . . ⟨ἃς⟩ ⟨⟨καλοῦσιν οἱ πολλοὶ δαίμονας⟩⟩. τάνας — не греческое слово. Это могла бы, пожалуй, быть передача какого-то египетского слова; но вероятнее, что чтение рукописей — искажение чего-то написанного на хорошем греческом языке. Контекст наводит на мысль, что герметист говорит здесь о демонах; и соответственно я написал ἐνεργείας τινάς . . . ἃς καλοῦσιν οἱ πολλοὶ δαίμονας. Так называемые «демоны», как нам говорят в § 10, суть ἐνέργειαι деканов. Можно предположить, что переписчик, имея перед собою τινὰς τὰς μέν, пропустил τινάς и начал писать τὰς μέν, но, дойдя до τα, заметил и исправил свою ошибку и таким образом получил ταινας; а позднейший переписчик сохранил α и опустил ι.

Слова καὶ εἰς τὴν γῆν, по-видимому, имеют целью противопоставить этот образ действия деканов их действию на планеты. «Демоны» действуют лишь в подлунном мире.

§ 10. Τίς ⟨δ᾽ ἂν⟩ αὐτοῖς εἴη, ὦ πάτερ, ὁ τοῦ σώματος τύπος; В рукописном предании αὐτοῖς относится к существам, о которых говорится в § 9, а именно к деканам. Но у Тата не могло быть причины спрашивать: «каков телесный облик деканов?» Деканы — звезды или группы звезд; их тела нам видимы, и обычно считалось известным фактом, что тела всех звезд шарообразны. С другой стороны, вопрос «каков телесный облик *демонов*?» вполне мог быть задан; и мы находим, что Гермес в своем ответе говорит о телах демонов. Можно поэтому считать несомненным, что αὐτοῖς означает τοῖς δαίμοσιν и что, следовательно, § 10 предшествовало какое-то упоминание о демонах. А так как мы заключили, что о

демонах говорилось в § 11, лучший способ придать отрывку смысл — поставить § 11 перед § 10.

[τούτους οὖν] [[καλοῦσιν οἱ πολλοὶ δαίμονας.]] Я полагаю, что слова καλοῦσιν οἱ πολλοὶ δαίμονας были ошибочно перенесены на это место из конца § 11 и что, после того как перенос совершился, было вставлено τούτους οὖν — в попытке придать месту смысл.

[[οὐδὲ γὰρ ἴδιόν τί ἐστι γένος τὸ τῶν δαιμόνων.]] Ответ Гермеса на вопрос Тата не мог начинаться с этих слов. Но если поставить их после ὥσπερ ἡμεῖς и написать ἔχουσι и κινοῦνται вместо ἔχοντες и κινούμενοι, получается вполне удовлетворительный смысл. «Каков телесный облик так называемых демонов?» — «У них нет тел, нет у них и душ; ⟨⟨ибо они не особый род живых существ;⟩⟩ они лишь силы, приводимые в действие деканами». (Ο ἐνέργειαί εἰσι ср. *Corp.* XVI. 13: δαίμονος γὰρ οὐσία ἐνέργεια — «ибо сущность демона есть действующая сила».)

Писатель отвергает учение, которого держались автор *Corp.* XVI и некоторые другие герметисты, — что физические процессы в подлунном мире совершаются личными деятелями, называемыми демонами. Единственные личные деятели (помимо людей и высшего Бога), которых он признает, — боги-светила; и он отказывается видеть лица в ἐνέργειαι, исходящих от богов-светил. В этом отношении его позиция сходна с позицией писателя *Exc.* III.

Неясно, чем те ἐνέργειαι, «которые люди называют демонами», отличаются от других ἐνέργειαι, о которых говорилось в §§ 8 и 9. Нам было сказано, что есть καθολικαὶ ἐνέργειαι, в которых деканы действуют на подлунный мир прямо и непосредственно, и (εἰδικαὶ) ἐνέργειαι, в которых они действуют посредством планет. По-видимому, ἐνέργειαι, которые люди называют демонами, должны быть еще одним видом εἰδικαὶ ἐνέργειαι; но каким?

Действия ἐνέργειαι, о которых говорилось прежде, — это, по-видимому, события во внешнем мире, которые затрагивают людей лишь извне; быть может, тогда ἐνέργειαι-демоны — это силы, которые действуют прямо и непосредственно на собственное тело человека, а через его тело — и на его душу, влияя тем самым на его волю и поступки. О действии демонов внутри человеческой души см. *Corp.* IX. 3.

§ 12. ἔτι καὶ ⟨ἄλλοι⟩ ἐν οὐρανῷ φερόμενοι ἀστέρες ⌜ γεννῶσιν ⌝ αὐτοῖς, ⟨οἱ καλούμενοι⟩ [ὑπο]λειτουργ⟨οί⟩, οὓς καὶ ὑπηρέτας καὶ στρατιώτας ἔχουσιν. γεννῶσιν бессмысленно и, должно быть, ошибочно поставлено вместо какого-то другого глагола, например ἀκολουθοῦσιν или πειθαρχοῦσιν. [См. Addenda в vol. iv.]

Слово ὑπολειτουργοί больше нигде не встречается; истинное чтение — несомненно λειτουργοί. (ὑπο могло возникнуть по ошибке переписчика, который начал было писать здесь ὑπηρέται.) λειτουργοί — термин, которым обозначались некоторые звезды, или боги-светила, подчиненные деканам. О литургах см. Bouché-Leclercq, *Astr. gr.* p. 217. Об их числе источники расходятся. По Марциану Капелле 2. 200, на каждый знак зодиака приходится по семь литургов, т. е. всего восемьдесят четыре.[1] По системе, которую упоминает Фирмик Матерн, на каждого декана приходится по три литурга, т. е. по девять на каждый знак, а всего 108.[2] В «Пистис Софии» (см. C. Schmidt, *Kopt.-gnost. Schriften* I, указатель, s. v. λειτουργός) нам сообщают, что литургов 365 (т. е. по одному на каждый день года) и что это деятели, которыми человеческое тело образуется в утробе и которыми совершается процесс воплощения человеческих душ.

[1] Те, кто вел такой счет, едва ли тесно связывали их с деканами; ибо семь литургов нельзя было бы симметрично распределить между тремя деканами

знака. Число семь скорее наводит на мысль, что эти люди считали их подчиненными планет.

---

[2] Firm. Mat. *Math.* 2. 4. 4: «Некоторые . . . приставили к каждому декану по три божества, которых пожелали называть *munifices*, то есть литургами, так что в каждом знаке можно найти по девять *munifices* и каждый декан поставлен над тремя *munifices*».

Тождественны ли литурги данного декана с παρανατέλλοντες этого декана? (Ср. заглавие Περὶ τῶν λς' δεκανῶν καὶ τῶν παρανατελλόντων αὐτοῖς, «О 36 деканах и о восходящих вместе с ними», *Cat. Cod. Astrol. gr.*, *Flor.* p. 16.) παρανατέλλοντες — это заметные звезды, расположенные в любой части небесной сферы к северу или к югу от зодиака, которые восходят одновременно с данной звездой зодиака или с данным подразделением зодиака. Естественно было бы считать звезды, восходящие одновременно с деканом, подчиненными, которые исполняют его повеления.

ἐξ ὧν αἱ (καὶ MSS.) κατὰ τὰς χώρας φθοραὶ γίνονται τῶν ἄλλων ἐμψύχων [ζῴων]. Взгляд писателя, по-видимому, таков: литурги исполняют волю деканов, действуя на зверей и тем *косвенно* затрагивая интересы людей. Скотский мор и налет саранчи были бы примерами действия литургов. Это ἀποτελέσματα καθολικά, и в этом отношении они соответствуют λιμοί, λοιμοί и т. д., которые приписываются деканам в § 8. Странно, что действие литургов так узко ограничено; но если писатель приписывал им какое-либо иное назначение, место, где он это делал, утрачено.

Следует заметить, что и деканы, и литурги мыслятся главным образом, если не исключительно, как злотворные. Правда, в § 11 о ἐνέργειαι-демонах деканов сказано, что они отчасти σωτήριοι («спасительны»), а отчасти ὀλεθριώταται («пагубнейшие»); но приводимые примеры καθολικὰ ἐνεργήματα деканов и литургов — бедствия. Звезды считались орудиями εἱμαρμένη; и обычно

думали, что εἱμαρμένη — сила злотворная и что спасение человека состоит в избавлении от εἱμαρμένη, т. е. от господства астральных влияний.

§ 14. μετὰ δὲ τούτους (ταύτην MSS.) ἐστὶν ἄλλος χορὸς ἀστέρων. Писатель знает, что в его время все пространство неба нанесено астрономами на карту и что всякая видимая звезда, если она и не отличена собственным именем, по крайней мере включена в то или иное созвездие. Но он знает, что эта систематическая разметка звезд — дело недавнее; и он предполагает, что во времена доисторического Гермеса большинство созвездий были еще безымянны.

ἄλλος χορὸς ἀστέρων. Ср. Ps.-Plato, *Epin.* 982 E: «. . . ведя шествие и хоровод, прекраснейший и великолепнейший из всех хороводов, и исполняя для всех живых существ то, что должно». Филон часто употребляет ἡ τῶν ἀστέρων χορεία («хоровод звезд») в астрологической связи (*De Abrah.* 17. 77).

По MSS., эти безымянные звезды помещены μετὰ ταύτην, т. е. после Большой Медведицы. Но, по-видимому, ясно, что § 13, где говорится о Медведице, вставлен сюда ошибочно и что упоминание «других звезд» (§ 14) должно следовать за упоминанием литургов (§ 12). Если так, первоначальное чтение должно было быть μετὰ τούτους, а τούτους, должно быть, было изменено в ταύτην после вставки § 13.

§ 15. κάτωθεν δὲ τῆς σελήνης εἰσὶν ἕτεροι ἀστέρες φθαρτοί κ.τ.λ. Эти тленные звезды — падающие звезды, или метеоры. Ср. Arist. *Meteor.* 1. 4, 341 b, где они называются οἱ διαθέοντες ἀστέρες и οἱ δοκοῦντες ἀστέρες διάττειν («пробегающие звезды» и «звезды, которые, кажется, проносятся») и где сказано, что они происходят от ἀναθυμίασις («испарения») сухого пара с земли. Аристотель

говорит, что κάτω ταῦτα σελήνης γίγνεται («это происходит ниже луны», 342 a 30). См. также Sen. *Nat. quaest.* 1. 1 и 7. 23.

παρακολουθήματα ὄντα τῆς φύσεως. Писатель перенял это понятие у стоиков, которые пользовались словом παρακολούθησις в своих попытках показать, что существование вредных вещей не противоречит их вере в благой промысел Бога. Gellius 7. 1. 7: «Хрисипп (в четвертой книге περὶ προνοίας) рассматривает и обсуждает . . . εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται, то есть сама ⟨ли⟩ природа вещей, или промысел, сотворивший это строение мира и род человеческий, сотворили также и болезни, немощи и недуги тел, которые претерпевают люди. Он полагает, однако, что не было главным замыслом природы сделать людей подверженными болезням, ибо никогда не подобало бы это природе, создательнице и родительнице всех благих вещей. „Но, — говорит он, — когда она порождала и производила на свет многое и великое, в высшей степени пригодное и полезное, вместе с тем наросли и другие неудобства, сопряженные с теми самыми вещами, которые она создавала“; и он говорит, что они возникли ⟨не⟩ по природе, а через некие необходимые последствия, что сам он называет κατὰ παρακολούθησιν». Ср. M. Aurel. 6. 44: «Если же они (боги) не совещались особо обо мне, то во всяком случае совещались об общем, а то, что случается как следствие этого, я должен приветствовать и любить». Выражение κατ᾽ ἐπακολούθησιν («как следствие») снова встречается в подобной связи у M. Aurel. 9. 28.

§ 16. τῶν καλουμένων κομητῶν. Кометы разбирает Аристотель, *Meteor.* 1. 6, 342 b, и Сенека, *Nat. quaest.* lib. 7. Сенека ссылается по этому предмету на Посидония; и вероятно, что написанное Посидонием о кометах дошло и до писателя *Exc.* VI.

τὸν τόπον ἔχουσιν ὑπὸ τὸν κύκλον τὸν τοῦ ἡλίου. Это расплывчатое утверждение; но взгляд писателя, по-видимому, таков: кометы — постоянно существующие тела, более или менее сходные с планетами,[3] и в обычное время они находятся немного ниже (т. е. ближе к земле, чем) орбиты солнца (которая, по общепринятому мнению, была четвертым из семи «кругов планет») и так близко к самому солнцу, что солнечный свет делает их для нас невидимыми.[4] Но время от времени одна из них выходит из этого положения, движется в каком-либо направлении к части неба, более удаленной от солнца, и так становится видимой. Спустя некоторое время она возвращается на прежнее место близ солнца и снова становится невидимой, как прежде (πάλιν ὑπὸ τὸν κύκλον ἐλθόντες τοῦ ἡλίου ἀφανεῖς μένουσιν). По-видимому, «круг солнца» должен здесь означать само солнце, а не солнечную орбиту; ибо если бы комета была близко к какой-то части солнечной орбиты, но далеко от солнца, она не была бы скрыта.

---

[3] Сенека держится этого мнения и отстаивает его против других, думавших иначе.

---

[4] Ср. Sen. *Nat. quaest.* 7. 20. 4: «Многих комет мы не видим, потому что они затмеваются лучами солнца; Посидоний сообщает, что во время одного солнечного затмения появилась комета, которую скрывало близкое солнце. Часто же, когда солнце заходит, неподалеку от него видны рассеянные огни: очевидно, сама звезда (т. е. голова, или ядро, кометы) заливается солнцем и потому не может быть видна, а *com[et]ae* (т. е. хвост) ускользают от солнечных лучей».

ἐν τῷ ἀπηλιώτῃ φανέντες ⟨ἄλλοι⟩, ἄλλοι (ἄλλα MSS.) δὲ ἐν τῷ βορρᾷ κ.τ.λ. Ср. Sen. *Nat. quaest.* 7. 11. 1: «прежде всего следует принять, что кометы видны не в одной части неба и не только в зодиакальном круге, но как на востоке, так и на западе, чаще же всего около севера». *Ib.* 7. 12. 8: «Звезды (т. е. планеты) имеют путь

внутри зодиака, они держатся этого круга; кометы же видны повсюду».

§ 17. [ἀστέρες δὲ ἄστρων διαφορὰν ἔχουσιν κ.τ.λ.] Ср. Macrobius, *Comm. in Somn. Scip.*, 1. 14. 21: «теперь посмотрим, что это за два имени, которые он (Цицерон) упоминает вместе, когда говорит „которые вы называете *sidera* и *stellae*“. . . . *stellae* — это одиночные звезды, как пять блуждающих и прочие, которые, не смешиваясь с другими, несутся поодиночке; *sidera* же — те, что сложены из нескольких звезд в какую-либо фигуру, как Овен, Телец, Андромеда, Персей или Венец и все, что, по вере людей, в виде различных форм принято на небо; так и у греков ἀστήρ и ἄστρον означают разное, и ἀστήρ — одна звезда, ἄστρον — фигура, собранная из звезд, которую мы называем *sidus*». Цицерон, по-видимому, обязан этим различением Посидонию; ср. Arius Didymus in Diels, *Doxogr.* p. 466.

Слова герметиста подразумевают, что, кроме звезд, из которых составлены ἄστρα (т. е. известные созвездия), есть другие звезды, не входящие ни в какое ἄστρον, и что он ограничивает термин ἀστέρες звездами этого последнего класса. Смысл его, по-видимому, в том, что звезды, из которых состоят ἄστρα, прочно укреплены во вращающейся сфере, а прочие звезды (т. е. те, которые он называет ἀστέρες) свободно парят в эфире.

Такое ограничение значения ἀστέρες свойственно только § 17 и расходится с более широким употреблением этого термина в остальном документе. Поэтому вероятно, что § 17 написан не автором диалога.

§ 18. ὁ ταῦτα μὴ ἀγνοήσας ἀκριβῶς δύναται νοῆσαι τὸν θεόν, κ.τ.λ. Что подразумевается под ταῦτα? Если сохранить § 17, нам говорят, что тот, кто понимает различие между ἀστέρες и ἄστρα, тем самым становится способен «увидеть Бога» и достичь

блаженства; что лишено смысла. Если исключить § 17, мы получаем едва ли менее несообразное утверждение, что тот, кто знает некоторые факты о падающих звездах и кометах, тем самым становится способен достичь того же блаженного состояния. И даже если считать, что ταῦτα охватывает все содержание диалога вплоть до этого места, трудность уменьшается ненамного. Едва ли можно сказать, что знания о положении деканов в строении вселенной и об их назначении в управлении ею достаточно, чтобы человек мог «увидеть Бога». Поэтому представляется несомненным, что перед § 18 нечто утрачено. Возможно, этот заключительный параграф (§§ 18, 19) изначально не был связан с §§ 1–17; быть может, это фрагмент другого документа, и к *Exc.* VI он мог быть присоединен по чистой случайности.

ἀδύνατον, ὦ τέκνον, τὸν ἐν σώματι τούτου εὐτυχῆσαι. Ср. *Corp.* X. 6: «ибо невозможно, сын мой, чтобы душа обожилась (= узрела красоту Блага), ⟨пребывая⟩ в теле человека».

ἵνα ἐκεῖ γενομένη, ὅπου αὐτὸν (αὐτὴν MSS.) ἔξεστι θεάσασθαι, ὁδοῦ μὴ σφαλῇ. Если человек правильно упражнял свою душу в этой жизни, она, освободившись через смерть от тела, будет знать, как найти путь к Богу. (ἐκεῖ γενομένη означает «когда она войдет в иной мир», т. е. после смерти.) Ср. *Exc.* II B. 4: εὐδαιμόνως τεθνήξῃ, τῆς ψυχῆς σου μὴ ἀγνοούσης ποῦ αὐτὴν δεῖ ἀναπτῆναι («ты умрешь блаженно, ибо душа твоя будет знать, куда ей должно взлететь»).

§ 19. ὅσοι δὲ ἄνθρωποι φιλοσώματοί εἰσιν κ.τ.λ. См. примечание к *Exc.* II B. 5 *init.* (p. 324 выше).

οἷον γάρ ἐστι κάλλος, ὦ τέκνον, τὸ ⟨τοῦ⟩ μήτε σχῆμα μήτε χρῶμα [μήτε σῶμα] ἔχον⟨τος⟩. Смысл, должно быть, был таков: «то, что не имеет ни очертаний, ни цвета» (т. е. бестелесное, которое совпадает с τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, предметом блаженного видения, или, во всяком случае, включает его) прекрасно в

большей степени, чем все телесные вещи.[5] О τὸ μήτε σχῆμα μήτε χρῶμα ἔχον ср. *Exc.* II A. 15: τὸν ἀχρώματον, τὸν ἀσχημάτιστον («лишенную цвета, лишенную очертаний»), и *Exc.* VIII. 2. μήτε σῶμα, должно быть, было написано как вариант вместо μήτε χρῶμα.

[5] Подходящий смысл можно было бы получить, например, написав ⟨ἀνόμ⟩οιον γάρ (т. е. ἀνόμοιον τῷ τῶν σωμάτων κάλλει, «непохожа на красоту тел») ἐστι ⟨τὸ⟩ κάλλος το⟨ῦ⟩ μήτε σχῆμα μήτε χρῶμα ἔχον⟨τος⟩.

Εἴη δ᾽ ἄν τι, ὦ πάτερ, χωρὶς τούτων καλόν; χωρὶς τούτων означает χωρὶς σχήματος καὶ χρώματος. Тат еще не уловил понятия бестелесного.

Μόνος ὁ θεός. Подразумевается, что τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν тождественно Богу.

μᾶλλον δὲ τὸ μεῖζόν τι ὂν ⌜τοῦ θεοῦ τὸ ὄνομα⌝. Писатель, должно быть, хотел сказать, что предмет, о котором идет речь (а именно τὸ χωρὶς σχήματος καὶ χρώματος καλόν), «слишком велик, чтобы называться Богом». Он вынужден употребить термин ὁ θεός за неимением лучшего; но он чувствует, что это имя, как и все прочие, недостаточно, чтобы описать предмет его стремления. Ср. *Corp.* V. 1 a: τοῦ κρείττονος θεοῦ ὀνόματος («того, кто выше имени „Бог“»).

Выдержка VII

§ 1. δαίμων γάρ τις μεγίστη: а именно ἡ Δίκη. Правосудие Бога олицетворено как богиня уже у Гесиода, *Op.* 256 сл.: «Есть же дева Правда, рожденная от Зевса . . . и когда кто-нибудь ей вредит, криво ее порицая, тотчас, восседая у отца Зевса Кронида, возвещает она помыслы неправедных людей, чтобы поплатился» и т. д. Ср. Pl. *Legg.* 715 E: «Бог . . ., держа начало, и конец, и середину

всего сущего, прямым путем совершает свое, шествуя согласно природе; а за ним всегда следует Правда, мстительница тем, кто отступает от божественного закона». Ср. орфический стих: τῷ δὲ Δίκη πολύποινος ἐφέσπετο πᾶσιν ἀρωγός («а за ним следовала многокарающая Правда, помощница всем», Procl. *In remp.* 2. 145. 3 Kroll). О δαίμων ср. Parmenides, fr. 12 (Diels, *Vorsokr.* p. 123), ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ («а посреди них — богиня, которая всем правит»); Empedocles, fr. 126 (*ibid.* p. 210).

τέτακται . . . ἐν μέσῳ τοῦ παντὸς [εἱλουμένη]. Ср. Parmenides, fr. 12, выше, и Simplicius, *Phys.* 34. 14: τὴν ἐν μέσῳ πάντων ἱδρυμένην . . . δαίμονα τίθησιν (Παρμενίδης) — «он (Парменид) полагает богиню, утвердившуюся посреди всего». Aet. 2. 7. 1 (*Doxogr.* p. 335): «самую срединную [сферу] . . ., которую он называет также богиней-кормчей и ключницей, Правдой и Необходимостью». Древние комментаторы Парменида спорили, движется ли Δίκη посредине вместе с солнцем (Procl. *In Tim.* 1. 34. 20 Diehl) или поставлена в центре вместе с пифагорейской Εστία (см. Симпликия выше). Если второе, то едва ли можно сказать о Δίκη, что она «носится туда и сюда в *центре* вселенной». Поэтому, по-видимому, лучше всего заключить εἱλουμένη в скобки.

ἐπὶ τῆς θείας τάξεως ⟨ἡ⟩ [πρόνοια καὶ] ἀνάγκη τέτακται. Выражение τῆς θείας τάξεως объясняется тем, что следует в § 2 (с поправкой): κρατεῖ τὴν τάξιν τῶν ἄνω, ὡς θείων ὄντων («держит в своей власти порядок вышних, поскольку они божественны»). Это показывает, что ἡ θεία τάξις (что равнозначно ἡ τῶν θεῶν τάξις) означает небесные тела, взятые в совокупности.

Поскольку Сила, надзирающая за поступками погрешающих людей, обозначена одним именем (δίκη), можно считать несомненным, что и Сила, противопоставленная ей (а именно та, что председательствует над непогрешающими движениями

небесных тел), тоже обозначалась одним именем и что, следовательно, либо πρόνοια, либо ἀνάγκη следует вычеркнуть. Вопрос лишь в том, какое из этих двух слов нам сохранить. В пользу ἀνάγκη можно привести сходное место в *Ascl. Lat.* III. 22 b: *diis* (в противоположность погрешающим людям) . . . *ordinem* (= τάξιν) *necessitatis* (= ἀνάγκης) *lege conscriptum aeterna constituit* (*deus*) — «богам (Бог) установил порядок Необходимости, начертанный вечным законом».

[ταῦτα ἐκείνοις ἐνεργοῦσα.] Вместо ἐκείνοις нам следовало бы иметь либо ἐκείναις (sc. προνοίᾳ καὶ ἀνάγκῃ), либо ἐκείνῃ (sc. ἀνάγκῃ или προνοίᾳ). Но автор не мог сказать, что дело δίκη — то же, что дело ἀνάγκη (или πρόνοια); ибо далее он объясняет *различие* между назначением одной и назначением другой. Поэтому эти слова следует заключить в скобки.

§ 2. [ἐξ οὗ καὶ τὸ ἀναμάρτητον (ἀναμαρτεῖν MSS.) συμβαίνει.] Это бесцельное повторение того, что уже сказано в предшествующих словах.

§ 3. [καὶ μάλιστα ἐκείνοις . . . ἐπικρατεῖ δίκη.] Это место прерывает ход мысли; поэтому я считаю его примечанием, приписанным читателем. (Если его не следует отвергнуть вовсе, лучше всего было бы поставить его после τὰς ἐν τῷ βίῳ ἁμαρτίας, в конце выдержки.) Слова эти подразумевают, что даже обладающие «силой видеть Бога» могут пасть, хотя и реже, чем другие люди.

θεοπτικὴ δύναμις. Ср. *Exc.* II A. 6: οἷς ἐὰν ὁ θεὸς τὴν θεοπτικὴν δωρήσηται δύναμιν («тем, кому Бог дарует силу видеть Бога»).

τῇ ⟨μὲν⟩ εἱμαρμένῃ ὑπόκειται (sc. ἀνθρώπων γένος) διὰ τὰς τῆς γενέσεως ἐνεργείας. ἐνέργειαι τῆς γενέσεως — это силы, которые действуют в процессе рождения человека и тем определяют течение его жизни, — за исключением того,

насколько он способен «избежать εἱμαρμένη» в силу божественного νοῦς, насажденного в нем. Согласно взгляду, преобладавшему среди герметистов, эти силы приводятся в действие звездами.

Выдержка VIII

Эта выдержка в том виде, как она передана в MSS., совершенно лишена смысла. Я попытался придать ей смысл, свободно изменив текст. Мои поправки в частностях весьма сомнительны; но я думаю, что общий смысл написанного автором должен был быть тем, который дает эта попытка восстановления.

§ 1. τίνα ἐστὶ ⟨τῶν ἐν ἡμῖν ἀσωμάτων⟩ τὰ κατὰ πρόνοιαν. Вещи, о которых говорится на протяжении всей *Exc.* VIII, — это не бестелесные вещи вообще и не бестелесные вещи в целом, а бестелесные вещи «в нас», т. е. в человеке. (См. ἐν ἡμῖν в § 2 *init.* и § 3 *init.*) Поэтому после τίνα требуются слова τῶν ἐν ἡμῖν ἀσωμάτων — разве что это ограничение так ясно подразумевалось предшествующим контекстом, что выражать его здесь было незачем.

По той же причине я вставил ἐν ἡμῖν в § 4 *init.*

§ 2. τὸ μέν τι ἐστι νοητὸν ⟨. . .⟩. Первый из трех родов «бестелесного в нас» — высшая и более божественная из двух частей, из которых состоит человеческая душа. Это то, что в Pl. *Rep.* называется τὸ λογιστικόν. Платоники чаще называли это νοῦς. Но писатель *Exc.* VIII не употребляет ни того, ни другого термина; его название для этого — ἡ νοητὴ οὐσία (§ 3 и § 5).

Здесь нам говорят, что это νοητόν. Но чтобы отличить его от двух других родов «бестелесного в нас», недостаточно сказать, что оно νοητόν. Это слово по значению мало отличается от ἀσώματον;

а все три вещи одинаково ἀσώματα. Вторая из трех — другая часть человеческой души (τὸ παθητικόν); и едва ли можно отрицать, что и она νοητόν; ибо она, конечно, не αἰσθητόν. Поэтому представляется вероятным, что νοητόν сопровождалось каким-то словом или выражением, в сочетании с которым оно было бы приложимо к одному лишь νοῦς, а не также и к παθητικόν. Лучший смысл можно было бы получить, написав νοητὸν ⟨ἁπλῶς⟩, т. е. «νοητόν безусловно, или без оговорок». О παθητικόν, хотя оно и νοητόν, можно было бы сказать, что оно νοητόν менее безусловно, чем νοῦς, поскольку теснее связано с вещественным телом. Возможно также νοητὸν ⟨κυρίως⟩.

ἀχρώματον, ἀσχημάτιστον, [ἀσώματον]. Ср. *Exc.* II A. 15: τὸν ἀχρώματον, τὸν ἀσχημάτιστον, и VI. 19. Автор не мог сказать, что один из трех родов бестелесного «бестелесен»; поэтому я заключил ἀσώματον в скобки. Но и когда это слово вычеркнуто, два других прилагательных все еще представляют ту же трудность, что и νοητόν выше. Нам нужны признаки, по которым первый род ἀσώματον отличался бы от двух других; но все ἀσώματα одинаково лишены цвета и очертаний. Если текст исправен, писателя придется упрекнуть в этом отношении в некоторой путанице мысли.

ἐξ αὐτῆς τῆς πρώτης [καὶ] νοητῆς οὐσίας ⟨προβεβλημένον ?⟩. ἡ πρώτη νοητὴ οὐσία — это Бог, или божественный νοῦς. νοητὴ οὐσία в человеке (т. е. человеческий νοῦς) есть истечение из божественного νοῦς, или отделенная его часть (ἀπόρροια или ἀπόσπασμα). Ср. *Abammonis Responsum* 8. 6 (*Testim.*), где сказано, что высшая из «двух душ» человека — ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ («от первого умопостигаемого»).

§ 3. ἔστι δὲ ἐν ἡμῖν καὶ (εἰσὶ δὲ καὶ ἐν ἡμῖν MSS.) ⟨⟨ἕτερον εἶδος⟩⟩ ⟨ἀσωμάτων, . . .⟩. Слова, которыми описывался «второй род

бестелесного в нас», утрачены; но из контекста можно заключить, что это τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς, т. е. та часть души, в которой пребывают страсти, — θνητὸν εἶδος ψυχῆς («смертный вид души») в Pl. *Tim.* (В Pl. *Rep.* эта часть души подразделяется на две части, называемые соответственно τὸ θυμοειδές и τὸ ἐπιθυμητικόν.) Вероятный смысл недостающих слов можно было бы передать, написав ἄλογον μὲν (αὐτὸ καθ᾽ αὐτό), κινήσεως δὲ λογικῆς ὑποδεκτικόν. Эта часть души сама по себе неразумна, но способна получать побуждение или направление от разума, который пребывает в νοῦς. Ср. Ar. *Eth. Nic.* 1. 1098 a 4 и 1103 a 1, где τὸ λόγον ἔχον ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ («имеющее разум как послушное разуму»; = второе ἀσώματον *Exc.* VIII) отличается от τὸ λόγον ἔχον κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ («имеющего разум в собственном смысле и в самом себе»; = первое ἀσώματον *Exc.* VIII).

Тот же смысл можно было бы получить и иначе, использовав вместе с тем непонятные слова τούτῳ ἐναντίαι σχηματότητες, если переписать место так: ἔστι δὲ ἐν ἡμῖν καὶ ἕτερον εἶδος ἀσωμάτων. ⟨ἄλογον μὲν⟩ τοῦτο, ἐναντίας δὲ σχηματότητος [τοῦτο] ὑποδεκτικόν. «Оно неразумно, но способно принимать противоположную (т. е. разумную) оформленность». Но более вероятным кажется, что τούτῳ ἐναντίαι ⟨αἱ σωματικαὶ ?⟩ σχηματότητες — обрывок заметки на полях, внушенной словом ἀσχημάτιστον.

τὸ γοῦν ⟨ἄλογον⟩, κινούμενον ὑπὸ τῆς νοητῆς οὐσίας, πρός τινα λόγον ⟨κινεῖται⟩. Ср. τὸ δὲ ἄλογον . . . κινεῖται πρός τινα λόγον в § 6. παθητικόν, хотя само по себе неразумно, движется разумно, когда его движет νοῦς. Но почему πρός τινα λόγον, а не просто πρὸς λόγον? Добавление τινα, быть может, должно означать, что движение τὸ παθητικόν под руководством νοῦς разумно *в некоторой мере*, или *в известном смысле*, но не безусловно; тогда

как действие самого νοῦς (при условии, что он «приблизился к Богу») безусловно разумно.

εὐθέως μεταβάλλεται εἰς [[ ]] [ ] [ ] εἴδωλόν [ ] τι τοῦ νοήματος τοῦ δημιουργοῦ. λόγος человеческого νοῦς совпадает с νόημα Бога (т. е. с тем, что Бог замыслил, или изволил); следовательно, παθητικόν, когда оно послушно νοῦς, становится «образом νόημα Бога», т. е. вещью, сотворенной по подобию замысла Бога, или отражением замысла Бога, как в зеркале.

§ 4. τρίτον δέ ἐστιν ⟨ἐν ἡμῖν⟩ εἶδος ἀσωμάτων, ὃ περὶ τὰ σώματά ἐστι συμβεβηκός. (Быть может, ἃ περὶ τὸ σῶμά ἐστι συμβεβηκότα?) Третий род ἀσώματον иного свойства, чем прочие. Первый и второй, будучи частями человеческой души, суть субстанции; но ἀσώματα третьего рода — лишь атрибуты человеческого тела и самостоятельного существования не имеют. Ср. Porphyry, Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, 19: «наименование „бестелесного“ дается не по общности одного и того же рода, как у тел, а лишь по отсутствию того, что присуще телам; поэтому ничто не мешает одним из них быть сущими (субстанциями), а другим — не сущими (не субстанциями) . . ., и одним существовать самим по себе, а другим нуждаться для своего бытия в ином». Бестелесные *субстанции* — класс, к которому принадлежат νοῦς и ψυχή, — Порфирий называет τὰ καθ᾽ αὐτὰ ἀσώματα («бестелесное само по себе», *ib.* 1 сл.) или αἱ ἀσώματοι ὑποστάσεις («бестелесные ипостаси», *ib.* 11).

Писатель *Exc.* VIII мог бы выразить свою мысль проще, сказав, что человеческое тело управляется εἱμαρμένη. Но вместо этого он предпочитает говорить, что атрибуты, или качества, человеческого тела суть καθ᾽ εἱμαρμένην (§ 7), и подводить эти атрибуты, или качества, вместе с двумя частями человеческой души под общий термин ἀσώματα.

[τόπος, χρόνος, κίνησις, σχῆμα, ἐπιφάνεια, μέγεθος, εἶδος]. Несколькими строками ниже мы находим почти тождественный перечень: τὸ σχῆμα, ἡ χρόα, τὸ εἶδος, ὁ τόπος, ὁ χρόνος, ἡ κίνησις. Во втором перечне ἐπιφάνεια и μέγεθος опущены; но так как MSS. дают καὶ ἡ ἐπιφάνεια καὶ τὸ μέγεθος немного далее, представляется вероятным, что эти слова первоначально следовали за ἡ κίνησις во втором перечне и были отделены от него по ошибке. Если так, единственное различие между двумя перечнями состоит в том, что во втором добавлено χρόα.

Этот ряд существительных, очевидно, задуман как перечень συμβεβηκότα человеческого тела. Возможно, что автор дал только один перечень, а другой — дублет, поставленный не на своем месте. Но так как он далее делит συμβεβηκότα на два отдельных класса, казалось бы, всего естественнее было приводить примеры каждого класса отдельно. Поэтому можно подозревать, что первоначально было два отдельных перечня; что один из них стоял там, где теперь стоит второй перечень, и состоял из примеров ἰδίως ποιά; что другой состоял из примеров другого рода συμβεβηκότα, но был сдвинут со своего места; и что сходство двух перечней возникло по вине переписчиков, которые добавляли к каждому из них члены, принадлежавшие другому.

τόπος и χρόνος, как атрибуты человеческого тела, должны означать положение тела в пространстве и во времени. Судьба определила, что мое тело возникнет в определенном месте и в определенное время и будет продолжать существовать определенное время.

Включение κίνησις в перечень подразумевает, что движения человеческого тела определены Судьбой. Можно было бы возразить, что некоторые движения тела суть произвольные действия и что, согласно учению этой выдержки, о произвольных

действиях человека, чей νοῦς соединен с Богом и чье παθητικόν послушно его νοῦς, следует говорить, что они κατὰ πρόνοιαν, а не καθ᾽ εἱμαρμένην. Но во всяком случае *непроизвольные* движения тела (например, биение сердца) суть καθ᾽ εἱμαρμένην.

В чем различие между σχῆμα и εἶδος? σχῆμα означает «телесный облик»; εἶδος в этой связи означает, быть может, «видимый образ».

ἃ μὲν γὰρ αὐτῶν (sc. τῶν περὶ τὸ σῶμα συμβεβηκότων) ἰδίως ποιά. τὸ ἰδίως ποιόν — термин, которым пользовались стоики. (См. Zeller, *Stoics*, Engl. tr. pp. 102–105; Arnim, *Sto. vet. fragm.* vol. ii, §§ 395–398; Prantl, *Gesch. der Logik*, vol. i, pp. 428–432.) Иногда он противопоставляется τὸ κοινῶς ποιόν.[6] В употреблении стоиков τὸ ἰδίως ποιόν, по-видимому, означает единичную вещь, как она характеризуется постоянными и неотделимыми качествами, которыми она отличается от других единичных вещей того же вида. Например, Сократ, рассматриваемый как лицо, есть ἰδίως ποιόν и как таковой противопоставляется οὐσία (вещественной субстанции), из которой он состоит. Сократ *qua* οὐσία (σύνθετον, составленное из вещественных стихий, которые находятся в непрестанном течении) постоянно меняется; но Сократ *qua* ἰδίως ποιόν остается одним и тем же от рождения до смерти.

[6] Dexippus *in Cat.* 23, 25 Busse (Zeller, *Sto.* p. 102): «подлежащее двояко, . . . одно — так называемое первое подлежащее, как бескачественная материя, . . . второе же подлежащее — ποιόν (т. е. вещь, как она характеризуется качествами), которое существует как общее или как особенное; ибо подлежащее — и медь (κοινῶς ποιόν), и Сократ (ἰδίως ποιόν)». Syrianus *in Arist. Metaph.* 852 a 3 (Arnim II, p. 131): стоики τοὺς κοινῶς ποιοὺς πρὸ τῶν ἰδίως ποιῶν ἀποτίθενται («ставят общие качественности прежде особенных»).

Иногда вместо τὸ ἰδίως ποιόν употребляется ὁ ἰδίως ποιός, в мужском роде.[7] Прантль и Целлер говорят, что в этих случаях подразумеваемое существительное — λόγος; но по крайней мере в

некоторых из приведенных случаев удовлетворительный смысл можно получить, подразумевая ἄνθρωπος (или, где речь идет о вселенной в целом, θεός или κόσμος).

[7] Например, Diog. Laert. 7. 137: стоики «называют космосом» (в одном смысле) «самого бога, особенную качественность, сложенную из всей сущности, . . . и космос есть особенная качественность сущности всего». Plut. *Comm. not.* 36, 1077 D: стоики говорят, что «на одной сущности возникают две особенные качественности и одна и та же сущность, имея одну особенную качественность, с приходом другой принимает» (sc. эту другую) «и сохраняет обе одинаково». (Сравни Plut. *Comm. not.* 44.) Хрисипп, как его передает Филон, *De aetern. mundi* 14. 48–51, VI, p. 87 Cohn: «невозможно, чтобы два ⌜ εἰδοποιοί ⌝ (ἰδίως ποιοί Arnim; ἰδίως ποιά Cumont, Cohn) составились на одной и той же сущности, . . . два ⌜ εἰδοποιοί ⌝ (ἰδίως ποιά Cumont; ἰδίως ποιοί Arnim) не могут быть около ⌜ одного и того же подлежащего ⌝ (τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον edd.), . . . так как не могут быть два ⌜ εἰδοποιοί ⌝ (ἰδίως ποιά Cumont) около одного и того же подлежащего». (В этом пункте Плутарх противоречит автору *De aetern. mundi*; поэтому один из двух, должно быть, неверно понял написанное Хрисиппом в том месте, на которое они ссылаются; и можно подозревать, что оба не сумели его понять.)

См. также Posidonius и Mnesarchus *ap.* Stob. 1. 20. 7, vol. i, pp. 177–179 W. (Arius Didymus, Diels, *Doxogr.* p. 462).

В большинстве примеров, собранных Целлером (*l. c.*), τὸ ἰδίως ποιόν, по-видимому, означает не качество (или совокупность качеств), которым характеризуется единичная вещь,[8] а саму вещь, как она характеризуется этим качеством. В *Exc.* VIII, напротив, нам говорят, что τὰ ἰδίως ποιά суть συμβεβηκότα, принадлежащие телам, т. е. качества, или атрибуты, тел. Есть два рода συμβεβηκότα; и τὰ ἰδίως ποιά — один из двух родов. Из стоического употребления этого термина можно заключить, что ἰδίως ποιά данного человека — это качества, которыми он отличается от всех других людей, — особенности, по которым знакомые узнают его при встрече.

[8] У Посидония *ap.* Stob. *l. c. качество* в этом смысле называется ἡ ἑκάστου ποιότης. Слова таковы: παραμένειν τὴν ἑκάστου ποιότητα [τὰ] ἀπὸ τῆς γενέσεως μέχρι τῆς

ἀναιρέσεως («качество каждого сохраняется от возникновения до уничтожения»).

ἃ δὲ τοῦ σώματος ⟨. . .⟩. Здесь писатель, должно быть, описал второй из двух классов, на которые он делит атрибуты человеческого тела; но из-за порчи текста мы остаемся в сомнении, каков был этот второй класс. Он мог состоять из τὰ κοινῶς ποιά, т. е. качеств, которыми все человеческие тела обладают сообща, например из атрибута находиться где-либо в пространстве и атрибута иметь облик определенного типа (две ноги и т. д.). Или же он мог состоять из временных и отделимых случайных свойств, например из того, что тело находится в определенном месте в данный момент или пребывает в определенной позе; ибо такие случайные свойства можно было бы с таким же успехом противопоставить ἰδίως ποιά, которые сохраняются неизменными на протяжении всей жизни человека.

τὰ δὲ τοῦ σώματος ⌜ἴδιά ἐστι κ.τ.λ.⌝ ἴδια в смысле «собственные свойства» едва ли может быть верно; ибо «собственные свойства тела» не могли бы противопоставляться τὰ ἰδίως ποιά, которые сами суть собственные свойства того или иного человеческого тела.

τὰ δὲ τοῦ σώματος соответствует ἃ δὲ τοῦ σώματος выше. В обоих местах странно, что τοῦ σώματος стоит в связи только со вторым родом атрибутов, тогда как оба рода одинаково суть атрибуты человеческого тела.

⌜τὸ ἐσχηματισμένον σχῆμα καὶ τὸ κεχρωσμένον χρῶμα [ἔστι δὲ] καὶ ἡ μεμορφωμένη μορφή.⌝ Эти выражения бессмысленны. Быть может, можно было бы придать им смысл, написав τὸ ⟨κατὰ τόπον καὶ χρόνον⟩ ἐσχηματισμένον σχῆμα к.т.л. и понимая это как «особый облик и цвет, придаваемые телу в данном месте и в данное время». Если предположить, что второй класс состоит из

отделимых случайных свойств, они могли бы служить примерами таких свойств.

ἡ μεμορφωμένη μορφή, быть может, — вариант вместо τὸ ἐσχηματισμένον σχῆμα.

⌜ ταῦτά ἐστι τούτων ἀμέτοχα ⌝. Это, быть может, остаток чего-то вроде ταῦτά ἐστι ⟨τὰ περὶ τὸ σῶμα συμβεβηκότα· τὰ δὲ τῆς ψυχῆς μόρια⟩ τούτων ἀμέτοχα. Т. е. νοῦς и παθητικόν не причастны атрибутам, которые принадлежат телу; они ἀχρώματα, ἀσχημάτιστα.

§ 5. ἡ μὲν οὖν νοητὴ οὐσία, πρὸς ⟨μὲν⟩ τῷ θεῷ γενομένη, κ.τ.λ. Первое μέν указывает вперед на τὸ δὲ ἄλογον в § 6; второе μέν нужно, чтобы указывать вперед на ὑπολειφθεῖσα δὲ [ὑπὸ] τοῦ θεοῦ.

ἑαυτῆς ἐξουσίαν ἔχει. Человеческий νοῦς, если он «приближается к Богу» (который есть источник, из которого он произошел), — αὐτεξούσιος, «самовластен»; т. е. в этом случае он действует по свободной воле и не подлежит принуждению извне.

καὶ [τοῦ] σῴζει[ν] ⟨τὸ⟩ ἕτερον (sc. τὸ παθητικόν) αὐτὴν σῴζουσα. Он спасает себя (от подчинения ἀνάγκη); и, делая это, он спасает от этого подчинения и παθητικόν (которое в этом случае управляется и направляется νοῦς). Так душа человека, чей νοῦς приблизился к Богу, вполне свободна.

⌜ ἔπειθ᾽ ⌝. Нужно какое-то связующее слово или выражение; но ни ἔπειτα, ни ἐπεί не дают удовлетворительной связи.

αὐτὴ [ἡ] ⟨καθ᾽ αὐτὴν⟩ οὖσα ὑπὸ ἀνάγκην οὐκ ἐστι[ν]. Сам по себе, или когда он пребывает сам по себе (т. е. когда ему не мешают тело и телесные вещи, — ср. αἱρεῖται τὴν σωματικὴν φύσιν ниже), νοῦς не подлежит ἀνάγκη.

⟨⟨καὶ ἡ αἵρεσις αὐτῆς κατὰ πρόνοιαν⟩⟩ ⟨⟨γίνεται⟩⟩. Он проявляет свою волю свободно; но, делая это, он действует согласно воле Бога.

ὑπολειφθεῖσα δὲ [ὑπὸ] τοῦ θεοῦ. Если вычеркнуть ὑπό, это означает буквально «отстав от Бога». Бог идет своим путем; человеческий νοῦς, который должен бы поспевать за ним, отстает и так отделяется от него. ὑπολειφθεῖσα ὑπὸ τοῦ θεοῦ означало бы «будучи оставлен Богом» и скорее подразумевало бы, что за разлучение ответствен Бог, а не человек.

αἱρε⟨ῖ⟩ται τὴν σωματικὴν φύσιν. νοῦς выбирает неверное из двух; он обращает свою привязанность на τὰ σωματικά, а не на τὰ θεῖα. Ср. *Corp.* IV. 6 b: «ибо так как сущего два рода, тело и бестелесное, к которым принадлежат смертное и божественное, то выбор того или другого предоставлен тому, кто хочет избирать». Сравни также *Corp.* I. 14, где падение человека образно описано словами, что Человек (т. е. человеческий νοῦς) взял φύσις в жены.

οὕτω (τοῦτο MSS.) δὲ ⟨τῇ⟩ τοῦ κόσμου ⟨ἀνάγκῃ ὑποπίπτει⟩. Параграф, должно быть, кончался чем-то в этом роде. Если νοῦς человека «избирает телесный мир» и отвергает бестелесный, он становится подвластен ἀνάγκη, которой управляется Космос (т. е. телесный мир).

§ 6. τὸ δὲ ἄλογον ⌜ πᾶν ⌝, ⟨τῇ μὲν νοητῇ οὐσίᾳ πειθόμενον (?),⟩ κινεῖται πρός τινα λόγον, ⟨. . . · μὴ πειθόμενον δέ (?), . . .⟩. Здесь автор, должно быть, рассматривал τὸ παθητικόν так же, как прежде рассматривал νοῦς; но от раздела, в котором он это делал, осталось лишь несколько слов. Выше он сказал нам, что ἡ νοητὴ οὐσία σῴζει τὸ ἕτερον αὑτὴν σῴζουσα; и отсюда можно заключить, что здесь он сказал: если παθητικόν послушно νοῦς, его действие κατὰ πρόνοιαν, а если оно непослушно νοῦς, его действие κατ᾽ ἀνάγκην.

За этим разделом, должно быть, следовал другой, ныне утраченный, в котором подобным же образом рассматривались

атрибуты тела (τὰ περὶ τὸ σῶμα συμβεβηκότα) и было показано, что они подвластны εἱμαρμένη.

§ 7. καὶ ὁ μὲν λόγος κατὰ πρόνοιαν, τὸ δὲ ἄλογον κατ᾽ ἀνάγκην, τὰ δὲ περὶ τὸ σῶμα συμβεβηκότα καθ᾽ εἱμαρμένην. Этими словами писатель подводит итог содержанию трех предшествующих параграфов (§ 5, § 6 и утраченного раздела, следовавшего за § 6) и тем дает свой ответ на вопрос Тата: τίνα ἐστὶ ⟨τῶν ἐν ἡμῖν ἀσωμάτων⟩ τὰ κατὰ πρόνοιαν κ.т.л. (§ 1).

ὁ λόγος κατὰ πρόνοιαν равнозначно τὸ πρὸς λόγον γινόμενον κατὰ πρόνοιαν γίνεται. νοῦς действует πρὸς λόγον, когда он «приблизился к Богу»; а παθητικόν действует πρὸς λόγον, когда им руководит νοῦς, действующий πρὸς λόγον.

νοῦς, когда он «отпал от Бога» и потому действует ἀλόγως, — и παθητικόν, когда им не руководит νοῦς, действующий πρὸς λόγον, — суть κατ᾽ ἀνάγκην. То есть человек, чья душа в таком состоянии, уже не свободен; «избрав вещественный мир», он гоним силами, которые действуют в вещественном мире.

Силе, которая его гонит, другие герметисты дают имя εἱμαρμένη. Но писатель *Exc.* VIII предпочитает называть ее ἀνάγκη и ограничивает термин εἱμαρμένη той силой, которой подвластны «атрибуты человеческого тела», т. е. той, которой управляется человеческое тело. Так как человеческое тело — часть вещественного мира, — и притом именно та его часть, через которую принуждение оказывается на человеческую душу, — казалось бы, εἱμαρμένη в том ограниченном смысле, в котором это слово здесь употреблено, следует считать одной особой ветвью, или стороной, ἀνάγκη; и можно было бы ожидать, что нам скажут: ἀνάγκη, когда она действует на человеческое тело, называется εἱμαρμένη. Однако писатель говорит об ἀνάγκη и εἱμαρμένη так, как если бы они взаимно исключали друг друга.

Иное изложение отношения между ἀνάγκη и εἱμαρμένη дано в *Ascl. Lat.* III. 39: «εἱμαρμένη порождает начала всех вещей, а Необходимость (ἀνάγκη) понуждает к осуществлению то, что зависит от ее начал».

Выдержка IX

Это место — ответ на вопрос (предположительно заданный Татом в предшествующей фразе): «возникла ли ὕλη (γέγονεν) или она безначальна (ἀγένητος)?» Ответ основан на описании ὑποδοχή в Pl. *Tim.* 48 E сл. Форма, в которой поставлен вопрос, быть может, внушена вопросом (не об ὕλη, а о Космосе), поставленным в Pl. *Tim.* 28 B: «следует рассмотреть . . ., был ли он (Космос) всегда (ἀεί), не имея никакого начала возникновения, или возник, начавшись с некоторого начала». Ответ, данный писателем *Exc.* IX, сводится к тому, что ὕλη *qua* ἄμορφος ἦν ἀεί, или ἀγένητος, а *qua* μεμορφωμένη γέγονεν («как бесформенная — была всегда, или безначальна, а как получившая форму — возникла»).

§ 1. καὶ γέγονεν . . . καὶ ⟨ἀεὶ⟩ ἦν. Если принять чтение MSS., придется понимать ἦν в значении ἦν ἀεί или προῆν. Ср. *Ascl. Lat.* II. 14 b: *Fuit* (= ἦν) *deus et* ὕλη («Был Бог и ὕλη»). Но, по-видимому, лучше добавить ἀεί, как в Pl. *Tim.* 28 B.

ὕλη γὰρ ἀγγεῖον γενέσεώς ἐστι. ἀγγεῖον, если оно исправно, — слово, которым писатель заменил платоновский термин ὑποδοχή (*Tim.* 49 A: πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτήν — «что оно есть восприемлющее всякого возникновения»). Значение этого термина поясняется выражениями τὸ ἐν ᾧ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα φαντάζεται («то, в чем всякий раз являются возникающие в нем вещи», *Tim.* 49 E), ἡ τὰ πάντα δεχομένη σώματα φύσις («природа, принимающая все тела», 50 B), τὸ ἐν ᾧ γίγνεται τὸ γιγνόμενον («то,

в чем возникает возникающее», 50 C), τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὐτῷ γένη («то, что примет в себя все роды», 50 E). [Издатель полагает, что метафора «сосуда» едва ли уместна, и предположительно предлагает ἐκμαγεῖον (Pl. *Tim.* 50 C). Но τὸ σπέρμα τῆς γενέσεως ниже наводит на параллели у Плутарха, *De Ei*, 392 F: ὥσπερ ἀγγεῖον φθορᾶς καὶ γενέσεως ὁ χρόνος («время — как бы сосуд гибели и возникновения»); *De Defect. orac.* 423 E: τὴν φύσιν ὁρῶμεν ⟨τὰ⟩ καθ᾽ ἕκαστα γένεσιν καὶ εἴδεσιν οἷον ἀγγείοις ἢ περικαρπίοις σπέρματος περιέχουσαν («мы видим, что природа заключает отдельные вещи в роды и виды, как в сосуды или в оболочки семени»), где это слово означает семенную коробочку растения. Сравни ἐναγγειοσπέρματος и см. Kroll, *Lehren des Herm. Trism.* p. 127, где есть другие примеры. См. также примечание к ἄντρον в Vol. II. p. 197.]

τοῦ ἀγεν[ν]ήτου καὶ προόντος [τοῦ] θεοῦ. В большинстве случаев у нас нет средства узнать, писал ли герметист ἀγέννητος или ἀγένητος. Но в этом месте слово связано с γένεσις и γέγονεν, а не с γεννᾶν; и по этой причине здесь, по-видимому, лучше писать ἀγένητος, а в § 2 — ἀγενησία.

Писатель, по-видимому, держался мнения, что мир имел начало (это подразумевается прошедшими временами γέγονε и ἐγένετο); и для того, кто держался такого взгляда, утверждение, что Бог προών, означало бы, что Бог существовал прежде, чем начался мир. Но и те, кто, подобно аристотеликам и некоторым платоникам, держались мнения, что мир безначален, или, иными словами, что мировой процесс идет от века, тоже могли сказать, что Бог προών, разумея, что он предшествует τὰ ὄντα, или пребывает ἐπέκεινα τῆς οὐσίας («по ту сторону сущности»), как причина, или творец, всего сущего.

τὸ σπέρμα οὖν τῆς γενέσεως ⟨ἀπὸ τοῦ θεοῦ⟩ λαβοῦσα (λαμβάνουσα MSS.) γέγονε. ὕλη — как бы матка, в которую Бог в некий определенный момент прошлого вложил животворящий зародыш и тем привел мир к бытию. Ср. Pl. *Tim.* 50 D: προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον (= τὴν ὕλην) μητρί, τὸ δ᾽ ὅθεν πατρί («воспринимающее (= ὕλη) подобает уподобить матери, а то, откуда [приходит образец], — отцу»).

τὸ σπέρμα τῆς γενέσεως означает τὸ σπέρμα τῶν γενησομένων, зародыш, из которого должно было произойти все. Мысль писателя была бы выражена яснее, если бы вместо ἡ ὕλη γέγονε он сказал ὁ κόσμος (или τὰ ὄντα) γέγονε, τῆς ὕλης τὸ σπέρμα ἀπὸ τοῦ θεοῦ λαβούσης («Космос (или сущее) возник, когда материя получила зародыш от Бога»).

καὶ τρεπτὴ ἐγένετο, καὶ ἰδέας ἔχει (εἶχε MSS.) ⟨πολλάς, ποικίλως⟩ μορφοποιουμένη. Когда ὕλη впервые «возникла» (т. е. когда мир был приведен к бытию вложением его «зародыша» в ὕλη, или, иными словами, первым наложением форм на бесформенную материю), она возникла как вещь, подверженная изменению; и потому с тех пор она проходит через непрерывную череду изменений, и на нее непрестанно накладываются формы, всегда новые и различные.

Имперфект εἶχε невозможен. Мейнеке и Вахсмут изменяют εἶχε в ἔσχε. Но нужное время — настоящее; ибо процесс изменения идет непрерывно. И ἔχει подтверждается следующим далее ἐφέστηκε, которое должно было бы быть ἐφειστήκει, если бы ему предшествовало ἔσχε.

ἐφέστηκε γὰρ αὐτῇ τρεπομένῃ ἡ ⟨τοῦ θεοῦ ἐνέργεια⟩. Нужно какое-то существительное женского рода; а ἐνέργεια подсказывается словами ἐνεργείας выше и τὸ ἐνεργεῖσθαι ниже.

Чтобы получить смысл, я счел необходимым предположить три лакуны, а именно ⟨ἀπὸ τοῦ θεοῦ⟩, ⟨πολλάς, ποικίλως⟩ и ⟨τοῦ θεοῦ ἐνέργεια⟩. Между первой и второй (в моем исправленном тексте) 40 букв; между второй и третьей — 39 букв. Если архетип был написан строками примерно по 54 буквы, все три лакуны вместе могли быть вызваны одним пятном или разрывом, которым были повреждены три строки.

τὰς τῆς τροπῆς ἰδέας. Это следует понимать как «(различные) формы, которые ὕλη (последовательно) принимает в ходе своего непрерывного превращения». Но, возможно, утрачены какие-то слова, которые сделали бы смысл яснее.

ἀγεν[ν]ησία οὖν ⟨⟨ἡ⟩⟩ τῆς ὕλης (или, быть может, ἀ. οὖν τῇ ὕλῃ ἡ ?) ἀμορφία ἦν, γένεσις δὲ τὸ ἐνεργεῖσθαι (ἡ δὲ γένεσις τὸ ἐνεργεῖσθαι MSS.). Автор мог бы выразить свою мысль проще, написав ἀγένητος ἦν ἡ ὕλη ἄμορφος οὖσα, ἐγένετο δὲ (или γίγνεται δὲ) ἐνεργουμένη (sc. ὑπὸ τοῦ θεοῦ) — «безначальной материя была, будучи бесформенной, а возникла (или возникает), будучи обрабатываема» (sc. Богом). Прошедшее время ἦν употреблено потому, что ныне нет материи без формы; ἄμορφος ὕλη существовала лишь до начала мира. Так как существительное γένεσις не указывает ни на настоящее, ни на прошедшее время, мы остаемся в сомнении, хотел ли писатель сказать, что материя «возникла», «будучи обрабатываема» (т. е. получив наложенные на нее формы) в начале мира, или что она непрерывно «возникает» заново, получая все новые наложенные на нее формы.

Выдержка X

Вахсмут полагает, что надписание Ερμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Τάτ («Гермеса — из бесед к Тату»), стоящее в MSS. во главе *Exc.* X, принадлежало не этому отрывку, а утраченной *ecloga*, предшествовавшей ему в *Anthologium* Стобея. Довод, который он приводит, — а именно что эта выдержка «так отличается от герметических сочинений», — не вполне убедителен; ибо герметические сочинения дошли до нас во многих различных стилях. Но так как в тексте нет ни ὦ Τάτ, ни ὦ τέκνον и никакого указания на то, что сочинение, из которого взято это место, было диалогом, не исключено, что Вахсмут прав и что *Exc.* X — не герметическое сочинение, т. е. что его автор не вкладывал свое учение в уста Гермеса, а говорил от собственного лица.

Это место — выдержка из рассуждения о *времени*. В нем рассматриваются два отдельных вопроса, а именно: (1) Соединены ли прошедшее время, настоящее время и будущее время друг с другом или отдельны друг от друга? Существуют ли прошедшее, настоящее и будущее время? Первый вопрос рассматривается в §§ 1, 2, 4, 5, а второй — в § 3. Поэтому очевидно, что § 3 стоит не на своем месте; и, вероятнее всего, он стоял там, куда я его поставил, — после § 5. Но, быть может, утрачено нечто, следовавшее за § 5 и предшествовавшее § 3.

См. Arist. *Phys.* 4. 10–14, 217 b–224 a, где время рассматривается довольно пространно. Стобей (1. 8. 40 e–42) приводит вместе с Herm. *Exc.* X короткие выдержки из Зенона, Аполлодора, Посидония и Хрисиппа о времени. (По Дильсу, *Doxogr.* p. 461, Стобей взял эту группу выдержек, за исключением Herm. *Exc.* X, из *Epitome* Ария Дидима.) Влияние Хрисиппа заметно в местах из

Аполлодора и Посидония; и *Exc.* X, написана ли она «герметистом» или нет, основана на той же стоической традиции.

§ 1. οὔτε γὰρ καθ᾽ ἑαυτούς εἰσιν οὔτε συνήνωνται· καὶ πάλιν, ⟨καὶ⟩ συνήνωνται καὶ καθ᾽ ἑαυτούς εἰσιν. καθ᾽ ἑαυτούς равнозначно χωρὶς ἀλλήλων. Смысл, должно быть, был таков: три времени «соединены» в одном смысле, или отношении, и «отдельны» — в другом смысле, или отношении; но сомнительно, какими словами это было сказано. Удовлетворительный смысл можно было бы получить, написав οὔτε γὰρ κ. ἐ. εἰσιν, ἀλλὰ συνήνωνται, καὶ πάλιν, ⟨οὐ⟩ συνήνωνται, ἀλλὰ κ. ἐ. εἰσιν.

Сравни Ar. *Phys.* 220 a 4: καὶ συνεχής τε δὴ ὁ χρόνος [τῷ νῦν ?], καὶ διῄρηται κατὰ τὸ νῦν («и время непрерывно [благодаря „теперь“ ?] и разделяется по „теперь“»). *Ib.* 222 a 10: «„Теперь“ есть связь времени . . .; ибо оно связывает прошедшее и будущее время. И вообще оно — граница времени; ибо оно есть начало одного и конец другого. . . . Делит же оно в возможности. И поскольку оно таково, „теперь“ всегда иное; поскольку же оно связывает, оно всегда то же самое. . . . „Теперь“ — с одной стороны, деление времени в возможности, с другой — граница обоих (πέρας ἀμφοῖν)[9] и единство; деление и единение — одно и то же и в одном и том же отношении, но бытие их не одно и то же».

[9] *Sc.* прошедшего времени и будущего времени. Но здесь, по-видимому, что-то неладно. Смысл можно было бы сделать яснее, вычеркнув πέρας ἀμφοῖν или переставив эти слова. Можно было бы написать, например, τὸ νῦν, ⟨⟨πέρας ἀμφοῖν ⟨ὄν⟩⟩⟩, τὸ μὲν τοῦ χρόνου διαίρεσις κ. δ., τὸ δὲ ἑνότης.

§ 2. ἐὰν ⟨μὲν γὰρ⟩ χωρὶς εἶναι . . . ὑπολάβῃς κ.τ.λ. В §§ 2 и 4 писатель рассматривает предположение, что три времени «отдельны», и приводит доводы в пользу того, что они не отдельны, а соединены. Надо полагать, что в § 5 он подобным же образом рассматривал предположение, что три времени

«соединены», и приводил доводы в пользу того, что они не соединены, а отдельны; но от этой части его рассуждения сохранилось лишь последнее предложение (οὕτω . . . διεστὼς γίνεται . . . ⟨ὁ⟩ χρόνος).

§ 4. ⟨⟨οὐκ ἄρα (οὐ γὰρ MSS.) χωρὶς ⟨ἐ⟩αυτῶν εἰσι⟨ν⟩.⟩⟩ Эти слова там, где они стоят в MSS., разрывают связь между εἷς γίνεται и τῇ συνεχείᾳ. Если поставить их здесь и изменить οὐ γάρ на οὐκ ἄρα, они дают как раз то, что нужно для завершения рассуждения, начатого словами ἐὰν χωρὶς εἶναι . . . ὑπολάβῃς в § 2 *init.*

§ 5. ⟨. . .⟩ οὕτω [καὶ συνεχὴς καὶ] διεστὼς γίνεται, εἷς ὢν καὶ ὁ αὐτός, ⟨ὁ⟩ χρόνος. Время, хотя оно «одно и то же» на всем своем протяжении (как показано в §§ 2 и 4), тем не менее διεστώς; то есть прошедшее время, настоящее время и будущее время χωρίς εἰσιν (как было показано в утраченной части § 5).

εἷς ὢν καὶ ὁ αὐτός равнозначно συνεχὴς ὤν; и либо καὶ συνεχὴς καί, либо εἷς ὢν καὶ ὁ αὐτός следует вычеркнуть. О последнем выражении ср. Ar. *Phys.* 222 a 31: «ясно, что каково движение, таково и время: если движение ⌜ когда-либо ⌝ бывает одним и тем же и единым, то и время будет одним и тем же (εἷς καὶ ὁ αὐτός), если же нет — не будет».

⟨⟨§ 3. εἰ δὲ δεῖ . . . ἑστάναι δυνάμενος;⟩⟩ Прошедшего времени и будущего времени не существует; и даже о настоящем времени нельзя в собственном смысле сказать, что оно существует, потому что настоящее — лишь точка времени и уходит, едва придя. Ср. Ar. *Phys.* 217 b 32: «Что оно (время) либо вовсе не существует, либо существует едва и смутно, можно заподозрить из следующего. Одна его часть была и ее нет, другая предстоит и ее еще нет. А из них составлено и бесконечное время, и время, всякий раз взятое. То же, что составлено из несуществующего, по-видимому, не может быть причастно бытию (οὐσία)». Хрисипп (Stob. 1. 8. 42):

«Яснее всего он (Хрисипп) говорит, что вообще никакое время не наличествует (ἐνίσταται): ибо так как деление непрерывного идет до бесконечности, то, согласно этому делению, и всякое время подлежит делению до бесконечности, так что никакое время не наличествует в точном смысле (κατ᾽ ἀπαρτισμόν), а говорится о нем в широком смысле (κατὰ πλάτος). — Существует (ὑπάρχειν), говорит он (Хрисипп), только настоящее время;[10] прошедшее же и будущее имеют некое бытие (ὑφεστάναι), но никоим образом не существуют; [разве только] так, как и из предикатов существующими называются лишь те, что присущи ⟨в настоящем⟩: например, „ходить“ существует для меня, когда я хожу, а когда я лежу или сижу — не существует».[11] Посидоний (Stob. 1. 8. 42): «Одно время — прошедшее, другое — будущее, третье — настоящее, которое составлено из некоторой части прошедшего и будущего около самой их границы; граница же — точка. „Теперь“ и подобное мыслится в протяжении [времени], а не в точном смысле. И „теперь“ говорится [о] наименьшем для восприятия времени, ⟨которое⟩ составляется около границы будущего и прошедшего». Аполлодор[12] (Stob. 1. 8. 42): «Одна часть его (т. е. времени) — прошедшее, другая — настоящее, третья — будущее. Все время наличествует в том смысле, в каком мы говорим, что наличествует год, — в более широком очертании.[13] И о всем времени говорится, что оно существует, хотя ни одна из его частей не существует в точном смысле». Псевдо-Архит (*ap.* Simplic. *in Arist. Phys.* 186 a (Mullach, *Fr. ph. Gr.* II. 118 a)): «„Когда“ и время вообще имеют своим свойством [неделимость и] несамостоятельность бытия. Ибо „теперь“, будучи неделимым [и называемым], едва помыслено, [и] уже прошло и не пребывает; ибо, возникая непрерывно, оно никогда не сохраняется [μέν][14] тем же по числу, но по виду все же сохраняется. Ибо настоящее время,

„теперь“, [и будущее] не то же самое, что прошедшее, ⟨и будущее — не то же, что настоящее;⟩[15] ибо ⟨прошедшее⟩ ушло и его более нет, а ⟨⟨настоящее⟩⟩, едва помыслено, [и] [[настоящее]] уже миновало. И так „теперь“ всегда смыкает,[16] непрерывно становясь иным и иным и погибая, но по виду оставаясь тем же. . . . Время непрерывно;[17] ибо никогда не было природы,[18] когда не было бы времени, и движения, когда не было бы налицо „теперь“; но „теперь“ всегда было, и будет, и никогда не иссякнет, становясь иным и иным, по числу другим, по виду же тем же. Отличается же [линия] ⟨время⟩ от прочих непрерывных величин тем, что у линии, у площади и у места части существуют ⟨одновременно⟩, а у времени части, которые возникли, погибли, а те, что возникнут, [погибнут] ⟨еще не существуют ?⟩».[19]

[10] Это второе утверждение Хрисиппа несогласно с первым и, должно быть, встречалось в иной связи.

[11] Учение Хрисиппа об этом предмете критикует Плутарх, *Comm. not.* 41, 1081 C: «Противно общему понятию, чтобы будущее и прошедшее время было, а настоящего времени не было, но чтобы „недавно“ и „третьего дня“ имели бытие (ὑφεστάναι), а „теперь“ было вовсе ничем. А ведь это и выходит у стоиков, которые не допускают наименьшего времени и не хотят, чтобы „теперь“ было неделимым, но утверждают, что из всего, что человек, как ему кажется, схватывает и мыслит как настоящее, одна часть — будущее, а другая — прошедшее; так что по „теперь“ ничего не остается и не сохраняется ни частицы настоящего времени, если то, что называется настоящим, распределяется частью в будущее, частью в прошедшее. Итак, выходит одно из двух: либо, полагая „было время“ и „будет время“, упразднять „есть время“; либо ⟨⟨говорить, что⟩⟩ есть настоящее время, одна часть которого уже настала, а другая настанет, и [[говорить, что]] из существующего одна часть — будущее, а другая — прошедшее, и из „теперь“ одна часть — раньше, а другая — позже, так что „теперь“ — это то, что еще не теперь, и то, что уже не теперь; ибо прошедшее — уже не теперь, и будущее — еще не теперь. . . . Из них Архедем . . .; Хрисипп же, желая искусно разобраться в делении, в книге „О пустоте“ и в некоторых других говорит, что „прошедшее время и будущее не существуют (ὑπάρχειν), но имеют бытие (ὑφεστηκέναι), существует же только настоящее“; а в третьей, четвертой и пятой книгах „О частях“ полагает, что „из настоящего времени одна часть —

будущее, а другая — прошедшее“. Так что у него выходит, что он делит существующее время на несуществующие части [существующего], вернее же — вообще не оставляет от времени ничего существующего, если у настоящего нет ни одной части, которая не была бы будущим или прошедшим». Взгляд, что время не существует, выражает так один платоник у Плутарха, *De Ei apud Delph.* 19, 392 F: «Ибо время есть нечто подвижное, являющееся в представлении вместе с движущейся материей, вечно текущее и ничего не удерживающее, как бы сосуд гибели и возникновения; и у него „потом“ и „прежде“, и то, что называется „будет“ и „возникло“, — уже сами по себе признание того, что оно не есть сущее. Ибо о том, что еще не возникло [в бытии], или уже перестало быть, говорить, что оно „есть“, — простодушно и нелепо. А то, на что мы больше всего опираем свою мысль ⌜ времени ⌝ (быть может, «⟨говоря, что⟩ время ⟨есть⟩»?), — „настало“ и „присутствует“, [⟨которое⟩ мы выговариваем и как „теперь“,] — это опять-таки разум, ⌜ выходя наружу ⌝ (быть может, «разлагая»?), уничтожает. Ибо ⟨„теперь“⟩ вытесняется в будущее и в прошедшее, как ⌜ острие ⌝ для тех, кто хочет его увидеть, по необходимости расходясь надвое».

---

[12] Несомненно, стоик Аполлодор, которого часто упоминает Diog. Laert.

---

[13] Быть может: ἐνεστάναι δὲ τὸν πάντα χρόνον ⟨⟨λέγομεν⟩⟩, ὡς ⟨καὶ⟩ τὸν ἐνιαυτὸν ἐνεστηκέναι [[ ]], κατὰ μείζονα περιγραφὴν ⟨λέγοντες⟩.

---

[14] μέν стоит не на месте; надо либо вычеркнуть его, либо написать τωυτὸ ⟨⟨κατ᾽ ἀριθμὸν⟩⟩ μὲν οὐδέποκα σώζεται [[ ]], κατὰ μέντοι γε τὸ εἶδος (*sc.* τωυτὸ σώζεται).

---

[15] Ср. *Exc.* X. 5.

---

[16] Ср. *Exc.* X. 4, ὁ παρεληλυθὼς συνάπτων τῷ ἐνεστῶτι к.т.л.

---

[17] Ср. *Exc.* X. 4.

---

[18] Верно ли φύσις? И если да, что оно значит?

---

[19] Это место встречается еще раз, но написанное на аттическом наречии вместо дорийского, у Simplicius, *Comm. ad Categ.* 130 B.

τὸν μὲν παρεληλυθότα χρόνον ⌜ οἴχεσθαι εἰς τὸ μηκέτι [οἴχεσθαι εἰς τὸ μηκέτι] εἶναι τοῦτον ⌝, τὸν δὲ μέλλοντα μὴ ὑπάρχειν, ἐν τῷ μηδέπω παρεῖναι. Можно было бы сказать οἴχεσθαι εἰς τὸ μὴ ὄν и, пожалуй, οἴχ. εἰς τὸ μὴ εἶναι, но едва ли οἴχ. εἰς τὸ μηκέτι εἶναι. Лучше было бы написать οἴχεσθαι, ὥστε μηκέτι εἶναι. Но и это было бы не

вполне удовлетворительно. Излишне говорить нам, что ὁ παρεληλυθὼς οἴχεται; а утверждение, что прошедшего нет, будучи главным, должно стоять в главном предложении, а не вводиться лишь придаточным. Всего вероятнее, писатель имел в виду то место Хрисиппа, которое Стобей передает словами μόνον ὑπάρχειν τὸν ἐνεστῶτα, τὸν δὲ παρῳχημένον καὶ τὸν μέλλοντα ὑφεστάναι μέν, ὑπάρχειν δὲ οὐδαμῶς («существует лишь настоящее, а прошедшее и будущее имеют некое бытие, но не существуют вовсе»), а Плутарх — словами τὸ μὲν παρῳχημένον τοῦ χρόνου καὶ τὸ μέλλον οὐχ ὑπάρχειν ἀλλ' ὑφεστηκέναι, μόνον δὲ ὑπάρχειν τὸ ἐνεστηκός («прошедшее и будущее время не существуют, но имеют некое бытие, а существует лишь настоящее»). Если так, он мог написать нечто вроде τὸν μὲν παρεληλυθότα χρόνον μὴ ὑπάρχειν δῆλον ἐν τῷ οἴχεσθαι καὶ μηκέτι παρεῖναι, τὸν δὲ μέλλοντα (*sc.* μὴ ὑπάρχειν δῆλον) ἐν τῷ μηδέπω παρεῖναι («что прошедшего времени нет, явствует из того, что оно ушло и его больше нет; а что нет будущего — из того, что оно еще не пришло»). Кажется необходимым вставить δῆλον или что-нибудь в этом роде перед первым ἐν τῷ (ср. Xen. *Cyr.* 1. 6. 2: ὅτι οἱ θεοὶ . . . πέμπουσί σε, . . . δῆλον . . . ἐν οὐρανίοις σημείοις, «что боги . . . посылают тебя, . . . явствует . . . из небесных знамений»). Иначе нам пришлось бы переводить τὸν δὲ μέλλοντα μὴ ὑπάρχειν ἐν τῷ μηδέπω παρεῖναι «и что будущего нет *в отношении* (или *по причине*) того, что оно еще не настало»; но такое употребление ἐν трудно было бы оправдать.

ἀλλὰ μηδὲ τὸν ἐνεστῶτα ⌜ συμπαρεῖναι, ⌝ ἐν τῷ ⟨μὴ⟩ μένειν. συμπαρειν-, вероятно, — порча ὑπάρχειν; и я склонен думать, что -αι — остаток ἀπαρτιζόντως, «точно», или «в точном смысле». Ср. Хрисипп *ap.* Stob.: ὥστε μηθένα κατ' ἀπαρτισμὸν ἐνεστάναι χρόνον, ἀλλὰ κατὰ πλάτος λέγεσθαι («так что никакое время не бывает настоящим в точном смысле, но говорится о нем так лишь в

широком смысле»). Посидоний *ap.* Stob.: τὸ δὲ νῦν καὶ τὰ ὅμοια ἐν πλάτει [χρόνου] καὶ οὐχὶ κατ' ἀπαρτισμὸν νοεῖσθαι («„теперь“ и тому подобное мыслится в широком смысле, а не в точном»). Аполлодор *ap.* Stob.: ὑπάρχειν ὁ πᾶς χρόνος λέγεται, οὐδενὸς αὐτοῦ τῶν μερῶν ὑπάρχοντος ἀπαρτιζόντως («о всем времени говорится, что оно существует, хотя ни одна из его частей не существует в точном смысле»).

ὁ μηδὲ ⟨⟨ῥοπὴν⟩⟩ ἑστάναι δυνάμενος. Это излишне, так как лишь повторяет другими словами ὃς οὐχ ἕστηκεν, ἔχων οὐδὲ κέντρου μονήν; но это, возможно, все же написано самим автором. По-гречески довод звучит действеннее, чем по-английски, благодаря связи между ἑνεστώς и ἑστάναι.

Выдержка XI

В рукописях Стобея документ, который я назвал *Exc.* XI, без перерыва следует за тем, который я назвал *Exc.* II B, как если бы он был частью той же выписки из «Бесед Гермеса к Тату». Но содержание *Exc.* XI не имеет ничего общего с содержанием *Exc.* II B; и по внутренним признакам можно с уверенностью заключить, что эти два куска первоначально не были связаны и что *Exc.* XI некогда имела собственное надписание. Возможно, что оба документа были соединены в один еще в книге Ερμοῦ πρὸς Τὰτ λόγοι, до того как эта книга попала в руки Стобея. Но вероятнее, что Стобей прочел их в ней как две отдельные «беседы» и переписал эти куски в свою «Антологию» как две отдельные выдержки; что он поставил *лемму* (τοῦ αὐτοῦ, то есть Ερμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Τάτ) во главе второй; и что эта *лемма* впоследствии была утрачена по ошибке переписчика.

Exc. XI, по-видимому, — законченный трактат. Его писатель заставляет Гермеса сказать, что прежде он наставлял сына во многих беседах (διὰ πλειόνων λόγων, § 3) и что теперь он сводит учение этих бесед в цепь кратких изречений, или афоризмов (κεφάλαια, §§ 1 и 3; περιοχαί, § 3), которую мы читаем в § 2, (1)–(48). Отсюда следует, что у автора *Exc.* XI было в руках собрание записанных «Бесед Гермеса к Тату» и что он написал этот трактат с намерением поместить его в конце этого собрания, чтобы читатели находили в ряде содержащихся в нем афоризмов краткую и удобную сводку учений, изложенных в предшествующих λόγοι. Изречения, несомненно, предназначались для заучивания наизусть (τούτων τῶν κεφαλαίων μεμνημένος к.т.л., § 3) и должны были служить своего рода катехизисом герметической философии. Ср. эпикурейские Κύριαι δόξαι («Главные мысли»), в которых кратко сформулировано существенное в учении Эпикура.[1]

[1] Lucian *Alexand.* 47: τὰς Ἐπικούρου Κυρίας δόξας, τὸ . . . κεφαλαιώδη περιέχον (ср. κεφάλαια и περιοχαί в *Exc.* XI) τῆς τάνδρὸς σοφίας τὰ δόγματα («„Главные мысли“ Эпикура, книгу, . . . в кратких положениях заключающую учения мудрости этого мужа»). Но эпикурейские «Главные мысли» далеко не так сжаты, как изречения *Exc.* XI; по форме более близкое подобие находим в сжатой сводке первых четырех «Главных мыслей», известной эпикурейцам как ἡ τετραφάρμακος («четверное лекарство» от человеческих бед), а именно: ἄφοβον ὁ θεός· ἀναίσθητον ὁ θάνατος· τάγαθὸν εὔκτητον· τὸ δεινὸν εὐεκκαρτέρητον («Бог не страшен; смерть неощутима; благо легко добыть; страшное легко перетерпеть»). (*Voll. Herc.* Coll. alt. I, f. 148; Usener, *Epicurea*, p. 69.)

В §§ 4 и 5 писатель добавляет предостережение относительно учения, содержащегося в собрании бесед (οὗτοι οἱ λόγοι, § 4) и сведенного в изречения. Это место следует понимать в том смысле, что те, кому дозволено читать это собрание герметических сочинений, должны остерегаться открывать

преподанные в нем истины кому бы то ни было, кроме немногих, достойных их принять.

Exc. XI, несомненно, была последней в ряду «Бесед Гермеса к Тату»; но мы не знаем, что это был за ряд. Он мог состоять из всех тех бесед, которые впоследствии назывались οἱ γενικοὶ λόγοι («общие слова»), или лишь из более ранних среди них; или же он мог включать, вместе с γενικοί, некоторые или все διεξοδικοὶ λόγοι («подробные слова»). (Слово διεξῆλθον в § 3 наводит на мысль о διεξοδικοί; но это может быть и простой случайностью. Ср. διεξελεύσομαι в § 1.) Если бы мы могли установить источники, из которых взяты отдельные изречения, у нас был бы список Ερμοῦ πρὸς Τὰτ λόγοι, известных писателю. Но краткость афоризмов и испорченность текста некоторых из них затрудняют это; и хотя некоторые из λόγοι, о которых идет речь, вероятно, следует искать среди сохранившихся герметических сочинений, надо полагать, что другие погибли.

Какими началами руководствовался писатель в *расположении* своих афоризмов? Он, несомненно, предпочитал ставить вместе изречения, касающиеся одного предмета, и особенно те, у которых есть одно или несколько общих выдающихся слов (напр., (2)–(5), διαλυτά и ἄϊδια σώματα; (8) и (11)–(13), ψυχή и ее отправления; (18)–(21), ἀγαθόν и κακόν; (25)–(29), οὐρανός и γῆ). Но есть и немало изречений, не имеющих видимой связи с соседними; и предметы, уже разобранные, появляются снова дальше. (Напр., о διαλυτά и ἄϊδια σώματα говорится снова в (32)–(34), а об οὐρανός и γῆ — снова в (41)–(45).) Весьма вероятно, что здесь есть некоторые перестановки и некоторые вставки; и будь документ перед нами в первоначальном виде, мы, может быть, нашли бы расположение изречений несколько более стройным; но едва ли вероятно, чтобы через весь ряд проходила какая-либо

непрерывная последовательность мысли. Быть может, автор, прочитав первую из «Бесед» своего собрания, записал более или менее упорядоченной группой изречения, которые она ему подсказала, а затем так же поступил с каждой из остальных «Бесед» по очереди.

Следует заметить, что большинство изречений касается одного лишь Космоса, а не надкосмического Бога. Они говорят по большей части о вещах видимых, а не о невидимых; и противоположение, на котором писатель настаивает сильнее всего, — не платоновское противоположение телесного (= τὰ αἰσθητά) и бестелесного (= τὰ νοητά), а противоположение двух частей телесного мира (οὐρανός и γῆ, ἄΐδια σώματα и διαλυτὰ σώματα). Писатель, правда, не вовсе обходит бестелесное; он признает его в (1) (τὸ ἀσώματον?), в (6) и (7) (ὁ θεός в противоположность ὁ κόσμος), в (16) (μόνον τὸ ἀσώματον ἀψευδές) и в (46) (πρόνοια, отличаемая от ἀνάγκη); а в учении о том, что Космос, стихии и небесные боги «возникли», или «были сотворены», которое подразумевается в (5), (17) и (31), по сути утверждается существование надкосмического Творца. Этого достаточно, чтобы показать, что автор изречений, как и герметисты вообще, верил в бестелесного и надкосмического Бога и в этом основном пункте был истинным платоником; но об этой части своей веры он говорит мало. Это можно объяснить, предположив, что он писал изречения главным образом для новичков. Ученика надо сперва научить понимать Космос и вещи в нем; он должен научиться презирать все земное и тленное и чтить бессмертных богов, которые кружат в вещественных небесах. Когда эта часть его воспитания завершена, он будет готов подняться над вещественным Космосом и приблизиться к

надкосмическому Богу. См. *Exc.* II B. 2. 4, где различены низшая и высшая ступени философии.

§ 1. ⟨ἐν⟩ κεφαλαίοις πάντα (τὰ ὄντα MSS.) διεξελεύσομαι. Если сохранить τὰ ὄντα, придется переводить: «Я изложу в кратких изречениях то, что есть». Но διεξιέναι плохо вяжется с ἐν κεφαλαίοις; ибо оно подразумевает пространное и подробное, а не сжатое и краткое изложение. Это затруднение можно устранить, изменив τὰ ὄντα на πάντα и понимая смысл так: «Я пройду все (чему я тебя научил), сводя это в краткие изречения». Гермес намерен дать лишь главные положения своего учения и изложить их сжато (ἐν κεφαλαίοις); но он даст *все* главные положения и таким образом охватит весь предмет (πάντα διεξελεύσομαι).

§ 2 (1). πάντα τὰ σώματα (τὰ ὄντα MSS.) κινεῖται· μόνον τὸ ἀσώματον (τὸ μὴ ὂν MSS.) ἀκίνητον. Утверждение πάντα τὰ ὄντα κινεῖται согласуется с (10) в исправленном виде (πᾶν τὸ ὂν κινητόν); но ему противоречит (11) в исправленном виде (οὐ πάντα κινεῖται); и оно едва ли совместимо с (37) в исправленном виде (τῶν ὄντων τὰ μὲν σώματά ἐστι, τὰ δὲ к.т.л.). Его можно принять, лишь если понимать под τὰ ὄντα *телесные* вещи, так что оно не означает и не включает ὄντως ὄντα платоников. Герметисты иногда обозначают словами τὰ ὄντα телесные вещи; но что могло бы значить утверждение, что «несуществующее неподвижно»? τὸ μὴ ὄν не могло означать «вещи, которые существуют, но бестелесны»; а если не придать ему этого смысла, второе предложение трудно объяснить. Поэтому всего вероятнее, что ὄντα и μὴ ὄν — ложные чтения вместо σώματα и ἀσώματον. (Ср. *Corp.* XII. i. (к Тату) 11: πᾶν γὰρ τὸ κινοῦν ἀσώματον, πᾶν δὲ τὸ κινούμενον σῶμα, «ибо все движущее бестелесно, а все движимое — тело». *Corp.* XI. ii. 18, в исправленном виде: πᾶν σῶμα κινητόν· τὸ δὲ ἀσώματον ἀκίνητον, «всякое тело подвижно, а бестелесное

неподвижно».) И это подтверждается тем, что в следующем изречении говорится о σώματα. Если так исправить текст, изречение (1), в котором σώματα отличаются от ἀσώματα, естественно продолжается в (2)–(5), где два рода σώματα различаются между собой.

Все тела находятся в движении; даже в телах, которые на время кажутся неподвижными, непрерывно идет невидимое движение. См. *Exc.* III. (к Тату) 7–10; и ср. *Corp.* XII. ii. (к Тату) 18: πᾶν . . . ἴσθι . . . τὸ ὂν ἐν κόσμῳ (= πᾶν σῶμα) κινούμενον [ἢ κατὰ μείωσιν ἢ αὔξησιν] («знай, что все, что есть в Космосе, движется [либо убывая, либо возрастая]»).

ἀσώματα, о которых здесь говорится, — это главным образом, если не исключительно, ὁ θεός, νοῦς и ψυχή. Из них по крайней мере Бог ἀκίνητος (ср. *Corp.* V. (к Тату) 5, θεάσασθαι τὸν ἀκίνητον (*sc.* τὸν θεὸν) διὰ ⟨τῶν κινητῶν⟩ κινούμενον, «узреть неподвижного (то есть Бога) движущимся через ⟨движимое⟩»); о νοῦς обычно сказали бы, что он ἀκίνητος; а в *Corp.* II. (к Асклепию) 6 b нам говорят, что и ψυχή ἀκίνητος, хотя платоники обычно предпочитали говорить, что она ἀεικίνητος и αὐτοκίνητος. Ср. Псевдо-Архит, Περὶ ἀρχῶν, Stob. 1. 41. 5, vol. i, p. 282 W.: νοατὰ μὲν τὰ ἀκίνητα, αἰσθατὰ δὲ τὰ κινεόμενα («умопостигаемо неподвижное, чувственно воспринимаемо движущееся»).

(2) πᾶν σῶμα μεταβλητόν· οὐ πᾶν σῶμα διαλυτόν. Это изречение могло быть подсказано *Exc.* II (к Тату); см. особенно II A. 13. Тела, которые μεταβλητά, но не διαλυτά, — это τὰ ἄϊδια σώματα, т. е. Космос в целом, четыре космические стихии и небесные тела. Ср. *Corp.* XVI. (Асклепий к Аммону) 9: παντὸς γὰρ σώματος διαμονὴ μεταβολή, καὶ τοῦ μὲν ἀθανάτου ἀδιάλυτος, τοῦ δὲ θνητοῦ μετὰ διαλύσεως («ибо пребывание всякого тела есть изменение: у бессмертного — без разложения, у смертного — с разложением»).

(3) ⌜ οὐ πᾶν ζῷον θνητόν· οὐ πᾶν ζῷον ἀθάνατον ⌝. Автор не мог написать такую бессодержательную очевидность, как οὐ πᾶν ζῷον ἀθάνατον. Первое οὐ следует вычеркнуть; употребленная форма была, вероятно, πᾶν . . ., οὐ πᾶν . . ., как в (2). θνητόν в первом предложении может быть порчей γενητόν; и мы могли бы получить смысл, написав πᾶν ζῷον γενητόν· οὐ πᾶν ζῷον θνητόν («всякое живое существо возникло; не всякое живое существо смертно»). (Ср. *Corp.* IV. (к Тату) 2: τὸν ἄνθρωπον, ⟨εἰκόνα⟩ ζῴου ἀθανάτου ζῷον θνητόν, «человека, смертное живое существо, ⟨образ⟩ бессмертного живого существа».) ἄϊδια σώματα суть ζῷα γενητά; ибо они сотворены Богом и наделены им жизнью. Но они не ζῷα θνητά; они никогда не погибнут, и их жизнь никогда не прекратится.

Так как изречение (3) стоит между двумя изречениями, в которых выдается слово διαλυτόν, и разделяет их, можно подозревать, что оно не на своем месте. Если γενητόν — верное слово в (3), за этим изречением вполне могло следовать (5), где речь идет о τὸ γινόμενον; поэтому мы получили бы лучший порядок, поменяв местами (3) и (4).

(4) μόνον τὸ ἀδιάλυτον (τὸ μὲν ἀμετάβλητον MSS.) ἄϊδιον. О μόνον τό ср. (1). Писатель, по-видимому, говорит о телах, а нам только что было сказано, что нет тел, которые были бы ἀμετάβλητα; поэтому я изменил ἀμετάβλητον на ἀδιάλυτον.

(5) τὸ ἀεὶ γινόμενον ἀεὶ καὶ φθείρεται. Все διαλυτὰ σώματα, т. е. все земные организмы (напр., человеческое тело), ἀεὶ γίνεται. Это можно понять либо так, что отдельное тело непрерывно обновляется, усваивая свежую пищу, либо так, что род непрерывно обновляется рождением новых особей. Но где идет γένεσις, там должна идти и φθορά; отдельное тело непрерывно

гибнет, и род непрерывно умирает в последовательных смертях особей.

О взаимной зависимости γένεσις и φθορά говорится в *Exc.* II A. (к Тату) 16. Ср. *Exc.* IV A. (к Тату) 3: ὅσων μὲν οὖν ⟨σωμάτων⟩ τῇ γενέσει φθορὰ ἑπακολουθεῖ κ.т.λ. («за возникновением каких ⟨тел⟩ следует разрушение» и т. д.).

τὸ δὲ ἅπαξ γενόμενον (γινόμενον MSS.) οὐδέποτε φθείρεται. Таково учение платоновского «Тимея» — по крайней мере если понимать утверждения говорящего в этом диалоге буквально, как их понимало большинство читателей, хотя некоторые платоники отказывались принимать их в этом смысле. Космос γέγονε (*Tim.* 28 C), или ἅπαξ ἐγένετο; он был создан Богом раз и навсегда; но его Творец постановил, что, однажды возникнув, он никогда не перестанет быть. Ср. *Corp.* VIII. (к Тату) 2, в исправленном виде: (ὁ κόσμος) ἀείζωος ὤν, ὡς ἀθανατιζόμενος ὑπὸ ἀϊδίου ὄντος τοῦ πατρός («(Космос) вечно жив, как получивший бессмертие от Отца, который вечен»). И то же можно было бы сказать о космических стихиях и небесных телах. *Exc.* V. (к Тату) 1, 2: ὁ μὲν . . . δημιουργὸς τῶν ἀϊδίων σωμάτων . . . ἅπαξ ποιήσας κ.т.λ. («Творец вечных тел . . . создав их раз и навсегда» и т. д.).

(6) πρῶτον ὁ θεός, δεύτερον ὁ κόσμος, τρίτον ὁ ἄνθρωπος. Это могло быть взято из *Corp.* VIII. (к Тату) 2 и 5: πρῶτος γὰρ πάντων . . . ⟨ὁ⟩ . . . θεός· δεύτερος δὲ (ὁ κόσμος). . . . τὸ δὲ τρίτον [[ ]] ὁ ἄνθρωπος («ибо первый из всех . . . Бог, второй же — Космос . . . а третье — человек»). Ср. *Corp.* X. (к Тату) 14 b и 22 b.

(7) ⌜ὁ κόσμος διὰ τὸν ἄνθρωπον, ὁ δὲ ἄνθρωπος διὰ τὸν θεόν⌝. Значит ли это: «Космос (создан) ради Человека, а Человек (создан) ради Бога»? Это не годится; ибо это подразумевает порядок «Бог первый, Человек второй, Космос третий» и потому несовместимо с (6). Автор, вероятно, написал нечто вроде ὁ

κόσμος ὑπὸ τοῦ θεοῦ (*sc.* γέγονε или διοικεῖται), ὁ δὲ ἄνθρωπος διὰ τοῦ κόσμου («Космос — от Бога, а человек — через Космос»). Бог действует на Космос прямо и непосредственно, а на человека — через посредство Космоса. Это согласовалось бы с учением «Тимея», по которому Космос был создан Богом, а человек (или по крайней мере смертная часть его) — «богами, которых сотворил Бог», т. е. космическими силами. Ср. *Corp.* X. (к Тату) 25: διὰ τούτων τὰ πάντα διοικεῖται τῶν δύο, κόσμου καὶ ἀνθρώπου, ὑπὸ δὲ ἑνὸς τοῦ θεοῦ (ὑπὸ δὲ τοῦ ἑνὸς MSS.) τὰ πάντα («посредством этих двух, Космоса и человека, управляется все; а Единым Богом — все»).

(9) [πᾶσα οὐσία ἀθάνατος·] πᾶσα οὐσία μεταβλητή· ⟨οὐ πᾶσα οὐσία φθαρτή⟩. Единственные вещи, которые одновременно ἀθάνατα и μεταβλητά, — это ἄϊδια σώματα. Поэтому чтение MSS. можно было бы сделать понятным, лишь понимая οὐσία в значении ἄϊδιον σῶμα; но такое употребление этого слова ничем не засвидетельствовано.

Если πᾶσα οὐσία (= πᾶν τὸ ὄν) означает здесь πᾶν σῶμα, то это изречение в том виде, в каком я его переписал, — дублет (2). Ср. также (17).

(10) πᾶν τὸ ὂν κινητόν (διττόν MSS.)· οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστηκεν. Это отчасти повторение изречения (1) в том виде, как его дают MSS. (πάντα τὰ ὄντα κινεῖται· μόνον τὸ μὴ ὂν ἀκίνητον); и необходимо либо изменить τὸ ὂν . . . τῶν ὄντων на σῶμα . . . τῶν σωμάτων, как я там изменил τὰ ὄντα на σώματα, либо допустить, что τὸ ὄν означает здесь σῶμα. Так как затруднение, вызванное τὸ μὴ ὄν в (1), в (10) не возникает, рукописное предание во втором случае менее уязвимо.

(11) οὐ πάντα κινεῖται, πᾶν δὲ τὸ κινούμενον ψυχῇ κινεῖται. (οὐ πάντα ψυχῇ κινεῖται, πᾶν δὲ ὂν ψυχῇ κινεῖ MSS.). В тексте MSS. — невозможное противопоставление πάντα и πᾶν τὸ ὄν. «Не

все движется». Герметист, надо полагать, сказал бы, что πάντα τὰ σώματα κινεῖται, а τὰ ἀσώματα, или по крайней мере некоторые из них (напр., ὁ θεός и ὁ νοῦς), ἀκίνητα. (См. (1).) Но οὐ πάντα κινεῖται трудно согласовать с предыдущим изречением (πᾶν τὸ ὂν κινητὸν к.т.л.), которому оно, по крайней мере на словах, противоречит; и я склонен думать, что первое предложение (11) было добавлено, чтобы уподобить форму этого изречения форме большинства остальных, а автор написал просто πᾶν τὸ κινούμενον ψυχῇ κινεῖται. Об этом утверждении, которое в конечном счете восходит к Pl. *Phaedrus* 245 C, D (τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο (*sc.* ἡ ψυχή) πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως, «для всего прочего, что движется, она (т. е. душа) — источник и начало движения»), ср. *Corp.* II. (к Асклепию) 1, πᾶν τὸ κινούμενον . . . κινεῖται . . . ὑπό τινος («все движимое . . . движется . . . чем-то»), и *ib.* 8 b, 9.

⟨⟨(8) ψυχῆς τὸ μὲν αἰσθητ⟨ικ⟩ὸν θνητόν, τὸ δὲ λογικὸν ἀθάνατον.⟩⟩ Таково учение «Тимея». Бессмертен лишь νοῦς, или λογιστικόν (та часть человека, которая пришла прямо от Бога); αἰσθητικόν возникло вместе с телом и гибнет вместе с телом.

Если поместить (8) между (11) и (12), изречения (10)–(13) образуют связную группу, в которой каждое изречение естественным ходом мысли ведет к следующему.

(12) [πᾶν τὸ πάσχον αἰσθάνεται·] πᾶν τὸ αἰσθ⟨αν⟩όμενον πάσχει· ⟨μόνος⟩ ⟨⟨ὁ νοῦς ἀπαθής.⟩⟩ Утверждение, что «все, что претерпевает, ощущает», едва ли можно было бы отстоять. Камень πάσχει, когда я его разбиваю; но большинство людей не сказали бы, что камень αἰσθάνεται, — хотя и правда, что нечто в этом роде, по-видимому, утверждается в *Exc.* III. 17.

В (15) MSS. дают ὁ νοῦς ἀπαθής, что там не к месту; а так как ἀπαθής вполне может противостоять πάσχει, а νοῦς — αἴσθησις, или τὸ αἰσθανόμενον, всего вероятнее, что ⟨μόνος⟩ ὁ νοῦς ἀπαθής

было второй частью (12). В *Corp.* XII. i. (к Тату) 11 обсуждается вопрос, ἀπαθής ли νοῦς или παθητός; вывод, к которому там приходят, по-видимому, таков: воплощенный νοῦς (т. е. νοῦς человека, живущего на земле) παθητός, а невоплощенный νοῦς ἀπαθής.

αἴσθομαι иногда встречается, по крайней мере в MSS., как поздняя форма αἰσθάνομαι. У нас нет средств узнать, употреблял ли герметист эту форму; но так как полезно было бы отличить причастие настоящего времени (которое здесь требуется) от аористного αἰσθόμενον, вероятно, он написал αἰσθανόμενον.

(13) πᾶν τὸ λυπούμενον καὶ ἥδεται [ ]· οὐ πᾶν τὸ ἡδόμενον λυπεῖται [ ]. Если сохранить οὐ, второе предложение означает, что некоторые существа (напр., Бог, или νοῦς, или небесные боги) испытывают наслаждение, не сопровождаемое болью. Но ἡδονή обычно ограничивается низшими видами наслаждения; а поскольку она есть πάθος, сказать, что νοῦς ἥδεται, было бы несовместимо с утверждением, что νοῦς ἀπαθής. Поэтому кажется вероятным, что герметист, если он говорил об ἡδονή и λύπη вместе, ставил их на одну доску; и он, может быть, сказал, что боль всегда сопровождается наслаждением или сменяется им, *а наслаждение — болью*.[2] Такой смысл можно получить, вычеркнув οὐ и написав πᾶν τὸ ἡδόμενον ⟨καὶ⟩ λυπεῖται. Это, однако, не вполне удовлетворительно; ибо почему эта связь между наслаждением и болью должна выставляться как одно из главных положений герметического учения?

[2] О неразрывной связи между наслаждением (низшего рода) и болью см. Pl. *Phaedo* 60 C, где Сократ, говоря о τὸ ἡδύ и τὸ λυπηρόν, замечает: ᾧ ἂν τὸ ἕτερον παραγένηται, ἐπακολουθεῖ ὕστερον καὶ τὸ ἕτερον («к кому придет одно из них, за тем следом приходит и другое»).

[ζῷον θνητὸν] . . . [ζῷον ἀΐδιον]. Тот, кто вставил эти слова, по-видимому, понял изречение так, что θνητὰ ζῷα чувствуют и боль, и наслаждение, а ἀΐδια ζῷα чувствуют наслаждение и не чувствуют боли.

(14) οὐ πᾶν σῶμα νοσεῖ· πᾶν σῶμα νοσοῦν διαλυτόν. «Не все тела больны» подразумевает, что τὰ ἀΐδια σώματα не больны. Это, без сомнения, верно; но стоило ли это говорить? Так как и (13) в его нынешнем виде несколько сомнительно, я склонен подозревать, что (13) и (14) возникли из расширения одного изречения, которое гласило так: πᾶν τὸ λυπούμενον [ ] νοσεῖ· πᾶν σῶμα νοσοῦν (или πᾶν τὸ νοσοῦν) διαλυτόν («все, что чувствует боль, больно; всякое больное тело (или все больное) разложимо»). Имея в себе αἰσθητικόν, мы чувствуем боль; и каждый приступ боли — знак того, что мы (*qua* αἰσθητικοί) смертны.

(15) ὁ νοῦς ἐν τῷ θεῷ· [ὁ λογισμὸς ἐν τῷ ἀνθρώπῳ·] ὁ λόγος ἐν τῷ νοΐ. ὁ λογισμός означало бы отправление τὸ λογιστικόν (= ὁ ἀνθρώπινος νοῦς), разумной, или мыслящей, части человеческой души. Но ὁ λογισμὸς ἐν τῷ ἀνθρώπῳ — вероятнее всего, испорченный дублет ὁ λόγος ἐν τῷ νοΐ (причем νοΐ было изменено в ἀνῳ).

С этим изречением следует сравнить *Corp.* XII. i. (к Тату) 13 a: ὁ οὖν λόγος (речь) ἐστὶν εἰκὼν ⟨τοῦ νοῦ⟩, καὶ ⟨ὁ⟩ νοῦς τοῦ θεοῦ («итак, речь есть образ ⟨ума⟩, а ум — ⟨образ⟩ Бога»). *Ib.* 13 b MSS. дают λόγον δὲ ἐν τῷ νῷ, что согласуется с изречением (15); но первоначальное чтение там было, вероятно, θεὸν δὲ ἐν τῷ νῷ,[3] где отношение между νοῦς и θεός, указанное в изречении (15), обращено. Возможно, однако, что λόγον уже был подставлен вместо θεόν в *Corp.* XII. i. 13 b прежде, чем были написаны эти изречения.

[3] Ср. *Corp.* XI. i. 4 b: ὁ μὲν θεὸς ἐν τῷ νῷ («Бог — в уме»).

«А в В» здесь, вероятно, означает «А относится к В, как часть к целому». Человеческий νοῦς — часть Бога (ср. *Corp.* XII. i *init.*, ὁ νοῦς ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν, «ум — из самой сущности Бога»); а человеческая способность речи (или рассуждения) — часть человеческого νοῦς.

(16) οὐδὲν σωματικὸν ἀληθές (οὐδὲ ἐν σώματι ἀληθὲς MSS.)· μόνον τὸ ἀσώματον ἀψευδές (ἐν ἀσωμάτῳ τὸ πᾶν ἀψευδὲς MSS.). Неподлинно не τὸ ἐν σώματι, «то, что в теле» (напр., воплощенная душа), а само тело, или телесное. И ἐν ἀσωμάτῳ представляет сходное затруднение. Поэтому кажется необходимым написать σῶμα или σωματικόν вместо ἐν σώματι и ἀσώματον вместо ἐν ἀσωμάτῳ. Ср. ошибочные чтения в (37).

Это изречение подытоживает учение *Exc.* II A (к Тату).

(17) πᾶν τὸ γενόμενον μεταβλητόν· οὐ πᾶν τὸ γενόμενον φθαρτόν. Ср. (2)–(5). τὰ γενόμενα — это τὰ σώματα. διαλυτὰ σώματα и μεταβλητά, и φθαρτά; ἄϊδια σώματα μεταβλητά, но не φθαρτά.

Изречение (17) могло быть подсказано *Exc.* II A. 13; и, может быть, этим объясняется то, что оно помещено рядом с (16), которое есть сводка *Exc.* II A.

(18) οὐδὲν ἀγαθὸν ἐπὶ τῆς γῆς· οὐδὲν κακὸν ἐν τῷ οὐρανῷ. Изречения (18)–(21) касаются противоположности ἀγαθόν и κακόν. В *Exc.* II A нам говорят, что на земле нет ничего ἀληθές, и (*ib.* 9) что ἡ ἀλήθεια есть αὐτὸ τὸ ἄκρατον ἀγαθόν («само несмешанное благо»); так что и этот предмет мог быть подсказан тем же трактатом. В *Corp.* X (к Тату) тоже выдаются слова ἀγαθός и κακός.

«На земле нет ничего доброго». Это решительно утверждается в *Corp.* VI (к Асклепию). Но в этом документе, как и в *Corp.* II (к Асклепию) *sub fin.*, низшему миру, в котором мы живем, противопоставляется не телесное небо, а бестелесный Бог, и

главная мысль такова: «Бог благ, человек (как земной организм) дурен», или «бестелесное благо, телесное дурно».

Слова οὐδὲν κακὸν ἐν οὐρανῷ можно сравнить с *Corp.* X. 10 b (в исправленном виде): οὐ κακὸς ὁ κόσμος («Космос не дурен»). Но писатель *Corp.* X добавляет οὐκέτι δὲ ἀγαθός, ὑλικὸς γάρ («но и не благ, ибо он вещественен»); тогда как в изречениях подразумевается, что ὁ οὐρανός ἀγαθός.

(19) ὁ θεὸς ἀγαθός· ὁ ἄνθρωπος κακός. Это дословно согласуется с *Corp.* VI, II и X; но ничто не говорит нам, разумел ли писатель под ὁ θεός бестелесного Бога или телесных богов, которые кружат в небесах и о которых говорится как об οἱ θεοί в (21). ὁ ἄνθρωπος означает οἱ ἄνθρωποι; и ὁ θεός, будучи поставлен с ним в пару, мог бы означать здесь οἱ θεοί.

(20) τὸ ἀγαθὸν ἑκούσιον, τὸ κακὸν ἀκούσιον. Это основано на изречении Сократа, что порок есть незнание (блага) и потому невольно. Ср. стих, приведенный в Ar. *Eth. Nic.* 3. 5, 1113 b 15: οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός, οὐδ' ἄκων μάκαρ («никто не зол по своей воле и никто не блажен против воли»). (Аристотель оспаривает первое предложение и утверждает, что ἡ μοχθηρία ἑκούσιόν ἐστι, «порочность вольна».) Некоторые герметисты выражали сходную мысль, говоря, что достигший γνῶσις свободен от εἱμαρμένη, а все прочие люди подвластны εἱμαρμένη. Ср. (26), οὐδὲν ἐπὶ γῆς ἐλεύθερον («ничто на земле не свободно»).

(21) οἱ θεοὶ τὰ ἀγαθὰ αἱροῦνται· ⟨οἱ ἄνθρωποι τὰ κακὰ αἱροῦνται⟩ ὡς ἀγαθά. Боги-светила действуют по свободному выбору (οὐδὲν ἐν οὐρανῷ δοῦλον, (26)), но избирают благое и потому всегда действуют в согласии с волей Бога. О втором предложении ср. *Corp.* VI. (к Асклепию) 3 b: ἕκαστον τούτων . . . πεπίστευται ἐνθάδε μέγιστον εἶναι ἀγαθόν, τὸ μᾶλλον ἀνυπέρβλητον κακόν («каждое из этого . . . здесь почитается величайшим благом,

тогда как оно скорее непревзойденное зло»). *Ib.* 6: τὸ κακὸν πιστεύσαντα ἀγαθὸν εἶναι («уверовав, что зло есть благо»).

Изречения (18), (19), (21) и (29) следует сравнить с *Exc.* VII. (к Тату) 2.

(22)–(24) ⌜ἡ εὐνομία . . . ἀνθρώπου φθορά⌝. Это сплошная порча. В виде догадки предлагаю: (22) ἡ εὐνομία μετὰ θεοῦ ὁμόνοια· ἡ ἀνομία ⟨πρὸς θεὸν ἔρις⟩ («законопослушание есть единомыслие с Богом; беззаконие ⟨есть распря с Богом⟩»). (23) νόμος θεῖος ἀρετή (или εὐνομία)· νόμος ἀνθρώπινος κακία (или ἀνομία) («божий закон — добродетель (или законопослушание); человеческий закон — порок (или беззаконие)»). (24) ὁ χρόνος κόσμου στροφή· ὁ χρόνος ἀνθρώπου φθορά («для Космоса время — круговращение; для человека время — гибель»). Изречения (22) и (23), переписанные так, касаются доброго и дурного в человеческих поступках и тем продолжают предмет (18)–(21). О νόμος θεῖος ср. Porphyr. *Ad Marcellam* 25 f.: «Пусть будут различены три закона: один — закон Бога, другой — закон смертной природы, третий — закон, установленный у народов и в городах. . . . Божественный же закон остается неведом душе, нечистой от неразумия и распущенности, а воссиявает в ней через бесстрастие и разумение».

В (24) τρυφή может быть порчей στροφή или περιστροφή. Время измеряется круговым движением небесных тел, и греки часто говорили, что этим движением оно и образуется.

Движение Космоса, будучи круговым, бесконечно; но людям течение времени несет гибель (ὁ χρόνος ἀνθρώπου φθορά).

(25) πᾶν ⟨τὸ⟩ ἐν οὐρανῷ ἀμετάθετον· πᾶν τὸ ἐπὶ γῆς μεταθετόν. Человеческие постановления и решения могут быть изменены или отменены; но боги-светила в своих движениях и действиях блюдут закон, который неизменен.

Это неизменное действие богов-светил, через которое воля высшего Бога исполняется во всех природных процессах подлунного мира, часто обозначается термином εἱμαρμένη. См. *Ascl. Lat.* III. 40 a.

(26) οὐδὲν ἐν οὐρανῷ δοῦλον· οὐδὲν ἐπὶ γῆς ἐλεύθερον. Ср. *Exc.* III. (к Тату) 8: αὕτη οὖν ἡ διαφορὰ ἀθανάτου σώματος καὶ θνητοῦ, ὅτι . . . τὸ μέν, . . . ἐλεύθερον ⟨ὄν⟩, ἄγει, τὸ δέ, . . . δοῦλον ⟨ὄν⟩, φέρεται («итак, различие между бессмертным телом и смертным в том, что . . . одно, будучи свободным, ведет, а другое, будучи рабом, влечется»). *Corp.* I. 15: (ὁ ἄνθρωπος) ⟨εἱμαρμένης⟩ γέγονε δοῦλος («(человек) стал рабом ⟨Судьбы⟩»). Все телесные вещи на земле подвластны εἱμαρμένη, т. е. действию богов-светил; поэтому человек, пока в нем преобладает телесное, — раб εἱμαρμένη. Но боги-светила не рабы (они действуют в согласии с волей Бога, но добровольное согласие с волей Бога не есть δουλεία); и человек тоже, в силу божественного начала в нем, может, по крайней мере после смерти, если не в этой жизни, «вступить в сонм небесных богов» (*Corp.* X. 7) и быть свободным, как свободны они.

Как согласовать οὐδὲν ἐπὶ γῆς ἐλεύθερον в (26) с πᾶν τὸ ἐπὶ γῆς μεταθετόν в (25)? Можно было бы возразить: если движения небесных тел (τὰ ἐν οὐρανῷ) ἀμετάθετα, а все телесные вещи на земле управляются движениями небесных тел, то и τὰ ἐπὶ γῆς должны быть ἀμετάθετα. Как может быть μεταθετόν то, что определено εἱμαρμένη?

На это возражение герметист, пожалуй, мог бы ответить, что воля человека может быть изменчивой, не будучи свободной, и, более того, перестает быть изменчивой лишь тогда, когда становится свободной. Пока он подвластен своему земному телу и телесным вещам, его кидают туда и сюда πάθη (влечения и отвращения), порождаемые в его душе телесными процессами; он

мечется и меняется, сегодня хочет одного, а завтра другого; и потому его цели и поступки μεταθετά. Но когда он вырывается из этого рабства, его воля больше не колеблется; ибо, подобно воле небесных богов, она согласована с волей Бога и неизменно устремлена к Благу.

Остается, однако, еще одно затруднение. Если τὰ ἐπὶ γῆς производятся τὰ ἐν οὐρανῷ, а τὰ ἐν οὐρανῷ благи, то как выходит, что τὰ ἐπὶ γῆς дурны? (οὐδὲν ἀγαθὸν ἐπὶ γῆς, (18).) Если все на земле (включая πάθη человека, подвластного εἱμαρμένη) производится *di caelestes* (небесными богами), которые благи, то должно бы следовать, что все на земле благо. Герметист, если он сознавал это затруднение, мог обойти его, лишь прибегнув к платоновскому понятию ἄτακτος ὕλη («беспорядочной материи»). Бог и его служители, боги-светила, делают лучшее, что можно сделать; но они не могут устранить зло в подлунном мире, потому что материя, над которой им приходится трудиться, по крайней мере отчасти неисправимо дурна. См. *Ascl. Lat.* II. 16 a.

(27) οὐδὲν ἄγνωστον ἐν οὐρανῷ· οὐδὲν γνώριμον ἐπὶ τῆς γῆς. Мы скорее ожидали бы услышать, что *Бог*, или *Благо*, не может быть (вполне) познан на земле, а только на небе; то есть что совершенное *познание* (Бога или Блага) возможно для людей лишь тогда, когда они покинули земное тело и вознеслись на небо. (Этому учит, например, *Corp.* X.) Но предмет знания, о котором здесь говорится, — не Бог или Благо, а «что бы то ни было». Для человека, пока он остается на земле, истинное знание (не только знание Бога или всех вещей, но даже знание какой-либо одной вещи) невозможно; то, что он считает знанием, — лишь смутное и сомнительное мнение. Так как γνῶσις соотносится с ἀλήθεια, это утверждение связано с положением, которое отстаивается в *Exc.* II A: ἀληθὲς οὐδὲν ἐν τῇ γῇ («на земле нет ничего подлинного»). (Ср.

изречение (16).) Быть может, писатель думал о словах Сократа: «Я знаю, что ничего не знаю».

(28) οὐ κοινωνεῖ ⟨τὰ ἐν οὐρανῷ τοῖς ἐπὶ γῆς· κοινωνεῖ⟩ τὰ ἐπὶ γῆς τοῖς ἐν οὐρανῷ. Стоики обычно говорили, что между Богом и человеком, или между богами (= τὰ ἐν οὐρανῷ) и людьми, есть κοινωνία. (См. *Corp.* X. 22 b и *Ascl. Lat.* I. 5.) Но писатель изречений настаивает на том, что в этой κοινωνία обе стороны не равны: люди зависят от богов, а боги (будучи ἀνενδεεῖς) не зависят от людей. В том же смысле — изречения (38), (40) и (41).

(29) πάντα τὰ ἐν οὐρανῷ ἄμωμα· πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ἐπίμωμα. Первоначальное значение μῶμος, по-видимому, было «телесный изъян». μωμοσκόπος (у Филона) означает «тот, кто высматривает изъяны» у жертвенных животных. Ср. *Orac. Sib.* 1. 351: νοσεροὺς ἰήσεται ἠδ' ἐπιμώμους («исцелит недужных и увечных»). (ἐπιμώμους, буквально «имеющих на себе изъяны», стоит там в паре с νοσερούς и в одном ряду с τυφλοί, χωλοί и κωφοί следующих строк. Проказа, например, была бы μῶμος.) Если так, μωμᾶσθαι должно было означать «находить или указывать изъяны» в человеке; и отсюда, должно быть, произошло вторичное значение μῶμος — «порицание».

(30) ⌜τὸ ἀθάνατον οὐ θνητόν· τὸ θνητὸν οὐκ ἀθάνατον.⌝ Быть может: τὸ ἀθάνατον οὐ ⟨παθητόν· μόνον τὸ⟩ θνητὸν ⟨πάσχει⟩ («бессмертное не подвержено претерпеваниям; претерпевает лишь смертное»). Ср. (12) в исправленном виде: πᾶν τὸ αἰσθανόμενον πάσχει· μόνος ὁ νοῦς ἀπαθής. В человеческой душе τὸ θνητόν есть τὸ αἰσθανόμενον, а τὸ ἀθάνατον есть ὁ νοῦς. (См. (8).) При выпадении (через *homoioteleuton*) слов παθητόν· μόνον τό получилось бы нелепое утверждение τὸ ἀθάνατον οὐ θνητόν; и можно предположить, что кто-то попытался восполнить

поврежденное изречение, добавив столь же нелепое утверждение τὸ θνητὸν οὐκ ἀθάνατον.

(31) τὸ σπαρὲν οὐ πάντως θνητόν (γενητόν MSS.)· τὸ δὲ θνητὸν (γενητὸν MSS.) πάντως καὶ σπαρέν. Чтение MSS. невозможно; ибо все, что σπαρέν («рождено»), непременно ἐγένετο. Если написать θνητόν вместо γενητόν, это изречение повторяет сказанное в (5). «Вечные тела» ἐσπάρη (= ἅπαξ ἐγένετο), но они не θνητά (= οὐδέποτε φθείρεται).

(32) διαλυτοῦ σώματος δύο χρόνοι, ὸ ⌜ ἀπὸ τῆς σπορᾶς μέχρι τῆς γενέσεως ⌝ καὶ ὸ ⌜ ἀπὸ τῆς γενέσεως μέχρι τοῦ θανάτου ⌝. [τοῦ] ἀϊδίου σώματος χρόνος ⌜ ἐκ τῆς γενέσεως ⌝ μόνος. σπορά, если ее отличать от γένεσις, должна означать «зачатие» в противоположность «рождению»; так что текст MSS. следует понимать так: «у разложимого тела (напр., тела человека или животного) два времени — время его существования в зародыше и время его жизни от рождения до смерти; у вечного тела (напр., Космоса, стихии огня или солнца) лишь одно время, которое началось, когда оно было создано Демиургом». Это равносильно утверждению, что у земного организма есть зародышевая стадия существования, а у «вечного тела» ее нет. Но зачем кому-либо обращать внимание на это незначительное различие между двумя родами тел? (См. *Addenda* в томе iv.)

Я склонен думать, что автор, должно быть, написал нечто вроде διαλυτοῦ σώματος δύο χρόνοι, ὸ τῆς αὐξήσεως καὶ ὸ τῆς μειώσεως· ἀϊδίου σώματος χρόνος ὸ τῆς ταυτότητος μόνος («у разложимого тела два времени — время роста и время убывания; у вечного тела лишь одно время — время тождества»). (Заметь, что об αὔξησις и μείωσις говорится в следующем изречении (33). Но (32), исправленное так, как я предлагаю, было бы распространением мысли, выраженной в (33), и потому должно

бы следовать за (33), а не предшествовать ему.) «Разложимое тело» проходит две последовательные стадии — стадию роста (которая длится от рождения до зрелости) и стадию убывания, или упадка (которая длится от зрелости до смерти). «Вечное тело», однажды возникнув, пребывает — правда, не без всякого изменения (ибо оно μεταβλητόν, изречение (2)), но без того рода изменения, который называется αὔξησις καὶ μείωσις.

Если предположить, что такова была первоначальная редакция изречения, текст MSS. можно объяснить, допустив, что кто-то добавил ὁ ἀπὸ τῆς σπορᾶς μέχρι τῆς τελειότητος как заметку в пояснение ὁ τῆς αὐξήσεως, а ὁ ἀπὸ τῆς τελειότητος μέχρι τοῦ θανάτου — как заметку в пояснение ὁ τῆς μειώσεως; и что γενέσεως, написанное как вариант к σπορᾶς, впоследствии было ошибочно подставлено вместо τελειότητος (*bis*) и ταυτότητος.

Ср. *Corp.* VIII. (к Тату) 4, в исправленном виде: αὕτη δὲ ἡ ἀταξία (*sc.* ἡ τῆς αὐξήσεως καὶ μειώσεως) περὶ τὰ ἐπίγεια ζῷα (тела которых диалутá) γίνεται. τῶν γὰρ οὐρανίων τὰ σώματα (которые ἀΐδια) μίαν τάξιν ἔχει, ἣν εἴληχεν ἀπὸ τοῦ πατρὸς τὴν ἀρχήν («этот же беспорядок (т. е. беспорядок роста и убывания) бывает у земных живых существ; ибо тела небесных имеют один порядок, который они изначально получили от Отца»). О τῆς ταυτότητος ср. *Corp.* XII. ii (к Тату) 14 c, в исправленном виде: ἔχεται γὰρ τῆς ταυτότητος τὰ ἀσύνθετα σώματα (т. е. космические стихии), καὶ τὴν μεταβολὴν εἰς ἄλληλα ποιούμενα, ἀεὶ τῆς ταυτότητος τὴν ἀφθαρσίαν σῴζει («ибо несоставные тела держатся тождества и, превращаясь друг в друга, всегда сохраняют нетленность тождества»).

(34) ⌜ἡ διαλυτὴ ὕλη εἰς τὰ ἐναντία ἐναλλοιοῦται [ ], ἡ δὲ ἀΐδιος [ ] εἰς τὰ ὅμοια ⌝. Я не нахожу смысла в ἡ διαλυτὴ ὕλη и ἡ ἀΐδιος ὕλη. Можно подозревать, что ὕλη возникло удвоением последних трех букв διαλυτή и вытеснило какое-то другое

существительное. Быть может, ἡ διαλυτὴ οὐσία (в значении «вещь») εἰς τὰ ἐναντία (*sc.* ἀδιάλυτα) ἐναλλοιοῦται, ἡ δὲ ἄϊδιος εἰς τὰ ὅμοια (*sc.* ἄϊδια) («разложимая вещь превращается в противоположное (т. е. в неразложимое), а вечная — в подобное (т. е. в вечное)»). Земной организм, распадаясь, «превращается в» стихии (из которых он был составлен); а стихии ἀδιάλυτα и ἄϊδια. ἄϊδιον σῶμα (напр., стихия воды) превращается (часть за частью, хотя не целиком) в другие стихии; и каждая из этих других стихий тоже (в целом) ἄϊδιον.

(35) γένεσις [ἀνθρώπου] φθορᾶ⟨ς⟩, φθορὰ [ἀνθρώπου] γενέσεως ἀρχή. Нет причины ограничивать применение этого изречения людьми; оно в равной мере верно о всех διαλυτὰ σώματα. Ср. изречение (5) и *Exc.* II A. 16.

(36) τὸ ἀπογιγνόμενον κ.τ.λ. Ср. изречение (5).

(37) τῶν ὄντων τὰ μὲν σώματά ἐστι (τὰ μὲν ἐν σώμασίν εἰσι MSS.), τὰ δὲ ἰδέαι (τὰ δὲ ἐν ἰδέαις MSS.), τὰ δὲ ἐνέργειαι (ἐνεργείαις MSS.). В этой классификации τὰ ὄντα, как и в большинстве изречений, говорится об одних лишь космических вещах, а надкосмические сущности оставлены без внимания. ἰδέαι — это *formae visibiles* («видимые формы») тел, а не платоновские νοητὰ εἴδη; ибо о последних нельзя было бы сказать, что они «в телах». νοῦς, быть может, и можно было бы назвать ἐνέργεια надкосмического Бога; но это не ἐνέργεια того рода, о котором здесь говорит писатель; ибо νοῦς находится не (всегда или непременно) «в теле». А сам надкосмический Бог — ни σῶμα, ни ἰδέα, ни ἐνέργεια. Бог не есть одно из τὰ ὄντα; он ἐπέκεινα τῆς οὐσίας («по ту сторону сущности»).

ἰδέα (ἰδία MSS.) δὲ καὶ ἐνέργεια, ⟨ἀσώματα ὄντα,⟩ ἐν σώματί ἐστι. Смысл был бы выражен лучше, если написать ἰδέαι δὲ καὶ ἐνέργειαι, ⟨ἀσώματοι οὖσαι,⟩ ἐν σώμασίν εἰσι. Что касается ἐνέργειαι,

это утверждение согласуется с *Exc.* III. (к Тату) 1: ἐνέργειαι . . ., ἀσώματοι αὐταὶ οὖσαι, ἐν σώμασίν εἰσι, καὶ διὰ τῶν σωμάτων ἐνεργοῦσι («действующие силы . . ., будучи сами бестелесными, находятся в телах и действуют через тела»). *Ib.* 21: ταῖς ἐνεργείαις· ταῦτα γὰρ ἀσώματα ὄντα φαμὲν ἐν σώμασιν ⟨εἶναι⟩ («действующим силам; ибо о них, хотя они бестелесны, мы говорим, что они ⟨находятся⟩ в телах»).

По-видимому, выражение ἐν σώματι (или ἐν σώμασιν), которое здесь употреблено правильно, побудило переписчика написать ἐν σώμασιν вместо σώματα в предыдущем предложении; а это породило ложные чтения ἐν ἰδέαις и ἐνεργείαις. Сходная ошибка встречается в (16).

(38) τὸ ἀθάνατον οὐ μετέχει τοῦ θνητοῦ к.т.л. Ср. (28) и (41).

(39) τὸ μὲν θνητὸν εἰς ἀθάνατον σῶμα οὐκ ἔρχεται. «Бессмертные тела» (если оставить в стороне Космос в целом и космические стихии, которые здесь не могут иметься в виду) — это телесные небеса и отдельные тела, в них содержащиеся, а именно неподвижные звезды и планеты. τὸ θνητόν означает здесь прежде всего смертную часть *человека*, т. е. тело и τὸ αἰσθητικὸν τῆς ψυχῆς (см. (8)). Эта часть человека не может подняться на небо. При его смерти тело остается на земле, а его αἰσθητικόν гибнет или рассеивается и никогда не может быть вновь воплощено в звезде, хотя его νοῦς, бессмертная часть его, возможно, и может. Ср. *Corp.* I. 24, где нам говорят, что восходящая душа сбрасывает свои αἰσθήσεις.

τὸ δὲ ἀθάνατον εἰς θνητὸν ⟨σῶμα⟩ παραγίνεται. Бессмертная часть человека, т. е. νοῦς, нисходит свыше и на время воплощается в смертном теле на земле.

Изречение (39) служило бы для того, чтобы напомнить ученику сказанное пространнее в *Exc.* IV A. (к Тату) 7, ⟨⟨6⟩⟩.

(40) αἱ ἐνέργειαι οὐκ εἰσὶν ἀνωφερεῖς, ἀλλὰ κατωφερεῖς. ἐνέργειαι — это силы, которые действуют во всякой жизни и всяком движении на земле. (См. *Exc.* III, к Тату.) Они «действуют сверху вниз, а не снизу вверх». То есть вся жизнь и все движение на земле происходят от действия небесных тел на вещи внизу; а жизнь и движение небесных тел происходят не от какого-либо действия вещей внизу, но вливаются в них надкосмическим Богом. Ср. *Exc.* III. 6: (αἱ ἐνέργειαι) ἀπὸ τῶν θείων σωμάτων ἔρχονται εἰς τὰ θνητά («(действующие силы) идут от божественных тел к смертным»). *Ib.* 15: (ἡ ἐνέργεια) ἄνωθεν πέμπεται («(действующая сила) посылается свыше»).

(41) οὐδὲν ὠφελεῖται τὰ ἐν οὐρανῷ ἀπὸ τῶν ἐπὶ γῆς (οὐδὲν ὠφελεῖ τὰ ἐπὶ γῆς τὰ ἐν οὐρανῷ MSS.)· πάντα ὠφελεῖται τὰ ἐπὶ γῆς ἀπὸ τῶν ἐν οὐρανῷ (πάντα ὠφελεῖ τὰ ἐπὶ γῆς τὰ ἐν οὐρανῷ MSS.). Небесные боги делают для нас все; мы ничего не можем сделать для них. Они ἀνενδεεῖς; у них нет неудовлетворенных нужд, и потому никакие приношения и служения людей не могут принести им пользы.

Грамматически было бы возможно понять текст MSS. в том же смысле; но эти выражения были бы нелепо двусмысленны.

(42) ὁ οὐρανὸς σωμάτων ἀϊδίων δεκτικός· ἡ γῆ σωμάτων φθαρτῶν δεκτική. Несколько удивительно найти это начальное утверждение так близко к концу цепи изречений. Оно было бы уместнее, если бы стояло либо в связи с (2)–(5), где впервые говорится о различии между двумя родами тел, либо в начале группы (25)–(29), где противопоставляются οὐρανός и γῆ. По сходным причинам можно подозревать, что и (45) не на своем месте.

(43) ἡ γῆ ἄλογος· ὁ οὐρανὸς λογικός (λοξός MSS.). Ср. *Corp.* I. 10 и 11 b, где нам говорят, что ὁ λόγος (олицетворенный), исполнив

свою долю в *демиургии*, взлетел на небо и что его уход оставил подлунный мир ἄλογον и потому способным производить лишь ἄλογα ζῷα (и ἄλογον μέρος человека).

(44) ⌜ τὰ ἐν οὐρανῷ ὑπόκειται· τὰ ἐπὶ γῆς τῇ γῇ ἐπίκειται ⌝. Я предлагаю τὰ ἐν οὐρανῷ ⟨προνοίᾳ⟩ ὑπόκειται· τὰ ἐπὶ γῆς [ ] ⟨ἀνάγκῃ⟩ ὑπόκειται («небесное подчинено Промыслу; земное подчинено Необходимости»). Это согласовалось бы со сказанным в (46) и в других герметических сочинениях об отношении между πρόνοια и ἀνάγκη. Но если о πρόνοια и ἀνάγκη говорилось и в (44), и в (46), это было бы лишней причиной думать, что (45), касающееся другого предмета, не на своем месте.

(45) ὁ οὐρανὸς πρῶτον ⟨τῶν⟩ στοιχείων· ἡ γῆ ὕστατον ⟨τῶν⟩ στοιχείων (στοιχεῖον *bis* MSS.). Небесные тела иногда называли στοιχεῖα; но так как слово στοιχεῖον здесь приложено и к γῆ, оно, надо полагать, означает «стихию». Если так, под οὐρανός здесь следует понимать πῦρ — стихию, из которой состоят небеса. Ср. *Corp.* XII. ii. (к Тату) 21: τοῦ κόσμου μέρη εἰσὶν οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ («части Космоса — небо, земля, вода и воздух»).

(46) πρόνοια θεία τάξις· ἀνάγκη προνοίᾳ ὑπηρέτις. Ср. *Exc.* XII. 1 (к Аммону): ἡ δὲ εἱμαρμένη ὑπηρετεῖ προνοίᾳ («а Судьба служит Промыслу»). См. также *Exc.* XIII и *Exc.* XIV (к Аммону) и *Exc.* VIII. (к Тату) 5. Бог действует на небесные тела непосредственно; и его воля, рассматриваемая как действующая на *них*, называется πρόνοια. Но на подлунные вещи он действует через посредство небесных тел; и сила, которую небесные тела оказывают на подлунные вещи, называется ἀνάγκη (или εἱμαρμένη). Так ἀνάγκη служит πρόνοια.

(47) τύχη φορὰ ⟨ἄτακτος⟩, [ἀτάκτου ἐνεργείας ⟨προσηγορία⟩]. Ср. анонимное определение у Stob. 1. 7. 9 b, vol. i, p. 92 W. (Diels *Doxogr.* p. 326): τύχη ἀτάκτου ἐνεργείας ἐστὶ προσηγορία («случай

есть название беспорядочного действия»). Можно предположить, что герметист написал τύχη φορὰ ἄτακτος («случай есть беспорядочное движение»); что какой-то читатель, встретив сходное определение, сохраненное для нас у Stob. 1. 7. 9 b, добавил слова ἀτάκτου ἐνεργείας προσηγορία; и что ἄτακτος выпало перед ἀτάκτου по ошибке переписчика.

О τύχη φορὰ ἄτακτος ср. пифагорейца Евриса, Περὶ τύχας, Stob. 1. 6. 19, vol. i, p. 90 W.: «Во всем этом . . . есть две природы, противоположные друг другу: одна из них выразима, упорядочена и соразмерна со всем, другая же невыразима, беспорядочна, неразумна и лишена всякого строя. . . . То, что бывает от случая и само собой, бывает тогда, когда неразумная и беспорядочная природа вторгается в дела».

Если это изречение по форме было сходно с большинством остальных, у него должно было быть второе предложение; а так как τύχη и τέχνη часто противопоставляются и Еврис (*ib.*) говорит о τέχνα καὶ φρόνασίς τις ἀνθρωπίνα καὶ θεία («некоем искусстве и разумении, человеческом и божественном»), возможно, что дальше следовало нечто вроде τέχνη ἐνέργεια εὔτακτος («искусство есть упорядоченное действие»). Бессмысленные слова εἴδωλον δόξα ψευδής, которые приписаны в MSS., могут быть остатком утраченного изречения.

(48) τί θεός; ἄτρεπτον, ἀγαθόν. Это можно было бы сказать либо о богах-светилах, либо о высшем и надкосмическом Боге. О θεὸς ἄτρεπτον, ἄνθρωπος τρεπτόν ср. *Exc.* II A. 15 (о надкосмическом Боге): τὸν ἄτρεπτον, τὸν μὴ ἀλλοιούμενον («неизменного, не подверженного превращению»). *Ib.* 11: τρέπεται δὲ καὶ μεταβάλλεται (ὁ ἄνθρωπος) («(человек) же изменяется и превращается»). О θεὸς ἀγαθόν, ἄνθρωπος κακόν ср. изречение (19).

§ 4. τὰς μέντοι πρὸς τοὺς πολλοὺς ὁμιλίας παραιτοῦ, κ.τ.λ. Об этом предписании молчания и сокрытия ср. *Corp.* XIII *fin.* Porphyr. *Ad Marcellam* 14–15: «Всякого, кто привязан к телу, следует избегать как безбожного и нечистого; и с тем, чьих мнений ты не стал бы держаться, не разделяй ни жизни, ни слова о Боге. Ибо говорить слово о Боге людям, развращенным мнением, небезопасно: при них одинаково опасно говорить о Боге и истину, и ложь. Не подобает ни тому, кто сам не чист от нечестивых дел, говорить о Боге, ни тому, кто влагает слово о Боге в уши таких людей, думать, что он его не оскверняет; но слушать и говорить слово о Боге надлежит как перед лицом Бога. Пусть же слову о Боге предшествуют угодные Богу дела, и пусть слово о нем молчит перед толпой; ибо богословие менее всего сродно тщеславию души. Считай, что лучше молчать, чем наобум бросить слово о Боге».

φθονεῖν μὲν γάρ σε οὐ βούλομαι. Если человек отказывается сообщить другим известные ему истины, может показаться, что он навлекает на себя обвинение в φθόνος, т. е. в злобном нежелании уделить ближнему нечто такое, что было бы ему во благо. (Ср. *Ascl. Lat.* I. 12 b: «и не дает познать часть божественности злоба, завидующая бессмертию».) Но тот, кто делает здесь предписанное, на деле этому обвинению не подлежит; ибо он будет говорить без утайки с немногими, достойными принять истинное учение; а если недостойные услышат его, они (как нам говорят в § 5) станут от этого хуже, а не лучше.

μᾶλλον δὲ ὅτι τοῖς πολλοῖς δόξεις καταγέλαστος εἶναι. Вахсмут говорит: «не знаю, не выпало ли после μᾶλλον δέ ἀπαγορεύω или что-нибудь подобное». Но вряд ли нужно вставлять глагол. Писатель хочет сказать: «(Я предостерегаю тебя от разговоров с

толпой) по той причине, что» и т. д.; и текст MSS. можно понять в этом смысле, хотя он грамматически неполон.

Первая из двух причин, приводимых в пользу сокрытия, — та, что недостойные будут *смеяться над* человеком, который говорит им об этих вещах.[4] Какой вред был бы от этого? Неприятно, когда над тобой смеются; но добрый человек не воздерживается от того, что считает правильным, из-за того, что это может доставить ему некоторую неприятность. Говорить с теми, кто только смеется над твоими словами, — без сомнения, пустая трата времени и сил; но это едва ли достаточная причина, чтобы предписывать молчание. И хотя насмешники, конечно, не получат никакой пользы от услышанного, само собой не очевидно и еще не показано, что им это прямо повредит. Подразумеваемый вред — это, вероятно, тот, которому подвергается сам говорящий, — не от простой неприятности быть осмеянным, а от ослабления собственных убеждений. Как религиозный пыл питается и усиливается общением с другими, пылкими в вере, так он может быть охлажден и угашен язвительными замечаниями неотзывчивых слушателей.

---

[4] Ср. Clem. Alex. *Strom.* 1. 55: «Это мешало мне писать, и теперь еще я опасаюсь, как сказано, „бросать жемчуг перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас“ (*Matth.* 7. 6). Ибо трудно показать поистине чистые и прозрачные слова об истинном свете слушателям, подобным свиньям и невежественным; ведь для толпы едва ли есть что-нибудь смешнее для слуха, чем это».

οὗτοι δὲ οἱ λόγοι ὀλίγους παντελῶς τοὺς ἀκροατὰς ἕξουσιν (ἔχουσιν MSS.) ⟨ἀξίους⟩, ἢ τάχα οὐδὲ τοὺς ὀλίγους [ἕξουσιν]. ἀξίους, без которого нет смысла, легко мог выпасть из-за сходства с ἕξουσιν.

οὗτοι οἱ λόγοι в устах Гермеса означает беседы, которыми он прежде устно наставлял Тата и содержание которых Тат, как

предполагается, впоследствии перескажет немногим другим людям. Для читателя же это означает собрание письменных «Бесед Гермеса к Тату», в конце которого в виде приложения была помещена *Exc.* XI.

Даже те немногие, кому по праву может быть позволено читать эти священные писания или слушать, как их читают, не вполне «достойны» этого; а все прочие люди совершенно недостойны.

§ 5. ἔχουσι δέ τι καὶ ἴδιον ἐν ἑαυτοῖς· τοὺς κακοὺς μᾶλλον παροξύνουσι πρὸς τὴν κακίαν. Здесь приводится вторая причина для молчания и сокрытия, а именно вред, который неразборчивые речи о святом (или неразборчивое распространение герметических сочинений) могут причинить *слушателям* (или *читателям*).

[διὸ χρὴ τοὺς πολλοὺς φυλάττεσθαι, ⟨ὡς⟩ μὴ νοοῦντας τῶν λεγομένων τὴν ἀρετήν.] Это предложение явно стоит не на своем месте, ибо оно разрывает связь между предшествующим (ἔχουσι δὲ . . . τὴν κακίαν) и последующим (Πῶς εἶπας к.т.л.). Вопрос лишь в том, лучше ли отвергнуть его совсем или перенести. Самым подходящим местом для него было бы после οὐδὲ τοὺς ὀλίγους, в конце § 4. Но там оно не нужно, ибо лишь повторяет сказанное прежде в этом разделе, и повторяет в менее выразительной форме: μὴ νοοῦντας τῶν λεγομένων τὴν ἀρετήν — сравнительно слабая замена для δόξεις καταγέλαστος εἶναι. Поэтому вероятнее всего, что χρὴ τοὺς πολλοὺς . . . τὴν ἀρετήν — это краткое изложение § 4 на полях, которое попало в текст, а для связи к нему было приставлено διό.

[πᾶν] τὸ ζῷον ⟨τὸ⟩ τῶν ἀνθρώπων ἐπιρρεπέστερόν ἐστιν εἰς τὴν κακίαν. Вахсмут принимает поправку Узенера τὸ ζῷον τὸ ἀνθρώπινον. Она дает нужный смысл; но, быть может, автор написал τὸ τῶν ἀνθρώπων в значении τὸ ἀνθρώπινον. Ср. Ps.-Pl.

Epinomis 976 D: τίς ποτ᾽ . . . ἐπιστήμη . . . μὴ παραγενομένη . . . ἀνοητότατον ἂν . . . παράσχοιτο ζῷον τὸ τῶν ἀνθρώπων; («какое же знание, . . . если бы его не было, . . . сделало бы человеческое живое существо самым неразумным?»).

Нельзя переводить «животная часть людей»: это было бы τὸ ἄλογον τῶν ἀνθρώπων. Бог-светило — такое же ζῷον, как и зверь.

ὅτι γενητὸς ὁ κόσμος. Это подразумевается в изречениях (5), (17) и (31); а прямо это сказано в сохранившихся «Беседах Гермеса к Тату» (например, *Corp.* IV *init.*).

καὶ ⟨ὅτι⟩ πάντα κατὰ [πρόνοιαν καὶ] ἀνάγκην γίνεται, εἱμαρμένης πάντων ἀρχούσης. См. изречения (46) и (44). πάντα следует понимать в значении πάντα τὰ ἐπὶ γῆς. Согласно учению герметистов вообще, εἱμαρμένη управляет лишь земными вещами, и потому лишь они определены κατ᾽ ἀνάγκην.[1] Человек, который «обрел познание», будучи уже не просто земной вещью, свободен от подчинения εἱμαρμένη; его действия совершаются κατὰ πρόνοιαν (т. е. в согласии с волей Бога), но не κατ᾽ ἀνάγκην. (См. *Exc.* VIII.) Но «толпа» этого не поймет. Единственное, что они признают или принимают в расчет, — земные вещи; и когда им говорят, что этими вещами управляет εἱμαρμένη, они заключат, что все без исключения, а следовательно, и действия всех людей равно, определено κατ᾽ ἀνάγκην.

[1] Автор *Exc.* VII, вероятно, говорил, что движения, или действия, небесных тел определяются ἀνάγκη (πρόνοια καὶ ἀνάγκη MSS.); но это утверждение — исключение.

πρόνοιαν здесь не к делу и ослабляет силу довода. Его, несомненно, вставил кто-то, кто справедливо думал, что для *полного* изложения герметического учения об этом предмете такое добавление было бы нужно, но не увидел, что неполное изложение лучше подходит к контексту. Чтобы быть

последовательным, автору вставки следовало бы добавить и προνοίας καί перед εἱμαρμένης.

πολλῷ ἐαυτοῦ χεῖρον ἔσται, καταφρονῆσαν μὲν τοῦ παντὸς ὡς γενητοῦ. Дурно «презирать вселенную». См. *Ascl. Lat.* III. 25, где осуждается *contemptus mundi* («презрение к миру») христиан. Даже самый пессимистический из герметистов, автор *Corp.* VI, признает, что в одном отношении Космос благ (τοῦτον τὸν τρόπον ἀγαθὸς ὁ κόσμος, καθὰ . . . πάντα ποιεῖ, § 2 b), хотя во всех прочих отношениях, говорит он, Космос не благ. Автор *Exc.* XI считает, что высшая часть Космоса блага и лишь низшая его часть дурна (изречение (18)).

Но почему человек должен «презирать вселенную» оттого, что ему сказали, что она возникла? Автор не дал своего ответа на этот вопрос; но, быть может, на него можно ответить примерно так. Толпа не имеет никакого понятия о бестелесном и надкосмическом Боге и не поняла бы такого понятия, если бы его перед ней изложили. Высшая религия, к которой они способны, — почитание космических и телесных богов (т. е. материальной вселенной в ее отдельных частях), культ Солнца, Луны и звезд на небе, Матери-Земли и богов или демонов, отождествляемых с вещественными предметами на земле. Такая религия лучше, чем ничего, и ее может быть достаточно, чтобы удерживать их от грубой порочности. Они, вероятно, полагают, что космические боги, или силы природы, которых они почитают, — высшие существа, какие они знают или могут помыслить, — непреходящи и безначальны. Если сказать кому-нибудь из «толпы», что эти боги имели начало, он заключит, что они менее достойны почитания, чем он полагал; а так как он не может перенести своего благоговения на высшего Бога, который их сотворил, — ибо об этом Боге он ничего не знает, — ему грозит опасность

утратить ту религию, какая у него есть, и впасть в полное безбожие.

τὰς δὲ αἰτίας τοῦ κακοῦ τῇ εἱμαρμένῃ ἀναφέρον (-φέρων MSS.). См. *Corp.* XII. i. 5 в исправленном виде, где Тат спрашивает: «Почему наказывается тот, кто совершил дело по принуждению Судьбы? Ведь все дела — дела Судьбы». Учение о Судьбе, если его не ограждает герметическое учение о способности человека избавиться от подчинения Судьбе (которое изложено, например, в *Corp.* IV, но которого толпа не смогла бы понять), по-видимому, упраздняет ответственность человека за его поступки.

ὅπως ἐν ἀγνοίᾳ ὄντες ἔλαττον ὦσι κακοί. Значит ли это: «чтобы они (и впредь) пребывали в незнании и благодаря этому были менее порочны (чем были бы, если бы узнали истину)»? Или это значит: «чтобы они, поскольку они лишены (и в любом случае впредь будут лишены) истинного познания, были менее порочны (чем были бы, если бы им сказали истины, которых они не могут понять)»? Вероятно, последнее. Толпа пребывает ἐν ἀγνοίᾳ, т. е. без познания (ср. οἱ ἐν γνώσει ὄντες), и всегда будет такой, говоришь ли ты с ними или нет. Если сказать им истины, они поймут их превратно, и в их умах истины обратятся в пагубную ложь.

[φόβῳ τοῦ ἀδήλου]. Что это за «неясное», которого боится человек? Как страх перед ним удерживает его от порочных поступков? И как он избавится от своего страха, если с ним поговорить? В предшествующем нет ничего, что подсказывало бы объяснение. Эти слова, должно быть, добавлены читателем. Тот, кто их добавил, вероятно, думал о каком-то учении о карающем страдании; но неясно, что он имел в виду.

Выдержка XII

В местах, извлеченных Стобеем из «Наставлений Гермеса к Аммону» (а именно в выдержках XII–XVII и, вероятно, также XVIII и XIX), нет и следа диалога; ὦ Ἄμμων встречается один раз, в *Exc.* XVII, но Аммон ни разу не говорит. Поэтому возможно, что трактаты, из которых взяты эти выдержки, были не диалогами, а посланиями или рассуждениями, обращенными Гермесом к Аммону. Ср. *Corp.* XIV — послание Гермеса к Асклепию, и *Corp.* XVI — рассуждение, написанное Асклепием и обращенное к Аммону.

§ 1. πάντα δὲ γίνεται ⌜ φύσει καὶ εἱμαρμένῃ ⌝. εἱμαρμένη не могла быть упомянута здесь: герметист, должно быть, сначала говорил о πρόνοια, верховной, или владычной, силе Бога, а затем перешел к двум другим силам, ἀνάγκη и εἱμαρμένη, которые он считает подчиненными πρόνοια.

Слова πάντα γίνεται φύσει подразумевали бы, что есть четвертая сила, называемая φύσις, которая действует подобно πρόνοια, ἀνάγκη и εἱμαρμένη. Но в дальнейшем признаются только эти три силы; о φύσις больше ничего не говорится, кроме § 2 *fin.* (τῇ φύσει καὶ τοῖς ἀνθρώποις), а там это слово означает не силу, которая действует, а мир, на который действуют. Удовлетворительный смысл можно было бы получить, написав πάντα δὲ ⟨κατὰ πρόνοιαν⟩ γίνεται ⟨τὰ⟩ φύσει ⟨γινόμενα⟩. Поскольку ἀνάγκη и εἱμαρμένη подчинены πρόνοια, можно было бы сказать, что «все», включая и то, что происходит от ἀνάγκη и εἱμαρμένη, «совершается κατὰ πρόνοιαν».

πρόνοια δέ ἐστιν αὐτοτελὴς λόγος τοῦ ἐπουρανίου θεοῦ. πρόνοια названа αὐτοτελής («владычной») в противоположность ἀνάγκη и εἱμαρμένη, которые не αὐτοτελεῖς.

λόγος, вероятно, означает «замысел», «план» или «намерение». Λόγος Бога здесь, собственно, не олицетворен; но πρόνοια, при которой λόγος стоит сказуемым, в этой выдержке, как и часто в других местах, находится на грани олицетворения, как и ἀνάγκη и εἱμαρμένη.

ἐπουράνιος обычно не более чем синоним οὐράνιος. Но автор, вероятно, имел здесь в виду не «Бога *неба*» (это был бы космический бог), а «Бога, который *над* телесным небом», т. е. надкосмического Бога платоников и герметистов. Если так, мы должны предположить либо что он употребил ἐπουρανίου в этом исключительном смысле, либо что он написал ὑπερουρανίου. (Ср. *Exc.* XXI. 2.) Слово οὐράνιος больше подошло бы к подчиненной силе — Судьбе, которая «пользуется звездами как своими орудиями».

δύο δὲ τούτου ⌜ αὐτοφυεῖς ⌝ δυνάμεις, ἀνάγκη καὶ εἱμαρμένη. Означает ли τούτου τοῦ θεοῦ или τοῦ λόγου (= προνοίας)?

αὐτοφυής — синоним αὐτογέννητος, что значит «не имеющий иного родителя, кроме себя самого», и обычно употребляется как равнозначное ἀγέννητος, «безначальный». Сказать, что Необходимость и Судьба αὐτοφυεῖς, было бы несогласно с утверждением, что они подчинены Промыслу. Поэтому αὐτοφυεῖς следует отвергнуть. Вероятно, оно по ошибке заменило какое-то другое прилагательное, например ὑπηρετικαί. αὐτο- могло прийти из стоящего выше αὐτοτελής.

⟨καὶ ἡ μὲν ἀνάγκη . . .·⟩ ἡ δὲ εἱμαρμένη κ.т.л. Герметист, должно быть, говорил о двух «силах» в том порядке, в каком он их только что назвал; поэтому тому, что он говорит об εἱμαρμένη, должно было предшествовать соответствующее утверждение об ἀνάγκη. Стобей, который в этой главе своей *Anthologium* собирал места

περὶ εἱμαρμένης, а не περὶ ἀνάγκης, мог, пожалуй, намеренно опустить то, что герметист написал здесь об ἀνάγκη.

Далее, в предыдущей главе (*Anthol.* 1. 4, περὶ ἀνάγκης) Стобей приводит как выдержку из «Гермеса к Аммону» отдельное предложение, которое я называю выдержкой XIII. Кажется вероятным, что это и есть то самое предложение, которое опущено в *Exc.* XII. Если мы напишем здесь ⟨καὶ ἡ μὲν⟩ ⟨*Exc.* XIII, ἀνάγκη ἐστὶ κρίσις βεβαία καὶ ἀμετάτρεπτος [δύναμις] προνοίας·⟩ ἡ δὲ εἱμαρμένη к.т.л., мы получим именно такое восполнение, какого требует контекст. Присутствие δύναμις в *Exc.* XIII, где оно явно не на месте, при этом предположении можно объяснить, считая его попавшим не на свое место повторением слова δυνάμεις, которое стоит в предшествующем предложении *Exc.* XII.

ἡ δὲ εἱμαρμένη ὑπηρετεῖ προνοίᾳ ⌜καὶ ἀνάγκῃ⌝. Это утверждение в том виде, в каком оно дано в MSS., по-видимому, ставит Необходимость наравне с Промыслом; но взгляд автора скорее состоял в том, что и Необходимость, и Судьба служат Промыслу. Мы могли бы либо вычеркнуть καὶ ἀνάγκῃ, либо изменить его на κατ᾽ ἀνάγκην.

§ 2. [οὔτε γὰρ εἱμαρμένην φυγεῖν τις δύναται, οὔτε φυλάξαι ἑαυτὸν ἀπὸ τῆς τούτων δεινότητος.] Это предложение прерывает ход мысли. Если его вырезать, ὅπλον γὰρ к.т.л. правильно следует за εἱμαρμένῃ ὑπηρετοῦσιν οἱ ἀστέρες. Тот, кто его написал, должно быть, хотел, чтобы его читали после τοῖς ἀνθρώποις ниже; но это, вероятно, заметка на полях, а не часть первоначального текста. Учение ее — стоическое и отличается от того, чему обычно учат герметисты, когда говорят об этом предмете. В других герметических сочинениях нам говорят, что человек, достигший познания, может «избежать Судьбы» и избегает ее.

Выдержка XIII

См. комментарий к *Exc.* XII. 1.

Выдержка XIV

Это место, по-видимому, есть изложение отношений между πρόνοια, ἀνάγκη и εἱμαρμένη; но текст настолько испорчен, что связного смысла извлечь нельзя. В *Exc.* XII нам говорят, что ἀνάγκη и εἱμαρμένη подчинены πρόνοια, которая есть верховная сила Бога; и следует предполагать, что в этом отношении автор *Exc.* XIV был согласен с автором *Exc.* XII.

Изложение отношения между πρόνοια и εἱμαρμένη, как его понимал платоник, дает Боэций, *Philos. consol.* 4. 6:

> «Всякое рождение вещей, и все продвижение изменчивых природ, и все, что каким-либо образом движется, получает причины, порядок и формы от неизменности божественного ума. Он же, утвердившись в твердыне своей простоты, установил многообразный образ управления вещами. Этот образ, когда его созерцают в самой чистоте божественного разумения, именуется Промыслом (т. е. πρόνοια); когда же его относят к тому, что он движет и чем распоряжается, древние назвали его Судьбой (т. е. εἱμαρμένη). Что это вещи различные, легко станет ясно, если кто окинет умом силу того и другого. Ибо Промысел есть тот самый божественный разум, утвержденный в верховном правителе всего, который всем распоряжается; Судьба же есть присущее подвижным вещам расположение, посредством которого Промысел связывает все своими порядками. Ведь Промысел объемлет все вместе, сколь бы различно и сколь бы бесконечно оно ни было; Судьба же приводит в движение каждое в отдельности, распределенное по местам, формам и временам; так что это развертывание временного порядка, соединенное в

прозрении божественного ума, есть Промысел, а то же соединение, распределенное и развернутое во временах, называется Судьбой. И хотя они различны, одно зависит от другого: ибо порядок Судьбы исходит из простоты Промысла. Как мастер, заранее постигнув умом форму вещи, которую предстоит сделать, приводит в движение исполнение работы и то, что он предусмотрел просто и разом, проводит через временные порядки, так и Бог Промыслом распределяет то, что должно быть сделано, единично и неизменно, а Судьбой управляет тем самым, что он распределил, многообразно и во времени. Итак, совершается ли Судьба через неких божественных духов, служащих Промыслу, или ряд Судьбы сплетается душой, или служением всей природы, или небесными движениями звезд, или ангельской силой, или многообразной изобретательностью демонов, или некоторыми из них, или всеми, — несомненно одно: неподвижная и простая форма того, что должно совершиться, есть Промысел, а Судьба есть подвижное сплетение и временной порядок того, что божественная простота распределила к совершению. Отсюда следует, что все, что подвластно Судьбе, подчинено и Промыслу, которому подлежит и сама Судьба, а некоторые вещи, поставленные под Промыслом, превосходят ряд Судьбы: это те, что, неподвижно утвердившись близ первого божества, выходят за пределы порядка судьбоносной подвижности. . . . Что дальше отходит от первого ума, то опутывается более крепкими узами Судьбы; и вещь тем свободнее от Судьбы, чем ближе она стремится к этой оси вещей. А если она прилепится к твердости верховного ума, то, свободная от движения, она превосходит и необходимость Судьбы. Итак, как рассуждение относится к постижению, рождающееся — к сущему, время — к вечности, круг — к срединной точке, так подвижный ряд Судьбы относится к неподвижной простоте Промысла».

Из того, что осталось от *Exc.* XIV, видно, что его автор, подобно Боэцию, связывал εἱμαρμένη (в противоположность πρόνοια) с κίνησις; и он, вероятно, говорил, что εἱμαρμένη есть причина двух различных родов движения, а именно (1) неизменного движения звезд на небе и (2) чередующегося процесса рождения и гибели на земле.

§ 1. ἡ μὲν διακρατοῦσα τὸν ὅλον κόσμον πρόνοιά ἐστιν· ἡ δὲ ⌜ συνέχουσα καὶ περιέχουσα ⌝ ἀνάγκη ἐστίν. Второе предложение должно было содержать нечто противопоставленное τὸν ὅλον κόσμον («Космос *как целое*») в первом. Быть может, ἡ δὲ ⟨τὰ καθ᾽ ἕκαστον⟩ συνέχουσα [ ] ἀνάγκη ἐστίν.

εἱμαρμένη δὲ ἄγει καὶ περιάγει πάντα, κατ᾽ ἀνάγκην ⟨ἐνεργ⟩ οῦσα (καταναγκάζουσα MSS.). ἄγει равнозначно κινεῖ; а περι-άγει подразумевает, что движение, вызываемое Судьбой, циклично. На небе оно принимает вид кругового движения в пространстве; на земле — вид циклической смены рождений и смертей.

φύσις γάρ ἐστιν αὐτῆς (*sc.* τῆς εἱμαρμένης) τὸ ἀναγκάζειν. Ср. «fati necessitatem» («необходимость Судьбы») у Боэция, *l. c.*

[αἰτία γενέσεως καὶ φθορᾶς ⌜ βίου ⌝.] Процесс γένεσις и φθορά — это тот род движения, который Судьба вызывает на земле. Но эти слова здесь не на месте; и можно подозревать, что первоначально они стояли после сказанного об οὐρανός в § 2. Γένεσις и φθορά, совершающиеся на земле, проистекают из движения звезд на небе, и о них следовало говорить после этого движения, а не прежде него.

βίου невозможно. Нет нужды уточнять γενέσεως καὶ φθορᾶς, прибавляя родительный падеж. ζωῆς было бы излишним; а βίος не употребляется как синоним ζωή, разве что иногда в ранней поэзии.

§ 2. ὁ μὲν οὖν κόσμος ⌜ πρῶτος ἔχει τὴν πρόνοιαν ⌝. πρῶτος в приложении к Космосу непонятно; и кажется вероятным, что оно пришло из следующего далее πρῶτος γάρ. Я предлагаю ὁ μὲν οὖν κόσμος ὅλος ἔχεται τῆς προνοίας (повторение сказанного в § 1 *init.*). При таком чтении «Космос *как целое*» противопоставлялся бы οὐρανός, который есть *часть* Космоса.

ἡ δὲ πρόνοια (быть может, ἡ δὲ ⟨τῆς⟩ προνοία⟨ς ἐνέργεια⟩) ἐξήπλωται ἐν τῷ οὐρανῷ. ἐξαπλοῦσθαι означает *explicari* («развертываться»). Ср. Боэций, *l. c.*: «так что это *развертывание временного порядка*, соединенное в прозрении божественного ума, есть Промысел, а то же соединение, *распределенное и развернутое во временах*, называется Судьбой». Именно в движении небесных тел единство вечного настоящего «развертывается» во временную последовательность.

То, что автор, вероятно, имел в виду, можно было бы выразить полнее, написав это место так: ὁ μὲν οὖν κόσμος ὅλος ἔχεται τῆς προνοίας· [[ ]] ἡ δὲ τῆς προνοίας ἐνέργεια ⟨πρῶτον⟩ ἐξήπλωται ἐν τῷ οὐρανῷ· ⟨⟨πρῶτος γὰρ αὐτῇ ἐντυγχάνει⟩⟩ ⟨ὁ οὐρανός⟩. Действие Промысла исходит от Бога (которого мыслят пребывающим в беспредельном пространстве над Космосом) и нисходит в Космос. При этом нисхождении первое, что его встречает, — сфера неба (которая есть высшая, или самая внешняя, часть Космоса); и там оно сказывается в том, что производит неизменное движение звезд. Но во вторую очередь, и посредством звезд (которые суть ὄπλον εἱμαρμένης, *Exc.* XII. 2), Промысел Бога действует и на земные вещи.

⟨οἱ⟩ θεοὶ περὶ αὐτὸν (*sc.* τὸν οὐρανὸν) στρέφονται [καὶ κινοῦνται] ἀκάματον καὶ ἄπαυστον κίνησιν ἔχοντες. Круговое движение богов-светил ἀκάματος καὶ ἄπαυστος; и как таковое оно

противопоставляется процессу γένεσις и φθορά, совершающемуся на земле.

ἡ μὲν πρόνοια ⟨. . .⟩ προνοεῖ. Ни один здравомыслящий писатель не мог думать, что его читателям нужно сообщать, что ἡ πρόνοια προνοεῖ. Если προνοεῖ верно, то при нем должно было стоять какое-то уточняющее слово или выражение; быть может, ⟨συμπάντων ὁμοῦ⟩ προνοεῖ (ср. τὸν ὅλον κόσμον в § 1 *init.*).

εἱμαρμένη δὲ αἰτία ἐστὶ ⌜ τῆς τῶν ἄστρων διαθέσεως ⌝. Можно подозревать, что διαθέσεως испорчено; более подходящим казалось бы либо κινήσεως, либо διοικήσεως. Можно было бы сказать, что Судьба (в подчинении Промыслу) есть αἰτία τῆς τῶν ἄστρων κινήσεως; но она есть αἰτία и другого рода κίνησις, а именно γένεσις и φθορά земных вещей, и эту часть ее действия здесь едва ли можно было обойти молчанием. Поэтому вероятно, что какие-то слова утрачены и что предложение кончалось утверждением, что Судьба ⟨τοῖς ἐπιγείοις⟩ αἰτία ἐστὶ ⟨γενέσεως καὶ φθορᾶς διὰ⟩ τῆς τῶν ἄστρων διαθέσεως (или διοικήσεως).

⌜ οὗτος ⌝ νόμος ἄφυκτος καθ᾽ ὃν πάντα τέτακται. νόμος ἄφυκτος к.т.л., по-видимому, есть определение πρόνοια. Ср. *Ascl. Lat.* III. 40 a: «итак, эти три — судьба (= εἱμαρμένη), необходимость (= ἀνάγκη), порядок (= τάξις) — произведены велением Бога, который правит Космосом своим законом (= νόμῳ) и божественным разумом (= λόγῳ θείῳ)». Слова *sua lege et ratione divina* («своим законом и божественным разумом») там равнозначны *sua providentia* («своим Промыслом», προνοίᾳ).

Но такое определение πρόνοια стоит здесь не на своем месте. Оно могло первоначально стоять в начале выдержки; или, быть может, оно взято из какого-то другого документа и приписано в конце переписчиком.

Выдержка XV

Учение этой выдержки в существенном платоническое; автор признает надкосмическое и говорит о предсуществующих душах. Его эмбриология сходна с эмбриологией Аристотеля; но вероятно, что аристотелевская составляющая дошла до него через стоических посредников. Ср. *Exc.* XXII (из «Афродиты» Гермеса), где разбирается один вопрос эмбриологии.

§ 1. κινεῖται δὲ τὸ κινούμενον κατ⟨ὰ τὴν⟩ ἐνέργειαν τῆς [κινήσεως] ⟨φύσεως⟩, τῆς κινούσης τὸ πᾶν. δέ отсылает назад, к чему-то предшествовавшему. Возможно, было вступительное место, в котором τὸ κινούμενον отличалось от τὸ ἀκίνητον, как в *Exc.* XI. 2 (1) в исправленном виде: πάντα τὰ σώματα κινεῖται· μόνον τὸ ἀσώματον ἀκίνητον («все тела движутся; неподвижно лишь бестелесное»).

κινήσεως явно ошибочно; а так как в следующем предложении и в § 2 *init.* τὸ κινοῦν названо ἡ φύσις, здесь нужно слово φύσεως. По той же причине я вставил ἡ φύσις в § 4 *fin.* и в § 5.

ἡ ⟨μὲν⟩ γὰρ φύσις [ ] τῷ παντὶ παρέχει κινήσεις [ ]· ⟨ἡ δὲ νοερὰ οὐσία . . .⟩. В том виде, в каком это место дано в MSS., оно бессмысленно. Но ключ к мысли автора можно найти в следующих словах: καὶ ἡ μὲν διήκει διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου καὶ ἐντὸς συνέχει, ἡ δὲ ⌜ παρήκει ⌝ (ὑπερέχει?) καὶ ἐκτὸς περιέχει. Здесь различаются и противопоставляются два начала. Одно из них космическое, а другое надкосмическое; одно пронизывает вселенную, а другое превосходит ее. Это различение знакомо всем платоникам;[2] но в терминах, которыми его выражали, было много разнообразия. В «Тимее» они называются ἡ τοῦ παντὸς ψυχή и ὁ δημιουργός; Филон называет их ὁ τοῦ θεοῦ λόγος и ὁ θεός, а другие — ψυχὴ (ἡ τοῦ παντός) и νοῦς.[3]

[2] Стоики признавали лишь первое из двух, а второе оставляли без внимания.

[3] Некоторые из поздних платоников (например, автор *Corp.* II) надстраивали над этими двумя третье начало, τὸ ἐπέκεινα νοῦ; и этому третьему и высшему началу Плотин дал имена τὸ ἕν и τὸ ἀγαθόν. Признавал ли и автор *Exc.* XV третье начало за пределами второго и над ним, мы не знаем; но в том отрывке его сочинения, который у нас перед глазами, ничто на это не указывает.

Имя, которым автор *Exc.* XV обозначает низшее из двух — то, что пронизывает Космос и движет все в нем, — ἡ φύσις, термин, обычно употреблявшийся в этом смысле аристотеликами и стоиками. Но как он называл высшее из двух, надкосмическое начало? Он должен был назвать его здесь; так как он отсылает к нему местоимением женского рода (ἡ δὲ . . . ἐκτὸς περιέχει), имя, которое он употребил, должно было быть женского рода; а так как выражение νοερὰν οὐσίαν встречается в § 9, вероятнее всего, что он называл его ἡ νοερὰ οὐσία.[4] Предложение, в котором он говорил о нем, утрачено; но можно предположить, что он написал что-то вроде ἡ μὲν γὰρ φύσις τῷ παντὶ παρέχει κινήσεις, ⟨ἡ δὲ νοερὰ οὐσία τῇ φύσει χορηγεῖ τὴν ἐνέργειαν.⟩

[4] В *Exc.* VIII ἡ νοητὴ οὐσία употреблено как равнозначное ὁ νοῦς; а в *Exc.* XVII, XVIII и XIX в том же смысле употреблено ἡ νοητικὴ οὐσία.

[μίαν μὲν τὴν κατὰ δύναμιν ⌜αὐτῆς⌝, ἑτέραν δὲ τὴν κατ᾽ ἐνέργειαν.] Я не могу извлечь из этих слов никакого смысла. Тот, кто их написал, по-видимому, думал об аристотелевской противоположности между δυνάμει, «в возможности», и ἐνεργείᾳ, «в действительности». Но эта противоположность здесь неприложима. Существительное, которое следует подразумевать при μίαν и ἑτέραν, — κίνησιν; а что могло бы значить «Природа дает вселенной два движения, одно из которых в возможности, а другое в действительности»? Даже если допустить, что такое различение между двумя родами космического движения

возможно,[5] какое отношение могло бы оно иметь к различению между чем-то космическим и чем-то надкосмическим, о котором говорится в следующем предложении? Кроме того, слово ἐνέργεια только что было употреблено в значении «действующая сила» — в том смысле, какой оно обычно имеет в герметических сочинениях; и маловероятно, чтобы тот же писатель несколькими строками ниже употребил его в ином смысле.

[5] Можно было бы, пожалуй, сказать, что движение стихии огня — κατ᾽ ἐνέργειαν, а движение стихии воды — κατὰ δύναμιν, поскольку огонь деятелен, а вода страдательна (τὸ μὲν ποιοῦν, τὸ δὲ πάσχον, § 2). Но если бы эти слова должны были относиться к этому различению, писателю нужно было бы объяснить свою мысль полнее; он не мог ожидать, что читатели в § 1 предугадают то, что им впервые говорится в § 2.

Быть может, текст MSS. можно объяснить следующим образом. Предложение ἡ δὲ νοερὰ οὐσία к.т.λ. случайно выпало; и последующие слова (καὶ ἡ μὲν διήκει . . ., ἡ δὲ . . . ἑκτὸς περιέχει) тем самым стали непонятны. Читатель, не находя ничего другого, к чему могли бы относиться ἡ μέν и ἡ δέ, предположил, что они должны относиться к двум различным родам κινήσεις; и, пытаясь придумать какой-нибудь способ разделить κινήσεις на два класса, он случайно напал на аристотелевское различение между τὰ δυνάμει ὄντα и τὰ ἐνεργείᾳ ὄντα и соответственно вставил слова μίαν μὲν τὴν κατὰ δύναμιν, ἑτέραν δὲ τὴν κατ᾽ ἐνέργειαν.[6]

[6] В выражении, которое я написал, чтобы передать вероятный смысл утраченного предложения, последним словом оказывается ἐνέργειαν (употребленное в герметическом, а не в аристотелевском смысле). Если предположить, что это слово осталось, когда остальная часть предложения была утрачена, и что автор вставки поэтому нашел в лежавшем перед ним тексте лакуну, за которой следовало ἐνέργειαν, — это могло подсказать ему восполнение, которое он вставил.

αὐτῆς, должно быть, попало сюда из-за какой-то последующей ошибки. Если бы писатель хотел сказать «согласно δύναμις

Природы» (что бы это ни значило), он написал бы не κατὰ δύναμιν αὐτῆς, а κατὰ τὴν δύναμιν αὐτῆς.

[[καὶ διὰ πάντων πεφοιτήκασι κοινῇ.]] Эти слова в том виде, как они написаны в MSS., могут означать лишь то, что и то, что пронизывает вселенную (διήκει διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου), и другое, что ему противопоставлено, одинаково пронизывают вселенную. Но это нелепо. Если написать πεφοιτηκυίας вместо πεφοιτήκασι, выражение хорошо встает на то место, куда я его перенес. Возможно, -κασι и κοινῇ — две различные порчи -κυίας.

§ 2. σπείρουσα μὲν ⟨εἰς ὕλην⟩ τὰ ἑαυτῆς σπέρματα [γένεσις]. Ср. *Exc.* IX. 1 в исправленном виде: τὸ σπέρμα οὖν τῆς γενέσεως ⟨ἀπὸ τοῦ θεοῦ⟩ λαβοῦσα γέγονε (*sc.* ἡ ὕλη) («итак, получив ⟨от Бога⟩ семя возникновения, она возникла»). Возможно, что автор *Exc.* XV употребил сходное выражение и написал τὰ σπέρματα τῆς γενέσεως. Это объяснило бы бессмысленное слово γένεσις, которое иначе нам пришлось бы считать остатком либо утраченного предложения (например, ⟨καὶ κινοῦσα αὐτὴν εἰς⟩ γένεσιν), либо краткого изложения параграфа на полях.

κινουμένη δὲ θερμαίνεται ⟨καὶ ψύχεται ἡ⟩ ⟨⟨ὕλη⟩⟩, καὶ γίγνεται [[ ]] πῦρ καὶ ὕδωρ. ὕλη сама по себе ἄμορφος, или ἄποιος; но φύσις налагает на нее (т. е. на различные ее части) две противоположные «формы», или качества, — теплоту и холодность. ὕλη, когда на нее наложено качество теплоты, становится огнем;[7] когда на нее наложено качество холодности, она становится водой. Слово κίνησις в приложении к действию φύσις на ὕλη, которым производятся огонь и вода, означает скорее «изменение» (ἀλλοίωσις), чем «движение» (κίνησις κατὰ τόπον).

[7] Ср. Galen *De elementis sec. Hippocr.* 1. 6, vol. i, p. 469 K. (Arnim *Sto. vet. fr.* II, § 408): «что, когда эта (*sc.* крайняя теплота) возникает в материи, получается огонь, — с этим согласны все философы».

πῦρ καὶ ὕδωρ, τὸ μὲν σθεναρὸν καὶ ἰσχυρόν, ⟨τὸ δὲ ἀσθενές, καὶ τὸ μὲν ποιοῦν,⟩ τὸ δὲ πάσχον. Огонь — деятельная стихия, а вода — страдательная. См. комментарий к *Corp.* I. 17.

καὶ ἐγένετο ⟨ἡ γῆ⟩ [[ὀχουμένη ἐπὶ τοῦ ὕδατος]]. Сказать, что земля «носится на воде», т. е. покоится или плавает на воде, противно здравому смыслу. Если положить землю на воду, она не плавает, а тонет. Взаимное положение этих двух стихий можно было бы описать, сказав либо что вода покоится на земле (море и морское дно), либо что вода и земля лежат бок о бок (море и суша). Удовлетворительный смысл можно получить, перенеся это выражение в следующее предложение и написав там ἐγένετο ἀήρ, ⟨⟨ὀχούμενος ἐπὶ ⟨τῆς γῆς καὶ⟩ τοῦ ὕδατος.⟩⟩ Воздух возникает как испарение, исходящее от земли и воды; и, возникнув, он покоится на тех двух стихиях, из которых произошел; то есть атмосфера лежит над сушей и морем.

περιξηραινομένων (-μένου MSS.) δὲ ⟨τούτων⟩, ἀτμὸς ἐγένετο ἐκ [τῶν τριῶν] τοῦ τε ὕδατος ⟨καὶ⟩ τῆς γῆς [καὶ τοῦ πυρός], καὶ ἐγένετο ἀήρ. Когда огонь и вода произведены, теплота огня (который, предположительно, расположен над водой) превращает часть воды в землю. На этой ступени мы имеем огонь вверху, воду и землю внизу. Теперь нагревающее действие огня сказывается и на воде, и на земле и заставляет подниматься от них пар; этот пар и есть воздух.

Роль, отведенная огню, должно быть, состояла в том, чтобы нагревать землю и воду и тем заставлять их испускать пар, а не в том, чтобы испускать пар из себя. Поэтому я заключил в скобки τῶν τριῶν и καὶ τοῦ πυρός. Стоики говорили об ἀναθυμιάσεις, которые поднимаются от земли и воды; но никто не говорил об ἀναθυμιάσεις, которые исходят от огня.

Говоря об образовании огня и воды, писатель употребляет настоящее время (γίγνεται), что, казалось бы, подразумевает, что процесс непрерывно продолжается. Но, говоря об образовании земли и воздуха, он употребляет прошедшее время (ἐγένετο). Поэтому его взгляд, по-видимому, таков, что Космос γέγονεν и что стихии возникли раз и навсегда; а если так, γίγνεται следует понимать как историческое настоящее, т. е. как равнозначное ἐγένετο. Вероятно, он держался мнения, общего для большинства людей его времени, что стихии, однажды возникнув, непрерывно превращаются одна в другую; но в этом месте он ничего не говорит об их непрерывном превращении.

С этой *космогонией* следует сравнить космогонии *Corp.* I и *Corp.* III, в которых образование стихий описано иначе. На автора *Exc.* XV первая глава Книги Бытия не повлияла, как она повлияла на авторов тех трактатов.

§ 3. ταῦτα ⟨δὲ⟩ συνῆλθε κατὰ τὸν τῆς ἁρμονίας λόγον, θερμὸν ψυχρῷ, ξηρὸν ὑγρῷ. ἡ ἁρμονία здесь, по-видимому, означает «строй Космоса». В § 5 тот же термин употреблен для обозначения строения человеческого или животного тела (которое есть микрокосм). В *Corp.* I ἡ ἁρμονία означает «строй небес».

ὁ λόγος τῆς ἁρμονίας следует понимать как «план, или замысел, по которому построена вселенная». Если бы это выражение употребил кто-то, кто говорил о личном *Демиурге*, оно означало бы план, который Строитель вселенной имел в уме, когда приступил к ее построению. Стихии соединяются так, чтобы осуществить этот план, или замысел.

θερμότης, ψυχρότης, ὑγρότης и ξηρότης — четыре первичных качества материи.[8] Стоики говорили, что огонь есть τὸ θερμόν, воздух — τὸ ψυχρόν, вода — τὸ ὑγρόν, а земля — τὸ ξηρόν (Diog. Laert. 7. 137). Аристотель связывал стихии с четырьмя

первичными качествами иным и более сложным образом; по его учению, огонь есть θερμὸν καὶ ξηρόν, воздух — θερμὸν καὶ ὑγρόν,[9] вода — ψυχρὸν καὶ ὑγρόν, а земля — ψυχρὸν καὶ ξηρόν (Ar. *Gen. et corr.* 2. 3, 330 b 3). Из сказанного в *Exc.* XV. 2 об образовании огня, воды и земли следует заключить, что автор этого герметического сочинения был согласен со стоиками в том, что приписывал каждой из четырех стихий лишь одно из первичных качеств, и в том, что считал огонь τὸ θερμόν, а землю τὸ ξηρόν; но если я прав, вставляя καὶ ψύχεται после θερμαίνεται, то τὸ ψυχρόν у него должно было быть водой, а не воздухом, и, следовательно, τὸ ὑγρόν — воздухом, а не водой. Можно было бы написать θερμαίνεται ⟨καὶ ὑγραίνεται⟩ вместо θερμαίνεται ⟨καὶ ψύχεται⟩; но вероятнее, что о двух противоположных качествах — теплоте и холодности — говорилось вместе.

---

[8] Galen *Methodi med.* 1. 2, vol. x, p. 15 K. (Arnim *Sto. vet. fr.* II, § 411): «Ибо теплое, и холодное, и сухое, и влажное первым ввел Гиппократ, а после него доказал Аристотель; приняв же это уже готовым, . . . последователи Хрисиппа . . . говорят, что из них смешано все и что они претерпевают воздействие друг от друга и действуют друг на друга».

---

[9] ὑγρός в приложении к воздуху означает скорее «текучий», или «поддающийся давлению», чем «влажный». В этом смысле слова воздух более ὑγρός, чем вода.

καὶ ἐκ τῆς συμπνοίας τούτων ἐγένετο ⟨τὰ σύνθετα σώματα (?) . . .⟩. В утраченном месте, которое следовало за этими словами, писатель, должно быть, говорил о первом образовании (растений?), зверей и людей. В § 4 мы находим, что он говорит о процессе, которым уже существующие звери и люди порождают других себе подобных. Его описание размножения в некоторых отношениях сходно с тем, которое дает Аристотель в своем *De gen. an.*

§ 4. ⟨. . . ἔστι δ᾽ ἐν τῷ τῶν ζῴων σπέρματι (?)⟩ πνεῦμα [καὶ σπέρμα] ἀνάλογον τῷ περιέχοντι πνεύματι. πνεῦμα — это воздух, смешанный с огнем, или нагретый воздух.[10] τὸ περιέχον πνεῦμα — это атмосфера, рассматриваемая как воздух, проникнутый теплотой, влитой в него из области огня, которая лежит над ним, или, проще, воздух, нагретый теплотой солнца. Атмосферную *пневму* считали жизненным дыханием (т. е. вещественным носителем жизни) того великого ζῷον, Космоса, и тем ὄργανον, посредством которого жизнь передается отдельным ζῷα на земле. (См. *Ascl. Lat.* III. 17 a.) Это представление о космической *пневме* разработали стоики на основе более ранних физических теорий.

[10] См. Arnim, *Sto. vet. fr.* II, §§ 439–446. Ar. *De gen. an.* 2. 2, 736 a 1: τὸ δὲ πνεῦμά (*sc. пневма* в семени) ἐστι θερμὸς ἀήρ («а *пневма* есть теплый воздух»).

В отдельном ζῷον есть *пневма*, аналогичная космической *пневме*, отделившейся частью которой она является; и эта отдельная *пневма* есть вещественный носитель жизни этого отдельного существа. *Semen genitale*, будучи частью живого тела отца, содержит долю его *пневмы*; и эта доля *пневмы* в силу пребывающей в ней жизненной силы есть источник, или зародыш, жизни нового организма, который вызывается к бытию порождением. О «*пневме* в *semen*» говорит Аристотель, *De gen. an.* 2. 3, 736 b 33: «в семени присутствует то, что делает семена плодоносными, — так называемое теплое. Это не огонь и не какая-либо подобная сила, но заключенная в семени . . . *пневма* и природа, пребывающая в *пневме*, аналогичная стихии звезд».[11]

[11] Эти последние слова подразумевают, что «*пневма*, которая в *semen*», содержит нечто, что не составлено ни из одной из четырех подлунных стихий, но аналогично «пятой сущности», из которой состоят небеса. Но это понятие чисто аристотелевское, и в *Exc.* XV. 4, ближайшие источники которой должны были быть скорее стоическими, чем аристотелевскими, нет ни следа его. Целлер (Zeller, *Arist.* Eng. tr. II, p. 6) говорит, что Аристотель «совершенно не способен дать

сколько-нибудь ясный отчет о свойствах» того, о чем он говорит в этом месте, «или согласовать это представление с общим учением „Физики“».

οὐκ ἡρεμεῖ [ἐν τῷ σπέρματι]. Слова ἐν τῷ σπέρματι здесь не на месте, но, вероятно, стояли в утраченной части первого предложения § 4.

οὐκ ἡρεμοῦν δὲ (τὸ ἐν τῷ σπέρματι πνεῦμα), μεταβάλλει τὸ ⌜ σπέρμα ⌝. Если текст исправен, писатель говорит, что материя, на которую действует *пневма* и которую она развивает в плод, — это *semen*. Но если так, в εἰς τὴν μήτραν ἐμπεσόν не было бы никакого смысла; ибо *пневма*, находясь в *semen* с самого начала, могла бы с тем же успехом начать работу над ним, не дожидаясь, пока оно войдет в μήτρα. Поэтому вероятно, что в этом отношении писатель был согласен с Аристотелем, который говорит, что ὕλη, над которой совершается работа, доставляется женской стороной.[12] Если так, τὸ σπέρμα, должно быть, по ошибке заменило что-то равнозначное τὸ περίττωμα τὸ τοῦ θήλεος — термину, употребляемому у Ar. *De gen. an.*[13]

[12] Ar. *De gen. an.* 2. 3, 737 a 20: *semen*, «когда оно приходит в матку, сгущает и приводит в движение выделение женской стороны». *Ib.* 2. 4, 738 b 20: «женское доставляет материю, а мужское — созидающее начало». Целлер (Zeller, *Arist.* Eng. tr. II, p. 50): «Аристотель отрицает всякое участие мужского семени в вещественном составе зародыша, утверждая, что оно лишь сообщает необходимый толчок веществу, полученному от женской стороны».

[13] Нужный смысл можно было бы, пожалуй, выразить, написав τὸ σπέρμα ⟨τὸ τοῦ θήλεος⟩. Ср. Aetius, Diels, *Doxogr.* p. 423: стоики говорят προΐεσθαι καὶ τὴν γυναῖκα σπέρμα («что и женщина испускает семя»).

ἐπὶ τῷ μεγέθει δὲ ἐπισπᾶται σχῆμα (εἴδωλον ἐπισπᾶται σχήματος MSS.). Вставка εἴδωλον здесь и изменение εἰδοποιεῖται ниже на εἰδωλοποιεῖται, должно быть, произошли из какого-то недоразумения со стороны переписчика; но что, по его мнению, значили эти слова, я не могу угадать.

εἶτα (ὀχεῖται MSS.) δὲ ἐπὶ τῷ σχήματι ⟨προσδέχεται⟩ τὸ εἶδος. В чем разница между τὸ σχῆμα и τὸ εἶδος? Вероятно, τὸ σχῆμα — это очертания зародыша в то время, когда он еще не похож ни на какое живое существо, а τὸ εἶδος — форма, отличающая тот или иной особый вид животных. Писатель различает три последовательные ступени в развитии плода. На первой ступени он увеличивается в объеме, но остается полужидкой, или пластичной, массой без каких-либо твердых или определенных очертаний (σχῆμα). На второй ступени он принимает некие очертания, но не очертания *вида*; на этой ступени зародыш человека и зародыш овцы были бы неразличимы. На третьей ступени он приобретает очертания, отличающие определенный вид (εἶδος); можно видеть, что это человек или что это овца. Ср. Ar. *De gen. an.* 2. 3, 736 b 2: «ибо не одновременно становится он живым существом и человеком, живым существом и конем, и так же у прочих живых существ: ибо конечное возникает позже всего, а собственное каждого и есть конечная цель его возникновения». То есть есть ступень, на которой можно сказать, что плод — ζῷον, но нельзя сказать, что это ζῷον того или иного вида. То, что Аристотель там называет τὸ ἴδιον, герметист называет τὸ εἶδος.

ὀχεῖται, чтение MSS., едва ли возможно. Можно предположить, что автор написал εἶτα . . . προσδέχεται или что-нибудь в этом роде и что ὀχεῖται получилось из смешения εἶτα с глаголом.

⟨⟨τὸ δ᾽ ἐν τῇ νηδύι . . . εἰς τὸν ἔξω ἀέρα ἄγει.⟩⟩ Если это предложение вообще было в первоначальном тексте, оно должно было стоять в конце § 4. За развитием плода следует рождение. Недостающее подлежащее глаголов — должно быть, ἡ φύσις, которая τῷ παντὶ παρέχει κινήσεις (§ 1). Это не может быть *пневма*, которая действовала в плоде; ибо *пневма* действует лишь внутри

организма, которому принадлежит, и не властна изменять отношения между этим организмом и другими телами.

ἀριθμοῖς λοχεύει καὶ μαιοῦται. ἀριθμοῖς, «исчислениями», должно означать «согласно установленным мерам времени». В случае человеческого плода, например, ἀριθμός составлял бы девять месяцев. Но, возможно, ἀριθμοῖς — порча какого-то более понятного выражения того же смысла.

§ 5. τὸ πνεῦμα οὐκ εἶχεν ἐν τῇ νηδύι τὴν ζωτικὴν κίνησιν, τὴν δὲ βλαστικὴν (βραστικὴν MSS.) ⟨μόνην⟩. βλαστικός равнозначно θρεπτικός — слову, которое Аристотель употребляет в сходных связях. Единственная жизнь, которою обладает плод, — жизнь растения, и единственное его движение — движение растительного роста. ζωτικὴ κίνησις — движение животного (ζῷον) в противоположность растению; а животная жизнь начинается при рождении.

καὶ [ταύτην] ⟨ψυχὴν προσ⟩ήρμοσεν ⟨ἡ φύσις τῇ⟩ ἁρμονίᾳ, ὑποδοχὴν οὖσαν τῆς [διανοητικῆς] ζω⟨τικ⟩ῆς ⟨ἐνεργείας⟩. Смысл этого места в его первоначальном виде, если не точные слова, можно с уверенностью вывести из контекста. πνεῦμα дает организму, которому принадлежит, лишь растительную жизнь и движение; ψυχή дает животную жизнь и движение. Животная жизнь начинается при рождении; и соответственно именно при рождении к организму присоединяется ψυχή. Слова, которые я перенес из § 7 (παρεισέρπει γὰρ τῷ πνεύματι ⟨ἡ ψυχὴ⟩ καὶ κινεῖ ζωτικῶς), дают как раз то добавление, которое здесь нужно, чтобы сделать смысл ясным.

διανοητικῆς не может быть верным; ибо упоминание о διάνοια, которая свойственна взрослым людям в отличие от малых детей и низших животных, на этой ступени было бы не к месту. Можно предположить, что после ζωτικῆς выпало ἐνεργείας или какое-то

другое существительное; что затем ζωτικῆς было изменено на ζωῆς; и что переписчик, видя, что ζωῆς нуждается в каком-то определении, но не поняв различений писателя, ошибочно вставил διανοητικῆς.

В своем взгляде на последовательные ступени жизни герметист в основном согласен с Аристотелем; но он отличается от него в употреблении слова ψυχή. Он говорит, что до рождения ψυχή нет и что рост плода есть отправление одной лишь *пневмы*; тогда как Аристотель говорит, что у нерожденного плода уже есть ψυχὴ θρεπτική. Ar. *De gen. an.* 2. 3, 736 a 31: «присутствует ли ⟨душа⟩ в семени и в зародыше или нет? . . . Ведь нельзя считать зародыш неодушевленным, во всех отношениях лишенным жизни: семена и зародыши животных живут ничуть не меньше, чем растения,[14] и до известного предела плодоносны. Итак, что они имеют питающую душу, очевидно. . . . А продвигаясь дальше, они получают и ощущающую (душу), по которой они — живое существо.[15] . . . Ибо сначала все такие существа, по-видимому, живут жизнью растения, а затем, ясно, то же следует сказать и об ощущающей душе, и о мыслящей».

[14] «Зародыши живут не меньше, чем растения». Герметист выразил бы это, сказав, что у них есть βλαστικὴ κίνησις.

[15] αἰσθητικὴ ψυχή Аристотеля соответствует ζωτικὴ κίνησις герметиста.

Автор *Exc.* XV согласен со стоиками против Аристотеля в том, что ψυχή впервые появляется в организме при рождении; но он показывает себя платоником, а не стоиком, говоря, что в миг рождения предсуществующая (и, надо полагать, бестелесная) ψυχή входит в организм извне,[16] тогда как стоики говорили, что ψυχή (которую они считали телесной вещью) возникает при

рождении, будучи видоизмененной формой телесной *пневмы*, которая уже присутствовала в плоде.

[16] Аристотель, *De gen. an.* 2. 3, 736 b 27, говорит, что «один лишь ум входит извне и один лишь он божествен; ибо с его деятельностью телесная деятельность не имеет ничего общего».

§ 6. καὶ ἡ ἐγγυτάτω παροῦσα ψυχὴ προσοικειοῦται — (καὶ ἐγγυτάτω ψυχὴ οὖσα οἰκειοῦται MSS.). Если предсуществующая ψυχή входит в тело при рождении, как определяется, какая из бесчисленных невоплощенных ψυχαί должна это сделать? Ответ писателя на этот вопрос, по-видимому, был таков: в тело входит та ψυχή, которая в миг рождения ближе всего под рукой (парит в соседнем воздухе?); и она оказывается там в нужный миг не (как ошибочно полагают некоторые) из-за какого-либо родства или сходства между нею и телом, в которое ей предстоит войти, а потому, что Судьба назначила ее этому телу.

οὐ κατὰ ⌜τὴν συγγενικὴν οὐσιότητα (ἰδιότητα P)⌝ ⟨παραγενομένη⟩, ἀλλὰ [τὴν] καθ᾽ εἱμαρμένην. οὐσιότητα, чтение F, может быть порчей ὁμοιότητα или οἰκειότητα (ср. κατὰ συγγενικὴν οἰκειότητα в *Exc.* XVI. 4). Можно было бы написать οὐ κατὰ [τὴν] συγγενικὴν οἰκειότητα, «не на основании близости, связанной с родством»; но, быть может, вероятнее, что первоначальное чтение было οὐ κατὰ συγγένειαν и что οἰκειότητα или ὁμοιότητα было написано как вариант к συγγένειαν. Во всяком случае, οὐ κατὰ συγγένειαν годилось бы для выражения того, что, вероятно, имел в виду автор.

οὐ γὰρ ἔρως (ἐρώτων MSS.) ἐστὶν αὐτῇ ⟨τοῦ⟩ μετὰ σώματος εἶναι. Некоторые платоники говорили, что душу влечет вниз, в тело, ее собственное болезненное влечение к телесному. Но автор *Exc.* XV отвергает этот взгляд и считает, что у души нет выбора в этом деле; ее воплощение определяет за нее Судьба.

§ 7. ⟨ἡ δὲ φύσις ζωτικῶς ἤδη κινουμένῳ (?)⟩ παρέχει τῷ γενομένῳ (γιγνομένῳ MSS.) διανοητικὴν κίνησιν. διάνοια — так этот писатель называет то, что часто называется λόγος, а именно мыслительное отправление, обладанием которым человек отличается от τὰ ἄλογα ζῷα. Все, что герметист до сих пор говорил о развитии живого организма, относится равно к людям и зверям; но теперь он переходит к дальнейшему развитию, которое свойственно лишь людям. Διανοητικὴ κίνησις начинается не при рождении (ибо у новорожденного младенца нет διάνοια), а через несколько лет жизни — быть может, в отрочестве. (Ср. *Exc.* III. 5 в исправленном виде: «одни ⟨из действующих сил⟩ приходят вместе с рождением человека, . . . а более чистые действующие силы — с переменой возраста» и т. д.) Но она присутствует во всех взрослых людях. Деятелем, действию которого писатель приписывал ее присутствие, была, несомненно, ἡ φύσις.

⟨ὸ δὲ θεὸς ὀλίγοις τισὶ παρέχει (?)⟩ καὶ νοερὰν [ζωῆς αὐτῆς] οὐσίαν. νοερὰ οὐσία — это νοῦς (в высшем и более узком смысле этого термина), который дается лишь немногим людям. Это ἀπόσπασμα, или ἀπόρροια, божественного νοῦς (*Corp.* XII. i *init.*), и дарует его не космическая Природа, а непосредственное действие надкосмического Бога. Немногие, получающие его, тем самым возвышаются над Космосом и становятся θεῖοι или даже θεοί.

⟨⟨ἔστι δὲ αὕτη ἀμερὴς καὶ ἀμετάβλητος, οὐδέποτε ἐξισταμένη τῆς ἀμεταβλησίας.⟩⟩ В MSS. это предложение помещено в § 5; и на том месте αὕτη означало бы, согласно рукописному преданию § 5, ἡ διανοητικὴ ζωή, а согласно моему исправлению — ἡ ζωτικὴ ἐνέργεια, или κίνησις. Но ни то ни другое не ἀμετάβλητος. Единственное в человеке, что изъято из μεταβολή, — ὸ νοῦς; поэтому это предложение должно было следовать за упоминанием νοερὰ οὐσία в § 7. Именно потому, что ὸ νοῦς

ἀμετάβλητος, писатель, говоря о нем, употребляет слово οὐσία, а не κίνησις. Его ряд таков: βλαστικὴ κίνησις, ζωτικὴ κίνησις, διανοητικὴ κίνησις, νοερὰ οὐσία.

Выдержка XVI

В § 1 писатель говорит о ψυχή; в §§ 2–5 он говорит о σῶμα и о некоторых вещах (τόπος, χρόνος и φυσικὴ κίνησις), которые связаны с σῶμα. В последнем предложении § 6 снова говорится о ψυχή.

§ 1. ⟨ἡ⟩ ψυχὴ τοίνυν οὐσία ἐστὶν ἀσώματος. Душа есть οὐσία («сущность», т. е. вещь, существующая независимо), а не простое свойство какой-либо οὐσία (например, тела).

Но οὐσίαι бывают различных родов. Тела тоже οὐσίαι; но душа есть οὐσία ἀσώματος, «*бестелесная* сущность». Слово ἀσώματος здесь равнозначно νοητή. Ср. *Exc.* XXI. 1: «ἡ οὐσιότης, [ ] употребляемая в общем смысле, ⟨есть⟩ общее ⟨для⟩ предметов мысли ⟨и предметов чувств?⟩. . . . ⟨А⟩ φύσις (т. е. телесный мир) есть οὐσία αἰσθητή, содержащая в себе все предметы чувств».

καὶ ἐν σώματι δὲ οὖσα οὐκ ἐκβαίνει τῆς ἰδίας οὐσιότητος. Есть невоплощенные души; и даже когда душа воплощена, она по-прежнему остается οὐσία ἀσώματος, как была прежде.

τυγχάνει γὰρ οὖσα ⌜ἀεικίνητος κατ᾽ οὐσίαν κατὰ νόησιν αὐτοκίνητος⌝. Я предлагаю читать τυγχάνει γὰρ οὖσα αὐτοκίνητος, κατ᾽ οὐσίαν νοητὴν κινουμένη. (Если эта догадка верна, αὐτοκίνητος было по ошибке повторено после νοητήν (νόησιν MSS.) и изменено на ἀκίνητος (P) и ἀεικίνητος (F) после οὖσα.) См. § 6 *fin.*, где я читаю ἢ κατ᾽ οὐσίαν νοη⟨τὴν κίνη⟩σις. Ср. *Exc.* XIX. 3: «Итак, есть два рода жизни и два рода движения: один — κατ᾽ οὐσίαν, другой — κατὰ φύσιν». (οὐσία в *Exc.* XIX — это ἀσώματος, или νοητὴ οὐσία.)

Автор *Exc.* XVI считает, что есть два различных рода οὐσίαι и, в соответствии с ними, два различных рода κίνησις. Движение тел он называет ἡ φυσικὴ κίνησις (§ 5) и ἡ κατὰ φύσιν κίνησις (§ 3); а тот род движения, который подобает ἀσώματος οὐσία, он вполне мог бы назвать ἡ κατ᾽ οὐσίαν νοητὴν κίνησις.

Ср. Aetius, Diels, *Doxogr.* p. 387: οὗτοι πάντες . . . ἀσώματον τὴν ψυχὴν ὑποτίθενται, φύσιν («вещь») λέγοντες αὐτοκίνητον καὶ οὐσίαν νοητήν («все они . . . полагают душу бестелесной, называя ее самодвижной вещью и умопостигаемой сущностью»). Быть может, там следует читать φύσιν λέγοντες αὐτοκίνητον, κατ᾽ οὐσίαν νοητὴν ⟨κινουμένην?⟩: «называя душу вещью самодвижной, движимой так, как движется οὐσία νοητή».

И ἀεικίνητος (которое употреблено у Pl. *Phaedr.* 245 c), и αὐτοκίνητος (которое Платон не употребляет, но которое подсказано тем же местом «Федра») платоники постоянно прилагали к душе. Ср. Aetius, Diels, *Doxogr.* p. 386 (приведено в комментарии к *Exc.* IV A. 4).

οὐκ ἔν τινι ⌜ κινουμένη ⌝ ⟨οὖσα?⟩, οὐ πρός τι, οὐ⟨χ⟩ ἕνεκέν τινος. οὐκ ἔν τινι кажется несогласным с καὶ ἐν σώματι δὲ οὖσα выше, что подразумевает, что душа иногда *находится* «в чем-то». Но, быть может, эти слова можно понять как развитие утверждения, что душа есть οὐσία: «она не существует (лишь) *в* чем-то» и т. д.

[Так как душа была определена как αὐτοκίνητος, писатель мог далее отрицать, что она движется *в* чем-то, т. е. получает свое движение извне. Это одно из значений ἐν, разбираемых у Ar. *Phys.* 4. 3: καὶ ὅλως ἐν τῷ πρώτῳ κινητικῷ («и вообще — в первом движущем»).]

§ 2. ⌜ τὸ ἔν τινι τοίνυν ἐστίν ⌝ ὁ τόπος καὶ ⟨ὁ⟩ χρόνος ⌜ καὶ φύσις ⌝. Этот раздел, по-видимому, должен был служить

объяснением слов ἔν τινι, πρός τι и ἕνεκέν τινος в § 1; но в том виде, в каком он дан в MSS., он непонятен.

Можно было бы придать смысл первому его предложению, написав τὸ ἐν τίνι и понимая это как «ответ на вопрос „в чем?“». Тогда мы могли бы перевести: «То, в чем находятся вещи, есть место и время»; а καὶ φύσις могло бы быть остатком чего-то вроде ⟨ἐν τούτοις γὰρ⟩ ἡ φυσικὴ κίνησις, «физическое движение находится в месте и времени». Но если бы здесь было написано ἐν τίνι, πρός τι в следующем предложении едва ли можно было бы сохранить, и нам пришлось бы предположить, что τὸ δὲ πρός τι . . . σχῆμα — вставка, что вероятно и по другим основаниям. [См. дополнения в т. iv.]

⌜ τὸ δὲ πρός τι ἐστὶν ἁρμονία καὶ εἶδος καὶ σχῆμα. ⌝ Быть может, к первоначальному чтению можно приблизиться, написав τὸ δὲ πρός τι, οἷον ἁρμονία к.т.л.: «под „тем, что существует лишь по отношению к чему-то“, я разумею, например, ἁρμονία» и т. д.

Слово ἁρμονία встречается еще в § 3 и в § 6; но в обоих этих местах есть основания заключить в скобки фразу, в которой оно стоит. Других упоминаний о εἶδος или σχῆμα в этой выдержке нет.

Можно подозревать, что человек, написавший эти слова, думал об учении, будто душа есть ἁρμονία; и подразумеваемый довод, быть может, был примерно таков: «ἁρμονία есть πρός τι (слаженность *чего-то*), а не οὐσία; душа же есть οὐσία, а не πρός τι; следовательно, душа не может быть ἁρμονία».

Учение о том, что душа есть ἁρμονία, обсуждается и отвергается у Pl. *Phaedo* 86 A–D и 91 C–94 E; и там оно представлено в двух разных видах, а именно: (1) что душа относится к телу, как ἁρμονία лиры (т. е. слаженность, или настрой, ее струн) относится к лире, и (2) что душа есть ἁρμονία, или κρᾶσις (т. е. слаженность, или «соразмерное смешение»),

стихий (τὸ θερμόν, τὸ ψυχρόν, τὸ ξηρόν, τὸ ὑγρόν), из которых составлено тело. В обоих видах одинаково оно подразумевает, что душа не есть οὐσία, но зависит в своем существовании от тела и перестает существовать со смертью.

Аристотель, *De an.* 1. 4, 407 b 27 *sqq.*, говорит об учении, что душа есть ἁρμονία, и называет его δόξα πιθανὴ πολλοῖς («мнением, убедительным для многих»). Это учение утверждал Аристоксен, понимавший слово ἁρμονία в его музыкальном смысле (Cic. *Tusc.* 1. 10. 20), и Дикеарх, понимавший его в другом смысле (Aetius, Diels, *Doxogr.* p. 387: Δικαίαρχος (ἔφη τὴν ψυχὴν εἶναι) ἁρμονίαν τῶν τεσσάρων στοιχείων, «Дикеарх (говорил, что душа есть) слаженность четырех стихий»). Его обсуждает и отвергает Лукреций, 3. 98 *sqq.* Макробий, *Somn. Scip.* 1. 14. 19, говорит: «Пифагор и Филолай (сказали, что душа есть) гармония»; но более ранних свидетельств о пифагорейском происхождении этого учения, по-видимому, нет; и оно несовместимо с пифагорейской верой в существование душ, отделенных от тела.

Аристотелики могли бы сказать, что душа есть εἶδος живого тела. (Arist. *Fragm.* 42, 1482 b 37: εἶδός τι ἡ ψυχή, «душа есть некий вид». W. D. Ross, *Aristotle*, 1923, p. 134: «Одушевленные тела . . . суть единичные самостоятельные субстанции, составленные из материи и формы. В этом составном единстве . . . тело играет роль материи, или носителя свойств, а душа — роль формы, или сущностного свойства».) Этим, пожалуй, можно было бы объяснить упоминание εἶδος в этом предложении, если допустить, что писатель знал аристотелевское учение о душе и отвергал его, как отвергал учение об ἁρμονία. Но я не знаю, говорил ли кто-нибудь когда-либо, что душа есть σχῆμα.

[ταῦτα δὲ κατὰ συγγενικὴν οἰκειότητα κοινωνεῖ ἀλλήλοις.] К выражению κατὰ συγγενικὴν οἰκειότητα ср. κατὰ τὴν συγγενικὴν

οὐσιότητα (*al.* ἰδιότητα) в *Exc.* XV. 6.

Что такое «эти вещи» (ταῦτα)? По-видимому, это те три вещи, о которых в предыдущем предложении сказано, что они существуют ἕνεκα σώματος, а именно χρόνος, τόπος и φυσικ⟨ὴ⟩ κίνησις. Но следующая фраза, ἀμήχανον γὰρ κ.τ.λ., плохо примыкает к этому утверждению; и мы получаем лучшую связь, если выбросим ταῦτα δὲ . . . κοινωνεῖ ἀλλήλοις (как и ἐπεὶ τοίνυν τὸ σῶμα ἐδεῖτο τόπου) и поставим ἀμήχανον γὰρ κ.т.λ. сразу после ἕνεκα γὰρ σώματος καὶ χρόνος καὶ τόπος καὶ φυσικὴ κίνησις, которое эта фраза, по-видимому, и должна пояснять.

[ἐπεὶ τοίνυν τὸ σῶμα ἐδεῖτο τόπου] . . . [καὶ μεταβάλλεται φυσικῇ ⟨κινήσει⟩]. Эти перемещенные фразы, быть может, — обрывки предложения, которое следовало в конце § 3.

ἀμήχανον γὰρ [ἦν] συστῆναι σῶμα ἄνευ τόπου. Ср. Sext. Empir. *Pyrrh.* 3. 121: εἴγε μήν ἐστι τι σῶμα, φασίν, ἔσται καὶ ὁ τόπος· ἄνευ γὰρ τούτου οὐκ ἂν εἴη τὸ σῶμα («если же есть какое-то тело, говорят они, то будет и место; ибо без него тела не было бы»).

ἀδύνατον δὲ μεταβολὴν ⟨σώματος⟩ εἶναι ἄνευ χρόνου. Необходимо добавить σώματος. Душа, как и тело, подвержена μεταβολή; но писатель говорит здесь только о теле, а не о душе. Ср. τὰς τοῦ σώματος μεταβολάς в § 4.

[οὔτε σώματος οἷόν τε σύστασιν εἶναι ἄνευ ἁρμονίας.] Это, несомненно, позднейшая добавка. Если уж это надо было сказать, лучше было бы сделать это двумя словами, прибавив καὶ ἁρμονίας после ἀμήχανον γὰρ συστῆναι σῶμα (= σώματος σύστασιν εἶναι) ἄνευ τόπου.

§ 4. ἕνεκα ⌜τοίνυν⌝ τοῦ σώματός ἐστιν ὁ τόπος. τόπος, «место», означает пространство, которое занимает тело. Но что имеется в виду, когда говорится, что место существует «ради» тела? Слово ἕνεκα (по крайней мере в своем первичном значении)

подразумевает цель; а цель подразумевает кого-то, кто ее ставит. Поэтому это утверждение, если придать словам их полное значение, по-видимому, подразумевало бы, что Творец сначала сказал себе: «Я сотворю тело», а затем прибавил: «чтобы я мог это сделать, я должен сперва устроить пространство, которое займет тело». Но писатель, вероятно, не думал здесь о личном Творце; и, быть может, он хотел сказать лишь, что тело не могло бы существовать, если бы для него не было места. Если так, та же мысль иначе выражена фразой τὸ σῶμα ἑδεῖτο τόπου в § 3: «тело нуждалось в месте (чтобы ему существовать)».

παραδεχόμενος γὰρ (ὁ τόπος) τὰς τοῦ σώματος μεταβολὰς οὐκ ἐᾷ ἀπόλλυσθαι τὸ μεταβαλλόμενον. Тела изменяются (например, кусок льда превращается в воду); и если тело после изменения все еще существует, должно быть нечто принадлежащее ему, что пребывает, — некий постоянный субстрат, на который последовательно налагаются разные качества (например, качества льда и качества воды). Этим постоянным субстратом писатель, по-видимому, считает ὁ τόπος, т. е. пространство, которое занимает тело. Тем самым он приписывает τόπος ту роль, которая в «Тимее» приписана ὑποδοχή и которая после Платона обычно приписывалась ὕλη. Эта мысль могла быть подсказана герметисту местом Pl. *Tim.* 52 A, где ὑποδοχή отождествлена с χώρα. Ср. Ar. *Phys.* 4. 2, 209 b 11: διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ («потому и Платон в „Тимее“ говорит, что материя и пространство — одно и то же»).

Можно было бы возразить, что один из видов изменения, которым подвержены тела, — это движение с одного места на другое и что, когда тело движется, ὁ τόπος по отношению к этому телу не пребывает неизменным и потому не может «спасти тело

от гибели». Писатель не замечает этой трудности; он, по-видимому, думает лишь о теле, которое остается на одном и том же месте на протяжении всего ряда изменений, которым оно подвергается.

τῆς μὲν ἕξεως στερίσκεται, τοῦ δὲ εἶναι σῶμα οὐχί. ἕξις тела — это совокупность качеств, которые оно являет в данный момент. Когда тело изменяется, оно теряет ἕξις, которую имело прежде, и получает взамен другую ἕξις; но оно все еще остается телом.

⟨⟨τὸ σῶμα τοίνυν κατὰ διάθεσιν μεταβάλλεται·⟩⟩ τὸ γὰρ σῶμα, ᾗ σῶμα, μένει [σῶμα], ἡ δὲ ποιὰ διάθεσις οὐ μένει. Только что сказанное здесь повторено другими словами, причем διάθεσις употреблено как синоним ἕξις. Повторение излишне; и не видно причины писать κατὰ διάθεσιν и ἡ δὲ ποιὰ διάθεσις вместо καθ' ἕξιν и ἡ δὲ ποιὰ ἕξις. Поэтому можно подозревать, что τὸ σῶμα τοίνυν . . . οὐ μένει — параллельное место, приписанное на полях.

§ 5. ⟨ἕνεκ⟩α σώματος τοίνυν ὁ τόπος καὶ ὁ χρόνος καὶ ἡ φυσικὴ κίνησις. Это уже было утверждено в § 3 *init.* В § 4 показано, что это утверждение верно в отношении τόπος. Вероятно, за § 4 следовало утраченное ныне место, в котором подобным же образом разбирались χρόνος и φυσικὴ κίνησις и о каждом из них поочередно показывалось, что он существует ἕνεκα σώματος. Если так, то положение, утвержденное в § 3 и доказанное в § 4 вместе с утраченным местом, повторяется в § 5, когда доказательство завершено.

§ 6. ἰδιότης δὲ [τοῦ] τόπου παραδοχή. Вахсмут меняет παραδοχή (παρασχή P) на περιοχή; но παραδοχή подтверждается и объясняется словами παραδεχόμενος γὰρ τὰς τοῦ σώματος μεταβολάς в § 4.

χρόνου δὲ (ἰδιότης) διάστημα καὶ ἀριθμός. Ср. Arius Didymus, Diels *Doxogr.* p. 461 (Stob. 1. 8. 40 e и 42, vol. i, pp. 104 ff. W.): «Зенон

говорил, что время есть промежуток движения, а также мера и мерило скорости и медленности. . . . Аполлодор же . . . так определяет время: „время есть промежуток движения космоса“. . . . А время он (Посидоний) определяет так: промежуток движения, или мера скорости и медленности. . . . Хрисипп же — что время есть промежуток движения, ⌜ сообразно которому (ὃ Heeren) оно иногда называется ⌝ мерой скорости и медленности».[1] Plut. *Quaest. Plat.* 8. 4, 1007 A: «Итак, надо сказать, что те, кого это смущает, по незнанию думают, будто время есть „мера“ „движения“ и „число по предшествующему и последующему“, как сказал Аристотель, . . . или „промежуток движения“ и ничто иное, как говорят некоторые из стоиков». Simplicius *in Ar. Phys.* p. 700 Diels: «так как Архит в общем определял время как промежуток природы вселенной, ⌜ или как ⌝ (как и?) говорили некоторые из стоиков». Эти места показывают, что διάστημα было самым заметным словом в одном из стоических определений времени; и герметист, сказав, что ἰδιότης времени есть διάστημα, должно быть, думал об этом определении.

[1] Ср. Stob. 1. 8. 40 b, vol. i, p. 103 W: (τὸν χρόνον) μέτρον βραδύτητος ἢ τάχους εἶπε Χρύσιππος («Хрисипп назвал (время) мерой медленности или скорости»).

Подобным же образом слово ἀριθμός, должно быть, подсказано определением Аристотеля, *Phys.* 4. 11, 219 b 1: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον («ибо это и есть время — число движения по предшествующему и последующему»). Но так как ἰδιότης каждой из прочих названных вещей обозначена одним словом, можно подозревать, что первоначально как ἰδιότης χρόνου было дано одно διάστημα, а καὶ ἀριθμός добавлено позже.

⌜ **φύσεως δὲ (ἰδιότης) κίνησις, [ἁρμονίας δὲ φιλία,] σώματος δὲ μεταβολή** ⌝. Это не может быть верно. Можно было бы ожидать,

что здесь будет сказано что-то о φυσικὴ κίνησις, которая в § 5 стоит в паре с τόπος и χρόνος и потому, по-видимому, есть одна из вещей, на которые указывают слова ἕκαστον τούτων. Но нельзя было сказать, что κίνησις (без всякого уточнения) есть ἰδιότης φύσεως; ибо ψυχή тоже κινεῖται, а κίνησις ψυχῆς отличается от φυσικὴ κίνησις и противопоставляется ей в этом сочинении. Нельзя было также сказать, что μεταβολή есть ἰδιότης σώματος; ибо ψυχή тоже μεταβάλλεται. Можно было бы получить смысл, выбросив эти слова и переписав следующее предложение так: ἰδιότης δὲ ⟨σώματος μὲν ἡ φυσικὴ κίνησις⟩, ψυχῆς ⟨δὲ⟩ ἡ κατ' οὐσίαν νοη⟨τὴν κίνη⟩σις.

Выдержка XVII

Этот отрывок — выдержка из слова или послания Гермеса к Аммону (ὦ Ἄμμων, § 1). По слогу и терминологии *Exc.* XVII весьма близка к *Exc.* XVIII и *Exc.* XIX. Поэтому вероятно, что эти три отрывка написаны одним автором; и возможно, что все три извлечены Стобеем из одного и того же трактата. Если так, то *Exc.* XVIII и *Exc.* XIX, как и *Exc.* XVII, следует причислить к «наставлениям Гермеса к Аммону». Все три сильно повреждены порчей текста, и значительная часть их смысла утрачена без надежды на восстановление.

§ 1. ψυχὴ . . . ἐστὶν . . . οὐσία αὐτοτελὴς ἐν ἀρχῇ. αὐτοτελής, «не зависящий от внешней власти», или «самоопределяющийся», равнозначно αὐτεξούσιος. Душа «в начале», т. е. прежде чем она воплотилась и подверглась воздействию материальных вещей, αὐτοτελής; ибо в этом состоянии она не подвластна Судьбе.

Можно подозревать, что после οὐσία есть лакуна и что αὐτοτελὴς ἐν ἀρχῇ принадлежит к другому предложению, начало

которого утрачено.

ἐλομένη ⟨δὲ⟩ βίον τὸν καθ' εἱμαρμένην, ⟨. . .⟩. Ср. *Exc.* XVIII. 3, 4: τὸ δὲ αἱρεῖσθαι ἔχομεν κ.τ.λ. («но у нас есть власть выбирать» и т. д.). *Exc.* XIX. 3: ἡ μὲν [ ] κατ' οὐσίαν (ζωὴ) αὐτεξούσιος, ἡ δὲ (κατὰ φύσιν ζωὴ) ἀναγκαστική («жизнь, согласная с истинным бытием, самовластна, а жизнь, согласная с природой, подневольна»). См. также *Exc.* VIII. 5. К ἐλομένη ср. Pl. *Rep.* 10. 617 E–618 B.

καὶ ἐπεσπάσατο ἑαυτῇ ⟨ἄ⟩λογόν ⟨τι⟩ ὅμοιον τῇ ὕλῃ. λόγον ὅμοιον τῇ ὕλῃ необъяснимо; и вряд ли можно сомневаться, что вместо λόγον мы должны читать ἄλογον. (Ср. ὡς πρὸς τὸ ἄλογον в § 6.) Душа, воплотившись, присоединяет к себе нечто, по природе подобное материи, из которой состоит тело. Эта вещь, которая добавляется, или придается, душе вследствие ее воплощения, называется τὸ ἄλογον (μέρος τῆς ψυχῆς). С тем же правом ее можно было бы назвать τὸ παθητικόν; а πάθη, которым она подвержена, подпадают под две рубрики — θυμός и ἐπιθυμία. На писателя повлияло «Государство» Платона (Pl. *Rep.*), где τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς делится на τὸ θυμοειδές и τὸ ἐπιθυμητικόν.

ἑαυτῇ после ἐπεσπάσατο излишне и, быть может, вставлено по ошибке. Глагол ἐπισπᾶσθαι, вероятно, встречается снова в сходной связи в § 7, а также в *Exc.* XIX. 1.

§ 2. ὁ μὲν θυμὸς [ ], ἐὰν ἔξιν ποιήσῃ πρὸς τὸ τῆς ψυχῆς νόημα, γίνεται ἀνδρεία. θυμός есть неразумное πάθος; но когда его правильно направляют и обуздывают νοῦς или τὸ λογιστικόν, он превращается в нравственную добродетель ἀνδρεία. И отношение между ἐπιθυμία и σωφροσύνη подобно отношению между θυμός и ἀνδρεία.

πρὸς τὸ τῆς ψυχῆς νόημα, по-видимому, тождественно по смыслу выражению πρὸς τὸν τῆς ψυχῆς λογισμόν ниже; и вероятно, что первоначальным чтением в обоих местах было τὸν . . . λογισμόν (ср.

ἔχηται . . . τοῦ τῆς ψυχῆς λογισμοῦ в § 3), а τὸ . . . νόημα подставил вместо него переписчик. По-видимому, в этой выдержке ὁ λόγος означает то, что Платон называет τὸ λογιστικόν (μέρος τῆς ψυχῆς), а ὁ λογισμός обозначает отправление, или действие, λόγος.

В §§ 2 и 3 в том виде, как они даны в MSS., дважды встречается ἕξιν ποιήσῃ и один раз — ἕξιν ποιήσηται. Автор, должно быть, употребил одно и то же выражение во всех трех местах; но ни ἕξιν ποιήσῃ, ни ἕξιν ποιήσηται не вполне удовлетворительно.[2] Значение ἕξις здесь, по-видимому, то, которое придано этому слову в «Этике» Аристотеля. Ср. Ar. *Eth. Nic.* 2. 5. 2: λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν, ὀργήν, к.т.л., ἕξεις δέ, καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς («страстями я называю вожделение, гнев и т. д., а складами — то, в силу чего мы хорошо или дурно относимся к страстям»). ἕξις в этом смысле есть διάθεσις («расположение»), прочно установившееся и устойчивое (Ar. *Cat.* 8. 9 a 8). Выражение ἐὰν ἕξιν ποιήσῃ (или -σηται) πρὸς τὸν τῆς ψυχῆς λογισμόν соответствует словам ἕξις . . . ἐν μεσότητι οὖσα . . . ὡρισμένη λόγῳ в определении ἠθικὴ ἀρετή у Аристотеля, *Eth. Nic.* 2. 6. 15.[3]

[2] Можно было бы, пожалуй, сравнить Pl. *Rep.* 4. 443 E: ὀνομάζοντα δικαίαν . . . πρᾶξιν, ἣ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σῴζῃ τε καὶ συναπεργάζηται («называя справедливым . . . то действие, которое сохраняет этот склад и содействует его созиданию»).

[3] Проф. Стюарт говорит, что ὡρισμένη λόγῳ там означает «определенная сообразно должному отношению, или пропорции», а не «определенная Разумом». Но что бы ни разумел под этими словами Аристотель, герметист, если бы он их прочел, мог бы понять их как «определенная разумной частью души».

(ὁ θυμὸς) οὐ παράγεται ὑπὸ δειλίας. Соответствующая фраза применительно к σωφροσύνη — (ἡ ἐπιθυμία) οὐ κινεῖται ὑπὸ ἡδονῆς. Но δειλία, будучи пороком (т. е. κακὴ ἕξις), не вполне соответствует ἡδονή, которая есть πάθος, а не порок. Быть может, автор написал ὑπὸ δείματος или ὑπὸ τῶν δεινῶν.

[ὑπάρχει ὕλη. οὗτος] . . . [παρέχεται. αὕτη]. Это непонятные остатки двух параллельных фраз, которые могли быть, а могли и не быть в первоначальном тексте. παρέχεται может быть порчей ὑπάρχει или παράγεται.

§ 3. [ἀναπληροῖ γὰρ ὁ λογισμὸς τὸ ἐνδέον τῆς ἐπιθυμίας.] Это, по-видимому, дублет слов ἐπανισοῖ δὲ τὸ ἐνδέον τῆς ἐπιθυμίας в конце параграфа. Соответствующего предложения применительно к θυμός нет.

ὅταν δὲ ἀμφότερα (*sc.* ὁ θυμός и ἡ ἐπιθυμία) ὁμονοήσῃ καὶ ἴσην ἕξιν ποιήσῃ, καὶ ἔχηται ἀμφότερα τοῦ τῆς ψυχῆς λογισμοῦ, γίνεται δικαιοσύνη. В «Государстве» Платона как состоящая в некоем «единодушии» описана не δικαιοσύνη, а σωφροσύνη. *Rep.* 4. 432 A: «вернее всего мы сказали бы, что это единодушие и есть рассудительность — согласие худшего и лучшего по природе в том, кому из них должно править, и в государстве, и в каждом человеке». *Ib.* 442 C: «рассудительным (мы называем каждого) за дружбу и согласие (трех частей души), когда и правящее, и оба подчиненных единодушны в том, что править должно разумное».

Что значит ἴση ἕξις? Значит ли это ἕξις ἐν μεσότητι οὖσα? Или состояние, в котором θυμός и ἐπιθυμία уравновешены друг другом? Выражение темно, и можно подозревать, что текст изменен. Место можно было бы сделать понятнее, выбросив καὶ ἴσην ἕξιν ποιήσῃ и подставив какой-либо другой термин (например, ὁμόνοια?) вместо ἴση ἕξις в следующем предложении.

ἡ γὰρ ἴση ἕξις αὐτῶν ἀφαιρεῖ μὲν τὴν ὑπερβολὴν τοῦ θυμοῦ, ἐπανισοῖ δὲ τὸ ἐνδέον τῆς ἐπιθυμίας. Я этого не понимаю. Слова, по-видимому, подразумевают, что θυμός, когда им не управляет λογισμός, грешит избытком, а ἐπιθυμία, когда ею не управляет λογισμός, грешит недостатком; иначе говоря, что если страсти человека не обуздываются разумом, он будет слишком склонен к

борьбе и слишком мало склонен искать наслаждения. Но герметист скорее остерегался бы избытка ἐπιθυμία, чем ее недостатка. Кроме того, трудно согласовать это утверждение с § 2, где подразумевается, что человек, чьими страстями не управляет разум, παράγεται ὑπὸ δειλίας (т. е. грешит *недостатком* θυμός) и κινεῖται ὑπὸ ἡδονῆς (т. е. грешит *избытком* ἐπιθυμία). Аристотель сказал бы, что и у θυμός, и у ἐπιθυμία одинаково бывают ошибки и избытка, и недостатка. Ср. *Exc.* XVIII. 2: (τὸ ἄλογον) καὶ ὑπερβάλλει καὶ ἐλλείπει («(неразумное) и преступает меру, и не достигает ее»). Быть может, лучший смысл можно получить, вычеркнув τοῦ θυμοῦ и τῆς ἐπιθυμίας.

§ 4. [ἀρχὴ δὲ τούτων ἡ διανοητικὴ οὐσία.] Это, по-видимому, дублет § 5 *init.*

[καθ' αὐτὴν ἑαυτῇ οὖσα ἐν τῷ αὐτῆς περινοητικῷ λόγῳ] [κράτος ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς λόγον]. Эти бессмысленные слова странно похожи на две фразы — αὐτὴ ἑαυτῆς οὖσα ἐν τῷ νοητῷ κόσμῳ и νόημα ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς λόγον, — которые встречаются в *Exc.* XIX. 1.[4] Если допустить, что *Exc.* XVII и *Exc.* XIX были частями одного и того же трактата, возможно, что дублеты фраз, принадлежавших одной из них, по ошибке вставлены в другую.

[4] Быть может, стоит отметить также сходство между ἀρχ⟨ει⟩ δὲ τούτων в *Exc.* XVII. 4 *init.* = 5 *init.* (с исправлением) и ἄρχει δὲ τοῦ в *Exc.* XIX. 1.

§ 5. ἄρχει δὲ ⟨τούτων⟩ [[ ]] ἡ ⟨νοητικὴ⟩ οὐσία, ⟨⟨καὶ ἡγεμονεύει⟩⟩ ὥσπερ ἄρχων, ὁ δὲ λόγος ⟨συνακολουθεῖ⟩ αὐτῇ (αὐτῆς MSS.) ὥσπερ σύμβουλος. Добавление τούτων (*sc.* τοῦ θυμοῦ καὶ τῆς ἐπιθυμίας) и νοητική подсказано дублетом в § 4 *init.* Термин ἡ νοητικὴ οὐσία встречается в *Exc.* XIX. 4 (ср. νοητικὴ οὐσ⟨ί⟩α в *Exc.* XIX. 1 *init.*); и я восстановил его по догадке в *Exc.* XVII. 6 и *Exc.* XVIII. 4. Он, вероятно, равнозначен ὁ νοῦς. (Ср. употребление ἡ νοητὴ οὐσία — быть может, ἡ νοη⟨τικ⟩ὴ οὐσία? — в значении ὁ νοῦς в *Exc.*

VIII. 5 и употребление ἡ νοερὰ οὐσία, по-видимому в том же значении, в *Exc.* XV. 7.) У Платона ὁ νοῦς и τὸ λογιστικόν — два имени одной и той же вещи; но герметист делит то, что Платон называл этими именами, на две различные, но тесно связанные между собой вещи, одну из которых он называет ἡ νοητικὴ οὐσία, а другую — ὁ λόγος.[5] Нам говорят, что первая — «правитель», или «повелитель», а второй — «советник». Это, быть может, можно понять в том смысле, что отправление одной есть то, что в «Этике» Аристотеля называется βούλησις, а отправление другого соответствует аристотелевским βούλευσις и προαίρεσις; т. е. что νοητικὴ οὐσία определяет благо, к которому следует стремиться, а λόγος обдумывает и решает, какое действие предпринять ради осуществления этого блага.

[5] Ср. *Exc.* XI. 2. (15) с исправлением: ὁ νοῦς ἐν τῷ θεῷ· ὁ λόγος ἐν τῷ νοΐ («ум — в Боге; разум — в уме»).

§ 6. ὁ [περινοητικὸς] λόγος τοίνυν τῆς ⟨⟨νοητικῆς⟩⟩ οὐσίας ἐστί. MSS. дают здесь περινοητικὸς λόγος, νοηματικῷ (*al.* νοητικῷ) λόγῳ в *Exc.* XVIII. 2, περινοηματικὸς (или περὶ νοηματικὸς) λόγος в *Exc.* XVIII. 4, διανοητικὸν λόγον в *Exc.* XVIII. 5. λόγος, о котором говорит герметист, пожалуй, можно было бы назвать νοητικός (как тесно связанный с νοητικὴ οὐσία) или διανοητικός (о διάνοια см. комментарий к *Exc.* XVIII. 1); но περινοητικός («проницательный», или «тонкий») не может быть верным; а ни νοηματικός, ни περινοηματικός, насколько я знаю, больше нигде в греческой литературе не встречается. Можно предположить, что περι вставлено по ошибке и что νοητικός произошло от перемещенного νοητικῆς. С поправкой, которую я предлагаю, слова означают: «λόγος принадлежит νοητικὴ οὐσία». (Как нам только что сказали, отношение между ними подобно отношению между ἄρχων и его σύμβουλος.) Ср. ὁ δὲ λόγος τῆς οὐσίας в *Exc.* XIX. 5 (MSS.) и ὁ δὲ λόγος

τῆς οὐσίας ἐστὶ τὸ φρονοῦν, *ib.* 6 (MSS.). Можно было бы добавить ⟨τὸ φρονοῦν⟩ или что-нибудь в этом роде после οὐσίας ἐστί в *Exc.* XVII. 6; но это едва ли необходимо.

⟨. . .⟩ ἀπείκασμα (εἰκασμὸν MSS.) λογισμοῦ [τῷ ἀλόγῳ], ἀμυδρὸν μὲν ὡς πρὸς λογισμόν, . . . ⟨σαφὲς⟩ ⟨⟨δὲ ὡς πρὸς τὸ ἄλογον.⟩⟩ Недостающим подлежащим этого предложения должно было быть название какой-то душевной способности или отправления, промежуточного между λογισμός и τὸ ἄλογον. Это могло быть δόξα; и это тем вероятнее, что γνῶσις, которому δόξα противопоставлена в *Exc.* XIX. 5, упомянуто непосредственно перед тем в *Exc.* XVII. У Pl. *Rep.* 5. 478 C о δόξα сказано, что она γνώσεως μὲν σκοτωδέστερον, ἀγνοίας δὲ φανότερον («темнее познания, но яснее незнания»). В *Rep.* 6. 509 D сл. Платон различает четыре душевных отправления, которые он располагает рядом по степени их «ясности»; он называет их (1) νόησις, (2) διάνοια, (3) πίστις, (4) εἰκασία; предмет νόησις и διάνοια он называет νοητόν, а предмет πίστις и εἰκασία — ὁρατόν или δοξαστόν. Герметист мог думать об одном из этих двух мест или об обоих.

§ 7. [ἥρμοσται δὲ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πρός τινα λογισμόν.] Это, должно быть, перемещенный обрывок места о θυμός и ἐπιθυμία, §§ 2 и 3. Значат ли эти слова, что θυμός и ἐπιθυμία «настроены в лад» друг с другом (т. е. правильно согласованы друг с другом)? Или что оба они «настроены в лад» с λογισμός? Метафору музыкальной ἁρμονία употребляет Платон, *Rep.* 3. 411 E, говоря об отношении между τὸ θυμοειδές и τὸ φιλόσοφον (= τὸ λογιστικόν); музыка и гимнастика, говорит он, даны людям для θυμοειδές и φιλόσοφον, . . . «чтобы они пришли в лад друг с другом, натягиваясь и ослабляясь в должной мере». (Примечание Адама *ad loc.*: «У души есть, так сказать, две струны, φιλόσοφον и θυμοειδές, которые

образуют своего рода ἁρμονία, когда они настроены на должную высоту».) См. также *Rep.* 4. 441 E. Но в *Rep.* 4. 443 D, E, где Платон снова употребляет ту же метафору, он говорит о *трех* струнах душевной лиры (ξυναρμόσαντα τρία ὄντα ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας к.т.л., «слаженные три, словно три предела гармонии» и т. д.), а именно о τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές и τὸ ἐπιθυμητικόν, которым соответствуют λογισμός, θυμός и ἐπιθυμία герметиста.

τινα темно и, возможно, ошибочное прочтение вместо τόν; но сходное выражение πρός τινα λόγον встречается в *Exc.* VIII. 3 и 6.

[καὶ ἐπίσταται ἐν ἑαυτοῖς κυκλικὴν διάνοιαν]. ἐπίσταται весьма вероятно — порча ἐπισπᾶται. Догадка Узенера ὑλικήν вместо κυκλικήν, может быть, и верна; но сочетание ὑλικὴν διάνοιαν едва ли возможно, ибо διάνοια, несомненно, должна принадлежать той части души, которая не ὅμοιον τῇ ὕλῃ (§ 1).

Выдержка XVIII

§ 1. ⌜ ἔστι τοίνυν . . . οὐ μένει ⌝. По-видимому, писатель объяснял здесь отношения между некими «вещами в душе», или частями души; и, быть может, смысл, более или менее сходный со смыслом первоначального текста, можно было бы выразить, переписав место так: — ἔστι τοίνυν ⟨ἐν τῇ ψυχῇ νοητικὴ⟩ οὐσία καὶ λόγος [ ]. ⟨ἀνα⟩φέρεται δὲ ἐπὶ ⟨μὲν⟩ τὴν ⟨νοητικὴν⟩ οὐσίαν ⟨τὸ νόημα, ἐπὶ δὲ τὸν λόγον ἡ διάνοια.⟩ [ ] ἐπιπλέκεται δὲ τῷ νοήμα⟨τι καὶ⟩ τῇ διανοίᾳ ⟨⟨δόξα καὶ αἴσθησις⟩⟩· ἐλθόντα δὲ δι' ἀλλήλων μία ἰδέα ἐγένοντο. αὕτη [δὲ] ἐστὶν ἡ τῆς ψυχῆς ⟨σύνθεσις⟩. Я допускаю, что ἡ νοητικὴ οὐσία и ὁ λόγος употреблены так же, как в *Exc.* XVII; что νόημα (= νόησις) есть отправление νοητικὴ οὐσία, а διάνοια (= λογισμός) — отправление λόγος;[6] и что δόξα и αἴσθησις суть отправления τὸ ἄλογον. При этих

допущениях ряд герметиста νόημα, διάνοια, δόξα, αἴσθησις был бы сопоставим с рядом νόησις, διάνοια, πίστις, εἰκασία у Pl. *Rep.* 6. 511 D.

[6] διάνοια связывается с λόγος у Pl. *Soph.* 263 E: «Итак, мысль и речь — одно и то же; только внутренний беззвучный разговор души с самой собою был назван у нас мыслью, . . . а поток, исходящий от нее через уста со звуком, назван речью». В этом месте διάνοια означает то, что стоики называли ἐνδιάθετος λόγος, в противоположность προφορικὸς λόγος. Ср. Pl. *Theaet.* 189 E: «А мыслить — называешь ли ты тем же, чем и я? — Чем же ты называешь? — Речью, которую душа сама с собою ведет о том, что она рассматривает». В моем переводе я передал νόημα словом «мысль», а διάνοια — словами «рассудочная мысль».

§ 2. ἔνθεν καὶ ὑπερβάλλει καὶ ἐλλείπει (ἐκλείπει MSS.). Недостающее подлежащее глаголов этого параграфа — вероятно, τὸ ἄλογον (μέρος τῆς ψυχῆς). Утверждение, что τὸ ἄλογον ὑπερβάλλει καὶ ἐλλείπει, можно понять в том смысле, что, когда страсти или порывы человека не обуздываются разумом, он склонен уклоняться от середины в ту или другую сторону. Ср. *Exc.* XVII. 3: τὴν ὑπερβολὴν τοῦ θυμοῦ . . . τὸ ἐνδέον τῆς ἐπιθυμίας.

χεῖρον μὲν γίνεται (*sc.* τὸ ἄλογον) ὅταν ἀποσπασθῇ τῆς διανοίας· ὅταν δὲ ἀκολουθῇ καὶ πείθηται, κοινωνεῖ τῷ [νοηματικῷ (*al.* νοητικῷ)] λόγῳ ⌜ διὰ τῶν μαθημάτων ⌝. Ср. *Exc.* VIII. 3: τὸ γοῦν ⟨ἄλογον⟩, κινούμενον ὑπὸ τῆς νοητῆς οὐσίας, πρός τινα λόγον ⟨κινεῖται⟩ («во всяком случае ⟨неразумное⟩, будучи движимо умопостигаемой сущностью, ⟨движется⟩ согласно некоему разуму»). Ср. также Ar. *Eth. Nic.* 1. 7. 3 и 1. 13 о τὸ λόγον ἔχον ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ («имеющем разум как послушное разуму»). Для последнего предложения можно было бы предложить κοινωνεῖ τῷ λόγῳ τῶν διανοημάτων, «разделяет с λόγος его διανοήματα».

Это место подкрепляет допущение, что διάνοια у писателя *Exc.* XVIII означает отправление λόγος.

§ 3. τὸ γὰρ αἱρεῖσθαι τὸ κρεῖττον ἐφ' ἡμῖν ἐστιν, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ χεῖρον. Ср. *Corp.* IV. 6 b–8 a.

⟨. . .⟩ ἀκουσίως. Ср. *Exc.* XI. 2 (20): τὸ ἀγαθὸν ἑκούσιον· τὸ κακὸν ἀκούσιον («благое — вольно; злое — невольно»). Мы свободны избрать высшую жизнь; откуда необходимо следует, что мы свободны избрать и низшую жизнь. Но раз избрав низшую жизнь, мы оказываемся под принуждением, и с тех пор наши злые дела невольны. Дурной человек — раб Судьбы; но рабом он стал по собственному выбору.

ἐχομένη γὰρ [αἵρεσις] ⟨ἡ ψυχὴ⟩ τῶν κακῶν πλησιάζει τῇ σωματικῇ φύσει. Не «выбор», а душа, избравшая неверно, «приближается к телесной природе» и потому управляется Судьбой, как и тела. Требуемый смысл, быть может, лучше было бы выразить, написав ἐχομένη γὰρ ἡ ψυχὴ τῶν σωματικῶν (или ἐλομένη γὰρ ἡ ψυχὴ τὰ σωματικὰ) πλησιάζει τῇ φύσει.

§ 4. ⟨⟨ἀμέτοχος οὖσα τῆς τῶν γινομένων φύσεως⟩⟩. Ср. ἀμέτοχος οὖσα τοῦ φυσικοῦ σώματος в *Exc.* XIX. 4.

§ 5. ⌜παραθεῖσα δὲ τὸν πρῶτον ἀπὸ τοῦ πρώτου θεοῦ διανοητικὸν λόγον προΐησι καὶ ὅλον τὸν λόγον ⌝. Смысл можно было бы получить, написав προεθεῖσα δὲ τὸ[ν] πρῶτον ἀπὸ τοῦ πρώτου θεοῦ, [ ] προΐησι [ ] καὶ τὸν ⟨διανοητικὸν?⟩ λόγον. νοητικὴ οὐσία (т. е. νοῦς, который есть божественная часть человеческой души) была в начале испущена Богом (ср. *Corp.* XII. i *init.*, ὁ νοῦς . . . ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν, «ум . . . происходит из самой сущности Бога»); и, возникнув таким образом, она испускает из себя λόγος. Если διανοητικὸν λόγον верно, можно предположить, что полные имена этих двух вещей были ἡ νοητικὴ οὐσία и ὁ διανοητικὸς λόγος, но что писатель иногда называл их более краткими именами ἡ οὐσία и ὁ λόγος. Но возможно также, что διανοητικόν возникло из διάνοιαν, написанного как вариант к λόγον.

Я не могу объяснить καὶ ὅλον τὸν λόγον. Возможно, ὅλον — испорченный дублет λόγον.

τούτοις ⟨δὲ ἡ⟩ ψυχὴ κοινωνήσασα κοινωνεῖ καὶ τῆς τούτων εἱμαρμένης. τούτοις означает τοῖς γιγνομένοις, т. е. материальные, или телесные, вещи. Эти вещи управляются Судьбой (т. е. законами природы); и потому душа, вступив с ними в общение, подвластна Судьбе. τῆς τούτων εἱμαρμένης, если это верное чтение, надо понимать как «той судьбы, которой они подвластны». Это значение можно было бы выразить яснее, написав τῆς τούτων ⟨κρατούσης⟩ εἱμαρμένης.

Выдержка XIX

§ 1. ⌜ψυχὴ τοίνυν . . . ἑαυτῆς λόγον⌝. Единственная понятная часть этого испорченного параграфа — предложение ἀπαλλαγεῖσα δὲ τοῦ φυσικοῦ σώματος, αὐτὴ καθ' αὐτὴν μένει [ ] ἐν τῷ νοητῷ κόσμῳ («освободившись же от физического тела, она пребывает сама по себе в умопостигаемом мире»). Подлежащим этого предложения должно быть либо ἡ ψυχή, либо ἡ νοητικὴ οὐσία, которое, вероятно, означает ὁ νοῦς, как в *Exc.* XVII и *Exc.* XVIII. δέ подразумевает μέν; и вероятный смысл предшествующих слов можно было бы выразить, написав ⟨καὶ σώματι μὲν συνοῦσα, ἄλογόν τι ἀπὸ⟩ τῆς ⟨φυσικῆς⟩ ἁρμονίας ⟨ἐπισπᾶται⟩ (ср. *Exc.* XVII. 1). ἀπαλλαγεῖσα δὲ к.т.л. Слово ἁρμονία в этой связи может означать либо строение материальной вселенной, либо строение человеческого тела (см. *Exc.* XV. 3 и 5).

Душа, без сомнения, ἀΐδιος; но так как этот факт никак не связан ни с чем, что сказано в остальной части этой выдержки, можно подозревать, что ἀΐδιος испорчено.

Четыре термина — οὐσία, λόγος, νόημα, διάνοια — встречаются здесь вместе, как в *Exc.* XVIII *init.*; но что о них было сказано, угадать трудно. В выражениях νόημα ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς λόγον и ἄρχει δὲ τοῦ ἑαυτῆς λόγου писатель, по-видимому, говорит об отношении между νοητικὴ οὐσία и λόγος. С νόημα ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς λόγον следует сравнить κράτος ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς λόγον в *Exc.* XVII. 4; но ни νόημα, ни κράτος не дает смысла. В *Exc.* XVII. 5 нам говорят, что ἡ ⟨νοητικὴ⟩ οὐσία ἄρχει ⟨τῶν παθῶν⟩ и имеет λόγος своим σύμβουλος; и сходное значение здесь можно было бы получить, написав ἄρχει δὲ τοῦ [ ] ⟨ἀ⟩λόγου ⟨ἡ νοητικὴ οὐσία, σύμβουλον⟩ ⟨⟨ἔχουσα [[ ]] ἑαυτῆς ⟨⟨τὸν⟩⟩ λόγον⟩⟩.

§ 2. ⟨. . .⟩ ⌜ φέρουσα ὁμοίαν κίνησιν ἐν τῷ ἑαυτῆς νοήματι ὀνόματι ζωὴν τῷ εἰς ζωὴν ἐρχομένῳ ⌝. τοῦτο γὰρ ἴδιον ψυχῆς, τὸ παρέχειν ἑτέροις ὅμοιόν ⟨τι⟩ τῇ ⌜ ἰδιότητι ⌝ αὑτῆς. Можно предположить, что это место в первоначальном виде было примерно таково: ἡ ψυχή, εἰς σῶμα ἐρχομένη, φέρει (или παρέχει) αὑτῷ ζωήν· τοῦτο γὰρ ἴδιον ψυχῆς, τὸ παρέχειν ἑτέροις κίνησιν ὁμοίαν τῇ ἑαυτῆς. Ср. *Exc.* XX. 3, 4 с исправлением: μετειληφὸς δὲ ψυχῆς ζῇ (τὸ σῶμα) к.т.л. («(тело же), получив долю души, живо» и т. д.). — ὀνόματι, весьма вероятно, дублет νοήματι; и оба, быть может, — порча σώματι.

§ 3. δύο τοίνυν εἰσὶ ζωαὶ καὶ δύο κινήσεις, μία μὲν ἡ κατ' οὐσίαν, ἑτέρα δὲ ἡ κατὰ φύσιν [σώματος]. Об этих «двух родах κίνησις» ср. *Exc.* XVI. 1 и 6. ζωὴ ἡ κατ' οὐσίαν — это жизнь νοητικὴ οὐσία, или νοῦς; ζωὴ ἡ κατὰ φύσιν — жизнь τὸ ἄλογον, которое придается душе при ее воплощении. Человек, в котором берет верх νοητικὴ οὐσία, αὐτεξούσιος, т. е. воля его свободна; человек, в котором берет верх τὸ ἄλογον, находится под принуждением, будучи рабом Судьбы.

§ 4. ⟨. . .⟩ ἀμέτοχος οὖσα (οὐσία MSS.) τοῦ φυσικοῦ σώματος. Подлежащим этого предложения должно было быть либо ἡ ψυχή, либо ἡ νοητικὴ οὐσία.

εἰ γὰρ ⌜ ἔχει σῶμα ⌝, οὔτε λόγον ἔχει οὔτε νόησιν. Подлежащее — вероятно, ἡ ψυχή. Но если так, ἔχει σῶμα невозможно. Смысл можно было бы получить, написав εἰ γὰρ ⟨κατ⟩έχετ⟨αι⟩ ⟨⟨ἔρωτι⟩⟩ σώμα⟨τος⟩, οὔτε λόγον ἔχει οὔτε νόησιν. (Ср. *Corp.* I. 19 с исправлением: ὁ δὲ ἀγαπήσας ἐκ πλάνης ἔρωτος τὸ σῶμα, οὗτος μένει ἐν τῷ σκότει к.т.л., «а тот, кто по заблуждению любви возлюбил тело, остается во тьме» и т. д.) νόησις есть отправление νοητικὴ οὐσία; и в человеке, которого одолело вожделение к телесным вещам, νοητικὴ οὐσία (а с нею и λόγος, ее «советник») отсутствует или дремлет, и действует одно τὸ ἄλογον.

В *Exc.* XX. 1 MSS. дают ἔστι τοίνυν ἡ ψυχὴ ἀσώματος οὐσία. εἰ γὰρ ἔχει σῶμα к.т.л. В *Exc.* XIX. 4 MSS. дают εἴη γὰρ ἂν ψυχὴ ἀσώματος. . . . εἰ γὰρ ἔχει σῶμα к.т.л. Случайно ли сходство между этими двумя местами?

πᾶν γὰρ σῶμα ἀνόητον· μεταλαβὸν δὲ οὐσίας, τὸ εἶναι ζῷον ἔμπνουν ἔσχε. Тела неспособны к νόησις, но способны к ζωή. Если душа входит в тело, тело тем самым становится *живым* телом. Это относится к телам всех животных одинаково, а не только к человеческим телам.

О μεταλαβὸν οὐσίας ср. *Exc.* XX. 3 с исправлением: μετειληφὸς δὲ ψυχῆς ζῇ (τὸ σῶμα), καὶ κοινωνεῖ τοῦ εἶναι τῇ ψυχῇ. . . . τὸ δὲ εἶναι νῦν λέγω τὸ μετέχειν ζωῆς («(тело же), получив долю души, живо и разделяет с душой бытие. . . . А под бытием я здесь разумею причастность жизни»). Даже низшие животные причастны οὐσία (т. е. «истинному бытию»), поскольку они живы; хотя они и не причастны νοητικὴ οὐσία.

ἔμπνουν означает «имеющее в себе πνεῦμα» и тем подводит к тому, что сказано о πνεῦμα в следующем параграфе.

§ 5. καὶ τὸ μὲν πνεῦμα τοῦ σώματός ⟨ἐστι τὸ αἰσθητικόν⟩, ὁ δὲ λόγος τῆς οὐσίας ⟨⟨ἐστὶ τὸ φρονοῦν κ.τ.λ.⟩⟩. MSS. дают в § 5 *init.* καὶ τὸ μὲν πνεῦμα τοῦ σώματος, ὁ δὲ λόγος τῆς οὐσίας, а в § 6 *init.* — τοῦ γὰρ σώματός ἐστι καὶ δεκτικὸν πάντων, ὁ δὲ λόγος τῆς οὐσίας ἐστὶ τὸ φρονοῦν. Вероятно, одно из этих двух мест — перемещенный дублет другого; и в моем предположительном восстановлении текста я допустил, что настоящее место не только для этих начальных слов § 6, но и для того, что следует за ними в этом параграфе, — в начале § 5.

Можно было бы написать τὸ μὲν πνεῦμα τοῦ σώματός ἐστι без всякого дальнейшего сказуемого, понимая эти слова как «*пневма* есть часть тела», или «принадлежит телу»; но если мы читаем ὁ δὲ λόγος τῆς οὐσίας ἐστὶ τὸ φρονοῦν в следующем предложении, нужна соответствующая фраза в связи с τὸ πνεῦμα; а αἰσθητικόν, которое встречается ниже как эпитет πνεῦμα, — как раз то слово, которое должно стоять в противоположность φρονοῦν. Слова καὶ δεκτικὸν πάντων в § 6 *init.* едва ли могут быть верны (πνεῦμα восприимчиво к чувственным впечатлениям, но не ко «всем вещам»); и можно подозревать, что καὶ δεκτικόν — порча αἰσθητικόν, а πάντων добавлено переписчиком, который думал, что после δεκτικόν нужен родительный падеж.

Мы должны либо написать τῆς ⟨νοητικῆς⟩ οὐσίας, либо понимать τῆς οὐσίας в значении τῆς νοητικῆς οὐσίας, т. е. τοῦ νοῦ. Употребление слова φρονοῦν подразумевает, что в терминологии писателя φρόνησις — синоним διάνοια, или λογισμός, отправления λόγος.

πνεῦμα — материальный носитель, или орган, животной жизни и низшей ступени человеческой жизни. Согласно этой выдержке,

его особое отправление — αἴσθησις; но с ним связана и δόξα (συνυπάρχει τῷ πνεύματι ἡ δόξα). πάθη (θυμός и ἐπιθυμία, о которых говорится в *Exc.* XVII) писатель, вероятно, тоже считал бы связанными с *пневмой*; но в *Exc.* XIX они не упоминаются.

⟨⟨. . . συνυπάρχει δὲ τῷ ⟨μὲν⟩ λόγῳ ἡ τῶν ⌜ τιμίων ⌝ γνῶσις, τῷ δὲ πνεύματι ἡ δόξα·⟩⟩ ⟨ὁ μὲν γὰρ⟩ τοῦ ⌜ καλοῦ ⌝ θεωρητικός ἐστι, τὸ δὲ [αἰσθητικὸν πνεῦμα] τῶν φαινομένων κριτικόν ἐστι. αἰσθητικὸν πνεῦμα дает верный смысл, но излишне. τῶν τιμίων (в значении τοῦ καλοῦ?) едва ли удовлетворительно; и так как после δόξα нет соответствующего родительного падежа, лучше, по-видимому, его вычеркнуть. О противопоставлении γνῶσις и δόξα см. *Exc.* XVII. 6. Если мое восстановление места верно, подразумевается, что γνῶσις есть τοῦ καλοῦ θεωρία, а δόξα — τῶν φαινομένων κρίσις. Но в τοῦ καλοῦ, по-видимому, что-то неладно; термином, противопоставленным τῶν φαινομένων, скорее должно было бы быть τοῦ ὄντος. О κριτικόν здесь и κρίνει ниже ср. Ar. *Anal. post.* 99 b 35: (τὰ ζῷα ἔχει) δύναμιν σύμφυτον κριτικήν, ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν («(животные имеют) врожденную различающую способность, которую называют ощущением»). Diog. Laert. 7. 54: ὁ δὲ Χρύσιππος . . . κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν («Хрисипп же . . . говорит, что мерила суть ощущение и предвосхищение»).

διῄρηται δὲ ⟨τὸ πνεῦμα⟩ εἰς τὰς ὀργανικὰς αἰσθήσεις (быть может, εἰς τὰ ὄργανα τῆς αἰσθήσεως), **καὶ ἔστι [τι] μέρος αὐτοῦ [πνευματικὴ] ὀρατικὸν (ὅρασις MSS.) καὶ ἀκουστικὸν καὶ ὀσφρητικὸν καὶ γευστικὸν καὶ ἁπτικόν.** Здесь явно стоическое влияние. Chrysippus *ap.* Galen. *de Hipp. et Plat. plac.* 3. 1: «Душа есть *пневма*, врожденная нам, непрерывно простирающаяся ⌜ по всему телу ⌝. . . . Итак, из ее частей, приставленных каждая к своему члену, ту, что простирается к . . . глазам, (мы называем) зрением,

ту, что к ушам, — слухом, ту, что к ноздрям, — обонянием, ту, что к языку, — вкусом, а ту, что по всей плоти, — осязанием». Diocles Magnes *ap.* Diog. Laert. 7. 52: «Ощущением же, по стоикам, называется и *пневма*, идущая от *гегемоникона* [и] простирающаяся к чувствам, и» и т. д. «Стоики», по сообщению Аэтия (Aetius, Diels, *Doxogr.* p. 394): ⌜ αἰσθητήρια ⌝ λέγεται πνεύματα νοερὰ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τὰ ὄργανα τεταμένα («⌜ органами ощущения ⌝ называются разумные пневмы, протянутые от *гегемоникона* к органам»). Philo *De fuga et inv.* 32, 182, Wendland, vol. iii, p. 149: «Итак, как бы из источника, из *гегемоникона* души орошается главенствующая часть тела — лицо: он простирает зрительную *пневму* к глазам, слуховую — к ушам, *пневму* обоняния — к ноздрям, *пневму* вкуса — к устам, а *пневму* осязания — по всей поверхности тела».

τοῦτο τὸ πνεῦμα ⌜ ἀνάγον (*al.* ἀνάλογον) γενόμενον διανοίας ⌝ κρίνει ⌜ τὸ αἰσθητικόν ⌝ ⟨. . .⟩, εἰ δὲ μή, φαντάζεται μόνον. Требуемый смысл можно было бы выразить, написав вместо ἀνάγον γενόμενον διανοίας что-нибудь вроде ὅταν μὲν ἔχηται τῆς διανοίας (ср. ὅταν . . . ἔχηται . . . τοῦ τῆς ψυχῆς λογισμοῦ, *Exc.* XVII. 3).

За κρίνει, должно быть, следовало какое-то уточняющее слово или выражение, например ὀρθῶς или κατ' ἀλήθειαν; ибо без такой добавки оно не могло бы стоять в противоположность φαντάζεται μόνον.

Говоря, что материальная *пневма* κρίνει и φαντάζεται, писатель следует словоупотреблению стоиков, которые не проводили ясного различия между телесными и душевными процессами и считали душу πνεῦμα πῶς ἔχον («*пневмой*, находящейся в известном состоянии»). Как платоник, он должен был бы скорее сказать, что τὸ αἰσθητικὸν τῆς ψυχῆς κρίνει.

§ 7. τὸ μὲν γὰρ ἀπὸ τοῦ περιέχοντος [κόσμου?] τὴν ἐνέργειαν ἔχει, ἡ δὲ ἀφ' ἑαυτῆς. Связь этого с предшествующим утрачена; но вероятно, что τὸ μέν означает τὸ πνεῦμα, а ἡ δέ — ἡ ψυχή. πνεῦμα отдельного человека или животного получает свою силу от атмосферы, которая есть πνεῦμα Космоса и отделившейся частью которой является πνεῦμα отдельного существа. Сказать, что ἡ ψυχὴ ἀφ' ἑαυτῆς τὴν ἐνέργειαν ἔχει, — то же, что сказать, что душа αὐτοκίνητος.

Выдержка XX

Учение этой выдержки, по-видимому, было примерно таково: —

Тела людей и животных производятся Природой. В составе тел, которые она производит, Природа сочетает τὸ θερμόν и τὸ ψυχρόν в различных пропорциях; а соразмерные количества τὸ θερμόν и τὸ ψυχρόν, которые она вкладывает в то или иное тело, определяются влияниями звезд.

Но о теле, произведенном одной лишь Природой, нельзя сказать, что оно «подлинно». Чтобы оно было подлинным, оно должно иметь жизнь; а жизнь сообщается телу душой, которая не есть произведение Природы, но вещь, независимая от Природы, поскольку она бестелесна.

Жизнь, сообщаемая телам входящей в них душой, бывает двух ступеней. Жизнь низшей ступени (называемая просто ζωή) сообщается всем животным; жизнь высшей ступени (называемая ζωὴ νοερά) сообщается одному человеку. Но ζωὴ νοερά у людей различна по качеству; и различие между ζωὴ νοερά одного человека и другого происходит от различных пропорций τὸ θερμόν и τὸ ψυχρόν в составе их тел.

§ 1. ἔστι τοίνυν ἡ ψυχὴ ἀσώματος οὐσία. Ср. *Exc.* XVI *init.*: ⟨ἡ⟩ ψυχὴ τοίνυν οὐσία ἐστὶν ἀσώματος. *Exc.* XVII *init.*: ψυχὴ τοίνυν ἐστὶν . . . οὐσία αὐτοτελὴς κ.τ.λ. *Exc.* XVIII *init.*: ἔστι τοίνυν οὐσία κ.τ.λ. *Exc.* XIX *init.*: ⟨ἡ⟩ ψυχὴ τοίνυν ἐστὶν ἀΐδιος νοητικὴ οὐσ⟨ί⟩α. Но между этими словами и тем, что следует за ними в *Exc.* XX (εἰ γὰρ κ.τ.λ.), нет понятной связи. Казалось бы, либо ἔστι . . . οὐσία вставлено не на место, либо утрачено место, связывавшее это с тем, что следует; либо это порча чего-то, что подводило к εἰ γὰρ κ.τ.λ. (например, можно было бы написать ἔστι τοίνυν ἐν τῇ ψυχῇ ἡ τοῦ σώματος οὐσία· εἰ γὰρ κ.τ.л.).

εἰ γὰρ ⟨μὴ ψυχὴν⟩ ἔχει ⟨τὸ⟩ σῶμα, οὐκέτι ἔσται [ἑαυτῆς σωστι ἡ]. εἰ γὰρ ἔχει (ἡ ψυχὴ) σῶμα невозможно. Место, по-видимому, было изменено с целью связать его с предшествующими словами в том виде, как они даны в MSS. (ἔστι τοίνυν ἡ ψυχὴ ἀσώματος οὐσία); но чтобы сделать это удовлетворительно, нужно было бы написать εἰ γὰρ (ἡ ψυχὴ) ἦν σῶμα, οὐκ ἂν ἦν ἑαυτῆς σωστική или что-нибудь в этом роде. Если же, напротив, его надо связать с тем, что следует, нужны такие поправки, какие сделал я. [См. дополнения в т. IV.]

πᾶν γὰρ σῶμα πρὸς τὸ εἶναι δεῖται ζωῆς. — (πᾶν γὰρ σῶμα δεῖται τοῦ εἶναι δεῖται καὶ ζωῆς MSS.) τὸ εἶναι здесь надо понимать в значении «быть οὐσία», т. е. иметь действительное и самостоятельное существование. Душа есть οὐσία; и живое тело тоже есть οὐσία, хотя и не οὐσία того же рода, что душа. Но безжизненное тело не есть οὐσία; оно — просто ὕλη и как таковое есть μὴ ὄν.

Эти слова можно было бы понять в том смысле, что не только люди, звери и растения, но и все существующие тела без исключения (включая, например, камни) в какой-то мере живы; а так как этот писатель ставит жизнь в зависимость от присутствия

ψυχή, отсюда, казалось бы, следовало бы, что даже в камнях есть некоторая доля ψυχή. Это, однако, необычное учение; и, быть может, писатель хотел скорее сказать, что безжизненные тела, такие как камни, не ὄντως ὄντα, а лишь φαινόμενα.

§ 2. παντὶ γὰρ τῷ γένεσιν ἔχοντι . . . μειώσει ⟨δὲ⟩ φθορά. Этот параграф разрывает связь между § 1 и § 3 и, должно быть, вставлен сюда по ошибке. Он мог прийти либо из какой-то другой части этого трактата, либо из другого сочинения.

В *Exc.* XI. 2 (2) и в других местах нам говорят, что есть тела (а именно τὰ ἀΐδια σώματα), которые γενητά, но не φθαρτά. Но писатель этого фрагмента, должно быть, думал иначе и держался аристотелевского взгляда, что Космос и небесные тела ἀγένητα, т. е. не имели начала, но существовали всегда.

§ 3. μετειληφὸς δὲ [εἴδους] [ζωῆς] ⟨ψυχῆς⟩, ζῇ. Похоже, что εἴδους и ζωῆς обязаны своим появлением двум разным попыткам заполнить пробел, оставшийся от случайного пропуска ψυχῆς.

τὸ δὲ εἶναι νῦν λέγω τὸ [ἐν λόγῳ γενέσθαι καὶ] μετέχειν ζωῆς [νοερᾶς]. ἐν λόγῳ — вероятно, порча ἔλλογον или λογικόν.

Чтобы получить смысл этого предложения, нужно либо вычеркнуть ἐν λόγῳ γενέσθαι καί и νοερᾶς, либо написать τὸ δὲ ⟨ἄνθρωπον⟩ εἶναι к.т.л. Если бы мы приняли вторую поправку, нам пришлось бы связать эти слова с § 4, где говорится о человеке. Но при таком понимании они были бы здесь не на месте. Вероятно, о человеке впервые заговорили в § 4 *init.*, где дается определение термина ἄνθρωπος; и если так, τὸ δὲ εἶναι к.т.л., должно быть, было связано с предшествующим, а вставка слов, ограничивающих применение этого утверждения человеком, должно быть, произошла от недоразумения.

§ 4. καλεῖται δὲ ⟨ὁ ἄνθρωπος⟩ к.т.л. Это подразумевает определение ὁ ἄνθρωπός ἐστι ζῷον λογικὸν θνητόν. Добавление

θνητόν нужно, чтобы отличить человека от Космоса и звезд, которые суть ζῷα λογικὰ ἀθάνατα.

θνητὸν δὲ διὰ τὸ σῶμα. Человек смертен не «потому, что у него есть тело» (ибо у Космоса и звезд тоже есть тела, и все же они бессмертны), а «по причине *своего* тела», которое φθαρτόν.

⟨ἡ⟩ ψυχὴ ἄρα [ἀσώματος], ἀμετάπτωτον ἔχουσα τὴν δύναμιν ⟨τοῦ ζωὴν παρέχειν, τῷ ἀνθρώπῳ⟩ ⟨⟨παρέχει [δὲ ἡ ψυχὴ] ζωὴν νοεράν⟩⟩. Это восстановление текста весьма сомнительно; но оно дает смысл, которого, по-видимому, требует контекст. Душа обладает силой сообщать жизнь любому телу, в которое она может войти (например, телу зверя); и, входя в *человеческое* тело, она сохраняет эту силу неизменной. Но жизнь, которую она сообщает человеческим телам, — жизнь особого рода; это не просто ζωή, а ζωὴ νοερά.

λέγειν ζῷον [νοερὸν] ⟨τὸν ἄνθρωπον⟩. Слово νοερόν, быть может, порча ⟨τὸ⟩ν ἄνον, т. е. τὸν ἄνθρωπον.

μὴ οὔσης [τῆς διανοητικῆς] οὐσίας τῆς καὶ παρεχούσης νοερὰν ζωήν. «Разум» человека (λόγος), т. е. то, обладанием чего человек отличается от низших животных, называется в этом сочинении τὸ νοερόν, или ἡ νοερὰ ζωή. Равнозначный термин в *Exc.* XV — ἡ διανοητικὴ κίνησις. Слова τῆς διανοητικῆς, должно быть, вставил сюда кто-то, кто пользовался языком *Exc.* XV, а не *Exc.* XX.

§ 5. ἐὰν γὰρ ὑπερέχῃ ἐν τῇ συστάσει τὸ θερμόν, κ.τ.λ. Ср. *Exc.* XXVI. 14: εἰ μὲν γὰρ . . . πλεονάσειε τὸ πῦρ, κ.τ.λ. («ибо если . . . возобладает огонь» и т. д.).

⟨ἡ μὲν⟩ ⟨⟨γὰρ⟩⟩ φύσις [[ ]] ἁρμόζει τὴν τοῦ σώματος σύστασιν πρὸς τὴν ἁρμονίαν. ἡ φύσις — это сила, действующая при произведении органических тел. Ср. *Exc.* XV. 2, где нам говорят, что ἡ φύσις πάντα φύει τὰ γιγνόμενα («природа производит все возникающее»).

Глагол ἁρμόζειν и соответствующее существительное ἁρμονία (которое можно было бы перевести словом «темперамент») употребляются в этом сочинении для обозначения «слаженности», или «соразмерного смешения», τὸ θερμόν и τὸ ψυχρόν (т. е. определения пропорций этих стихий относительно друг друга) в составе человеческого тела. Именно это означает ἁρμονία в τὴν ἁρμονίαν τοῦ σώματος, § 7, и в τῆς ⟨τοῦ σώματος⟩ ἁρμονίας, § 6. Это употребление ἁρμονία встречается у Pl. *Phaedo* 86 A–D и 91 C–94 E рядом с его употреблением для обозначения настройки лиры. (См. комментарий к *Exc.* XVI. 2.)

[Выражение ἡ τῶν ἀστέρων ἁρμονία употреблено ниже как равнозначное ἡ τ. ἀ. σύγκρασις. Допущение астрологической теории, лежащей в основе этого места, состоит в том, что «слаженность» звезд друг с другом влияет на судьбу людей на земле через συμπάθεια и что пропорция стихий в живых телах зависит от соответствующей «слаженности» звезд. На практике астролог выбирал группу звезд, находящихся в определенных заметных положениях в данное время (см. комментарий к § 7), и делал выводы из их ἁρμονία, или σύγκρασις. Ср. заглавие главы в Laurentinus 27. 34: Ἀνάκρισις ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων συγκράσεως περὶ οὗ τις ἐρωτᾶν βούλεται («Исследование по сочетанию звезд о том, о чем кто-либо хочет спросить») (Boll, *Sphaera*, p. 10). Теорию ἁρμονία критикуют такие выражения, как οὔτε ἁλλήλοις συνᾴδουσιν («и не согласуются друг с другом»).]

§ 6. τὸ κατὰ τὸ θερμὸν καὶ τὸ κατὰ ⟨τὸ⟩ ψυχρόν. Из четырех первичных качеств материи (тепла, холода, сухости и текучести — см. *Exc.* XV) в *Exc.* XX говорится только о тепле и холоде.

ἁρμόζει δὲ ⟨ἡ φύσις⟩ κατὰ τὸν ἐπικρατήσαντα ἀστέρα τῆς συγκράσεως (συγκρατήσεως MSS.). Допустим, например, что среди влияний звезд в то время, когда возникает тело некоего

человека, преобладает влияние «холодной» планеты; тогда в «смешении» тела этого человека будет избыток τὸ ψυχρόν. Но нам не сказано, в какое время происходит «смешение»: в миг зачатия, в миг рождения или в промежутке между тем и другим?

§ 7. ἡ φύσις τοίνυν ὁμοιοῖ τὴν ἁρμονίαν τοῦ σώματος τῇ τῶν ἀστέρων συγκράσει. [Согласно Сексту Эмпирику (*Math.* 5. 42), халдеи применяли и простой, и более тонкий способ астрологии, смотря по тому, наблюдалась ли одна звезда или сочетание звезд: «точнее же предсказания по совместному ходу и, как они сами говорят, по сочетанию нескольких (*sc.* звезд), например: „если такая-то звезда восходит в гороскопе, такая-то стоит в середине неба, а такая-то — в противоположной середине неба, а прочие расположены так-то, то случится то-то“». Поэтому текст может остаться.]

καὶ ἐνοῖ τὰ πολυμιγῆ πρὸς τὴν τῶν ἄστρων ἁρμονίαν. [Ср. Ps.-Philolaos, fr. 10 Diels: ἁρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται· ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις κ.τ.λ. («гармония во всяком случае возникает из противоположностей; ибо гармония есть единение многосмешанного» и т. д.). νοῦς Анаксагора описан у Секста Эмпирика (*Math.* 9. 6) как упорядочивающий τὴν τῶν ὁμοιομερειῶν πολυμιγίαν ὑλικήν («вещественную многосмешанность гомеомерий»).]

ὥστε ἔχειν πρὸς ἄλληλα συμπάθειαν. Слово συμπάθεια употреблялось стоиками для выражения мысли, что отдельные части Космоса (подобно отдельным частям человеческого или животного тела) так связаны между собой, что одна подвергается воздействию того, что происходит в другой; и в частности, что на вещи на земле воздействует влияние звезд на небе. Ср. Sext. Emp. *Math.* 9. 79: «как мы показываем на примере взаимного воздействия (в космосе): ведь с прибыванием и убыванием луны

многие из земных и морских животных убывают и растут . . . из чего явствует, что космос есть некое единое тело. . . . А в единых телах есть некое взаимное воздействие, коль скоро, когда режут палец, сострадает все тело. Итак, и космос есть единое тело». Sext. Emp. *Math.* 5. 4: τῷ συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις, καὶ κατὰ τὰς ἐκείνων ἀπορροίας ἐκάστοτε ταῦτα νεοχμοῦσθαι («тем, что земное откликается на небесное и всякий раз обновляется сообразно истечениям от него»).

Обычно считалось, что συμπάθεια между τὰ ἐπίγεια и τὰ οὐράνια одностороння, т. е. что на происходящее на земле влияет происходящее на небе, но не наоборот. (См. *Exc.* XI. 2. (28), (38), (40), (41).) [Но ср. слова Филона, сказанные о халдеях, *De somn.* I. 10. 53 (III. p. 216 Wendl.): τί δὲ περὶ τῆς τῶν ἄλλων ἀστέρων φύσεως ἢ περιφορᾶς ἢ συμπαθείας πρός τε ἀλλήλους καὶ τάπίγεια; («что же о природе прочих звезд, или об их обращении, или о взаимном воздействии их друг на друга и на земное?»); *De Abr.* 15. 69 (IV. p. 17 Cohn): κατὰ τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια συμπάθειαν («по взаимному воздействию небесного и земного»).]

⌜ τέλος γὰρ τῆς τῶν ἀστέρων ἁρμονίας τὸ γεννᾶν συμπάθειαν καθ' εἱμαρμένην αὐτῶν ⌝. τὸ γεννᾶν συμπάθειαν невозможно; быть может, следует читать τὸ γεννᾶν σώματα. Но едва ли можно было сказать, что τέλος ἁρμονία (системы? или движения?) звезд (т. е. цель, ради которой она существует) — порождать тела; это скорее ἔργον звезд. [См. дополнения в т. IV.]

Если вычеркнуть αὐτῶν, καθ' εἱμαρμένην можно оставить. Звезды (как нам говорят в другом месте) — «орудие, посредством которого действует Судьба»; поэтому то, что делают звезды, происходит καθ' εἱμαρμένην.

Выдержка XXI

§ 1. ἔστι τοίνυν τὸ προὸν ἐπέκεινα (ἐπὶ MSS.) πάντων τῶν ὄντων, καὶ τῶν ὄντως ὄντων προόν. τὰ ὄντως ὄντα суть τὰ νοητά.

τὸ προόν, «Предсущее», — термин, приложимый к Богу либо как предшествующему αἰσθητὸς κόσμος (ср. τοῦ ἀγενήτου καὶ προόντος θεοῦ, «нерожденного и предсущего Бога», в *Exc.* IX. 1), либо как предшествующему также и τὰ νοητά. Писатель этого места употребляет его во втором смысле.

Слово ἐπέκεινα, которое я предлагаю вместо ἐπί, было в ходу у поздних платоников; они взяли его из ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας («еще за пределами сущности») у Pl. *Rep.* 6. 509 B. Его часто употребляет Плотин (например, *Enn.* 3. 8. 9), говоря о τὸ ἕν (= τὸ ἀγαθόν), которое находится за пределами, выше или «прежде» νοῦς и τὰ νοητά (= τὰ ὄντως ὄντα). См. *Abammonis Resp.* 8. 2 (*Testim.*).

⌜ ὂν γὰρ ἔστι δι' οὗ ⌝ . . . ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ ⟨τὰ⟩ αἰσθητὰ πάντα. Несмотря на порчу текста, кажется ясным, что в этом месте писатель говорил о τὰ νοητά и τὰ αἰσθητά как о двух различных родах ὄντα и противопоставлял один род ὄντα другому. Поэтому возможно, что бессмысленное δι' οὗ — искажение διττοῦ. Удовлетворительный смысл можно было бы получить, написав ὄντος γὰρ τοῦ «ἔστι» διττοῦ или τὸ γὰρ «ἔστι» διττῶς λέγεται («слово ἔστι употребляется в двух разных смыслах»).

ἡ οὐσιότης, [ἡ] καθόλου λεγομένη, κοινὴ ⟨ἐστι τῶν⟩ νοητῶν ⟨καὶ τῶν αἰσθητῶν⟩. Слово οὐσιότης означает «свойство быть οὐσία»; а ἡ οὐσιότης κοινή ἐστι τῶν νοητῶν καὶ τῶν αἰσθητῶν нужно понимать в том смысле, что и τὰ νοητά, и τὰ αἰσθητά суть οὐσίαι (= ὄντα). Ср. *Exc.* XVI. 1: (ἡ ψυχὴ) οὐκ ἐκβαίνει τῆς ἰδίας οὐσιότητος («(душа) не выходит из своего сущностного бытия», т. е. не перестает быть ἀσώματος οὐσία), когда она ἐν σώματι («в теле»).

⟨. . .⟩ τῶν ὄντως ὄντων καὶ [τῶν ὄντων τῶν] καθ' ἑαυτὰ νοουμένων. Это, должно быть, конец предложения о τὰ νοητά. Τὰ νοητά существуют καθ' ἑαυτά — «сами по себе», или «от самих себя».

τὰ δὲ ⟨αἰσθητά⟩, ἐνάντια ⟨ὄντα⟩ τούτοις, κατὰ τὸ ἕτερον πάλιν ⟨ἔστιν· οὐ γὰρ⟩ αὐτὰ καθ' ἑαυτά ἐστι. Поскольку писатель только что сказал, что τὰ νοητά существуют καθ' ἑαυτά, он должен был отрицать это о τὰ αἰσθητά, которые ἐνάντια τοῖς νοητοῖς («противоположны предметам мысли»). Поэтому необходимо вставить οὐ перед αὐτὰ καθ' ἑαυτά ἐστι. Τὰ αἰσθητά тоже суть ὄντα, но они ὄντα не того же рода, что τὰ νοητά; существование τὰ αἰσθητά производно, или вторично.

Ср. Pl. *Tim.* 35 A, B. Платон говорит там о двух родах οὐσία, а именно ἡ ἀμέριστος καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχουσα οὐσία («неделимая и всегда пребывающая тождественной себе сущность», = ἡ ταὐτοῦ φύσις) и ἡ περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστὴ οὐσία («делимая сущность, становящаяся в телах», = ἡ θατέρου φύσις), и упоминает также третий род οὐσία (τρίτον οὐσίας εἶδος), который находится посредине (ἐν μέσῳ) между этими двумя; и так как писатель *Exc.* XXI тоже говорит о двух родах οὐσία и о чем-то промежуточном (μεταξύ), кажется вероятным, что он думал об этом месте «Тимея». Быть может, он не вполне его понял;[1] но он, возможно, понял его так, что три вещи, из которых составлена душа, — это νοῦς, δόξα и αἴσθησις, т. е. три деятельности, или способности, предметами которых служат соответственно τὰ νοητά, τὰ δοξαστά и τὰ αἰσθητά.

[1] Язык *Tim.* 35 A, B неуклюж и запутан; комментаторы расходятся в построении слов; и едва ли можно сомневаться, что текст испорчен. (Одну из трудностей в нем можно было бы устранить, написав μιγνὺς δὲ μετὰ τῆς ⟨τρίτης⟩ οὐσίας и ἔκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς ⟨τρίτης⟩ οὐσίας μεμιγμένην в 35 B.)

Что означает κατὰ τὸ ἕτερον? Сначала я был склонен думать, что в этом выражении писатель употребил τὸ ἕτερον так, как Платон употреблял θάτερον, — для обозначения того, что множественно и изменчиво, в противоположность ταύτόν, тому, что едино и неизменно. (Ср. τῆς τε ταύτοῦ φύσεως καὶ τῆς θατέρου, «и природы тождественного, и природы иного», в Pl. *Tim.* 35 A.) При этом предположении можно было бы предложить τῶν ὄντως ὄντων, τῶν κατὰ ταύτὸν (καθ' ἑαυτὰ MSS.) νοουμένων. τὰ δὲ ἐνάντια τούτοις, τὰ κατὰ τὸ ἕτερον πάλιν . . . Но поскольку правильность чтения καθ' ἑαυτά подтверждается его повторением в следующем далее выражении αύτὰ καθ' ἑαυτά ἑστι и поскольку, если не менять текста, о ταύτόν в этой выдержке не упоминается, лучше, по-видимому, понимать κατὰ τὸ ἕτερον просто как «иным образом», или «в другом смысле (слова ἕστιν)».

⟨ἡ δὲ⟩ φύσις οὐσία αἰσθητή, ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ ⟨τὰ⟩ αἰσθητὰ πάντα. ἡ φύσις должно здесь означать ὁ φυσικὸς κόσμος, «мир, в котором действует сила, называемая φύσις», то есть материальный мир.

Утверждение, что ἡ φύσις есть οὐσία αἰσθητή к.т.л., в том виде, как его дают MSS., по-видимому, мало связано с контекстом; но это возражение отпадает, если предположить, что ему предшествовало соответствующее утверждение о τὰ νοητά. Автор мог написать что-нибудь вроде: ⟨καὶ ὁ μὲν ἄνω κόσμος ἑστὶν οὐσία νοητή, ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὰ νοητὰ πάντα· ἡ δὲ⟩ φύσις к.т.л. («⟨и высший мир есть сущность умопостигаемая, имеющая в себе все предметы мысли; а⟩ природа» и т. д.). Сказав о противоположности между τὰ νοητά и τὰ αίσθητά, он вполне мог добавить, что все νοητά собраны вместе в высшем мире, а все αίσθητά — в низшем мире.

μεταξὺ δὲ τούτων [νοητοὶ (νοηματικοὶ MSS.) καὶ αἰσθητοὶ θεοί] ⟨τὰ δοξαστά⟩. τούτων означает τῶν νοητῶν καὶ τῶν αίσθητῶν.

Вещи, промежуточные между τὰ νοητά и τὰ αἰσθητά, не могут быть двумя родами богов и уж наверное не могут быть αἰσθητοὶ θεοί, то есть богами, которые сами суть αἰσθητά. Поэтому слова νοητοὶ καὶ αἰσθητοὶ θεοί нужно исключить. Быть может, это надписание, которое должно было стоять в начале утраченного места, предшествовавшего словам ⟨τῶν αἰσθητῶν⟩ θεῶν в начале § 2.

νοηματικοί — без сомнения, ошибочное прочтение вместо νοητοί. Нет надежного свидетельства, что слово νοηματικός существовало; но термины νοητοὶ θεοί и αἰσθητοὶ θεοί были в частом употреблении у поздних платоников; и ἥλιος, как о нем говорится в § 2, — пример αἰσθητὸς θεός, который есть εἰκών некоего νοητὸς θεός.

Недостающее подлежащее должно было стоять в среднем роде множественного числа (это показывают следующие далее слова τὰ μὲν μετέχοντα), и почти наверное это было τὰ δοξαστά. Слово δοξαστά здесь выпало, но MSS. дают его в следующей строке.

Употребление термина τὰ δοξαστά для обозначения вещей, промежуточных между τὰ νοητά и τὰ αἰσθητά, могло быть подсказано писателю местом Pl. *Rep.* 5. 476–480, где δόξα названа состоянием ума, промежуточным между γνῶσις и ἄγνωσία, а ее предмет, τὸ δοξαστόν, описан как вещь, промежуточная между τὸ ὄν и τὸ μὴ ὄν (μεταξὺ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος, «между чисто сущим и тем, что вовсе не существует»). Писатель *Exc.* XXI тоже делает свои δοξαστά промежуточными между двумя другими вещами; но эти две вещи — не τὸ ὄν и τὸ μὴ ὄν, как в Pl. *Rep.* 5: он называет их двумя разными родами ὄντα.

⟨τὰ δοξαστά⟩, τὰ μὲν μετέχοντα τῶν νοητῶν, τὰ δὲ ⟨οὔ⟩. δόξα, «мнение», иногда истинно, а иногда ложно. Писатель (если я правильно понимаю это предложение) соответственно делит τὰ δοξαστά, «то, о чем имеют мнение», или «предметы мнения» (что,

по-видимому, означает содержание мнящего ума), на два класса — предметы правильной, или истинной, δόξα и предметы неправильной, или ложной, δόξα — и говорит, что первые «причастны» τὰ νοητά, а вторые нет. Утверждение, что некоторые из δοξαστά «причастны» νοητά, можно, пожалуй, понимать в том смысле, что некоторые из δοξαστά (но не все) суть «образы», или копии, τὰ νοητά, которые необходимо и неизменно истинны, или действительны. Ср. *Exc.* II A. 3 в исправленном виде: πάντα . . . τὰ ἐπὶ γῆς ἀληθῆ μὲν οὐκ ἔστι· τῆς δὲ ἀληθείας μιμήματα οὐ πάντα, ὀλίγα δέ. τὰ δὲ ἄλλα ψεῦδος καὶ πλάνος («все . . . земное неподлинно; отображения же подлинного — не все, а немногие; прочее же — ложь и обман»).

δοξαστὰ τὰ κοινωνοῦντα τῶν νοητῶν (νοηματικῶν MSS.). Это, возможно, остаток предложения, в котором о τὰ δοξαστά говорилось нечто большее; но вероятнее, что это просто двойник предыдущего выражения τὰ δοξαστὰ τὰ μὲν μετέχοντα τῶν νοητῶν, причем слово κοινωνοῦντα было написано как вариант к μετέχοντα.

§ 2. ⟨. . . τῶν αἰσθητῶν⟩ θεῶν. οὗτοι (αὗται MSS.) γὰρ εἰκόνες εἰσὶ ⟨τῶν⟩ νοητῶν (νοημάτων MSS.) ⟨θεῶν⟩. Писатель перешел здесь от разговора о νοητά и αἰσθητά к разговору о νοητοὶ θεοί и αἰσθητοὶ θεοί. Быть может, его классификация τὰ ὄντα была лишь подготовкой к классификации богов. Ср. классификацию богов в *Ascl. Lat.* III. 19 a, где, как и здесь, *dii intellegibiles* (νοητοί) противопоставлены *dii sensibiles* (αἰσθητοί).

ἥλιος εἰκών ἐστι τοῦ ἐπουρανίου δημιουργοῦ [θεοῦ]. Ср. Plut. *De defect. orac.* 42, 433 D: οἱ μὲν πολλοὶ τῶν προγενεστέρων ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἡγοῦντο θεὸν Ἀπόλλωνα καὶ ἥλιον· οἱ δὲ τὴν καλὴν καὶ σοφὴν ἐπιστάμενοι καὶ τιμῶντες ἀναλογίαν, ὅπερ σῶμα πρὸς ψυχήν, ὄψις δὲ πρὸς νοῦν, φῶς δὲ πρὸς ἀλήθειαν, τοῦτο τὴν ἠλίου δύναμιν

εἴκαζον εἶναι πρὸς τὴν Ἀπόλλωνος φύσιν, ἔκγονον ἐκείνου καὶ τόκον[2] ὄντως ⟨ὄντος⟩ [ἀεὶ] γιγνόμενον ἀεὶ[3] τοῦτον ἀποφαίνοντες. ἑξάπτει γὰρ καὶ προάγεται καὶ συνεξορμᾷ τῆς αἰσθήσεως τὴν ὀρατικὴν δύναμιν οὗτος, ὡς τῆς ψυχῆς τὴν μαντικὴν ἐκεῖνος («Многие из древних считали Аполлона и солнце одним и тем же богом; а те, кто понимал и чтил прекрасную и мудрую соразмерность — что как тело относится к душе, зрение к уму, свет к истине, так, полагали они, и сила солнца относится к природе Аполлона, — объявляли солнце порождением и отпрыском того, кто подлинно ⟨есть⟩, [вечно] вечно становящимся. Ибо этот возжигает, выводит вперед и побуждает зрительную силу чувства, как тот — пророческую силу души»).

[2] Отголосок Pl. *Rep.* 6. 507 A, где солнце названо τόκος τε καὶ ἔκγονος («порождение и отпрыск») τοῦ ἀγαθοῦ.

[3] Бернардакис дает ἔκγονον ἐκείνου καὶ τόκον ὄντως ἀεὶ γιγνόμενον ἀεὶ к.т.л. Это явно неверно; а написав ἔκγονον ἐκείνου . . . ὄντως ὄντος γιγνόμενον ἀεί, мы получаем именно нужный смысл. Аполлон Плутарха — ὄντως ὤν («подлинно сущий», = νοητός); солнце — γιγνόμενος ἀεί («вечно становящийся», = αἰσθητός).

Юлиан, *Or.* 4 (Εἰς τὸν βασιλέα ἥλιον, «К царю Солнцу»), различает два[4] разных солнца: над αἰσθητὸς ἥλιος, который царствует над αἰσθητὸς κόσμος, стоит νοερὸς ἥλιος, который царствует над νοεροὶ θεοί.[5] А над νοερὸς ἥλιος стоит ὁ πάντων βασιλεύς («царь всего»; называемый также τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ, «запредельное уму», ἰδέα τῶν ὄντων, «идея сущего», ἕν, «Единое», и τάγαθόν, «Благо», *Or.* 4. 132 D, и ὁ πάντων ἐπέκεινα, «запредельный всему», *ib.* 136 D), который царствует над νοητοὶ θεοί. πάντων βασιλεύς Юлиана соответствует τὸ προόν в *Exc.* XXI; а его νοερὸς ἥλιος соответствует ἐπουράνιος δημιουργός, о котором в *Exc.* XXI сказано, что видимое солнце есть его «образ».

[4] Д-р У. К. Райт во введении к *Or.* 4 Юлиана говорит об «иерархии трех солнц в трех мирах». Но, насколько я вижу, Юлиан нигде в этой речи не называет верховного Бога именем ἥλιος и не говорит о νοητὸς ἥλιος; а если так, то в его системе только два солнца, а не три. Миров три, и царей, которые царствуют над ними, три; но имя ἥλιος он дает лишь второму и третьему из трех царей, не первому. Особый предмет почитания Юлиана — νοερὸς ἥλιος, царь второго, промежуточного мира.

[5] Термин νοεροὶ θεοί, обозначающий класс богов, промежуточный между νοητοὶ θεοί и αἰσθητοὶ θεοί, по-видимому, впервые ввел Ямвлих, учение которого, как говорит нам Юлиан, он воспроизводит в *Or.* 4.

ἐπουρανίου, если это верное чтение, должно здесь означать «*над* небесами», т. е. надкосмический; ибо ὁ τοῦ ὅλου δημιουργός, Творец αἰσθητὸς κόσμος, должен быть νοητὸς θεός. Но для выражения этого смысла больше подошло бы слово ὑπερουράνιος. Ср. *Exc.* XII. 1.

καθάπερ γὰρ ἐκεῖνος τὸ ὅλον ἐδημιούργησε⟨ν, οὕτω⟩ καὶ ὁ ἥλιος δημιουργεῖ τὰ ζῷα καὶ [γεννᾷ] τὰ φυτά. О различении высшего и низшего Демиурга ср. *Exc.* V. 1, 2: ὁ μὲν [ ] δημιουργὸς τῶν ἀιδίων σωμάτων . . . ὁ δὲ ἡμέτερος δημιουργὸς к.т.л. («Творец вечных тел . . . а наш Творец» и т. д.). (См. также *Exc.* II A. 14.) Учение, излагаемое здесь, или сходное с ним, упоминается и отвергается в *Corp.* XI. ii. 9 f.

Ср. Julian *Or.* 4. 140 A: «Один — Творец всего, а творящих богов, обходящих небо, много; поэтому и среди них следует поставить посредине творение, нисходящее в мир от солнца».

Смена времени (ἐδημιούργησεν . . . δημιουργεῖ) объясняется тем, что сказано в *Exc.* V. 1, 2. Вселенная сотворена раз и навсегда; а животные и растения творятся непрестанно.

[καὶ τῶν πνευμάτων πρυτανεύει]. Означает ли πνευμάτων «ветры» или «духи»? (Если «духи», то эти слова, вероятно, добавлены христианским переписчиком.) В любом случае эти

слова (которых нет в F) нужно отвергнуть; πρυτανεύειν («начальствовать») — не δημιουργεῖν («творить»), а это предложение касается одной лишь δημιουργία.

Выдержка XXII

Трактат, из которого взят этот отрывок, был озаглавлен Ἀφροδίτη («Афродита»). Ср. заглавия Κόρη κόσμου (*Exc.* XXIII), Ποιμάνδρης (*Corp.* I), Κρατήρ (*Corp.* IV) и Κλείς (*Corp.* X). О содержании отрывка ср. *Exc.* XV. 4.

Иоанн Лид, *De mens.* 4. 64 (*Testim.*), говорит, что Гермес ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ («в „Сотворении мира“») говорил о двуполой Афродите. Возможно, что трактат, который Лид там называет ἡ κοσμοποιία, — тот же самый, что назван «Афродитой» в *Exc.* XXII.

παρὰ τί (δὲ) τὰ βρέφη ὅμοια τοῖς γονεῦσι γίνεται ⌜ἢ συγγενείαις ἀποδίδοται⌝ ἐκθήσω λόγον. Можно сомневаться, надписание ли παρὰ τί . . . γίνεται или часть текста. Во втором случае это может быть косвенный вопрос, зависящий от ἐκθήσω (или ἀποδώσω?) λόγον («изложу объяснение»). Возможно, это и прямой вопрос, заданный учеником, на который учитель отвечает предложением, кончающимся словами ἐκθήσω λόγον; но если так, следовало бы ожидать, что ответ будет отмечен словами ὦ τέκνον («сын мой») или чем-нибудь подобным.

Можно предположить, что ἀποδίδοται — искажение ἀποδώσω (σοι?), а ἐκθήσω было добавлено как вариант. συγγενείαις, быть может, как-то связано со сходством детей с родственниками, отличными от родителей; ср. ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ εἰς μακρὰς γενεάς ⟨. . .⟩ ниже.

Сходство ребенка с родителем разбирается у Аристотеля, *Gen. an.* 4. 3, 767 a 36 ff. Ср. также Aetius, Diels *Doxogr.* p. 422: Πόθεν

γίνονται τῶν γονέων αἱ ὁμοιώσεις καὶ τῶν προγόνων. Ἐμπεδοκλῆς, . . . Παρμενίδης, . . . οἱ Στωικοί, ἀπὸ τοῦ σώματος ὅλου καὶ τῆς ψυχῆς[6] φέρεσθαι τὰ σπέρματα, καὶ ⌜ τὰς ὁμοιότητας ⌝[7] ἀναπλάττεσθαι ⌜ ἐκ τῶν αὐτῶν γενῶν ⌝[8] τοὺς τύπους καὶ τοὺς χαρακτῆρας, ὥσπερ ἂν εἰ ⌜ ζωγράφον ⌝[9] ἀπὸ τῶν ὁμοίων χρωμάτων εἰκόνα τοῦ βλεπομένου ⟨ποιήσειεν?⟩. — προΐεσθαι δὲ καὶ τὴν γυναῖκα σπέρμα· κἂν μὲν ἐπικρατήσῃ τὸ τῆς γυναικός, ὅμοιον εἶναι τὸ γεννώμενον τῇ μητρί, ἐὰν δὲ τὸ τοῦ ἀνδρός, τῷ πατρί[10] («Откуда бывает сходство с родителями и с предками. Эмпедокл . . . Парменид . . . Стоики: семя несется от всего тела и души, и ⌜ сходства ⌝ ⌜ из тех же родов ⌝ воспроизводят отпечатки и черты, как если бы ⌜ живописца ⌝ ⟨сделал?⟩ из сходных красок изображение видимого. — Испускает семя и женщина; и если возьмет верх семя женщины, рожденное будет похоже на мать, а если семя мужчины — на отца»). Galen *De foet. format.* 6, IV. 699 K: «Больше всего можно было бы удивляться сходству потомков с родителями — как оно возникает. Ибо опять-таки оказывается, что душа, которая лепит тело, приходит от родителей в зачатое, будучи заключена в семени». Origen *In ev. Ioann.* 20. 2: «Семя [некоего] содержит в себе логосы сеющего, еще покоящиеся и сокрытые; а дитя, когда семя изменилось и обработало окружающую его материю, полученную от женщины, и стекающиеся к нему питательные вещества, получив форму и приготовленное к рождению, обретает существование». *Ib.* 20. 5: «Так как сеющий имеет в себе логосы и предков, и сородичей, то иногда берет верх его собственный логос, и рожденное выходит похожим на сеющего; а иногда — логос брата сеющего, или отца сеющего, или дяди сеющего, а порой и деда сеющего, отчего рожденные выходят похожими на того или на другого. Можно видеть, что берет верх и логос женщины . . . или ее брата, или ее деда, — по тем колебаниям, которые бывают при смешениях,

когда все приходит в движение, пока не возьмет верх какой-нибудь из семенных логосов».[11]

[6] Быть может, καὶ τῆς ψυχῆς следует либо заключить в скобки, либо изменить на καὶ ⟨πάντων τῶν⟩ τῆς ψυχῆς ⟨μερῶν⟩. Ср. μίγμα ⟨ἐξ ἁπάντων⟩ τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν συνεληλυθός в приводимой ниже цитате из Зенона.

[7] Быть может, εἰς ὁμοιότητα («по подобию»).

[8] «γενῶν едва ли здраво: я пробовал γόνων . . . или μερῶν», — Дильс. Я думал о λόγων; ср. ἔχον τοὺς λόγους τῷ ὅλῳ τοὺς αὐτούς у Зенона, приводимого ниже. Но нужно нечто аналогичное ἀπὸ τῶν ὁμοίων χρωμάτων; быть может, ἐξ ὁμογενῶν?

[9] Читай ζωγράφος («живописец»).

[10] «προΐεσθαι . . . πατρί — не стоиков», — говорит Дильс.

[11] Это пересказ, в терминах стоиков, теории πανσπερμία, о которой говорит Аристотель, *Gen. an.* 4. 3, 769 a 29. σπερματικὸς λόγος стоиков — это план, или замысел, человеческого или животного тела, которое предстоит образовать; но вместе с тем это телесная вещь, πνεῦμα, которая присутствует в σπέρμα и действием которой тело вылепляется в утробе.

Учение стоика Зенона о σπέρμα передает Арий Дидим так, Diels *Dox.* p. 470 (Arnim *Sto. vet. fr.* I, § 128): τὸ δὲ σπέρμα φησὶν ὁ Ζήνων εἶναι ὃ μεθίησιν ἄνθρωπος, πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ, ψυχῆς μέρος καὶ ἀπόσπασμα,[12] καὶ ⌜ τοῦ σπέρματος τοῦ τῶν προγόνων ⌝ κέρασμα,[13] καὶ μίγμα ⟨ἐξ ἁπάντων⟩ τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν συνεληλυθός·[14] ἔχον γὰρ τοὺς λόγους τῷ ὅλῳ τοὺς αὐτοὺς τοῦτο, ὅταν[15] ἀφεθῇ εἰς τὴν μήτραν, συλληφθὲν ⌜ ὑπ' ἄλλου πνεύματος, μέρος ψυχῆς τῆς τοῦ θήλεος καὶ ⌝ συμφυὲς γενόμενον, ⟨. . .⟩.[16] ⌜ κρυφθέν τε φύει ⌝[17] κινούμενον καὶ ἀναρριπιζόμενον ὑπ' ἐκείνου, προσλαμβάνον ἀεὶ [εἰς][18] τὸ ὑγρὸν καὶ αὐξόμενον ἐξ αὐτοῦ («Семя же, говорит Зенон, есть то, что испускает человек, — дух с влагой, часть и отторгнутая частица души, и ⌜ смешение семени предков ⌝, и смесь, сошедшаяся ⟨из всех⟩ частей души; ибо, имея те же логосы, что и целое, оно, когда будет испущено в матку, будучи воспринято ⌜ другим духом,

частью души женщины, и ⌝ став с ним сросшимся, ⟨. . .⟩. ⌜ И, сокрытое, растит ⌝, движимое и раздуваемое тем, постоянно вбирая [в] влагу и возрастая от нее»).

---

[12] Быть может: ⟨τῆς τοῦ σπείραντος⟩ ψυχῆς μέρος καὶ ἀπόσπασμα («часть и отторгнутая частица души ⟨сеющего⟩»). (⌜ τοῦ σπέρματος ⌝ могло возникнуть из неуместно поставленного τοῦ σπείραντος.)

---

[13] Быть может: καὶ [τοῦ σπέρματος τοῦ] τῶν προγον⟨ικ⟩ῶν ⟨λόγων⟩ κέρασμα. Ср. ἔχει ἐν ἑαυτῷ προγονικοὺς . . . λόγους ὁ σπείρων к.т.л. у Оригена, приведенного выше, и ⌜ κατὰ μιγμὸν τοῦ τῶν προγόνων λόγου ⌝ у Diog. Laert. (см. следующее примечание).

---

[14] Это место (τὸ δὲ σπέρμα . . . μερῶν συνεληλυθός) с небольшими отличиями повторено у Феодорита, *Gr. aff. cur.* 5. 25: τὸν γάρ τοι ἀνθρώπινον θορόν, ὑγρὸν ὄντα καὶ μετέχοντα πνεύματος, τῆς ψυχῆς ἔφησεν (*sc.* Ζήνων ὁ Κιτιεύς) εἶναι μέρος [τε] καὶ ἀπόσπασμα, καὶ ⌜ τοῦ τῶν προγόνων σπέρματος ⌝ κέρασμα [τε], καὶ μίγμα ἐξ ἀπάντων τῶν τῆς ψυχῆς μορίων συναθροισθέν («ибо человеческое семя, влажное и причастное духу, он (*sc.* Зенон Китийский) назвал [и] частью и отторгнутой частицей души, и ⌜ смешением семени предков ⌝ [и], и смесью, собранной из всех частей души»). Ср. также Diog. Laert. 7. 158: ἀνθρώπου δὲ σπέρμα (λέγουσιν οἱ Στωικοὶ) ὃ μεθίησιν ὁ ἄνθρωπος ⟨πνεῦμα⟩ μεθ' ὑγροῦ, ⌜ συγκίρνασθαι τοῖς τῆς ψυχῆς μέρεσι κατὰ μιγμὸν τοῦ τῶν προγόνων λόγου ⌝ («семя же человека (говорят стоики) — то, что испускает человек, ⟨дух⟩ с влагой; ⌜ оно смешивается с частями души по смешению логоса предков ⌝»). (Это можно было бы исправить в ⟨καὶ⟩ [συγκίρνασθαι τοῖς] τῆς ⟨τοῦ σπείραντος?⟩ ψυχῆς μέρος ⟨καὶ ἀπόσπασμα⟩, καὶ μιγμὸν [τοῦ] τῶν προγον⟨ικ⟩ῶν λόγων.) — Galen Ὅροι ἰατρ. 94, XIX, p. 370 K: σπέρμα ἐστὶν ἀνθρώπου ὃ μεθίησιν ἄνθρωπος ⟨πνεῦμα⟩ μεθ' ὑγροῦ, ψυχῆς ⌜ μέρους ἅρπαγμα ⌝ (читай μέρος καὶ ἀπόσπασμα), καὶ σύμμιγμα ⌜ τοῦ τῶν προγόνων γένους ⌝ (быть может, [τοῦ] τῶν προγον⟨ικ⟩ῶν λόγων), ⌜ οἷόν τε αὐτὸ ἦν καὶ αὐτὸ συμμιχθὲν ἀπεκρίθη ⌝ («семя человека — то, что испускает человек, ⟨дух⟩ с влагой, ⌜ похищенная частица ⌝ души и смесь ⌜ рода предков ⌝, ⌜ каким оно было, таким, смешавшись, и выделилось ⌝»). (Не искажено ли οἷόν τε αὐτὸ ἦν καὶ αὐτὸ из чего-нибудь вроде ⟨ἔχον γὰρ τοὺς λόγους⟩ τῷ ὅλῳ τοὺς αὐτοὺς τοῦτο у Ария Дидима?) — Plut. *De cohib. ira* 15, 462 F: ὁ Ζήνων ἔλεγε τὸ σπέρμα σύμμιγμα καὶ κέρασμα τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων ὑπάρχειν ἀπεσπασμένον («Зенон говорил, что семя есть смесь и смешение сил души, отторгнутое от нее»).

---

[15] Быть может: ἔχειν γὰρ τοὺς λόγους τῷ ὅλῳ τοὺς αὐτούς. τοῦτο ⟨δέ⟩, ὅταν к.т.л.

---

[16] Быть может: συλληφθὲν [ὑπ' ἄλλου πνεύματος] ⟨⟨καὶ⟩⟩ [μέρος] ψυχῇ τῇ τοῦ θήλεος [[καὶ]] συμφυὲς γενόμενον, ⟨. . .⟩. Возможно, ὑπὸ ⟨τοῦ⟩ ἄλλου πνεύματος — неуместно

поставленная глосса к ὑπ' ἐκείνου ниже.

[17] Быть может: ⟨τὸ δὲ⟩ κυηθὲν [τε] φύεται (или φύεσθαι).

[18] εἰς исключает Дильс.

Хрисипп пользовался сходством детей с родителями по свойствам души как доводом против платоновского учения о предсуществовании души. Его довод критикует Плутарх, *Sto. rep.* 41. 8, 1053 C, D: γίνεσθαι μὲν γάρ φησι (*sc.* Хрисипп) τὴν ψυχὴν ὅταν τὸ βρέφος ἀποτεχθῇ, καθάπερ στομώσει τῇ περιψύξει τοῦ πνεύματος μεταβαλόντος.[19] ἀποδείξει δὲ χρῆται τοῦ γεγονέναι τὴν ψυχὴν καὶ μεταγενεστέραν εἶναι, μάλιστα τῷ καὶ τὸν τρόπον καὶ τὸ ἦθος ἐξομοιοῦσθαι τὰ τέκνα τοῖς γονεῦσι. . . . εἰ δέ φησί τις ὅτι ταῖς κράσεσι τῶν σωμάτων ἐγγινομένης τῆς ὁμοιότητος αἱ ψυχαὶ γεννώμεναι μεταβάλλουσι, διαφθείρει τὸ τεκμήριον τοῦ γεγονέναι τὴν ψυχήν· ἐνδέχεται γὰρ οὕτω καὶ ἀγέννητον οὖσαν, ὅταν ἐπεισέλθῃ, μεταβάλλειν τῇ κράσει ⟨τοῦ σώματος⟩ ⌜ τῆς ὁμοιότητος ⌝ (читай εἰς ὁμοιότητα)[20] («Ибо он говорит, что душа возникает, когда младенец родится, — как бы закалкой, когда дух изменится от охлаждения. А доказательством того, что душа возникла и что она позднее по происхождению, он пользуется главным образом тем, что дети уподобляются родителям и нравом, и характером. . . . Но если кто скажет, что души, рождаясь, изменяются, поскольку сходство возникает в смешениях тел, то этим разрушается доказательство того, что душа возникла; ибо возможно, что душа, и будучи нерожденной, войдя, изменяется от смешения ⟨тела⟩ ⌜ сходства ⌝»).

[19] Хрисипп говорил, что πνεῦμα зародыша охлаждается и «закаляется» холодом внешнего воздуха, которому дитя подвергается при рождении, и что πνεῦμα тем самым превращается в ψυχή. Мысль Плутарха можно было бы сделать яснее, написав τοῦ πνεύματος ⟨εἰς ψυχὴν⟩ μεταβαλόντος («когда дух изменится ⟨в душу⟩»).

[20] К этому последнему придаточному ср. *Exc.* XXVI. 13: προσεπιγίγνεται δὲ . . . καὶ ἕτερά τινα ἡμῖν ἐκ τῆς τοῦ φυράματος συμπαθείας («прибавляются же к нам . . . и некоторые иные свойства от взаимного сочувствия в смеси»).

Место, очень близкое к *Exc.* XXII, есть у Лактанция, *De opif. dei*, 12. 4 ff.: «Само семя одни считают происходящим только из мозга костей, другие — изо всего тела стекающимся к детородной жиле и там сгущающимся. . . . Зачатие же, по мнению Варрона и Аристотеля, происходит так. Они говорят, что семя есть не только у мужчин, но и у женщин, и оттого большей частью рождаются похожие на матерей. Но семя женщин есть очищенная кровь; и если оно правильно смешано с мужским, то оба, сгустившись и вместе свернувшись, получают форму. . . . А сходство в телах детей, по их мнению, возникает так: когда смешанные между собой семена срастаются, то если перевесит мужское, рождается похожий на отца, будь то мальчик или девочка; если же возьмет верх женское, потомство любого пола воспроизводит образ матери. Перевешивает же из двух то, которого было больше; ибо оно каким-то образом обнимает и заключает в себе другое: отсюда большей частью бывает, что дитя являет черты лишь одного из родителей. Если же смешение было равным, из равного семени, то смешиваются и черты» и т. д. По Брандту (*Wiener Studien* 13, pp. 255 ff.), источником, откуда Лактанций взял содержание этого места, была книга Варрона, озаглавленная *Tubero, de origine humana*. Греческий автор, за которым следовал Варрон, должно быть, ссылался на Аристотеля (*Gen. an.* 4. 3). Писатель *Exc.* XXII, вероятно, пользовался греческим источником Варрона или каким-либо сочинением, производным от него.

ὅταν νοστίμου αἵματος ἐξαφρούμενον (ἐξαφεδρουμένου MSS.) ⌜ἡ γένεσις⌝ ἀποθησαυρίζῃ γόνον. ἐξαφεδρουμένου, вероятно, написал кто-то, кто думал об ἄφεδρος, *menses muliebres* («женские

месячные»). Но это не может быть верным, потому что это придаточное касается отца; о матери речь идет лишь позже (τὸ δ' αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς γυναικός). К αἵματος ἐξαφρούμενον . . . ἀποθησαυρίζῃ γόνον ср. Clem. Alex. *Paed.* 1. 6. 48: τινὲς δὲ καὶ τὸ σπέρμα τοῦ ζῴου ἀφρὸν εἶναι τοῦ αἵματος κατ' οὐσίαν ὑποτίθενται, ὃ δὴ τῇ ἐμφύτῳ τοῦ ἄρρενος θέρμῃ [παρὰ τὰς συμπλοκὰς ἐκταραχθὲν][21] ἐκριπιζόμενον ἐξαφροῦται, κἂν ταῖς ⌜ σπερματίσι παρατίθεται ⌝[22] φλεψίν· ἐντεῦθεν γὰρ ὁ Ἀπολλωνιάτης Διογένης τὰ ἀφροδίσια κεκλῆσθαι βούλεται («Некоторые же предполагают, что и семя живого существа по своей сущности есть пена крови, которая, [возмущенная при соитиях,] раздуваемая врожденным жаром самца, вспенивается и ⌜ откладывается в семенных ⌝ жилах; ибо отсюда, по мнению Диогена Аполлонийского, получили свое название τὰ ἀφροδίσια»). Philo *De opif. mundi* 22. 67, vol. i, p. 22 Cohn: «оно (*sc.* семя животных), каково оно есть (ἕως ἐστί, „пока оно есть“?), — вещь самая ничтожная и видом подобно пене; но когда, брошенное в матку, оно утвердится» и т. д. Pseudo-Galen *Hist. phil.*, Diels *Dox.* p. 640: Πυθαγόρας (τὸ σπέρμα εἶναί φησιν) ἀφρὸν τοῦ χρηστοτάτου αἵματος («Пифагор (говорит, что семя есть) пена наилучшей крови»). (νοστίμου в *Exc.* XXII соответствует χρηστοτάτου у Псевдо-Галена.)

[21] παρὰ τὰς συμπλοκὰς ἐκταραχθέν, по-видимому, добавил кто-то, кто не понял мысли писателя. σπέρμα образуется и накапливается не при συμπλοκή, а до нее.

[22] Вероятно, σπερματικαῖς ἀποτίθεται. Ср. ἀποθησαυρίζῃ в *Exc.* XXII.

Подлежащим при ἀποθησαυρίζῃ не могло быть ἡ γένεσις. Действующее начало — вероятно, природа, работающая в теле мужчины; и это могло быть выражено словами ἡ φύσις, с какими-нибудь добавочными словами вроде εἰς γένεσιν («для рождения») или без них.

συμβαίνει πως ἐκπνεῖν ἐκ τοῦ σώματος ὅλου [μελῶν] οὐσίαν τινὰ ⟨. . .⟩. οὐσία, которая ἐκπνεῖ («выдыхается»), есть πνεῦμα; и имеется в виду то πνεῦμα, о котором в той же связи говорили стоики. Мысль писателя можно было бы выразить, сказав, что *semen* есть πνεῦμα μετ' ἀφροῦ («дух с пеной»); ср. у Зенона πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ («дух с влагой»). πνεῦμα — деятельная составная часть *semen*; это то, в чем пребывает жизнь.

μελῶν — быть может, остаток ⟨καὶ πάντων τῶν⟩ μελῶν (или μερῶν), что могло быть написано как вариант к ἐκ τοῦ σώματος ὅλου. Но возможно также, что это остаток ⟨καὶ πάντων τῶν τῆς ψυχῆς⟩ μερῶν; ср. Зенона *ap.* Arius Didymus, приведенного выше.

К ἐκ τοῦ σώματος ὅλου ср. Aetius (Diels, p. 422, приведен выше): οἱ Στωικοί, ἀπὸ τοῦ σώματος ὅλου καὶ ⟨πάντων τῶν?⟩ τῆς ψυχῆς ⟨μερῶν?⟩ φέρεσθαι τὰ σπέρματα («стоики: семя несется от всего тела и ⟨от всех?⟩ ⟨частей?⟩ души»). Diog. Laert. 7. 159: καὶ ἀφ' ὅλων δὲ τῶν σωμάτων (τὸ σπέρμα) φασὶ καταφέρεσθαι οἱ περὶ τὸν Σφαῖρον· πάντων γοῦν γεννητικὸν εἶναι τῶν τοῦ σώματος μερῶν («а Сфер и его последователи говорят, что (семя) нисходит от всего тела; во всяком случае, оно порождает все части тела»).

⟨. . .⟩ κατὰ θείαν ἐνέργειαν, ὡς [τοῦ αὐτοῦ] ἀνθρώπου γινομένου. Невозможно сказать, что процессом размножения приводится в бытие «*тот же самый* человек»; сын может быть похож на отца, но не может быть тождествен ему. Если исключить τοῦ αὐτοῦ (которое могло появиться через удвоение из следующего далее τὸ δ' αὐτό), можно предположить, что мысль писателя была такова: порождение человека — дело, требующее особого приложения божественной силы. Образование зверя или человеческого тела можно было бы достаточно объяснить действием одних лишь физических сил; но в человеке есть нечто, что приходит прямо от Бога и должно быть вдохнуто в него Богом

при его рождении. Но трудно увидеть, как что-либо подобное могло быть связано с контекстом; и можно подозревать, что слова κατὰ . . . γινομένου пришли из заметки на полях.

τὸ δ' αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς γυναικὸς εἰκὸς (εἰς τὸ MSS.) γίγνεσθαι. ὅταν ⟨οὖν⟩ καθυπερτερήσῃ (-ρίσῃ MSS.) τὸ ῥυὲν ἀπὸ τοῦ ἀνδρός . . ., τῷ πατρὶ ὅμοιον (ὁμοιούμενον MSS.) τὸ βρέφος ἀποδειχθήσεται, ὡς τὸ ἀνάπαλιν τὸν αὐτὸν τρόπον τῇ μητρί. По смыслу это близко совпадает с соответствующим местом у Аэция, *l. c.*: προΐεσθαι δὲ καὶ τὴν γυναῖκα σπέρμα· κἂν μὲν ἐπικρατήσῃ τὸ τῆς γυναικός, к.т.λ. («испускает семя и женщина; и если возьмет верх семя женщины» и т. д.). Ср. Ar. *Gen. an.* 4. 3, 767 b 21: «если берет верх (движение или семя самца), он произведет самца, а не самку, и похожего на родителя, а не на мать; если же не возьмет верх» и т. д.

καὶ ἄτηκτον (ἄθικτον MSS.) γένηται. ἄθικτον невозможно; но ἄτηκτον (которое для переписчика почти не отличалось бы по произношению от ἄθικτον) дает удовлетворительный смысл: «если сила *semen* не размягчена, или не ослаблена».

ἐὰν ⟨δὲ ἐπί⟩ τινος μέρους ⟨ἡ⟩ καθυπερτέρησις (καθυπέρθεσις MSS.) γένηται, πρὸς ἐκεῖνο τὸ μέρος ἀφομοιοῦται (*sc.* τὸ βρέφος τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί). Ср. Ar. *Gen. an.* 768 b 1: «Так же обстоит дело и с частями тела: ибо из частей одни часто бывают похожи на отца, другие на мать, третьи — на кого-нибудь из предков». *Ib.* 769 a 6: «Некоторые из физиологов, да и другие, говорили об этом — по какой причине дети бывают похожи и не похожи на родителей. . . . Одни говорят, что от кого из двоих придет больше семени, на того дитя и больше похоже — одинаково целым на целое и частью на часть, так как семя исходит от каждой из частей тела».

ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ εἰς μακρὰς γενεὰς ⟨. . .⟩. Это могло относиться к случаю, когда ребенок похож на какого-нибудь πρόγονος

(«предка»), помимо отца и матери (ср. τὰ δὲ τῶν προγόνων τισίν у Аристотеля, приведенного выше). μακρὰς γενεάς, если чтение здраво, должно означать «отдаленные поколения».

⟨. . .⟩ ⌜ ἐκείνου ⌝ ⟨τοῦ⟩ δεκανοῦ ⟨τοῦ⟩ λόγον ἔχοντος πρὸς τὴν ὥραν ἐν ᾗ ἡ γυνὴ ἐπαιδοποίει. О деканах см. *Exc.* VI. Чтение MSS., по-видимому, означало бы: «поскольку он (*sc.* ὁ γεννήσας, „родитель“) находится в отношении декана к часу, в который» и т. д. Но едва ли можно сказать, что между человеком и определенным часом существует то же отношение, что между деканом и этим часом; и верное чтение — вероятно, τοῦ δεκανοῦ τοῦ к.т.λ., «того декана, которому принадлежит час» и т. д. (ἐκείνου может быть испорченным двойником δεκανοῦ.) В данный час из тридцати шести деканов господствует один — вероятно, тот декан, который в это время восходит над восточным горизонтом; и писатель, должно быть, сказал, что ребенок каким-то образом подвержен влиянию того декана, который господствует в час, когда начинается существование ребенка. В «Пистис Софии» делом 365 литургов (которые подчинены деканам) названо образование тела в утробе; и писатель *Exc.* XXII, возможно, приписывал подобное дело господствующему декану.

Означает ли ἡ ὥρα ἐν ᾗ ἡ γυνὴ ἐπαιδοποίει час рождения или час зачатия?

Выдержка XXIII. Дева мира

Exc. XXIII содержит повествование (§§ ⟨⟨50⟩⟩ ff.), которому предшествуют два оторванных фрагмента других сочинений (§§ ⟨⟨32⟩⟩, 1, 2 и §§ 3–8) и которое прерывается вставкой трех других, не связанных с ним мест (§§ 27–29, § 42 и §§ 43–48), а также несколькими меньшими вставками.

Если отставить эти посторонние добавления и сосредоточить внимание на основном повествовании, мы имеем в *Exc.* XXIII большую часть трактата, который, должно быть, входил в собрание сочинений, где учения писателей излагались в форме наставления, даваемого Исидой ее сыну Гору. Выдержки XXIV–XXVII — отрывки из других трактатов того же собрания.

Эти сочинения *Исида — Гору* по характеру отличаются от сочинений собраний *Гермес — Тату*, *Гермес — Асклепию* и *Гермес — Аммону* и, должно быть, возникли в несколько иной среде. Они «герметические» лишь в том смысле, что знание, которое Исида сообщает Гору, как предполагается, было получено ею, по крайней мере отчасти, от Гермеса, — и, возможно, также в том смысле, что сказанные Исидой и Гором слова, как предполагалось, были записаны Гермесом. (Заглавия *Exc.* XXIII, XXV и XXVII у Стобея подразумевают, что эти отрывки извлечены из книг, написанных Гермесом; но мы не знаем, носили ли первоначальные трактаты какие-либо надписания такого рода.) Однако по преподаваемым учениям сочинения *Исида — Гору* отличаются от прочих герметических сочинений ненамного больше, чем прочие герметические сочинения отличаются между собой.

Учение писателя *Exc.* XXIII несколько затемнено мифической формой его повествования. Он пользуется для своей цели главными лицами мифологии египетского культа Исиды (божествами Осирисом, Исидой и Гором и богом Тотом-Гермесом); и он прибегает к сознательным и намеренным олицетворениям (Φύσις, § 10; Γῆ, § ⟨⟨52⟩⟩; четыре Стихии, §§ 55–64). Большая часть того, что он говорит или что заставляет говорить Исиду, очевидно, не предназначена к тому, чтобы ее принимали как буквальную и историческую истину; он не мог верить, или ожидать, что поверят его читатели, будто его описания

сотворения растений (§§ 9–⟨⟨52⟩⟩), сотворения душ (§§ 14–16) и сотворения зверей (§§ 18–23) были во всех подробностях правдивыми рассказами о том, что действительно произошло, — так же как не верил, или не ожидал, что поверят, будто речи, которые он приписывает Богу, и слова, которые он вкладывает в уста Стихий, были действительно ими произнесены. Но трудно провести точную границу между тем, что он хотел представить как истину, и тем, что он хотел представить как символический вымысел. Его повествование, предположительно, основано, по крайней мере в главных очертаниях, на прежде существовавших преданиях; многие подробности, несомненно, — его собственный вымысел. Но сколько он придумал сам и сколько перенял у более ранних писателей, мы никак не можем узнать. (Было бы любопытно знать, например, на каком основании он говорит, что тела зверей сделаны «святыми демонами», § 19.)

Писатель этого сочинения, хотя его едва ли можно назвать последовательным платоником, испытал сильное влияние платоновских учений. Он признает высшего и бестелесного Бога, которым Космос сделан из Хаоса бесформенной материи (§ ⟨⟨50⟩⟩). Он принимает предсуществование человеческих душ и полагает, что до своего воплощения на земле они пребывали в высшем мире; он описывает тело как темницу (§ 34 *fin.* и т. д.) и говорит о забвении (*lethe*), которому подвергается душа во время своей земной жизни (§§ 37 и 41); и он говорит, что, когда душа покидает тело, она, смотря по ее заслугам или провинностям, либо вернется в свой дом наверху, либо будет вновь воплощена в теле зверя (§ 39). Все это, должно быть, прямо или косвенно взято у Платона; и в его описании сотворения душ, как и в его представлении о Боге как Демиурге, влияние «Тимея» очевидно.

С другой стороны, различие между αίσθητόν и νοητόν — телесным и бестелесным, — одно из самых основных начал платонизма, по-видимому, имеет для писателя повествования лишь малое значение. Кое-где оно подразумевается (например, в представлении о докосмическом Боге и докосмической группе богов, § ⟨⟨50⟩⟩, и в противопоставлении видения телесными глазами и видения очами ума, § 36); но на нем делается мало ударения, и большей частью бестелесное оставляется без внимания. Различие, на котором настаивает писатель, — это не различие между вещами космическими и надкосмическими, а скорее различие между разными частями Космоса, τὰ ἄνω и τὰ κάτω, вещами небесными и вещами земными; и высшая награда, обещанная добродетельным душам, — не перенесение в надкосмический мир, а принятие на небо, или, иными словами, превращение в богов-светил (§ 17). Это, конечно, можно было бы до некоторой степени объяснить мифической формой беседы Исиды; и, пожалуй, можно было бы сказать, что телесные вещи, о которых идет речь, следует понимать как символы бестелесных реальностей. Но остается факт, который так объяснить нельзя. Религия, которую, как сказано, ввели среди людей Осирис и Исида и поддержать или рекомендовать которую, по-видимому, было главной целью писателя, — не платоновская мистика, какую мы находим в некоторых из герметических сочинений, — религия, цель которой — уход души из чувственного мира и ее соединение с надкосмическим Богом; она сводится главным образом к вере в наказания, налагаемые сверхчеловеческими существами, — это религия, которая прежде всего служит охране порядка среди людей.

Признаки стоического влияния видны в терминах, которыми описываются вещества, из которых сделаны души (νοερὸν πῦρ,

«разумный огонь», и часть Божьего πνεῦμα, § 14); в представлении писателя о πνεύματα зверей (§§ 18–21); и в утверждении, что душа находится в сердце (§ 36). Мысль, что рождения животных совершаются действием зодиака (§ 20), подразумевает принятие учения о влиянии светил, которому поздние стоики придавали больше значения, чем Хрисипп. Взгляд, что невоплощенные души пребывают в атмосфере, деление атмосферы на отдельные слои и мысль, что каждая душа помещается в одном определенном слое, но способна подниматься из низшего слоя в высший (§ 19), должно быть, взяты из системы платонизирующего стоика Посидония.

Рамка диалога — египетская, и писатель обнаруживает знакомство с египетскими преданиями об Исиде и Осирисе (например, в перечне благодеяний, которые они оказали людям, §§ 66–69). Утверждения, что Осирис и Исида суть ἀπόρροια («истечение») высшего Бога и что эти божества сошли с неба, чтобы на время поселиться на земле, а затем вернулись на небо, возможно, египетского происхождения; но помимо мифологии это сочинение содержит мало следов собственно египетского умозрения, независимого от греческой мысли.

Есть некоторые выражения, которые, по-видимому, показывают, что писатель был отчасти знаком с первой главой иудейской Книги Бытия (см. примечания к ἐκ τῆς φωνῆς αὐτοῦ προῆλθεν, «из его голоса вышло», в § 10; εἶπε καὶ . . . ἐγένετο, «сказал, и . . . стало», в § ⟨⟨50⟩⟩ и εἶπεν ὁ θεός, καὶ ἦν, «сказал Бог, и было», в § ⟨⟨11⟩⟩; ἔχαιρε δὲ ὁ θεὸς к.т.л., «и радовался Бог» и т. д., в § ⟨⟨5⟩⟩; ὁμοιογονίας в § 21); и слово θρόνοι («престолы») в § 17 могло прийти из иудейского источника. Поэтому не исключено, что во всем своем повествовании о *демиургии* автор в большей или

меньшей мере находился под влиянием *Genesis*, гл. 1, так же как и «Тимея».

Я не нахожу никаких свидетельств того, что что-либо в учении *Exc.* XXIII взято из христианских источников.

Время написания. Смешение платоновских и стоических представлений в «Деве мира», и в особенности зависимость писателя от Посидония в его учении о душах, делает невозможной какую-либо дату ранее 50 г. до н. э. Поэтому мы можем начать с того, что примем за крайние пределы 50 г. до н. э., с одной стороны, и 500 г. н. э. (приблизительное время Стобея) — с другой. Но мы, вероятнее всего, будем правы, если отсечем по двести лет с каждого конца этого долгого промежутка и примем 150 г. н. э. за *terminus a quo*, а 300 г. н. э. — за *terminus ante quem*.

Есть одно обстоятельство, которое, по-видимому, несколько говорит в пользу более определенной даты. В примечании к § 61 я указал на сходство между прошением Стихий в этом сочинении и пророчеством Гермеса в *Ascl. Lat.* III. 24 b–26 a. Писатель «Девы мира», как и писатель *Ascl. Lat.* III, старается поддержать установленное почитание богов Египта и делает это, описывая сходным языком гибельные последствия ἀθεότης («безбожия»), которое, по словам обоих, не только вызывает взаимное истребление среди людей, но и ведет к беспорядку в мире природы. (См. «Деву мира», 63, где подразумевается, что Стихии были готовы оставить свои обязанности, возмущенные злодеяниями людей, и сравни это с *Ascl. Lat.* III. 25, *tunc nec terra constabit* («тогда и земля не устоит») и т. д.) Но человек едва ли стал бы писать так в защиту установленных культов, если бы не знал или не думал, что следует опасаться какого-то нападения на них. Опасность, которую имел в виду писатель *Ascl. Lat.* III, — распространение христианства, которое, как он ожидал, приведет

к упразднению всех языческих культов. Не вероятно ли тогда, что автор «Девы мира» тоже писал в такое время, когда та же опасность уже становилась явной? Как я указал во введении к *Ascl. Lat.*, это указывало бы на дату не ранее чем около 260 г. н. э.

Есть веские основания думать, что тревога автора *Ascl. Lat.* усилилась из-за вторжения пальмирцев в Египет в 268 г. н. э. и что он писал среди смут, которые породило это вторжение. Более спокойный тон «Девы мира» вполне согласовался бы с предположением, что она написана незадолго до пальмирского вторжения, в то время, когда наступательный нрав христиан начинал давать благочестивым язычникам повод к опасениям, но когда Египет пользовался передышкой после предшествовавших смут. При этом предположении бедствия, перенесенные александрийцами в 262–263 гг. н. э. и описанные в письмах епископа Дионисия (Euseb. *H. E.* 7. 21 ff.), были бы еще свежи и живо стояли бы в памяти писателя; и этим можно было бы объяснить сходство между жалобами Стихий в «Деве мира» и описаниями положения дел в Египте у епископа. По этой причине дату между 263 и 268 гг. н. э., пожалуй, можно счесть несколько более вероятной, чем любую другую; но этому доводу не следует придавать большого веса.

Выдержки XXIV, XXV и XXVI, вероятно, написаны членами той же группы египетских почитателей Исиды и не могут быть далеко отделены по времени от *Exc.* XXIII.

Заглавие. Надписание у Стобея сообщает нам, что *Exc.* XXIII — отрывок из книги, написанной Гермесом Трисмегистом и озаглавленной Κόρη κόσμου. Что означает это заглавие? Его иногда переводили как «Дева мира». Но это, несомненно, неверно. κόρη означает не деву, а девушку, или молодую женщину; и если понимать слово в этом смысле, Κόρη κόσμου могло бы означать

только «Дочь Космоса».[23] Но к кому можно было бы приложить такое обозначение? Конечно, не к Исиде, которая, как она описана в этом сочинении, не дочь Космоса[24] и которая, кроме того, изображена здесь не девой и не девушкой, а замужней женщиной, женой Осириса и матерью славного сына.

[23] Так, Афину называют Διὸς κόρη (дочь Зевса), Aesch. *Eum.* 415; а Эвмениды названы Γῆς τε καὶ Σκότου κόραι (дочери Земли и Мрака), Soph. *O. C.* 40.

[24] В § 65 о ней говорится как об «истечении» высшего Бога.

Так как κόρη в смысле «девушка» не подходит, мы должны взять слово в другом его смысле и понимать заглавие как «Зрачок ока Космоса».[25] Но кто или что обозначалось этим термином, угадать трудно.

[25] Возможно, однако, что те, кто употреблял термин в этом смысле, иногда имели в виду и другое значение κόρη. Ср. Plut. *De facie in orbe lunae* 27. 3, 942 D: Κόρη δὲ καὶ Φερσεφόνη κέκληται (ἡ ἐν σελήνῃ θεά), τὸ μὲν (*sc.* Φερσεφόνη) ὡς φωσφόρος οὖσα, Κόρη δέ, ὅτι ⟨⟨τὸ ἠλίου φέγγος ⟨ἀντιλάμπον⟩ ἐνορᾶται τῇ σελήνῃ,⟩⟩ ⟨⟨ὥσπερ⟩⟩ καὶ τοῦ ὄμματος ⟨τὸ⟩ ἐν ᾧ τὸ εἴδωλον ἀντιλάμπει τοῦ βλέποντος [[ὥσπερ]] [[τὸ ἠλίου φέγγος ἐνορᾶται τῇ σελήνῃ]] κόρην προσαγορεύομεν («Корой же и Персефоной зовется (богиня, что в луне): Персефоной — как светоносная, а Корой — потому, что ⟨⟨в луне видится ⟨отраженный⟩ свет солнца,⟩⟩ ⟨⟨подобно тому как⟩⟩ и ⟨ту часть⟩ глаза, в которой отражается образ смотрящего, [[подобно тому как]] [[в луне видится свет солнца,]] мы называем зрачком (κόρη)»). Это место показывает, что Плутарх легко мог бы найти основание называть богиню Луны κόρη κόσμου; но нет свидетельств, что он или какой-либо другой грек когда-либо называл ее этим именем.

Солнце часто называли «оком неба» — и в греческой поэзии, и в египетских сочинениях;[26] и так как Гор был одним из многочисленных божеств, которых египтяне отождествляли с солнцем, его вполне можно было бы назвать «оком (ὀφθαλμός) Космоса» и, пожалуй, даже «зрачком (κόρη) Космоса».[27] Но то, что Гор участвует в диалоге как ученик своей матери Исиды, — едва

ли достаточная причина, чтобы ставить имя Гора заглавием книги.

[26] Ср. περιλαμπῆ τε, ὀφθαλμοὶ θεῶν, ἄστρα («и сияющие звезды, очи богов») в «Деве мира», 34.

[27] «Око Гора» — термин, который очень часто встречается в египетских сочинениях и употреблялся в каком-то сокровенном смысле в обрядовых формулах египетского богопочитания. Но говорить об оке Гора — не то же самое, что называть самого Гора оком; а называть его оком — не совсем то же самое, что называть его зрачком ока.

Бругш, *Rel. und Myth. der alten Aeg.* p. 81, говорит, что имя Осирис[28] означало (или могло пониматься как означающее) «сила зрачка», или «могуч зрачок», и что египтяне понимали «зрачок» в этой связи как солнце. Если так, то, пожалуй, Осириса можно было бы назвать κόρη κόσμου.

[28] *Us-iri*; по-коптски ογcιρε. Вторая часть слова (*-iri*) изображалась в иероглифическом письме рисунком глаза. Бругш говорит, что в поздние времена имя иногда писали *Us-rā* (т. е. с рисунком солнца вместо рисунка глаза).

Хатхор из Тентиры называется в надписях «зрачком ока бога света Ра», «женским солнцем, главой бога света Ра» и «правым зрачком из двух зрачков святого ока».[29] Поэтому кажется, что имя «зрачок вселенной» могло прилагаться к Хатхор; а если к Хатхор, то, пожалуй, и к Исиде.

[29] Brugsch *ib.* pp. 118 и 122.

Итак, всего вероятнее, что κόρη κόσμου — прозвание какого-то определенного бога или богини.[30] Но мы не знаем, какое из многих возможных божеств называлось этим именем; не знаем мы и того, почему книга была так озаглавлена. Нужно, однако, помнить, что у нас есть только выдержка, приводимая Стобеем; будь перед нами вся книга, и смысл заглавия, и его связь с

содержанием диалога, возможно, были бы менее темны.[31] См. примечание к § ⟨⟨50⟩⟩.

[30] Возможность иного толкования термина κόρη κόσμου подсказывают слова Плутарха, *Is. et Os.* 33: τὴν Αἴγυπτον, ἐν τοῖς (ταῖς Reitzenstein) μάλιστα μελάγγειον οὖσαν, ὥσπερ τὸ μέλαν τοῦ ὀφθαλμοῦ, Χημίαν καλοῦσιν («Египет, поскольку он среди всех [земель] более всего черноземен, называют Хемией, как черноту глаза»). (Эрман, *Aeg. Glossar*, говорит, что в египетском языке *km*, коптское ⲕⲁⲙⲉ, означало «черный», а *km-t*, коптское ⲕⲏⲙⲉ, — «Египет».) Если предположить, что одно и то же египетское слово означало и «землю Египта», и «черноту глаза», то можно себе представить, что Египет называли «зрачком вселенной». Эберс («Die Körpertheile im Altägyptischen», *Abh. d. k. bayr. Akad.* 1897, p. 111) приводит из древнего текста, найденного в Эдфу: «Египет (букв. Черная), который назван так по оку Осириса, ибо он — его зрачок». (Mead, *Thrice Greatest Hermes*, III, p. 158.)

[31] Дитерих, *Abraxas*, p. 110, n. 1, говоря о «монете (Münze), которую опубликовал под № 13 Энгель в *Bull. de corr. hellénique* VIII», сообщает, что на ней есть надпись ΚΟΡΗ ΚΟС; и он понимает это как ΚΟΡΗ ΚΟСΜΟΥ. Примечание Дитериха дало мне некоторую надежду найти изображение Девы мира. Но эта надежда оказалась тщетной; ибо я не могу принять его прочтение надписи. Предметы, о которых идет речь в статье Энгеля, — не монеты, а свинцовые *tesserae*; и *tessera*, о которой идет речь, — не № 13, а № 68, которую Энгель описывает так: «ΚΟΡΥ—ΚΟС. Немесида стоя, держит узду; у ее ног колесо. — Rev. ΑΙΛ (вместо ΑΙΛίου) ΠΥΡ—ΦΟ—ΡΟΥ. Жертвенник, все в венке. — Корик, город в Киликии?» На воспроизведении лицевой стороны у Энгеля видна стоящая человеческая фигура с колесом у правой ноги и чем-то (что не похоже на «узду») в левой руке; и буквы ΟΡΥ ΚΟС (не ΟΡΗ ΚΟС) совершенно ясны и несомненны. Буква, стоявшая перед ΟΡΥ, почти совсем стерта; и то немногое, что от нее осталось, больше похоже (если можно доверять копии Энгеля) на низ буквы В, чем на низ буквы К. Итак, надпись на лицевой стороне — не κόρη κόσμου. Единственное понятное слово на *tessera* — πυρφόρου («огненосного») на оборотной стороне.

⟨⟨§ 32. Πρόσεχε, τέκνον Ὧρε . . . σὺ παρ' ἐμοῦ.⟩⟩ В MSS. выдержка начинается словами ταῦτα εἰποῦσα Ἶσις («сказав это, Исида», § 1). Следовательно, перед ними должно было стоять место, содержащее что-то сказанное Исидой; но так как в § 1 нам говорится, что Исида *начинает* свою беседу (τοῦ λόγου ἄρχεται) в § 2, недостающее место не могло составлять больше нескольких предложений.

Далее, § 32 явно не на месте там, где он стоит в MSS. Он должен был стоять в начале или близ начала диалога, в котором Исида давала наставление Гору; и если поставить его здесь, ταῦτα εἰποῦσα к.т.λ. следует за ним вполне удовлетворительно.

κρυπτῆς γὰρ ἐπακούεις (ἐπακούσεις?) θεωρίας, ἧς ὁ μὲν προπάτωρ Καμῆφις ⟨ἦν ἀρχηγέτης, Ἑρμῆς δὲ⟩ ⟨⟨παρὰ τοῦ πάντων προγενεστέρου Καμήφεως⟩⟩ ἔτυχεν ἐπακούσας, ⟨ἐγὼ δὲ⟩ παρὰ Ἑρμοῦ. Камефис — имя египетского бога Хнума, которого греки называли Агатодемоном. В предложении, как его дают MSS., слова παρὰ τοῦ πάντων προγενεστέρου Καμήφεως бессмысленны, а слова Καμῆφις ἔτυχεν ἐπακούσας παρὰ Ερμοῦ («Камефису довелось услышать от Гермеса») дают невозможный смысл. Если Камефис был «Праотцем» других упомянутых лиц и «старше всех» их (πάντων προγενέστερος), как мог он быть учеником Гермеса, своего младшего и потомка? Едва ли можно сомневаться, что здесь, как и в других местах, об Агатодемоне говорилось как об учителе, от которого Гермес узнал *познание*, и что Исида сказала: «Камефис научил этому учению Гермеса; Гермес научил ему меня;[32] а я теперь научу ему тебя». Текст пришел в беспорядок из-за перемещения παρὰ τοῦ . . . Καμήφεως.

[32] Обычно говорили, что Исида училась у Гермеса. Диодор (1. 27) приводит эпитафию Исиды (рассматриваемой как смертная женщина), которая, как говорили, была найдена «в Нисе в Аравии»; она начинается так: Εγὼ Ἶσίς εἰμι ἡ βασίλισσα πάσης χώρας, ἡ παιδευθεῖσα ὑπὸ Ερμοῦ («Я Исида, царица всей страны, наученная Гермесом»).

Ἑρμοῦ τοῦ [πάντων ἔργων] ὑπομνηματογράφου. Камефис передал учение Гермесу устно; но Гермес первым записал его. (Ср. § 5 и *Corp.* XII. i. 8.) В § 43 Гермес назван θεῶν ὑπομνηματογράφος («летописец богов»).

ὀπότ' ἐμὲ καὶ ⌜ τῷ τελείῳ μέλανι ἐτίμησε ⌝. «В то время, когда он почтил меня совершенными чернилами». Это бессмыслица. Вахсмут полагает, что «чернила» — те, которыми Гермес писал свои книги. Но если бы писатель хотел заставить Исиду сказать «в то время, когда он позволил мне читать книги, которые он написал», он, конечно, нашел бы какой-нибудь лучший способ выразить эту мысль.

Рейценштайн, *Poimandres*, p. 139, приводит из магического папируса (Wessely, *Denkschr. d. k. k. Akademie* 1893, p. 37, l. 500) слова ἐπικαλοῦμαί σε, κυρία Ἶσι, ᾗ συνεχώρησεν ὁ Ἀγαθὸς Δαίμων βασιλεύων ἐν τῷ τελείῳ μέλανι («призываю тебя, владычица Исида, которой уступил Агатодемон, царствующий в совершенном Черном»). Наличие слов τῷ τελείῳ μέλανι в папирусе знаменательно, так как оно, по-видимому, исключает предположение, что их присутствие в «Деве мира» объясняется просто порчей текста.[33] Но это место мало помогает объяснить выражение.[34]

---

[33] Удовлетворительный смысл можно было бы получить, написав τοῖς τέλεσι τοῖς μεγάλοις (или τῇ τελετῇ τῇ μεγάλῃ) ἐτέλεσε («посвятил великими таинствами»). (τῷ τέλει τῷ μεγάλῳ было бы ближе к чтению MSS.; но в смысле «посвящения» обычно употребляется τέλη, во множественном числе, а не τέλος, в единственном.)

---

[34] Рейценштайн *ib.* начинает свою попытку объяснить это место с утверждения (если я правильно его понимаю), что τὸ τέλειον μέλαν означает землю Египта; и в подтверждение он ссылается на Plut. *Is. et Os.* 33: τὴν Αἴγυπτον ἐν ταῖς μάλιστα μελάγγειον οὖσαν ὥσπερ τὸ μέλαν τοῦ ὀφθαλμοῦ Χημίαν καλοῦσιν («Египет, поскольку он среди всех земель более всего черноземен, называют Хемией, как черноту глаза»). (Но можно возразить, что, даже если допустить, что τὸ μέλαν могло означать «черную землю», а «черная земля» — «землю Египта», эпитет τέλειον остается необъясненным.)

Но к этому Рейценштайн присоединяет иное и не согласное с первым толкование выражения, а именно что τὸ τέλειον μέλαν означает не землю Египта, а особую часть этой земли, именно округ, в котором находилась Сиена и который

назывался Додекасхеном. Он ссылается на надпись, в которой говорится, что царь Джосер даровал этот округ богу Хнуму; он упоминает известные факты, что в ранние времена главное средоточие культа Хнума было в этой области и что во времена Птолемеев культ Хнума был там отчасти вытеснен культом Исиды; он предполагает существование «жреческого предания Сиены», согласно которому Хнум определенным актом передал свои права на этот округ Исиде («разумеется, бог должен был уступить его ей добровольно, соединившись с нею»); и он относит к этой передаче и слова ᾗ συνεχώρησεν ὁ Ἀγαθὸς Δαίμων ὁ βασιλεύων ἐν τῷ τελείῳ μέλανι в магическом папирусе, и слова ὀπότ' ἐμὲ καὶ τῷ τελείῳ μέλανι ἐτίμησεν в «Деве мира».

Против этого можно сказать, что, во-первых, Рейценштайн не приводит достаточных свидетельств того, что такое предание существовало; во-вторых, если допустить, что предание о передаче Додекасхена от Хнума Исиде существовало, нет причины, почему Хнум должен был избрать случай этой передачи, чтобы открыть ей *познание*; и, в-третьих, писатель этого раздела (как и другие люди), вероятно, полагал, что Исида узнала *познание* не от Хнума, а от Гермеса.

Я склонен подозревать, что ἐτίμησε — искажение ἐτέλεσε и что слова относятся к телетή, т. е. к посвящению в таинство, которым наставник Исиды приготовил ее к восприятию тайного учения, которое он собирался ей сообщить. Если слова τῷ τελείῳ μέλανι здравы, можно предположить, что они обозначали нечто, связанное с обрядом упомянутого таинства;[35] но их смысл нам неизвестен.

[35] При этом предположении перевод Мида «когда он почтил меня Черным [Обрядом], дающим совершенство» можно было бы принять как передающий нечто близкое к вероятному смыслу.

§ 1. ἐγχεῖ πρῶτον ῞Ωρῳ γλυκύ τι ποτὸν (ἐγχεῖ ποτὸν ῞Ωρῳ γλυκὺν τὸ πρῶτον MSS.) ἀμβροσίας. ποτὸν ἀμβροσίας означает напиток из жидкости, которая делает пьющих ее бессмертными. Итак, Исида *делает Гора бессмертным*, давая ему этот напиток. Ср. Диодор 1. 25: «(Говорят же египтяне, что Исида) нашла . . . снадобье бессмертия, которым она своего сына Гора, павшего жертвой козней Титанов (т. е. приверженцев Сета) и найденного мертвым, .

. . не только воскресила, вернув ему душу, но и сделала причастным бессмертию». *Oxyrhynchus Pap.* (1915) no. 1380, l. 242 (обращение к Исиде): «Ты великого Осириса сделала бессмертным, . . . а равно и Гора».

Представление, что бессмертие можно получить, выпив нечто, существовало во многих разных культах. Оно, вероятно, произошло от обрядов-таинств, в которых почитатели пили кровь, вино или какую-либо другую жидкость и тем принимали в себя вещество своего бога. И упоминание здесь такого напитка делает вероятным, что таинство этого рода было в употреблении в культе Исиды в то время, когда было написано это место. Нам говорят, что Исида дала Гору напиток *прежде, чем открыла ему тайное учение*. Почему это сказано? Быть может, потому, что у учителя было в обычае давать ученику в подобном случае напиток-таинство. Возможно, в общине писателя было правилом, что те, кому должно быть открыто *познание*, должны сперва быть удостоены этой высокой привилегии через «принятие таинства».

Если Гору нужен «напиток амброзии», чтобы стать бессмертным, то, по-видимому, следует, что он смертен. А если так, надо предполагать, что и его мать Исида либо смертна, либо была смертной. (См. *Exc.* XXV. 1 и 9 и *Exc.* XXVI. 12 и 13.) Итак, мы можем считать, что в этом параграфе действие происходит на земле и что Гор — молодой царь Египта; и мы можем предположить либо что Исида — живая женщина, занимающая положение царицы-матери и правительницы, либо что она умерла и ушла на небо, а теперь, став богиней, вновь посещает своего смертного сына и наставляет его. (Ср. то, что говорится о богах Асклепии, Гермесе и Исиде в *Ascl. Lat.* III. 37.)

§ ⟨⟨32⟩⟩ не противоречит этому взгляду, а скорее подтверждает его; ибо передачу *познания* от Камефиса к Гермесу, от Гермеса к

Исиде и от Исиды к Гору легче понять, если лица, о которых идет речь, — люди, чем если они боги. Если предположить, что они люди, то писатель, должно быть, считал Камефиса, которого он называет προπάτωρ («Праотец»), основателем династии.

С другой стороны, в повествовании, которое начинается с § ⟨⟨50⟩⟩, Исида не есть и не была смертной женщиной, а есть богиня, которая, после того как была послана на землю и пробыла там некоторое время, вернулась в свой дом на небе. См. примечание к § ⟨⟨50⟩⟩.

ὃ αἱ ψυχαὶ λαμβάνειν ἔθος ἔχουσιν ⌜ θεῶν ⌝. Пожалуй, лучше было бы написать οἷον (*sc.* ποτόν) вместо ὅ.

Но кто такие «души» и как, где и когда они «обыкновенно получают напитки амброзии»? Вероятно, выпали какие-то слова, которые сделали бы смысл яснее. Можно было бы предположить αἱ ⟨μακάριαι⟩ ψυχαί («блаженные души») или что-нибудь в этом роде. Это можно было бы понять в том смысле, что благочестивые души, оставив тело при смерти, восходят на небо и там «пьют амброзию», — то есть пребывают среди богов и в их обществе наслаждаются блаженством бессмертия. Мысль о питье амброзии среди богов могла быть подсказана гомеровскими описаниями пиров богов (например, *Il.* 1. 596–604).

θεῶν само по себе бессмысленно; а ⟨ἀπὸ⟩ θεῶν неудовлетворительно. Было бы легко исключить θεῶν; но как оно попало в текст? Быть может, это остаток какого-нибудь выражения вроде ⟨μετὰ τῶν⟩ θεῶν ⟨διάγουσαι⟩ («пребывающие с богами»). Ср. Pl. *Phaedo* 81 A: «Итак, будучи в таком состоянии, (душа) отходит к подобному себе — к незримому, божественному и бессмертному . . ., придя куда, она обретает блаженство, . . . и, как говорится о посвященных, поистине проводит остальное время с богами» (μετὰ θεῶν διάγουσα; διαγούσῃ Heindorf).

§ 2. Ἐπικειμένου . . . τῇ τῶν ὑπο⟨κάτω⟩ [κειμένων] φύσει πάσῃ τοῦ πολυστεφοῦς οὐρανοῦ κ.τ.λ. В этом разделе Космос делится на две части, а именно «вышние вещи» (т. е. небо и его содержимое) и «нижние вещи» (т. е. подлунный мир); и утверждается, что «нижние вещи» подчинены «вышним вещам» и должны были быть упорядочены ими; т. е. что, насколько хаос приведен в порядок в подлунном мире, этот порядок должен был произойти от действия неба, или богов неба, на нижние вещи.

Противопоставление «вышних вещей» и «нижних вещей» подобно противопоставлению τὰ ἐν οὐρανῷ и τὰ ἐπὶ γῆς («то, что на небе», и «то, что на земле») в кратких изречениях (*Periochae*) *Exc.* XI.

Многие στέφη («венцы») неба — это орбиты небесных тел.

⌜ καὶ κατ᾽ οὐδένα τόπον στερουμένου τινὸς ὧν νῦν ὁ σύμπας ἔχει κόσμος ⌝. Я не могу понять этих слов. Почему σύμπας? И противопоставление «тогда» и «теперь», которое подразумевается словом νῦν, кажется неуместным.

Лучший смысл можно было бы получить, написав καὶ τοῦ σύμπαντος κόσμου κατ᾽ οὐδένα τόπον στερουμένου τινὸς ὧν χρείαν ἔχει. Всякая часть Космоса (т. е. не только небо, но и подлунный мир) снабжена тем, в чем она нуждается (или, иными словами, συγκεκόσμηται καὶ πεπλήρωται); и если подлунный мир «упорядочен и наполнен (живыми организмами)», то это должно было быть сделано действием «вышних вещей».

οὐ γὰρ δήπου δυνατὰ ⟨⟨τὰ κάτω⟩⟩ κοσμῆσαι [[ ]] τὸν ὕπερθεν [δια]κόσμον. τὸν ὕπερθεν κόσμον, «вышний мир», — синоним для τὰ ὑπερκείμενα. Ср. *Exc.* XI. 2 (41) в исправленном виде: «ничто из того, что на небе, не получает пользы от того, что на земле; все, что на земле, получает пользу от того, что на небе».

ἀνάγκη τοίνυν τοῖς κρείττοσι μυστηρίοις εἴκειν τὰ ἐλάσσονα. Эти слова никак не могут иметь отношения к различию между τὰ μικρὰ μυστήρια и τὰ μεγάλα μυστήρια, двумя ступенями элевсинского посвящения. Слово μυστήρια («святые силы») многократно употребляется в «Деве мира» для обозначения звезд, или богов-светил (см. § 3 и § 51); но что такое μυστήρια подлунного мира? Быть может, μυστηρίοις следовало бы заключить в скобки.

κρείσσων δὲ (δὴ F) τῶν ὑποκειμένων ἡ τῶν μετεώρων ἐστὶ [δια]τάξις. Ср. выражение οἱ κρείσσονες, часто употребляемое для обозначения «богов».

ἡ τῶν μετεώρων τάξις, «строй (т. е. чин или разряд) вещей в вышине», равнозначно τὰ ὑπερκείμενα. Слово διάταξις («расположение» или «распорядок») подходит меньше.

καὶ τῷ παντὶ ἀσφαλὴς [τε], καὶ θνητῶν οὐχ ὑποπίπτουσα διανοίᾳ. Связь мысли между этими словами и тем, что им предшествует, далеко не ясна. Можно было бы, пожалуй, сказать, что «вышние вещи» непостижимы для смертных людей (хотя есть некоторая непоследовательность в том, чтобы говорить так в беседе, сама цель которой — дать людям их постигнуть); но даже если мы признаем это верным, не видно никакой причины утверждать это здесь.

Быть может, автор написал что-нибудь вроде τῷ παντὶ ἀσφαλὴς οὖσα, καὶ θανάτῳ οὐχ ὑποπίπτουσα. «Вышние вещи» — κρείσσονα, потому что они не подвержены изменению и смерти, как нижние вещи.

§§ 3–8. ἔνθεν ἑστέναζον . . . ⟨ἐν⟩τεμενίζεται ζώναις. Это место описывает происхождение герметического *познания*. Его можно кратко изложить так: «Вначале люди не знали Бога. Они смотрели вверх на небо и, глядя на него, бывали поражены страхом; они

задавали вопросы, но не могли на них ответить. Но спустя некоторое время Бог решил сделать себя известным людям; и вот Он вложил в неких людей, которые были высшей природы, чем простой народ, и желание искать Его, и силу Его найти. И из этих людей первым и величайшим был Гермес. Гермес открыл истину и записал ее в книгах; но книги, которые он написал, он спрятал. Когда он отошел на небо, он оставил своего сына Тата преемником, чтобы тот учил на земле; а за Татом последовали Асклепий и другие. Но Тат узнал от отца лишь часть истинного учения; остальное лежало сокрытым в книгах Гермеса, чтобы быть открытым заново в позднейший век».

Это место не связано с § 2 и не могло быть написано так, чтобы следовать за ним. Скорее, оно должно бы предшествовать какому-либо изложению учения вроде того, что начинается в § 2. Оно трактует тот же предмет, что и § ⟨⟨32⟩⟩, который я поставил перед § 1; но трактует его по-иному и с этим параграфом не согласуется. Согласно § ⟨⟨32⟩⟩ (в исправленном виде), первым учителем *познания* был Камефис; Гермес узнал его от Камефиса и передал Исиде; а Исида передала его Гору. В §§ 3–8, напротив, Камефис не упоминается вовсе; Гермес открывает истину сам, без чьей-либо помощи, если не считать божественного вдохновения; часть истины, которую он открыл, он утаивает, а остальное передает своим собратьям-людям — не через Исиду и Гора, но через Тата, Асклепия и «других». Очевидно, таким образом, что § 32 и §§ 3–8 первоначально не могли принадлежать одному и тому же документу.

Кажется несообразным, чтобы Исида сообщала своему сыну Гору сведения о Тате, Асклепии и других преемниках Гермеса. Какое им дело до него или ему до них? Исида и Гермес, по-видимому, мыслятся современниками; если так, преемники

Гермеса принадлежат к позднейшим поколениям, и заставлять ее говорить о них так, будто она повествует о прошедших событиях, — анахронизм. Это наводит на подозрение, что место (§§ 3–8) в своем первоначальном виде не было вложено в уста Исиды. Если исключить слова ὦ τέκνον ἀξιοθαύμαστον Ὧρε в § 5 и ὦ τέκνον в § 8,[1] мы получим в §§ 3–8 такой рассказ о происхождении и ранней истории *познания*, какой мог бы дать писатель, говорящий от своего лица, или какой мог бы быть приписан вымышленному собеседнику, жившему в более поздний век, чем Гермес и его первые преемники; и возможно, что слова, которыми говорящей сделана Исида, были добавлены тем человеком, который вставил это место в «Деву мира».

[1] Собственно, лишь два слова ἀξιοθαύμαστον Ὧρε делают совершенно необходимым считать это место речью Исиды; ибо всякий учитель мог бы сказать ὦ τέκνον, обращаясь к своему ученику.

§ 3. ⟨. . .⟩ ἔνθεν ἐστέναζον (ἐστέναξε MSS.) ⌜τὰ κάτω⌝ φόβον ἔχοντες (ἔχοντα MSS.). Поскольку начало параграфа утрачено, мы не знаем, к чему относилось ἔνθεν. Удовлетворительный смысл можно было бы получить, если вставить сюда (с небольшим изменением) оторванный фрагмент, который в MSS. стоит в начале § 53, и написать ⟨⟨καὶ μὴν ἄγνωστα ἦν κατ’ ἀρχὰς πάντα πᾶσι ⟨τοῖς ἐπὶ γῆς (или τοῖς ἀνθρώποις)⟩⟩⟩· ἔνθεν ἐστέναζον к.т.λ. (Ср. ἀγνωσία κατεῖχε τὰ σύμπαντα в начале § 4.) Люди не знали, что все вещи сделаны Богом и подчинены Его воле; и потому они страшились неведомых сил, действие которых видели вокруг себя.

Из дальнейшего ясно, что те, кто «стенали» и «страшились», были *люди* древних времен; поэтому если подлежащее глагола — τὰ κάτω, то оно должно означать «*людей*, живших на земле». Но

употребление среднего рода для выражения этого смысла было бы странным. См. комментарий к § 4.

⟨ἅμα δ’ ἐθαύμαζον?⟩ τὴν περικαλλῆ ⟨τάξιν? или ἁρμονίαν?⟩ καὶ εἰς ἀεὶ διαμονὴν τῶν ἐπικειμένων. Первобытный человек мог видеть красоту небес; но он не мог, глядя на небесные тела, узнать, что им суждено пребывать вечно. Поэтому можно подозревать, что καὶ εἰς ἀεὶ διαμονήν — вставка.

⌜ἦν γὰρ ἄξιον θεωρίας ὁμοῦ καὶ ἀγωνίας⌝ ὁρᾶν к.т.л. Состояние ума, которое описывает писатель, есть смесь восхищения и ужаса. Но эти слова вызывают недоумение. Видимое можно было бы назвать ἄξιον θεωρίας, «вполне достойным созерцания»; но можно ли назвать его ἄξιον ἀγωνίας, «достойным мучительного усилия»? А само действие видения (ὁρᾶν) нельзя по праву назвать ни тем, ни другим. Место можно было бы сделать понятнее, исключив ἦν γὰρ . . . ἀγωνίας (что, быть может, есть заметка на полях) и изменив ὁρᾶν на ὁρῶντες.

ὁρᾶν οὐρανοῦ κάλλος [[θεῷ]] ⟨ἡλίῳ⟩ καταφωτιζομένου (καταφανταζόμενον MSS.) [[τῷ ἔτι ἀγνώστῳ]], παραπλησίαν (πλουσίαν MSS.) τε νυκτὸς σεμνότητα, ἑλάττονι μὲν ἡλίου ὀξεῖ δὲ πυρφορουμένης (προσφορουμένην MSS.) φωτί. Писатель говорит о небе сперва таким, каким его видят днем, а затем таким, каким его видят ночью. Из слов ἑλάττονι . . . ἡλίου . . . φωτί в описании ночного неба можно заключить, что в предшествующей части фразы говорилось о свете солнца; поэтому я написал ⟨ἡλίῳ⟩ καταφωτιζομένου вместо бессмысленного καταφανταζόμενον. Упоминание о «еще неведомом Боге» (θεῷ . . . τῷ ἔτι ἀγνώστῳ) вполне могло встречаться где-нибудь в §§ 3–8, но в этой фразе оно не на месте; а так как это выражение — как раз то, что нужно, чтобы восполнить недостающее дополнение глаголов ζητεῖν и εὑρεῖν в § 4, я вставил θεὸν τὸν ἔτι ἄγνωστον туда.

Вместо προσφορουμένην я предлагаю πυρφορουμένης, «озаренной несомыми факелами». Звезды похожи на факелы, которые ночью несет толпа людей. Поскольку δορυφορεῖν обычно употребляется как переходный глагол, нет причины, почему бы и πυρφορεῖν не употреблять так же, хотя примера такого употребления я не нашел.

διὰ ⟨τέ⟩ τινων κρυπτῶν ἀπορροιῶν τὰ κάτω συγκοσμούντων καὶ συναυξόντων. Можно ли допустить, что люди знали об этих κρυπταὶ ἀπόρροιαι в то время, когда ἀγνωσία κατεῖχε τὰ σύμπαντα? Первобытный человек мог видеть звезды и, пожалуй, мог заметить, что их движения повторяются через определенные сроки (правильность, с которой они ночь за ночью проходят по небу, достаточно очевидна, хотя точное знание периодических изменений их положения можно было получить лишь долгим и тщательным наблюдением); но учение об их «тайных истечениях» принадлежит скорее тому *познанию*, начинателем которого был Гермес. Поэтому есть некоторое основание подозревать, что эти слова, так же как καὶ εἰς ἀεὶ διαμονήν выше, были добавлены переписчиком.

καὶ οὕτως ⟨ἐγένοντο⟩ φόβοι μὲν ἐπάλληλοι (φόβος μὲν ἐπάλληλος MSS.), ζητήσεις δὲ (τε MSS.) ἄληκτοι (*al.* ἄδεκτοι). Первыми плодами наблюдения людей над небесами были «страхи» и «вопрошания». Люди страшились неведомого и стремились его познать; но, пока не пришел Гермес, они стремились тщетно.

§ 4. ἔρωτα ἐνεφύσησε θείοις τισὶν ἀνθρώποις.—(ἔρωτας ἐνεθουσίασε θεοῖς MSS.). Быть может, после ἔρωτα утрачен родительный падеж (например, γνώσεως или σοφίας). Во всяком случае, ἔρως, о котором идет речь, есть страстное желание познания Бога.

ἐνθουσιάζειν — непереходный глагол, означающий «быть ἔνθεος», т. е. «иметь бога внутри себя», и потому «быть вдохновенным». Следовательно, ἐνεθουσίασε здесь невозможно. Требуемый смысл можно было бы получить, написав либо ἐνέπνευσε, либо ἐνεφύσησε; но второе требует меньшего изменения. Подобное исправление необходимо сделать и в § 18, где MSS. дают καὶ ζωοποιὸν ἐνθουσιάσας.

Если сохранить θεοῖς, чтение MSS., то подразумевается, что Гермес (который, как нам сказано в § 5 и § 8, был первым открывателем *познания*) был богом в то время, когда сделал свое открытие. Но это, несомненно, неверно. Писатель §§ 3–8 мыслил Гермеса человеком, живущим, как другие люди, на земле, и полагал, что он стал богом лишь тогда, когда, спрятав свои книги, отошел на небо. В этой самой фразе слова αὐγὴν ἦ⟨ς⟩ εἶχον ἐν στέρνοις πλείονα ταῖς τούτων ἐχαρίσατο διανοίαις более уместны, если сказаны о людях, чем если о богах. Есть и множество других свидетельств. ψυχὴ συμπάθειαν ἔχουσα τοῖς οὐρανοῦ μυστηρίοις (§ 5) должна быть человеческой душой; боги сами суть небесные μυστήρια. Гермес писал свои книги на земле и спрятал их на земле; ибо в § 8 он говорит, что им долгое время предстоит оставаться не обретенными «теми, кто будет ходить взад и вперед по равнинам этой земли». Когда его дело было завершено, он «восходил к звездам» (§ 6), «отошел на небо» (§ 7) и «вступил в святилище непреходящих поясов» (§ 8); следовательно, до тех пор он должен был жить на земле. А когда он умер и отошел на небо, он оставил своего сына Тата — явно человека, а не бога, — преемником здесь, внизу.

С другой стороны, есть, помимо θεοῖς в § 4, два выражения, которые в том виде, в каком их дают MSS., по-видимому, подразумевают, что Гермес в то время, о котором идет речь, был

богом. Это τοῦτο δ’ . . . οὐκ ἂν ἐπὶ θνητῆς σπορᾶς ἐγεγόνει, οὐδὲ γὰρ ἦν οὐδέπω в § 5 и ἀφθάρτων . . . μου ⌜ χείρονας ⌝ (χειρῶν ὡς Meineke) в § 8. Но в § 5 рукописное предание непонятно; а в § 8 мне кажется несомненным, что правильное чтение — φθαρτῶν, а не ἀφθάρτων. Итак, мы должны заключить, что писатель §§ 3–8 считал Гермеса человеком и что три выражения, которые, по-видимому, говорят против этого взгляда, обязаны своим видом либо случайной порче текста, либо намеренному изменению. Возможно, что какой-то переписчик предположил, будто Гермес §§ 3–8 должен быть богом Гермесом, о котором говорится дальше в «Деве мира» (§ 26 и сл.), и изменил слова в этих трех местах, чтобы привести их в согласие с этим ошибочным предположением.[2]

[2] Быть может, таким же образом можно объяснить и загадочное выражение τὰ κάτω в начале § 3. Можно предположить, что автор §§ 3–8 написал в § 3 какое-то слово, обозначавшее людей, и что тот же человек, который сделал другие изменения, заменил это слово неопределенным τὰ κάτω среднего рода, потому что думал, что в то время, о котором идет речь, «людей еще не было». Какие существа, помимо людей, по его представлению, были устрашены видом неба, угадать трудно; быть может, стихии, которые дальше в «Деве мира» олицетворены (§ 56 и сл.).

Поэтому я выразил то, что считаю мыслью автора, написав θείοις τισὶν ἀνθρώποις вместо θεοῖς. Гермес и его преемники были θεῖοι ἄνθρωποι, т. е. они были не боги, но люди, которые «откликались на таинства неба» (§ 5) и потому были способнее других людей «исследовать тайны небесного учения (*theoria*)» (§ 6).

αὐγὴν ἧς εἶχον (αὐτὴν ἣ εἶχεν MSS.) ἐν στέρνοις πλείονα ταῖς τούτων ἐχαρίσατο διανοίαις. У этих людей уже было в груди некое «сияние»; но Бог дал им больше. αὐγὴν ταῖς τούτων ἐχαρίσατο διανοίαις равнозначно ἐφώτισεν αὐτούς. Ср. Plut. *De Pyth. orac.* 7, 397 c, о вдохновении Пифии: (ὁ θεὸς) φῶς ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖ

πρὸς τὸ μέλλον· ὁ γὰρ ἐνθουσιασμὸς τοιοῦτόν ἐστι («(бог) зажигает в душе свет, обращенный к будущему; ибо таково вдохновение»).

ἵνα ⟨⟨θεὸν⟩⟩ ⟨⟨τὸν ἔτι ἄγνωστον⟩⟩ πρῶτον μὲν ζητεῖν θελήσωσιν, εἶτα ⟨δὲ καὶ⟩ [ἐπιθυμήσωσιν] εὑρεῖν [εἶτα καὶ κατορθῶσαι] δυνηθῶσι. ἐπιθυμήσωσιν εὑρεῖν — бесцельное повторение ζητεῖν θελήσωσιν; а κατορθῶσαι δυνηθῶσι, «суметь преуспеть», невыносимо вяло. С предложенными мною изменениями слова дают в точности требуемый смысл. Бог дал им и желание искать Его, и силу Его найти. ζητεῖν θελήσωσιν и εὑρεῖν δυνηθῶσι соответствуют соответственно ἔρωτα (γνώσεως) и αὐγήν.

§ 5. τοῦτο δ’ . . . οὐκ ἂν ⟨ἦν⟩ ἐπὶ θνητῇ σπορᾷ, ⟨εἰ μὴ⟩ ἐγεγόνει [ ] ψυχὴ [ ] συμπάθειαν ἔχουσα τοῖς οὐρανοῦ μυστηρίοις.—(τοῦτο δ’ . . . οὐκ ἂν ἐπὶ θνητῆς σπορᾶς ἐγεγόνει, οὐδὲ γὰρ ἦν οὐδέπω, ψυχῆς δὲ τὴν συμπάθειαν ἐχούσης τοῖς οὐρανοῦ μυστηρίοις MSS.). С моими исправлениями это означает: «Смертным людям невозможно было бы открыть истину, если бы не явилась среди них душа, способная воспринимать небесные влияния; и такой душой был Гермес».

οὐδὲ γὰρ ἦν οὐδέπω, по-видимому, означает «ибо еще не существовало никакой θνητὴ σπορά», т. е. «люди еще не были сделаны». Можно предположить, что эти слова вставил кто-то, кто ошибочно думал, будто §§ 3–8 — начало связного повествования, которое тянется через всю «Деву мира» и в котором события от начала до конца следуют одно за другим в хронологическом порядке. Этот человек видел, что сотворение людей наступает в книге позже (§§ 14–42), и отсюда заключил, что в то время, когда Гермес (которого он принимал за бога) открыл *познание*, людей еще не существовало.

κατανοήσας ἴσχυσε δηλῶσαι [τε καὶ δεῖξαι]. ⟨. . .⟩ καὶ γὰρ ἃ ἐνόησεν ἐχάραξε, καὶ χαράξας ἔκρυψε⟨ν⟩ ⟨⟨ἀσφαλῶς⟩⟩, τὰ

πλεῖστα σιγήσας. «Он имел силу сделать *познание* известным; ибо он записал его и спрятал записанное, оставив большую часть истины невысказанной». Здесь нарушена последовательность. К чему γάρ? Если бы фраза кончалась на ἐχάραξε, можно было бы предположить, что именно умение писать (изобретателем которого он считался) дало Гермесу силу сделать *познание* известным, т. е. что он сделал его известным посредством своих книг. Но так как нам сказано, что он спрятал книги, это объяснение исключено, и γάρ непонятно. Чтобы получился смысл, мы должны предположить, что перед καὶ γάρ утрачено что-нибудь вроде οὐ μὴν οὐδ' ἀπερισκέπτως ἔδειξε. «Он имел силу сделать его известным; но счел за благо сделать известной лишь меньшую его часть (которой он устно научил Тата и других)».

τὰ πλεῖστα σιγήσας [[ἀσφαλῶς]] [ἢ λαλήσας]. Это, по-видимому, смесь двух разных чтений, а именно τὰ πλεῖστα σιγήσας и πλείονα σιγήσας ἢ λαλήσας.

§ 6. τοὺς συγγενεῖς θεοὺς δορυφορεῖν ⟨προσταχθείς⟩, ἀνέβαινεν εἰς ἄστρα. Гермес получил повеление покинуть землю и стать одним из свиты, или спутников, богов, обитающих на небе. Говоря проще, он был предупрежден о приближающейся смерти; но писатель, считая смерть лишь переменой жилища и состояния, предпочитает не говорить прямо, что Гермес умер.[3]

[3] Ср. *Corp.* VIII. 1 b, где нам говорят, что смерти нет вовсе и что θάνατος — слово без смысла.

Гермес — θεῖος ἄνθρωπος и как таковой «в родстве» с богами; но, пока он остается на земле, он не один из них. Если бы писатель хотел причислить его к богам, он написал бы τοὺς ἄλλους θεούς, а не τοὺς συγγενεῖς θεούς.

Здесь употреблен имперфект ἀνέβαινεν, а не аорист ἀνέβη; это время подразумевает, что его смерть была близка, но еще не

наступила.

ἦν αὐτῷ διάδοχος ὁ Τάτ, . . . οὐκ εἰς μακρὰν δὲ καὶ Ἀσκληπιὸς . . ., ἄλλοι τε ὅσοι κ.τ.λ. Это место показывает, что писатель §§ 3–8 знал по крайней мере некоторые из трактатов, озаглавленных Ερμοῦ πρὸς Τάτ и Ερμοῦ πρὸς Ἀσκληπιόν. В число «других людей», вероятно, входит Аммон; а писатель, быть может, имел в виду и более поздних учителей, таких как Пифагор и Платон.

Ἀσκληπιὸς ὁ ⟨καὶ⟩ Ἰμούθης, ὁ Π⟨τ⟩ανὸς ⟨τοῦ⟩ καὶ Ἡφαίστου [βουλαῖς]. ὁ Πτανός — несомненное исправление σπανός, чтения MSS. Ἰμούθης — это Имхотеп, туземное имя египетского бога, которого греки называли Ἀσκληπιός; а Πτάς[4] — это Птах, туземное имя египетского бога, которого греки называли Ἥφαιστος. Имхотеп считался сыном Птаха.[5] ὁ καί часто употребляется, чтобы соединить два разных имени одного и того же лица. Для иллюстрации этого употребления в случае египетских богов Рейценштайн (*Poim.* p. 122) приводит *C. I. Gr.* 4893: Χνούβει τῷ καὶ Ἄμμωνι, Σάτει τῇ καὶ Ἥρᾳ, Ἀνούκει τῇ καὶ Εστίᾳ, Πετεμπαμέντει τῷ καὶ Διονύσῳ, Πετενσήτει τῷ καὶ Κρόνῳ, Πετενσήνει τῷ καὶ Ερμεῖ.

[4] Это имя иногда писалось Φθάς. Suidas: Φθάς· ὁ Ἥφαιστος παρὰ Μεμφίταις («Фта — Гефест у мемфитов»).

[5] Ср. *Oxyrhynchus Pap.* (1915) no. 1381, l. 201: τὸν τοῦ Φθᾶ σεβήσεται Ἰμούθην («будет чтить Имуфа, сына Фта»). *Ib.* l. 228: Ἀσκληπίου παιδὸς Ἡφαίστου («Асклепия, сына Гефеста»).

Слово βουλαῖς, должно быть, вкралось по какой-то ошибке; возможно, оно возникло через удвоение из βουλομένης ниже.

§ 7. Ἑρμῆς μὲν οὖν ⌜ ἀπελογεῖτο τῷ περιέχοντι ὡς ⌝ οὐδὲ τῷ παιδὶ παρέδωκεν ὁλοτελῆ ⟨τὴν⟩ θεωρίαν. ἀπελογεῖτο τῷ περιέχοντι невозможно. Гермеса никто не обвинял; у него не было повода «держать оправдательную речь перед окружающим воздухом» или перед кем-либо еще; и то, что следует, — не ἀπολογία.

Вероятнее всего, эти слова — порча чего-то равнозначного ἀνέβαινεν εἰς ἄστρα. Можно было бы предложить, например, Ἑρμῆς μὲν οὖν, ὡς ἀπελύετο τοῦ σκήνους, οὐδὲ τῷ παιδὶ κ.τ.λ.

⟨εἶπε δὲ οὕτως⟩. Узенер первым указал, что слова Ἐγὼ κ.т.л. произносит Гермес. Но он закончил речь Гермеса на стоиχείων σύμβολα; я включил в нее также и следующие слова (ἐπικατευξάμενον . . . ἀπελθε⟨ῖ⟩ν).

Ἐγὼ δὴ [τῆς ἀνατολῆς γενόμενος] τοῖς πάντα βλέπουσιν ὀφθαλμοῖς ⟨τοῦ νοῦ⟩ τὰ τῆς ⌜ἀνατολῆς⌝ ἐθεώρησα ἀειδῆ (θεωρῆσαί τι ἀειδεῖ MSS.). Я не нахожу никакого смысла в τῆς ἀνατολῆς. Можно предположить, что τῆς ἀνατολῆς γενόμενος — порча τῆς ἐντολῆς γενομένης, что было бы здесь не на месте, но, быть может, встречалось в утраченном месте, которое предшествовало πλησίον τῶν κ.т.л. ниже.

Кажется необходимым добавить τοῦ νοῦ после ὀφθαλμοῖς. Лишь «очами ума» можно видеть τὰ ἀειδῆ, т. е. вещи, незримые для телесных очей.

Вероятно, ἀνατολῆς перед ἐθεώρησα возникло через повторение предшествующего ἀνατολῆς и вытеснило какое-то другое слово или выражение, которое первоначально стояло здесь (например, τῶν ὅλων οὐσίας).

Я изменил θεωρῆσαί τι на ἐθεώρησα и поставил двоеточие после ἀειδῆ. Требуемый смысл можно было бы получить и иным путем: приняв поправку Геерена Ἐμοὶ . . . θεωρήσαντι вместо Ἐγὼ . . . θεωρῆσαί τι и написав Ἐμοὶ δὴ . . . τὰ τῆς ⌜ἀνατολῆς⌝ θεωρήσαντι ἀειδῆ [καὶ ἐπισκοποῦντι] . . . ἦλθεν ἡ ἀκριβὴς γνῶσις. Но это требует большего изменения текста. Причастие настоящего времени ἐπισκοποῦντι не следовало бы присоединять к аористу θεωρήσαντι; поэтому, если строить фразу таким образом, необходимо предположить, что καὶ ἐπισκοποῦντι (ἐπισκοτοῦντι

MSS.) добавил незадачливый переписчик. Если же считать истинным чтением ἐθεώρησα, то возможно, что оно было изменено в θεωρήσαντι под влиянием следующего ἐπισκοποῦντι и что по второй ошибке θεωρήσαντι было изменено в θεωρῆσαί τι.

ἦλθεν ἡ ἀκριβὴς γνῶσις (διάγνωσις MSS.). διάγνωσις, несомненно, неверно; нужное слово — γνῶσις. Можно подозревать, что δια- — порча ἰδίᾳ, которое вполне могло стоять где-нибудь в этой фразе, хотя то место, где δια стоит в MSS., едва ли кажется подходящим для ἰδίᾳ.

⟨. . . χρή με⟩ πλησίον τῶν Ὁσίριδος κρυφίων ἀποθέσθαι τὰ ἱερὰ τῶν κοσμικῶν στοιχείων σύμβολα. Вероятный смысл недостающих слов можно было бы передать, написав: «и это познание я записал в книгах; ⟨νῦν δέ, ἄνωθέν μοι ⟨⟨τῆς ἐντολῆς γενομένης⟩⟩, χρή με⟩ πλησίον к.т.л.». Гермес был предупрежден, что час, назначенный для его (смерти и) «отшествия на небо», близок, и получил от Бога повеление спрятать свои книги, прежде чем отойдет.

Писания Гермеса названы здесь τῶν κοσμικῶν στοιχείων σύμβολα. Слово στοιχεῖα означало «космические стихии»; но оно означало и «буквы азбуки». Демокрит сравнивал атомы с буквами и находил в составе тел из атомов, по-разному сгруппированных и расположенных, аналогию образованию слов путем составления букв.[6] Это сравнение заимствовали у Демокрита эпикурейцы,[7] и оно неоднократно встречается у Лукреция.[8] Посидоний,[9] возражая эпикурейцам, ссылался на него; его довод воспроизведен у Cic. *Nat. deor.* 2. 93: «Как же мне здесь не дивиться, что есть человек, который убедил себя, будто некие твердые и неделимые тела несутся силою тяжести и что из случайного их столкновения возникает мир, в высшей степени украшенный и прекрасный? Кто думает, что это могло случиться,

тот, не понимаю, почему бы ему не думать также, что если бросить куда-нибудь бесчисленное множество двадцати одной формы букв, золотых или каких угодно, то из них, высыпанных на землю, могут получиться „Анналы“ Энния, так чтобы их можно было прочесть подряд». Стоики и платоники отвергали атомистическое учение Эпикура; но не было причины, почему бы им не сравнивать свои собственные четыре стихии с буквами азбуки и не говорить, что вселенная — как бы книга, написанная этим письмом, — не книга, правда, произведенная случайным сбрасыванием букв в кучу, как подразумевало эпикурейское учение, но книга, обдуманно написанная Богом. Эта мысль тем естественнее приходила на ум из-за двойного значения слова στοιχεῖα; и, вероятно, какая-то подобная мысль была на уме у автора этого места, когда он назвал писания Гермеса «символами космических стихий».

[6] Arist. *Metaph.* 1. 4, 985 b 4: «Левкипп же и . . . Демокрит говорят, что стихии — это полное и пустое . . . . Из этих различий „очертание“ есть фигура, „соприкосновение“ — порядок, „поворот“ — положение. Ибо A отличается от N фигурой, AN от NA — порядком, а ⊥ (более ранняя форма Z) от H — положением». Ср. Ar. *De gen. et corr.* 1. 2, 315 b 6.

[7] См. Diels, *Elementum* 1–14, где история этого сравнения атомов с буквами изложена полнее.

[8] Lucr. 1. 196 ff.; 823 ff.; 907 ff.; 2. 686 ff.; 1013 ff.

[9] Дильс (*ib.*) приводит достаточные основания считать Посидония источником, из которого почерпнуты Cic. *N. D.* 2. 93 и сходные места у других авторов. Тот же довод встречается, например, у Plut. *De Pythiae oraculis* 11, 399 E.

Возможно, однако, что он думал прежде всего об иероглифическом письме, которым, как предполагалось, Гермес пользовался в своих писаниях и изобретателем которого он считался. Иероглифические знаки, которые можно было бы

назвать στοιχεῖα (буквами), суть изображения вещей; и можно было предположить, особенно тем, кто не умел читать это письмо, что каждая из этих маленьких картинок имеет некое тайное значение и есть символ какого-то религиозного или космологического представления. Ср. Philo, *Vita Mos.* 1. 5. 23, Cohn IV, p. 125 (приведено у Clem. Alex. *Strom.* 1. 23. 153): «Числа же . . . и всю музыку . . . преподали (Моисею) ученые египтяне, а сверх того и философию через символы, которую они являют в так называемых священных письменах (в иероглифических письменах — Clem.)». Климент (*Strom.* 5. 7. 41 *sq.*) приводит примеры символических значений иероглифов (которые он называет τὰ τῶν Αἰγυπτίων αἰνίγματα); например: «В египетском Диосполе, на так называемом пилоне храма, изображены: дитя — символ рождения, старик — символ гибели, ястреб же — бога, а рыба — ненависти, и еще крокодил, в другом значении, — бесстыдства. Явно, стало быть, что весь символ, сложенный вместе, означает следующее: „О рождающиеся и умирающие, бог ненавидит бесстыдство“». См. также Clem. *Strom.* 5. 4. 20.

τὰ Ὀσίριδος κρύφια может означать либо священные писания, связанные с культом Осириса, либо святыни какого-то иного рода, например части тела Осириса. Чем бы ни были эти «сокровенные вещи», их, вероятно, хранили или считали хранящимися в каком-то египетском храме. Если имеется в виду какое-то определенное место, то это, вероятнее всего, храм и предполагаемое место погребения Осириса в Абидосе.

О представлении, будто книги Гермеса долго оставались спрятанными или погребенными и лишь недавно были найдены и обнародованы, ср. Syncellus I, p. 72 Dindorf: «из стел, лежащих в Сириадической земле, начертанных, [говорит он,] священным наречием и ⌜ иерографическими ⌝[10] письменами Тотом, первым

Гермесом, и [[переведенных]] после потопа [[со священного наречия на эллинскую речь]][11] [иероглифическими письменами][12] [[и положенных]][13] ⟨переписанных⟩ в книги сыном Агатодемона, вторым Гермесом,[14] отцом же Тата, ⟨⟨и положенных⟩⟩ в святилищах храмов Египта, ⟨а впоследствии⟩ ⟨⟨переведенных⟩⟩ ⟨⟨со священного наречия на эллинскую речь⟩⟩».[15]

---

[10] Читай ἱερογλυφικοῖς.

---

[11] Было бы нелепо сказать, что писания были переведены на греческий «после потопа»; как мог кто-нибудь вообразить, что они были переведены на греческий до потопа или хотя бы вскоре после него? Рукописное предание можно объяснить, если предположить, что слова ἑρμηνευθεισῶν ἑκ τῆς ἱερᾶς διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλληνίδα φωνήν были случайно пропущены переписчиком, но добавлены на полях, и что позднейший переписчик вернул их в текст, но поставил не на то место.

---

[12] Перемещенный дублет ⌜ ἱερογραφικοῖς ⌝γράμμασι выше.

---

[13] ἀποτεθέντων Dindorf: ἀποτεθεισῶν Reitzenstein. Я предполагаю, что καὶ ἀποτεθεισῶν было по ошибке передвинуто и что его вставка здесь повлекла утрату причастия (вероятно, ἀπογραφεισῶν), с которым первоначально были связаны слова μετὰ τὸν κατακλυσμόν.

---

[14] Трисмегист-учитель назван здесь «вторым Гермесом» и отличен от египетского бога Тота, который назван «первым Гермесом». Ср. *Ascl. Lat.* III. 37.
Варрон (Augustine *De civ. dei* 18. 8 и 39 f.) говорил о «втором Меркурии, называемом Трисмегистом» и сообщал, что тот был внуком «первого Меркурия». Но «первый Меркурий» Варрона — это греческий бог Гермес, сын Зевса и Майи; и Варрон, по-видимому, знал лишь одного египетского Гермеса.
Источник (возможно, Мнасей), которому следовал Цицерон в своем перечне богов в *De nat. deor.* 3. 55 ff., различал двух египтян по имени Гермес; но сомнительно, соответствовали ли они старшему и младшему Гермесам, о которых говорят некоторые из герметистов.

---

[15] Связь этого места с контекстом темна. Текст Синкелла в издании Диндорфа таков: «Остается же коротко изложить и о династии египтян по Манефону Себеннитскому, который при Птолемее Филадельфе носил звание первосвященника храмов в Египте || из стел, лежащих в Сириадической земле . . . в святилищах храмов Египта || обратился к тому же царю Филадельфу, второму

Птолемею, в книге Сотиса, написав дословно так: — Послание Манефона и т. д. царю и т. д. „Манефон, первосвященник и писец священных святилищ в Египте . . . владыке моему Птолемею — радоваться. Нам надлежит размышлять, величайший царь, обо всех предметах, какие ты пожелаешь, чтобы мы исследовали. Тебе, вопрошающему о том, что будет с миром, как ты мне повелел, будет открыто то, что я узнал || священные книги, написанные праотцем Трисмегистом Гермесом. Будь здоров, владыка мой царь“. — Это он говорит о толковании ⟨писаний⟩ второго Гермеса». В тех местах, где я поставил знак || (т. е. в начале и в конце места о стелах и близ конца письма Манефона), явно нарушена связность. ἐκ τῶν ἐν τῇ Σηριαδικῇ к.т.л. не может зависеть от ἀρχιερεὺς . . . χρηματίσας, что означает «носивший звание первосвященника»; не может оно зависеть и от следующего глагола προσεφώνησε. Но если исключить ἐκ τῶν ἐν τῇ Σηριαδικῇ . . . ἱερῶν Αἰγύπτου и поставить προσεφώνησε сразу после χρηματίσας, фраза читается гладко. В письме же Манефона, напротив, после ἃ ἔμαθον чего-то недостает; а слова Синкелла, которые следуют за письмом (и в которых после ὑπὸ τοῦ δευτέρου Ερμοῦ, должно быть, утрачено причастие, например γραφέντων), показывают, что в недостающем месте Манефон говорил о «толковании писаний второго Гермеса». Но как раз об этом и говорится в месте о стелах. Поэтому, по-видимому, лучшее средство — перенести это место (ἐκ τῶν ἐν τῇ Σηριαδικῇ . . . ἱερῶν Αἰγύπτου) и вставить его (исправленным, как я предложил) в письмо после слов ἃ ἔμαθον. Если сделать это, перед ἱερὰ βιβλία все еще остается пробел; но, помимо этой лакуны, все становится понятным.
При этом предположении место о стелах — часть письма, которое Синкелл считал написанным Манефоном.

Смысл рассказа, изложенного в этом месте, по-видимому, таков. *Познание* было начертано на каменных плитах первым Гермесом и в таком виде избежало гибели в потопе; после потопа второй Гермес переписал его[16] с каменных плит в книги (т. е. свитки папируса), которые были положены в некоторых египетских храмах; а в какое-то позднейшее время содержание этих книг было переведено с египетского языка на греческий.

[16] Писатель допускает небольшую неточность, говоря, что сами стелы были «переписаны», «положены» и затем «переведены»; но он имеет в виду, что были переписаны и т. д. писания, начертанные на стелах.

Другой вариант того же предания встречается у Joseph. *Ant.* 1. 71. Иосиф говорит там, что первобытная мудрость[17] была начертана

на двух στῆλαι, одной из глины, а другой из камня, причем эти вещества были избраны для того, чтобы глиняная плита избежала гибели при грядущем опустошении мира огнем, а каменная — при грядущем потопе;[18] и что каменная στήλη сохраняется доныне κατὰ γῆν τὴν Σιριάδα.[19] Но Иосиф приписывает надпись не Гермесу, а потомству Сифа, сына Адама.[20]

[17] σοφία ἡ περὶ τὰ οὐράνια καὶ τὴν τούτων διακόσμησιν («мудрость о небесных вещах и их устроении»).

[18] Ср. Ammian. Marcell. 22. 15. 30: «Есть (в Египте) и сиринги — некие подземные и извилистые укрытия, которые, как рассказывают, знатоки древних обрядов, заранее зная о приближении потопа и боясь, как бы не изгладилась память о священнодействиях, соорудили в разных местах, прорыв их в глубине с великим трудом; и на обтесанных стенах они высекли множество родов птиц и зверей, . . . которые назвали иероглифическими письменами». Эти σύριγγες (или σήραγγες) — очевидно, древние гробницы, такие как гробницы царей близ Фив; и рассказы о «спрятанных» или «погребенных» писаниях, несомненно, возникли из находок гробниц, содержавших иероглифические надписи.

[19] Σιριάδα Naber: Σειριάδα Reitzenstein. γῆ Σιριάς у Иосифа — очевидно, то же, что Σηριαδικὴ γῆ у Синкелла. Что это за земля? Ввиду πλησίον τῶν Ὁσίριδος κρυφίων в «Деве мира» кажется возможным, что в обоих местах земля первоначально называлась γῆ Ὁσιριάς или Ὁσιριακή (ср. Ἴσιάς и Ἴσιακός) и что имеется в виду область Абидоса в Египте.

[20] Сифа и Еноха иногда отождествляли или смешивали с Агатодемоном и Гермесом; см. свидетельства (арабские).

Ср. также Филона Библского (Euseb. *Pr. ev.* 1. 9. 26): «А он (Санхуниатон), натолкнувшись на ⌜ найденные в святилищах ⌝[21] сокровенные письмена аммунеев, ⌜ составленные ⌝ . . ., которые не всем были известны, сам занялся изучением всего этого». Из того, что Филон Библский сказал раньше (*ib.* 1. 9. 24), очевидно, что писания, о которых здесь говорится, — писания Тота-Гермеса.[22]

[21] Вероятно, τῶν ⟨⟨Ἀμμουνε⟨ί⟩ων⟩⟩ ἀδύτων. Неясно, как следует исправить испорченный текст; но смысл, должно быть, был тот, что Санхуниатон нашел и

прочел некие писания Гермеса, которые были спрятаны в храме Аммона.

[22] Сходные представления встречаются в месте, которое приводит Рейценштайн (*Poim.* p. 121) из неизданной рукописи Лаврентианской библиотеки (*Cod. Antinori* 101, *fol.* 361 v.): там описан врачебный рецепт как «противоядие, полученное из святилищ Гефеста, что в Мемфисской области, по решению и человеколюбию, как говорят, Трисмегиста Гермеса; ибо он решил, чтобы его обнародовали (ταύτης MSS.), заботясь о спасении людей. Найдено же оно было на золотой стеле, начертанным египетскими письменами, с приписанным к ней страшным заклятием, чтобы стражи святынь не дерзали сообщать его никому из непосвященных; выдано же оно было из Египта сюда при царе, жестоко мучимом болезнью суставов и подагрой». В тексте что-то не в порядке; смысл, должно быть, был тот, что рецепт был написан Гермесом на золотой табличке, которая была оставлена на попечение жрецов Птаха в Мемфисе со строгим наказом хранить его в тайне, и что этот наказ был нарушен лишь тогда, когда средство понадобилось, чтобы исцелить царя (или римского императора), страдавшего подагрой. Удовлетворительный смысл можно было бы получить, вставив причастие (например, συγγραφεῖσα) после Ερμοῦ; передвинув οὗτος γὰρ . . . σωτηρίας и поставив эти слова после διοχλουμένου (тогда человеком, который «решил, чтобы его обнародовали», был бы царь, больной подагрой, а не Гермес, запретивший обнародование); и добавив причастие (например, μεταληφθεῖσα) после ἐνταῦθα.

§ 8. ⸢Ὦ ἱεραὶ βίβλοι, τῶν [ά]φθαρτῶν⸣ αἳ τετεύχαταί ⸢μου χειρῶν, ἃς (μου χείρονας MSS.) τῷ τῆς ἀφθαρσίας φαρμάκῳ ⸢χορείας ἐπικρατῶ⸣. χείρον- несомненно должно быть исправлено в χειρῶν (Meineke); и кажется не менее несомненным, что прилагательное при χειρῶν было не ἀφθάρτων, а φθαρτῶν. Книги были написаны «тленными руками» человека Гермеса, но сделаны нетленными. τετεύχαται, без сомнения, стоит вместо какой-то формы глагола τεύχειν, «делать». (То, что τεῦχος означает «книга», делает этот глагол тем более подходящим.) Вместо χορείας мы должны читать χρίσας (Meineke) или какую-то другую форму χρίειν — глагола, который хорошо сочетается с φαρμάκῳ. Выражение «умастил их снадобьем нетления», должно быть, подсказано каким-то магическим или обрядовым приемом, но здесь употреблено в переносном смысле и означает просто «сделал их нетленными».

Так как сделать это могла лишь сверхчеловеческая сила, то сделавший это не мог быть человеком Гермесом; а если не Гермес, то, надо полагать, Бог.

Требуемый смысл можно получить, написав Ὦ ἱεραὶ βίβλοι, ἃς διὰ τῶν φθαρτῶν τετευγμένας μου χειρῶν τῷ τῆς ἀφθαρσίας φαρμάκῳ ἔχρισεν ὁ ἐπὶ πᾶσι κρατῶν.

ἀσαπεῖς πάντας αἰῶνας (παντὸς αἰῶνος MSS.) [καὶ ἄφθαρτοι] διαμείνατε [χρόνους]. ἄφθαρτοι — вялое повторение ἀσαπεῖς, и оно тем более нежелательно, что φθαρτῶν и ἀφθαρσίας встречались непосредственно перед этим. χρόνους — вариант к αἰῶνας.

παντὶ τῷ τὰ γῆς (τῆς MSS.) ταύτης παροδεύειν μέλλοντι πεδία. [παροδεύειν можно сохранить в значении *pergere*, «проходить». Ср. Plut. *Symp. probl.* 670 c, ἡλίου τὸν λέοντα παροδεύοντος («когда солнце проходит Льва»), и 700 A; *De Sol. anim.* 973 D, κωφὸν ἀκρόαμα τοῖς συνήθως παροδεύουσι τὸν τόπον («немое зрелище для тех, кто обычно проходит мимо этого места»).]

ἄχρις οὗ γέρων ⟨γενόμενος?⟩ οὐρανὸς συστήματα ὑμῶν ἄξια τεκνώσηται. Все земные συστήματα («организмы») — «дети неба», т. е. они вызываются к бытию действием «вышних вещей» (ср. § 2). Но συστήματα, о которых здесь говорится, — люди; и смысл таков: «доколе в поздний век мировой истории не родятся люди, достойные читать книги Гермеса». Здесь мгновенное олицетворение οὐρανός: Небо, рожденное, когда был создан мир, успеет состариться, прежде чем наступит это время.

[ἃς ψυχὰς ὁ δημιουργὸς προσηγόρευσε]. Быть может, вместо προσηγόρευσε следует писать προσαγορεύσει; но с этой поправкой или без нее слова здесь не на месте. Люди, которым предстоит найти и прочесть книги Гермеса, — не ψυχαί, а συστήματα; они, как

и все люди на земле, состоят из души и тела, соединенных вместе. Тот, кто вставил ἃς ψυχὰς ὁ δ. π., несомненно, думал о сотворении душ, которое описано в § 14 и сл.

⟨ταῖς ἀ⟩ιδίοις (ἰδίαις MSS.) ⟨ἐν⟩τεμενίζεται ζώναις. ἀΐδιοι ζῶναι — это сферы неба. Ср. *Corp.* I. 25, где каждая из семи планетных сфер названа ζώνη.

τεμενίζεται означало бы «посвящается богу как τέμενος». Этого нельзя было бы сказать о Гермесе. Требуется слово ἐντεμενίζεται, «помещается в τέμενος». Небо — τέμενος, т. е. область, отведенная богам; и Гермес поселяется в нем.

⟨⟨§ 50. [πάλιν] ὁ μόναρχος . . . διάστασις ἐγένετο· καὶ⟩⟩. В MSS. за местом, которое описывает происхождение *познания* (§§ 3–8), следует фрагмент некой *космогонии* (§§ 9–12); а за ним следует повествование, которое начинается с сотворения душ (§ 14 и сл.) и тянется до конца выдержки. Но связность этого повествования нарушают §§ 50, 51 и 52, которые, как и §§ 9–12, суть разрозненные обрывки *космогонии*.

Эти факты можно объяснить так. Описанию сотворения душ предшествовало описание создания и снаряжения неба и земли. Части его утрачены; но один его кусок (§§ 9–12) остается на своем законном месте, а другой его кусок (§§ 50–52) сохранился, но не на своем месте. Оба эти куска в том виде, в каком их дают MSS., бессвязны; но если переставить фрагменты, из которых они состоят, их можно вставить на свои места как части связного повествования, ведущего к § 14 и сл. Я предлагаю такой порядок: ⟨⟨50⟩⟩, ⟨⟨11⟩⟩, 9, 10, 12, ⟨⟨52⟩⟩, ⟨⟨51⟩⟩. Если читать параграфы в этом порядке, рассказ идет так: «Была хаотическая масса. Бог решил упорядочить эту массу. Он разделил ее ⟨на две части; из верхней части он устроил небо, а из нижней — землю⟩ (§ 50). Он населил небо богами-светилами (§ 11); затем он принялся производить

живые существа на земле. Для этого он сотворил Природу и повелел ей сделать семена (§§ 9, 10, 12); эти семена он бросил на землю и повелел Земле развить из них растения (§ 52). Так и небо, и земля были упорядочены и наполнены живыми существами (§ 51). Но пространство между небом и землей все еще оставалось незанятым; и чтобы и у этой области были обитатели, Бог приступил к созданию душ и назначил им атмосферу в жилище (§ 14 и сл.)».

В повествовании, которое начинается с § ⟨⟨50⟩⟩ и тянется до конца выдержки, Исида — богиня, которая некоторое время пребывала на земле, но вернулась в свой дом на небе (§ 70) прежде, чем происходит беседа. По крайней мере часть рассказа, который она излагает своему сыну Гору, рассказал ей Гермес (§§ 25, 26, 30); а Гермес, ее осведомитель, — бог, который существовал прежде, чем были сделаны люди, и принимал участие в событиях, о которых ей повествовал. Но что за существо Гор? И где происходит беседа — на небе или на земле? На эти вопросы текст явно не отвечает; и не вполне ясно, как ответил бы на них писатель. Гор, будучи сыном бога и богини, должен быть в каком-то смысле богом; но автор, вероятнее всего, полагал, что он родился у Осириса и Исиды в то время, когда они пребывали на земле; а если так, он должен был некоторое время быть воплощенным богом, как были его родители, когда он родился. Можно предположить, таким образом, что в то время, когда происходила беседа, Гор был воплощенным богом на земле — по внешнему облику человеком и, надо полагать, юным царем Египта,[23] — и что его мать, богиня Исида, которая уже вернулась на небо, сошла оттуда, чтобы посетить и наставить его. (Ср. *Corp.* I, где пророка посещает и наставляет Поймандр, и *Corp.* XI, где человека Гермеса посещает и наставляет Ум.)

[23] Эпитеты, которые Исида прилагает к Гору (μεγαλόδοξε, §§ 33 и 59; μεγαλόψυχε, § 58; μεγαλοσθενές, § 64), таковы, какие можно было бы употребить, обращаясь к земному царю; их можно считать равнозначными обращению «ваше величество». Ср. ὦ μέγιστε βασιλεῦ в *Exc.* XXVII, где следует предполагать, что говорит Исида и что обращается она к Гору.

Ни одно из двух вступительных мест (§§ ⟨⟨32⟩⟩, 1, 2 и §§ 3–8), которые в MSS. предшествуют этому повествованию, никак с ним не связано; и каждое из них содержит вещи, с ним несогласные. В §§ 3–8 Гермес — человек и становится богом лишь после своей смерти; в § ⟨⟨50⟩⟩ и сл. Гермес — бог и был богом с самого начала. Поэтому можно считать несомненным, что §§ 3–8 первоначально не составляли части того трактата, который содержал § ⟨⟨50⟩⟩ и сл. Другое вступительное место (§§ ⟨⟨32⟩⟩, 1, 2), очевидно, стояло в начале одного из трактатов собрания «Исида — Гору»; но тот трактат, которому оно принадлежало, едва ли мог быть тем, что содержал § ⟨⟨50⟩⟩ и сл. В § ⟨⟨32⟩⟩ Исида называет Камефиса источником κρυπτὴ θεωρία, которую она собирается передать своему сыну, и (если я верно восстановил текст) говорит, что узнала ее от Гермеса, а Гермес — от Камефиса. Но в повествовании § ⟨⟨50⟩⟩ и сл. нет никакого учения, которое могло бы происходить от Камефиса; богиня Исида получила свои сведения отчасти от бога Гермеса, — который ни от кого их не получал, но был очевидцем событий, о которых говорил, и сам в них участвовал, — а отчасти (например, в § 70) из собственной памяти о том, что произошло. В § 2 мы имеем изложение учения, которое, по-видимому, есть начало θεωρία, обещанной в § ⟨⟨32⟩⟩; а слово θεωρία больше подходит к изложению такого рода, чем к повествованию о событиях, какое содержится в § ⟨⟨50⟩⟩ и сл.

Итак, мы должны заключить, что первое вступительное место (§§ ⟨⟨32⟩⟩, 1, 2) — начало трактата, остальная часть которого утрачена, и что первоначально оно не имело никакой связи с

повествованием, из которого состоит основная часть *Exc.* XXIII, но было поставлено перед этим повествованием по ошибке. Ошибку можно было бы объяснить, предположив, что в книге, содержавшей собрание документов «Исида — Гору», случайно утратились несколько страниц, содержавших конец одного трактата и начало другого. (Ср. пробел между *Corp.* I и *Corp.* II, а также между *Corp.* XVI и *Corp.* XVII.)

Если это так, то возможно, что заглавие «Дева мира» принадлежало трактату, единственный сохранившийся фрагмент которого — §§ ⟨⟨32⟩⟩, 1, 2, и что повествование, которое следует в § ⟨⟨50⟩⟩ и сл., первоначально этого заглавия не носило. Но для удобства, по-видимому, лучше всего во всяком случае и впредь употреблять заглавие «Дева мира» так, как оно употребляется в MSS. Стобея, т. е. прилагать его к *Exc.* XXIII в целом.

Начало повествования утрачено; но § 50 должен был стоять близко к началу. На той ступени, о которой он говорит, не существует ничего, кроме (1) Бога, (2) группы богов, подчиненных Богу, и (3) косной и неразличенной массы материи (ἀργὴ σύστασις, χάος, ἕνωσις).

Кто те θεοί, которых Бог созывает и к которым обращается? Поскольку еще нет ни Космоса, ни неба, они не могут быть богами-светилами; это должны быть бестелесные и надкосмические существа — θεοὶ νοητοί. Гермес, о котором говорится в § 26 и § 30, по-видимому, бог этого рода; быть может, тогда писатель полагал, что «сенат богов» (σύγκλητον τῶν θεῶν συνέδριον), о котором он говорит, состоит из главных богов, почитаемых в Египте, одним из которых был Тот-Гермес.

Представление о таком συνέδριον могло быть подсказано советами богов, описанными в «Илиаде»; но писатель, быть может, имел в виду и иудейские описания Бога, восседающего на

небе как царь, окруженный своими служителями и спутниками. Возможно, на него повлияли иудейские толкования глагола во множественном числе в ποιήσωμεν ἄνθρωπον, *Gen.* 1. 26; см., например, Philo *De opif. mundi* 24. 72–76, Cohn I, p. 25: «он говорит, что Бог сказал „сотворим“, что указывает на привлечение других, как бы соработников» и т. д.

Мы не знаем, как начиналось повествование и что рассказывалось в утраченном месте, которое предшествовало § 50; но, по-видимому, есть лишь две вещи, которые можно было бы поместить во времени раньше положения, представленного в этом параграфе, а именно происхождение богов и происхождение хаотической массы. Вероятно, по крайней мере о происхождении богов говорилось и рассказ начинался примерно так: «В начале был Бог; и Бог породил, или испустил из себя, (надкосмических) богов». Ср. § 64, где подразумевается, что Осирис и Исида — ἀπόρροια высшего Бога.[24]

[24] Согласно древней египетской теогонии Гелиополя, главные боги произошли от первичного бога Тума через последовательные акты порождения.

Сомнительнее, говорилось ли что-нибудь о происхождении хаотической массы. Платоники в общем предполагали предсуществование неоформленной материи и не пытались объяснить ее наличие; но в *Corp.* I. 4 описано ее возникновение, и нечто подобное, быть может, говорилось о ней и здесь.

MSS. дают πάλιν . . . ἐποίησε συνέδριον . . . καὶ πάλιν . . . ἐφώνησε. Если сохранить πάλιν, подразумевается, что подобное собрание богов уже происходило прежде. Но для какой цели могло быть созвано прежнее собрание и с какой речью к нему могли обратиться? Единственное, что, по какому-либо предположению, Бог мог сделать после испускания богов и до времени, о котором говорится в § 50, — это сотворение хаотической массы материи; и

даже если допустить, что писатель говорил, будто эта масса была сотворена Богом, едва ли он сказал бы, что Бог призвал богов помочь ему в ее сотворении. Поэтому я заключил πάλιν в скобки. Когда § 50 был передвинут на то место, где он стоит в MSS., он оказался в повествовании позже собрания богов, описанного в § 27; и можно предположить, что переписчик, читая его на этом месте, сказал себе: «это второе собрание» — и соответственно дважды вставил πάλιν в § 50.

ὅσοι ⌜τῆς κορυφαίας⌝, ὅσοι καὶ ἀφθάρτου φύσεως τετεύχατε. Быть может, мысль автора можно было бы выразить, написав ὅσοι τῆς πάντων κορυφῆς ἐπιβεβήκατε, καὶ ἀφθάρτου φύσεως τετεύχατε. (Или, возможно, τῆς κορυφαίας ⟨ἀρχῆς⟩ или что-нибудь подобное, «высочайшая вершина владычества», с каким-нибудь подходящим глаголом?) [Cp. Pl. *Phaedr.* 247 ff.]

οἳ τὸν μέγαν αἰῶνα διέπειν ἑς ἀεὶ κεκλήρωσθε. Обязанности богов уже определены, хотя исполнять их они еще не начали.

τὸν μέγαν αἰῶνα, по-видимому, означает либо «ход вещей во времени», либо «вселенную».

οἳ ἐαυτοῖς ἀντιπαραδιδόντες οὐδέποτε κοπιάσετε τὰ σύμπαντα.—(οἷς αὐτὰ ἐαυτοῖς ἀντιπαραδιδόντα οὐδέποτε κοπιάσει τὰ σύμπαντα MSS.). Боги — ἀκοπίαστοι (ср. φῶς ἠλίου καὶ σελήνης ἀκοπίαστον, § 34); но нельзя было бы сказать, что вещи, подчиненные их власти, — ἀκοπίαστα.

Слово ἀντιπαραδιδόντες подразумевает представление о *хронократорах*: каждый бог по очереди берет на себя управление на определенный срок, а затем передает его другому (например, по одной из многих систем, Гелиос несет службу в воскресенье, а Селена — в понедельник). Это представление, которое, по-видимому, было египетского происхождения, первоначально было приложимо лишь к астральным богам, но здесь

предполагается приложимым и к богам, которые существовали до образования Космоса.

μέχρι πότε ἀνεπίγνωστοι ταύτης δεσπόσομεν τῆς ἡγεμονίας; —(μέχρι πότε τῆς ἀνεπιγνώστου ταύτης δεσπόσομεν ἡγεμονίας MSS.). Бог и боги властвуют над массой материи; но масса, будучи еще неустроенной, не содержит живых существ, которые признавали бы их власть.

μέχρι πότε [ἀθεώρητα γενήσεται ταῦτα ἠλίῳ καὶ σελήνῃ] [[ἕκαστος ἡμῶν ἑφ' ἑαυτῷ γεννάτω]] ἀργὴν καταλείψομεν τὴν σύστασιν ταύτην;—(ἀπαλείψωμεν τῷ δύνασθαι τὴν ἔτι ἀργὴν σύστασιν ταύτην; MSS.). Масса косна и безжизненна; ее нельзя больше оставлять такой.

Упоминание о солнце и луне не на месте на той ступени, когда ни солнце, ни луна еще не возникли; а слова ἕκαστος ἡμῶν ἑφ' ἑαυτῷ γεννάτω должны составлять часть следующего далее призыва. Будущее время -λείψομεν было изменено в -λείψωμεν под влиянием γεννάτω. Я не могу объяснить τῷ δύνασθαι.

ἄπιστος τοῖς μεταγενεστέροις μῦθος δὴ (δὲ MSS.) δοξάτω ⟨τὸ⟩ χάος εἶναι. Хаос существует теперь; покончим же с ним так совершенно, чтобы существа, которым предстоит быть произведенными впоследствии (т. е. люди, а быть может, и боги-светила), с трудом поверили, что он когда-либо существовал.

εἶπε, καὶ εὐθέως [κοσμικῶς] τῆς ἔτι ⌜ μελαίνης ⌝ ἑνώσεως διάστασις ἐγένετο. ἕνωσις — это неразличенная масса бесформенной материи, которая выше была названа σύστασις. Ее, пожалуй, можно было бы назвать σκοτεινή (ср. σκότος, о котором говорится в *Corp.* I. 4); но μελαίνη — слово менее подходящее. Кроме того, писатель «Девы мира» мыслит διακόσμησις по большей части не как излияние света во тьму, но как процесс, посредством которого масса материи, доселе косная и

безжизненная, наполняется живыми существами. Поэтому вероятно, что μελαίνης было поставлено вместо какого-то другого прилагательного. Если предположить, что этим прилагательным было ἀκοσμήτου, то бессмысленное наречие κοσμικῶς могло возникнуть из него через порчу.

διάστασις — это разделение массы на две части, из которых Бог сделал небо и землю. Оно соответствует отделению «вод над твердью» от «вод под твердью» в *Gen.* 1. 7 и первой ступени разделения стихий в стоических космогониях. (См. *Corp.* I. 5 b и *Corp.* III.)

Едва ли можно сомневаться, что и εἶπε καὶ . . . ἐγένετο здесь, и εἶπεν ὁ θεὸς καὶ ἦν в § 11 подсказаны сходными выражениями в первой главе Книги Бытия: ст. 3, εἶπεν ὁ θεός· Γενηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς («И сказал Бог: да будет свет. И стал свет»). *Ib.* ст. 6, 9, 14, 20, 24, 29: καὶ εἶπεν ὁ θεός . . . καὶ ἐγένετο οὕτως («И сказал Бог . . . и стало так»). Ср. *Ps.* 32 (33). 9: αὐτὸς εἶπεν, καὶ ἐγενήθησαν («Он сказал — и они явились»).

§ 11. Ἔστω πεπληρωμένος ὁ οὐρανὸς ἄστρασιν (ἄπασιν MSS.) ⟨. . .⟩ [ἀήρ τε καὶ αἰθήρ]. πεπληρωμένος здесь означает «снабженный обитателями». Обитатели неба — астральные боги; и простейший способ получить требуемый смысл — изменить ἄπασιν в ἄστρασιν. Можно усомниться, говорил ли писатель, что Бог на этой ступени сотворил второй чин богов (а именно астральных богов), или что Он сделал вещественные солнце, луну и звезды и воплотил в них богов § 50, которые до тех пор были бестелесны. В обоих случаях § 11 соответствует *Gen.* 1. 14, Γενηθήτωσαν φωστῆρες к.т.λ.

Заселение атмосферы — вещь отличная от заселения неба, и одно с другим не могло быть смешано в одном и том же предложении. Обитатели атмосферы — души, сотворение

которых описано в § 14 и сл. Поэтому слова ἀήρ τε καὶ αἰθήρ, должно быть, вставлены здесь по ошибке.

Заселение неба (§ 11) должно предшествовать наполнению земли живыми существами (§§ 9, 10);[25] а так как в § 9 о богах-светилах говорится как об уже существующих (οἱ ἤδη περιπολεῖν τὸν οὐρανὸν κελευσθέντες), несомненно, что § 11 первоначально стоял перед §§ 9 и 10.

[25] Правда, в *Gen.* 1 сотворение растений предшествует сотворению солнца, луны и звезд; но это странное извращение естественного порядка.

§ 9. ἱκανὸν δὲ τὸν μέσον ἤργει χρόνον (ἱκανὸς δὲ ὁ μέσος ἤργει χρόνος MSS.) [ἐκέκρυπτο] [[καὶ]] ἡ ⟨τῶν ὑποκειμένων⟩ φύσις, ὦ τέκνον, ⟨⟨καὶ⟩⟩ ἐτύγχανε στεῖρα. В тексте MSS. мы имеем здесь (если опустить непонятное слово ἐκέκρυπτο) два отдельных утверждения, а именно: «промежуточное время бездействовало» и «природа была бесплодна». Но χρόνος — неподходящее подлежащее для ἤργει; а так как писатель далее рассказывает нам, как *земля* стала деятельной и плодоносной, то бездейственной и бесплодной до тех пор, должно быть, была именно *земля*. Требуемый смысл можно получить, изменив ὁ μέσος χρόνος в τὸν μέσον χρόνον и сделав φύσις подлежащим как для ἤργει, так и для ἐτύγχανε στεῖρα. Можно было бы, пожалуй, понимать под ἡ φύσις область, в которой действует «природа», т. е. землю, или подлунный мир; но здесь это было бы неловко, так как несколькими строками ниже описано сотворение Фύσις, и это дало бы повод к возражению, что в то время, о котором идет речь, никакой φύσις еще не существовало. Поэтому вероятнее всего, что автор написал что-нибудь вроде ἡ τῶν ὑποκειμένων φύσις (ср. φύσις ἡ τῶν ὑποκειμένων в § 27). Это было бы лишь описательным обозначением τὰ ὑποκείμενα, «нижних вещей», т. е. земли; и слово φύσις, употребленное так, прошло бы незамеченным или было бы

забыто к тому времени, когда читатель дойдет до сотворения Фύсις.

τὴν τῶν ⟨κάτω⟩ ὄντων ἡσυχίαν ἀπήγγειλαν, καὶ ὅτι δέον ἐστὶ συγκοσμηθῆναι ⟨καὶ ταῦ⟩τα [σύμπαντα]. Небо уже устроено и населено, как показывают слова οἱ ἤδη περιπολεῖν τὸν οὐρανὸν κελευσθέντες; остается заняться только подлунным миром. Поэтому я написал τῶν κάτω ὄντων и καὶ ταῦτα вместо τῶν ὄντων и τὰ σύμπαντα.

Δεόμεθά σου, ἔλεγον, τὰ νῦν ὄντα καὶ [ὢν] ὕστερον ⟨ἐσόμενα τίνος⟩ ἔχει χρείαν διασκέψασ⟨θαι⟩. Боги-светила видят, что желательно, чтобы на земле были произведены живые существа, но не могут придумать средства, как это осуществить; поэтому они обращаются к Богу, чтобы он разрешил задачу; и он разрешает ее, сотворив Фύсις — силу, которая заставляет живые существа произрастать. Эта сила нужна как τὰ νῦν ὄντα (земле в ее нынешнем состоянии косности и безжизненности), так и τὰ ὕστερον ἐσόμενα; т. е. она нужна и для того, чтобы произвести первое поколение живых существ, и для того, чтобы поддерживать нескончаемую их череду.

Когда τίνος было утрачено, вставили ὤν, чтобы придать предложению грамматическое построение.

§ 10. ἐμειδίασεν ὁ θεός, καὶ εἶπε Φύσιν εἶναι. Что касается ἐμειδίασεν, сравни *Космопею* (Κοσμοποιία; извлечена Дитерихом, *Abraxas*, p. 182 ff., из магического папируса, Leiden W), в которой Бог творит *смехом*; например: «Бог засмеялся семь раз: „Ха-ха-ха-ха-ха-ха-ха“. И когда Бог засмеялся, родились семь богов, которые объемлют мир. . . . В четвертый раз захохотал Бог, и явилась Генна (Γέννα), владеющая семенем всего, через которую все было посеяно».[1]

[1] Назначение этой Γέννα (или Γενεά) то же, что и назначение Фύсις в «Деве мира».

καὶ θῆλυ πάγκαλον χρῆμα ἐκ τῆς φωνῆς αὐτοῦ προῆλθεν. Представление, что Бог творит своим голосом, — иудейское: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их» (*Ps.* 33. 6). См. *Corp.* I. 5 a.

ὁ θεὸς ὁ προπάτωρ. О προπάτωρ как наименовании высшего Бога см. *Exc.* II (A. 13 и B. 3) — единственное другое герметическое сочинение, в котором это слово употреблено так. В § ⟨⟨32⟩⟩ ὁ προπάτωρ назван Камефис; но Камефис в этом месте, по-видимому, не считается высшим Богом и, возможно, даже не бог, а человек.

⟨⟨καὶ τῇ Φύσει τὸ τῶν κάτω πάντων (καὶ τῇ Εὑρέσει τούτων τὸ κατὰ τούτων MSS.) ἐχαρίσατο ἡγεμονικόν⟩⟩. В MSS. эти слова стоят в конце § 13; но там они непонятны. С предложенными поправками они дают хороший смысл там, куда я их поместил: Фύσις — владычица подлунного мира. После того как слова были перенесены в § 13, Фύσις легко могло быть изменено в Εὕρεσις — женское лицо, о котором говорится в этом параграфе.

καὶ ταύτην (ταύτης MSS.) προσέταξεν εἶναι ⟨παντοίων (?) σπερμάτων⟩ γεννητικήν. При γεννητικήν должен был стоять зависящий от него родительный падеж; а то, что следует в § ⟨⟨52⟩⟩, делает почти несомненным, что недостающее слово — σπερμάτων. Бог повелел Природе «порождать», или производить на свет, некие вещи; и когда она это сделала, Бог наполнил руки этими вещами (которые в § ⟨⟨52⟩⟩ названы τὰ ἐκ τῆς Φύσεως ὑπάρχοντα ⟨. . .⟩) и бросил их на землю, сказав, что Земле надлежит быть γεννήτειρα πάντων. Вещи, о которых так говорится, должны быть, конечно, семенами. Ср. Γέννα, πάντων κρατοῦσα σποράν, δι' ἧς τὰ πάντα ἐσπάρη («Генна, владеющая семенем всего, через которую все было посеяно») в приведенной выше Κοσμοποιία. *Corp.* XIV. 10: ἴδε γεωργὸν σπέρμα καταβάλλοντα εἰς γῆν . . . οὕτω καὶ ὁ θεὸς κ.τ.λ.

(«посмотри на земледельца, бросающего семя в землю . . . так и Бог» и т. д.). *Exc.* IX. 1 в исправленном виде: τὸ σπέρμα οὖν τῆς γενέσεως ⟨ἀπὸ τοῦ θεοῦ⟩ λαβοῦσα γέγονε (*sc.* ἡ ὕλη) («итак, материя приняла ⟨от Бога⟩ семя рождения»). *Exc.* XV. 2 в исправленном виде: ἡ φύσις . . . σπείρουσα μὲν ⟨εἰς ὕλην⟩ τὰ ἑαυτῆς σπέρματα к.т.л. («природа . . . сея ⟨в материю⟩ свои семена» и т. д.).

§ 13. [καλὴν Πόνῳ συνελθοῦσα[ν] θυγατέρα ἐποίησεν, ἣν Εὕρεσιν ἐκάλεσε]. § 13, по-видимому, состоит из четырех не связанных между собою отрывков, из которых этот — первый.

Некое лицо стало женою Πόνος («Труда») и родило дочь по имени Εὕρεσις («Открытие», или «Изобретение»). Согласно рукописному преданию, эта жена и мать — та самая Φύσις, о которой говорится в §§ 10 и 12. Но это невозможно. Πόνος и εὕρεσις не место в *космогонии*; они принадлежат человеческой жизни. «Трудиться» и «открывать» приходится людям, а не богам или космогоническим силам. Поэтому это предложение, должно быть, — отрывок места, в котором говорилось о жизни людей на земле. (Ср. τῇ εὑρέσει συνών в § 29.) Можно было бы сравнить поговорку «Нужда — мать изобретательности».

Если бы Εὕρεσις называлась дочерью Φύσις и Πόνος, пришлось бы понимать слово φύσις в смысле, отличном от того, какой оно имеет в §§ 10 и 12, а именно как *ingenium*, «природное дарование» (ср. εὐφυής). Но так как предложение здесь не на месте и не связано с тем, что ему предшествует в MSS., у нас нет оснований предполагать, что мать звали Φύσις. Ее имя вполне могло быть Σύνεσις. Во всяком случае, смысл иносказания должен был быть таков: «Чтобы человек делал открытия, нужны две вещи: он должен быть сообразителен и должен прилагать труд».

[τῇ δὲ ὁ θεὸς ἐχαρίσατο ⌜ εἶναι ⌝, καὶ χαρισάμενος]. Это похоже на другой вариант слов καὶ τῇ . . . ἐχαρίσατο ἡγεμονικόν, которые я

перенес в § 10.

[διέκρινε τὰ ἤδη γεγονότα, καὶ ἐπλήρωσεν αὐτὰ μυστηρίων.] Что такое τὰ ἤδη γεγονότα? Небо и земля? Если бы вместо διέκρινε было написано συνεκόσμησε, это могло бы быть кратким изложением содержания §§ ⟨⟨11⟩⟩, 9, 10, 12, ⟨⟨52⟩⟩.

§ 52. καὶ μηδενὸς (μηδενὶ MSS.) ἐντεῦθεν λείπεσθαι δόκει. Земля до сих пор оставалась бесплодной и пустынной и в этом отношении «отставала» от неба, которое уже было снабжено обитателями; но теперь этот упрек должен быть снят. Правда, земля всегда должна уступать небу; но ей не придется стыдиться, когда и она будет πᾶσι τοῖς περὶ αὐτὴν συγκεκοσμημένη καλοῖς (§ 51).

Смысл можно было бы выразить полнее, написав μηδενὸς ⟨τῶν⟩ ⟨⟨ἐν τῇ τῶν ὄντων συστάσει⟩⟩ — «ни от какой части вселенной».

Каковы были живые существа, произведенные на земле в то время, о котором здесь говорится? Обитатели земли, какой мы ее знаем, — люди, звери и растения. Но сотворение зверей приходит в повествовании позднее (§§ 18–23), а сотворение людей — еще позднее (§ 24 и сл.). Поэтому процесс, описанный в §§ 10, 12, ⟨⟨52⟩⟩, должен быть сотворением одних только растений; и вещи, которые Бог бросает, должны быть семенами растений. Эти параграфы, таким образом, соответствуют *Gen.* 1. 11: εἶπεν ὁ θεός· Βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνην χόρτου κ.τ.λ. («И сказал Бог: да произрастит земля зелень травную» и т. д.).

Отсюда следует, что Фύσις, как она здесь понимается, — олицетворение силы, которая проявляет себя в жизни растений, а не «природы» вообще. Действие Фύσις тем легче могло быть так ограничено, что стоики употребляли слово φύσις для обозначения начала жизни в растениях (φυτά), в отличие от начала жизни в зверях и людях, которое они называли ψυχή.[2]

[2] См., например, Sext. Emp. *Math.* 9. 81, приведенное в комментарии к *Ascl. Lat.* I. 4.

Правда, в словах τῇ Φύσει τὸ τῶν κάτω πάντων ἐχαρίσατο ἡγεμονικόν (если это верное чтение) писатель признает, что у Φύσις есть и другие обязанности; но в его мифе она приводится в действие только при сотворении растений; в сотворении зверей и людей он не отводит ей никакой роли.

τὰς χεῖρας [οἵας δὴ (δεῖ MSS.) θεὸν ⟨εἰκὸς⟩ ἔχειν]. Слова οἵας . . . ἔχειν напоминают, что χεῖρας не следует понимать буквально. (У Бога нет рук; Он бестелесен.) Но такое напоминание едва ли вяжется с тоном мифического повествования; и вероятнее всего, эти слова написаны не автором, а добавлены переписчиком. Ср. [⟨οἳ⟩ους ἔτυχεν ἔχουσα] . . . ὀφθαλμούς в § 34 в исправленном виде.

§ 51. ⟨οὕτω δὴ⟩ ⟨⟨ἐφάνη μὲν οὐρανὸς . . . τὰ ἔργα κινούμενα.⟩⟩ Этот параграф должен был стоять после § 52; ибо он подводит итог и заключение повествованию, последняя часть которого — сотворение растений в § 52. Бог сделал небо и землю и наполнил и небо, и землю живыми существами; он смотрит на свое дело и видит, что оно хорошо.

[κραδαινομένη ἔτι γῆ ἠλίου λάμψαντος ἐπάγη.] Эти слова относятся к образованию земли; и если они где-либо стояли в «Деве мира», то должны быть отрывком утраченного места, предшествовавшего § 9. Можно предположить, что писатель сказал там, что после того, как были сделаны небесные тела (§ ⟨⟨11⟩⟩), нижний мир был еще неразделенной водянистой массой и что Бог разделил эту массу и отделил землю от воды. (Ср. *Gen.* 1. 9: συνήχθη τὸ ὕδωρ . . . καὶ ὤφθη ἡ ξηρά — «собралась вода . . . и явилась суша».) Образованная так суша была сначала лишь полутвердой и «дрожала», как студень; но солнечный жар вскоре высушил ее и сделал твердой и прочной. Ср. Herm. *fragm.* 31 (*космогония*): ἐφάνη [ὅλη] ἡ γῆ, ἔμπηλος καὶ τρέμουσα· ἠλίου δὲ . . .

ἀναλάμψαντος, καὶ . . . ξηραίνοντος, ἡ γῆ ἑστηρίζετο («явилась земля, илистая и дрожащая; когда же солнце . . . воссияло и . . . иссушало ее, земля утвердилась»).

καλὰ γὰρ τῷ θεῷ καὶ τὰ θνητοῖς εἶναι νομιζόμενα φαῦλα, ὅτι δὴ τοῖς τοῦ θεοῦ νόμοις δουλεύειν ἐποιήθη. Ср. гимн Клеанфа, Stob. 1. 1. 12, vol. i, p. 26. l. 7 W.: ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ⟨τε⟩ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι | καὶ κοσμεῖν τἄκοσμα, καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν («Но Ты умеешь и лишнее сделать соразмерным, и упорядочить неупорядоченное, и немилое Тебе мило»).[3]

[3] Возможно, первоначальное чтение там было οὐ καλὰ σοὶ καλά ἐστιν («и некрасивое Тебе прекрасно»).

Предшествующее упоминание о земных καλά могло бы вызвать возражение, что на земле нет ничего καλόν или ἀγαθόν (см. *Corp.* VI) или что во всяком случае на земле много вещей, которые не καλά; и утверждение, что в очах Бога все вещи καλά, призвано ответить на это возражение. Но это предложение не нужно и скорее прерывает ход мысли; поэтому можно подозревать, что καλὰ γὰρ . . . δουλεύειν ἐποιήθη — заметка, добавленная читателем.

ἔχαιρε δὲ ὁ θεὸς ὁρῶν ἤδη ἑαυτοῦ τὰ ἔργα κινούμενα. Это соответствует *Gen.* 1. 31: καὶ ἴδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα ὅσα ἐποίησεν, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν («И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма»). Это соответствует также Pl. *Tim.* 37 C: ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἑνόησε . . . ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς κ.т.л. («Когда же родивший его Отец увидел, что оно движется и живет, . . . он возрадовался и, исполнившись веселья» и т. д.). Писатель вполне мог думать об обоих этих местах.

§ 14. οὐκέτι βουλόμενος ἀργὸν τὸν ὑπουράνιον (ὑπεράνω MSS.) κόσμον εἶναι, ἀλλὰ ⌜πνευμάτων⌝ πληρῶσαι δοκιμάσας ⟨καὶ⟩ τοῦτον, ὡς μὴ τὰ κατὰ μέσον (μέρος MSS.) ἀκίνητα [καὶ ἀργὰ] μένῃ, οὕτως εἰς ταῦτα ἤρξατο τεχνιτείας (-τείαις MSS.). Бог

принимается за сотворение душ, чтобы некая область не оставалась необитаемой. Что это за область? Поскольку небо (§ ⟨⟨11⟩⟩) и земля (§§ 9, 10, 12, ⟨⟨52⟩⟩) уже снабжены обитателями, единственная область, которая все еще ἀργόν и ἀκίνητον и еще не была «наполнена» (живыми существами), — это пространство между землей и небом; следовательно, оно и должно быть местом, назначенным душам для обитания. (Ср. *Exc.* XXV. 9: τὸ δὲ ἀπὸ σελήνης, ὦ τέκνον, ἐφ' ἡμᾶς ψυχῶν ἐστιν οἰκητήριον — «пространство же от луны до нас, сын мой, — обиталище душ». *Exc.* XXIV. 1: ἐν δὲ τῷ ἀέρι ⟨κατοικοῦσι⟩ ψυχαί — «в воздухе же ⟨обитают⟩ души».) Поэтому текст должен быть исправлен соответственно. Требуемый смысл можно получить, написав τὸν ὑπουράνιον κόσμον («область, ближайшую под небом») вместо τὸν ὑπεράνω κόσμον и τὰ κατὰ μέσον («промежуточное пространство») вместо τὰ κατὰ μέρος.

Души — существа той же природы, что δαίμονες платоников и δαίμονες и ἥρωες Посидония; и, подобно им, они живут в атмосфере. Их воплощение на земле происходит лишь позднее, § 24 и сл.

Слово πνεύματα употреблялось иудеями и христианами как равнозначное языческим δαίμονες; и вероятно, что πνευμάτων в этом смысле написано здесь христианским переписчиком вместо какого-то слова со значением «обитатели».

Описание процесса изготовления душ явно подсказано Pl. *Tim.* 34 B–36 D (сотворение мировой души) и 41 D (сотворение отдельных душ).

πνεῦμα . . . ἀπὸ τοῦ ἰδίου λαβών, καὶ νοερῷ (νοερῶς MSS.) τοῦτο πυρὶ μίξας. Души сделаны из смеси πνεῦμα («дыхания», или воздуха)[4] и огня, соединенной с некими «неведомыми материями». Представление, что душа — вещь материальная и

состоит из двух материальных стихий, воздуха и огня, — стоическое; и писатель, по крайней мере ради своего мифа, принял это представление с такими видоизменениями, каких, как ему казалось, требовали его платонические начала.[5]

[4] Ср. *Exc.* XXV. 11: γῆς τε καὶ οὐρανοῦ καὶ παντὸς τοῦ μέσου [ἱεροῦ] πνεύματος («земли, и неба, и всего промежуточного [святого] дыхания»), где τὸ ἱερὸν πνεῦμα означает атмосферу. В *Exc.* XXVI. 13–30 πνεῦμα означает стихию воздуха.

[5] Положение, которое он здесь занимает, близко к положению Посидония, который, по-видимому, говорил, что душа, пока она остается в своем собственном обиталище (т. е. в верхней атмосфере), состоит лишь из воздуха и огня, но когда она нисходит на более низкие уровни, ее портит примесь воды.

Эпикурейцы описывали состав души в сходных выражениях. Aetius, Diels *Doxogr.* p. 388: Эпикур говорит, что душа есть κρᾶμα из четырех начал: из некоего огневидного, из некоего воздуховидного, из некоего πνευματικόν,[6] из некоего четвертого, не имеющего имени . . .; из них πνεῦμα производит движение, воздух — покой, теплое — видимую теплоту тела, а безымянное — ощущение в нас; ибо ни в одной из именуемых стихий ощущения нет. См. также Plut. *Adv. Coloten* 20. 4, 1118 D, и Lucr. 3. 231–245.

[6] Эпикур, по-видимому, разумел под πνεῦμα «ветер», т. е. воздух в движении, а под ἀήρ — воздух в покое; хотя странно говорить о воздухе в движении и воздухе в покое так, как если бы это были два разных вещества.

Даже Эпикур, по-видимому, ощущал, как трудно приписывать чувство и мысль таким вещам, как огонь и воздух, и это привело его к тому, чтобы добавить свое «безымянное четвертое вещество» к трем другим составным частям души. Писатель «Девы мира», будучи хотя бы до некоторой степени платоником, должен был ощущать эту трудность сильнее; и, вероятно, именно по этой причине он добавляет к πνεῦμα и πῦρ некие «неведомые»

составные части (ἀγνώστοις τισὶν ἑτέραις ὕλαις ἐκέρασε).[7] Нам, несомненно, следует понимать, что именно в силу этих «неведомых», или непостижимых (т. е. бестелесных), составных частей душа обладает сознательной жизнью и мыслью и сродна Богу.

[7] Человек, читавший «Тимея» и озадаченный его темными местами, вполне мог бы назвать ἄγνωστα те материи, которые, как там сказано, Демиург употребил при сотворении души: «из неделимой и всегда пребывающей тождественной себе сущности и из делимой сущности, становящейся в телах, он смешал из обеих посредине третий вид сущности, а также природы Тождественного и Иного» и т. д. (35 A).

Но в то же время писатель так определяет πῦρ и πνεῦμα, что кажется, будто он считает сами эти материальные вещи сознательными и разумными; и в этом он близко следует своим стоическим авторитетам. Огонь описан как πῦρ νοερόν, — выражение, которым стоики обозначали то вещество, которое есть одновременно материальный огонь и Бог; а πνεῦμα — это «часть собственного πνεῦμα Бога» (ἀπὸ τοῦ ἰδίου), т. е. атмосфера, из которой оно взято, есть дыхание жизни Бога. Это понятие о πνεῦμα — стоическое и предполагает стоический взгляд, что Бог пребывает внутри Космоса. Но возможно, что писатель имел в виду также *Gen.* 2. 7: ἐνεφύσησεν (ὁ θεὸς) εἰς τὸ πρόσωπον (τοῦ ἀνθρώπου) πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν («и вдунул (Бог) в лице (человека) дыхание жизни, и стал человек душою живою»).

μετά τινων ἐπιφωνήσεων κρυπτῶν. Ср. μετὰ λόγου τοῦ καθήκοντος, § 15 *fin.*, и κρυπτοὺς ἐπειπὼν λόγους в § 18. Бог произносит заклинание, точно так же, как сделал бы в подобном случае человек-маг; без этого его действия с материями не произвели бы желаемого следствия.

ἐπεγέλασέ τις ὕλη τῷ μίγματι λεπτοτέρα τε καὶ καθαρωτέρα μᾶλλον [καὶ διαφανεστέρα] ἢ ἐξ ὧν ἐγένετο· διειδὴς δὲ ἦν αὕτη, ἣν δὴ καὶ μόνος ὁ τεχνίτης ἐώρα. διафанής — синоним диеидής и представляется ненужным.

Вещество, из которого сделаны души, — не смесь в целом, а «более чистая» материя, которая поднимается на поверхность смеси. Эта материя совершенно прозрачна, — как чистая вода или чистый воздух, — и потому невидима; «один лишь Бог мог ее видеть». Это намек на то, что материя, из которой состоят души, в действительности ἀσώματον, или νοητόν, хотя в мифическом слоге «Девы мира» о ней говорится так, как если бы это был химический продукт.

§ 15. ἐπειδὴ δὲ ⟨⟨τελεσιουργηθεῖσα⟩⟩ οὔτε [ὡς ἐκ πυρὸς] καιομένη διετήκετο, οὔτε μὴν [ὡς ἐκ πνεύματος] [[ ]] ψύχει (ἔψυχεν MSS.) ⟨ἐπήγνυτο⟩, ἀλλά τινα ἰδιογενῆ [καὶ οἰκείαν] εἶχε [τὴν τοῦ κράματος] σύστασιν. διετήκετο означает «(твердое тело) расплавлялось»; и в противопоставленном выражении нам нужен глагол со значением «(жидкость) отвердевала». Поэтому я добавил ἐπήγνυτο. Можно было бы предположить, что вещество, о котором идет речь, газообразно, так как это самая легкая и самая разреженная часть смеси, единственные известные составные части которой — воздух и огонь; но здесь оно изображено как нечто среднее между твердым телом и жидкостью. Жар стремится сделать его жидким, холод — твердым; и когда горячая составная часть и холодная составная часть основательно перемешаны, получается вещество ни жидкое, ни твердое, а промежуточной, студенистой плотности. Писатель называет этот поверхностный слой смеси ἐπίπαγος; а ἐπίπαγος означает полутвердую пленку, которая образуется на поверхности жидкости, — например, слой сливок на поверхности миски с молоком. С другой стороны, в § 16

init. он называет его τὸ ἐκ τῆς κι⟨ρ⟩νήσεως ἐξατμιζόμενον ἄνθος; и слово ἐξατμιζόμενον, по-видимому, подразумевает, что там он мыслит его газообразным.

Слова ὡς ἐκ πυρός и ὡς ἐκ πνεύματος должны были указать, что горячая составная часть смеси — это πῦρ, а холодная — πνεῦμα. (В стоическом учении воздух есть τὸ ψυχρόν.) Вероятно, это верное объяснение того, что имел в виду автор; но объяснение выражено неловко, и вероятнее всего, оно добавлено читателем.

⟨ταύτ⟩ην δὴ [καὶ ἀπὸ τοῦ εὐφημοτέρου ὀνόματος καὶ τῆς καθ' ὁμοιότητα ἐνεργείας] ψύχωσιν ὁ θεὸς ἐκάλεσε⟨ν⟩. Бог дал ἐπίπαγος имя: он назвал его ψύχωσις. Слово ψύχωσις собственно означает «действие сотворения души» или «действие наделения душой (тела)»; но здесь ему придан смысл «вещество, из которого сделаны души». Так как непосредственно перед этим говорилось о ψῦχος, «холоде», возможно, что писатель хотел внушить, будто ψύχωσις и ψυχή происходят от ψῦχος;[8] и что-то в этом роде, по-видимому, подразумевается в словах ἀπὸ τοῦ εὐφημοτέρου ὀνόματος. Но эти слова непонятны. Есть ли ψῦχος εὐφημότερον ὄνομα? И если так, каково то δυσφημότερον ὄνομα, которому оно противопоставлено? Быть может, θερμόν? Но почему «холод» должен считаться более εὔφημον, чем «жар»?

[8] Ср. Plut. *Sto. rep.* 41, 1052 F: Хрисипп говорит, что οὐκ ἀπὸ τρόπου τὴν ψυχὴν ὠνομάσθαι παρὰ τὴν ψῦξιν («душа не без основания названа так от охлаждения»).

Выражение τῆς καθ' ὁμοιότητα ἐνεργείας столь же необъяснимо.

μυριάδας ψυχῶν ἱκανὰς ἐγενεσιούργησε. Число душ велико, но конечно. Все они были сделаны в одно и то же время; и, раз сделанные, они непреходящи (πάσας ἀιδίους, § 16).

§ 16. ὁλοκληρότερον (πληρέστερον MSS.) ἦν τοῦ δευτέρου τὸ πρῶτον καὶ τῷ παντὶ καθαρώτερον, . . . καὶ οὕτως ἄχρι βαθμῶν ἑξήκοντα ὁ πᾶς ἀπήρτιστο ἀριθμός. ἄνθος, или ἐπίπαγος, из

которого сделаны души, неоднородно. Мастер снова и снова снимает непрерывно образующуюся пену, пока число снятий не доходит до шестидесяти; и материя, которую дает каждое следующее снятие, уступает в «цельности» и «чистоте» той, которую дало предыдущее. Следовательно, души, сделанные из этого вещества душ, бывают шестидесяти различных степеней.

Эта постепенность душ разработана далее в *Exc.* XXV. 11–13, где нам говорится, что атмосфера разделена на шестьдесят отдельных слоев (χῶραι) и что каждой душе назначено обиталище в том особом слое, который соответствует ее природе.

ταύταις (ταῖς MSS.) δὲ καὶ τμήματα [καὶ ταμιεῖα (τμεῖα MSS.)] ἐν μεταρσίῳ διέταξε [τῆς ἄνω φύσεως] [οὐρανοῦ]. Ср. § 24: τῶν ἰδίων τμημάτων [καὶ ταμιείων] προήρχοντο. τμήματα — это шестьдесят подразделений атмосферы, которые в *Exc.* XXV названы χῶραι. ταμιεῖον, собственно «кладовая» или «сокровищница», здесь должно пониматься в значении «покой».[9] Но слои атмосферы не очень похожи на покои; и нет нужды во втором существительном рядом с τμήματα. Поэтому вероятнее всего, что ταμιεῖα было написано как вариант к τμήματα в § 16 и что это повлекло добавление καὶ ταμιείων в § 24.

[9] ταμιεῖον в смысле покоя, или кельи, в которой заключены души, неоднократно встречается в «Пистис Софии»; например, (C. Schmidt) p. 214, l. 37: «ταμιεῖα змея (δράκων) внешней тьмы». *Ib.* p. 215, l. 20: «отворяется дверь ταμιεῖον, в котором находятся ψυχαί тех людей». Быть может, тот, кто написал ταμιεῖα в «Деве мира», думал о каком-либо сходном употреблении этого слова.

О некоем ψυχοταμίας говорится в *Exc.* XXVI. 3.

Обиталища душ находятся ἐν μεταρσίῳ, «в вышине над землей», но не на небе. οὐρανοῦ, должно быть, добавлено кем-то, кто ошибочно полагал, что души до своего воплощения пребывали на небе; а τῆς ἄνω φύσεως — другой вариант к οὐρανοῦ. Ср. τῆς

μακαρίας [μετὰ θεῶν] πολιτείας в § 34, ⟨πλησίον⟩ τοῦ οὐρανοῦ в § 38 и ⌜ οὐρανόν ⌝ дважды в § 39.

ὅπως τόν τε κύλινδρον περιστροβῶσι τάξει τινὶ καὶ οἰκονομίᾳ καθηκούσῃ, καὶ τὸν πατέρα τέρπωσιν. [κύλινδρος — это, может быть, «столп» у Pl. *Rep.* 10. 616 B: «к нему они пришли, пройдя еще день пути, и увидели там, посредине света, протянутые с неба концы его связей; ибо этот свет — связь неба . . . и так он скрепляет весь круговорот. . . . А на каждом из его кругов (т. е. кругов веретена) сверху восседает Сирена, вращающаяся вместе с ним и издающая один звук, один тон».

Некоторые комментаторы понимали этот φῶς как ось вселенной и называли его цилиндром. Ср. Photius p. 501 (Porson): «„Протянутый прямой свет, подобный столпу“: он говорит о небесном. Ибо пояс мира мыслится как то, что скрепляет круговорот (τὸ συνεχὲς τὴν ὑποφορὰν (συνέχον τὴν περιφοράν)), а ось — как то, что, напротив, проходит по концам (κατ' ἄκρα δ' αὖ διῆκον (διήκων)). „Прямой“ — вместо „отвесный“. Одни понимают это как ось мира, другие — как некий цилиндр эфирного огня, находящийся вокруг оси». Быть может, в этой связи следует истолковать упоминание о πόλος в жалобе душ (§ 34).

Естественный смысл περιστροβῶσι — «вращаются вокруг». Глагол στροβεῖν обычно переходный. Но маловероятно, чтобы душам было поручено вращать ось вселенной, и, по-видимому, нет причины, почему бы писателю этого документа не употребить слово в смысле, сходном с περιχορεύειν. Ср. Aristophanes, *Vesp.* 1529: στρόβει, παράβαινε κύκλῳ καὶ γάστρισον σεαυτόν («кружись, обходи по кругу и бей себя в живот»), где στρόβει, по-видимому, непереходное.

Слова τάξει τινὶ καὶ οἰκονομίᾳ καθηκούσῃ можно истолковать как правильную орбиту, по которой души кружат около цилиндра.

Похоже, что это место следует причислить к тем, в которых души мыслятся пребывающими ἐν μεταρσίῳ τῆς ἄνω φύσεως. Удовольствие Отца, вероятно, вызвано их благопристойным порядком. Когда души покинули свои места (§ 24), они возбудили гнев Отца и по его повелению были облечены в тела.]

§ 17. ἐν τῇ περικαλλεῖ τοῦ αἰθέρος στὰς (στάσει MSS.) ⟨ἀψῖδι ?⟩, καὶ τὰς τῶν ἤδη οὐσῶν (ὄντων MSS.) ⟨ψυχῶν⟩ μεταπεμψάμενος φυλάς (φύσεις MSS.). Слово αἰθήρ, как оно употребляется в «Деве мира», вероятно, означает верхнюю часть атмосферы. Атмосфера, заполняющая пространство между землей и лунной сферой, разделена (как в Pseudo-Pl. *Epinomis*) на нижнюю, более темную и более мутную часть, называемую ἀήρ, и верхнюю, более светлую и более чистую часть, называемую αἰθήρ. Ср. αἰθήρ τε καὶ ἀήρ в § 34 и [ἀήρ τε καὶ αἰθήρ] в § ⟨⟨11⟩⟩; «воздух и эфир» означает атмосферу в целом. (См. комментарий к *Exc.* XXIV. 1.) Различение верхнего и нижнего слоя атмосферы было принято и разработано Посидонием, влиянию которого писатель «Девы мира», несомненно, подвергся.

Души помещены в атмосфере; и когда Бог желает обратиться к ним, он нисходит из своего обиталища на высочайшем небе или над ним и становится в «⟨своде?⟩ эфира» или на нем, т. е. у верхней границы области, внутри которой заключены души.

φύσεις не может быть верным; а φυλάς, которое я написал вместо него, тем более уместно, что нам только что сказали, что души разделены на шестьдесят ступенчатых разрядов, или «племен».

[πνεύματος ἐμοῦ καὶ] μερίμνης ἐμῆς [[ψυχαὶ]] καλὰ τέκνα. πνεύματος ἐμοῦ следует понимать как отсылку к πνεῦμα ὅσον ἁρκετὸν ἀπὸ τοῦ ἰδίου λαβών в § 14. Но если Бог упоминает πνεῦμα, почему он не упоминает также πῦρ — вторую из двух известных

материй? Кроме того, души — дети πνεῦμα и πῦρ (материй, из которых они были сделаны) не в том смысле, в каком они дети μέριμνα Бога. Поэтому вероятно, что πνεύματος ἐμοῦ καί добавлено переписчиком.

ἃ . . . ἐν τῷ μέσῳ (μῷ MSS.) καθιδρύω (καθιερῶ MSS.) κόσμῳ. Ср. § 14 в исправленном виде: ὡς μὴ τὰ κατὰ μέσον ἀκίνητα μένῃ. — κόσμος здесь означает не «вселенную», а «область вселенной». Ср. τὸν ὑπο⟨υ⟩ρανιο⟨ν⟩ κόσμον в § 14; τοῦ μεταρσίου κόσμου τούτου в § 36; ὁ ἐπιχθόνιός σου κόσμος в § 60; и τὸν ὕπερθεν [δια]κόσμον в § 2.

καθιεροῦν (ἄγαλμα, ἱερέα и т. п.) означает *посвящать*, или *освящать*, что-либо или кого-либо богу. Здесь это слово едва ли уместно; καθιδρύω лучше передает требуемый смысл.

[λόγων ἐμῶν ὡς] νόμων τούτων ἐπακούσατε. λόγων ἐμῶν — вероятно, другой вариант к νόμων τούτων.

τόπου μηδενὸς ἄλλου θίγητε πλὴν τοῦ διαταγέντος ὑμῖν. Здесь души предостерегают от проступка, который, как описано далее, они совершают (§ 24). Если τόπου — здравое чтение, то им запрещено переступать границы назначенной им области. Это согласовалось бы с τῶν ἰδίων τμημάτων προήρχοντο в § 24. Но τόπου θιγγάνειν, «прикасаться к месту», — странное выражение; и, быть может, нам следует заключить τόπου в скобки. Если бы τόπου было вычеркнуто, запрет был бы выражен в менее определенных словах и в этом отношении теснее соответствовал бы εἴ τι νεώτερον παρὰ τάμὰ πράξητε βουλεύματα ниже.

εὐσταθησάσαις μὲν οὖν ὑμῖν οὐρανὸς [τε καὶ μένει πάλιν] ὁ μισθὸς (ὁμοίως MSS.), καὶ [ὁ διαταγεὶς] ⟨κατ⟩αστερισμός, θρόνοι τε ἀρετῆς πεπληρωμένοι. Я полагаю, что писатель хотел сказать следующее. Души, только что сделанные, помещаются в атмосфере, чтобы жить там в течение срока испытания. Если они будут послушны повелениям Бога, им по истечении этого срока

будет позволено подняться на более высокий уровень и войти в небо; а это подразумевает, что из «душ» они превратятся в богов.[10] Если же они будут непослушны, они будут наказаны воплощением в человеческих телах на земле.

[10] Посидоний, по-видимому, говорил, что верхняя атмосфера — собственное жилище душ вообще и место, куда большинство из них рано или поздно возвращается после своего воплощения на земле; но что немногие исключительно благородные души в конце концов поднимутся еще выше и станут богами на небе. Итак, в учении Посидония небо — высшая награда для *воплощенных* душ; и писатель «Девы мира», когда заставил Бога обещать небо в награду за послушание *невоплощенным* душам, вероятно, находился под влиянием того, что сказал Посидоний.

ὁ μισθός (если это верное чтение) могло быть изменено в ὁμοίως случайно; но πάλιν, должно быть, вставлено намеренно кем-то, кто ошибочно предполагал, что небо было первоначальным обиталищем душ и что поэтому, если они уйдут на небо, они пойдут «обратно» в то место, откуда пришли. μένει было добавлено, вероятно, потому, что после исчезновения ὁ μισθός ощутили нужду в глаголе. Но μένει должно было бы иметь дополнение в винительном падеже (ὑμᾶς) и неправильно сочетается с дательным ὑμῖν.

[ὁ διαταγείς] пришло из τοῦ διαταγέντος выше.

ἀστερισμός, чтение MSS., неудовлетворительно. Это слово встречается в двух смыслах: «украшение звездами» и «созвездие»; а у Plut. *Plac. Phil.* 2. 13 (Aetius, Diels *Doxogr.* p. 341) глагол ἀστερίζειν означает «сделать (камень) звездой».[11] Но признанный термин для «превращения человека в бога-светило» — а именно это нам здесь нужно — καταστερισμός.

[11] Ἀναξαγόρας, τὸν περικείμενον αἰθέρα . . . ἁναρπάσαντα πέτρους ἀπὸ τῆς γῆς καὶ καταφλέξαντα τούτους ἠστερικέναι («Анаксагор [говорит], что окружающий эфир . . ., подхватив с земли камни и воспламенив их, сделал их звездами»). Но чтение сомнительно; в том же месте, как его приводит Стобей, глагол — ἠστερωκέναι.

Слово θρόνοι («престолы суда») выражает представление, вероятно, иудейского происхождения. Ср. *Daniel* 7. 9: θρόνοι ἐτέθησαν, καὶ παλαιὸς ἡμερῶν ἐκάθητο («поставлены были престолы, и воссел Ветхий днями»). *Ev. Matth.* 19. 28: «когда сядет Сын Человеческий на престоле (θρόνου) славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах (θρόνους) судить двенадцать колен Израилевых». *Apoc.* 20. 4: εἶδον θρόνους, καὶ ἐκάθισαν ἐπ' αὐτούς, καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς («и увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить»). *Col.* 1. 16: εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι («престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли»). Соединяя ⟨κατ⟩αστερισμός и θρόνοι, писатель сочетает языческий и иудейский способы изображать силы и достоинства, даруемые тем, кто допущен на небо.

ἀρετή здесь означает не нравственную добродетель, а сверхъестественную силу, или мощь. О растении или камне, действенном в магии, сказали бы, что оно обладает ἀρετή.

ἱερὸν [ὑμῖν] ὁμνύω [πνεῦμα καὶ] κρᾶμα τοῦτ' ἀφ' οὗπερ ὑμᾶς ἐγέννησα, ψυχοποιούς τε ταύτας μου τὰς χεῖρας. Здесь, как и прежде, πνεῦμα добавлено переписчиком, — быть может, христианином. «Смесь» и руки, которыми ее обрабатывали, хорошо подходят друг к другу; но упоминать еще и составные части смеси было бы излишне, и еще менее уместно упоминать лишь одну из них, πνεῦμα, опуская πῦρ.

§ 18. τὰ λοιπὰ τῶν στοιχείων [συγγενῆ] μίξας, ὕδωρ καὶ γῆν. Здесь начинается сотворение зверей. Они сделаны из «смеси», подобной той, из которой были сделаны (человеческие) души, но составленной из более грубых материй: вместо πῦρ и πνεῦμα (огня и воздуха) Бог на этот раз употребляет две более грубые стихии, воду и землю.

⟨⟨καὶ ζωοποιὸν ἐμφυσήσας⟩⟩ (ἐνθουσιάσας MSS.) ⟨τινὰ οὐσίαν⟩. Это выражение соответствует ἀγνώστοις τισὶν ἐτέραις ὕλαις ἐκέρασε в § 14 и должно стоять в соответствующем месте; поэтому я его перенес.

⟨τὸν⟩ τῷ κράματι ἐπιπλέοντα [ὁμοίως] ἐπίπαγον, [εὐβαφῆ τε καὶ] εὐαγῆ (εὐπαγῆ MSS.) γενόμενον. ὁμοίως, и здесь, и перед κρυπτοὺς ἐπειπὼν λόγους выше, по-видимому, должно означать «как в случае первой смеси (§ 14)». Но оба предложения читаются лучше, если ὁμοίως вычеркнуть; и в обоих местах это, вероятно, попавшее не на свое место повторение (οὐ τοῖς πρώτοις δ') ὁμοίους.

εὐβαφῆ («хорошо пропитанный», или «окрашенный») в этой связи лишено смысла; а εὐπαγῆ («плотный», или «твердый») — неподходящее прилагательное для вещи, которую надо представлять себе полужидкой. Вероятнее всего, первоначальное чтение было εὐαγῆ, а εὐπαγῆ и εὐβαφῆ были написаны как замены или варианты.[12] εὐαγῆ, «светлый», или «ясный», дает нужный смысл; ср. καθαρωτέρα и διειδής, сказанные о соответствующем веществе в § 14. Прилагательное εὐαγής (не путать с εὐαγής от ἅγος) дважды встречается у Платона (*Tim.* 58 D, ἀέρος, τὸ μὲν εὐαγέστατον ἐπίκλην αἰθὴρ καλούμενος, ὁ δὲ θολερώτατος κ.τ.λ. — «у воздуха самая светлая часть, именуемая эфиром, и самая мутная» и т. д.; *Legg.* 952 A, εὐαγέστερα в противоположность σκοτωδέστερα); но это слово не обычное, и переписчиков оно могло ставить в тупик.

[12] Узенер предполагает εὐαφῆ, «мягкий», или «нежный», вместо εὐβαφῆ. В подтверждение этого проф. Стюарт Джонс указал мне, что в одном анонимном медицинском тексте, *Rheinisches Museum* vol. 58, εὐβαφῶς стоит вместо εὐαφῶς, p. 72, и εὐβαφία вместо εὐαφία, p. 87; и что εὐβαφῶν σπόγγων, «хорошо пропитанных губок», у Павла Эгинского, 4. 21, может быть ошибкой вместо εὐαφῶν σπ., «мягких». Можно было бы написать εὐαφῆ τε καὶ εὐαγῆ; но вероятнее, что автор написал только одно прилагательное.

ἐκ τούτου (*sc.* τοῦ ἐπιπάγου) τὰ [ἀνθρωποειδῆ] ⟨πνεύματα⟩ τῶν ζῴων διέπλασε· τὸ δὲ τοῦ μίγματος λείψανον κ.τ.λ. Здесь явно что-то не так. Слово ἀνθρωποειδῆ, по-видимому, как-то связано с πρὸς τοῖς ἀνθρωποειδέσι τῶν ζῳδιακῶν τὰ ἐξῆς ἀπαρτίσας в § 20. Быть может, тот, кто изменил текст, написал τοῖς ἀνθρωποειδέσι τῶν ζῳδίων в § 20 и τὰ ἀνθρωποειδῆ τῶν ζῳδίων в § 18 и хотел, чтобы эти слова означали «те знаки зодиака, которые имеют человеческий облик» (Близнецы, Дева, Стрелец, Водолей). Но ясно, что автор, по крайней мере в § 18, говорил не о сотворении знаков зодиака, а о сотворении зверей. Каково же то недостающее слово, вместо которого поставлено ἀνθρωποειδῆ?

Нам говорится, что Бог сперва делает некие вещи из «пены» (ἐπίπαγος) смеси, а затем (§ 19) велит душам сделать некие вещи (которые, как мы знаем из § 23, суть птицы, рыбы, четвероногие и пресмыкающиеся) из «остатка» (λείψανον) смеси; и Бог обещает (§ 21 *init.*) τοῖς ὁρατοῖς ἔργοις αὐτῶν τὸ ⌜ ὁρατὸν ⌝ πνεῦμα ἐπιζεῦξαι. Если в § 21 мы напишем τὰ ἀόρατα πνεύματα вместо τὸ ὁρατὸν πνεῦμα, все становится ясно. Вещи, которые делают души, — ὁρατά; т. е. это видимые и осязаемые *тела* животных; и когда тела сделаны, Бог завершает животных, присоединяя к каждому телу πνεῦμα. Иначе говоря, каждый зверь, когда он завершен, состоит из двух частей — тела и πνεῦμα. (Большинство греков того времени скорее сказали бы либо что зверь состоит из σῶμα и ψυχή, либо что он состоит из σῶμα, πνεῦμα и ψυχή; но писатель «Девы мира» ограничивает слово ψυχή *человеческими* душами[13] и называет «невидимую» часть зверя — ту часть, в которой пребывает его жизнь, — πνεῦμα, а не ψυχή.) Тела зверей сделаны из λείψανον смеси; следовательно, вещи, которые Бог делает из ἐπίπαγος, должны быть πνεύματα зверей. И потому вместо ἀνθρωποειδῆ мы должны написать πνεύματα.

[13] То есть душами, которым либо предстоит воплотиться в человеческих телах, либо которые действительно воплощены в человеческих телах.

Если понимать место так, мы видим, что употребление ἐπίπαγος второй смеси подобно употреблению ἐπίπαγος первой смеси. Из ἐπίπαγος первой смеси сделаны ψυχαί людей; из ἐπίπαγος второй смеси сделаны πνεύματα зверей. (О том, что сделано с λείψανον первой смеси, см. комментарий к § 30.)

§ 19. ταῖς ἤδη προκοψάσαις ψυχαῖς ἔδωκε, [ψυχαῖς δὲ ταύταις] ταῖς εἰς [χωρία θεῶν καὶ] τοὺς ἐγγὺς ἄστρων τόπους ⟨ἀναβάσαις⟩, καὶ ἱεροῖς δαίμοσι μετακεκλημέναις (ἱεροὺς δαίμονας μετακεκλημένας MSS.). Эти слова подразумевают, что, хотя каждая душа первоначально была помещена в одно определенное τμῆμα атмосферы и заключена в нем, ей было позволено спустя некоторое время подниматься в более высокие τμήματα, если она выказывала достаточную заслугу. (Посидоний говорил нечто подобное. Сравни обещание в § 17, что послушным душам в конце концов будет позволено подняться выше высшего предела атмосферы и войти в небо.) Теперь прошло некоторое время; и некоторые души, первоначально помещенные в низших τμήματα, поднялись в высший слой атмосферы, тот слой, который находится «близ звезд», т. е. непосредственно под сферой неба. Достигнув этого положения, они называются «святыми демонами», — т. е. не богами, а существами следующей ступени ниже бога. Именно этим «продвинувшимся» душам, а не душам вообще, поручается задача сделать тела зверей.

В сохранившемся тексте до сих пор ничего не было сказано о продвижении душ в более высокие τμήματα атмосферы. Но слова § 19, по-видимому, подразумевают, что об этом говорилось раньше. Если так, место, в котором об этом говорилось, утрачено.

[χωρία θεῶν καί], должно быть, добавлено кем-то, кто неверно понял мысль автора и думал, что продвинувшиеся души уже на небе. (Ср. [οὐρανοῦ] в § 16, которое могло быть добавлено тем же лицом.) εἰς χωρία θεῶν равнозначно εἰς οὐρανόν и несовместимо с τοὺς ἐγγὺς ἄστρων τόπους, что означает места не *на* небе, а *близ* него.

После того как причастие (вероятно, ἀναβάσαις) было утрачено, выражение ἱεροῖς δαίμοσι μετακεκλημέναις было переделано в винительный падеж кем-то, кто полагал, что оно сочетается с τόπους.

ἑκάστη τῇ ἑαυτῆς φύσει ⟨πεποιθυῖα⟩ πλασσέτω τι [παραπλήσιον]. Не было бы смысла говорить, что тела различных зверей «отчасти подобны» или «почти равны» «природам» душ, которыми они сделаны. Если мы напишем τῇ ἑαυτῆς φύσει πεποιθυῖα, смысл таков: каждая из душ должна сделать все, что может, «полагаясь на собственное умение», т. е. без всякой помощи от Бога (кроме того, что он дает образец). Ср. ἀπέστη ⟨ὁ θεός⟩ ниже. παραπλήσιον — вероятно, испорченный двойник παραθήσομαι.

Слова ἑκάστη τι πλασσέτω, по-видимому, подразумевают, что каждая из душ, о которых идет речь, сделала особый род зверя, или, другими словами, что каждый известный нам вид зверей был сделан особой душой.

παραθήσομαι δ' ἐγὼ (δέ τι MSS.) [καὶ] ταῦθ' ὑμῖν παραδείγματα. ταῦτα должно означать вещи, которые Бог только что сделал, а именно πνεύματα зверей. Писатель представляет себе πνεῦμα, например, лошади как своего рода газообразное тело той же формы и величины, что и грубое тело лошади,[14] но невидимое для смертных глаз и видимое только Богу и невоплощенным душам (ср. ἦν δὴ καὶ μόνος ὁ τεχνίτης ἐώρα,

сказанное о веществе душ в § 14). Бог, сделав πνεῦμα лошади, ставит его перед душой, чье дело — сделать грубое тело лошади, и говорит: «возьми это πνεῦμα за образец и сделай его копию в грубой материи»; и когда грубое тело сделано, Бог вкладывает в него πνεῦμα. πνεῦμα, будучи той же формы и величины, что и грубое тело, проникает каждую его часть и дает ей жизнь; и так получается живая лошадь.

---

[14] Быть может, сходное представление лежит в основе темного термина τὸ ἀντίμιμον πνεῦμα в «Пистис Софии», C. Schmidt *Kopt.-Gnost. Schriften* I, p. 182 ff. Согласно этому месту, человек, пока живет на земле, состоит из четырех частей, а именно: «Сила» (т. е. ἡ θεία δύναμις, божественное начало в человеке, соответствующее платоническому νοῦς); ψυχή; ἀντίμιμον πνεῦμα; и σῶμα. (μοῖρα, «судьба» человека, хотя ее иногда соединяют с ἀντίμιμον πνεῦμα и считают пятой вещью наряду с прочими четырьмя, *ib.* p. 194, l. 31, едва ли может считаться частью человека в том же смысле.) ἀντίμιμον πνεῦμα — то, в чем пребывают страсти. Оно привязано к ψυχή, но враждебно ей и заставляет ее грешить. Когда душа при смерти покидает тело, ἀντίμιμον πνεῦμα все еще держится за ψυχή и свидетельствует против нее перед престолом суда. Но если ψυχή получила прощение своих грехов посредством таинств, узы, которыми ἀντίμιμον πνεῦμα привязано к ней, развязываются, и ψυχή, освобожденная от этого придатка, достигает «места своего наследия».

Ib. p. 39, l. 29: София говорит: «Я стала как ἀντίμιμον πνεῦμα, которое находится в ὑλικὸν σῶμα и в котором нет никакой силы Света (т. е. никакого θεῖον φῶς, или νοῦς)».

ἀντίμιμον πνεῦμα, таким образом, — нечто промежуточное между ψυχή и σῶμα. Оно соответствует отчасти τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς в платоническом учении, а отчасти тому πνεῦμα, о котором говорится в *Corp.* X и других герметических сочинениях, — «носителю», или «одеянию», воплощенной души. Но почему его называют ἀντίμιμον? Вероятно, потому, что его мыслят копией, или «двойником», σῶμα — газообразным телом той же формы, что и видимое и осязаемое тело.

Сравни Тертуллиана, *De an.* 9: «Ибо признано, что, когда Бог „вдунул в лице человека дыхание жизни, и стал человек душою живою“, все это дыхание, тотчас переданное через лице внутрь и разлитое по всем пространствам тела, и вместе с тем сгущенное божественным вдуновением, оттиснулось внутри по всем очертаниям, которые оно, сгустившись, заполнило, и как бы застыло в форме. . . .

Это будет человек внутренний, другой — внешний, двойной в одном, имеющий и он свои глаза и уши, . . . имеющий и прочие члены».

Слово παράδειγμα, быть может, было подсказано местами у Платона, где о νοητὸν εἶδος говорится как о παράδειγμα, копиями которого являются вещественные вещи (например, Pl. *Tim.* 28 A); но πνεῦμα лошади, как его мыслит автор «Девы мира», имеет мало общего с αὐτοΐππος, или νοητὸν εἶδος лошади, как его мыслили платоники.

§ 21. τὰ ἀόρατα πνεύματα (τὸ ὀρατὸν πνεῦμα MSS.). Эпитет ὀρατόν неприложим к πνεῦμα ни в одном из различных смыслов этого слова. Можно было бы, пожалуй, сказать τὸ ἀόρατον πνεῦμα, «невидимое πνεῦμα (*каждого из* животных, которым предстояло быть сделанными)»; но так как τοῖς ὀρατοῖς ἔργοις (грубые тела животных) стоит во множественном числе, требуемый смысл лучше выражается, если написать либо τὰ ἀόρατα πνεύματα, либо τὰ πνεύματα без всякого прилагательного.

⟨ἐξ⟩ουσίαν τε ὁμοιογονίας ⟨δοῦναι⟩ ἑκάστῳ, ὅπως [αὑτῷ [αὐτοῖς] ἕτερα γεννᾷ ὅμοια,] αὐταὶ (αὐτά MSS.) [τε] μηκέτι ἀνάγκην ἔχωσιν (οὐκ ἔτι ἀνάγκην ἔχουσιν MSS.) ἄλλο τι ποιεῖν ⟨παρ'⟩ ἃ ἔφθησαν ἐργάσασθαι. Изготовление первого образца каждого вида животных теперь обеспечено; но как будет производиться *череда* животных? Это вопрос, на который отвечают слова ἐξουσίαν ὁμοιογονίας δοῦναι ἑκάστῳ. Бог обещал дать каждому из животных, сделанных душами и оживленных Им, «силу порождать других, подобных себе».

Это соответствует *Gen.* 1. 12, σπεῖρον σπέρμα κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα, . . . οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ κατὰ γένος («сеющую семя по роду и по подобию, . . . семя которого в нем по роду его»), — с той разницей, что писатель Книги Бытия говорит там о растениях, а не о животных. Соответствующее выражение

относительно животных — Αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε («плодитесь и размножайтесь»), *Gen.* 1. 22.

Слова ὅπως αὐτῷ ἕτερα γεννᾷ ὅμοια верно объясняют значение ὁμοιογονία; но объяснение излишне и, несомненно, добавлено читателем. В словах ὅπως αὐταὶ (αἱ ψυχαὶ) μηκέτι ἀνάγκην ἔχωσι к.т.λ. нам говорится, что Бог взялся сделать это, чтобы избавить души от труда делать каждое следующее поколение животных особым действием, как им иначе пришлось бы делать. Я не решился заключить это предложение в скобки; но можно подозревать, что фраза первоначально кончалась на ἑκάστῳ и что все последующее — позднейшее добавление.

§ 22. Τὸ κεκερασμένον . . . [τῆς ὕλης] λαβοῦσαι (λαβόμεναι MSS.) κατενόουν πρῶτον [καὶ τὸ τοῦ πατρὸς προσεκύνουν κρᾶμα], καὶ ὀπόθεν ἦ⟨ν⟩ συμπεπλεγμένον ἐπεζήτουν. τῆς ὕλης λαβόμεναι, «ухватившись за материю», не годится. λαβοῦσαι, «получив смесь (от Бога, который передал ее им)», дает требуемый смысл.

καὶ τὸ τοῦ πατρὸς προσεκύνουν κρᾶμα явно неуместно. Души, когда впервые получают смесь, не склонны ей «поклоняться» и даже не склонны поклоняться Богу, который вверил ее им; напротив, их искушает непочтительное любопытство. Спустя некоторое время они боятся, что могли прогневать Бога своей непочтительностью; и вот они принимаются за работу. Они повинуются повелению Бога; но нам следует понимать, что им следовало повиноваться ему быстрее и что их поведение в этом случае — первый признак того самонадеянного духа, который впоследствии вызвал их падение.

Вероятно, τὸ τοῦ πατρὸς κρᾶμα было написано на полях как вариант к τὸ κεκερασμένον, а когда эти слова попали в текст,

добавили προσεκύνουν, чтобы придать им грамматическое построение.

§ 23. ἐκ μὲν τῆς ἀνωτέρω ὕλης, τῆς ὑπερβολῇ κοῦφον ἐχούσης (τῇ . . . ἐχούσῃ MSS.) τὸν ⌜ ἐπίπαγον ⌝, τὸ τῶν ὀρνέων γένος ἐμόρφουν (εὐμόρφουν MSS.). ἐπίπαγος смеси уже был снят и израсходован на изготовление πνεύματα животных; и ἡ ἀνωτέρω ὕλη означает верхний слой λείψανον смеси. Слова κοῦφον ἐχούσης τὸν ἐπίπαγον подразумевали бы, что на поверхности верхнего слоя λείψανον образовался новый ἐπίπαγος. Но материя, из которой сделаны птицы, — это верхний слой (ἡ ἀνωτέρα ὕλη) в целом, а не ἐπίπαγος верхнего слоя; и ни для какого такого ἐπίπαγος не нашлось бы употребления. Поэтому слово ἐπίπαγον, должно быть, поставлено по ошибке вместо какого-то другого существительного. Удовлетворительный смысл можно было бы получить, написав κούφην ἐχούσης τὴν σύστασιν («ее плотность»).

Четыре части λείψανον обрабатываются одна за другой. Нам говорят, что вторая часть плотнее первой, потому что расположена ниже; что третья плотнее второй, потому что ее обрабатывают позже; и что четвертая плотнее третьей, потому что ее обрабатывают еще позже. Предполагается, следовательно, что λείψανον возрастает в плотности от поверхности вниз и что всякая данная его часть становится плотнее с течением времени.

[[ἐν τούτῳ δ' ἠμιπαγοῦς ἤδη . . . τὸ τῶν τετραπόδων γένος ἔπλασσον]]. Это место явно перенесено. Порядок должен был быть таков: птицы, рыбы, четвероногие, пресмыкающиеся. Птицы летают в воздухе; рыбы плавают в воде; четвероногие ходят по земле; пресмыкающиеся ползают по земле или живут в норах под ее поверхностью. Соответственно, о птицах сказано, что они сделаны из самой легкой из четырех частей λείψανον; о рыбах — из следующей по легкости; о четвероногих — из третьей части,

которая тяжелее и полутверда; а о пресмыкающихся — из четвертой части, которая еще тяжелее и совсем отвердела.

Выражения κατωφέρους ὑπάρχοντος и στερεὰν τὴν (τὴν στερεὰν MSS.) πῆξιν λαβόντος в рукописном предании стоят не на месте; чтобы схема выходила правильно, мы должны поменять их местами.

[καὶ ἑτέρας ὑγρᾶς οὐσίας (ὑγρασίας ὑσίας F^1) δεόμενον εἰς διάνηξιν]. Так как нет соответствующего выражения о птицах, четвероногих или пресмыкающихся, следует предполагать, что эти слова добавлены читателем. ἑτέρας — вероятно, вариант к ὑγρᾶς; и можно предположить, что автор вставки написал ⟨τὸ⟩ ὑγρᾶς οὐσίας δεόμενον εἰς διάνηξιν в пояснение к τὸ τῶν ἰχθύων (*sc.* γένος).

§ 20. ⟨ὸ δὲ θεὸς . . .⟩ ⟨⟨τὸν ζῳδιακὸν . . . διέταξε [ ], καὶ ⟨τούτῳ⟩ [τὰς] παν⟨τ⟩ουργοὺς χαρισάμενος (ἐχαρισάμην MSS.) δυνάμεις [ ], γεννητικὸν ⟨ἐκέλευσεν εἶναι⟩ τῶν εἰς ἀεὶ μελλόντων ἔσεσθαι [καθολικῶς] πάντων ⟨ζῴων⟩⟩⟩. Это место явно стоит не там, где оно находится в MSS. Если мы поместим его здесь, оно описывает исполнение второго из двух обещаний Бога в § 21 (ἐξουσίαν ὁμοιογονίας δοῦναι ἑκάστῳ). Бог должен изобрести некое средство, которым осуществлялась бы непрерывная череда рождений животных; и он делает это, сотворяя, или устраивая, зодиак и возлагая на него обязанность заставлять животных рождаться. Писатель не счел достаточным, чтобы Бог просто сказал, что животные должны размножаться; было общепринятым мнение, что рождения совершаются действием астральных влияний, и здесь предполагается, что источник влияний, производящих рождения, — зодиак. Выражение παντουργοὺς δυνάμεις, «силы, вызывающие к бытию всевозможных созданий», соответствует термину παντόμορφος (*omniformis*), который прилагается к

зодиаку в *Ascl. Lat.* III. 35 и в других местах. (MSS. дают πανούργους; но πανοῦργος обычно означает «хитрый» или «плутовской».)

καθολικῶς излишне, так как смысл, который оно, по-видимому, должно выразить, достаточно передан словами εἰς ἀεί и πάντων. Уместнее было бы какое-нибудь слово или выражение со значением «одно за другим».

Вероятнее всего, этому параграфу предшествовало ныне утраченное место, в котором описывалось исполнение первого из двух обещаний Бога в § 21 (τοῖς ὁρατοῖς ἔργοις αὐτῶν τὰ ἀόρατα πνεύματα ἐπιζεῦξαι). Можно предположить, что в утраченном месте писатель сказал, что Бог вложил πνεύματα в тела животных и тем дал им жизнь.

τὸν ζῳδιακὸν συμφώνως ταῖς φυσικαῖς (ψυχικαῖς MSS.) κινήσεσι ⟨τῶν ζῴων ?⟩ διέταξε [κόσμον]. ψυχικαῖς определенно неверно: согласно «Деве мира», у зверей нет ψυχαί. Вероятно, автор написал φυσικαῖς. (Ср. § 29: ὅταν ἡ ἐπικειμένη αὐτοῖς τῶν ἀστέρων κίνησις σύμφωνον ἔχῃ τὴν ἐνὸς ἑκάστου φυσικὴν ἐνέργειαν — «когда движение звезд над ними будет в согласии с природной деятельностью каждого из них».) Представление, подразумеваемое в этих словах, по-видимому, таково: κρυπταὶ ἀπόρροιαι звезд содействуют φύσις в произведении рождений; т. е. астральные влияния действуют в согласии с действиями природы в самих животных.

Быть может, писатель держался того взгляда, что *тела* потомства порождаются родительскими зверями (т. е. φύσις, действующей в телах родительских зверей), а πνεύματα, которые входят в тела потомства и оживляют их, порождаются зодиаком, или, точнее, что πνεῦμα каждого рождающегося животного порождается тем особым знаком зодиака, который восходит над восточным горизонтом в момент рождения.

[πρὸς τοῖς ἀνθρωποειδέσι τῶν ζῳδίων (ζῳδιακῶν MSS.) τὰ ἐξῆς ἀπαρτίσας]. Тот, кто вставил эти слова, по-видимому, разделил двенадцать *Zodia* на два класса — *Zodia* человеческого облика (Близнецы, Дева и т. д.) и *Zodia* звериного облика (Овен, Телец и т. д.). Но какова могла быть его причина так говорить о *Zodia*? Быть может, он неверно понял сказанное о παραδείγματα в § 19 *fin.* и предположил, что вещи, которые Бог поставил перед душами как образцы для подражания, когда они делали зверей, были *Zodia* звериного облика.

[καὶ πάντεχνον πνεῦμα]. καὶ πνεῦμα могло быть добавлено тем же человеком, который вставил [πνεύματος ἐμοῦ καί] и [πνεῦμα καί] в § 17; а πάντεχνον, быть может, произошло из παντέχνους, написанного как вариант к παντουργούς.

§ 24. ὡς ⟨μέγα⟩ τι πράξασαι, ἤδη. Действительно участвовали в сотворении зверей только «продвинувшиеся» души; но все души одинаково исполнились греховной гордыни, когда подумали о великом деле, сделанном некоторыми из них, и вследствие этого все одинаково навлекли на себя наказание воплощением.

περίεργον ὠπλίζοντο τόλμαν. Ср. περίεργον ὁπλισθήσονται (-θήσεται MSS.) τόλμαν в § 45.

⟨⟨τοῖς ⟨γὰρ⟩ ἐν οὐρανῷ θεοῖς ἐφιλονείκουν κ.т.л.⟩⟩ В MSS. это предложение стоит в § 53. Но если читать эти слова в той связи, в которой они там стоят, нам говорится, что души притязали на равенство с богами-светилами в то время, «когда они только что были заключены (в смертные тела) и находили свое унижение невыносимым»; а это нелепо. Если предложение написано автором повествования, он должен был написать его в связи с тем, что говорится в § 24 о самонадеянном поведении, которым души навлекли на себя наказание облечением в тело.

Души притязали на равенство с небесными богами; это подразумевает, что они стремились подняться выше атмосферы и войти в небо, в котором обитают боги-светила. Вход на небо был им обещан как конечная награда за послушание (§ 17); но они потребовали его прежде, чем заслужили.

О περικρατοῦσαι см. комментарий к *Exc.* XXIV. 6.

καὶ ἤδη τῶν ἰδίων τμημάτων [ ] προήρχοντο. Это открытое неповиновение прямому повелению Бога (§ 17). Каждая из душ пыталась покинуть тот особый слой атмосферы, в котором ее поместил Бог, и подняться в более высокие слои; и делали они это по собственному произволу, не дожидаясь позволения Бога. Это было бы первым шагом к осуществлению замысла, который, по-видимому, приписывается им в предыдущем предложении, а именно — совсем покинуть атмосферу и подняться на небо.

ἀεὶ δὲ ἐκινοῦντο. Эта фраза, быть может, была подсказана платоновским *изречением*, что ψυχή есть ἀεικίνητος и αὐτοκίνητος (см. *Exc.* XVI. 1). Но если так, то автор придает здесь этому известному изречению необычный смысл.

§ 25. τὸ τῶν ἀνθρώπων σύστημα [τι] τεχνήσασθαι. Человек есть σύστημα, т. е. существо, составленное из тела и души. ψυχαί, пока они остаются невоплощенными, не называются ἄνθρωποι. Здесь, следовательно, начинается сотворение «человека» в собственном смысле этого слова.

§ 26. Τότε δὴ μεταπεμψάμενος ἐμέ, φησὶν Ἑρμῆς, εἶπεν κ.τ.λ. Гермес в §§ 26 и 31 — бог, а не человек; он существует прежде сотворения людей, и ему поручено делать тела, в которых должны воплотиться (человеческие) души. Более того, Бог называет его «душа моей души и ум моего святого ума», а это, по-видимому, означает, что он поставлен выше всех прочих богов и по чину следует непосредственно за самим Высшим Богом. Гермес, о

котором говорится так, — существо совершенно иной природы, чем человек Гермес §§ 3–8; нельзя отождествить его и с тем Гермесом § ⟨⟨32⟩⟩, который получил познание от Камефиса.

§§ 27–29. Ἄχρι ποῦ . . . φῦλον τὸ ἀνθρώπων. Это место не связано ни с тем, что ему предшествует, ни с тем, что за ним следует, и описывает вещи с иной точки зрения. В § 25 и в §§ 31 и сл. сотворение людей представлено как воплощение душ, до того не имевших тела, и это воплощение рассматривается как наказание. Но в §§ 27–29 (за исключением нескольких слов в речи Афродиты, которые не согласуются с остальной частью параграфа и, по-видимому, вставлены) о наказании не говорится ничего; нет ни малейшего намека на то, что души провинились или находятся в опале; более того, о душах, до того не имевших тела, вообще не упоминается; и из семи богов, которые говорят в собрании, лишь двое (Кронос и Арес) возвещают намерения, враждебные роду людскому, тогда как остальные пять, отнюдь не желая наказывать людей, берутся одарить их благами, и нам прямо сказано, что Высший Бог доволен благожелательными обещаниями Афродиты и Гермеса. Причина, по которой Бог создает людей, здесь иная: он не стремится наказать провинившихся; он лишь замечает, что земля необитаема, и решает исправить этот недостаток. Кроме того, боги, с которыми Бог совещается и от которых, как предполагается, зависит благополучие людей, — это семь богов-планет; тогда как в остальной части «Девы мира» богам-планетам или планетам не придается никакого особого значения.

Мы должны, следовательно, заключить, что §§ 27–29 — выписка из другого документа, в котором сотворение людей было изложено иначе. Эта выписка, быть может, была приложена каким-нибудь читателем как параллель к месту «Девы мира» о том же предмете.

Согласно рукописному преданию, Бог говорит Гермесу: «Душа моей души и ум моего святого ума, . . . призови богов». Но зачем было бы обращаться к Гермесу так торжественно, если ему лишь велят разнести извещения о собрании? «Душа души Бога» должна быть чем-то большим, чем простой вестник; и мы ожидаем, что ему будет поручено какое-то более важное дело. Это ожидание исполняется и получается удовлетворительная последовательность, если мы вырежем §§ 27–29 и предположим, что рассказ Гермеса Исиде шел так: (§ 26) «Бог призвал меня и сказал: „Душа моей души и ум моего святого ума, ⟨сделай тела, в которых могли бы воплотиться провинившиеся души⟩“. И (§ 30) я пытался дознаться, из какой материи мне их сделать» и т. д.

§ 27. Ἄχρι ποῦ στυγνὴ φύσις ἡ τῶν ὑποκειμένων ὁρᾶται; ἄχρι πότε τὰ ἤδη γεγονότα [ἀργὰ] μένει [καὶ] ἀνεγκωμίαστα; φύσις ἡ τῶν ὑποκειμένων, «мир нижних вещей», означает землю. Земля στυγνή (мрачна, или уныла), потому что она необитаема; она перестанет быть στυγνή, когда Бог населит ее людьми.

Ср. § 9 в исправленном виде, где нам говорится, что земля сначала была косной и бесплодной. Эти два места несовместимы. Согласно §§ 9 и сл., Бог восполнил недостающее, создав растения, и земля была с тех пор πᾶσι τοῖς περὶ αὐτὴν συγκεκοσμημένη καλοῖς («снабжена всеми прекрасными вещами, которые ей принадлежат», § ⟨⟨51⟩⟩); но согласно § 27, земля оставалась στυγνή до сотворения людей.

τὰ ἤδη γεγονότα должно означать не одну землю, а все части Космоса, включая небо. Но небо не было ἀργός в то время, о котором идет речь; его обитатели, боги-светила, уже существовали. Поэтому необходимо заключить ἀργά в скобки. Прибавление этого прилагательного могло быть подсказано § 14 *init.*

ἀνεγκωμίαστα, напротив, вполне уместно при τὰ ἤδη γεγονότα. Пока люди не сотворены, некому воспевать хвалы вселенной и ее Творцу. Ср. § ⟨⟨50⟩⟩ в исправленном виде: μέχρι πότε ἀνεπίγνωστοι ταύτης δεσπόσομεν τῆς ἡγεμονίας; («доколе это наше владычество будет пребывать непризнанным?»).

τοὺς ἐν οὐρανῷ θεοὺς ⟨κάλεσον⟩ πάντας ἤδη. К кому обращено это повеление? К Гермесу как вестнику Высшего Бога? Если так, то Гермес в этом параграфе соединяет обязанность вестника с обязанностью бога-планеты. Но возможно, что повеление не было обращено ни к кому в отдельности. Не лучше ли написать ⟨καλείτω τις⟩ вместо ⟨κάλεσον⟩?

Все боги-светила созваны на совет; но говорят только семь богов-планет. Автор этого параграфа, должно быть, ставил планеты выше всех прочих богов неба.

[εἶπεν ὁ θεός, ὦ τέκνον, ὥς φησιν Ἑρμῆς]. Эти слова подразумевают, что говорит Исида и что она пересказывает своему сыну Гору рассказ, который слышала от Гермеса. Но они поставлены неловко; и ὥς φησιν Ερμῆς едва ли можно согласовать с § 29, где о Гермесе (боге-планете) говорится в третьем лице. Поэтому всего вероятнее, что слова εἶπεν . . . Ερμῆς были добавлены тем, кто вставил это место в текст «Девы мира». Если мы их опустим, ничто не будет указывать на то, что говорит Исида; и мы вправе предположить, что в документе, которому этот параграф первоначально принадлежал, рассказ о совете богов-светил не был ни вложен в уста Исиды, ни представлен как услышанный ею от Гермеса, но излагался автором от собственного лица.

«Ἀπίδετε» εἶπεν «εἰς τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ χαμαί· ⟨. . .⟩». Требуется какое-то описание того, что было видно на земле. Слова, стоящие в начале параграфа (ἄχρι ποῦ στυγνὴ φύσις ἡ τῶν

ὑποκειμένων ὀρᾶται; ἄχρι πότε τὰ ἤδη γεγονότα μένει ἀνεγκωμίαστα;), вполне подошли бы для этой цели; и возможно, что эти слова были передвинуты и первоначально следовали за τὰ χαμαί.

§ 28. ἔλεγεν Ἥλιος «⌜Ἐπὶ πλέον⌝ λάμψω». Неясно, почему Солнце берется светить «в большей мере»; и его речь, вероятно, не была столь краткой. Поскольку Луна обещает и другие блага помимо света, мы ожидали бы, что и Солнце поступит так же.

ἔλεγε δὲ (Σελήνη) καὶ προπεπαιδοποιηκέναι [φόβον καὶ] σιγὴν καὶ ὕπνον [καὶ τὴν μέλλουσαν αὐτοῖς ἔσεσθαι ⟨π⟩ανωφελῆ μνήμην]. Луна, поскольку она правит ночью, вполне может быть названа матерью Молчания и Сна; но почему ее следует называть матерью Памяти?[1]

[1] Египетский бог Тот, писец и летописец (ὑπομνηματογράφος) богов, был, как говорят, первоначально богом луны; но мне не известно никаких свидетельств того, что в III веке н. э. память считали как-либо связанной с луной.

φόβον, вероятно, добавил кто-то, кто думал о ночных страхах. Но страх — не такая вещь, которую можно уместно соединить с дарами молчания и сна.

Κρόνος ἀπήγγειλεν ἤδη πατὴρ γεγονέναι δίκης καὶ ἀνάγκης. Влияния планеты Сатурн зловредны. ἀνάγκη — сила, которой люди подчиняются неохотно; а δίκη означает «карающую правду», как в *Exc.* VII.

Ζεὺς ἔλεγεν «Ὡς μὴ παντάπασι πολέμοις ἁπόληται (πολεμῆσαι MSS.) τὸ φῦλον τὸ ἐσόμενον (ἐσομένων MSS.), ἤδη αὐτοῖς καὶ τύχην καὶ ἐλπίδα καὶ εἰρήνην γεγέννηκα». [Считалось, что Удача и Надежда играют на войне решающую роль. Ср. Dion Chrysost. *De Fort.* I. 2 f.: «у воюющих она есть победа . . . и как корабль, лишившись кормчего, несется наугад и быстро тонет, . . . так и город весь целиком идет к гибели от недостатка удачи»; II. 8:

«удача названа у людей и многими иными именами: равное в ней — немезидой, неясное — надеждой» и т. д. Plut. *De fort. Rom.* 5: «и, может быть, он дал мужеству прозвание от удачи, ибо в нем для победы больше всего доли удачи», и *passim*.]

[ὡς μὴ χαλεπωτάτην αἱ συγγενεῖς ψυχαὶ τὴν καταδίκην ὑπομένωσιν (ὑπομένουσαι MSS.)] [ἐπὶ πλέον κολάζωνται]. ἐπὶ πλέον κολάζωνται — вариант к χαλεπωτάτην . . . τὴν καταδίκην ὑπομένωσιν. Планета Венера здесь говорит о решении Бога наказать души воплощением (§ 25). Но поскольку в речах шести других планет о наказании не упоминается, едва ли можно сомневаться, что эти слова были добавлены после того, как §§ 27–29 были вставлены в «Деву мира».

§ 29. Ἐγὼ δέ, εἶπεν Ἑρμῆς, [καὶ] ⟨συνετὴν⟩ ποιήσω τὴν ⟨τῶν⟩ ἀνθρώπων φύσιν [ἔφη], καὶ σοφίαν αὐτοῖς [καὶ σωφροσύνην καὶ πειθὼ] καὶ ἀλήθειαν παραθήσω (ἀναθήσω MSS.). Гермес, о котором здесь говорится, — не человек Гермес §§ 3–8 и не великий бог Гермес §§ 26 и 30; это планета Меркурий. То, что этот бог-планета должен сделать для людей, было, должно быть, обозначено каким-то утраченным прилагательным, вроде συνετήν. Он сделает их разумными и тем даст им возможность достичь «мудрости и (знания) истины».

Мне неизвестно никаких оснований приписывать σωφροσύνη влиянию этой планеты; а так как нравственные добродетели нигде более в §§ 27–29 не упоминаются, маловероятно, чтобы одна из них была названа здесь. πειθώ (убедительное красноречие) можно было бы причислить к дарам греческого бога Гермеса и посвященной ему планеты; но в этом месте оно неуместно.

καὶ οὐ παύσομαι [τῇ εὑρέσει συνών] [ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπὸ ζῳδίων τῶν ἐμῶν γινομένων ἀνθρώπων] εἰσαεὶ τὸν θνητῶν βίον

ὠφελῶν (ὠφελήσω MSS.) [ζῴδια γὰρ [[τὰ]] ἐμοὶ ἀνέθηκεν ὁ πατὴρ καὶ δημιουργὸς ⟨⟨τὰ⟩⟩ ἔμφρονα [γε] καὶ νοερά]. Добавление τῇ εὑρέσει συνών могло быть подсказано упоминанием Εὕρεσις в § 13.[2]

[2] Я думал было переставить τῇ εὑρέσει συνών, поместив эти слова перед σοφίαν αὐτοῖς . . . παραθήσω. Если их следует сохранить, это, пожалуй, лучшее для них место; но там они не нужны.

Слова τῶν ὑπὸ ζῳδίων τῶν ἐμῶν γινομένων ἀνθρώπων подразумевали бы, что есть некие знаки зодиака, поставленные под власть бога-планеты Гермеса, и что он ограничивает свои благодеяния людьми, рожденными под этими знаками. И в следующем предложении знаки, поставленные под его власть, по-видимому, названы ζῴδια τὰ ἔμφρονα καὶ νοερά. Но различение между некими знаками зодиака, которые ἔμφρονα καὶ νοερά, и некими другими, которые не ἔμφρονα καὶ νοερά, было бы беспримерным; и едва ли можно сомневаться, что здесь есть какая-то порча. Текст MSS. можно предположительно объяснить так. Кто-то написал ζῷα γὰρ ἐμοὶ ἀνέθηκεν ὁ πατὴρ καὶ δημιουργὸς τὰ ἔμφρονα καὶ νοερά, употребив выражение ζῷα τὰ ἔμφρονα καὶ νοερά для обозначения людей в противоположность зверям и имея в виду, что люди, *как* существа разумные, находятся под особым попечением Гермеса, бога, дарующего разумение; а позднейший переписчик, мысли которого были заняты зодиаком (быть может, тот же самый человек, который вставил слова πρὸς τοῖς ἀνθρωποειδέσι τῶν ζῳδί[ακ]ων τὰ ἐξῆς ἀπαρτίσας в § 20), изменил ζῷα в ζῴδια и добавил выше слова τῶν ὑπὸ ζῳδίων τῶν ἐμῶν γινομένων ἀνθρώπων. Но предложение ζῷα γὰρ . . . καὶ νοερά не могло быть написано первоначальным автором параграфа. Гермесу не следовало бы так говорить о Демиурге в ответ на вопрос, заданный ему самим Демиургом; если бы он сказал что-то

в этом роде, ему следовало бы сказать ἐμοὶ σὺ ἀνέθηκας, а не ἐμοὶ ἀνέθηκεν ὁ πατὴρ καὶ δημιουργός.

καὶ τότε πλέον (*sc.* ὠφελήσω), ὅταν [καὶ] ⟨ἡ⟩ ἐπικειμένη αὐτοῖς τῶν ἀστέρων κίνησις σύμφωνον ἔχῃ τὴν ἐνὸς ἑκάστου φυσικὴν ἐνέργειαν. Влияние звезд на человека здесь отличено от действия φύσις в нем (ср. § 20 *init.*). φύσις действует в некоторых людях так (т. е. их тела так составлены и устроены), что делает их способными достичь высокой степени разумения; и в таких людях работа φύσις содействует звездному влиянию, которое направляет на них планета Гермес.

§ 30. ὁ δὲ ταῖς ψυχαῖς προσέταξε τοῦ κράματος τὸ λείψανον δοῦναι. Едва ли подобает, чтобы Бог велел душам совершить действие, ведущее к их собственному наказанию;[3] поэтому, быть может, лучше заключить ταῖς ψυχαῖς в скобки и переводить: «Бог повелел, чтобы остаток смеси был передан мне». Но сохраним ли мы ταῖς ψυχαῖς или выбросим, λείψανον, о котором здесь говорится, должен быть остатком второй смеси (т. е. того вещества, из которого «преуспевшие» души сделали тела зверей), а не остатком первой смеси. Тела людей состоят из тех же веществ, что и тела зверей; и те и другие сложены главным образом, если не исключительно, из более грубых стихий; а более грубые стихии содержала вторая смесь, а не первая.

[3] Лишь позднее (§ 31) души узнают, что осуждены на воплощение.

В этом месте схема автора сходится не вполне удовлетворительно. πνεύματα зверей сделаны из ἐπίπαγος второй смеси, а тела зверей — из λείψανον второй смеси; ψυχαί людей сделаны из ἐπίπαγος первой смеси, и симметрия, казалось бы, требует, чтобы тела людей были сделаны из λείψανον первой смеси. Но автор знал, что главные составные части человеческих тел, как и тел зверей, —

земля и вода; поэтому он был вынужден сказать, что тела людей и зверей одинаково сделаны из λείψανον второй смеси, и оставить λείψανον первой смеси неиспользованным.

καὶ λαβὼν εὖρον αὐτὸ παντελῶς ξηρόν. ἔνθεν πολλῷ [πλείονι τοῦ δέοντος] ἐχρησάμην ⟨εἰς⟩ κατάμιξιν ὕδατι, οὕτω (ὡς MSS.) ⟨δὲ⟩ τὴν τῆς ὕλης σύστασιν νεαροποιήσας (-ποιήσασθαι MSS.) [ ] ἔπλασα. В § 23 нам было сказано, что та часть λείψανον, которая оставалась, когда души заканчивали свою работу, уже совершенно затвердела и потому не годилась для изготовления чего-либо выше ступени пресмыкающихся. Если из нее предстоит сделать человеческие тела, ее нужно сначала вернуть в жидкое состояние; и это Гермес делает, добавляя к ней воду.

Слова πλείονι τοῦ δέοντος подразумевают, что он сделал свою работу плохо, и несовместимы с καλὸν ὑπῆρχέ μου τὸ ἔργον, καὶ ἑτερπόμην βλέπων.

[ὡς ἔκλυτον παντάπασι καὶ ἀσθενὲς καὶ ἀδύνατον τὸ πλασσόμενον εἶναι]. Это, должно быть, вставил кто-то, кто неверно понял, почему автор говорит, что Гермес добавил к смеси воду. Эти слова подразумевают, что добавление воды сделало тела, изготовленные из смеси, слабее, чем они были бы иначе; но из § 23 следует, что это переворачивает смысл автора. Вода стоит выше земли в лестнице стихий; и добавление воды к затвердевшей массе нужно, если из нее предстоит сделать человеческие тела, потому что человеческие тела, хотя заключение в них есть унижение для невоплощенных душ, стоят на лестнице бытия выше, чем тела пресмыкающихся.

[ὡς μὴ πρὸς τῷ συνετὸν εἶναι ἔτι καὶ δυνάμεως ᾗ πεπληρωμένον.] Эти слова, вероятно, добавил другой человек вследствие того же недоразумения.

καὶ καλὸν ὑπῆρχε ⟨⟨μου τὸ ἔργον⟩⟩. Воплощение есть наказание; но человеческое тело — вещь хорошо сделанная (ср. *Corp.* V. 6–8 a), и Гермес имел все основания гордиться своей работой.

§ 31. [ἐθαύμασα οὖν]. ἐθαύμασα — быть может, испорченный дублет ἐστύγνασαν.

[[§ 32. πρόσεχε . . . παρ' ἐμοῦ]]. Этот параграф явно стоит не на своем месте. Нет никакой причины, по которой Исида стала бы называть свой рассказ о сетованиях душ, которым предстоит воплотиться, κρυπτὴ θεωρία («тайное учение»), в отличие от остальной своей речи; нет и никакой причины, по которой она стала бы прерывать свое повествование именно в этом месте, чтобы сказать сыну, откуда она получила свои сведения. А если предположить, что она так и сделала, ей не было бы повода упоминать Камефиса, поскольку в предшествующих параграфах ее единственный осведомитель — бог Гермес, который был очевидцем и участником описываемых событий.

Подобающее место для такого сообщения — *начало* речи Исиды к Гору; и я соответственно перенес § 32 в начало выдержки.

§ 33. αἱ μὲν [γὰρ] αὐτῶν αὐτὸ μόνον ὠδύροντο καὶ ἐστέναζον, ⟨⟨αἱ δὲ ⟨καὶ ἀντε⟩πάλαιον⟩⟩. За предложением, начинающимся с αἱ μέν, должно было следовать предложение, начинающееся с αἱ δέ, в котором говорилось, что другие сделали нечто большее, чем только (αὐτὸ μόνον) сетовать; а следующее за ним сравнение (ὅνπερ τρόπον τῶν θηρίων κ.τ.λ.) показывает, что эти другие боролись против принуждения, которому подверглись. Поэтому можно предположить, что автор написал αἱ δὲ καὶ ἀντεπάλαιον и что бессмысленные слова αἱ δὲ παλαιῶν (*al.* αἱ δὲ πλέον), стоящие в конце параграфа, — перемещенное искажение этой фразы.

ὅνπερ τρόπον τῶν [γεγονότων] θηρίων τὰ ἐλευθέρ⟨ι⟩α δό[υ]λοις πονηρῶν [μελήσει] (или δούλων πονηρῶν μελέταις?) τῆς συνήθους [καὶ φίλης] ἀποσπώμενα ἐρημίας ⟨ἐπιχειρεῖ⟩ μάχεσθαι [καὶ στασιάζειν] [καὶ οὐχ ὁμονοεῖν] πρὸς τοὺς κρατήσαντας αὐτῶν [καὶ στασιάζειν]. Души сравниваются с дикими зверями (например, львами или, быть может, слонами), пойманными в ловушку и тщетно борющимися со своими ловцами. О τῶν θηρίων τὰ ἐλευθέρια ср. Arist. *Hist. an.* I. 1, 488 b 16: τὰ δὲ (τῶν ζῴων ἐστὶν) ἐλευθέρια καὶ ἀνδρεῖα καὶ εὐγενῆ, οἷον λέων («а другие (из животных) благородны, мужественны и породисты, как лев»). Слово γεγονότων могло быть добавлено кем-то, кто думал о сотворении зверей в §§ 18–23. στασιάζειν и οὐχ ὁμονοεῖν — слабые варианты к μάχεσθαι.

[ἀλλὰ καί, ἐὰν τύχῃ περιγενόμενα, θανάτῳ παραδίδωσι (παραδώσουσι MSS.) τοὺς (τοῖς MSS.) αὐτοῖς ἐπιβάλλοντας]. Это неуместное распространение сравнения. Львы иногда убивают нападающих на них; но души не могли убить или пытаться убить посланцев Бога (вероятно, богов того же рода, что и Гермес), которыми они заключались в тела.

ἔτριζον δίκην ἀσπίδων. [В *Od.* 24, ст. 5, 7, 9, τρίζειν сказано о душах женихов, которых Гермес ведет в обитель мертвых. Это место приводили так часто, что здесь это, по-видимому, естественное слово для бессильного крика (*vox exigua*) души, подвергнутой принуждению, и не исключено, что и распространение предыдущего сравнения тоже подражает Гомеру. «Как аспиды» — черта местного колорита. Правда, τρίζειν означает прежде всего пронзительный писк летучей мыши, мыши или саранчи, а συρίζειν — κύριον ὄνομα (собственное слово) для змеиного шипения. Но, по-видимому, нет причины, по которой ко времени герметиста τρίζειν не могло получить такого же

расширения значения, как *stridere*. У Ar. *H. A.* 535 b, где ψόφος отличается от φωνή, и τριγμός, и συριγμός употреблены для описания нечленораздельных ψόφοι рыб.]

§ 34. πολλάκις ἄνω τε καὶ κάτω [[τοὺς]] [οἵους (ὡς MSS.) ἔτυχεν ἔχουσα] μεταφέρουσα ⟨⟨τοὺς⟩⟩ ὀφθαλμούς. Удрученная душа, еще пребывающая в атмосфере, обращает взор попеременно то вверх, к небу, от которого ей впредь предстоит быть отделенной большим расстоянием, то вниз, к земле, куда ей предстоит быть изгнанной.

О [οἵους ἔτυχεν ἔχουσα] ср. χεῖρας [οἵας δὴ θεὸν εἰκὸς ἔχειν] в § ⟨⟨52⟩⟩ в исправленном виде. У бестелесных душ нет телесных глаз; и кто-то (вероятно, не автор) счел нужным напомнить читателю об этом.

⟨⟨περιλαμπῆ τε [ὀφθαλμοὶ θεῶν] ἄστρα, καὶ [[ ]] ἡλίου καὶ σελήνης ⟨⟨φῶς⟩⟩ ἀκοπίαστον⟩⟩. В MSS. эти слова отделены от Οὐρανέ вставленным между ними упоминанием αἰθήρ, ἀήρ и πνεῦμα. Но звезды, солнце и луна — обитатели неба, и о них следует говорить в связи с ним.

Автор «Девы мира» считает звезды богами и потому едва ли назвал бы их «очами богов», хотя человек, не думавший о них как о богах, вполне мог бы описать их этим выражением.

αἰθήρ τε καὶ ἀήρ, καὶ τοῦ μονάρχου [θεοῦ] [χεῖρές τε καὶ] ἱερὸν πνεῦμα, [[ ]] τὰ τῆς ἡμετέρας ⌜ ἀρχῆς ⌝ σύντροφα. αἰθήρ τε καὶ ἀήρ означает атмосферу. Ср. [ἀήρ τε καὶ αἰθήρ] в § ⟨⟨11⟩⟩; и см. примечание к αἰθέρος в § 17.

ἱερὸν πνεῦμα Бога — тоже атмосфера, рассматриваемая как дыхание жизни Бога; ср. πνεῦμα ἀπὸ τοῦ ἰδίου λαβών в § 14. Душа, воззвав к небу и его обитателям, далее взывает к атмосфере. Добавление χεῖρες могло быть подсказано словами ἱερὸν ὁμνύω

[πνεῦμα καὶ] κρᾶμα τοῦτο . . . ψυχοποιούς τε ταύτας μου τὰς χεῖρας в § 17; но упоминание рук Бога в § 34 неуместно.

Выражение τὰ τῆς ἠμετέρας ⌜ ἀρχῆς ⌝ σύντροφα относится к αἰθήρ, ἀήρ и πνεῦμα, от которых оно в MSS. отделено вставкой перемещенных слов περιλαμπῆ . . . ἀκοπίαστον. Души до сих пор обитали в атмосфере; поэтому говорящая душа и называет составные части атмосферы «делившими с нами наше жилище». ἀρχῆς, которое могло прийти из ἀρχὴ γενέσεως выше, ошибочно поставлено вместо какого-то другого существительного, возможно φύσεως.

⌜ πλέον οὐδ’ ὅτι ⌝ ἀπὸ [[μεγάλων τε καὶ λαμπρῶν]] [καὶ] τοῦ ἱεροῦ περιχύματος καὶ ⟨τόπου⟩ πλησίου (πλουσίου MSS.) ⟨τοῦ⟩ πόλου ⟨. . .⟩. τὸ ἱερὸν περίχυμα означает атмосферу. Если души жили в атмосфере, то они жили не *в* сфере неба, а *близ* нее; поэтому бессмысленное πλουσίου нужно изменить в πλησίου. Ср. § 3, где я исправил πλουσίαν в παραπλησίαν.

[ἐπὶ] τῆς μακαρίας [μετὰ θεῶν] πολιτείας ⟨ἐκπεσοῦσαι⟩. μακαρία πολιτεία, которой души должны лишиться, — это жизнь, которую они вели в атмосфере. О πολιτεία в этом смысле ср. πολιτεύεται в *Exc.* XXIV. 18 и *Exc.* XXVI. 19. Слова μετὰ θεῶν, которые подразумевали бы, что души до сих пор обитали на небе, могли быть добавлены тем же человеком, который вставил οὐρανοῦ в § 16.

§ 35. [[τί ταῖς δυστήναις . . . τούτων ἄξιον;]] Вопрос «Что сделали мы, чтобы заслужить такие наказания?» должен стоять в конце описания наказаний, которое дает говорящая, а не в середине его; поэтому я перенес эти слова в начало § 37. Но возможно, что § 37 первоначально следовал непосредственно за § 35 *init.* и что все, что стоит между ними (οἷαι τὰς δειλαίας . . . καρδίας ὄγκος), добавлено позднейшей рукой.

οἷα (ὅσα P) [ ] πράξομεν, ἵνα τῷ [ὑδαρεῖ καὶ] ταχὺ διαλύτῳ σώματι πορίζωμεν τὰ ἐπιτήδεια. Воплощенные души обременены необходимостью заботиться о нуждах тела и этой необходимостью вынуждены делать вещи, недостойные их. Ср. *Corp.* VI. 6 *fin.*

ὑδαρεῖ подразумевает то же представление, которое было выражено вставленными словами ὡς ἔκλυτον . . . τὸ πλασσόμενον εἶναι в § 30.

§ 36. ⟨οἱ⟩ ὀφθαλμοὶ [ ] χωρήσουσιν ὀλίγον (ὀλίγοι MSS.), καὶ [[ ]] τῷ ἐν τούτοις τοῖς κύκλοις ὑγρῷ (τῶν ἐν τούτοις ὑγρῶν καὶ κύκλων MSS.) ⟨⟨παντελῶς μικρὸν⟩⟩ τὸν ἑαυτῶν πρόγονον οὐρανὸν ὀρῶσαι στενάξομεν ἀεί. Души до сих пор видели «очами ума»; впредь им вместо этого придется видеть телесными глазами, и это место описывает недостатки второго рода зрения. Телесным глазам «мало простора, чтобы вмещать вещи» (χωρήσουσιν ὀλίγον); то есть образы вещей должны быть сведены к малой величине, если им предстоит войти в глаза (по-видимому, так автор объясняет то, что видимая величина предметов уменьшается с расстоянием); и, следовательно, небо, видимое телесными глазами, будет казаться «совсем малым». Кроме того, глаза, будучи составлены из водянистой материи, плохо приспособлены для того, чтобы видеть огненную сферу неба. [См. дополнения в vol. iv.]

καὶ ⟨βλέποντες δ'⟩ οὐ βλέψομεν ⟨⟨ἄντικρυς⟩⟩· [ἔνθ⟨εν⟩ Ὀρφεὺς κ.τ.λ.] ἀθλίαις γὰρ κατεκρίθη ἡμῖν ⟨σκότος⟩ (ἄθλιαι γὰρ κατεκρίθημεν MSS.). Автор, вероятно, написал нечто в таком роде, хотя его слова нельзя восстановить с уверенностью: «Мы не будем видеть ясно; ибо нельзя видеть, если нет света, а в том месте, куда нас изгонят, света будет мало». Свет наибольший на небе и убывает по мере того, как спускаешься вниз; так что в сравнении с

обиталищем душ ἐν μεταρσίῳ поверхность земли, на которой им впредь предстоит жить, есть область тьмы.

Цитату из Орфея, должно быть, приписал какой-то читатель. Она, по-видимому, означает: «мы видим не глазами, а светом, или огнем, заключенным в глазах».

τῶν συγγενῶν φυσ[σ]ώντων ἐν ἀέρι πνευμάτων ἀκούουσαι (ἀκοῦσαι MSS.) τλημόνως οἴσομεν ὅτι μὴ συμπνέομεν αὐτοῖς. За зрением следует слух. Но говорящая рассуждает о чувстве зрения одним образом, а о чувстве слуха — другим. Нам было сказано, что души будут видеть менее полно и ясно, чем прежде; а здесь нам говорят не то, что они будут слышать менее ясно, а то, что нечто, что они услышат, причинит им скорбь.

τὰ πνεύματα означает здесь ветры. Души и ветры «сродни», потому что и те и другие сделаны из газообразных веществ, из которых состоит атмосфера; и шум ветра будет напоминать душам их дом в атмосфере, где они были спутниками ветров.

οἶκος ⟨γὰρ⟩ ἡμᾶς ἀντὶ τοῦ μεταρσίου κόσμου τούτου ὁ βραχὺς περιμένει καρδίας ὄγκος. κόσμος употреблено здесь в смысле «области вселенной», как в §§ 14 и 17.

Хрисипп и большинство стоиков говорили, что душа пронизывает все тело, но что ἡγεμονικόν души пребывает в сердце. (См. Arnim *Sto. vet. fr.* vol. ii. §§ 879–911.) Автор «Девы мира» говорит, что воплощенная душа заключена в сердце; но душа, о которой он говорит, соответствует скорее ἡγεμονικόν стоиков, чем ψυχή, которая, по их учению, простирается по всему телу.

§ 37. ⟨⟨διάταξον ἡμῖν τινας ὅρους ⟨τῆς κολάσεως⟩⟩⟩ ⟨⟨εἰ (ἀεὶ MSS.) δὲ ⟨ἀμετάθετος ἡ καταδίκη?⟩, ἐπιλήσας (ἀπολύσας MSS.) ἡμᾶς ἀφ' οἵων (ὧν MSS.) εἰς οἷα κατέβημεν ἀπόλυε τοῦ (ἀπολεῖ τὸ MSS.) λυπεῖσθαι.⟩⟩ Эти мольбы в MSS. стоят не на своем месте: им следует стоять в конце речи. Глашатай душ молит о двух

различных облегчениях их наказания, а именно (1) чтобы продолжительности их жизни в теле были положены пределы и (2) чтобы во время их пребывания на земле им не пришлось скорбеть, вспоминая свой более счастливый вышний дом. Нам говорят, что обе эти просьбы были исполнены (ἐπέτυχον κ.т.л., § 38 *init.*). Первая из них, однако, исполнена не безусловно; ответ Бога на нее дан в § 39, где он обещает освобождение от тела как награду за доброе поведение, но в то же время возвещает, что души, которые поступают дурно в своей человеческой жизни на земле, подвергнутся еще более тяжкому наказанию — перевоплощению в телах зверей. Ответ Бога на вторую просьбу — мольбу о забвении (*lethe*) — дан в § 41 (τυφλωθήσεται δ’ ὑμῶν ἡ φρόνησις κ.т.л.).

§ 38. [λόγοι τοῦ θεοῦ.] Если λόγοι — правильное чтение, то слово во множественном числе должно относиться к §§ 38–39 и §§ 40–41, рассматриваемым как две разные речи Бога. Но возможно, что человек, вставивший этот заголовок, написал λόγος.

Речь Бога в том виде, в каком она дана в MSS., бессвязна; и для того чтобы она обрела смысл, необходимо предположить, что четыре отдельных ее куска были передвинуты.

ὅσαι τὴν ἀγήρατόν μου σκηπτουχίαν θεραπεύετε. Это не значит, что есть некие души, которые отказываются подчиняться владычеству Бога; даже те, что сначала противились, теперь покорились, и речь обращена ко всем им вместе. Ср. Θεοί, ὅσοι τῆς κορυφαίας . . . φύσεως τετεύχατε в § ⟨⟨50⟩⟩.

τὰ ⟨πλησίον⟩ τοῦ οὐρανοῦ ᾠκεῖτε (οἰκήσετε MSS.) χωρία. В этой фразе, а также в словах τὸν ἑαυτῶν ⌜ οὐρανὸν ⌝ ἀσπάσεσθε и ⌜ οὐρανὸν ⌝ μὲν οὐκέτι οἰκήσετε в § 39 текст был изменен кем-то, кто полагал, что души до своего воплощения обитали на небе. В

каждом из этих трех мест нужно какое-нибудь обозначение атмосферы.

⟨⟨σπλάγχνοις καταδικασθεῖσαι⟩⟩ θνητοῖς, καὶ αὐταὶ ⟨τὸν τούτοις⟩ προσμεμοιρα[σ]μένον χῶρον [[ ]] ἐνοικήσετε. Души осуждены на заключение в органах тела (ср. καρδίας ὄγκος в § 36 *fin.*) и потому должны обитать в месте, назначенном для плотских тел, т. е. на земле.

О дательном падеже при καταδικασθεῖσαι ср. καταδικασθῆναι θανάτῳ у Diod. 13. 101. Поскольку для глагола μοιράω есть надежные свидетельства, а для μοιράζω нет никаких, следует предположить, что автор написал προσμεμοιραμένον.

§ 39. ⟨εἰς⟩ ζῷα δ’ ἄλογα μετα⟨βᾶσαι, χαμαὶ⟩ πλανώμεναι (μεταπλανώμεναι MSS.) ⟨τὸ⟩ λοιπὸν διατελέσετε. Сложный глагол μεταπλανᾶσθαι больше нигде не встречается; и какое-нибудь изменение вроде предложенного мною необходимо, чтобы сделать предложение понятным.

Так как тела зверей (по мнению автора этого документа) одушевлены πνεύματα, а не ψυχαί, то, быть может, можно заключить, что униженные души, которые подвергаются этому наказанию, будут превращены в простые πνεύματα.

§ 40. πάσαις αὐταῖς ⌜ ἐχαρίσατο πνεύματα ⌝. Если πνεύματα — верное чтение, смысл должен быть таков, что Бог обернул, или облек, нагие души в πνεύματα (ср. *Corp.* X. 13 и 16) в качестве приготовления к их воплощению в грубых телах. Это подразумевало бы, что человек состоит из σῶμα, πνεῦμα и ψυχή, тогда как зверь состоит только из σῶμα и πνεῦμα. Но поскольку о человеческих πνεύματα нигде больше в «Деве мира» не упоминается, вероятнее, что πνεύματα — ошибочное прочтение σώματα или πλάσματα.

§ 41. ⟨. . . ἀρχ⟩ὴ τοίνυν [διαφορὰ] [τῆς] παλιγγενεσίας ὑμῖν ἔσται ἡ τῶν σωμάτων [ὥς ἔφην] διαφ⟨θ⟩ορά, [εὐεργεσία δὲ] καὶ ⟨τῆς⟩ πρόσθεν εὐδαιμονία⟨ς ἀνανέωσις⟩ ἡ διάλυσις. Разрушение тела приведет к «возрождению» души; то есть душа, когда смерть освободит ее от тела, вернется в свой вышний дом и начнет там новую и более счастливую жизнь. Это обещание надо понимать как обусловленное добрым поведением душ во время их жизни на земле; оно не имеет силы для тех, кто поступает дурно и тем навлекает на себя наказание перевоплощения в телах зверей (§ 39 *fin.*).

[διαφορά] — перемещенный дублет διαφ⟨θ⟩ορά; а [εὐεργεσία δέ] пришло из εὐεργεσίαν в следующем предложении.

τυφλωθήσεται δ’ ὑμῶν ἡ φρόνησις, [ἐάν τι ἀνάξιον ἐμοῦ δόξητε πράσσειν,] ὥστε . . . τὴν μὲν κόλασιν ὡς εὐεργεσίαν ⌜ὑπομένειν⌝ (ὑπονοεῖν?), τὴν δὲ εἰς τὰ βελτίονα μεταβολὴν ⟨ὡς⟩ ἀτιμίαν [τε] καὶ ὕβριν. Это, как и предыдущее предложение, относится только к тем душам, которые будут жить праведно на земле; ибо лишь для таких душ смерть есть «перемена к лучшему». Поэтому слова ἐάν τι ἀνάξιον ἐμοῦ δόξητε πράσσειν нужно вычеркнуть. ἀνάξιον ἐμοῦ — странное выражение; быть может, это ошибочное прочтение чего-то вроде ἀνάξιον τῆς γενέσεως ὑμῶν, «недостойное вашего происхождения» (ср. τῆς ἑαυτῶν γενέσεως ἄξιον в § 40).

Смерть для добрых людей есть перемена к лучшему; но люди будут введены в заблуждение и станут думать, что она есть зло для всех одинаково, и будут делать все, что могут, чтобы ее отсрочить. Все люди боятся смерти — кроме немногих, узнавших, что для них она есть вход в новую и более счастливую жизнь; и даже эти немногие, должно быть, разделяли заблуждение остальных, прежде чем были просвещены.

αἱ δικαιότεραι δ’ ὑμῶν καὶ τὴν εἰς τὸ ⌜ θεῖον ⌝ μεταβολὴν ἐκδεχόμεναι ⟨. . .⟩. ἡ εἰς τὸ θεῖον μεταβολή означала бы превращение «душ» в богов, или, другими словами, допущение на небо. В § 17, говоря к душам до их падения, Бог поставил перед ними надежду на допущение на небо как конечную награду за послушание; но так как в речи Бога к ним *после* их падения (§§ 38–41) об этом, по-видимому, до сих пор ничего не сказано, в тексте, вероятно, есть какая-то ошибка. Быть может, τὸ θεῖον поставлено вместо τὸ βέλτιον. Но τὴν εἰς τὸ (βέλτιον?) μεταβολήν едва ли было бы написано автором так скоро после τὴν δὲ εἰς τὰ βελτίονα μεταβολήν в предыдущем предложении; поэтому можно подозревать, что καὶ τὴν . . . ἐκδεχόμεναι — позднейшее добавление. Во всяком случае, люди, о которых говорят эти слова, — это немногие, достигшие познания и уже не подверженные общему заблуждению относительно смерти. Что было сказано об этих «более праведных душах», мы не знаем, так как остальная часть предложения утрачена.

§ 42. [εἰς μὲν ἀνθρώπους, βασιλεῖς δίκαιοι . . . τοῦ τῶν ἐνύδρων γένους.] Смысл этого параграфа, по-видимому, таков: «Благороднейшие из душ, когда воплощаются в человеческие тела, становятся праведными царями и т. д.; когда в тела птиц — орлами; когда в тела четвероногих — львами; когда в тела пресмыкающихся — драконами; и когда в тела рыб — дельфинами». Но это несовместимо с § 39 *fin.* (где подразумевается, что в тела зверей будут воплощены только порочные души) и не может быть написано тем же человеком.

Своеобразные утверждения об орлах, львах, драконах и дельфинах, которыми автор этого места пытается доказать, что эти животные — благороднейшие в своих разрядах, того же характера, что и многие утверждения, которые можно найти в

средневековых «Бестиариях», содержание которых восходит главным образом к так называемому *Физиологу*,[4] приписываемому Епифанию (367–403 н. э.). Глаголы в этих утверждениях должны стоять в настоящем времени, но были изменены в будущее кем-то, кто пытался согласовать это место с контекстом, когда оно было вставлено в «Деву мира».

[4] Христ (Christ, *Gesch. der griech. Litt.* p. 911) говорит, что *Физиолог* есть христианская переработка книги, которая «возникла в Александрии, в кругу эллинистических иудеев, в первой половине II века н. э.» и была «плодом египетской и еврейской символики животных». Эта книга могла быть известна автору *Exc.* XXIII. 42. *Физиолог* во многом сходен с книгой Элиана о животных.

οὐδὲ [πλησίον τούτων] ζῷον ἕτερον ἀσθενέστερόν τι αὐτῶν (αὐτοῦ MSS.) ἀδικεῖν ⌜ἀφεθήσεται⌝. Автор этих слов, по-видимому, не знал, что орлы — хищные птицы. ἀφεθήσεται и μετελεύσεται — вероятно, две разные попытки заполнить пробел, оставшийся после утраты какого-нибудь глагола вроде ἐφίενται.

[καὶ φύσεως ἔτυχεν ἀκοιμήτου τρόπῳ τινί.] Если эти слова сохранить, то οὔτε κοιμῶνται — простое повторение.

οὔτε γὰρ κάμνουσιν (κάμνωσιν MSS.) οὔτε κοιμῶνται. Ср. Aelian *De animalibus* 5. 39: «Демокрит говорит, что из животных один лишь лев рождается с открытыми глазами. . . . А другие подметили, что и во сне он шевелит хвостом, показывая, что, по всей видимости, не пребывает в полной неподвижности и что сон не охватил и не одолел его совсем, как прочих животных. Говорят, что египтяне, подметив нечто подобное, похваляются им, утверждая, что лев сильнее сна, ибо всегда бодрствует. Потому-то, как я слышал, они и посвящают его солнцу; ведь и солнце, трудолюбивейшее из богов, либо видно над землей, либо совершает свой путь под землей, никогда не пребывая в покое». См. также Cramer *Anecdot. Oxon.* II. 235, 32.

(ὸ δράκων) ἰὸν οὐκ ἔχει (οὐχ ἕξει MSS.). Ср. Plin. *Nat. hist.* 29. 67: «у дракона нет яда».

νεάζει (ἑάσει MSS.) δὲ καὶ γηράσαν. То есть сбрасывает старую кожу. Это можно было бы сказать о змеях вообще. Ср. Aristot. *Hist. an.* 8. 17, 600 b 15: «из животных, залегающих в спячку, некоторые сбрасывают так называемую старость; это наружная кожа. . . . Старость сбрасывают те (*sc.* из чешуйчатых), у кого кожа мягкая . . ., и больше всех змеи».

τοὺς μὲν ἐμπνόους διακομίζουσιν (τὰ μὲν ἔμπνοα διακομιοῦσιν MSS.) εἰς γῆν. Самым известным примером была история Ариона.

τοσαῦτα ὁ θεὸς εἰπὼν ἀόρατος (ἄφθαρτος MSS.) [νοῦς] γίγνεται. ἄφθαρτος νοῦς не может быть верным. Ни Бог, ни νοῦς никогда не могут быть иными, чем ἄφθαρτος; и если Бог есть νοῦς, то он должен был быть νοῦς во время своей речи так же, как до нее и после. Если мы читаем ἀόρατος, смысл таков, что Бог, обращаясь к душам, принял видимый для них облик и отложил этот видимый облик, когда речь его кончилась.

Бог «стал невидим» для душ в то время, когда они были воплощены; быть может, этим хотят сказать, что для воплощенных душ (т. е. для людей, живущих на земле) Бог всегда невидим.

[§§ 43–48. τούτων οὕτως γενομένων . . . ἤδη τὸ ὄργανον ἐκινεῖτο]. Это место невозможно согласовать с предшествующим. Нам было сказано, что Бог осудил души на воплощение в наказание за их самонадеянность. Состояние, до которого души должны были быть доведены наложением этого наказания (т. е. сотворением людей), описано как крайне жалкое (§§ 31–37); и бедствие, которое влечет за собой их воплощение, лишь слегка облегчено последующими возвещениями Бога (§§ 38–41). Но в §§

43–48 сотворение людей понимается иначе. В этом месте нет и намека на то, что воплощение есть наказание. Нам здесь говорят, что людей сделал Гермес; что, если бы его первый замысел был выполнен без изменений, сделанные им люди были бы свободны от тягот и скорби; и что устройство, которым они были подчинены тяготам и скорби, было добавлено задним числом. Очевидно, следовательно, что §§ 43–48 не могли быть написаны автором предшествующего повествования; это место, должно быть, выписано из какого-то другого документа и вставлено в «Деву мира» переписчиком.

ἰσχυρότατόν τι ἀπὸ γῆς ἀνίσταται πνεῦμα (ᾧ ὄνομα Μῶμος?). Слово πνεῦμα употреблено здесь как равнозначное δαίμων или δαιμόνιον — словоупотребление, которое, по-видимому, указывает на иудейское влияние.

В MSS. имя этого «духа» не названо до § 48 *init.*, где о нем мимоходом говорится как о Моме (Μώμου ταῦτα λέγοντος). Но автор, несомненно, должен был назвать его Момом, когда упомянул его впервые.

В греческой литературе Μῶμος — олицетворение хулы, τὸ μωμᾶσθαι.[5] Pl. *Rep.* 6. 487 A: οὐδ’ ἂν ὁ Μῶμος τό γε τοιοῦτον μέμψαιτο («даже Мом не нашел бы в этом изъяна»). Lucian *Hist.* 33: ὃ οὐδεὶς ἄν, ἀλλ’ οὐδ’ ὁ Μῶμος, μωμήσασθαι δύναιτο («к чему никто, даже сам Мом, не мог бы придраться»). Id. *Dial. deor.* 20. 2 (говорит Афродита): «даже если бы ты поставил нам судьей самого Мома, я смело пойду показать себя: в чем бы он мог меня упрекнуть?» Id. *Icaromen.* 31: ὥσπερ ὁ Μῶμος τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων γιγνόμενα συκοφαντῶ («подобно Мому, я хулю то, что делают другие»). В двух диалогах Лукиана, *Deorum concilium* и *Zeus tragoedus*, Мом участвует в прениях богов как хулитель. Но более близкую параллель к роли, отведенной Мому в «Деве мира», §§ 43–48,

можно найти в рассказе, который передает Лукиан, *Hermotimus* 20: «Ты ведь слышал, думаю, в чем Мом упрекнул Гефеста . . . Миф рассказывает, что Афина, Посейдон и Гефест состязались в искусстве: Посейдон вылепил быка, Афина придумала дом, а Гефест, как известно, составил человека. И когда они пришли к Мому, которого избрали судьей,[6] . . . то, в чем он упрекнул остальных, излишне было бы пересказывать;[7] а в человеке он порицал вот что и бранил зодчего Гефеста: зачем тот не сделал ему дверец на груди, чтобы, когда они раскроются, всем становилось известно, чего он хочет и что замышляет и лжет ли он или говорит правду». Свидетельство Лукиана показывает, следовательно, что во II веке н. э. был в ходу рассказ, по которому Мом нашел изъяны у бога, занятого сотворением людей, и указал ему, как он мог бы сделать свою работу лучше. Этот рассказ переложил в стихи Бабрий[8] (*Fable* 59, Rutherford), который расходится с Лукианом лишь тем, что ставит Зевса вместо Гефеста как бога, которым был сделан человек. Этот рассказ вполне мог быть известен автору *Exc.* XXIII. 43–48 и мог подсказать ему употребление имени Мом. Но его Мом обнаруживает злобное желание мешать роду людскому и вредить ему, что не согласуется с характером Мома, каким он представлен в рассказе, о котором говорит Лукиан, и, насколько мне известно, ни с чем из того, что говорится о нем в других местах греческой литературы; и в этом отношении автор, быть может, испытал влияние иудейского представления о сатане, ὁ διάβολος, который, как «хулитель», имел нечто общее с греческим Момом.

[5] Это имя встречается у Гесиода, *Theog.* 214: δεύτερον αὖ Μῶμον καὶ Ὀϊζὺν ἀλγινόεσσαν (*sc.* Νὺξ ἔτεκεν) («затем Мома и многоскорбное Горе (*sc.* родила Ночь)»). Именно на основании этого гесиодовского стиха Мом назван «сыном Νύξ» у Лукиана, *Deor. conc.* 14.

[6] Лукиан, несомненно, думал об этом рассказе, когда писал *Dial. deor.* 20. 2, приведенное выше.

[7] Какой изъян Мом нашел в устройстве быка, нам говорит Лукиан в двух других местах, которые, очевидно, относятся к тому же рассказу. *Nigrinus* 32: «подражая слову Мома: ибо как тот порицал бога, создателя быка (т. е. Посейдона), за то, что он не поставил рога впереди глаз, так и . . .» и т. д. *Vera hist.* 2. 3: «а у этих быков рога были не на голове, а под глазами, как того требовал Мом».

[8] По мнению Резерфорда, Бабрий писал в царствование Александра Севера, 222–235 н. э. (т. е. позже Лукиана, жившего ок. 120–180 н. э.). И Лукиан, и Бабрий говорят, что Афина сделала «дом» (οἰκία); а по Бабрию, Мом упрекнул ее за то, что она не поставила дом на колеса, чтобы владелец мог брать его с собой, когда путешествует (мысль, которая могла быть подсказана тем, что Геродот говорит о скифах). Но почему дом? Дома делают люди, а не боги; и рассказ был бы стройнее, если бы было сказано, что Афина, как и два ее соперника, сделала какое-нибудь животное.

§ 43. ἀκατάληπτον μὲν περιοχῇ (περιοχῆς FP^1) σώματος. Он был огромной величины. Ср. *Corp.* I. 1, где Поймандр описан как ὑπερμεγέθης μέτρῳ ἀπεριορίστῳ («непомерно великий, беспредельной меры»).

τὸ σῶμα [[μὲν]] κατὰ (καὶ MSS.) τύπον ἀνδρὸς περικείμενον, καλὸν ⟨⟨μὲν⟩⟩ καὶ σεμνοπρεπὲς ὄν, ὑπερβολῇ δὲ ἄγριον καὶ πλῆρες φόβου. τὸ σῶμα сразу вслед за περιοχῇ σώματος — неловко. Возможно, τὸ σῶμα κατὰ τύπον ἀνδρὸς περικείμενον добавлено позднейшей рукой.

Слова ἄγριον καὶ πλῆρες φόβου не подходили бы к Мому, каким его представлял Лукиан.

παραυτίκα τὰς ψυχὰς εἰσιούσας εἰς τὰ πλάσματα θεωρήσαν (θεωρῆσαι ἂν MSS.). Это единственное упоминание в §§ 43–48 о душах, до того не воплощенных. Быть может, эта фраза была добавлена, когда это место было вставлено в «Деву мира».

§ 44. ὦ Ἑρμῆ, τολμηρὸν ἔργον ποιῆσαι τὸν ἄνθρωπον . . . τοῦτον ἀμέριμνον καταλεῖψαι κέκρικας, ὦ γενεσιουργέ . . .; В §§

26 и 30 нам было сказано, что Гермес, действуя по повелению Бога, сделал тела, в которых должны были воплотиться души, и что Бог осмотрел и одобрил тела, сделанные Гермесом. Но в §§ 43–48 Гермес делает людей по собственному почину; нет и намека на то, что Бог велел ему это сделать или одобрил его работу, когда она была сделана; и подразумевается, что он допустил ошибку, когда начинал, но увидел и исправил свою ошибку, когда ему на нее указали.

И Мом своим советом, и Гермес тем, что принял его, обнаруживают то расположение к роду людскому, которое некоторые греки приписывали богам под именем φθόνος. (Herodotus 3. 40: τὸ θεῖον ἐπισταμένῳ ὡς ἔστι φθονερόν — «зная, что божество завистливо».) Боги, как думали, заботились о том, чтобы люди не были могущественны или благополучны сверх определенных пределов.

λίχνον (λίχνων MSS.) ⟨γεύσει, καὶ (τρυφερὸν?)⟩ ὀσφρήσει. Поскольку говорится о четырех из пяти чувств, едва ли можно сомневаться, что упоминалось и пятое, а именно γεῦσις.

§ 45. ⟨⟨εἶτα [οὐ καὶ μέχρις οὐρανοῦ περίεργον ὀπλισθήσονται (ὀπλισθήσεται MSS.) τόλμαν οὗτοι;] οὐκ [ἀμερίμνους] [ἐκτενοῦσιν] ἐπ[ε]ὶ [καὶ] τὰ στοιχεῖα [τὰς ψυχὰς αὐτῶν]⟩⟩ ⟨⟨τολμηρὰς ἐκτενοῦσι (ἐκτείνουσι MSS.) χεῖρας;⟩⟩ Слова εἶτα . . . στοιχεῖα в § 46 стоят не на месте; общее утверждение, подобное этому, должно предшествовать частным примерам дерзких действий, которые даны в § 45, а не следовать за ними. Но если мы поместим эти слова здесь, καὶ μέχρις οὐρανοῦ нужно отвергнуть, потому что оно неуместно предвосхищает τὰ [μέχρις] ἄνω διώξουσι ниже. Посягательство на небо — вершина людской дерзости, и о нем не следует упоминать, пока не покончено с их обращением с вещами на земле (ῥίζας, λίθων φύσεις и т. д.).

Ο περίεργον ὀπλισθήσονται τόλμαν ср. περίεργον ὠπλίζοντο τόλμαν в § 24. Автор §§ 43–48 был, вероятно, не тем же лицом, что автор повествования, к которому принадлежит § 24; и маловероятно, чтобы два человека независимо друг от друга напали на одно и то же словесное выражение. Поэтому представляется вероятным, что οὐ καὶ μέχρις . . . τόλμαν οὗτοι было добавлено в § 45 после того, как §§ 43–48 были вставлены в «Деву мира», и что интерполятор заимствовал фразу περίεργον ὀπλισθήσονται τόλμαν из § 24.

Предложение, которое начиналось с οὐκ ἐπὶ τὰ στοιχεῖα, вероятно, кончалось словами τολμηρὰς ἐκτενοῦσι χεῖρας (в MSS. поставленными не на месте), откуда [ἐκτενοῦσιν] — путем удвоения. Но если так, то за τόλμαν слишком близко следует τολμηράς; и это — дополнительная причина заключить οὐ . . . τόλμαν οὗτοι в скобки.

[ἀμερίμνους] пришло из ἀμέριμνον καταλεῖψαι в § 44 или из ἀμερίμνῳ βίῳ в § 46.

ῥίζας φυτῶν ἀνασκάψουσιν ἄνθρωποι, καὶ [ποιότητα⟨ς⟩ ἐξετάσουσι χυλῶν,] λίθων φύσεις ἐπισκοπήσουσι. Это относится к употреблению растений и драгоценных камней в целебных или магических целях. С точки зрения автора, некоторые виды магии могли быть едва отличимы от врачевания.

Слова ποιότητας ἐξετάσουσι χυλῶν, которые описывают, что люди делают с корнями, когда выкопают их, нарушают соразмерность предложения и, должно быть, добавлены позднейшей рукой.

διὰ μέσου (μέσον F) ἀνατεμ[ν]οῦσι τῶν ζῴων τὰ ἄλογα, οὐ μόνον ⟨δὲ ταῦτα⟩, ἀλλὰ καὶ ἐαυτούς. Рассечение мертвых тел людей, как и зверей, широко применялось во врачебных школах Александрии при Птолемеях;[9] и рассечение по меньшей мере

мертвых животных должно было быть в общем употреблении у врачей и во времена Римской империи.[10] Но так как здесь нет упоминания о мертвых телах, автор, вероятно, думал скорее о вивисекции. ἑαυτούς означает «ближних».[11] О вивисекции людей говорит Цельс,[12] *Prooem.* p. 4 (Daremberg): «(Те, кто исповедует рациональную медицину, говорят, что,) поскольку во внутренних частях возникают и боли, и различные роды болезней, никто не может прилагать к ним лекарства, если не знает самих этих частей. Поэтому необходимо вскрывать тела умерших и исследовать их внутренности и кишки; и гораздо лучше всех поступили Герофил и Эрасистрат, которые вскрывали живыми преступников, полученных от царей из темницы, и рассматривали, пока еще оставалось дыхание, то, что природа прежде скрыла. . . . И не жестоко, как утверждает большинство, искать в казнях преступников, и притом немногих, лекарств для невинных людей всех веков. — Напротив, те, кто называет себя ἐμπειρικούς (эмпириками) . . ., (говорят, что) жестоко вскрывать чрево и грудь живых людей, . . . тем более что из того, что ищут с таким насилием, одно вовсе невозможно познать, а другое можно познать и без злодеяния. . . . и даже растерзание мертвых не необходимо, ибо оно, хотя и не жестоко, все же отвратительно». Цельс (*ib.* p. 12) высказывает собственное мнение так: «Вскрывать же тела живых и жестоко, и излишне; тела умерших — необходимо для учащихся». Тертуллиан, *De an.* 10: «Тот врач, или мясник, Герофил, который рассек шестьсот человек, чтобы исследовать природу».

[9] См. Puschmann, *Hist. of medical education*, англ. пер. 1891, pp. 76–78, об анатомических исследованиях Герофила и Эрасистрата (III век до н. э.).

[10] Гринхилл (Greenhill, в Smith, *Dict. Biog.* s.v. *Galenus*) говорит, что ему неизвестно ни одного места в сочинениях Галена, где было бы ясно сказано, что тот рассекал

человеческие тела; тогда как «многочисленные места, в которых он советует рассекать обезьян, медведей, коз и других животных, по-видимому, косвенно доказывают, что человеческие тела» (*sc.* во времена Галена, во II веке н. э.) «редко или никогда не использовались для этой цели». Однако в одном месте (*De compos. medicam. sec. Gen.* 3. 2, Kühn vol. viii, p. 604) он упоминает как нечто необычайное, что те врачи, которые сопровождали императора М. Аврелия в его войнах с германцами, имели возможность рассекать тела варваров.

[11] Возможно, ἀλλήλους после διαπορθμεύουσιν ниже — перемещенный вариант к этому ἑαυτούς.

[12] Цельс писал во времена Тиберия или около того.

πῶς (ὡς MSS.) ⟨. . .⟩ ἐγένοντο ἐξετάζειν θέλοντες, ⟨⟨καὶ τίς ἐνδοτέρω τῶν [ἱερῶν ἀδύτων] ⟨σαρκῶν?⟩ φύσις ὑπάρχει.⟩⟩ Нельзя сказать, чтобы анатом пытался узнать, «как люди или животные возникли». Перед ἐγένοντο что-то, должно быть, утрачено. То, что автор, вероятно, имел в виду, можно было бы выразить, написав πῶς ⟨ἔμψυχοι⟩ ἐγένοντο, «как они стали живыми». Анатом ищет сокрытую причину, или источник, жизни.

Вопрос τίς ἐνδοτέρω τῶν ἱερῶν ἀδύτων φύσις ὑπάρχει, «какая вещь существует дальше вглубь, чем священные святилища», бессмыслен. Если бы ἐνδοτέρω заменить на ἔνδον, можно было бы понять эти слова как относящиеся к нечестивому любопытству людей, которые силой проникают в святые места, чтобы узнать, что в них сокрыто. (Примером могло бы служить вторжение Помпея во Святое святых в Иерусалиме.) Но такое поведение не могло иметь ничего общего с «плаванием через море», с которым этот вопрос связан в MSS. Удовлетворительный смысл можно получить, поместив καὶ τίς . . . ὑπάρχει после ἐξετάζειν θέλοντες и предположив, что утрачено какое-нибудь слово вроде σαρκῶν и что переписчик вставил ἱερῶν ἀδύτων, чтобы заполнить пробел. Исследователь прорезает плоть тела в надежде найти «дальше

вглубь» некую φύσις (вещь), которая объяснила бы явления жизни.

τὰς αὐτοφυεῖς ὕλας τέμνοντες [ ] [[ ]] διαπορθμεύ⟨σ⟩ουσι[ν ἀλλήλους] ⟨θάλασσαν⟩ ἐπὶ ζήτησιν ⟨⟨τῶν πέραν⟩⟩. Они будут рубить леса, растущие в их собственной стране (αὐτοφυεῖς), чтобы строить корабли, на которых могли бы переплыть море и узнать, что лежит за ним. О διαπορθμεύσουσι θάλασσαν, «переправятся (сами) через море», ср. Ps.-Pl. *Axiochus* 371 C: οὓς (*sc.* ποταμοὺς) χρὴ πορθμευθέντας ἀχθῆναι ἐπὶ Μίνω («переправившись через которые (*sc.* реки), надлежит предстать пред Миносом»). Упоминание о рубке деревьев в этой связи могло быть подсказано Eurip. *Med. init.*: «О, если б корабль Арго не пролетел . . . | и если б никогда не пала в рощах Пелиона | срубленная сосна». О тоне, в каком здесь говорится о мореплавании, ср. Hor. *Od.* I. 3. 21 сл.: «Тщетно бог в своей мудрости | отделил земли разобщающим Океаном, | если нечестивые корабли | все же перескакивают через запретные воды. | Дерзкий все претерпеть, | род людской рвется сквозь запретное нечестие. | . . . Ничто для смертных не круто: | самого неба домогаемся мы в безрассудстве».

⟨⟨ὁρύσσοντες μέταλλα τὴν ἐσχάτην τῶν ὑπογείων ἐρευνήσουσι νύκτα.— (ἀλλὰ καὶ τούτων τὴν ἐσχάτην τῷ θέλειν ἐρευνήσουσι νύκτα MSS.).⟩⟩ В рукописном предании непонятные слова ἀλλὰ . . . νύκτα стоят после τὰ ἄνω διώξουσι к.т.л. Но ясно, что во фразе, которая кончается словами ἐρευνήσουσι νύκτα, автор должен был привести пример людской дерзости, сравнимый с мореплаванием (διαπορθμεύσουσι θάλασσαν), и что τὰ ἄνω διώξουσι (что соответствует горациеву *caelum ipsum petimus*) должно было быть вершиной, которой ряд завершался. А ведь именно под поверхностью земли следует искать «крайнюю тьму»; и поиски того, что сокрыто под землей, вполне можно поставить

наравне с поисками того, что лежит за морем. Поэтому я предполагаю, что эти слова относились к горному делу;[13] и соответственно я изменил ἀλλά в ⟨ὀρύσσοντες μέτ⟩αλλα и вставил τῶν ὑπογείων, из которого бессмысленное τῷ θέλειν, возможно, возникло путем порчи.

[13] Ср. Hor. *Od.* 3. 3. 49: «золото, не найденное и тем лучше лежащее, | пока земля его скрывает».

παρατηρῆσαι βουλόμενοι τίς οὐρανοῦ (οὖν MSS.) καθέστηκε κίνησις. οὖν — порча сокращенного написания οὐνοῦ. Люди не могут на деле взобраться на небо; но они могут нарушать и нарушают святость неба, исследуя движения небесных тел.

[λείπει γὰρ οὐδὲν ἔτι πλὴν γῆς τόπος ἔσχατος.] Это, вероятно, заметка, приписанная к τὴν ἐσχάτην ⟨τῶν ὑπογείων⟩ ἐρευνήσουσι νύκτα.

§ 46. [ἵνα ἔχωσι καὶ τῆς ἀποτυχίας τὸ χαλεπὸν φοβηθῆναι]. Это вариант к следующим словам: ἵνα τῷ τῆς λύπης δακνηρῷ δαμασθῶσι, τῶν ἐλπιζομένων ἀποτυχόντες. Даже если вычеркнуть одно из этих двух предложений, в этом параграфе все еще остается слишком много повторений.

χρεωκοπείσθω [τῶν ψυχῶν] αὐτῶν τὸ περίεργον [ἐπιθυμίαις καὶ φόβοις καὶ λύπαις καὶ ἐλπίσι πλάνοις]. χρεωκοπία равнозначно χρεῶν ἀποκοπή, «отмена долгов». Отсюда χρεωκοπεῖν приобретает значение «обмануть (ожидание)». Ср. митраистский *Apathanatismos* (Dieterich, *Mithrasliturgie*), p. 4, l. 24: ἣν (*sc.* δύναμιν) ἐγὼ πάλιν μεταπαραλήμψομαι . . . ἀχρεοκόπητον («которую (т. е. силу) я снова приму обратно . . . без урезания»). (Говорящий будет на время лишен некой силы; но потом она будет возвращена ему «без отмены долга», т. е. он ожидает получить ее обратно, и его ожидание не будет обмануто.)

τὸ περίεργον, «их назойливое любопытство», едва ли подходит в подлежащие к χρεωκοπείσθω; можно было бы предложить τὸ περισσόν с каким-нибудь словом в родительном падеже: «пусть их чрезмерные ожидания будут обмануты». Но их ожидания не могли быть обмануты «желаниями . . . и обманчивыми надеждами»; поэтому я заключил ἐπιθυμίαις . . . πλάνοις в скобки.

ἵνα αὐτοῖς καὶ ⟨τὸ⟩ τῆς ἐπιτυχίας ἡδὺ δέλεαρ ᾖ εἰς ἆθλησιν τελειοτέρων κακῶν. τὸ ἡδύ — подлежащее, а δέλεαρ — сказуемое. ἆθλησις едва ли нужное слово; быть может, лучше было бы либо заключить в скобки εἰς ἆθλησιν, либо вычеркнуть αὐτοῖς и изменить εἰς ἆθλησιν в τοῖς ἀθλίοις. δέλεαρ κακῶν тогда означало бы «приманка, завлекающая их в бедствия»; ср. ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ («наслаждение, величайшую приманку зла»), Pl. *Tim.* 69 D.

⌜ βαρείτω πυρετὸς αὐτούς, ἵνα ἐκκακήσαντες κολάσωσι τὴν ἐπιθυμίαν. ⌝ πυρετός не может быть верным. Быть может, автор написал что-нибудь вроде καιέτω αὐτοὺς τὸ πῦρ τῆς ἐπιθυμίας, ἵνα . . . κολασθῶσι. О желании как об огне, которым мучаются люди, см. *Corp.* I. 23.

§ 47. [λυπῇ, τέκνον Ὧρε, τάδε ⟨ἀκούων⟩; . . . ἔτι (τὸ MSS.) δεινότερον ἐπάκουσον.] О форме выражения ср. *Ascl. Lat.* III. 25: «Что ты плачешь, Асклепий? И больше того, и гораздо хуже» и т. д.

Что такое «это» (τάδε)? В следующих словах τάδε поясняется как πῶς ὁ τάλας ἄνθρωπος ἐβαρήθη. Но в §§ 43–46 Гору не было сказано, что человек «был отягчен»; ему было сказано лишь, что Мом *посоветовал* Гермесу наслать на род людской тяготы и скорбь; и лишь после этого Исида говорит сыну, что Гермес сделал то, что посоветовал Мом. Кроме того, содержание § 48 (ἐτέρπετο Μώμου ταῦτα λέγοντος Ἑρμῆς к.т.л.) никак нельзя назвать «еще более страшным» (ἔτι δεινότερον), чем содержание §§ 43–46.

Очевидно, таким образом, что § 47 стоит не на своем месте. Возможно, он стоял в конце утраченного места, которое предшествовало νεωστὶ γὰρ αἱ ψυχαὶ к.т.λ. в § 53. В таком случае δεινότερον было бы содержанием § 53.

§ 48. [ἀλλ' οὐκέτ' ἀργὴ (οὐκ ἐναργὴ MSS.) γενήσεται [πνεύματος θείου] φύσις ἡ τοῦ περιέχοντος.] «Природа (или естество) атмосферы» не имеет никакого отношения к предмету § 48, а именно к устройству, которое Гермес соорудил, чтобы расстраивать надежды людей. Этот оторванный от своего места фрагмент, быть может, принадлежал к месту, где говорится о создании душ; ср. начало § 14 в исправленном виде: οὐκέτι βουλόμενος ἀργὸν τὸν ὑπουράνιον κόσμον εἶναι к.т.л.

[εἶπε γάρ εἶναί με ταμίαν καὶ προνοητὴν ὁ τῶν συμπάντων δεσπότης.] Если не считать этой бессвязной фразы, в §§ 43–48 Высший Бог не упоминается вовсе.

ταμίαν и προνοητήν требуют зависимых от них родительных падежей. Если предположить, что первоначальное чтение было ταμίαν ⟨πνεύματος θείου⟩ καὶ προνοητὴν ⟨τῶν ἐπὶ γῆς⟩, этим можно было бы объяснить вставку [πνεύματος θείου] выше и [τοίνυν τὰ γῆς] ниже.

[[ἐπόπτειρα τοίνυν τὰ γῆς ἔσται τῶν ὅλων ὀξυδερκὴς θεὸς Ἀδράστεια]]. Если Адрастия вообще упоминалась где-нибудь в § 48, то это должно было быть в конце параграфа. Гермес построил свое «орудие»; и когда он это сделал, Адрастия встала над ним, чтобы надзирать за его действием. Но если поставить слова туда, глагол будущего времени ἔσται нужно изменить в аорист, а τοίνυν, так же как и τὰ γῆς, — вычеркнуть. Удовлетворительный смысл можно получить, написав ἐπόπτειρα δ' ἐπέστη.

ὄργανον, которое Гермес измышляет и строит, — это система звезд, то орудие, посредством которого Судьба действует на

человеческую жизнь и на все земные вещи (см. *Exc.* XII). Имя Ἀδράστεια[1] употреблено здесь как синоним Εἱμαρμένη. Действие звезд представлено главным образом пагубным; именно их действием расстраиваются надежды людей.

[1] Ср. Ammianus Marcellinus 14. 11. 25: «Это . . . не раз производит Адрастия, . . . которую мы называем также другим именем — Немесидой: . . . о ней древние богословы, представляя ее дочерью Правосудия, учат, что она из некой сокровенной вечности взирает на все земное. Она, как царица причин и судья и решительница дел, управляет урной жребиев. . . . И она же, связывая неразрывными узами необходимости надменность смертных, тщетно надувающуюся, . . . подавляет ее». *Ib.* 22. 3. 12: «Адрастия, созерцательница человеческих дел».

Этот параграф несовместим с предшествующим повествованием «Девы мира». Если Бог сделал звезды (§ ⟨⟨11⟩⟩) прежде, чем сделал души, и «расположил зодиак и даровал ему παντουργοὺς δυνάμεις» (§ ⟨⟨20⟩⟩) прежде, чем души были воплощены, то ὄργανον уже существовало в то время, о котором говорится в §§ 43–48, и его постройку не могли оставить Гермесу.

⟨⟨ἔχουσα (ἔχον MSS.) τὴν ⟨τῶν⟩ ἀποτελουμένων πῆξιν.⟩⟩ ἀποτελουμένων следует понимать как равнозначное ἀποτελεσμάτων, что, быть может, и есть истинное чтение. Следствия, производимые влияниями звезд, назывались ἀποτελέσματα. Звездное «орудие» производит ἀποτελέσματα, а Адрастия «делает эти ἀποτελέσματα прочными», т. е. закрепляет их так, что их нельзя изменить.

§ 49. [καὶ ἐπαίνου ὑπὲρ τῶν γενομένων αὐτὸς ἔτυχεν (ἔτυχον MSS.)]. Значит ли это, что Гермес получил похвалу от Бога (ср. § 30, ἐπεκαλεσάμην τὸν μόναρχον θεωρῆσαι· ὁ δὲ καὶ εἶδε καὶ ἐχάρη — «и я призвал Единовластителя осмотреть его; и он увидел его и возрадовался»), или что Бог получил хвалу от своих творений (ср. § 27, ἄχρι πότε τὰ ἤδη γεγονότα μένει ἀνεγκωμίαστα; — «доколе

вещи, которые сделаны, будут оставаться без того, кто бы их восхвалил?»)? В том и в другом случае слова здесь не на месте.

§ 53. [καὶ τὴν ἀτιμίαν μὴ φέρουσαι]. Это едва ли относится к делу. Неясно, какое отношение то обстоятельство, что воплощенные души находили свое унижение невыносимым, имеет к их борьбе между собою, которая составляет предмет этого параграфа; и уж никакого отношения оно не может иметь к оторванному фрагменту, который следует за этим в MSS. (τοῖς ἐν οὐρανῷ θεοῖς ἐφιλονείκουν κ.т.л.).

καὶ ⟨οἱ κρείσσονες⟩, τοῖς λειπομένοις ἀνθρώποις ὀργάνοις χρώμενοι (-ναι MSS.), ἐποίουν αὐτοὺς ἑαυτοῖς ἐπιτίθεσθαι. Люди в массе своей сами не желают войны, но их в нее втягивают. Ссорятся цари, а сражаться заставляют своих подданных.

καὶ [κατὰ τῶν ἱερῶν] τοῦτο μὲν ζῶντας ⟨ἡνδραπόδιζον⟩, τοῦτο δὲ καὶ νεκροὺς ἔρριπτον ⟨ἀθάπτους⟩ [κατὰ τῶν ἀδύτων]. κατὰ τῶν ἱερῶν — дублет к κατὰ τῶν ἀδύτων. Но на этой ступени не могло быть ни ἱερά, ни ἄδυτα; ибо люди были ἄθεοι (§§ 56 и 61), пока Осирис и Исида не ввели почитание богов (§ 65).

§ 55. ⟨⟨οὐκ ἐῶσι . . . τὸ ἄφθαρτον·⟩⟩ ⟨⟨μ⟨ι⟩αίνομαι γὰρ . . . ἀναγκάζομαι τήκειν.⟩⟩ В MSS. эти два утверждения стоят (в обратном порядке) в конце речи (§ 56 *fin.*). Но говорящему следует сначала изложить свою жалобу, а затем перейти к просьбе о том, чтобы ее причина была устранена (ἀνάδειξον ἤδη σεαυτὸν к.т.л., § 56). Когда эта ошибка исправлена, речь заканчивается подобающим образом — словами ἵνα . . . εὐώδεις ἀτμοὺς ἀπ᾽ ἐσχάρας προπέμψω σοι.

παραχαράσσοντες οὐ καθηκόντως τὸ ἄφθαρτον. Это метафора, взятая из чеканки монеты. Огонь — металл; то употребление, которое люди делают из огня, — оттиск, наложенный на металл.

§ 56. καὶ τοῦ βίου τὸ ἄγριον λῦσον. [[εἰρήνῃ χάρισο κ.τ.λ.]]— (κ. τ. β. τ. ἄ. μύησον εἰρήνῃ· χάρισο κ.τ.λ. MSS.) μυεῖν требует личного дополнения, а τοῦ βίου τὸ ἄγριον — не лицо. Кроме того, μύησον εἰρήνῃ — невозможное выражение; и даже μύησον εἰρήνην, хотя оно было бы несколько лучше (ср. τὰ ἐρωτικὰ μυηθῆναι, «быть посвященным в таинства любви», Pl. *Symp.* 209 E), едва ли можно было бы принять. λῦσον (или κατάλυσον) дает нужный смысл.

[ἐπαξίους ἁμαρτημάτων μισθοὺς ἂν ἀπολάβωσι⟨ν οἱ ἁμαρτόντες⟩, φυλάξονται οἱ λοιποὶ τὸ ἀδικεῖν.] Это, надо полагать, заметка на полях, пересказывающая φοβείσθωσαν . . . ἁμαρτήσει, где та же мысль выражена сжатее. Чтобы οἱ λοιποί получило смысл, нужно вставить οἱ ἁμαρτόντες или что-нибудь в этом роде.

[φοβηθήσονται ὅρκους, καὶ οὐδὲ εἷς ἔτι ἀνόσιον φρονήσει.] φοβηθήσονται, вероятно, написано по ошибке вместо φοβείσθωσαν. Если так, то эта фраза построена так же, как предшествующая φοβείσθωσαν . . . ἐκδικίαν, καὶ οὐδεὶς ἁμαρτήσει. Скорее всего, ее добавила позднейшая рука.

⟨⟨εἰρήνην χαρισάμενος (εἰρήνῃ· χάρισο νόμους MSS.) τῷ βίῳ [χάρισαι νυκτὶ χρησμοὺς] πλήρωσον καλῶν ἐλπίδων πάντα⟩⟩. В MSS. просьбы расположены так: (1) даруй людям блага; (2) пусть им будет пригрожено наказанием; (3) пусть они воздают благодарение за полученные блага. Но это явно неверно. Порядок должен быть (2), (1), (3); т. е. упоминание о благах, которые нужно даровать людям (εἰρήνην . . . πάντα), должно непосредственно предшествовать упоминанию о благодарении.

«Даруй прорицания ночи» лишено смысла. Если бы писатель хотел сказать «даруй прорицания ночью», он написал бы νυκτός, а не νυκτί; но прорицания даются и днем, и ночью, и нет никакой причины говорить о ночи в связи с ними вообще.

Смысл можно было бы улучшить, вычеркнув ἐλπίδων, которое едва ли согласуется с εὐεργετηθέντες в следующем предложении. Люди воздают благодарение за уже полученные блага, а не за надежды на блага грядущие.

[παρὰ λοιβαῖς] παρὰ θυσίαις ὑπηρετοῦν ἐγὼ (ὑπηρετήσω MSS.) τὸ πῦρ. Огонь служит при жертвоприношениях, но не при возлияниях.

§ 58. Πάτερ [ ] αὐτογόνε (αὐτόγενε MSS.). Бог — αὐτογέννητος, т. е. ἀγέννητος. См. комментарий к *ex se nata* в *Ascl. Lat.* II. 14 b.

καὶ τῆς διὰ σὲ πάντα γεννώσης ποιητὰ φύσεως. Все организмы на земле порождаются φύσις; а φύσις сделана Богом. (Ср. § 10.) Об отношении между Богом и φύσις см. *Corp.* III. Природа порождает вещи «ради» Бога (διὰ σέ), — т. е. чтобы угодить Богу, или в послушании его воле; ср. *Ascl. Lat.* I. 3 c: «природа . . . производит все, что будет угодно взорам Бога». Но διὰ σέ здесь, быть может, излишне.

[ἢ] ⟨⟨ἀεὶ⟩⟩ γὰρ ἀπολούουσι ποταμοὶ καὶ θάλασσαι τοὺς φονεύσαντας [ἢ] ⟨καὶ⟩ δέχονται τοὺς φονευθέντας. «Либо . . . либо» неверно. Воды оскверняются двумя разными способами: они *и* смывают кровь, которой осквернены руки убийц, *и* принимают трупы убитых, которые в них бросают.

§ 59. ⌜ τάξομαι τῆς ἀπὸ τῶν λόγων ⌝. Это, вероятно, порча чего-то соответствующего πρῶτον γὰρ εἶχε τὴν τοῦ λέγειν ἐξουσίαν в § 55 и ἐξῆς . . . τὴν τοῦ λέγειν εἶχεν ἐξουσίαν в § 58.

ἐξ ὧν [αὐξήσεως καὶ μειώσεως] ἀρχὴν ἔχει τὰ πάντα, εἰς ἃ καὶ πάλιν καταλήγοντα ἀναγκαίως ὀφειλόμενον τέλος ἔχει. τὰ πάντα означает все земные организмы.

Вещи получают от стихий не μειώσεως ἀρχήν («начало своего убывания»). Можно было бы, пожалуй, сказать, что они получают от стихий αὐξήσεως ἀρχήν («начало своего роста»); но и это было

бы несколько темно, и, по-видимому, лучше всего вычеркнуть αὐξήσεως так же, как и καὶ μειώσεως.

καταλήγοντα τέλος ἔχει — тавтология; и два предложения (ἐξ ὧν к.т.л. и εἰς ἃ к.т.л.) соответствовали бы друг другу лучше, если бы вычеркнуть ἀναγκαίως (или ἀνάγκῃ?) ὀφειλόμενον. Смысл можно было бы выразить яснее и сжатее, написав ἐξ ὧν συντιθέμενα ἀρχὴν ἔχει τὰ πάντα, εἰς ἃ καὶ πάλιν διαλυόμενα τέλος ἔχει.

[ἀλόγιστος, ὦ πολυτίμητε, καὶ ἄθεος] [[ἀπ' ἀνθρώπων ἐπ' ἐμὲ χορὸς ἔπεστι.]] С этого места и дальше речь Земли в том виде, в каком ее дают MSS., в большом беспорядке. Пытаясь ее восстановить, я исходил из того, что она распадается на три отдельные части. В первой части (Βασιλεῦ . . . φέρω πάντα καὶ [ ] δέχομαι) Земля описывает назначение стихий и отличает свое собственное назначение от назначения прочих; во второй части (ἀτιμοῦμαι δὲ ἤδη . . . σωμάτων χυλοῖς) она излагает свою жалобу; в третьей части (ἐντεῦθεν, κύριε . . . ἱερὰν ἀπόρροιαν) она просит о защите.

Слова ἀλόγιστος . . . ἀπ' ἀνθρώπων ἐπ' ἐμὲ χορὸς ἔπεστι (ἐπέστη Meineke), по-видимому, относятся к злодеяниям людей, от которых страдает Земля. Если так, то они не на месте в первой части речи и должны стоять во второй. Но поставить их туда без изменения нельзя. «Хоровод от людей на мне (или: восстал на меня)» лишено смысла. Геерен и Вахсмут вычеркивают ἀπ'; но это недостаточное средство, ибо род людской в целом нельзя было бы назвать ἀνθρώπων χορός. Едва ли можно сомневаться, что χορός — ошибочное чтение; быть может, оно заступило место какого-нибудь слова вроде θόρυβος. Кроме того, ἀλόγιστος, «неразумный», едва ли уместно; а ἄθεος без нужды предвосхищает содержание § 61. Поэтому, по-видимому, лучше всего вычеркнуть ἀλόγιστος . . .

καὶ ἄθεος и поставить ἀπ᾽ ἀνθρώπων . . . ἐπέστη непосредственно перед πάντα γὰρ . . . παρανομοῦσι, § 60.

⟨⟨στοιχείων τιμιωτέραν τῶν ἄλλων τὴν γῆν ἐποίησας (τὴν γῆν μετεποίησαν MSS.)⟩⟩. Перед αὐτὴ γὰρ к.т.л. что-то, должно быть, утрачено; и эти слова очень хорошо заполняют пробел. Они касаются того же предмета, что и предшествующие предложения, в которых говорится о стихиях; и если поставить их здесь, τιμιωτέραν . . . ἐποίησας ведет к ἀτιμοῦμαι δὲ ἤδη.

μετ- могло возникнуть из ἐμέ; но ἐμέ рядом с τὴν γῆν было бы излишне.

§ 60. πάντα γάρ, ὃ φοβηθῶσιν οὐκ ἔχοντες, παρανομοῦσι. Слова ὃ φοβηθῶσιν οὐκ ἔχοντες намекают на самую настоятельную причину, по которой Земля желает, чтобы к ней были посланы боги (ср. § 56, φοβείσθωσαν ἄνθρωποι τὴν ἀπὸ θεῶν ἐκδικίαν, καὶ οὐδεὶς ἁμαρτήσει — «пусть люди научатся бояться карающей правды богов, и тогда никто не будет грешить»). Но мы ожидали бы, что эта причина будет высказана яснее и прямее; и мы ожидали бы также, что высказана она будет в другом месте. Ей скорее следовало бы стоять в конце второй части речи (§ 60 *fin.*) и связывать эту часть с третьей (ἐντεῦθεν к.т.л., § 61 *init.*). Кроме того, порядок слов в этой фразе неудовлетворителен; πάντα γάρ неловко отделено от παρανομοῦσι вставленными между ними ὃ . . . ἔχοντες. Поэтому можно подозревать, что ὃ φοβηθῶσιν οὐκ ἔχοντες было передвинуто и первоначально составляло часть фразы, ныне утраченной, которая стояла между § 60 и § 61.

πάσῃ πονηρᾷ τέχνῃ ⟨φονευόμενοι⟩ καταπίπτουσι. п. п. τέχνῃ требует какого-нибудь причастия; и если недостающее слово — φονευόμενοι, оно могло дать начало [τὰ φονευθέντα] выше.

καταβρέχομαι δὲ πᾶσα διαφθειρομένων (-μένη MSS.) σωμάτων χυλοῖς. Об этой жалобе Земли и сходных жалобах других

стихий ср. *Ascl. Lat.* III. 24 b: «тогда эта святейшая земля . . . будет до краев полна гробниц и мертвых; . . . и божественные волны (Нила) будут не только осквернены кровью, но и совсем ⟨ис⟩ порчены». В *Ascl. Lat.* III Гермес говорит, что такое будет происходить, когда люди перестанут почитать богов; в «Деве мира» нам говорят, что такое и происходило, пока люди не начали почитать богов.

Ср. также письмо, написанное около 262 г. н. э. Дионисием, епископом Александрийским, Euseb. *H. E.* 7. 21: ἀεὶ δὲ αἵματι καὶ φόνοις καὶ καταποντισμοῖς κάτεισι μεμιασμένος (ὁ ποταμός), к.т.л. («и всегда течет (река), осквернённая кровью, убийствами и утоплениями» и т. д.). Писатель *Ascl. Lat.* III, вероятно, был свидетелем бедствий, о которых говорит Дионисий (см. введение к латинскому «Асклепию»); и возможно, что писатель «Девы мира» также жил в Александрии во время тех же событий и видел там такие ужасы, какие он описывает.

§ 61. οὐ γὰρ σὲ χωρεῖν ὑπομένω. Ср. *Corp.* II. 14: σῶμα γάρ ἐστι καὶ ψυχὴ τόπον οὐκ ἔχοντα χωρῆσαι δυνάμενον τὸ ἀγαθόν («ибо тело и душа не имеют места, которое могло бы вместить Благо»).

[μόνῃ γὰρ αὐχεῖν τῶν ἀπὸ σοῦ πρέπει τὰ πάντα παρεχούσῃ]. Это темно. Если это должно было следовать за στοιχείων τιμιωτέραν τῶν ἄλλων τὴν γῆν ἐποίησας, смысл, быть может, можно было бы выразить, написав μόνῃ γὰρ αὐχεῖν τῶν ὑπὸ σοῦ πεποιημένων πρέπει τῇ πᾶσι τροφὴν παρεχούσῃ: «Из всего, что Ты сделал, одной Земле подобает хвалиться, ибо именно она доставляет пищу всем». Если же, напротив, это должно было следовать за χάρισαι τῇ γῇ . . . σαυτοῦ τινα ἱερὰν ἀπόρροιαν, это может быть порчей чего-нибудь вроде μόνῃ γὰρ ἀπολαύειν τῶν ἀπὸ σοῦ προβληθέντων (т. е. наслаждаться присутствием богов,

испущенных Тобою) πρέπει τῇ к.т.л. Но в том и в другом случае это не нужно.

§ 62. ὅσιος ἔσται τῶν πραττομένων ἐπόπτης. Это не согласуется с § 39, где Высший Бог говорит: ἐγὼ γὰρ [καὶ οὔτις ἕτερος] ἐπόπτης αὐτὸς [ ] ἔσομαι («ибо я сам [и никто другой] буду надзирателем»); но это такое несогласие, которое легко могло ускользнуть от внимания писателя.

ζώντων μὲν κριτὴς ἀμεθόδευτος, φρικτὸς δ⟨ὲ⟩ [ ] τῶν ὑπὸ γῆν τύραννος. Это Осирис, которого египтяне знали как «царя мертвых», но который, как думали, также бдит над живыми.

κριτὴς ἀμεθόδευτος — «судья, которого нельзя сбить с его пути». Это может означать либо такого судью, которого нельзя *мольбами* отклонить от пути, на котором он решил стоять, т. е. «неумолимого»; либо такого, которого нельзя *обманом* или *хитрыми уловками* отклонить от правильного решения (никакой виновный не сможет его «провести»). Примеры μεθοδεύω и μεθοδεία, приведенные в словаре Лидделла и Скотта, говорят в пользу второго значения.

Кто такие οἱ ὑπὸ γῆν? Нам было сказано, что после смерти души добрых людей возвращаются в свой вышний дом, а души дурных людей вновь воплощаются в телах животных. Если, стало быть, писатель допускал существование подземного Аида, он должен был мыслить его как темницу, в которой порочные души заключены в промежуток между смертью и новым воплощением. Но вероятнее, что он заимствовал выражение τῶν ὑπὸ γῆν τύραννος из народных описаний Осириса и не пытался согласовать его со своими собственными учениями.

§ 64. Παραιτοῦμαι [[ ]] [[ ]] σῆς σπορᾶς καταλέγειν ἀρχήν, ὦ μεγαλοσθενὲς Ὧρε· ⟨⟨οὐ γὰρ θεμιτὸν⟩⟩ [ ] θεῶν ⟨⟨γένεσιν

ἱστορεῖν⟩⟩. Здесь явно имеется перестановка; а предложенный порядок слов дает нужный смысл.

Ниспослание на землю «истечения Бога» означает воплощение божеств Осириса и Исиды в человеческих телах. Вопрос, который задает Гор, равнозначен поэтому вопросу «Как совершилось это воплощение?» или «Каким образом произошло рождение божеств Осириса и Исиды в образе человеческих существ на земле?» Так как Гор — сын Осириса и Исиды, — и, надо полагать, сын, рожденный ими во время их пребывания на земле, — ответить на этот вопрос значило бы объяснить «начало, от которого произошло рождение Гора» (σῆς σπορᾶς ἀρχήν). Но такие вещи — святые тайны, и их нельзя открывать читателям этого трактата; поэтому писатель и заставляет Исиду отказаться открыть их. Вероятно, он имел в виду некий ἱερὸς λόγος, который был ему сообщен, но который ему было запрещено пересказывать другим. Этот рассказ, возможно, походил на миф, который передает Плутарх, *Is. et Os.* 12, — миф, описывающий рождение богов Осириса, Аруэриса (т. е. *Har-wer*, «старшего Гора»), Тифона (Сета), Исиды и Нефтиды и содержащий вещи, над которыми *profanum vulgus*, непосвященная толпа, склонна была бы глумиться.

[ὡς μήποτε ὕστερον εἰς ἀνθρώπους ἀθανάτων ⟨δι⟩έλθῃ γένεσις]. Грамматическая связь этих слов с контекстом неисправна; ὡς μήποτε . . . διέλθῃ едва ли можно поставить в зависимость либо от οὐ γὰρ θεμιτόν, либо от παραιτοῦμαι. Кроме того, γένεσις стоит слишком близко к γένεσιν ἱστορεῖν. Поэтому, по-видимому, лучше всего предположить, что это предложение добавлено читателем. Это попытка ответить на вопрос, почему Исида не желает открыть истину своему сыну. Но удовлетворительного ответа на этот вопрос она не дает.

Так как Осирис и Исида были богами, их сын Гор также должен был быть богом (хотя, быть может, в то время, о котором идет речь, — богом воплощенным); а богу, конечно, могло быть дозволено знать факты, и ему можно было доверить не открывать людям того, что должно оставаться от них сокрытым. Истинное объяснение скорее в том, что писатель думал о своем собственном обязательстве не открывать тайну своим читателям и не остановился, чтобы спросить себя, была ли у Исиды какая-либо веская причина не открывать ее Гору.

ὁ τῶν συμπάντων [κοσμοποιητὴς καὶ] τεχνίτης. κοσμοποιητής не могло бы стоять при συμπάντων. Это вариант не к одному τεχνίτης, но к τῶν συμπάντων τεχνίτης. Быть может, это ошибочное прочтение κόσμου ποιητής; но ни то, ни другое не могло быть написано автором.

καὶ τὴν μεγίστην θεὰν Ἶσιν. И в этом выражении, и в повторяющемся οὗτοι §§ 65–68 Исида довольно странным образом говорит о себе в третьем лице. Это можно было бы объяснить, предположив, что писатель *Exc.* XXIII заимствовал содержание места, начинающегося с ὁ μόναρχος θεός в § 64 и доходящего до конца § 68, из какого-то документа, в котором учение не было вложено в уста Исиды. В § 69 снова употреблено первое лицо (Ὀσιρίς τε κἀγώ, . . . ἀπῃτούμεθα).

§ 65. οὗτοι, ⟨τοῦ⟩ θείου (βίου MSS.) τὸν βίον πληρώσαντες (ἐπλήρωσαν MSS.), [οὗτοι] τὸ τῆς ἀλληλοφονίας ἔπαυσαν ἄγριον. Стихии молили Бога положить конец взаимному истреблению людей, послав на землю богов; и теперь нам говорят, как Бог сделал то, о чем Стихии его просили. Осирис и Исида, посланные Богом (т. е. воплощенные на земле и царствующие как царь и царица Египта), ввели среди людей (которые до тех пор были ἄθεοι) религию и тем положили конец ἀλληλοφονία.

Итак, вершина, к которой ведет повествование *Exc.* XXIII и которой оно завершается, — установление религии; и главный урок, которому рассказ призван научить, — что религия необходима для благополучия человеческого общества.

То, что следует в §§ 65–68, должно было бы быть лишь развитием утверждения οὗτοι . . . ἔπαυσαν ἄγριον. Но текст этих параграфов испорчен вставкой посторонних вещей.

С этим перечнем благ, дарованных людям Осирисом и Исидой, можно сравнить надпись, найденную на острове Иос (*C. I. G.* xii. v. 14; Kaibel, *Epigrammata Gr. ex lapid. conl.* p. xxi), в которой Исида говорит: «Я сделала правду сильной. Я соединила жену и мужа. Я ⌜ назначила ⌝[2] женщине вынашивать младенца десять месяцев. Я установила законом, чтобы дети любили родителей. Я наложила кару на тех, кто без любви относится к родителям. Я вместе с братом Осирисом положила конец людоедству. Я явила людям пшеницу. Я научила воздвигать изваяния. Я основала священные участки богов. Я низвергла власть тиранов. Я принудила мужей любить жен. Я сделала правду сильнее золота и серебра. Я установила законом, чтобы истинное почиталось прекрасным. Я писания Г(ермеса?) . . . .» Ср. также гимн Исиде (*C. I. G.* xii. v. 739, Kaibel 1028, Abel, *Orphica* p. 295 ff.), который был, вероятно, сочинен в IV веке н. э. и найден начертанным на камне на Андросе. Строки 26–47 андросского гимна — стихотворный пересказ содержания иосской надписи. Другой документ сходного характера — *Oxyrhynchus Pap.* (1915) no. 1380, начала II века н. э., — призывание Исиды, написанное, вероятно, жрецом богини. Ср. магическое призывание в *Pap. mag. Lond.* 46. 101 *sqq.*: «Ты — Осоронноф (т. е. Осирис Уннефер). . . . Ты разделил правое и неправое. Ты сотворил женское и мужское. Ты явил посев и плоды.

Ты сделал так, чтобы люди любили друг друга и ⟨не⟩ ненавидели друг друга».

---

[2] ενεαξα inscr.: ἐνέταξα Wilamowitz: ἐνέσαξα Kaibel. Быть может, συνέταξα, «предписала» или «установила».

⟨⟨οὗτοι [ ] πρὸς κάθετον ⟨ὁμολογούσας⟩ (τὰς προσκαθέτους MSS.) τοῖς ἐν οὐρανῷ μυστηρίοις ἱεροποιίας ἀνέστησαν ἐν γῇ.⟩⟩ Установление религиозного почитания должно было бы стоять в начале перечня благ; а упоминание об ἱεροποιίαι должно быть тесно связано с упоминанием о τεμένη. Поэтому я перенес эту фразу из § 68 в § 65.

Прилагательное προσκάθετος больше нигде не встречается. κάθετος означает «отвес», лат. *perpendiculum*; а πρὸς κάθετον иногда означает «отвесно» или «вертикально». Plut. *Fac. in orbe lunae* 24. 7, 938 A: τοῦ ἡλίου πρὸς κάθετον αὐτοῖς ἑφισταμένου, «когда солнце стоит прямо у них над головой». Aetius, Diels, *Doxogr.* p. 353: Фалес говорил ἐκλείπειν τὸν ἥλιον τῆς σελήνης αὐτὸν ὑπερχομένης κατὰ κάθετον («что солнце затмевается, когда луна проходит отвесно под ним»). Если πρὸς κάθετον понимать в этом смысле, к нему нужно причастие вроде ὑποκειμένας. Но мы ожидали бы, что нам скажут не о том, что земные обряды «расположены отвесно под» небесными таинствами, а о том, что они «в точности соответствуют» небесным таинствам; и, по-видимому, лучше всего понимать πρὸς κάθετον здесь в значении «в точности» (ср. переносное употребление *ad perpendiculum* и *ad amussim*) и предположить, что недостающее причастие — ὁμολογούσας или какое-нибудь слово сходного смысла.

О самой мысли ср. *Ascl. Lat.* III. 24 b: «Или ты не знаешь . . ., что Египет — образ неба, или . . . перенесение или нисхождение всего, что управляется и совершается на небе?»

[παρ’ Ἑρμοῦ μαθόντες ὡς τὰ κάτω συμπαθεῖν τοῖς ἄνω ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ διετάγη]. Слова παρ’ Ερμοῦ μαθόντες встречаются в рукописном предании §§ 65–68 трижды; но каждое из этих трех упоминаний Гермеса, вероятно, вставлено переписчиком. μαθόντες ὡς τὰ κάτω . . . διετάγη было написано, чтобы пояснить следующие слова πρὸς κάθετον . . . ἐν γῇ; но пояснение не нужно. О συμπάθεια τὰ κάτω с τὰ ἄνω см. комментарий к *Exc.* XX. 8.

⟨⟨οὗτοι⟩⟩ τεμένη ⟨τοῖς⟩ προγόνοις θεοῖς [[αὐτοὶ]] καὶ θυσίας καθιέρωσαν. Слово προγόνοις, по-видимому, должно помешать читателю предположить, будто Осирис и Исида посвящали храмы *самим себе*. (Одним из этих «богов прежних поколений» мог быть Камефис; см. § ⟨⟨32⟩⟩.) Но если сохранять следующее предложение, то θνητοῖς, по-видимому, противопоставлено θεοῖς, а это противопоставление ослабляется прибавлением эпитета к θεοῖς; поэтому, быть может, лучше было бы заключить προγόνοις в скобки.

Так как θυσίαι входят в ἱεροποιίαι, о которых (если принять мою перестановку οὗτοι . . . ἐν γῇ) только что говорилось, καὶ θυσίας излишне; и глагол καθιέρωσαν, который хорошо подходит к τεμένη, не так хорошо подходит к θυσίας. Поэтому я склонен думать, что καὶ θυσίας следует вычеркнуть.

οὗτοι καὶ τροφὰς θνητοῖς καὶ σκέπην ἐχαρίσαντο. О τροφή ср. надгробную надпись Исиды, Diod. 1. 27. 4, в которой она говорит: ἐγώ εἰμι ἡ πρώτη καρπὸν ἀνθρώποις εὑροῦσα («я та, что первой нашла для людей плод»). Иосская надпись: ἐγὼ πυ(ρού)ς ἀνθρώποις ἀνέδειξα («я явила людям пшеницу»). Augustine *Civ. dei* 8. 27: «когда она (т. е. Исида) приносила жертву своим родителям, она нашла ниву ячменя и показала оттуда колосья своему мужу-царю (Осирису) и его советнику Меркурию (Тоту-Гермесу); отчего ее же хотят считать и Церерой». Но в этих местах речь идет только

о зерне или растительной пище. Как, по мнению писателя *Exc.* XXIII, жили люди во время ἀλληλοφονία? Какая-то τροφή должна была у них по крайней мере быть, если не также и σκέπη (одежда и жилища). Кроме того, τροφή и σκέπη прямо не связаны с религией, которая составляет главный предмет этого перечня благ. Поэтому можно подозревать, что καὶ τροφὰς . . . ἐχαρίσαντο — позднейшее добавление. Возможно, что первоначально текст гласил так: οὗτοι τεμένη θεοῖς καθιέρωσαν, καὶ πρὸς κάθετον ὁμολογούσας τοῖς ἐν οὐρανῷ μυστηρίοις ἱεροποιίας ἀνέστησαν ἐν γῇ.

§ 66. «οὗτοι τὰ κρυπτά», φησὶν Ἑρμῆς, «. . . ὀβελίσκοις χαράξουσιν.» Этот параграф явно стоит не на своем месте. Ни в какой другой части перечня благ (§§ 65–68) Исида не говорит, что повторяет слова, сказанные Гермесом; и глаголы в § 66 стоят в будущем времени, тогда как в остальной части перечня — в аористе.

Так как этот фрагмент никак не связан со своим нынешним контекстом, οὗτοι не обязательно означает Осириса и Исиду. Можно было бы поставить это место в конце речи Гермеса в § 8. Если поместить его туда, οὗτοι означало бы людей, которым суждено было в позднейший век найти книги, написанные и спрятанные Гермесом.

⌜ αὐτοὶ κατασχῶσιν ⌝ — вероятно, порча какого-то выражения со значением «сохранят в тайне». Лица, о которых идет речь, прочтут книги Гермеса и разделят их содержание на две части. Одну часть они сохранят для себя; другую начертают на каменных плитах (выставленных в общественных местах) и на обелисках, чтобы все могли ее прочесть. Ср. конец § 5, где сказано, что сам Гермес сделал нечто отчасти сходное с этим.

§ 67. [οὗτοι πρῶτοι δείξαντες δικαστήρια] [[εὐνομίας τὰ σύμπαντα καὶ δικαιοσύνης ἐπλήρωσαν.]] Справедливость и

послушание закону могут насаждаться среди людей либо страхом наказаний, налагаемых человеческими судьями, либо страхом наказаний, налагаемых богами. δικαστήρια имеют дело с наказаниями, налагаемыми людьми; «великий бог Ὅρκος» имеет дело с наказаниями, налагаемыми богами. Но так как Осирис и Исида в §§ 65–68 рассматриваются главным образом, если не исключительно, как те, кто ввел *религию*, то здесь следовало бы говорить скорее о религиозном насаждении εὐνομία, чем о гражданском, и упоминание о δικαστήρια кажется посторонним. (Ср. § 56: φοβείσθωσαν ἄνθρωποι τὴν ἀπὸ θεῶν ἐκδικίαν, καὶ οὐδεὶς ἁμαρτήσει. . . . [φοβηθήσονται ὅρκους, καὶ οὐδὲ εἷς ἔτι ἀνόσιον φρονήσει.]) Поэтому я заключил в скобки οὗτοι . . . δικαστήρια и поставил εὐνομίας . . . ἐπλήρωσαν после Ὅρκον εἰσαγαγόντες εἰς τὸν βίον.

Если о судах вообще следовало говорить, то упоминание о них лучше было бы поместить после фразы о νομοθεσία в § 68.

δεξιᾶς καὶ πίστεως ἀρχηγέτην (ἀρχηγέται γενόμενοι καὶ MSS.) τὸν μέγιστον θεὸν Ὅρκον εἰσαγαγόντες (εἰσηγάγοντο MSS.) εἰς τὸν βίον. Средний залог εἰσηγάγοντο невозможно защитить.

ὅρκος означало первоначально ту вещь, которой человек клянется, а отсюда — саму клятву. Принести клятву (ὅρκος во втором смысле) — значит обязать себя исполнить уговор (δεξιὰ καὶ πίστις), моля богов наказать тебя, если ты его нарушишь. Вещь, которой клянутся (ὅρκος в первом смысле), — некий предмет, в котором, как верят, пребывает божественная сила и с которым клянущийся приводит себя в соприкосновение (иногда прикасаясь к нему, иногда призывая его словами), чтобы обеспечить, что боги услышат молитву и поступят соответственно. В первобытные времена предполагали, что лишь тогда, когда боги приведены в действие таким обрядом, они

станут заботиться об исполнении договора или наказывать его нарушение. «Великий бог Ὅρκος» — олицетворение божественной силы, которая приводится в действие принесением клятвы; поэтому он справедливо назван δεξιᾶς καὶ πίστεως ἀρχηγέτης.

Бог Ὅρκος встречается у Гесиода, *Theog.* 231: «и Клятву (т. е. родила Эрида), которая больше всего вредит земным людям, когда кто-нибудь по своей воле поклянется ложно». См. также Hes. *Op.* 219 и 804; Soph. *O. C.* 1767; Orac. *ap.* Herodot. 6. 86.

⟨⟨τὸ φθόριμον τῶν σωμάτων ἐπιγνόντες⟩⟩. В MSS. это связано с τὸ . . . τῶν προφητῶν ἐτεχνάσαντο в § 68. Но то обстоятельство, что тела разлагаются, не имеет ничего общего с обязанностями пророков; и эти слова, должно быть, предназначались для того, чтобы стоять при сказанном о погребении мертвых (τοὺς παυσαμένους . . . περιστέλλειν ἐδίδαξαν). Можно, однако, подозревать, что в первоначальном тексте их вовсе не было, но что они были добавлены в § 67 позднейшей рукой, а потом перенесены в § 68.

τοὺς παυσαμένους τοῦ ζῆν ὡς δέον ἐστὶ περιστέλλειν ἐδίδαξαν (ὡς δέον ἐστὶν ἐδίδαξαν περιστέλλειν MSS.). Нам было сказано в § 53, что одним из дурных дел, которые совершали люди во время ἀλληλοφονία, было выбрасывание трупов без погребения. Погребение мертвых было религиозным обрядом; поэтому его введение справедливо причислено к благам, дарованным Осирисом и Исидой. περιστέλλειν, «обвертывать», употребляется в греческой литературе, начиная с Гомера, для описания приготовления трупа к погребению; но писатель, вероятно, думал о египетском обычае пеленать мумии льняными полосами.

οὗτοι . . . ἔγνωσαν ὡς τοῦ ἔξωθεν ⟨⟨εἰς τὰ τῶν ἀνθρώπων πλάσματα⟩⟩ ⟨εἰσελθόντος⟩ πνεύματος φιλυποστρόφου

τυγχάνοντος [[ ]] ⌜ ἐὰν ὑστερήσῃ ποτέ, ἀνάκτησιν οὐκ ἔχουσαν ἐργάζεται λε[ι]ποθυμίας ⌝. Смысл этого места был, вероятно, примерно таков: «Они (кто? — едва ли Осирис и Исида) открыли причину смерти; они нашли, что πνεῦμα (дыхание жизни, или жизненный дух) склонно покидать тело и возвращаться в атмосферу, откуда оно пришло, и что если оно покидает тело отчасти, человек лишается чувств (λιποθυμία), а если оно покидает тело целиком, оно не возвращается, и потому человек умирает». Я понимаю φιλυποστρόφου в значении «склонного возвращаться в то место, откуда оно пришло»; и я считаю τοῦ . . . πνεύματος φιλυποστρόφου τυγχάνοντος родительным самостоятельным. Но последнюю часть фразы восстановить трудно. Можно было бы предложить что-нибудь в таком роде: ἐὰν ⟨μὲν⟩ ὑστερήσῃ ποτὲ ⟨αὐτοῦ ὁ ἄνθρωπος, κατέχεται⟩ ⟨⟨λιποθυμίᾳ⟩⟩, ⟨ἐὰν δὲ παντάπασιν ἀποστερηθῇ,⟩ ἀνάκτησιν οὐκ ἔχων ⟨ἀποθνήσκει⟩. «Если человеку его недостает (или если он не получает его достаточно), он лишается чувств; а если он совсем лишен его, он не может вернуть его и умирает». Ср. *Exc.* XXVI. 12.

Вставку этого неуместного объяснения того, как происходит смерть, несомненно, подсказали слова τοὺς παυσαμένους τοῦ ζῆν в предшествующей фразе. Слова λιποθυμία, ἀνάκτησις и φιλυπόστροφος встречаются как врачебные термины в гиппократовых сочинениях.

οὗτοι, τὸ περιέχον ὅτι δαιμόνων ἐπληρώθη παρὰ Ἑρμοῦ μαθόντες, ⟨τὰ ὀνόματα (или τὰς ἐπικλήσεις) αὐτῶν (?) ἐν⟩ κρυπταῖς στήλαις ἐχάραξαν. Что же это было, что Осирис и Исида (или, возможно, какие-то другие лица) «начертали на сокрытых плитах»? Это не могло быть просто утверждением того факта, что «атмосфера полна[3] демонов»; ибо это не было тайной, которую надо скрывать от непосвященных, но было вещью, хорошо

известной всякому греку и египтянину. Поэтому перед κρυπταῖς στήλαις ἐχάραξαν должна быть лакуна. Хороший смысл можно получить, вставив τὰ ὀνόματα αὐτῶν. Знание имен, которыми можно было призывать демонов, высоко ценилось теми, кто занимался магией и теургией; и те, кто пользовался этими именами в своих призываниях, порой не желали, чтобы они стали известны широкой публике. Но призывание демонов относится скорее к магии, чем к религии, или, во всяком случае, имеет мало общего с той религией, которая удерживает людей от преступлений; поэтому нет повода говорить о нем в этом перечне благ, и, по-видимому, лучше всего считать эту фразу вставкой.

---

[3] Мы ожидали бы скорее πεπλήρωται, чем ἐπληρώθη. Время могло быть изменено, когда фразу вставили в «Деву мира».

§ 68. οὗτοι [μόνοι], τὰς κρυπτὰς νομοθεσίας τοῦ θεοῦ [παρὰ Ἑρμοῦ] μαθόντες, [τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν καὶ ἐπιτηδευμάτων ἁπάντων εἰσηγηταὶ] τοῖς ἀνθρώποις ἐγένοντο [καὶ] νομοθέται. Эта фраза в том виде, в каком ее дают MSS., подразумевает, что искусства и науки основаны на «тайных законоустановлениях Бога». Но это не может быть верным. Об искусствах и науках можно было бы сказать, что они основаны на том, что мы называем «законами природы»; но для грека αἱ νομοθεσίαι τοῦ θεοῦ означали бы не установление законов природы, а положение начал нравственности; а с этим искусства и науки никак не связаны. Чтение MSS., по-видимому, возникло из смешения двух разных утверждений, а именно: οὗτοι, τὰς κρυπτὰς νομοθεσίας τοῦ θεοῦ μαθόντες, τοῖς ἀνθρώποις ἐγένοντο νομοθέται и οὗτοι τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν [καὶ ἐπιτηδευμάτων ἁπάντων?] εἰσηγηταὶ ἐγένοντο. Второе утверждение едва ли относится к делу; знание искусств и наук не препятствует взаимному истреблению, а люди, истреблявшие друг друга до прихода Осириса и Исиды, должны

были по крайней мере кое-что знать в военном искусстве. Но первое утверждение, οὗτοι . . . τοῖς ἀνθρώποις ἐγένοντο νομοθέται, могло составлять часть первоначального текста. Различие между законом Бога и человеческими законами было знакомо грекам со времен Софокла (*Ant.* 449 ff.) и позже.

τὸ ⌜ ἐν ἅπασι τέλειον ⌝ τῶν προφητῶν ἐτεχνάσαντο. προφήτης в более широком смысле этого слова — человек, который возвещает другим людям волю бога или богов. Но προφήτης означал также члена определенного разряда, или чина, египетских жрецов;[4] и так как προφῆται, о которых говорится в этом месте, имеют дело с врачеванием больных так же, как с философией, представляется ясным, что слово здесь означает египетских жрецов или какой-то их разряд. Писатель, возможно, и сам был египетским жрецом этого разряда; если так, ему могло показаться уместным закончить свой перечень благ, дарованных роду людскому Осирисом и Исидой, словами о том, что его собственный чин, или звание, был учрежден ими.

---

[4] См. Otto, *Priester und Tempel in hellen. Aegypten*, I, pp. 75–83. Отто говорит, что προφῆται «занимали самое видное положение в египетском жречестве, за исключением положения настоятелей храмов»; и что титул, который носили жрецы этого чина (т. е. египетский титул, греческим соответствием которого служит προφήτης), был *ḥm-nṯr*, «слуга бога».

Родительный падеж τῶν προφητῶν должен был зависеть от какого-то слова (например, ἔθνος или γένος), которое могло служить подлежащим к τρέφῃ и σώζῃ ниже; а бессмысленное ἐν ἅπασι τέλειον может быть порчей выражения, которым это недостающее существительное определялось. Смысл можно было бы получить, написав τὸ ἐν ἅπασιν ὠφέλιμον ⟨ἔθνος⟩ (или τέλεσιν ἔμπειρον) τῶν προφητῶν.[5]

[5] Мне пришло в голову, что τὸ ἐν ἅπασι τέλειον могло, пожалуй, возникнуть из какого-то выражения, равнозначного τὴν τελετήν, «посвятительный обряд», которым посвящали жрецов, называемых προφῆται. Об этом обряде можно было бы сказать, что его «измыслили» Осирис и Исида; но ἡ τελετή не годилось бы в подлежащие к τρέφῃ и σώζῃ.

[ὡς μήποτε ὁ μέλλων θεοῖς προσάγειν χεῖρας προφήτης ἀγνοῇ τι τῶν ⟨δε⟩όντων]. Это предложение, по-видимому, было написано как вариант к следующему ἵνα . . . τρέφῃ к.т.л. Оно явно относится к тем египетским жрецам, обязанностью которых было входить в самое внутреннее святилище храма, в котором они служили, и совершать там некоторые предписанные обряды (τὰ δέοντα), особенно облачение изваяния, требовавшее «возлагать руки на бога». (См. Otto, *op. cit.* I, pp. 83–86.) Жрецы, которым была поручена эта обязанность, описаны в Канопской и Розеттской надписях как οἱ εἰς τὸ ἄδυτον εἰσπορευόμενοι πρὸς τὸν στολισμὸν τῶν θεῶν («входящие в святилище для облачения богов»). Их называли στολισταί (Plut. *Is. et Os.* 39), ἱεροστόλοι (*ib.* 3) или ἱεροστολισταί (Porphyr. *De abst.* 4. 8), и обычно их отличали от προφῆται; но писатель этого предложения, по-видимому, включал их в понятие προφήτης.

ἵνα φιλοσοφίᾳ μὲν [καὶ μαγείᾳ] ⟨τὴν⟩ ψυχὴν τρέφῃ (*sc.* τὸ τῶν προφητῶν ἔθνος?). О египетских жрецах, называемых προφῆται, можно было бы сказать, что их делом было изучать и преподавать «философию», которая для герметистов была неотличима от богословия. Ср. Diog. Laert. *prooem.* 1: «Египтяне (говорят), что у Нила был сын Гефест (Птах), который положил начало философии, а предстоятелями ее были жрецы и пророки». Clem. Alex. *Strom.* 1. 15. 71: «философия . . . в древности процветала у варваров . . .; предстояли же ей у египтян пророки» и т. д. *Ib.* 6. 4. 37: «(пророк) изучает так называемые десять жреческих книг; они же содержат (учение) о законах, о богах и обо всем образовании

жрецов». Porphyr. *De abst.* 4. 8: «те, кто воистину занимался философией, были среди пророков, иеростолистов и иерограмматеев, а также часословов».

σώζῃ δ’ [[ ]] ἰατρικῇ ⟨τὸ⟩ σῶμα ⟨⟨ὅταν τι πάσχῃ⟩⟩. Климент Александрийский (*Strom.* 6. 4. 37) включает врачевание в число предметов, которые изучали египетские жрецы, но говорит, что его изучали не προφῆται, а παστοφόροι (жрецы низшего разряда): «тридцать шесть (книг Гермеса), содержащих всю философию египтян, изучают названные прежде (т. е. певец, гороскоп, иерограмматей, столист и пророк), а остальные шесть, врачебные, — пастофоры: о строении тела, о болезнях, об орудиях, о лекарствах, о глазах и, наконец, о женских болезнях». О жреце, которого позвали лечить сломанную кость, см. Зосима i. 20 (*Testim.*). Врачевание больных было главным делом египетского бога Имхотепа-Асклепия (см. *Ascl. Lat.* III. 37); и при его храмах, а также при храмах других богов, которым приписывали исцеление болезней, жрецы, должно быть, были заняты врачебной работой. Это жреческое врачебное искусство, без сомнения, состояло главным образом в назначении средств, предписанных оракулами или подсказанных снами, и в изгнании демонов; но в позднейшее время и под греческим влиянием некоторые египетские жрецы, быть может, усвоили более научные способы лечения больных.

§ 69. ⟨⟨ἀπῃτούμεθα λοιπὸν⟩⟩ ⟨. . .⟩. Сделав все, для чего они были посланы с неба, Осирис и Исида просили Высшего Бога позволить им покинуть земные тела, в которых они были воплощены, и вернуться в свой вышний дом. Во время своего пребывания на земле они, должно быть, жили как человеческие существа и царствовали как царь и царица Египта; от мужчин и женщин, среди которых они жили, они отличались лишь тем, что

были воплощенными θεοί, тогда как мужчины и женщины вообще — воплощенные ψυχαί.

ἀλλ᾽ οὐκ ἦν ἀνελθεῖν πρὶν ⟨ὕμνῳ⟩ ἐπικαλέσασθαι τὸν μόναρχον. Здесь необходимо вставить ὕμνῳ, чтобы придать смысл словам κάμοὶ χάρισαι τὴν τοῦ ὕμνου ἐπίγνωσιν в следующем параграфе.

αὐτοί τε εὐπαράδεκτοι (-δεκτον MSS.) [εὐτυχήσωμεν] ⟨ποιησώμεθα⟩ τὴν ἀνάβασιν. Одно из двух — εὐπαράδεκτοι или εὐτυχήσωμεν — излишне. Чтение MSS., по-видимому, есть смесь двух вариантов: αὐτοί τε εὐπαράδεκτοι ποιησώμεθα τὴν ἀνάβασιν и αὐτοί τε εὐτυχήσωμεν τὴν ἀνάβασιν.

[χαίρει γὰρ ὕμνοις ὁ θεός.] Это излишне и делает конец речи Исиды вялым. Вероятно, это добавил читатель. Ср. *Ascl. Lat.* I. 9: «ибо небо и небесные услаждаются восхищением, поклонением, хвалами и служением людей» и т. д.

§ 70. κάμοὶ χάρισαι τὴν τοῦ ὕμνου ἐπίγνωσιν. Ср. *Corp.* XIII. 15, где Тат просит Гермеса повторить ему гимн, который поют Силы.

Πρόσεχε, παῖ. В «Деве мира» за этим, должно быть, следовал гимн. Но его либо опустил Стобей, либо он был утрачен на каком-то этапе передачи его текста до нас.

Трактат, вероятно, заканчивался либо самим гимном, либо коротким местом, которое следовало за ним и в котором описывалось возвращение Осириса и Исиды на небо.

Выдержка XXIV

Надписание Εν ταύτῳ («в том же»), если толковать его строго, означало бы, что *Exc.* XXIV — часть той же книги, из которой Стобей взял *Exc.* XXIII, — т. е. что и эта часть — выдержка из «священной книги Гермеса Трисмегиста, которая озаглавлена

„Дева мира“». Но Стобей своим надписанием, быть может, хотел сказать лишь то, что взял *Exc.* XXIV из того же тома «Бесед Исиды с Гором», из которого взял *Exc.* XXIII. Возможно также, что заглавие «Дева мира», хотя первоначально оно принадлежало лишь одному трактату собрания «Исида — Гору», ко времени Стобея стало прилагаться к собранию в целом (точно так же, как заглавие «Поймандр», принадлежавшее собственно лишь *Corp.* I, в новое время стало употребляться как название всего «Корпуса»). Поэтому надписание *Exc.* XXIV нельзя считать доказательством того, что эта выдержка была частью того же трактата, что и *Exc.* XXIII (или повествование, которое составляет основную часть *Exc.* XXIII); и вопрос о том, так это или нет, нужно решать на других основаниях. И различие формы, и некоторые различия в учении (см. особенно описание четырех областей в *Exc.* XXIV. 1) делают вероятным, что это не так.

Exc. XXIV состоит из ответов, которые Исида дает на ряд вопросов, заданных Гором. Все шесть заданных вопросов — вопросы о человеческих душах. Трактат, из которого взята выдержка, мог включать вопросы и ответы и о других предметах; если так, то лишь та его часть, которая касалась души, подходила для помещения в ту главу (озаглавленную Περὶ ψυχῆς, «О душе»), куда Стобей поместил ее в своей *Anthologium*, а остальное он неизбежно должен был отбросить.

Первые четыре вопроса выражены в одной и той же форме (Πῶς γίγνονται κ.τ.λ.); пятый — продолжение четвертого, будучи дальнейшим вопросом о том же предмете, σύνεσις; а шестой, хотя слово σύνεσις в нем не встречается, также касается человеческого разумения. Поэтому, по-видимому, документ, из которого взята выдержка, был связным по крайней мере настолько, что вопросы и ответы на смежные темы были сгруппированы вместе. Но такой

ряд *quaestiones*, «вопросов», допускал добавления и даже вызывал их; и у нас не может быть никакой уверенности, что все отдельные параграфы написаны одним и тем же человеком.

Во всяком случае, *Exc.* XXIV, вероятно, возникла в той же группе почитателей Исиды, что и *Exc.* XXIII.

Писатель §§ 11–16 (если предположить, что оба ответа, содержащиеся в этих параграфах, написаны одним человеком) должен был быть не только жителем Египта, но и египтянином по рождению. Он научился свободно писать по-гречески литературным слогом своего времени, но обнаруживает незнание вещей, которые знал бы, если бы его обучение греческой науке и философии не ограничилось начатками. В других параграфах мы находим принятым платоническое учение о бестелесных душах, и, как в *Exc.* XXIII, есть следы (например, в § 3 и § 7) того особого видоизменения этого учения, которому учил Посидоний.

§ 1. εἴ τι θέλεις ἕτερον ἐπερώτα. Эти слова показывают, что в трактате, из которого Стобей извлек этот кусок, ему предшествовал по крайней мере один вопрос и ответ.

πῶς γίγνονται βασιλικαὶ ψυχαί. Это, вероятно, означает «как возникают царственные души», причем предполагается, что души царей по своему качеству отличны от душ других людей. Но грамматически возможно было бы перевести «как души становятся царственными»; и тот, кто вставил αἱ перед ψυχαί в начале § 10, понял прилагательное συνεταί как сказуемое.

[ἐπεὶ γὰρ] τόποι τέσσαρές εἰσιν . . . καὶ ἄνω μὲν . . . θεοὶ κατοικοῦσιν. Строение этого места спутано каким-то небольшим изменением текста. Мейнеке колеблется между тем, чтобы (1) поставить запятую после γῇ и заключить в скобки καί перед ἄνω, и тем, чтобы (2) поставить точку после γῇ и написать εἰσὶ γὰρ τόποι τέσσαρες вместо ἐπεὶ γὰρ τόποι τέσσαρές εἰσιν. Вахсмут

принимает первое из двух предложений Мейнеке. Я получил смысл иным путем — поставив точку после γῆ и заключив в скобки ἐπεὶ γάρ.

τόποι τέσσαρές εἰσιν ἐν τῷ παντί, οἵτινες ἀπαραβάτῳ νόμῳ καὶ ⟨βασιλικῇ⟩ προστασίᾳ ὑποπίπτουσιν. Писатель стремится показать, что назначение человеческого царя на земле подобно назначению Бога, который есть царь богов на небе; назначению Солнца, которое есть царь звезд в эфире; и назначению Луны, которая есть царица бестелесных душ в воздухе. Поэтому προστασία, о которой говорится в этом предварительном утверждении, должна быть *царственным* начальствованием; и связь мысли выступает яснее, если вставить βασιλικῇ перед προστασίᾳ.

ἀπαραβάτῳ νόμῳ кажется посторонним; а так как законы, издаваемые земными царями, часто преступаются, едва ли можно сказать, что они ἀπαράβατοι. Поэтому можно подозревать, что ἀπαραβάτῳ νόμῳ καί добавлено позднейшей рукой.

ὅ τε οὐρανὸς . . . καὶ ἡ [ἱερωτάτη] γῆ. Нет никакой причины, почему бы γῆ одной из четырех существительных иметь эпитет; и землю нельзя было мыслить более святой, чем небо. Добавление ἱερωτάτη могли подсказать τῆς ἱερωτάτης ἡμῶν χώρας в § 11 и ἡ . . . ἱερωτάτη χώρα в § 13 (земля Египта в противоположность другим землям).

ἐν οὐρανῷ θεοὶ κατοικοῦσιν, . . . ἐν δὲ τῷ αἰθέρι ἀστέρες. Писатель этого параграфа согласен с автором *Exc.* XXIII в том, что делит пространство между небом и землей на две области, из которых высшая называется αἰθήρ, а низшая — ἀήρ. (См. комментарий к *Exc.* XXIII. 17.) Но он расходится с ним, и с герметистами вообще, равно как и с большинством других языческих писателей своего времени, в том, что отличает звезды

от богов и говорит, что звезды находятся не на небе, а в области под небом. Господствующее мнение состояло в том, что звезды — боги и, если не единственные боги, то по крайней мере очень важный разряд богов. Платоники могли говорить о чине νοητοὶ θεοί, обитель которых выше звезд, но помещали богов-светил на небе; а помещая звезды не на небе, а под ним, этот писатель подразумевает космологию, далеко расходящуюся с космологией любой из признанных греческих школ мысли.

Особенность в его расположении отдельных областей и их обитателей, возможно, возникла из смешения двух разных употреблений слова αἰθήρ. Один грек мог сказать, что звезды находятся ἐν τῷ αἰθέρι, употребляя αἰθήρ как синоним οὐρανός (см., например, *Exc.* VI. 12: ἐν οὐρανῷ φερόμενοι ἀστέρες . . . φέρονται ἐν τῷ αἰθέρι αἰωρούμενοι — «звезды, несущиеся на небе, . . . несутся, паря в эфире»); другой грек мог сказать, что αἰθήρ ниже οὐρανός, разумея под αἰθήρ высшую часть атмосферы, ср. «Послезаконие»; а египтяне, получившие лишь начатки образования, сопоставив эти два утверждения, могли вывести из них, что звезды находятся не на небе, а в области под небом.

Какова природа «богов», обитающих на небе? Так как звезды находятся не на небе, то боги, о которых идет речь, не могут быть богами-светилами. Нам сказано, что их царь — Высший Бог (ὁ τῶν ὅλων δημιουργός). Они, по-видимому, в некоторых отношениях соответствуют νοητοὶ θεοί платоников; но маловероятно, чтобы у этого писателя было какое-либо ясное понятие о νοητά. Быть может, он думал о богах народного египетского почитания — Исиде, Осирисе и т. д. — и полагал, что эти боги живут в месте, называемом οὐρανός, которое расположено выше звезд.[6]

[6] Я предположил, что ἀστέρες означает «звезды». Но это слово иногда употреблялось в значении «планеты», а не звезды вообще. Поэтому возможно,

что писатель помещал на небе богов *и неподвижные звезды*, а в области, называемой «эфиром», которая ниже неба, — одни только планеты. Но если так, он все же противоречил бы общепринятому мнению, что планеты — боги и находятся на небе.

ἐν δὲ τῷ ἀέρι ψυχαὶ [δὲ μόναι]. Мейнеке изменяет δὲ μόναι в δαιμόνιαι. Если принять его конъектуру, мы должны понимать ψυχαὶ δαιμόνιαι в значении «души в состоянии демонов», т. е. невоплощенные души. (Ср. *Exc.* XXIII. 19 в исправленном виде: ταῖς ἤδη προκοψάσαις ψυχαῖς, . . . ταῖς . . . ἱεροῖς δαίμοσι μετακεκλημέναις, «душам, которые к тому времени преуспели, . . . тем, что получили новое имя святых демонов».) Но так как соответствующие существительные θεοί, ἀστέρες и ἄνθρωποι не имеют эпитетов, предложение читается лучше, если и ψυχαί стоит без эпитета; и вероятнее, что δὲ μόναι возникло из δαίμονες, написанного как замена или вариант к ψυχαί.

ὧν ἄρχει σελήνη. *Воздух*, стало быть, простирается от земли вверх до границы, лежащей непосредственно над луной; а *эфир*, в котором находятся солнце и звезды, начинается непосредственно над луной и простирается оттуда вверх до нижней границы *неба*.

Взгляд, что у луны больше общего с землей, чем с прочими небесными телами, и что она входит в земную атмосферу, отстаивается (платоником, в противовес стоикам) в Plut. *De facie in orbe lunae*; и мысль, что луна начальствует над развоплощенными душами или по меньшей мере имеет к ним прямое отношение, можно найти в этом диалоге и в некоторых других сочинениях Плутарха.

ἐπὶ δὲ τῆς γῆς ⟨κατοικοῦσιν⟩ ἄνθρωποι [καὶ τὰ λοιπὰ ζῷα], ὧν ἄρχει ὁ . . . βασιλεύς. Не было бы никакого смысла говорить, что царствующий царь или император правит коровами и овцами. Поэтому всего вероятнее, что καὶ τὰ λοιπὰ ζῷα добавил кто-то, кто не принял во внимание следующих слов ὧν ἄρχει ὁ βασιλεύς и счел

нужным дополнить утверждение «на земле обитают люди» упоминанием также и зверей.

ὧν ἄρχει ὁ ⟨ἀεὶ⟩ [[κατὰ καιρὸν]] γενόμενος βασιλεύς· γεννῶσι γὰρ ⟨⟨κατὰ καιρόν⟩⟩, ὦ τέκνον, [βασιλεῖς] ⟨ἄνθρωπον⟩ οἱ θεοὶ ἐπάξιον (ἐπαξίους MSS.) τῆς ἐπιγείου ἡγεμονίας (γονῆς MSS.). κατὰ καιρόν, «в должное время», плохо согласуется с γενόμενος βασιλεύς. Лучший смысл получается, если написать здесь ἀεί («в данное время») и перенести κατὰ καιρόν в следующее предложение. Правители трех высших областей занимают свою должность постоянно; но людьми на земле правит *череда* царей; и чтобы они никогда не оставались без царя, боги доставляют человека, пригодного для этого места, «в должное время», т. е. дают ему родиться в такое время, чтобы он был готов стать царем, когда место освободится. (γενόμενος было по недосмотру пропущено в тексте.)

Если сохранить βασιλεῖς, следующие слова ἐπαξίους к.т.л. становятся излишними. Писатель хотел сказать не то, что цари порождаются богами, а то, что боги заботятся, чтобы под рукой был человек, достойный быть поставленным в цари, когда нужен новый царь. Можно было бы написать ἀνθρώπους ἐπαξίους; но так как о царе в предыдущем предложении говорится в единственном числе, всего вероятнее, что и здесь стояло единственное число. Писатель говорит так, как если бы на земле в каждое данное время был только один царь; то есть здесь он думает лишь о Римской империи и оставляет без внимания все прочие царства.

γεννῶσι, вероятно, означает не «рождают» или «порождают» в буквальном смысле, а просто «дают возникнуть». Все люди — «сыновья» богов в том смысле, что они приведены в бытие творческим действием высших сил; и человек, достойный быть царем, — сын богов в этом смысле, но не в каком-либо смысле,

свойственном лишь ему одному. Правда, египтяне в древние времена представляли себе каждого из своих туземных царей рожденным от бога; но писатель *Exc.* XXIV, по-видимому, не имел в уме ничего подобного. По его словам, души царей, как и души других людей, предсуществуют (§§ 3 и 4); а их тела, надо полагать, производятся тем же процессом, что и другие человеческие тела.

§ 2. καὶ εἰσὶν οἱ ⟨ἄλλοι⟩ ἄρχοντες τοῦ ⟨ἐν οὐρανῷ⟩ βασιλέως ἀπόρροιαι. Нам только что дан перечень четырех ἄρχοντες, первый из которых — высший Бог; а οἱ ἄλλοι ἄρχοντες — остальные трое, а именно Солнце, Луна и земной царь. Солнце и Луну, поскольку они боги, можно было бы назвать «истечениями» высшего Бога (см. *Exc.* XXIII. 64, где слово ἀπόρροια употреблено применительно к Осирису и Исиде); но так как писатель *Exc.* XXIV считает земных царей людьми, а не богами (§ 3), трудно понять, что он мог иметь в виду, говоря, что земной царь есть ἀπόρροια высшего Бога; ибо этот термин, если и не вовсе неприложим к нему, был бы приложим лишь в таком смысле, в каком его с равным правом можно было бы приложить и ко всем другим людям. Поэтому можно подозревать, что § 2 — добавление другой руки. Если бы его не было, его бы не хватились; ибо § 3 так же хорошо подходит для того, чтобы следовать за § 1, как и за § 2.

[ᾧ δευτερεύει ἡ σελήνη καὶ κατὰ τάξιν καὶ κατὰ δύναμιν]. Это лишь повторение предыдущего утверждения ὁ . . . ἥλιος . . . τῆς σελήνης ἐστὶ μείζων καὶ δυναμικώτερος («солнце . . . больше и могущественнее луны»). Но за ὁ μὲν γὰρ ἥλιος к.т.л. должно было следовать предложение, начинавшееся с ἡ δὲ σελήνη, в котором говорилось, что Луна могущественнее земного царя.

§ 3. πρῶτος δὲ ἀνθρώπων. Здесь писатель ясно и недвусмысленно говорит, что царь — человек; и любые выражения, которые как будто подразумевают, что он считал царя

богом, должны быть соответственно исправлены. Поэтому предшествующие слова (τῶν μὲν ἄλλων θεῶν ἐστιν ἔσχατος, «последний из прочих богов») надо изменить в τῶν μὲν τεσσάρων ἀρχόντων ἐστὶν ἔσχατος («последний из четырех правителей») или во что-нибудь равнозначное. И по той же причине я написал ниже παρ⟨ὰ τοὺς ἄλλους⟩ ἀνθρώπους.

Этот писатель расходится с теми, кто верил (и с теми, кто говорил, не веря), что живой император — воплощенный бог; хотя в то же время он полагает, что душа императора может стать богом после смерти (μέλλουσαι ἀποθεοῦσθαι, § 4), и в этом отношении согласен со взглядом, нашедшим выражение в установленном государством культе *Divi*.

τῆς μὲν ἀληθοῦς θε[ι]ότητος ἀπήλλακται, ἔχει δὲ ἐξαίρετόν τι παρ⟨ὰ τοὺς ἄλλους⟩ ἀνθρώπους (παρ' ἀνθρώποις MSS.), ὃ ὅμοιόν ἐστι τῷ θεῷ. Живой царь или император — не бог, а человек, в котором есть нечто богоподобное. Это можно было бы выразить, сказав, что он не θεός, а θεῖος ἄνθρωπος («божественный человек»). (Ср. Pl. *Soph.* 216 B: καί μοι δοκεῖ θεὸς μὲν ἀνὴρ οὐδαμῶς εἶναι, θεῖος μήν, «и мне кажется, что этот муж отнюдь не бог, но божествен».) Поэтому мы должны читать θεότητος ἀπήλλακται, что означает «он не θεός», а не θειότητος ἀπήλλακται, что означало бы «он не θεῖος».

ἀπήλλακται — не прошедшее время; оно не подразумевает, что он когда-то был богом, а теперь перестал им быть, но лишь то, что он не бог, пока остается на земле (хотя его душе, быть может, суждено стать богом, когда она покинет тело).

ἡ γὰρ εἰς αὐτὸν καταπεμπομένη ψυχή ἐστιν ἐκ χωρίου (ἐξ ἐκείνου ἐστὶ τοῦ χωρίου MSS.) ὃ ὑπεράνω κεῖται ἐκείνων ἀφ' ὧν εἰς τοὺς ἄλλους καταπέμπονται ἀνθρώπους. Это показывает, что писатель *Exc.* XXIV, подобно писателям XXIII, XXV и XXVI, полагает,

что атмосфера разделена на некоторое число отдельных слоев и что каждой невоплощенной душе отведено жилище в том слое, который соответствует ее качеству. «Царственные» души — это души, которые до своего воплощения пребывали в высшем из этих атмосферных слоев. В этом отношении они соответствуют «преуспевшим» душам, о которых говорится в *Exc.* XXIII. 19 (ταῖς εἰς [ ] τοὺς ἐγγὺς ἄστρων τόπους ⟨ἀναβάσαις⟩, «тем, что ⟨взошли⟩ в места близ звезд»).

§ 4. καταπέμπονται δὲ ἐκεῖθεν εἰς τὸ βασιλεύειν διὰ δύο ταῦτα αἱ ψυχαί. Царственные души делятся на два класса. Души первого класса — это души, которые прожили безупречную жизнь в ряде прежних воплощений[1] и тем достигли такого успеха, что после еще одной жизни на земле станут достойны преображения из «душ» в «богов». Такую душу, когда ее в последний раз посылают на землю, делают царем, чтобы, исполняя здесь, внизу, дело царя, она получила выучку, необходимую ей для того, чтобы умело исполнять обязанности бога, когда она вернется в вышний мир. Перед этим последним воплощением она пребывала в высшем слое атмосферы; и мы можем заключить, что, когда она покидает тело и становится богом, она поднимается за верхнюю границу атмосферы и с тех пор обитает в жилище богов.

[1] Вероятно, именно это имеется в виду словами καλῶς καὶ ἀμέμπτως δραμοῦσαι τὸν ἴδιον ἀγῶνα (αἰῶνα MSS.) («хорошо и безупречно пробежавшие назначенное им поприще»).

Но где жилище богов? В этом пункте § 4, по-видимому, не согласуется с § 1. Согласно § 1, души обитают в атмосфере, а боги — на небе, но между этими двумя областями вставлен эфир, в котором находятся звезды. Поэтому мы ожидали бы услышать, что душа, достаточно преуспевшая, чтобы подняться над атмосферой, сначала вошла бы в эфир и стала бы там звездой и

что лишь после дальнейшего срока испытания, если вообще, она могла бы подняться на еще более высокую ступень неба и стать богом. Но если бы такова была мысль писателя в § 4, он написал бы μέλλουσαι καταστερίζεσθαι («которым предстоит стать звездами») вместо μέλλουσαι ἀποθεοῦσθαι. Если, стало быть, предположить, что § 1 и § 4 написаны одним и тем же лицом, мы должны заключить, что он не держался последовательно своеобразной схемы четырех областей, изложенной в § 1, и что в § 4 он говорит так, как если бы принимал общераспространенный взгляд, согласно которому звезды — боги, а боги обитают на небе, находящемся непосредственно над атмосферой.

Царственные души второго класса — это души высшего качества (θεῖαι, «богоподобные»), которые до своего воплощения пребывали в высшем слое атмосферы. До сих пор между одним классом и другим нет никакого различия. Но души второго класса, пребывая в этом жилище, совершили какой-то малый проступок; и их посылают на землю и воплощают там в наказание. Их делают царями, потому что подобает, чтобы эти души, хотя и не вполне безупречные, все же в силу своего высшего качества были возвышены над прочими; а положение царя, хотя и ниже того, какое душа занимала наверху, будучи невоплощенной, выше положения других людей на земле.

Нам прямо не сказано, что становится с царственными душами второго класса, когда они уходят из тела; но так как о них не сказано, как о душах первого класса, что им «предстоит стать богами», мы можем заключить, что они остаются «душами» и, соответственно, по окончании своей жизни на земле возвращаются в то место, откуда пришли, т. е. в высший слой атмосферы.

По какой причине писатель разделил царственные души на эти два класса? Отнес бы он одних римских императоров к одному классу, а других — к другому? И если так, по какому началу он различал бы их? Среди императоров было то явное различие, что после смерти одних из них по распоряжению римского правительства почитали как *Divi* в Александрии и по всей империи,[2] а других — нет; и это, пожалуй, можно было счесть основанием для утверждения, что одни царственные души становятся богами, когда покидают тело, а другие остаются простыми «душами».

[2] См. комментарий к *Ascl. Lat.* III. 27 d.

θεῖαί τινες ἤδη οὖσαι. ἤδη подразумевает, что эти души, подобно душам первого класса, достигли θειότης («богоподобия») постепенным восхождением.

παραθεμιστεύσασαι τὸν θεῖον (ἔνθεον MSS.) γνώμονα. Прилагательное ἔνθεον, «вдохновенный», было бы приложимо лишь к человеку и в этой связи бессмысленно. γνώμων означает плотничий угольник, а в переносном смысле — «правило», или «установление» (*norma*). В египетском гражданском управлении свод установлений назывался γνώμων. Документ, написанный около 150 г. н. э., который разбирает проф. Стюарт Джонс, *Fresh light on Roman bureaucracy*, Oxford 1920, начинается так: το(ῦ γ)νώμον(ος), ὃν ὁ θεὸς Σεβαστὸς τῇ τοῦ ἰδίου λόγου ἐπιτροπῇ (παρ)εστήσατο, . . . τὰ ἐν μέ(σ)ῳ (κεφ)άλαια συντεμὼν ὑπέταξ(ά) σοι — «Я сделал сокращение средних глав свода установлений, составленного Августом для ведомства ἴδιος λόγος». Если понимать слово в этом смысле, γνώμονα можно сохранить, и нет нужды изменять его в νόμον. Ср. *Exc.* XXVI. 2: ⟨παρὰ⟩ . . . τὴν τοῦ

θείου νόμου παραγγελίαν πεπραχυῖαι («поступившие ⟨вопреки⟩ . . . предписанию божественного закона»).

§ 5. αἱ μέντοι περὶ τὰ ἤθη τῶν βασιλευόντων γιγνόμεναι διαφοραὶ κ.τ.λ. Цари отличаются друг от друга нравом и поведением; один, например, жаждет вести войну, другой старается сохранить мир. Если все царственные души одинаково «богоподобны», чем объяснить эти различия? Писатель отвечает на этот вопрос, говоря, что поведение царя или императора определяется не характером его собственной души, а характером «ангелов и демонов», которыми его душа была сопровождена на землю.

Писатель не говорит: «одни цари добры, а другие дурны»; и примеры, которые он приводит, — не примеры нравственной добродетели и порока. По-видимому, он не позволял себе судить или порицать нравственный облик римских императоров; для него душа Нерона и душа Марка Аврелия одинаково «богоподобны». Но он не мог не сознавать, что императоры различались своими занятиями и целями; и он попытался придумать теорию, которой можно было бы объяснить эти различия. Его объяснение странно. Если деятельность души царя приостановлена на время ее пребывания на земле и сам он лишь страдательное орудие в руках сверхчеловеческих деятелей, то царя с таким же успехом можно было бы доставить, вовсе не посылая вниз души; человеческое тело, одушевленное группой ангелов и демонов, послужило бы этой цели и на деле было бы, по существу, тем же самым. Кроме того, душа в состоянии приостановленной деятельности не получила бы той выучки, о которой говорится в § 4.

οὐκ ἐν τῇ τῆς ψυχῆς φύσει (κρίσει MSS.) κρίνονται. К φύσει ср. τῆς μὲν ἰδίας φύσεως ἐπιλαθόμεναι в § 6.

οἶδε γὰρ ἡ ἄνω δίκη τὴν ἀξίαν ἑκάστῃ νέμειν, κἂν ἐκ τῆς εὐημερούσης χώρας ἀπωθῶνται (ἀποθῶνται MSS.). ἡ ἄνω δίκη — это правда Бога, на миг олицетворенная. θεῖαι ψυχαί достойны того, чтобы их провожал конвой из ангелов и демонов, даже если они совершили какой-то легкий проступок и приговорены к воплощению в наказание; другие души этой чести не достойны.

ἡ εὐημεροῦσα χώρα, «Блаженная Страна», означает жилище θεῖαι ψυχαί, которое, по этому писателю, есть высший слой атмосферы. Обитали ли «ангелы и демоны» в том же самом слое?

§ 6. [τούτων γὰρ περικρατεῖ τῆς γνώμης ἡ ψυχή, ἐπιλαθομένη τῶν ἑαυτῆς ἔργων (ἐνεργειῶν?), μόνων δὲ μεμνημένη τῶν ἀπὸ τῆς ἱερᾶς συνοδίας προσγεγονότων (προσγεγονυιῶν?) — (τούτων περικρατεῖν τῆς γνώμης ἡ ψυχὴ ἔχει ἢ ἐπιλαθομένη τῶν ἑαυτῆς ἔργων, μᾶλλον δὲ μεμνημένη τούτων μέχρι τῶν τῆς ἑτέρας συνοδίας προσγεγονότων MSS.)]. Это, по-видимому, неуместно поставленный и сильно испорченный двойник слов αἱ ψυχαὶ αὗται τῆς τῶν καταγόντων περικρατοῦσι γνώμης κ.т.л. в конце параграфа. С поправками, которые я предлагаю, он выражает тот же смысл, что и это место.

περικρατεῖ здесь означает «держится за» или «льнет к». Сходные примеры встречаются в *Exc.* XXIII. 53, (24), где περικρατοῦσαι соединено с ἀντιλαμβανόμεναι, и в *Exc.* XXVI. 4 (ὅπως ἡ φύσις . . . περικρατῇ τοῦ . . . τύπου).

Бессмысленное ἔχει ἢ, быть может, есть искажение ἔχεται, написанного как замена περικρατεῖ.

συνοδία означает группу людей, путешествующих вместе. ἡ ἱερὰ συνοδία, стало быть, — это отряд ангелов и демонов, которым царственная душа сопровождается на ее пути вниз, на землю.

ὅταν δὲ μουσικοί, τότε καὶ αὐτὴ ᾄδει. Пример, который был в уме у писателя, — вероятно, Нерон, чьи музыкальные

выступления помнились долго. (Возможно, он слышал также о царе Давиде.) Марк Аврелий мог бы служить ему примером царя, который φιλοσοφεῖ («занимается философией»).

§ 7. πῶς δὲ εὐγενεῖς γίγνονται ψυχαί. Этот параграф, по-видимому, написан без оглядки на предыдущие вопрос и ответ. От человека, который, сказав о «царственных душах», перешел к «благородным» душам, можно было бы ожидать, что он объяснит отношение между этими двумя классами; он мог бы сказать, например, что царственные души — εὐγενέσταται («благороднейшие»), но что есть и низшие степени εὐγένεια («благородства»). Но здесь ничего подобного не сказано. Кроме того, в утверждении, что души τόπους ἔχουσιν ὅθεν ὀρμῶσι к.т.л. («имеют места, откуда приходят»), нам сообщается, словно нечто нам прежде неизвестное, то, что нам уже сказано в § 3 *fin.* Поэтому вероятно, что § 7 первоначально был написан независимо от §§ 1–6, но впоследствии присоединен к этим параграфам из-за сходства предмета.

εἰσί τινες πολιτεῖαι διαφέρουσαι ἀλλήλων. τινες и ἀλλήλων плохо сочетаются. Можно было бы либо вычеркнуть τινες и переводить «есть πολιτεῖαι, которые отличаются одна от другой», либо, сохранив τινες, изменить ἀλλήλων в τῶν ἄλλων и переводить «есть некие πολιτεῖαι, которые превосходят прочие».

πολιτεία здесь, по-видимому, означает гражданское или общественное положение человека. В дальнейшем подразумевается, что положение свободного человека и положение раба — примеры πολιτεῖαι διαφέρουσαι ἀλλήλων.

ἡ ἀπὸ τοῦ ἐνδοξοτέρου τόπου ὠρμηκυῖα. Это означает душу, которая до своего воплощения на земле пребывала в более высоком атмосферном слое, чем другая душа, с которой ее сравнивают.

τὸ γὰρ [[ ]] ὑπερέχον καὶ βασιλικὸν δουλοποιεῖ⟨ται⟩ τὸ ὑπερεχόμενον ἐξ ἀνάγκης. Тот факт, что один человек — господин, а другой — раб, доказывает, что первый выше второго; а тот, кто выше, должен быть εὐγενέστερος («благороднее»).

βασιλικόν здесь, по-видимому, употреблено как синоним εὐγενές. Едва ли так мог употребить его человек, только что написавший §§ 1–6. Но, быть может, лучше всего вычеркнуть καὶ βασιλικόν.

§ 8. αἱ ψυχαὶ . . . ὁμοφυεῖς εἰσιν ἑαυταῖς, καθάπερ ἐξ ἑνὸς οὖσαι χωρίου. Это не согласуется (по крайней мере на словах, если и не обязательно по смыслу) ни с ἐστ⟨ιν ἐκ⟩ [τοῦ] χωρίου ὃ ὑπεράνω κεῖται ἐκείνων к.т.л. в § 3, ни с ἡ ἀπὸ τοῦ ἐνδοξοτέρου τόπου ὠρμηκυῖα в § 7. χωρίον, о котором говорится в § 8, можно понимать как атмосферу в целом.

ἐν ᾧ αὐτὰς διετύπωσεν (διατυποῦται или διατυποῦσαι MSS.) ὁ δημιουργός. Это ссылка на какое-то известное описание создания душ — быть может, то, что в «Тимее», или то, что в *Exc.* XXIII, или, возможно, какое-то другое, не дошедшее до нас.

οὔτε εἰσὶν ἄρρενες οὔτε θήλειαι. Ср. *Mark* 12. 25 (*Luke* 20. 35): «ибо, когда из мертвых воскреснут, не женятся и не выходят замуж, но бывают как ангелы на небесах». Но не следует предполагать, что писатель *Exc.* XXIV взял это утверждение из христианского источника. См. комментарий к ἀρρενόθηλυς в *Corp.* I. 15.

§ 9. ἡ δὲ [[ ]] ⟨αἰτία⟩ τοῦ τὰς μὲν ⟨τῶν ἀρρένων⟩ ὀβριμωτέρας (βριμωδεστέρας MSS.) εἶναι, τὰς δὲ ⟨τῶν θηλειῶν⟩ εὐαφεῖς, ⟨. . .⟩. βριμωδεστέρας («более грозные») не может быть верным; нужно прилагательное, сходное по значению с τραχεῖαι и ἐργατικώτεραι в конце параграфа.

Как εὐαφής стало означать «нежный»? Быть может, в нем заложено понятие «требующий осторожного обращения».

⌜ ὸ ἀήρ ἐστι, τέκνον Ὦρε, ἐν ᾧ πάντα γίγνεται· ἀὴρ δὲ ψυχῆς ἐστιν ⌝ ⟨. . .⟩ αὐτὸ τὸ σῶμα ὃ περιβέβληται. Можно было бы извлечь отсюда смысл, вырезав слова πάντα γίγνεται и ἀὴρ δὲ ψυχῆς ἐστιν и написав ἡ δὲ αἰτία τοῦ . . . εἶναι . . . εὐαφεῖς ⟨οὐχ⟩ ὸ ἀήρ ἐστι, τέκνον Ὦρε, ἐν ᾧ [ ] ⟨οὔπω ἐνσωματισθεῖσα ᾗκει ἡ ψυχή (?), ἀλλὰ⟩ αὐτὸ τὸ σῶμα ὃ περιβέβληται (*sc.* ἡ ψυχή). Если предположить, что автор написал нечто в этом роде, мы могли бы считать ἀὴρ δὲ ψυχῆς ἐστιν ⟨οὔπω ἐνσωματισθείσης οἰκητήριον?⟩ («воздух же есть ⟨жилище еще не воплощенной?⟩ души») заметкой, приписанной к предыдущим словам. Но я ничего не могу извлечь из πάντα γίγνεται.

στοιχείων (στοιχεῖον MSS.) ἐστὶ φύραμα. Ср. *Exc.* XXVI. 13.

τὸ μὲν τῶν θηλειῶν σύγκριμα πλεονάζει μὲν τῷ ὑγρῷ καὶ ⟨τῷ⟩ ψυχρῷ, λείπεται δὲ τῷ ξηρῷ καὶ ⟨τῷ⟩ θερμῷ. Так как только что были названы все четыре стихии, следует предполагать, что здесь в расчет приняты все четыре. Если так, писатель, должно быть, связывал термины ὑγρόν, ψυχρόν, ξηρόν и θερμόν со стихиями так, как в стоической системе (по которой τὸ ὑγρόν — вода, τὸ ψυχρόν — воздух, τὸ ξηρόν — земля, а τὸ θερμόν — огонь), а не так, как в более сложном распределении Аристотеля (по которому τὸ ὑγρὸν καὶ ψυχρόν — вода, а τὸ ξηρὸν καὶ θερμόν — огонь). И если τὸ ὑγρόν — иная вещь, чем τὸ ψυχρόν, а τὸ ξηρόν — иная, чем τὸ θερμόν, лучше вставить τῷ перед ψυχρῷ и θερμῷ и τό перед ὑγρόν ниже, чем заключать в скобки τό перед θερμόν, как делает Вахсмут.

Согласно Аристотелю, «последнее различие между двумя полами есть различие в большем или меньшем жизненном тепле» (Zeller, *Aristotle*, Eng. tr., vol. ii, p. 55). Ar. *Gen. an.* 4. 6, 775 a 14:

ἀσθενέστερα γάρ ἐστι καὶ ψυχρότερα τὰ θήλεα τὴν φύσιν («ибо самки по природе слабее и холоднее»).

δίυγρος γίγνεται καὶ τρυφερά. Вероятно, мы должны понимать, что душа женщины становится δίυγρος из-за избытка τὸ ὑγρόν (воды) в составе тела, а τρυφερά — из-за избытка τὸ ψυχρόν (воздуха); и подобным же образом, что душа мужчины становится τραχεῖα из-за избытка τὸ ξηρόν (земли), а ἐργατικωτέρα — из-за избытка τὸ θερμόν (огня).

§ 10. ὅταν οὗτοι οἱ χιτῶνες πυκνοὶ ὦσι καὶ παχεῖς, ἀμβλυωπεῖ (ὀξυωπεῖ MSS.) ὁ ὀφθαλμός. Ср. Ar. *Gen. an.* 5. 1, 780 a 25: «причины того, что видят тупо или остро, — не только названные, но и природа кожи на так называемом зрачке; ибо она должна быть прозрачной, а такой необходимо быть тонкой» и т. д.

ἔχει γὰρ καὶ αὕτη (*sc.* ἡ ψυχή) ἴδια περιβόλαια, ἀσώματα, καθὸ καὶ αὐτὴ ἀσώματός ἐστι. πνεῦμα, о котором говорится в *Corp.* X, — такая «оболочка» души; но здесь подразумевается, что их несколько и что одна наложена на другую. Ямвлих (Stob. 1. 49. 43, приведен в комментарии к *Corp.* X. 13) говорит, что некоторые говорят об αἰθέρια καὶ οὐράνια καὶ πνευματικὰ περιβλήματα (τῆς ψυχῆς) («эфирных, небесных и духовных покровах (души)»).

Эти περιβόλαια не могут быть ἀσώματα в строгом смысле термина (т. е. νοητά). В следующем предложении нам говорят (если ἀέρος — верное чтение), что они состоят из воздуха; а воздух есть σῶμα. Оболочки по меньшей мере должны быть материальны; и едва ли можно сомневаться, что писатель этого места считал материальной и саму душу. Если бы человек, считавший душу нематериальной вещью, сказал, как сказано здесь, что душа окутана материальными покровами и что ее зрению мешают эти покровы, его слова было бы необходимо понимать как сказанные в переносном смысле. Но так как слово

ἀσώματος здесь приложено к душе и к ее оболочкам без различия, следует предполагать, что писатель считал не вполне бестелесной ни саму душу, ни ее оболочки. Он, должно быть, хотел сказать лишь, что ни душа, ни ее оболочки не состоят из *грубой* материи. Обе одинаково невидимы и неосязаемы и этим отличаются от видимого и осязаемого тела. Если оболочки состоят из воздуха, то душа, быть может, состоит из огня или из смеси огня и воздуха. Это учение стоическое, а не платоновское.

§ 11. Ἡ γῆ μέσον τοῦ παντὸς ὑπτία κεῖται, ὥσπερ ἄνθρωπος, κ.τ.λ. Землю олицетворяли в образе женщины греки и многие другие народы; но мысль изображать землю в виде женщины, лежащей на спине *головой к Югу и ногами к Северу*, едва ли могла возникнуть в какой-либо другой стране, кроме Египта. Естественно было бы говорить так о земле Египта; ибо Египет есть не что иное, как долина Нила, а долина Нила — длинная и узкая полоса земли, тянущаяся с Юга на Север. Того, что Нил течет на север, а исток реки (*caput fluminis*) лежит на Юге, было бы достаточно, чтобы положить женщину головой к Югу, а не в обратном положении. Правда, писатель *Exc.* XXIV говорит не о Египте, а о поверхности земли в целом; но тот, кто первым заговорил так о земле, должно быть, был египтянином, который представлял себе круг земель (*orbis terrarum*) как увеличенный Египет и прилагал к нему то, что, несомненно, первоначально было сказано о его собственной стране.

Египтяне иногда изображали своего бога земли (Себа) в виде человека, лежащего на земле, над которым выгибает свое тело богиня неба (Нут). (См. Maspero, *Dawn of civilization*, Eng. tr. 1894, p. 129, и Wiedemann, *Religion of the ancient Egyptians*, Eng. tr. 1897, p. 231.) Такие изображения, возможно, помогли подсказать описание земли как лежащей человеческой фигуры в *Exc.* XXIV. Но Себ был

мужского пола; и, делая землю женщиной, писатель следует греческому, а не египетскому словоупотреблению.

Все образованные греки того времени считали землю шарообразной. Этот взгляд был либо неизвестен писателю этого места, либо сознательно оставлен им без внимания. Вероятно, у него не было ясного представления о форме земли как твердого тела; он думал главным образом о ее верхней поверхности, которую, должно быть, считал приблизительно ровной. Он не представлял себе эту поверхность круглой; он воображал, что ее длина с Севера на Юг гораздо больше ее ширины с Востока на Запад, и представлял ее себе более или менее похожей очертаниями на лежащее человеческое тело.

[ἐμβλέπει δ' (βλέπει δ' ἐν MSS.) οὐρανῷ καθάπερ πατρὶ ἰδίῳ, ὅπως ταῖς ἐκείνου μεταβολαῖς καὶ αὐτὴ [τὰ ἴδια] συμμεταβάλλῃ.] Сезонные изменения температуры, растительности и т. п. на поверхности земли происходят от меняющихся положений небесных тел.

[τὰ ἴδια], несомненно, возникло из предыдущего ἰδίῳ.

Связь между предыдущим предложением (μεμέρισται δὲ καθ' ὅσα μέρη ὁ ἄνθρωπος μερίζεται) и последующими (καὶ πρὸς μὲν τῷ νότῳ . . . ἔχει τὴν κεφαλήν, к.т.л.) прервана вклинившимися словами ἐμβλέπει δ' . . . συμμεταβάλλῃ. Если эти слова сохранять, их нужно переставить и поместить сразу после ⟨πρὸς⟩ οὐρανὸν βλέπουσα. Но и там они не нужны; нынешняя цель писателя — просто описать положение, в котором лежит женщина, и для этой цели утверждение, что она «обращена к небу» (т. е. лежит лицом вверх),[3] уместно, но объяснение причины, по которой она избрала это положение, к делу не относится. Поэтому всего вероятнее, что ⟨ἐμ⟩βλέπει δ' . . . συμμεταβάλλῃ — заметка на полях к ⟨πρὸς⟩ οὐρανὸν βλέπουσα.

[3] На упомянутых выше египетских изображениях Себ лежит на спине, но поворачивает голову так, что смотрит *прочь* от неба.

πρὸς δὲ τῷ ἀπηλιώτῃ ⟨τὸν⟩ δεξιὸν ὦμον, ⟨πρὸς δὲ τῷ λιβὶ τὸν εὐώνυμον,⟩ ὑπὸ ⟨δὲ⟩ τὴν ἄρκτον (τὰς ἄρκτους MSS.) τοὺς πόδας, [τὸν δὲ εὐώνυμον ὑπὸ τὴν κεφαλὴν τῆς ἄρκτου]. Так как μετὰ τὴν ἄρκτον следует очень скоро, надо полагать, что и здесь писатель говорил только о Большой Медведице, а не о двух Медведицах. Следующее τούς легко могло вызвать изменение ἄρκτον в ἄρκτους. Выражение ὑπὸ τὴν ἄρκτον означает просто «на крайнем севере»; оно не указывает никакого более определенного положения.

Геерен и Вахсмут сохраняют τὸν δὲ εὐώνυμον ὑπὸ τὴν κεφαλὴν τῆς ἄρκτου и вставляют ⟨τὸν μὲν δεξιὸν ὑπὸ τὴν οὐράν⟩ перед τὸν δὲ εὐώνυμον. Но лучше заключить в скобки τὸν δὲ . . . τῆς ἄρκτου. Утверждение, что правое плечо женщины лежит к Востоку, а левое плечо — к Западу, кое на что полезно, потому что помогает читателю ясно понять, как она расположена. Но раз нам это сказано, ничего нельзя было бы выиграть, продолжая говорить о соответствующих положениях обеих ступней.

Добавление τὸν δὲ . . . τῆς ἄρκτου можно объяснить, предположив, что слова ⟨πρὸς δὲ τῷ λιβὶ τὸν εὐώνυμον⟩, которые, должно быть, стояли выше, были случайно перенесены и стали читаться в искаженном виде после ὑπὸ δὲ τὴν ἄρκτον τοὺς πόδας. Можно предположить, что переписчик нашел здесь бессмысленное τὸν εὐώνυμον и попытался придать ему смысл, расширив его до τὸν μὲν εὐώνυμον ὑπὸ τὴν κεφαλὴν τῆς ἄρκτου.

[О взгляде, что Восток находится справа, а Запад слева, см. Аэция (Diels, *Doxogr.*, p. 339): Τίνα δεξιὰ τοῦ κόσμου καὶ τίνα ἀριστερά («Что в космосе правое и что левое»). «Пифагор, Платон, Аристотель: правое в космосе — восточные части, откуда начало движения, а левое — западные». Ср. Pl. *Laws*, 760 D, и Ar. *De Caelo*,

285 b 16: «ибо правым у каждого мы называем то, откуда начало движения в пространстве; а начало вращения неба — то, где восходы звезд, так что это было бы правым, а где заходы — левым. Если же оно начинается справа и вращается направо, то необходимо, чтобы верхним был невидимый полюс; ибо если им будет видимый, движение будет налево, чего мы не утверждаем. Итак, ясно, что невидимый полюс — верхний. И живущие там находятся в верхнем полушарии и справа, а мы — в нижнем и слева, — обратно тому, что говорят пифагорейцы».]

[τὰ δὲ μέσα ἐν τοῖς μέσοις]. Так как мы уже знаем, что женщина — это земля, излишне говорить нам, что середина женщины находится в середине земли. Утверждение, что *Egunem* «находится в середине земли», к которому подводит все остальное, стоит там, где ему и следует стоять, — в § 13.

§ 12. τὸ τοὺς μὲν νοταίους . . . εὐκορύφους ⟨⟨εἶναι⟩⟩ καὶ καλλίτριχας. «Люди Юга» — это, должно быть, чернокожие народы Африки. κορυφή означает не всю голову, а верх, или темя, головы; и писатель, несомненно, думал о густых и курчавых волосах чернокожих жителей Судана. [Ср. посидониево место у Страбона, 2. 2. 3: «ибо у этих поясов есть нечто особенное: они особенно сухи и песчаны . . . ибо нет вблизи гор, чтобы облака, наталкиваясь на них, производили дожди . . . . Поэтому там рождаются курчавоволосые, с закрученными рогами, толстогубые и широконосые; ибо их оконечности скручиваются». Попытка связать климат и характер в этих местах — стоическая. См. Strabo *passim* и Addenda в vol. iv.]

τοὺς δὲ ἀπηλιωτικοὺς πρὸς μάχην προχείρους [[εἶναι]] καὶ τοξικούς (τοξιανούς FP[1]), — κρείττων γὰρ τούτοις (αἰτία γὰρ τούτων MSS.) ἡ δεξιὰ χείρ ἐστι. Парфяне, например, славились своими стрелками из лука; и они, и персы, которые пришли им на

смену и были господствующим народом на Востоке с 226 г. н. э., должно быть, были известны в Египте не меньше, чем в других местах, как грозные бойцы. Возможно, что поражение и пленение римского императора Валериана персами в 260 г. н. э. было недавним событием в то время, когда было написано это место.

Здесь подразумевается, что хорошими стрелками людей Востока делает превосходящая сила их правой руки. Тетиву обычно оттягивали правой рукой, тогда как левая, которой лук удерживали на месте, оставалась неподвижной. При таком обращении с луком главную часть работы выполняла правая рука.

τοὺς δ' ἐν τῷ λιβὶ . . . ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἀριστερομάχους. Не подсказана ли эта странная мысль какой-нибудь особенностью в строевом обучении или снаряжении римских солдат, стоявших гарнизоном в Александрии?

[καὶ ⟨ἐν⟩ ὅσοις (καὶ ὅσον MSS.) ἄλλοι τῷ δεξιῷ μέρει ἐνεργοῦσιν, αὐτοὺς τῷ εὐωνύμῳ ⌜προστιθεμένους⌝]. Это равносильно утверждению, что люди Запада — левши и в других делах, а не только в сражении. Но равновесие предложений улучшается, если опустить эти слова; и кажется вероятным, что они добавлены другой рукой.

προστι- могло прийти из πρός τινα в следующем предложении, или наоборот. Текст испорчен в обоих местах. Стоит, пожалуй, заметить, что πρός ⟨τινα⟩ снова встречается несколькими строками ниже.

τοὺς δὲ ὑπὸ τὴν ἄρκτον [πρός τινα] ⟨ταχεῖς?⟩ τοὺς πόδας, καὶ ἄλλως (ἄλλους MSS.) εὐκνήμους. Быть может, воины северных народов, служившие в римских войсках, славились как хорошие ходоки. Возможно, отряд из них стоял в Египте.

οἱ (τοὺς MSS.) δὲ μετὰ τούτους καὶ μικρῷ πόρρω [τὸ νῦν Ἰταλικὸν κλίμα καὶ τὸ Ἑλλαδικόν], πάντες δὴ (δὲ MSS.) οὗτοι

καλλίμηροί εἰσι καὶ εὐπυγότεροι (εὐπωγονότεροι MSS.). «Те, что идут следом» за северянами «и немного дальше» (*sc.* если идти с Севера на Юг), — это, без сомнения, те, кто живет на широте Италии и Греции или около нее. Но есть веские причины заключить в скобки τὸ νῦν . . . Ελλαδικόν. Так как в остальной части параграфа никакие народы или страны не названы по имени, маловероятно, чтобы здесь были названы Италия и Эллада. Эти слова не имеют грамматической связи; а νῦν, бессмысленное в устах Исиды, имело бы смысл, если предположить, что эту фразу написал кто-то, кто говорил себе: «в то время, когда, как предполагается, происходил этот диалог, имена Италии и Эллады еще не вошли в употребление». Поэтому мы можем заключить, что τὸ νῦν . . . Ελλαδικόν — заметка на полях, написанная для того, чтобы объяснить (и правильно объясняющая), что имеется в виду под οἱ δὲ μετὰ τούτους καὶ μικρῷ πόρρω.

Если писатель думал главным образом о греках, мысль, что люди названной области καλλίμηροι καὶ εὐπυγότεροι («со статными бедрами и лучше сложенными ягодицами»), могла, пожалуй, возникнуть из греческого обычая обнажаться для упражнений в гимнасиях; ибо лишь там, где существовал какой-либо подобный обычай, эти части тела привычно были на виду.

Следующие слова ὥστε . . . ὁμιλίαν, вероятно, добавил какой-нибудь читатель с нескромным воображением. Подтверждающее свидетельство нужно здесь не больше, чем в случае ступней и голеней северян.

Возможно, однако, что все место οἱ δὲ μετὰ τούτους . . . ἀρρένων ὁμιλίαν — позднейшее добавление. Это место связано с предыдущим упоминанием бедер в § 11 *fin.* (τοὺς δὲ μηροὺς ἐν τοῖς μετὰ τὴν ἄρκτον); но, быть может, с пользой можно опустить и то и другое. Употребление μετά для обозначения подразумеваемой

области и там, и здесь несколько неуклюже; а упоминание промежуточной области, и лишь в одном направлении, нарушает симметрию Севера, Юга, Востока и Запада.

§ 13. πάντα δὲ ταῦτα τὰ μέρη (μέλη MSS.) ⟨τῆς γῆς⟩ πρός ⟨τινα μὲν ἐνεργὰ ὄντα, πρὸς δὲ⟩ τὰ ἄλλα ἀργά. В приложении к земле ἐνεργός означает «плодородный», а ἀργός — «бесплодный».

ἡ τῶν προγόνων ἡμῶν (ἡμῖν MSS.) ἱερωτάτη χώρα. Эти слова, по-видимому, подразумевают, что и Исида, и Гор в то время, когда происходил диалог, были людьми, происходившими от человеческих предков — или от предков, которые прежде были людьми, хотя после смерти они, возможно, стали богами. См. комментарий к *Exc.* XXIII. 1 и ⟨⟨50⟩⟩.

τῆς δὲ ψυχῆς ὀρμητήριόν ἐστι⟨ν ἡ⟩ καρδία. Ср. καρδίας ὄγκος в *Exc.* XXIII. 36. Это был стоический взгляд. Но это, несомненно, был и взгляд коренных египтян, ничего не знавших о греческой философии или науке.

⟨οἱ⟩ ἐνταῦθα ἄνθρωποι . . . τῶν πάντων νοερώτεροί εἰσι. Египетский писатель принимает как само собой разумеющееся, как вещь общеизвестную и бесспорную, что его соотечественники понятливее людей других народов; для него вопрос лишь в том, какова причина этого превосходства.

Его допущение, каким бы странным оно нам ни казалось, признали бы многие греки. У греков со времен Геродота и Платона, а быть может, и раньше, мудрость египтян пользовалась высоким уважением. За века до того, как был написан этот документ, стало признанным и несомненным фактом, что Пифагор и Платон были учениками египетских учителей;[4] а во времена писателя многие язычники верили, что греческая философия ведет начало от учения египетского Гермеса

Трисмегиста, точно так же как многие иудеи и христиане верили, что она ведет начало от учения еврея Моисея.

[4] Ср. Diod. 1. 96: «Следует сказать, сколько из прославившихся у эллинов разумением и ученостью приезжали в древние времена в Египет, чтобы приобщиться к здешним законам и образованности. Ибо египетские жрецы рассказывают по записям в священных книгах, что у них побывали в старину Орфей и Мусей, Меламп и Дедал, а кроме них поэт Гомер и спартанец Ликург, а также афинянин Солон и философ Платон; приезжали также самосец Пифагор и математик Евдокс, а еще Демокрит Абдерский и Энопид Хиосский. И у всех них показывают памятные знаки: у одних — изображения, у других — одноименные им места или постройки; и из той науки, к которой каждый стремился, они приводят доказательства, утверждая, что все, за что эти люди вызывали восхищение у эллинов, перенесено ими из Египта». О Платоне и Евдоксе см. Strabo 17. 29, p. 806. Ср. также *Abammonis resp.* 1. 1 b (*Testim.*).

ἐπὶ καρδίας ⟨γῆς⟩ γενόμενοι καὶ τραφέντες. Египет — сердце земли. Ср. Plut. *Is. et Os.* 33: египтяне τὴν Αἴγυπτον . . . καρδίᾳ παρεικάζουσι («уподобляют Египет . . . сердцу»), «ибо он горяч и влажен и более всего заключен в южных частях обитаемой земли и прилегает к ним, как сердце — к левой стороне человека». В египетском источнике Плутарха ἡ οἰκουμένη (т. е. *orbis terrarum*, обитаемая поверхность земли), несомненно, уподоблялась мужчине или женщине, лежащим лицом вверх, как в *Exc.* XXIV; но, должно быть, предполагалось, что голова лежит к Востоку, а не к Югу, как в *Exc.* XXIV. См. также Horapollo 1. 22. Рейценштайн (*Poim.* p. 140) приводит Гефестиона, Ἀποτελέσματα, p. 23 Eng.: Χνοῦμιν ὡς κύριον ὄντα τοῦ στήθους τοῦ κόσμου («Хнума как владыку груди мира») (т. е. владыку Египта?).

§§ 14, 15. ἄλλως τε, ὁ μὲν νότος . . . ἐπιδίδωσι. Это второй ответ на вопрос, заданный Гором в § 11 *init.* У двух ответов то общее, что в обоих понятие шарообразной земли оставлено без внимания или молча отвергнуто и Египет помещен в середину земной поверхности. Но во всем прочем между ними мало связи; и

каждый из двух вполне мог бы стоять отдельно. Написаны ли оба одним и тем же лицом или нет, у нас нет средств узнать.

§ 14. διὰ τὴν οὕτως αὐτῶν γενομένων ἐκεῖσε ἀνακομιδὴν (ἐκεῖ κατακομιδὴν MSS.) ἐκεῖθεν ῥεῖν λέγουσι καὶ τὸν ἡμέτερον πο⟨ταμόν⟩, λυομένης ἐκεῖ τῆς ⌜πάχνης⌝ (*al.* τέχνης). Течение Нила приводится как свидетельство в пользу взгляда, что Юг — облачная область. Довод таков: так как Нил течет с Юга, на Юге должны выпадать обильные дожди; а где выпадают обильные дожди, там должно быть много облаков. Теория писателя, по-видимому, состоит в том, что облака, образовавшиеся в более северных областях, гонимы (какой-то силой, природа которой, вероятно, объяснялась в утраченном месте, предшествовавшем этому предложению) на Юг и там скопляются; что там они разрешаются дождем; и что этот дождь доставляет воду, текущую вниз по Нилу. Он, по-видимому, кое-что знал о тропических дождях Центральной Африки. Ср. Ammianus Marcell. 22. 15. 5: «Некоторые из естествоиспытателей утверждают, что в пространствах, лежащих под севером, когда холодные зимы все сковывают, замерзает огромное количество снега и что он затем, растопленный силой палящего светила, текучей влагой делает облака беременными, а они, гонимые в южную область дующими этесиями[5] и выжатые чрезмерным теплом, как полагают, обильно доставляют Нилу прибыль воды. Другие утверждают, что его разливы поднимаются в установленные времена года от эфиопских ливней, которые, как рассказывают, обильно выпадают в тех краях в палящий зной».

[5] В *Exc.* XXIV. 14 в лакуне после συνισταμένων νεφῶν весьма вероятно говорилось, что облака гонятся на Юг *этесийскими ветрами*.

αὐτῶν означает τῶν νεφῶν; а οὕτως γενομένων отсылает к ἑκ τοῦ περιέχοντος συνισταμένων или к какому-то более полному

объяснению процесса, которым были произведены облака, идущие на Юг.

κατακομιδήν не может быть верным. κατακομίζειν означает (1) доставлять вниз к побережью из глубины страны, (2) доставлять к берегу из открытого моря, (3) доставлять к себе откуда-либо. Но ни одно из этих трех значений здесь невозможно. Писатель, по-видимому, говорит о перемещении облаков с Севера на Юг, что в Египте было бы перемещением от побережья в глубь страны и от устья Нила к его истоку; а это нельзя было бы назвать κατακομιδή. Слово, означающее «доставлять вверх по течению» или «в глубь страны», — ἀνακομίζειν. Поэтому, по-видимому, лучше всего написать τὴν . . . αὐτῶν . . . ἐκεῖσε ἀνακομιδήν, «доставку облаков в глубь страны, на Юг». Есть некоторая неуклюжесть в сочетании ἐκεῖ⟨σε⟩ . . . ἐκεῖθεν . . . ἐκεῖ; возможно, первое ἐκεῖ (или ἐκεῖσε) было поставлено вместо какого-то выражения, означавшего «на Юг».

[Если толковать πάχνη как «снег и лед» в горах, то довод таков: осадки на высоких эфиопских горах, которые вызывают разливы Нила, свидетельствуют об облачности юга. Чтение τέχνης объяснимо как искажение πάχνης, а πάχνη легко могло приобрести тот же круг значений, что *pruina*; ср. Virgil *Georg.* 3. 368: «стоят, окутанные инеем, огромные тела быков». О связи этесийских ветров с подъемом Нила см. Gisinger, *Die Erdbeschreibung des Eudoxus von Knidos*, p. 38 ff. К λυομένης ср. Procl. *In Tim.* 1. 119 Diehl: «Порфирий же говорит, что у египтян было древнее мнение, будто при подъеме Нила вода бьет снизу, . . . а не будто тающий снег производит обилие вод». См. также Strabo, 2. 2–3, и Addenda в vol. iv о Посидонии.]

τὸν ὑποκείμενον ἤχλυσεν ἀέρα, καὶ τρόπον τινὰ καπνοῦ κατέπλησε (κατεκόμισε MSS.). καπνός обычно означает дым, а не мглу; а облака не наполняют воздух дымом. Но τρόπον τινά —

намек на то, что καπνός не следует понимать буквально. Полибий, 9. 16. 3, говорит о καπνώδης καὶ συννεφὴς ἀήρ («дымном и облачном воздухе»).

Ложное чтение κατεκόμισε должно быть как-то связано с ложным чтением κατακομιδήν выше. Возможно, ἀνακομιδήν вызвало изменение κατέπλησε в κατεκόμισε, а κατεκόμισε вызвало изменение ἀνακομιδήν в κατακομιδήν.

ἀχλὺς οὐ μόνον ὀμμάτων (ὀνομάτων MSS.) ἐστὶν ἐμπόδιον, ἀλλὰ καὶ νοῦ. Мысль сходна с той, что в § 10, где нам было сказано, что воплощенная душа окутана слоями воздуха и что, когда этот внутренний воздух густ и мутен, как внешний воздух в ненастную погоду, душа не может видеть ясно. В обоих местах писатель говорит так, как если бы зрению «очей ума» не меньше, чем зрению телесных очей, могли мешать материальные вещи.

ὁ δὲ ἀπηλιώτης, . . . τῇ σύνεγγυς (συνεχῆ или συνεχεῖ MSS.) ἡλίου ἀνατολῇ θορυβούμενος καὶ ἐκθερμαινόμενος, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ . . . λὶψ μετέχων τῶν αὐτῶν κατὰ δυσμάς. Если читать συνεχεῖ, мы должны понимать его в значении «смежный», или «в близком соседстве». συνεχής иногда имеет это значение; но так как несколькими строками ниже это слово встречается в другом смысле, где оно означает «непрерывный», здесь, по-видимому, лучше написать σύνεγγυς.

Эти слова подразумевают, что поверхность земли плоская и имеет определенный край и что солнце находится близко к этому краю на восточной стороне, когда восходит, и на западной стороне, когда заходит. Сходное представление встречается у Hdt. 3. 104, где нам сообщают, что в Индии, «которая есть самая дальняя к Востоку область обитаемого мира», очень жарко утром и очень холодно при закате солнца. Но со времен Геродота наука ушла вперед; и человек, который говорит так в Египте под

римским владычеством, обнаруживает незнание вещей, известных всем образованным грекам его времени.

§ 15. τὸ δὲ μέσον τούτων, [εἰλικρινὲς ὂν καὶ] ἀτάραχον ⟨ὅν⟩. τὸ μέσον τούτων — это земля Египта. Воздух можно назвать εἰλικρινής в прямом смысле, а разумение — εἰλικρινής в переносном; но страну нельзя назвать εἰλικρινής ни в каком смысле. Поэтому всего вероятнее, что εἰλικρινές пришло из εἰλικρινῆ τὴν σύνεσιν (εἰλικρινῆ ἐπίστασιν MSS.) выше и вставлено сюда по ошибке.

καὶ ⟨αὐτὸ καθ'⟩ ἑαυτὸ προέχει (καὶ ἑαυτῷ προλέγει MSS.), καὶ τοῖς ἐν αὐτῷ ⟨γεννωμένοις⟩ [πᾶσι]. Было бы чрезмерно сказать, что Египет προέχει τοῖς ἐν αὐτῷ πᾶσι, т. е. что *все* вещи в Египте превосходят соответствующие вещи в других странах. Единственное, что здесь занимает писателя, — тот факт, что люди, рожденные в Египте (οἱ ἐν αὐτῷ γεννώμενοι), превосходят людей других стран, и превосходят в одном особом отношении, а именно разумением.

τῇ γὰρ συνεχεῖ εὐημερίᾳ (ἀμεριμνίᾳ MSS.) ⟨συνετοὺς⟩ γεννᾷ. εὐημερία, «ясная погода», дает нужный смысл. В Египте дождь редок, а небо почти всегда ясно. По взгляду писателя, Египет избавлен от облачности Юга, от крайностей попеременного зноя и холода, которым восточные и западные области ежедневно подвергаются при восходе и закате солнца, и от постоянного холода Севера; поэтому погода в Египте всегда мягка и ясна; и именно постоянная ясность климата делает египтян понятливее других людей.

καὶ ⟨ἀλλοφύλους δὲ⟩ κοσμεῖ καὶ παιδεύει. С этого места и до конца параграфа много порчи; но ясно, что в дальнейшем писатель говорит о том, что Египет делает для иноземцев, и всего вероятнее, что κοσμεῖ καὶ παιδεύει (в отличие от γεννᾷ) относится к этому предмету.

καὶ ⟨γὰρ⟩ μόνον ὅσοις ἐρίζει, τοσούτους καὶ νικᾷ, καὶ νικῆσαν, ὥσπερ σατράπην ἀγαθὸν τοῖς νενικημένοις ἐπιστήμην τὴν ἰδίαν ἐπιδίδωσι. — (καὶ μόνον τοῖς τοσούτοις ἐρίζει καὶ νικᾷ καὶ ἐπιστάμενον τὴν ἰδίαν νίκην ὥσπερ σατράπης ἀγαθὸς τοῖς νενικημένοις καὶ ἐπιδίδωσι MSS.) Мое восстановление этого места передает то, что писатель, вероятно, имел в виду, хотя можно сомневаться, какими словами он это сказал. Здесь игра на двух значениях νικᾶν — «победить в состязании» и «победить на войне». Египет побеждает всех своих соперников, т. е. превосходит все другие страны, разумением; но, получив награду в состязании, он обходится со своими побежденными соперниками так, как мудрый царь обходится с покоренной им страной. Как такой царь благодетельствует своих покоренных врагов, назначая доброго сатрапа править ими, так Египет благодетельствует людей других стран, сообщая им для руководства в жизни знание, которое он приобрел. Иначе говоря, Египет научил греков философии и тем самым стал воспитателем рода человеческого.

MSS. дают σατράπης ἀγαθός; но едва ли можно сомневаться, что мы должны читать σατράπην ἀγαθόν. Победителем должен быть царь; сатрап — не тот, кто совершает завоевания для себя, а тот, кого его царь назначает править покоренной страной. В подразумеваемом сравнении победоносный царь соответствует Египту, а сатрап — мудрости, которой Египет учит чужие народы.

То, что в этом месте встречается слово σατράπης, было использовано как довод, доказывающий, что *Exc.* XXIV и *Exc.* XXIII были написаны в то время, когда Египет был под персидским владычеством, т. е. до 332 г. до н. э., и даже что они были написаны до 405 г. до н. э.[6] Поэтому, быть может, стоит упомянуть некоторые из многих примеров употребления слова «сатрап» в гораздо более поздние периоды. К ссылкам, которые дают Liddell

and Scott для σατράπης и σατραπικός у Плутарха, Павсания, Лукиана и Алкифрона, можно добавить Philo *De decalogo* 13. 61, Cohn vol. iv, p. 282; Aelius Aristides (Keil) II, p. 343 и p. 99; Цельса в Orig. *c. Cels.* 8. 35; Philostratus *Vita Apollon.* 1. 27; и гностика Юстина *ap.* Hippol. *Ref. haer.* 5. 26. В царствование Диоклетиана правители некоторых областей, подвластных римскому императору, носили титул сатрапов.[7]

[6] Flinders Petrie, *Personal religion in Egypt before Christianity*, 1909, p. 40: «Казалось бы невозможным, чтобы египтянин ставил в пример правление сатрапа иначе, как под персидским владычеством. А такая ссылка на мудрое правление не могла бы появиться в весьма смутные годы грабежа и смятения, с 342 по 332 г. до н. э. Мы должны вернуться ко временам мудрого и справедливого правления Персии, 525–405 гг. до н. э., чтобы найти возможное сравнение с мудрым сатрапом». Д-р Питри полагает, что «Дева мира» (частью которой он считает *Exc.* XXIV) была, всего вероятнее, написана около 510 г. до н. э.; «но в любом случае, — говорит он, — мы должны по этому намеку на сатрапа датировать ее не позднее чем веком позже». Дата 510 г. до н. э., которую он считает наиболее вероятной, по самой меньшей мере, несомненно, на целых 460 лет слишком ранняя, а вероятно, на 660 лет (если не больше) слишком ранняя.

[7] Schiller, *Gesch. der röm. Kaiserzeit* II, p. 144: в 298 г. н. э., в конце персидской войны Диоклетиана, «в верхнем течении Тигра были уступлены (т. е. уступлены Риму персами) еще пять сатрапий левого берега . . ., древнеармянские области, которые, однако, не были включены в состав империи, а управлялись сатрапами».

§ 17. τῶν ζῴων (ζώντων MSS.) τὰ μὲν ᾠκείωται πρὸς τὸ πῦρ, τὰ δὲ . . . [τὰ δὲ καὶ πρὸς τὰ ὕλα]. Так как ζώντων только что было употреблено применительно к людям, здесь лучше ζῴων.

Смысл этого места в том, что то или иное животное предпочитает одну или несколько из четырех стихий и чуждается остальных. Было бы бессмыслицей говорить о предпочтении всех четырех стихий. Если бы было животное, одинаково чувствующее себя дома во всех четырех, не было бы причины упоминать о нем; и не могло быть животного, которому чужды или противны все

четыре стихии, т. е. материальный мир в целом. Поэтому и τὰ δὲ καὶ πρὸς τὰ ὅλα здесь, и τὰ δὲ τῶν ὅλων ниже нужно вычеркнуть.

§ 18. [οὐ μὴν ἀλλὰ καί τινα τῶν ⟨ἄλλων⟩ ζῴων φιλεῖ τὸ πῦρ, οἷον αἱ σαλαμάνδραι, κ.τ.λ.] Первоначальный писатель упомянул как пример животных, любящих огонь, высоко летающих птиц. Он хотел сказать, что орлы и другие подобные птицы выказывают любовь к огню тем, что летают так высоко, что приближаются к солнцу, или к огненной сфере неба. Слова οὐ μὴν ἀλλὰ к.т.λ. — заметка, добавленная кем-то, кто думал, что как еще один пример следует упомянуть саламандру. По Аристотелю и Элиану, саламандра гасит огонь; а по Элиану, она не любит огонь, а ненавидит его. Ar. *Hist. an.* 552 b 15: «А что некоторые составы живых существ могут не сгорать, ясно показывает саламандра: она, как говорят, проходя через огонь, гасит его». Aelian *De animal.* 2. 31: «Саламандра — животное не из порожденных огнем, . . . но она бесстрашно идет на него и вступает в схватку с пламенем и старается одолеть его, как противника».

§ 19. ⟨. . .⟩ ⌜ἕκαστον γὰρ τῶν στοιχείων περιβολή ἐστι τῶν σωμάτων.⌝ πᾶσα οὖν ψυχή, ἐν τῷ σώματι οὖσα, βαρεῖται καὶ θλίβεται τοῖς τέτταρσι τούτοις. Ход рассуждения затемнен утратой одного места в этой точке. Какое отношение имеют склонности и отвращения животных к той или иной стихии к состоянию воплощенной человеческой души? Связь мыслей была, вероятно, такова. Как некоторые стихии чужды рыбе, а некоторые — птице, так все четыре материальные стихии чужды человеческой душе, истинный дом которой — в нематериальном мире; и когда душа воплощена в теле, составленном из земли, воды, воздуха и огня, она, так сказать, «не в своей стихии» и подобна рыбе, вытащенной из воды. Вследствие этого

воплощенной душе никогда не бывает покойно, и она не может мыслить ясно.

Если именно это хотел сказать писатель, то в этом параграфе, по-видимому, подразумевается, что душа ἀσώματος в строгом смысле, а не только, как в § 10, что она не состоит из *более грубых* материальных стихий. Если бы она была сделана, например, из огня, то огненное тело подошло бы ей превосходно, и даже в теле, составленном из всех четырех стихий, она нашла бы по меньшей мере нечто сродное себе. Возможно, впрочем, что писатель этого места полагал, что душа состоит из аристотелевой «пятой сущности» и что ее истинный дом — небо, которое состоит из этой сущности.

[καὶ γὰρ εἰκός ἐστι καὶ ταύτην τισὶ μὲν τούτων τέρπεσθαι, τισὶ δὲ ἄχθεσθαι.] Это, должно быть, добавил кто-то, кто не понял этого места. Если душа «отягощена и угнетена (всеми) четырьмя стихиями», как нам сказано в предыдущей фразе, она не может «находить удовольствие в некоторых из них».

ἐὰν μέντοι [καὶ] τοῦτο (ταῦτα MSS.) σάλον λάβῃ καὶ ταραχὴν ἤτοι ἀπὸ νόσου ἢ ⌜φόβου⌝, τότε καὶ αὐτὴ ὥσπερ ἐν βυθῷ ⟨πεσὼν⟩ ἄνθρωπος ἐπικυμαίνεται. Воплощение даже в здоровом теле мешает душе мыслить ясно; но когда само тело приведено в смятение болезнью, тогда душа так же беспомощна, как человек, упавший за борт в бурю, и не может мыслить вовсе. Телесная болезнь уподоблена буре на море, а душа больного сравнивается с человеком, который упал в море и которого бросают волны.

Лишь в этой последней фразе ответа прямо разбирается вопрос, заданный Гором в § 17; до этого места Исида говорила о воплощенных душах вообще, а не о положении вещей ἐν ταῖς μακραῖς νόσοις. Быть может, нам следует понимать, что воплощение даже в здоровом теле есть для души своего рода

болезнь; но эта связь не объяснена, и можно подозревать, что перед ἐὰν μέντοι καὶ τοῦτο к.т.л. утрачены какие-то слова, которые сделали бы ее яснее.

Страх — состояние души, а не тела; поэтому φόβου — неверное чтение. Вместо него можно было бы написать какое-нибудь слово вроде μέθης («опьянения»); но, быть может, лучше ἄλλου τινός («чего-либо иного»).

Вахсмут вслед за Мейнеке изменяет ὥσπερ ἐν βυθῷ ἄνθρωπος в ὡσπερεὶ βυθῷ ἀνθέρικος. Мейнеке сравнивает Каллимаха, *H. in Del.* 193: παλιρροίῃ ἐπινήχεται ἀνθέρικος ὥς («носится по отливной волне, как стебель асфоделя»). Это место может показать, что «плыть по течению, как ἀνθέρικος» (как мы сказали бы, «как соломинка») было ходовым выражением; но ἀνθέρικος подходит к контексту в *Exc.* XXIV ничуть не лучше, чем ἄνθρωπος; а если вставить πεσών после ἐν βυθῷ, получается вполне удовлетворительный смысл.

Выдержка XXV

§ 1. διηγήσω . . . ὑπὲρ τῆς θαυμαστῆς ψυχοποιίας τοῦ θεοῦ. Сотворение душ Богом описано в *Exc.* XXIII. 14–16 и составляет главное событие рассказа, изложенного в этом документе. Поэтому вероятно, что эти слова отсылают к *Exc.* XXIII. Если так, то *Exc.* XXV написана как продолжение *Exc.* XXIII. Но отсюда не обязательно следует, что она написана тем же лицом.

οὔπω δέ μοι ἀπήγγειλας ποῦ τῶν σωμάτων ἀπολυθεῖσαι χωροῦσιν αἱ ψυχαί. Ποῦ здесь означает «куда». Слово часто так употребляется у поздних писателей; поэтому нет нужды исправлять его в ποῖ.

В *Exc.* XXIII. 39 Гору было сказано, что воплощенные души, если они ведут себя хорошо в течение своей жизни на земле, получат, покидая тело, позволение вернуться в свой вышний дом, а если ведут себя дурно, будут вновь воплощены на земле в телах зверей. Это — ответ на вопрос, который задан здесь; но это лишь краткий и общий ответ, и писатель *Exc.* XXV, если предположить, что *Exc.* XXIII была у него в руках, мог либо не заметить его, либо счесть недостаточным.

τῆς θεωρίας ταύτης μύστης γενόμενος. Учение, о котором идет речь, есть μυστήριον, т. е. священная истина, которую должно хранить в тайне ото всех, кроме немногих, достойных ее принять, или которая, во всяком случае, до сих пор хранилась в тайне.

ἀθάνατε μῆτερ. Здесь нам прямо сказано, что Исида в то время, когда происходил диалог, была богиней. (Ср. τῆς ἀθανάτου φύσεως καύτὴ ⌜ τυγχάνουσα ⌝ в § 2.) Что касается этого места, мы вольны предполагать либо что она была богиней с самого начала, либо что она была смертной женщиной и стала богиней после смерти. Но, с другой стороны, слова ἀπὸ σελήνης ἐφ' ἡμᾶς в § 9, по-видимому, подразумевают, что и Исида, и Гор — люди, живущие на земле. Быть может, оба места можно примирить, предположив, что в этом диалоге Исида — богиня, но богиня, воплощенная в человеческом теле. См. комментарий к *Exc.* XXIII. 1 и ⟨⟨50⟩⟩.

§ 2. ⟨⟨[μύστης] ⟨ἐγὼ⟩ δέ, [ὥσπερ] τῆς ἀθανάτου φύσεως καύτὴ [τυγχάνουσα] ⟨μετέχουσα⟩, . . . διεξελεύσομαί σοι κ.τ.λ.⟩⟩ В рукописях это место стоит в § 4, где оно вклинивается в середину рассуждения о том, рассеивается ли душа, когда покидает тело. Там оно явно не на месте. Поскольку оно содержит обещание дать подробное объяснение вещей (διεξελεύσομαί σοι τῶν ὄντων τὸ καθ' ἕκαστον) и приводит слушателю основания принять как несомненную истину то, что Исида собирается сказать о них, оно,

должно быть, предназначалось стоять в *начале* одной из ее бесед; и если оно где-либо встречалось в *Exc.* XXV в первоначальном ее виде, то должно было стоять на том месте, куда я его поставил.

μύστης, если его не исключать, следует исправить в μύστις. Исида могла назвать себя μύστις τῆς θείας γνώσεως или как-нибудь подобно этому (ср. τῆς θεωρίας ταύτης μύστης выше), но едва ли μύστις τῆς ἀθανάτου φύσεως; и всего вероятнее, что μύστης повторено здесь по ошибке. Смысл был, вероятно, «я — одна из Бессмертных»; и это можно выразить, написав ἐγὼ δέ, τῆς ἀθανάτου φύσεως καύτὴ μετέχουσα. В ὥσπερ, должно быть, какая-то ошибка; можно было бы либо исключить его, либо изменить в ὡς, либо переставить и поставить перед ὠδευκυῖα.

ὠδευκυῖα διὰ τοῦ πεδίου τῆς ἀληθείας. Эта фраза прямо или косвенно восходит к Pl. *Phaedrus* 248 B, τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον («увидеть равнину истины»). В Ps.-Pl. *Axiochus* 371 C место, где Минос и Радамант восседают судьями над мертвыми, названо πεδίον ἀληθείας. Ср. Plut. *De defectu orac.* 22, 422 B (в изложении любопытной космологической системы, которую приписывают отшельнику, жившему на берегу Красного моря): «внутренняя площадь треугольника есть общий очаг всех миров и называется Равниной Истины; на ней неподвижно покоятся смыслы, образы и прообразы всего, что было и что будет, а вокруг них пребывает Эон, от которого, словно истечение, на миры изливается Время». (Если отшельник говорил это, он, должно быть, читал Платона.)

⌜τὸ συνεστὸς καὶ μὴ ἀφανιζόμενον χῶρον ἔχει⌝. Эти бессмысленные слова представляются остатками аксиомы, или основного положения, которое Исида высказала в начале своей беседы, чтобы подготовить почву для своего учения о душе. Смысл его, быть может, можно вывести из слов σῶμα . . . ἑκ πολλῶν συγκεκριμένον и τὸ . . . ἑξ ἑνὸς καὶ οὐκ ἑκ πολλῶν в § 4 (в

исправленном виде), где это общее положение, по-видимому, прилагается к случаю тела (которое ἐκ πολλῶν συνεστός), с одной стороны, и души (которая не ἐκ πολλῶν συνεστός), с другой. Ср. Pl. *Phaedo* 78 C: «тому, что сложено и составно по природе, свойственно претерпевать это — разделяться так же, как оно было сложено; а если что-нибудь оказывается несоставным, то ему одному подобает этого не претерпевать». Автор мог написать что-нибудь вроде τὸ μὲν συνεστὸς καὶ διαλύεται, τὸ δὲ μὴ συνεστός, ἀφανιζόμενον, χῶρον ἔχει εἰς ὃν ἀπέρχεται (или ἀπέρχηται). Душа «видима» для нас (в своих действиях, хотя не сама по себе), пока она одушевляет тело; когда человек умирает, она исчезает из наших глаз, но, не будучи составной, не гибнет, а уходит в какое-то иное место. О ἀφανιζόμενον в этой связи ср. *Corp.* XI. ii. 15 b: τὸ μὲν σῶμα διαλύεσθαι, τὴν δὲ ζωὴν εἰς τὸ ἀφανὲς χωρεῖν («тело разрешается, а жизнь уходит в незримое»).

§ 3. ἀλλ' ὧδε γὰρ ἑρεῖ ⟨τις, ὡς δὴ⟩ [λόγος ἐμός] к.т.л. Слова ὧδε ἑρεῖ λόγος ἐμός можно было бы перевести только «моя речь скажет так»; но это было бы излишне и бессмысленно. К тому же «моя речь» было бы ὁ ἐμὸς λόγος, а не λόγος ἐμός. Кажется вероятным, что ἐμός — искажение какого-нибудь порядкового числительного, например τρίτος, πέμπτος[1] или ἕκτος; что Λόγος (πέμπτος?) — «(пятое?) слово Исиды», — вместе со следующими словами Ποῦ . . . αἱ ψυχαί предназначалось стоять надписанием во главе параграфа; и что это надписание, написанное на полях, было по ошибке вставлено в текст после первых слов параграфа (ἀλλ' ὧδε γὰρ ἑρεῖ), а не перед ними.

[1] Быть может, ε'ος — сокращение вместо πέμπτος.

[οὐ γάρ, ὦ θαυμαστὲ καὶ μεγάλου πατρὸς Ὀσίρεως μέγα τέκνον.] Место, которому в рукописях предпосланы эти слова, есть

изложение взгляда, который Исида отвергает; но так как ее отказ от него достаточно выражен словами ἀλλ' οὐκ ἔχει οὕτως в начале § 4, нет нужды в οὐ в начале. А изложение отвергаемого взгляда (εἰς ἀέρα ἀναχύνονται, . . . εἶτα οὐκέτι δύνασθαι . . . παλινδρομῆσαι, . . . καθάπερ οὐδὲ . . . ὕδωρ . . . ἐστὶ δυνατόν, к.т.л.) слишком длинно и сложно, чтобы его вводило одно лишь οὐ γάρ («неверно, что . . .»); ему, должно быть, предшествовало что-нибудь вроде ἐρεῖ τις ὡς. Кроме того, если мы предположим, что все предложение зависит от ἐρεῖ или какого-нибудь подобного глагола, инфинитив δύνασθαι можно сохранить; в противном случае пришлось бы изменить его в δύνανται. А так как мы находим в тексте ἀλλ' ὧδε γὰρ ἐρεῖ, всего вероятнее, что именно этими словами вводилось изложение взгляда, против которого спорит Исида, и что поэтому все, что отделяет их от τῶν σωμάτων προελθοῦσαι к.т.л., следует исключить.

Сверх того, слова ὦ . . . μέγα τέκνον, в которых о происхождении Гора сказано полнее, чем в других местах, казались бы более уместными в начале диалога, чем посреди рассуждения. Возможно, что эти слова первоначально стояли в § 2, где, можно предположить, автор написал примерно так: Πρόσεχε, παῖ. . . . ⟨⟨σὺ ⟨μὲν⟩ γάρ, ὦ [θαυμαστὲ καὶ] μεγάλου πατρὸς Ὀσίρεως μέγα τέκνον, . . .⟩⟩ ⟨⟨ἐγὼ δέ, τῆς ἀθανάτου φύσεως καὐτὴ μετέχουσα, . . . διεξελεύσομαί σοι к.т.л.⟩⟩.

[[ἀκρίτως]] [καὶ ὀρμηδὸν] τῶν σωμάτων προελθοῦσαι εἰς ἀέρα ἀναχύνονται [τε] ⟨⟨ἀκρίτως⟩⟩ к.т.л. Наречие ἀκρίτως, «неразличимо», или «так, что их нельзя различить (от воздуха)», должно было определять ἀναχύνονται, а не προελθοῦσαι; поэтому его необходимо переставить.

ὀρμηδόν непонятно. Насколько я знаю, это слово больше нигде не встречается. У Лидделла и Скотта оно переведено

«стремительно»; но это значение не подошло бы к контексту.

Здесь мы брошены прямо в середину дела; и надо полагать, что между общим положением ⌜ τὸ συνεστὸς . . . χῶρον ἔχει ⌝, с которого начала Исида, и разделом, в котором она говорит о взгляде, который считает ошибочным, стояло место, ныне утраченное. Подлежащее αἱ ψυχαί, которое в этой фразе нужно подразумевать, без сомнения, было выражено в утраченном месте, ей предшествовавшем.

Взгляд, изложенный и отвергнутый здесь, упоминается в Pl. *Phaedo* 70 A: «а то, что касается души, вызывает у людей сильное недоверие: не . . . рассеется ли она, тотчас же расставшись с телом и выйдя из него, словно дыхание или дым, и не исчезнет ли, разлетевшись». Ему учил Эпикур; Sext. Emp. *Math.* 9. 72: «и они (*sc.* души) пребывают и сами по себе и не рассеиваются, как говорил Эпикур, наподобие дыма, освободившись от тел». Iamblichus *ap.* Stob. 1. 49. 43, vol. i, p. 384 W.: «если же . . . душа находится в теле, как дыхание в мехе, . . . то, очевидно, . . . она выходит из тела, а при выходе разносится и рассеивается, как утверждают Демокрит и Эпикур». Lucr. 3. 434 сл.: «Раз ты видишь, что из сосудов, разбитых со всех сторон, растекается влага и уходит жидкость, и раз туман и дым уходят в воздух, — верь, что и душа рассеивается и гибнет много быстрее . . ., как только, изъятая из членов человека, она удалилась». *Ib.* 455: «Значит, подобает и всей природе души разрешаться, как дым, в высокие воздушные потоки». Ср. Plut. *De sera numinis vindicta* 17, 560 C: «зная, что души умерших тотчас гибнут, испаряясь из тел, как туман или дым».

εἶτα οὐκέτι δύνασθαι . . . παλινδρομῆσαι, [[ἀλλὰ]] οὐδὲ (μηδὲ MSS.) εἰς ἐκεῖνον ἔτι τὸν χῶρον [εἶναι], ὅθεν ἦλθον τὸ πρότερον, ἀναστρέφειν. Разночтение ὥστε, приводимое на полях P^2 вместо εἶτα, принимает Вахсмут. Но после ὥστε пришлось бы написать

μηκέτι δύνασθαι вместо οὐκέτι δύνασθαι. С другой стороны, если мы, следуя авторитету рукописей, читаем εἶτα οὐκέτι δύνασθαι, мы должны изменить μηδέ в οὐδέ.

[εἶναι] могло возникнуть из ἰέναι или ἀνιέναι, написанного как вариант к ἀναστρέφειν.

καθάπερ οὐδὲ τὸ ⌜λαμβανόμενον ἐκ τῶν κάτω ἀγγείων⌝ ὕδωρ εἰς τοὺς αὐτοὺς τόπους ὅθεν ἐλήφθη ⌜ἐπέχειν⌝ ἐστὶ δυνατόν, [ἀλλ' οὐδ' ⌜αὐτὸ παραυτίκα λαμβανόμενον καὶ χεόμενον τὴν ἰδίαν λαμβάνει χώραν⌝], πλὴν ἀναμίγνυται τῷ παντὶ τοῦ ὕδατος χύματι. Вода соответствует душе, а ἀγγεῖον — телу. (Ср. «из сосудов, разбитых со всех сторон, растекается влага . . ., ты видишь» в Lucr. 3. 434 сл., приведенном выше.) Нам только что было сказано, что душа, покидая тело, рассеивается и что вследствие этого (1) она не может после того войти в другое тело и (2) не может вернуться в то место, откуда пришла, когда входила в тело. [Так как два члена εἶτα . . . (строка 9) и [[ἀλλὰ]] οὐδὲ (строка 10) не соответствуют здесь καθάπερ οὐδὲ . . . ἀλλ' οὐδὲ и так как вторая пара, по-видимому, повторяет одна другую, издатель предполагает, что это дублеты и что καθάπερ . . . δυνατόν передает то, что написал герметист. При этом допущении он исправил бы текст примерно так:

> καθάπερ οὐδὲ τὸ [λαμβανόμενον] ⟨ἐκχεόμενον⟩ ἐξ [τῶν κάτω] ἀγγείου ὕδωρ εἰς τοὺς αὐτοὺς τόπους ὅθεν ἐλήφθη ἔτι ⟨ἀνατρ⟩έχειν ἐστὶ δυνατόν,
> [[ἀλλ'] οὐδὲ [αὐ]τὸ [[παραυτίκα]] [λαμβανόμενον καὶ] ⟨ἐκ⟩χεόμενον ⟨ὕδωρ⟩ τὴν ἰδίαν ⟨ἀνα⟩λαμβάνει χώραν,]
> πλὴν ⟨⟨παραυτίκα⟩⟩ ἀναμίγνυται τῷ παντὶ τοῦ ὕδατος χύματι.

Можно предложить и иное толкование. Оба члена действительно относятся ко второму члену выше. Вопрос в том, может ли душа

вернуться в место, откуда пришла, и ответ — что не может, потому что она рассеется в воздухе. Это сравнение ставит на место души и воздуха, скажем, ведро воды, зачерпнутое из водоема, а затем вылитое обратно лишь для того, чтобы потеряться во всей массе. Τὰ κάτω ἀγγεῖα соответствует τὸ ἄπειρον πνεῦμα, и, быть может, его можно передать «водоемы внизу», т. е. массы воды на земле в сравнении с воздухом *вверху*. Ἐπέχειν следует исправить в ἐπιχεῖν. Второй член просто усиливает образ: нет, как бы мгновенно ее ни зачерпнули и ни вылили обратно, сама она не занимает своего собственного места и т. д.]

§ 4. ἐκ πολλῶν συγκεκριμένον (συγκριμάτων MSS.) παρατεθλιμμένων (-μένον MSS.) εἰς χύσιν. Воду обычно называли стихией, а не составным телом. Но вода, какой мы ее знаем, — жидкость, которой мы наполняем наши кувшины, — не чистая стихия, а смесь, в которой стихия воды преобладает, но в которой присутствуют также частицы других стихий или вещей, из них сделанных. См. *Exc.* II A. 2, где чистая стихия воды названа ὕδωρ αὐτοῦδωρ («сама вода»).

Наша вода содержит частицы твердых веществ (например, земли, смытой с берегов реки); но они раздроблены на мельчайшие частицы и тем сделаны текучими (παρατεθλιμμένα εἰς χύσιν).

ἡ δὲ ψυχὴ . . . ἔργον τῶν τοῦ θεοῦ χειρῶν τε καὶ νοῦ. Писатель, вероятно, думал о сотворении душ в *Exc.* XXIII.

τὸ τοίνυν ἑξ ἑνὸς καὶ οὐκ ἐκ πολλῶν (οὐκ ἑξ ἄλλου MSS.). Согласно *Exc.* XXIII, душа составлена ἐκ πολλῶν; ибо там сказано, что души были сделаны из смеси πῦρ, πνεῦμα и некоторых «неведомых» веществ. Но писатель *Exc.* XXV мог считать это место мифическим и отказаться понимать его буквально.

Ср. *Exc.* II A. 11: τὸ γὰρ ἀληθές ἐστι ⟨τὸ⟩ [καὶ] ἐξ αὑτοῦ μόνου τὴν σύστασιν ἔχον, . . . ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκ πολλῶν συνέστηκε («ибо истинно то, что имеет свой состав из себя одного, . . . а человек составлен из многого»).

⌜ αὑτῷ θ' ἑαυτῷ ⌝ εἰς νοῦν ὁδηγούμενον. Это, по-видимому, мимолетное упоминание цели, к которой должен быть направлен путь души. Человеческая душа, воплощенная на земле, не ἔννους («наделена умом») с самого начала, но способна стать ἔννους или даже стать νοῦς и ничем иным, если ее правильно направлять. (Ср. *Corp.* X. 19 a: ψυχὴ δὲ ἀνθρωπίνη, οὐ πᾶσα μέν, ἡ δὲ εὐσεβής, . . . ὅλη νοῦς γίνεται — «человеческая же душа, не всякая, но благочестивая, . . . становится вся умом».) Смысл можно было бы получить, написав αὖθίς τε ὑπ' αὐτοῦ (т. е. ὑπὸ τοῦ θεοῦ) εἰς νοῦν ὁδηγούμενον. Душа обязана своим происхождением νοῦς Бога и, если она следует водительству Бога, находит путь обратно к νοῦς.

Однако такая мысль едва ли согласуется с остальной частью этого сочинения; скорее можно было бы ожидать, что нам скажут, что души находят путь обратно в тот или иной слой атмосферы. Поэтому можно подозревать, что эти слова добавлены другой рукой.

ὅθεν δεῖ (δὴ MSS.) καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα αὐτῆς σύνοδον [ἁρμονίαν θεοῦ] ὑπὸ ἀνάγκης γενομένην εἶναι (быть может, γεγονέναι). Поскольку у души нет природного сродства с телом, для соединения их, должно быть, было применено насилие, или принуждение. Нежелание невоплощенной души подчиниться этому принуждению описано в *Exc.* XXIII. 33 и сл. Ἁρμονίαν θεοῦ («слаживание» — *sc.* души и тела, — совершенное Богом?), быть может, есть остаток заметки на полях к этой фразе.

§ 5. ὅτι δὲ οὔτε εἰς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν τόπον ⟨πᾶσαι⟩ χυδαίως, οὔτε εἰκῇ καὶ ὡς ἔτυχεν [[ἀλλὰ]] ἑκάστη, ⟨⟨ἀλλὰ⟩⟩ ἐπὶ τὴν ἰδίαν

ἀναπέμπεται χώραν. Доказать нужно две вещи: (1) что души, покидая тело, не все идут в одно и то же место и (2) что то особое место, в которое идет та или иная душа, определяется твердыми законами, а не простым случаем. (Ἐπὶ τὴν ἰδίαν, «в место, которое собственно принадлежит ей», или «которому она собственно принадлежит», противопоставлено εἰκῇ καὶ ὡς ἔτυχεν.) Обе эти вещи доказываются подобием, которое следует в § 6.

φανερὸν καὶ ἐξ ὧν ἔτι ἐν τῷ σώματι οὖσα [καὶ τῷ πλάσματι] πάσχει ⟨καὶ⟩ [γὰρ] παρὰ τὴν ἰδίαν φύσιν πεπαχυμμένη (-χυμένη F). Πλάσματι — вариант к σώματι. Γάρ могло возникнуть из παρά через удвоение; или оно могло быть перенесено на это место из следующей фразы, где γάρ нужно.

[Πεπαχυμμένη — отголосок Pl. *Phaedo* 81 D. Ср. Proclus *In Remp.* 1. 119. 10 Kroll: «и необходимо нести светоносные покровы чистыми, не замутненными вещественными испарениями и не утолщенными земной природой».] Души людей и зверей, о которых говорится в §§ 6–8, находятся в этом состоянии.

§ 6. πρόσ⟨σ⟩χες . . . τῷ λεγομένῳ ὁμοιώματι. Означает ли τῷ λεγομένῳ «которое я сейчас расскажу» или «которое обычно рассказывают»? Ни то ни другое не вполне удовлетворительно; и, быть может, лучше было бы исключить λεγομένῳ и написать τῷδε τῷ ὁμοιώματι.

ἀετοὺς καὶ περιστερὰς к.т.л. Этот перечень животных гораздо длиннее, чем требует рассуждение; и вероятно, что его удлинили переписчики.

Если в § 6 перенести ὄφεις на место, соответствующее тому, на котором это слово стоит в § 7, получается определенный план расположения. После людей, которые рассматриваются как особый разряд, идут сначала животные, летающие в воздухе (τὰ πτηνά, к которым относятся и мухи, и птицы); затем четвероногие,

которые ходят по земле, и змеи, которые ползают по ней и живут в норах под ее поверхностью; и, наконец, животные, которые живут отчасти на суше, отчасти в воде. Животные распределены по разрядам сообразно их отношению к отдельным стихиям, и писатель называет одного за другим представителей каждого из главных разрядов, за исключением рыб. Он не мог включить рыб в свой перечень, потому что они погибли бы во всяком месте, в котором могли бы жить люди, птицы, мухи, четвероногие и змеи, и по этой причине нельзя было предположить, что они заперты вместе с прочими; поэтому вместо них он упомянул земноводных животных, т. е. зверей, которые живут отчасти в воде, но не целиком.

[Не была ли мысль о συσχετήριον («ограде») подсказана περιστερεών («голубятней») в Pl. *Theaet.* 197 C?]

καὶ κύκνους καὶ ἱέρακας καὶ χελιδόνας καὶ στρουθούς. Подобие лучше служило бы цели писателя, если бы эти слова и соответствующие им члены в § 7 (οἱ δὲ ἱέρακες . . . αὐτοῖς ᾄδειν) были опущены. В таком случае у нас было бы только три образца πτηνά, а именно (1) орлы, которые, будучи выпущены, взлетают в верхний воздух, (2) голуби, которые взлетают в нижний воздух, и (3) мухи, которые держатся близ земли. Это было бы точной параллелью поведению душ, которые, освободившись от тела, направляются в различные слои атмосферы. Поэтому можно подозревать, что лебеди, ястребы, ласточки и воробьи добавлены другой рукой. В § 7 (орлы — εἰς τὸν αἰθέρα, голуби — εἰς τὸν πλησίον ἀέρα, ястребы — ὑπεράνω τούτων) упоминание ястребов влечет за собой отступление от естественного порядка в отношении слоев атмосферы. Лебеди, которые стоят первыми из четырех в § 6, стоят последними из четырех в § 7; а описание места, куда идут лебеди (ὅπου ἔξεστιν αὐτοῖς ᾄδειν, § 7), —

неудачная натяжка: можно было бы предположить, что певчая птица могла бы петь в любом месте, где могла бы остаться жива.

В случае четвероногих, змей и земноводных зверей подобие не столь уместно, потому что нет сходства между местами, куда идут эти животные, и местами, куда идут души. Возможно, что в самом раннем виде документа говорилось только о τὰ πτηνά и что вся остальная часть §§ 6 и 7 — позднейшее добавление.

καὶ βόας καὶ ποίμνια. Ποίμνια, собственно «стада», здесь означает «овцы». Такое употребление слова встречается у Лонга, «Дафнис и Хлоя» (II век н. э.?) 1. 8: «она — возводя причину своего спасения к стаду (*sc.* к овце, которая ее вскормила), а он — помня, как его, подкинутого, вскормила коза».

καί τινα τῶν ⌜ τῆς κοινότητος ἐχομένων ⌝ ζῴων. Нужно какое-нибудь выражение, означающее «земноводные»; и всего вероятнее, что τῆς — искажение γῆς ⟨τε καὶ ὕδατος⟩.

§ 7. λαγωοὶ δὲ ⟨εἰς⟩ δρυμούς, καὶ βόες ⟨εἰς⟩ αὐλιστήρια [πεδία]. Эти два выражения отличаются от контекста отсутствием члена перед существительными, а также отсутствием необходимого εἰς. Быть может, лучше всего было бы взять их в скобки, а также взять в скобки καὶ λαγωοὺς καὶ βόας в § 6. Тогда у нас были бы упомянуты сначала дикие животные (львы, леопарды, волки), а после них — домашние (собаки и овцы). Если сохранить зайцев, дикие и ручные животные перемешаны.

ἑκάστου εἰς τὴν οἰκείαν χώραν ὑπὸ τοῦ ἔνδον κριτηρίου ἀνατρεπομένου. Слово κριτήριον дважды употреблено у Платона в смысле κριτήριον ἀληθείας, «то, чем мы решаем, истинно ли что-либо или нет». *Rep.* 582 A: «чем должно судить то, о чем предстоит судить правильно? Не опытом ли, разумением и рассуждением? Или у кого-нибудь найдется критерий лучше этих?» *Theaet.* 178 B: «человек есть мера всех вещей . . .; ибо, имея в самом себе их

критерий, он, полагая, что они таковы, какими он их испытывает, считает их истинными для себя и сущими». (В *Legg.* 767 B, единственном другом месте у Платона, где встречается это слово, его значение иное.) Аристотель употребляет его однажды, *Metaph.* K. 1063 a 2: τὸ αἰσθητήριον καὶ κριτήριον τῶν λεχθέντων χυμῶν («орган чувства и критерий названных вкусов»). Но первыми ввели κριτήριον в общее употребление как философский термин стоики. Diog. Laert. 7. 54: «критерием же истины, говорят они, служит постигающее представление, т. е. представление, идущее от существующего, как говорит Хрисипп в двенадцатой книге „Физики“, а также Антипатр и Аполлодор. Боэт признает несколько критериев: ум, ощущение, стремление и знание; а Хрисипп, расходясь с ним, в первой книге „О разуме“ говорит, что критерии — это ощущение и предвосхищение. . . . Некоторые же другие из более древних стоиков признают критерием правый разум, как говорит Посидоний в книге „О критерии“». Секст Эмпирик, *Math.* 7. 29, различает два разных употребления слова: τὸ κριτήριον . . . λέγεται . . . διχῶς («критерий . . . называется . . . в двух смыслах»): «в одном — то, сообразуясь с чем, мы одно делаем, а другого никак не делаем; в другом — то, сообразуясь с чем, мы говорим, что одно существует, а другое не существует, и что одно истинно, а другое ложно». См. также Sext. Emp. *Pyrrh.* 2. 14 (где κριτήριον во втором смысле названо τὸ κριτήριον τῆς ἀληθείας); *ib.* 1. 21; и *Math.* 7. 126–131. Κριτήριον, о котором говорится в *Exc.* XXV, — не κριτήριον τῆς ἀληθείας, а критерий другого рода, ᾧ προσέχοντες τὰ μὲν ποιοῦμεν τὰ δὲ οὐδαμῶς; это нечто в животном, что определяет его движения и побуждает его направиться к определенному месту. Это ὁρμή, или (как, быть может, назвал бы его Боэт) ὄρεξις. Мы могли бы назвать его

инстинктом; и писатель, вероятно, сказал бы, что он вложен в животное φύσις (см. *Exc.* IV B).

§ 8. ἑκάστη ψυχή, καὶ ἀνθρωπευομένη καὶ ἄλλως ἐπιγείζουσα. Здесь подразумевается, что не только люди, но и звери одушевлены ψυχαί. Это несовместимо с *Exc.* XXIII, согласно которой ψυχαί одушевлены одни люди, а у зверя нет ψυχή, а есть только πνεῦμα (кроме случая зверя, в котором вновь воплотилась человеческая ψυχή в наказание за дурную жизнь на земле).

πλὴν εἰ μή τις τῶν Τυφωνίων . . . λέγοι κ.τ.λ. Πλὴν εἰ μή встречается снова в *Exc.* XXVI. 2. Правильнее было бы сказать либо πλὴν εἰ, либо εἰ μή. Но Лукиан (*Pseudosophistes* 7) упоминает πλὴν εἰ μή как обычный солецизм; и это неправильное выражение могло быть написано самим автором.

οἱ Τυφώνιοι — приверженцы Тифона (Сета). Согласно египетскому мифу, они воевали против Осириса и Гора. Поэтому Исида должна была ненавидеть и презирать их; и писатель заставляет ее назвать их, когда она хочет привести пример людей, известных своей превратностью. Если бы он говорил от своего лица, он, быть может, сказал бы вместо «какой-нибудь приспешник Тифона» либо «какой-нибудь эпикуреец», либо «какой-нибудь христианин».

ὡς μηδὲν παρὰ τάξιν πράσσειν κἂν κολάζωνται. Можно было бы ожидать, что те, кто несет наказание, будут чувствовать обиду на тех, кто их наказывает, и повиноваться им разве только по принуждению; однако в этом деле воплощенные души добровольно повинуются установлению (τάξις) Бога, или Природы, которая есть наместница Бога на земле.

κόλασις γὰρ αὐταῖς ἡ ἐνσωμάτωσις. Ср. *Exc.* XXIII. 25–41. Это представление дошло от ранних пифагорейцев. Philolaus *ap.* Clem. Alex. *Strom.* 3. 3. 17: «свидетельствуют и древние богословы и

прорицатели, что душа сопряжена с телом ради некоторых наказаний». Athenaeus 4. 157 C: «Пифагореец Евксифей . . ., как говорит перипатетик Клеарх во второй книге „Жизнеописаний“, говорил, что души всех людей связаны с телом и здешней жизнью ради наказания». Ср. Emped. *fr.* 115 Diels: «Есть изречение Необходимости, древнее постановление богов: . . . когда кто-нибудь по заблуждению осквернит убийством свои милые члены ⟨и, последовав Вражде (?),⟩ согрешит, принеся ложную клятву, — из демонов, которым досталась долговечная жизнь, — тот трижды десять тысяч времен скитается вдали от блаженных, рождаясь с течением времени во всевозможных обличьях смертных и сменяя тягостные пути жизни. . . . Из них и я ныне — изгнанник от богов и скиталец, доверившийся неистовой Вражде».[2] Plotinus 4. 8. 1: «И Эмпедокл, сказав, что согрешившим душам закон — пасть сюда и что он сам пришел сюда, став „изгнанником от богов“, „доверившись неистовой Вражде“, открыл столько же, сколько, думаю, и Пифагор и его последователи давали понять намеками и об этом, и о многом другом. А ему (*sc.* Эмпедоклу) было свойственно быть неясным еще и из-за поэтической формы».

[2] То есть люди и звери — это «демоны» (= невоплощенные души), осужденные на ряд воплощений в наказание за какое-то преступление. Два преступления, упоминаемые Эмпедоклом, — убийство и клятвопреступление. Но как могла бы невоплощенная душа совершить убийство? Природа проступка, которым, по мнению пифагорейцев, душа навлекла на себя кару воплощения, остается необъясненной. Быть может, она объяснялась в каком-нибудь ἱερὸς λόγος («священном слове»), до нас не дошедшем; слова οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες у Филолая, быть может, отсылают к чему-то подобному. (Это не могло иметь никакого отношения к орфическому мифу о растерзании Диониса титанами; ибо титаны не были невоплощенными душами, и наказаны за свое преступление они были не воплощением.) Автор «Девы мира» делает попытку ответить на вопрос, чем согрешили души; см. *Exc.* XXIII. 24.

§ 9. ⟨. . .⟩ ἔχει δὲ ἡ ⟨τῶν⟩ ⟨⟨ἄνω⟩⟩ διάταξις [ἡ ἱερωτάτη] οὕτως. [ἤδη ποτὲ [[ἄνω]], ὦ μεγαλοφυέστατε παῖ, βλέπε] [ψυχῶν διατάξεις]. Переход к новому предмету резок; вероятно, утрачены какие-то связующие слова или фразы.

βλέπε ψυχῶν διατάξεις невозможно. Можно сказать ἄνω βλέπε, «взгляни вверх»; но ἄνω в тексте слишком далеко отделено от βλέπε и, всего вероятнее, пришло из предыдущей фразы, где к διάταξις нужно τῶν ἄνω или что-нибудь подобное. Вероятнее, за βλέπε следовало εἰς с существительным, а слова ἤδη ποτὲ . . . βλέπε — начало незаконченной фразы, которая здесь не на месте, но, быть может, составляла часть утраченного места, предшествовавшего ἔχει δὲ к.т.л. Можно предположить, что ψυχῶν διατάξεις — остаток надписания (например, Περὶ τῆς τῶν ψυχῶν διατάξεως), написанного во главе параграфа; ср. надписание [Ποῦ τῶν σωμάτων ἀπολυθεῖσαι διατρίβουσιν αἱ ψυχαί] в начале § 3.

τὸ ἀπ' οὐρανοῦ κορυφῆς μέχρι σελήνης θεοῖς καὶ ἄστροις καὶ τῇ ἄλλῃ προνοίᾳ σχολάζει. Τῇ ἄλλῃ προνοίᾳ означает, по-видимому, «божеству вообще». Но какой иной облик, кроме облика богов и звезд, могло бы принять божество? Не думал ли писатель об огненной стихии, из которой, как считалось, состоят небеса, и не отождествлял ли он небесный огонь в целом с «Промыслом», т. е. с божественной силой, которой управляется вселенная? Для этого он мог бы найти опору у стоиков.

σχολάζει означает «оставлено свободным для» или «отведено для»; ср. Plut. *C. Gracch.* 12: τὰ θεωρητήρια καθεῖλε καὶ τῷ δήμῳ σχολάζοντα . . . ἀπέδειξε τὸν τόπον («он снес помосты для зрителей и сделал место свободным для народа»).

Если слова θεοῖς и ἄστροις нужно понимать как обозначающие два разных разряда небесных существ, а не просто как два имени одного и того же разряда, то следует понимать, что есть «боги»,

которые не суть звезды, но живут в той же области, что и звезды, и тесно с ними связаны. Здесь нет и следа той своеобразной системы *Exc.* XXIV. 1, согласно которой «боги» живут на небе, а ἀστέρες (звезды вообще? или планеты?) находятся в другой области, называемой αἰθήρ, которая лежит ниже неба. Писатель *Exc.* XXV ничего не знает об этой последней области; он употребляет слово αἰθήρ иначе, прилагая его к части ἀήρ, и притом к части, которая гораздо ближе к земле, чем к лунной сфере; ибо он говорит, что орлы летают в αἰθήρ (§ 7) и что ни одна птица не может летать выше двенадцатой из 60 χῶραι, на которые разделен ἀήρ (§ 11). Он не говорит нам прямо, где находится нижняя граница οὐρανός; но надо полагать, что он поместил бы эту границу, как делало большинство людей, у лунной сферы и, соответственно, сказал бы, что οὐρανός и ἀήρ соприкасаются.

§ 10. ἔχει μέντοι . . . ἐλαίου ὕδωρ. Этот параграф разрывает связь между § 9 и § 11. Если сохранить его, τὸ δὲ διάστημα τοῦτο в начале § 11 неясно; если исключить его, τὸ δὲ διάστημα τοῦτο относится к непосредственно предшествующим словам τὸ ἀπὸ σελήνης ἐφ' ἡμᾶς в конце § 9. Кроме того, эти замечания о движении воздуха и о движениях душ не имеют связи с главным предметом §§ 9–13, которым служит διάταξις атмосферы. То, что писателю нужно было сказать о ветре, достаточно сказано в § 11; и в этом параграфе нет никакого указания на то, что о ветре говорилось незадолго перед тем. § 10, по-видимому, есть выписка из другого документа; и можно предположить, что кто-то, побужденный упоминанием ἀνέμων κινήσεις в § 11, переписал на поля другое место о ветре, найденное им где-то еще, и что впоследствии оно попало в текст.

ἔχει μέντοι ἐν ἑαυτῷ [ὁδὸν] ⟨κίνησιν (ἰδίαν?)⟩ ὁ [τοσοῦτος] ἀήρ, ὃν ἄνεμον καλεῖν ἔθος ἐστὶν ἡμῖν, [ἴδιον] [μέγεθος ἐν ᾧ] ⟨ἦν⟩

κινεῖται πρὸς ἀνάψυξιν τῶν ἐπιγείων. Οδόν, конечно, неверно; ветер — не ὀδός, а κίνησις ἀέρος, и нужное существительное — κίνησιν. Но кажется вероятным, что первоначальное чтение было κίνησιν ἰδίαν. Слово ἰδίαν могло дать начало и ὀδόν через искажение, и бессмысленному ἴδιον ниже через удвоение не на своем месте; и оно служило бы для того, чтобы подчеркнуть различие между движением, которое принадлежит самому воздуху (ср. πρὸς ἑαυτὸν κινούμενος ниже), и движением душ в воздухе. Быть может, в первоначальном контексте этого места что-то было сказано о движениях невоплощенных душ в воздухе, и писатель затем продолжал: ἔχει μέντοι ἐν ἑαυτῷ κίνησιν ἰδίαν ὁ ἀὴρ к.т.л.: «у воздуха есть собственное движение, которое мы называем ветром; но это движение не мешает тем движениям душ, о которых я говорил».

τοσοῦτος непонятно. Быть может, оно объяснялось чем-то в утраченном контексте, который предшествовал; но кажется более вероятным, что [τοσοῦτος] и [μέγεθος ἐν ᾧ] — обрывки заметки на полях, которая могла содержать слова ἐπὶ τοσοῦτον μέγεθος.

ὃ (или ⟨περὶ⟩ οὗ?) δὴ καὶ ὕστερον ἐρῶ. Если это указывает вперед лишь на мимоходное упоминание ветра в § 11, то говорить это не стоило. Но, вероятно, это относится к чему-то, что шло дальше в документе, к которому первоначально принадлежал § 10.

§ 11. τὸ δὲ διάστημα τοῦτο . . . μοιρῶν μέν ἐστι γενικῶν τεσσάρων, ⟨ε⟩ἰδικῶν δὲ χωρῶν ἐξ⟨ήκοντα⟩. Слова γενικός и είδικός употреблены здесь не вполне точно; ибо отношение между μοῖρα и заключенными в ней χῶραι не то же, что отношение между родом и его отдельными видами. Но смысл достаточно ясен. Положение души можно было бы описать «в общем», сказав, что она находится во второй μοῖρα атмосферы, и «особо», или «в

частности», сказав, что она находится в третьей χώρα второй μοῖρα (т. е. в седьмой из шестидесяти χῶραι, считая снизу вверх).

Писатель имел в уме, если не перед глазами, чертеж вроде того, что приложен здесь.

	οὐρανός		θεοὶ καὶ ἄστρα
Луна			
4-я μοῖρα, 32 χῶραι	ἀὴρ λεπτότατος		ψυχαί
3-я μοῖρα, 16 χῶραι	ἀὴρ λεπτός		
2-я μοῖρα, 8 χῶραι	ἀὴρ κινούμενος	ветры и птицы	
1-я μοῖρα, 4 χῶραι	горы		
Земля			

В отчасти сходной системе Посидония (Plin. *Nat. hist.* 2. 23. 85) облака и ветер простираются вверх на 40 стадий (пять миль) от земли, а пространство от верхней границы ветреной области до луны заполнено чистым светлым воздухом, протяженность которого по вертикали — 2 000 000 стадий (250 000 миль). Хотел ли писатель *Exc.* XXV, чтобы понимали, что все χῶραι равны по вертикальной мере? Всего вероятнее, что хотел; и если так, то протяженность безветренной области по вертикали в *Exc.* XXV вчетверо больше, чем ветреной. Но согласно Посидонию, который знал об астрономии больше, чем автор *Exc.* XXV, и был ближе к истине в своей оценке расстояния от земли до луны, протяженность безветренной области по вертикали в 50 000 раз больше, чем ветреной. Если предположить, что писатель *Exc.* XXV соглашался с Посидонием, помещая верхнюю границу ветреной области в пяти милях над поверхностью земли, то каждая из его χῶραι была бы в пять двенадцатых мили высотой, и его оценка расстояния от поверхности земли до луны составила бы,

следовательно, 25 миль. Он едва ли так сильно разошелся бы с Посидонием в этом отношении, если бы читал то, что написал Посидоний; поэтому мы должны предположить, что частичное и несовершенное знание системы Посидония дошло до него через плохо осведомленных посредников.

Διάταξις в *Exc.* XXV — более полная и подробная разработка той, что дана в *Exc.* XXIII. 16, где нам сказано, что есть шестьдесят разрядов, или ступеней, душ, которым отведены обиталища в соответствующем ряду отделов атмосферы. Но в *Exc.* XXIII отделы атмосферы называются не χῶραι, а τμήματα [καὶ ταμιεῖα]; и о четырех μοῖραι, о которых говорится в *Exc.* XXV, там не упоминается.

[πρόσεχε, παῖ· ἀρρήτων γὰρ ἐπακούεις (ἐπακούσεις?) μυστηρίων γῆς τε καὶ οὐρανοῦ καὶ παντὸς τοῦ μέσου [ἱεροῦ] πνεύματος.] Ср. *Exc.* XXIII ⟨⟨32⟩⟩: Πρόσεχε, τέκνον Ὦρε· κρυπτῆς γὰρ ἐπακούεις θεωρίας («Внимай, сын мой Гор, ибо ты слышишь тайное учение»).

Это явно не на месте посреди описания второй μοῖρα атмосферы. Это должно стоять в *начале* §§ 9–13 или какого-нибудь подобного параграфа. Весьма вероятно, что утраченное место, предшествовавшее § 9, начиналось этими словами; но возможно и то, что они перенесены на это место из начала *Exc.* XXVI.

ἔχει μέντοι παρὰ τῆς φύσεως ταύτην τὴν ἐξουσίαν ὁ ἀὴρ οὗτος, ὥστε καὶ ἐν ταῖς ἰδίαις ὀκτὼ χώραις καὶ ἐν ταῖς τῆς γῆς τέτταρσι περιπολεῖ⟨ν⟩ μεθ' ὧν ἔχει ζῴων. Ὁ ἀὴρ οὗτος нужно понимать как воздух второй μοῖρα, т. е. ветреный воздух. Писатель допускает, что вторая μοῖρα — собственная область ветреного воздуха, а первая μοῖρα принадлежит земле; и тот факт, что ветер бывает и близ земли, он объясняет, говоря, что ветреному воздуху

позволено переходить нижнюю границу своей собственной области и спускаться в первую μοῖρα. Если сохранить слова μεθ' ὧν ἔχει ζῴων, он допускает также, что собственное обиталище птиц, или по крайней мере некоторых птиц, — вторая μοῖρα и что, когда мы видим их в первой μοῖρα (т. е. близ земли), они спустились из второй μοῖρα вместе с ветром. Последнее допущение кажется странным; но оно не вовсе невозможно, если понимать под ζῷα, о которых идет речь, не птиц вообще, а высоко летающих птиц, таких как орлы. В § 7 было сказано, что собственное обиталище орлов — αἰθήρ; и, быть может, слово αἰθήρ обозначает там область, которая в § 11 названа второй μοῖρα.

§ 12. ἡ δὲ τρίτη . . . ἡ δὲ τετάρτη . . . О третьей и четвертой μοῖραι нам сказано только, что третья содержит «тонкий и чистый воздух», а четвертая — «тончайший и чистейший (и прозрачный?) воздух». Но мало смысла вообще говорить о них, если ничего не будет сказано об отличительных свойствах душ или иных существ, которыми населена каждая из этих μοῖραι; и мы должны предположить, что нечто подобное следовало дальше, если не в самом этом документе, то по крайней мере в источнике, из которого писатель взял эти подробности.

⟨. . .⟩ διορίζων ⌜ἐφ' ἑαυτοῦ⌝ τοὺς [ἄνω] οὐρανούς. Τοὺς οὐρανούς означает различные сферы, или слои, из которых состоит небо. Но здесь не может быть никакого основания отличать те из них, что вверху (τοὺς ἄνω), от тех, что внизу; поэтому мы должны исключить ἄνω. Оно могло прийти из ἄνωθεν в следующей фразе.

Граница, о которой говорит писатель, должна быть границей между «небесами» в целом и атмосферой; а так как из § 9 можно заключить, что, по его мнению, небо простирается вниз «до

луны», едва ли можно сомневаться, что утраченное подлежащее фразы — ὁ κύκλος τῆς σελήνης.

§ 13. [ἀκολλητί] пришло из ἀκολλητί в конце § 10.

ὡς εἶναι μοίρας [γενικὰς] μὲν τέσσαρας, [διαστηματικὰς δὲ δώδεκα,] χώρας δὲ ἑξήκοντα. Что такое διαστηματικαὶ μοῖραι? Единственное διάστημα, о котором шла речь, — все пространство между луной и землей (начало § 11); и невозможно найти никакого способа разделить это пространство или какую-либо его часть на двенадцать μοῖραι, который можно было бы совместить с разделением его у писателя на четыре μοῖραι и шестьдесят χῶραι. Быть может, διαστηματικάς — искажение τοῦ διαστήματος (*sc.* τοῦ ἀπὸ γῆς μέχρι σελήνης). Когда διαστηματικὰς δέ попало в текст, перед μέν могло быть вставлено γενικάς (подсказанное началом § 11), чтобы соответствовать διαστηματικάς, а δώδεκα (число, выбранное по какому-то недоразумению, если не просто наугад) могло быть добавлено, чтобы соответствовать τέσσαρας.

§ 14. τίνες μὲν οὖν εἰς ἑκάστην (ἑκάτερα MSS.) τούτων (*sc.* τῶν χωρῶν) ἀναλύουσι ψυχαί, ἐντεῦθέν σοι πάλιν . . . καταλέγειν ἄρξομαι. Ἀναλύουσι означает «уходят» с земли или из тела; ср. Kaibel *Epigr. Gr.* 340. 7, ἐς θεοὺς ἀνέλυσα («я отошел к богам»).

Если это обещание было исполнено, писатель должен был далее упомянуть один за другим шестьдесят различных разрядов душ (начиная, без сомнения, с душ царей и кончая душами пресмыкающихся) и должен был сказать, что души царей, покидая тело, идут в самую высокую из шестидесяти χῶραι, и так далее, пока не дошел до душ пресмыкающихся, которые, надо полагать, идут в самую низкую из них. Это был бы полный ответ на вопрос, заданный Гором в § 1: ποῦ τῶν σωμάτων ἀπολυθεῖσαι χωροῦσιν αἱ ψυχαί. Но Стобей закончил свою выдержку из трактата на этом

месте и опустил подробности, приведенные в остальной части документа.

Выдержка XXVI

Эта выдержка разбита на две части лакуной между § 2 и § 3. Возможно, что §§ 1–2 и §§ 3–30 первоначально не были связаны и взяты из двух разных трактатов; но возможно также, что они были частями одного и того же трактата и соединялись местом, которое утрачено.

В §§ 1–2 писатель говорит о положении душ до и после их жизни на земле и разбирает как вопрос о том, откуда приходят души, когда входят в тело, так и вопрос о том, куда идут души, когда покидают тело. (Последний вопрос — тот, который задается и разрешается в *Exc.* XXV.)

В §§ 3–30 о том, куда идут души, когда покидают тело, нигде не говорится (разве что этот вопрос кратко и косвенно затронут в § 12); а вопрос о том, откуда они приходят, когда входят в тело, занимает подчиненное место и разбирается только в §§ 10 и 11. Главный предмет §§ 3–30 — вопрос о том, в чем причина различий между одной воплощенной душой и другой. Ответ писателя таков: эти различия вызваны (1) тем, что души приходят из разных слоев атмосферы и приносят с собой качества, которыми они уже обладали, когда пребывали в этих слоях (§§ 3–12), и (2) различиями в составе тел, в которых души воплощаются (§§ 13–30).

В рукописях Стобея у *Exc.* XXVI нет заглавия, подобного *лемме Exc.* XXV (Ἑρμοῦ λόγος Ἴσιδος πρὸς Ὧρον); единственное надписание — Περὶ ἐμψυχώσεως καὶ μετεμψυχώσεως. Возможно, что Стобей отметил *Exc.* XXVI как отдельную выдержку, написав во главе ее

лемму обычного рода, и что его *лемма* случайно утрачена. Но если это было не так, то, по-видимому, следовало бы, что он считал *Exc.* XXVI продолжением *Exc.* XXV и рассматривал XXV. 1 — XXVI. 30 как единый документ. Возможно, он так и считал; но если так, то он, вероятно, ошибался.

Вахсмут считает *Exc.* XXVI продолжением *Exc.* XXV; он берет в скобки надписание XXVI (Περὶ ἐμψυχώσεως καὶ μετεμψυχώσεως) и говорит: «это (т. е. XXVI) связано с предыдущей эклогой (т. е. XXV)». Но мне кажется очевидным, что XXVI не «связана» с XXV. Предмет *Exc.* XXV — вопрос о том, куда идут души, когда покидают тело; это единственный вопрос, разбираемый в XXV, и выдержка кончается обещанием ответить на него подробнее, — обещанием, которое не исполнено в XXVI и должно было быть исполнено в следующей части трактата, из которого Стобей извлек XXV. В XXVI. 1–2 разбирается тот же вопрос (вместе с другим, но связанным с ним вопросом о том, откуда приходят души, когда входят в тело); но разбирается он языком, которым не мог бы пользоваться человек, только что написавший XXV. Об атмосферных χῶραι, полное и подробное описание которых дано в XXV, в XXVI. 1 говорится заново; в этом последнем месте не предполагается, что читатель что-либо знает о них заранее, и ему сообщают, как нечто для него новое, то, что он, если бы *Exc.* XXV предшествовала, прочел бы непосредственно перед тем. (Сравни, например, ἑκάστη . . . κατὰ τὴν ἀξίαν καὶ χώραν ἔχει к.т.л. в XXVI. 1 с ὅσῳ γὰρ ἑκάστη τῶν χωρῶν . . ., τοσούτῳ καὶ ⟨αἱ⟩ ἐν αὐταῖς ψυχαὶ к.т.л. в XXV. 13.) Кроме того, в XXVI. 1 упомянуты три синонима термина χῶραι; но если бы обе выдержки были частями одного трактата, надлежащим местом для упоминания этих синонимов был бы XXV. 11, где о χῶραι говорится впервые.

Итак, ясно, что в XXVI. 1–2 мы имеем не продолжение XXV, а отдельное и самостоятельное изложение предмета, разбираемого в XXV. А в XXVI. 3–30 обсуждается вопрос, отличный от того, что обсуждается в XXV. Поэтому мы должны заключить, что *Exc.* XXV и *Exc.* XXVI — выдержки из разных трактатов.

Когда и кем было написано надписание Περὶ ἐμψυχώσεως καὶ μετεμψυχώσεως, мы никак не можем узнать. Возможно, что оно того же рода, что и некоторые заголовки параграфов, попавшие в текст в других местах (см. *Exc.* XXV. 3 и 9 и *Exc.* XXIV. 7, 8 и 10), и что оно, подобно им, предназначалось не для того, чтобы отметить начало нового документа, а лишь для того, чтобы описать содержание места, непосредственно за ним следующего. Однако оно не дает правильного описания содержания ни *Exc.* XXVI. 1–2, ни *Exc.* XXVI в целом. Об ἐμψύχωσις (воплощении душ) говорится и в §§ 1–2, и на протяжении всех §§ 3–30; но нигде в *Exc.* XXVI ничего не сказано о μετεμψύχωσις, т. е. о перевоплощении души в другом теле после прежнего воплощения. Либо человек, написавший заглавие, ошибся, прибавив καὶ μετεμψυχώσεως, либо перед ним был документ, первой частью которого только и была наша *Exc.* XXVI (περὶ ἐμψυχώσεως) и который содержал вместе с ней другую часть, ныне утраченную, о μετεμψύχωσις.

Слова, которыми чаще всего обозначали воплощение и перевоплощение, были ἐνσωμάτωσις и μετενσωμάτωσις; ἐμψύχωσις и μετεμψύχωσις встречаются реже. Ἐμψύχωσις, что собственно означает «процесс делания (тела) ἔμψυχον», т. е. процесс вложения души в тело, встречается у Плотина 4. 3. 9. Μετεμψύχωσις встречается в Diod. Sic. 10, *fr.* 6 (ὅτι ὁ Πυθαγόρας μετεμψύχωσιν ἐδόξαζε, . . . πάντων τῶν ζῴων τὰς ψυχὰς μετὰ θάνατον εἰς ἕτερα ζῷα λέγων εἰσέρχεσθαι — «что Пифагор учил о переселении душ, . . . говоря, что души всех живых существ после смерти входят в

другие живые существа»);[3] Alexander Aphrod. *in Arist. de an.* p. 27. 18; Porphyry *De abst.* 4. 16; Sallustius *De diis et mundo* 20; Proclus *in Pl. Rep.* vol. ii, p. 340, l. 23 Kroll; Jerome *Epist. ad Avitum* p. 764; *Theol. arithm.* p. 40 Ast (Diels *Vorsokr.* I, p. 24); Schol. in Iambl. *Protrept.* 14; Suidas s.v. Φερεκύδης.

[3] Нет доказательства, что Диодор сам употреблял это слово; это место — пересказ написанного Диодором, сделанный составителем извлечений.

§ 1. αἱ δὲ χῶραι αὗται ὑπὸ τῶν προγόνων καλοῦνται ὑφ' ὧν μὲν ζῶναι, ὑφ' ὧν δὲ στερεώματα, ὑπὸ δὲ ἑτέρων πτυχαί. Πρόγονοι Исиды — это египетские боги или древние правители Египта, ставшие богами после смерти (например, Камефис, которого в *Exc.* XXIII ⟨(32)⟩ называют ὁ προπάτωρ). Но писатель, должно быть, думал скорее о греческих авторах, употреблявших те термины, о которых он говорит; и одним из этих авторов, быть может, был Посидоний. Употребление στερεώματα для обозначения атмосферных слоев было, без сомнения, подсказано *Genesis* 1. 6–8. О πτυχαί, что означает «слои» (например, наложенные друг на друга листы кожи или металла в щите), ср. Eur. *Or.* 1636, ἐν αἰθέρος πτυχαῖς («в складках эфира»); Eur. *Hel.* 44, ἐν πτυχαῖσιν αἰθέρος; Eur. *Phoen.* 84, ὦ φαεννὰς οὐρανοῦ ναίων πτυχὰς Ζεῦ («о Зевс, обитающий в светлых складках неба»). О ζῶναι ср. ταῖς ἀιδίοις ζώναις в *Exc.* XXIII. 8 в исправленном виде и планетные ζῶναι в *Corp.* I. 25.

τὰς μὲν θείας καὶ βασιλικὰς (ψυχὰς) ἐν τῇ ὑπεράνω πάντων (χώρᾳ) κατοικεῖν. Ср. *Exc.* XXIV. 4 и 5, где βασιλικαὶ ψυχαί названы θεῖαι.

§ 2. αἱ μὲν οὖν εἰς τὸ ἄρχειν καταπεμπόμεναι . . . ἐκ τῶν ὑπεράνω ζωνῶν καταπέμπονται. Τὸ ἄρχειν, надо полагать, означает τὸ βασιλεύειν. Но если так, то τῶν ὑπεράνω ζωνῶν

(множественное число) не согласуется с τῇ ὑπεράνω πάντων (единственное число) в § 1.

καὶ λυθεῖσαι εἰς τὰς αὐτὰς ἢ καὶ ἔτι ὑπεράνω ἀνέρχονται. Если души царей приходят из нескольких разных χῶραι, или ζῶναι, атмосферы, как сказано в начале § 2, то царственная душа, которая пребывала, например, во второй χώρα до своего воплощения, могла бы подняться в первую и высшую χώρα после своего воплощения. Но если все царственные души приходят из самой высокой χώρα атмосферы, как сказано в конце § 1, то подняться еще выше значило бы подняться выше атмосферы и войти в небо.

ὥσπερ καὶ τὰς ὑποδεεστέρας δυνάμει τε καὶ ἀξίᾳ ⟨. . .⟩ ἐκ [γὰρ] κατωτέρων ἐπὶ [μείζονας καὶ] ὑψηλοτέρας ἀνάγει. Перед ἐκ κατωτέρων . . . ἀνάγει, должно быть, утрачено условное придаточное («если они повиновались закону Бога» или что-то в этом роде).

§ 3. ⟨. . .⟩ εἰσὶ γὰρ ⌜ ἄνωθεν οἱ ⌝ ⟨. . .⟩, δορυφόροι ὄντες τῆς καθόλου προνοίας, ὧν ὁ μὲν ψυχοταμίας, ὁ δὲ ψυχοπομπός. В §§ 3–12 писатель говорит о нисхождении душ из их обиталищ в атмосфере и об их воплощении на земле. Как начинался параграф, мы не знаем; но в § 3 он, как мы видим, говорит о двух сверхчеловеческих существах,[1] на попечении которых находятся невоплощенные души. Одно из этих существ, которое называется ψυχοταμίας, держит души у себя на хранении, пока они пребывают в атмосфере; другое, которое называется ψυχοπομπός, посылает души вниз на землю (ἀποστέλλει, προΐησι), когда им предстоит воплотиться, и «назначает им их места» (διατάσσει), т. е. заботится о том, чтобы каждая душа была помещена в такое тело, какое ей подходит.

[1] Возможно, что ἄνωθεν οἱ — искажение ἄνω θεοὶ ⟨δύο⟩.

Дело ψυχοταμίας сходно с тем, которое отводится Луне в *Exc.* XXIV. 1; но ни одно из двух существ, о которых говорится в XXVI. 3, нельзя отождествить с Σελήνη, так как оба они мужского рода (ὁ μὲν . . . ὁ δέ). В Diog. Laert. 8. 31 Гермес назван ταμίας τῶν ψυχῶν καὶ διὰ τοῦτο πομπαῖος («хранитель душ и потому провожатый»). Слово ψυχοπομπός прилагается к Харону у Еврипида, *Alc.* 361; к Гермесу у Диодора, 1. 96; и к неназванному греческому богу (Аполлону?) у Плутарха, *Amatorius* 15. 6, 758 B. Но писатель *Exc.* XXVI, вероятно, думал о двух египетских богах. Осириса, который есть βασιλεὺς ἀπογεγονότων (§ 9), вполне можно было бы назвать ψυχοταμίας; а ψυχοπομπός можно было бы, пожалуй, назвать Анубиса, которого египтяне почитали под именем «Открывающего пути» (Wiedemann, *Rel. of Anc. Eg.*, Eng. tr., p. 230).

καὶ ὁ μὲν τηρεῖ, ὁ δὲ προΐησι (πρόεισι MSS.) κατὰ γνώμην τοῦ θεοῦ. Ударение лежит на κατὰ γνώμην τοῦ θεοῦ: исполняя свои обязанности, эти два существа исполняют волю верховного Бога. Но так как нам уже сказали, что ψυχοταμίας и ψυχοπομπός — δορυφόροι τῆς καθόλου προνοίας, это дальнейшее утверждение не содержит ничего, кроме излишнего повторения; и, быть может, его следует заключить в скобки.

§ 4. ⌜ τῷ οὖν λόγῳ τούτῳ, ὦ παῖ, καὶ τῇ ἄνω τῶν πραγμάτων ἐξαλλαγῇ καὶ ⌝ ἐπὶ γῆς ἐστιν ἡ φύσις. Смысл, должно быть, был таков: дело φύσις и двух ее помощниц на земле (а именно изготовление тел, в которых душам предстоит воплотиться) соответствует делу πρόνοια и двух ее подчиненных в вышнем мире (а именно попечению о невоплощенных душах и надзору за их воплощением); и, исполняя эти дела, πρόνοια и φύσις делают каждая свою часть для достижения одного и того же итога (а именно воплощения каждой души в подходящем ей теле). Этот смысл можно было бы выразить, переписав предложение так:

[τῷ] ὁμόλογος ⟨δὲ⟩ τούτοις, ὦ παῖ, καὶ τῇ ἄνω τῶν πραγμάτων ⟨οἰκονομίᾳ κατ'⟩ ἐπαλλαγὴν ⟨ἀντίστροφος⟩ [καὶ] ἐπὶ γῆς ἐστιν ἡ φύσις («И в согласии с ними, сын мой, и действуя во взаимности, как соответствие управлению вещами в вышнем мире, есть на земле Природа»). Слова ἡ ἄνω τῶν πραγμάτων οἰκονομία (или διοίκησις, или какой-нибудь иной синоним) равнозначны «действию πρόνοια»; а κατ' ἐπαλλαγήν означало бы, что дело πρόνοια и дело φύσις «прилажены одно к другому», так что каждое из них восполняет то, что делает другое. О буквальном смысле ἐπαλλαγή ср. ὀδόντες ἐπαλλάττοντες у Аристотеля (*Part. an.* 3. 1, 661 b 18 и др.), что означает ряды зубов, входящие друг в друга.

σκηνοποιὸς οὖσα, καὶ πλάστρια (πλάστρια γὰρ οὖσα καὶ σκηνοποιὸς MSS.) ⟨τῶν⟩ ἀγγείων εἰς ⟨ἃ ἐμ⟩βάλλονται αἱ ψυχαί. Сочетание σκηνοποιὸς ἀγγείων невозможно. Если поменять местами σκηνοποιός и πλάστρια, слова πλάστρια ⟨τῶν⟩ ἀγγείων к.т.л. можно принять за пояснение того, что значит σκηνοποιός.

Геерен меняет πλάστρια на πλάστειρα. Но πλάστρια, хотя больше нигде и не встречается, — возможная форма; ср. ψάλτρια.

ἡ μὲν μνήμη (γνώμη MSS.) ἔργον ἔχει τοῦτο, ὅπως ἡ φύσις [τηρῇ καὶ] περικρατῇ τοῦ [τε ἑκάστου] τύπου ⟨τοῦ⟩ ἐξ ἀρχῆς καταβεβλημένου. περικρατεῖν значит «удерживать» или «держаться»; ср. *Exc.* XXIII. 54, (24) и *Exc.* XXIV. 6. τηρῇ, которое требовало бы дополнения в винительном падеже, добавлено для пояснения περικρατῇ.

Τύπος ὁ ἐξ ἀρχῆς καταβεβλημένος — это платоновский или аристотелевский εἶδος вида. Форма, или образец, лошади, например, определена раз навсегда; и когда Природа строит тело единичной лошади, она «помнит» эту форму, или образец, и воспроизводит его в единичном.

καὶ τοῦ παραδείγματος (φυράματος MSS.) τοῦ ἄνω ⟨εἰκὼν⟩ γίγνηται (γίγνεται MSS.) ⟨τὸ πλασσόμενον σῶμα?⟩. С этими поправками мы имеем здесь повторение другими словами того, что было сказано в предшествующем предложении. Τὸ παράδειγμα τὸ ἄνω, «образец, положенный на небе», — платоновский термин, равнозначный ὁ τύπος ὁ ἐξ ἀρχῆς καταβεβλημένος. Ложное чтение φυράματος могло быть подсказано словами τοῦ φυράματος в § 13.

ἡ δὲ ἐμπειρία (ἔργον ἔχει τοῦτο), ὅπως [πρὸς?] ἀνάλογον ἑκάστης τῶν καταβαινουσῶν ψυχῶν . . . καὶ τὸ πλάσμα [ ] γένηται. Мнήμη Природы занята тем, чтобы держаться видового образца; ее ἐμπειρία (искусное мастерство) занята произведением единичных различий. Действием ее μνήμη достигается то, что тело всякой лошади имеет те качества, которыми лошади отличаются от прочих животных; действием ее ἐμπειρία достигается то, что тело той или иной единичной лошади имеет некоторые качества, которыми она отличается от других лошадей. А цель, которою направляется работа Природы в этих различиях, — сделать каждое единичное тело вполне подходящим для той особой души, которой предстоит в нем обитать.

καὶ ταῖς μὲν ὀξέσι τῶν ψυχῶν ὀξέα γένηται καὶ τὰ σώματα, ταῖς δὲ βραδέσι βραδέα . . . καὶ ἁπαξαπλῶς ἑκάσταις κατὰ τὸ εἰκός. Это пояснение к ὅπως πρὸς ἀνάλογον ἑκάστης . . . καὶ τὸ πλάσμα γένηται. Смысл ταῖς μὲν ὀξέσι . . . βραδέα достаточно ясен: тело скаковой лошади, например, сделано «проворным», чтобы оно подходило «проворной» душе, а тело ломовой лошади сделано «медлительным», чтобы оно подходило «медлительной» душе. Но в дальнейшем есть трудности. Ταῖς δὲ ἐνεργέσιν ἐνεργῆ καὶ ταῖς νωθραῖς . . . νωθρά — излишнее повторение, ибо ἐνεργῆ и νωθρά по значению едва ли отличаются от ὀξέα и βραδέα. И что может значить δόλια σώματα? Коварство — свойство одних только душ, а

не тел. Кроме того, мы ожидали бы καὶ ταῖς μὲν ἐνεργέσιν . . . ταῖς δὲ . . ., καὶ ταῖς μὲν δυναταῖς . . . ταῖς δὲ . . ., а не ταῖς δὲ ἐνεργέσιν . . . καὶ ταῖς . . ., καὶ ταῖς δυναταῖς . . . καὶ ταῖς . . . Неудовлетворительно и κατὰ τὸ εἰκός: вместо него требуется нечто равнозначное ἀνὰ λόγον. Можно подозревать, что либо все место καὶ ταῖς μὲν ὀξέσι . . . κατὰ τὸ εἰκός, либо по меньшей мере какая-то его часть — позднейшее добавление.

§ 5. ⟨. . . .⟩ οὐ γὰρ ἀσκόπως πτηνὰ μὲν ἐπτίλωσε⟨ν ἡ φύσις⟩, κ.τ.λ. Качества, о которых здесь говорится, — такие, что принадлежат целому виду, а не такие, что принадлежат одним особям вида и не принадлежат другим. (Например, все птицы покрыты перьями.) Следовательно, это качества, которые производятся μνήμη Природы, а не ее ἐμπειρία. Раз так, οὐ γὰρ ἀσκόπως к.т.л. не может следовать непосредственно за концом § 4, где говорилось о работе ἐμπειρία природы; и связующее место, должно быть, утрачено.

Содержание этого параграфа, без сомнения, взято из стоического источника. Из подобного источника, если не из того же самого стоического сочинения, должно быть, происходит у Минуция Феликса 17. 10: «Или что сказать о многообразной защите животных друг от друга: одни вооружены рогами, другие ограждены зубами, утверждены на копытах и усажены иглами, или свободны благодаря быстроте ног или взлету крыльев?» Еще ближе сходство с *Exc.* XXVI. 5 у Лактанция, *De opif. dei* 2. 1–4: «Ибо тот наш Творец и Отец, Бог, дал человеку чувство и разум. . . . Прочим живым существам, поскольку Он не наделил их этой разумной силой, Он, однако, наперед предусмотрел, как сделать их жизнь безопаснее. . . . Каждому роду Он установил собственные средства защиты для отражения внешних нападений, чтобы они либо противостояли [более сильным][2] природным оружием, либо,

если они слабее, уходили от опасностей быстротой бегства, либо, если им недостает и силы, и быстроты, защищались хитростью или ограждали себя убежищами. Поэтому одни из них либо подняты ввысь легкими перьями, либо утверждены на копытах, либо снабжены рогами; у некоторых оружием служат зубы во рту или кривые когти на ногах: ни одному не недостает защиты для своей охраны». Известно, что Лактанций пользовался Минуцием Феликсом. Возможно, он читал также *Herm. Exc.* XXVI; но у нас нет доказательства, что документы «Исида — Гору» были ему известны, и сходство можно столь же хорошо объяснить, предположив общий стоический источник.

---

[2] Я заключил в скобки *fortioribus*. Если здесь стояло какое-нибудь слово в дательном падеже, это должно было быть слово, означающее «нападающим на них». Но, быть может, нам следует читать *fortiora* (sc. *genera*, «более сильные роды») в противоположность *quae sunt inbecilliora* («те, что слабее»).

[[λογικὰ δὲ περισσαῖς καὶ ἀκριβεστέραις αἰσθήσεσιν ἐκόσμησε.]] Ζῷα λογικά — это люди. Поскольку о людях говорится в § 6 (εἰς μὲν ἀνθρώπους . . . εἰς δὲ πτηνὰ к.т.л.), вероятно, о них говорилось и в § 5. Но автор не мог поместить их между птицами и четвероногими в своем перечне животных. Упоминание о людях должно было стоять либо в начале перечня, либо в конце; и если δέ сохранять, эти слова надо перенести в конец параграфа.

О том, что чувства людей превосходят чувства зверей, ср. Cic. *Nat. deor.* 2. 145 f. (из Посидония?): «Да и всякое чувство людей далеко превосходит чувства зверей. Ибо, во-первых, глаза в тех искусствах, суждение о которых принадлежит глазам, — в писаных, лепных и чеканных образах, а также в движении и жестах тел — различают многое тоньше; ибо прелесть, порядок и, так сказать, благоприличие цветов и очертаний судят глаза» и т. д.

В этом месте людям приписывается как особое их свойство главным образом эстетическое различение.

Цицерон (там же), сказав о человеческих чувствах, переходит к человеческому интеллекту («далее, самый дух и ум человека, разум, рассудительность, благоразумие» и т. д.); и мы ожидали бы, что писатель *Exc.* XXVI сделает то же. Если он это сделал, то сказанное им об этом утрачено.

ὧν μὲν τὰ στόματα [καὶ τοῖς] ὁδοῦσιν ἐχαράκωσεν, ὧν δὲ τοὺς ὄγκους αὐξήσασα (ὀξύνας MSS.) δύναμιν περιέθηκεν. Эти слова относятся к пресмыкающимся и описывают средства самозащиты, которыми снабжает их Природа. Пресмыкающиеся, снабженные зубами, — это, должно быть, ядовитые змеи; описание другого рода пресмыкающихся подходило бы к удавам и питонам и к полусказочному δράκων. Глагол ἐχαράκωσεν едва ли подходящее слово, когда речь идет о паре ядовитых зубов; но, быть может, писатель никогда не рассматривал пасть ядовитой змеи и воображал, что такие змеи вооружены «частоколом» зубов.

§ 6. εἰς μὲν ἀνθρώπους χωρεῖν τὰς κριτικάς. Κριτικάς здесь равнозначно λογικάς. Души людей отличаются от душ зверей тем, что в них есть κριτήριον ἀληθείας. См. комментарий к концу *Exc.* XXV. 7.

εἰς δὲ πτηνὰ τὰς ⌜ ἀπανθρώπους ⌝. «Души, которые ненавидят людей или избегают их», — так быть не может. Правда, дикие птицы избегают людей; но так же поступают и дикие четвероногие. Ἀπανθρώπους, вероятно, пришло из εἰς μὲν ἀνθρώπους выше[3] и вытеснило первоначальное прилагательное, которое, может быть, было каким-то словом со значением «легкомысленные», «ветреные» или «летучие». Цели послужило бы κούφας или ἀνεδράστους; см. § 15.

[3] Или, быть может, из ἀπανθρωπίζονται, «становятся людьми», что могло стоять в примечании к εἰς μὲν ἀνθρώπους χωρεῖν τὰς κριτικάς. Ср. ταῦτα ἀπηνθρώπισται в § 20.

Ложное чтение ἀπανθρώπους дало повод к вставке καὶ πτηνὸν τῆς ἀπανθρωπίας ἐκπεσεῖν в § 7.

εἰς δὲ τετράποδα ⟨τὰς⟩ ⌜ἀκρίτους⌝. Здесь опять вместо прилагательного, написанного автором, подставлено неподходящее слово. Ἄκριτος — противоположность κριτικός (= λογικός) и было бы одинаково приложимо ко всем родам животных в противоположность людям. Возможно, ἀκρατεῖς в смысле латинского *impotens* (*sui*), «буйные».

νόμος γὰρ ἐκείνοις ἐστὶν ἡ ἰσχύς. Четвероногие «не знают иного закона, кроме закона сильнейшего». Значит ли это, что более сильные из них беззаконно охотятся на более слабых? Если так, можно было бы сравнить Pl. *Gorg.* 484 B, где Калликл приводит Пиндара (νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς к.т.л.) в подкрепление своего тезиса, что «сила есть право». Но эти слова можно понять и так, что четвероногие подчинены принуждению, которое применяют к ним существа сильнее их самих, т. е. люди (лошадей и волов, например, заставляют трудиться); и, быть может, второе толкование лучше согласуется с τετραποῦν δὲ τὴν ἀνάγκην παραλλάξαι в § 7.

§ 7. ἄνθρωπον μὲν . . . τὸ κριτικὸν ὑπερβῆναι. Ὑπερβῆναι значит «преступить». Человек — разумное животное; и все же люди иногда не повинуются велениям разума.

[[καὶ τὰ μὲν περὶ τῆς διαθέσεως τῶν ἄνω καὶ τῆς καταβάσεως αὐτῶν καὶ τῆς σωματουργίας τοσαῦτα.]] Эти слова явно не на своем месте. Они должны стоять в *конце* рассуждения о предметах, в них упомянутых; но писатель продолжает говорить περὶ τῆς διαθέσεως τῶν ἄνω καὶ τῆς καταβάσεως αὐτῶν в §§ 8–12.

Поэтому я перенес καὶ τὰ μὲν . . . τοσαῦτα в начало § 13, где нечто подобное желательно, если не необходимо, чтобы обозначить переход к новому предмету. Но если поместить предложение там, лучше, кажется, заключить в скобки καὶ τῆς σωματουργίας, ибо об изготовлении тел говорилось только в §§ 4 и 5, а в §§ 6–12 о нем нет ничего.

§ 8. συμβαίνει δέ, ὦ τέκνον, ἐν ἑκάστῳ εἴδει ⟨ἀνθρώπων⟩ εὑρίσκεσθαι [καὶ γένει τῶν προκειμένων] βασιλικάς τινας ψυχάς. В §§ 8–11 речь идет об одних только людях, а не о зверях; поэтому после εἴδει мы должны либо вставить, либо подразумевать ἀνθρώπων. Примеры различных εἴδη людей (учителей, врачей и т. д.) приведены в § 9.

О βασιλικαὶ ψυχαί уже говорилось в §§ 1 и 2. Ср. *Exc.* XXIV. 2–6.

[[καταβαίνειν δὲ καὶ ἄλλας . . . βασιλευούσης ψυχῆς.]] Это место разрывает связь между ἐν ἑκάστῳ εἴδει ⟨ἀνθρώπων⟩ εὑρίσκεσθαι βασιλικάς τινας ψυχάς и πολλαὶ γάρ εἰσι βασιλεῖαι к.т.л. Если изменить καταβαίνειν δέ на συμβαίνει δὲ ⟨εὑρίσκεσθαι⟩, место хорошо подходит к концу § 10; и когда оно помещено там, οἱ (αἱ MSS.) μὲν ἀπὸ βασιλικοῦ διαζώματος оказывается в связи с οἱ δὲ ἀπὸ ἐπιστημονικοῦ καὶ τεχνικοῦ в § 11.

§ 9. πολλαὶ γάρ εἰσι βασιλεῖαι· αἱ μὲν γάρ εἰσι (γὰρ εἰς MSS.) ⌜ψυχῶν αἱ δὲ σωμάτων ⌝, αἱ δὲ τέχνης καὶ (αἱ δὲ τέχνης αἱ δὲ MSS.) ἐπιστήμης. Смысл должен был быть таков: «кроме политического царствования, есть и царствования иных родов; например, есть царствования в искусстве и науке». Поэтому ψυχῶν αἱ δὲ σωμάτων должно быть искажением какого-то выражения, описывающего царствование в буквальном смысле, т. е. политическое верховенство, в противоположность верховенству в других вещах. Дальше нам говорят, что Осирис был царем ἰσχύος καὶ ῥώμης, что, по-видимому, означает, что он был верховным в

политической власти; и требуемый здесь смысл можно было бы выразить, написав ἰσχύος καὶ ῥώμης вместо εἰς ψυχῶν αἱ δὲ σωμάτων.

ἀπογεγονότων [ἤδη ψυχῶν] μὲν ⟨βασιλεὺς⟩ Ὄσιρις ὁ πατήρ σου, ζώντων (σωμάτων MSS.) δὲ ὁ ἑκάστου ἔθνους ἡγεμών. Осириса обычно называли «царем мертвых». (Ср. *Exc.* XXIII. 62, где он назван φρικτὸς τῶν ὑπὸ γῆς τύραννος, «грозный владыка подземных».)

«Царствования», о которых идет речь в этом параграфе (§§ 8–11), — это царствования воплощенных душ, т. е. живых людей. Но царь мертвых не может быть душой, воплощенной на земле; поэтому упоминание о нем к главному рассуждению не относится. Быть может, писатель вставил его просто потому, что не хотел упустить случая сказать об Осирисе.

Если мои поправки текста верны, противопоставленные слова ἀπογεγονότων и ζώντων были изменены переписчиком в ἐπιγεγονότων ἤδη ψυχῶν и σωμάτων; и, вероятно, тот же человек написал выше ψυχῶν αἱ δὲ σωμάτων вместо какого-то другого выражения.

[βουλῆς δὲ ὁ πατὴρ πάντων]. «Отец всех» — это, должно быть, верховный Бог. Если вообще нужно было говорить о верховном Боге, его следовало поставить во главе перечня. Но упоминание о верховном Боге в этой связи еще неуместнее, чем упоминание о царе мертвых.

καθηγητικῆς (καθηγητὴς MSS.) ὁ τρισμέγιστος Ἑρμῆς. Гермес — «царь искусства учения», иначе говоря, он — верховный философ, или учитель религии. Гермес и Асклепий рассматриваются здесь как люди, а не как боги; их души — «царственные души», воплотившиеся на земле.

ἰσχύος δὲ καὶ ῥώμης πάλιν Ὄσιρις, μεθ' ὅν, ὦ τέκνον, αὐτὸς σύ. Это нужно понимать в том смысле, что Осирис во время своей жизни на земле был царем Египта, но ушел из этой жизни, и теперь вместо него царствует его сын Гор.

Итак, Осирис упомянут здесь как пример ἔθνους ἡγεμών. Но выше он был упомянут как «царь мертвых» и как таковой отличен от ὁ ἑκάστου ἔθνους ἡγεμών. Если брать оба утверждения вместе, мы должны понимать, что Осирис был прежде царем Египта, но его душа, отойдя от тела, превратилась в бога и теперь — царь мертвых. Но если писатель и разумел это, странно, что он оставил отношение между двумя своими утверждениями об Осирисе необъясненным; и если Осирис и Гор упоминаются как примеры ἔθνους ἡγεμόνες, их следовало упомянуть как таковых там, где впервые говорится об ὁ ἑκάστου ἔθνους ἡγεμών. Поэтому есть веское основание думать, что ἰσχύος δὲ . . . αὐτὸς σύ добавлено позднейшей рукой.

φιλοσοφίας δὲ Ἀρνεβεσχῆνις. Рейценштайн (*Poim.* p. 135), ссылаясь на Шпигельберга (*Demotische Studien*, I, pp. 28* и 41), говорит, что Ἀρνεβεσχῆνις означает «Гор, владыка Летополя» (города близ вершины Дельты). Но писатель этих слов в *Exc.* XXVI, должно быть, считал Гар-неб-есхениса лицом, отличным от Гора, сына и ученика Исиды.

Насколько мне известно, нет иного свидетельства того, что этого малоизвестного местного бога считали учителем философии. Быть может, человек, написавший эти слова, был жителем Летополя и опирался на местное предание. По воззрению эллинизированных египтян вообще, верховным философом был Гермес Трисмегист; и именно это воззрение подразумевается выше, где Гермес назван βασιλεὺς καθηγητικῆς.

Два утверждения едва ли можно примирить; поэтому вероятно, что упоминание о Ἀρνεβεσχῆνις — позднейшее добавление.

ποιητικῆς δὲ πάλιν [ὁ] Ἀσκληπιὸς ⟨ὁ καὶ⟩ Ἰμούθης. Об Ἀσκληπιὸς ⟨ὁ καὶ⟩ Ἰμούθης ср. *Exc.* XXIII. 6. Но если вообще нужно было давать его египетское имя Ἰμούθης (Имхотеп), почему его не дали, когда Асклепий был упомянут выше?

Будучи хорошо известен как целитель больных, Асклепий вполне мог быть назван βασιλεὺς ἰατρικῆς; но неясно, почему он должен называться βασιλεὺς ποιητικῆς. По Брэстеду (*History of Egypt*, 1906, pp. 83, 107, 112 f., 575), Имхотеп, которого почитали как бога начиная со времени Саисской династии, был визирем, или советником, Джосера, одного из ранних царей Египта, и считался автором собрания изречений, хорошо известного в позднейшие времена. Ср. «Песнь арфиста» (там же, p. 206): «Я слышал слова Имхотепа и Харзозефа, чьи изречения в большой славе». Возможно, что изречения Имхотепа были сложены в стихотворной форме; но даже если и так, это едва ли достаточное основание называть его «царем искусства поэзии», т. е. верховным над всеми другими поэтами.

Поскольку второе упоминание об Асклепии, как и второе упоминание об Осирисе, порождает трудности, лучше, кажется, заключить в скобки все место ἰσχύος δὲ καὶ ῥώμης . . . Ἰμούθης.

§ 10. ὁ μὲν πάντων κρατῶν, τέκνον, ἐκ τῆς ὑπεράνω ⟨πάντων?⟩ χώρας ἐστίν, οἱ (ὁ MSS.) δὲ τῶν κατὰ μέρος ⟨ἐκ τόπων κατωτέρων?⟩. Об ὑπεράνω ⟨πάντων⟩ ср. конец § 1. Ὁ πάντων κρατῶν, вероятно, означает верховного политического правителя — во времена Исиды, например, Осириса или Гора, а во времена писателя — римского императора. Οἱ τῶν κατὰ μέρος ⟨κρατοῦντες⟩ можно понимать как тех, кто верховен в той или иной отдельной области, например Гермеса, который βασιλεὺς καθηγητικῆς, и

Асклепия, который βασιλεὺς ἰατρικῆς. Если «царственные души» обитают более чем в одной χώρα, как подразумевается в начале § 2, души «царей искусства и науки» могут приходить из мест, которые ниже самой высокой χώρα из всех.

συμβαίνει (καταβαίνειν MSS.) δὲ ⟨εὑρίσκεσθαι⟩ καὶ ἄλλας ἀλλοίας (ἀλλοίους codd.), τὰς μὲν διαπύρους κ.τ.λ. Ἄλλας означает души, которые не «царственны». Различия есть и среди душ других родов, так же как среди царственных душ.

συμβαίνει δὲ ⟨καὶ⟩ τοῦτο παρὰ τὴν τῶν τόπων θέσιν κ.τ.л. Поскольку нечто очень похожее было сказано о царственных душах в начале параграфа, кажется необходимым вставить καί перед τοῦτο, которое означает тот факт, что различия есть и среди душ, которые не царственны.

οἱ (αἱ MSS.) μὲν γὰρ ἀπὸ βασιλικοῦ διαζώματος καταπηδήσαντες (καταπηδῶσι τῆς MSS.) ⌜ὁμοιοπάθους⌝ βασιλεύουσιν (βασιλευούσης MSS.) [ψυχῆς]. Можно было бы написать либо αἱ μὲν . . . καταπηδήσασαι (sc. ψυχαί), либо οἱ μὲν . . . καταπηδήσαντες. Но так как подлежащие в соответствующих предложениях начала § 11 (οἱ δὲ ἀπὸ ὑγροῦ . . . οἱ δὲ ἀπὸ ἐπιστημονικοῦ . . . οἱ δὲ ἀπὸ ἀργοῦ) мужского рода, вероятнее всего, автор написал здесь οἱ μέν, а не αἱ μέν.

Ὁμοιοπάθους — вероятно, искажение какого-то выражения, которым определялось βασιλεύουσι.

Διάζωμα употреблено здесь как синоним ζώνη или χώρα. Βασιλικὸν διάζωμα — это χώρα, в которой обитают βασιλικαὶ ψυχαί. Отсутствие τοῦ перед βασιλικοῦ διαζώματος подразумевает, что таких χῶραι несколько; это согласуется с началом § 2.

§ 11. ⟨οἱ δὲ ἀπὸ ἐνέργους⟩ ⟨⟨διαζώματος κατεληλυθότες (τετευχότες MSS.)⟩⟩ [πυρὸς] ἐργάται γίγνονται καὶ τροφεῖς (τροφῆς MSS.). Ἐργάται καὶ τροφεῖς означает, по-видимому, ручных

работников, которые содержат общину своим трудолюбием. Но эта мысль выражена не очень ясно. Возможно, τροφῆς — остаток какого-то выражения вроде τροφῆς πορισταί («добывающие пропитание»).

Πυρὸς ἐργάται невозможно. Вероятно, πυρός вставил кто-то, кто не понял мысли автора и предположил, что различные διαζώματα различались присутствием в них различных стихий и что было огненное διάζωμα и водное διάζωμα. То же недоразумение, по-видимому, вызвало вставку [οἱ δὲ ἀπὸ ὑγροῦ ἐν ὑγροῖς διαζώμασιν (διαζῶσιν?)] выше и, возможно, также вставку τὰς μὲν διαπύρους τὰς δὲ ψυχράς в § 10.

§ 12. καὶ πάλιν ἀνέρχεται ⟨πάντα ἐκεῖσε ὅθεν⟩ κατέβη (ἵνα καταβῇ MSS.). Это относится в первую очередь к воплощенным душам; например, βασιλικὴ ψυχή, покидая тело, возвращается в одно из βασιλικὰ διαζώματα атмосферы. (Ср. § 2.) Но возвращение душ в их обиталище в вышних — лишь один из примеров закона, который имеет силу повсюду: все на земле приходит свыше и возвращается в то место, откуда пришло. Ср. Гераклита, fr. 60 Diels: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠυτή («путь вверх и вниз один и тот же»), и приведения этого изречения у позднейших писателей. Diog. Laert. 9. 8: «И изменение он называет путем вверх-вниз и говорит, что мир возникает по нему. Ибо огонь, сгущаясь, . . . становится водой, а вода, твердея, обращается в землю; и этот путь, говорит он, есть путь вниз. И опять [сама] земля разливается, и из нее возникает вода, а из воды все прочее . . .; это и есть путь вверх». Клеомед, *De motu circ. corp. cael.* 1. 11. 61 Ziegler: «Земля . . . не бессильна посылать пищу небу и тому, что в нем, и не истощилась бы (al. ἐξαναλωθείη) по этой причине, ибо и сама в свой черед получает кое-что и от воздуха, и от неба. Ибо путь вверх и вниз, говорит Гераклит, ⌜через⌝ (всю?) сущность, по природе способную

обращаться и изменяться». Филон, *De incorr. mundi* 21. 109: «Обходят по кругу и стихии мира в своих взаимных превращениях, ⟨и⟩ . . . кажущиеся умирающими обретают бессмертие, . . . непрерывно сменяя друг друга на одном и том же пути вверх и вниз». Максим Тирский, 41. 4: «Ты видишь изменение тел и перемену рождения, путь вверх и вниз, по Гераклиту». Ямвлих, Περὶ ψυχῆς, Stob. 1. 49. 39, vol. i, p. 378 W.: «Гераклит полагает неизбежные обмены из противоположностей и предполагал, что души проходят путь вверх и вниз».

Пример закона παλινδρομία писатель находит в дыхании. Мы вбираем дыхание из атмосферы и выдыхаем его обратно в атмосферу.

τότε ⟨αὐτοὶ⟩ ἡμεῖς οὐκέτι ὧδέ ἐσμεν, ἀλλ' ἀναβεβήκαμεν: то есть человек умирает. Ср. объяснение причины смерти в *Exc.* XXIII. 68.

Ἡμεῖς подразумевает, что писатель считает Исиду и Гора людьми, а не богами, в то время, когда происходила беседа. Ср. ἡμῖν в § 13.

§ 13. προσεπιγίγνεται δὲ . . . καὶ ἕτερά τινα ἡμῖν ἑκ τῆς (ἑκτὸς MSS.) τοῦ φυράματος συσταθμίας. В §§ 3–12 писатель говорил о качествах, которые душа приносит с собой из своего обиталища в том или ином слое атмосферы. В §§ 13–30 он говорит о качествах, которые производит в душе влияние тела, в котором она пребывает на земле. Содержание этих двух частей трактата, вероятно, взято из разных источников; и связь между ними разработана не вполне. Теория писателя о невоплощенных душах и атмосферных слоях (§§ 3–12) основана на платоновском учении о невоплощенных душах в том виде, в каком его принял и видоизменил Посидоний; его теория влияния тела на душу (§§ 13–30), возможно, основана на каком-то стоическом трактате, в

котором невоплощенные души не принимались в расчет. Согласно одной школе мысли, можно было бы сказать, что различия между одним человеком и другим уже существовали, как различия между душой и душой, прежде чем души воплотились; согласно другой школе мысли, можно было бы сказать, что эти различия вызваны различиями в составе тела. Писатель *Exc.* XXVI попытался соединить эти два взгляда, сказав, что некоторые из различий между душой и душой существовали до воплощения душ, а другие произошли от их воплощения в телах различного состава; но он не говорит нам, какие из качеств душ существуют прежде воплощения и какие производятся влиянием тела, или как отличить предсуществующие качества от прочих.

Φύραμα — это тело, рассматриваемое как подобная тесту масса, составленная из долей четырех стихий, «замешанных», или смешанных вместе. Ср. Philo *De sacr. Abelis et Caini* 33. 107, Cohn I, p. 246: «„Когда будете есть хлеб земли, . . . отделите начаток вашего φύραμα, хлеб . . .“ (*Num.* 15. 19). Итак, φύραμα в собственном смысле, если нужно сказать правду, — это мы сами, ибо для того, чтобы мы были завершены, было собрано вместе и соединено множество веществ: смешав и растворив холодное с горячим и сухое с влажным, противоположные силы, Ваятель живых существ сделал каждого из нас единым собранием из всех них, отчего оно и называется φύραμα».[4] Marc. Aur. 7. 68: «даже если звери раздирают члены этой смешанной массы (φυράματος), выросшей вокруг тебя» (т. е. тела).

[4] Филон (там же) продолжает: τούτου τοῦ συμφορήματος, ὃ (οὗ?) ψυχὴ καὶ σῶμα δύο τὰ ἀνωτάτω τμήματα κεκλήρωται, τὰς ἀπαρχὰς ἀνιερωτέον, т. е. душа и тело — две из вещей, которые смешаны вместе в φύραμα. Но это иное применение термина φύραμα; в предшествующих словах φύραμα — это тело, а составные части, смешанные в нем, — «горячее, холодное, влажное и сухое», т. е. четыре стихии.

Συσταθμία означает взаимное соразмерение весов или количеств; и ἡ τοῦ φυράματος συσταθμία — это соотношение между количествами различных стихий, из которых составлено φύραμα.

ἐξ ἧς [κράσεως καὶ συνόδου] ἀναθυμιᾶταί τις ἀτμός, ὃς περιειλεῖται μὲν τῇ ψυχῇ, διατρέχει δὲ ἐν ⟨τῷ⟩ σώματι. «Испарение», о котором здесь говорится, — вещь, в которую обернута воплощенная душа и которая служит посредником между телом и душой. Оно тождественно с πνεῦμα, о котором говорится в *Corp.* X. 16 f., где нам говорят, что πνεῦμα — περιβολή («облачение») души. Но писатель *Exc.* XXVI употребляет слово πνεῦμα только для обозначения стихии воздуха, а для описания «оболочки», в которую обернута душа, употребляет вместо πνεῦμα слово ἀτμός. Ἀτμός — вещь материальная, газообразного естества; и писатель, несомненно, считал материальной и душу и мыслил ее как вещь, состоящую из более разреженного газа.

Стоики называли πνεῦμα саму душу.[5] Но многие, принимая стоическое понятие πνεῦμα σύμφυτον ἡμῖν, отличали от него ψυχή и помещали πνεῦμα между грубым телом и ψυχή; и автор этого документа точно так же помещает между ними свой ἀτμός.

---

[5] Хрисипп ap. Galen *Hipp. et Plat.* 3. 1, Kühn V, p. 287: «душа есть πνεῦμα, сросшееся с нами, непрерывное, проходящее ⌜ παντὶ τῷ σώματι ⌝ (διὰ παντὸς τοῦ σώματος?, „через все тело“)». Diog. Laert. 7. 156: стоики говорят, что (душа) εἶναι τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα («есть сросшееся с нами πνεῦμα»). (Πνεῦμα σύμφυτον или συμφυὲς ἡμῖν переводит *concretus corpori spiritus* Макробий, *Somn.* 1. 14. 19; менее точно — Tertull. *De an.* 5, *consitus spiritus*; Chalcidius *in Tim.* c. 220, *naturalis spiritus*.) Diog. Laert. 7. 157: «Зенон Китийский, и Антипатр в книгах „О душе“, и Посидоний говорят, что душа — теплое πνεῦμα; ибо им мы дышим». Aetius, Diels *Doxogr.* p. 388: стоики (говорят, что душа есть) πνεῦμα νοερόν, θερμόν («разумное, теплое πνεῦμα»). Nemesius *De nat. hom.* c. 2, p. 38: «Ибо стоики называют (душу) πνεῦμα теплым и огненным». Alex. Aphrod. *De an.* 26, 13 Bruns: «и последователи Стои, говорящие, что (душа) есть πνεῦμα, составленное как-то из огня и воздуха». Plotinus 4. 7. 4: по стоикам, душа есть πνεῦμα πῶς ἔχον («πνεῦμα, находящееся в известном состоянии»). Porphyr. ap. Euseb. *Pr. ev.* 15. 11. 4: «Как не исполнено

стыда (учение), которое объясняет (душу) как πνεῦμα в известном состоянии или как разумный огонь, зажженный или закаленный охлаждением и как бы погружением в воздух?» Plut. *Sto. rep.* 41. 2, p. 1052 F: Хрисипп считает ψυχή (т. е. животную душу) ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως (т. е. чем растительная душа) καὶ λεπτομερέστερον («πνεῦμα более редким и более тонким»).

Считая душу πνεῦμα, т. е. своего рода паром, стоики говорили, что она — ἀναθυμίασις,[6] выделяемая влажным веществом, которое содержится в теле, или кровью. Arius Didymus 39. 2, Diels *Doxogr.* p. 470 f.: «О душе Клеанф . . . говорит, что Зенон называет душу ощущающим[7] испарением, как Гераклит.[8] Ибо, желая показать, что души, испаряясь, [разумные][9] всегда возникают вновь, он уподобил их рекам, говоря так: „В одни и те же реки ⌜ входящим ⌝“[10] (ибо в реки) притекают все новые и новые воды; так и души испаряются из влаги. Итак, Зенон, подобно Гераклиту, объявляет душу испарением, а ощущающей» и т. д. *Ib.* 39. 4: «Они говорят, что во вселенной есть душа, которую они называют эфиром и воздухом, ⟨объемлющая⟩ кругом землю и море и испарившаяся из них;[11] а прочие души сращены с нею — и те, что в живых существах, и те, что в объемлющем; ибо души умерших пребывают там».[12] Aetius, Diels *ib.* p. 389: «Гераклит считает душу Космоса испарением из влаги, что в нем, а душу в живых существах — ⌜ из внешнего и из внутреннего в них испарения, однородной ⌝».[13] Diogenes Bab. (стоик) ap. Galen *Hipp. et Plat.* 2. 8, Kühn V, p. 282: «То, что движет человека движениями по произволению, есть некое душевное испарение». Longinus ap. Euseb. *Pr. ev.* 15. 21. 3: «Ибо на Зенона и Клеанфа можно было бы по справедливости вознегодовать, . . . сказавших, что душа есть испарение твердого тела.[14] Ибо что, ради богов, общего вообще у испарения и души?» Galen *Comm.* 5 *in Hippocr. Epid.* 6: «Ибо все, кто думает, что душа есть πνεῦμα, говорят, что она сохраняется

испарением крови и ⟨воздухом⟩, втягиваемым при вдохе через дыхательное горло внутрь тела».[15]

---

[6] Слова ἀναθυμιᾶσθαι и ἀναθυμίασις не встречаются у Платона, но часто употреблялись Аристотелем и стоиками.

---

[7] αἰσθητικὴν Wellmann: αἴσθησιν ἢ MSS. Ср. Ps.-Plut. *Vit. Hom.* 127: «Стоики определяют душу как сросшееся πνεῦμα и как ощущающее испарение, возжигаемое (читай ἀναδιδομένην, „выделяемое“?) из влаги, что в теле». Schol. in Hom. *Il.* 2. 85 (Arnim *Sto. vet. fr.* II, § 778): стоики определяют душу так: ψυχή ἐστι πνεῦμα συμφυές, καὶ ἀναθυμίασις αἰσθητικὴ ἐκ τῶν τοῦ σώματος ὑγρῶν ἀναδιδομένη («душа есть сросшееся πνεῦμα и ощущающее испарение, выделяемое из влаги тела»).

---

[8] Ср. Ar. *De an.* 1. 2, 405 a 25: «И Гераклит говорит, что начало есть душа, если только это — испарение, из которого он составляет все прочее». Это предложение темно и, вероятно, испорчено. Нет основания думать, что слово ἀναθυμίασις употреблял сам Гераклит; но оно постоянно встречается в пересказах или истолкованиях его учения.

---

[9] Дильс говорит: «ради сравнения следовало бы ожидать ἕτεραι ἀεί („всегда иные“)» (вместо νοεραὶ ἀεί). Но, кажется, лучше заключить в скобки νοεραί. Суть в том, что души, как и реки, — не постоянно существующие вещи, но «всегда возникают» заново.

---

[10] Требуется нечто равнозначное οὐκ ἔστι δὶς ἐμβῆναι («нельзя войти дважды»). (Ср. Гераклит, fr. 49 a Diels: ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ⌜ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν⌝, «в одни и те же реки мы входим и не входим». *Ib.* fr. 91: «ибо нельзя дважды войти в одну и ту же реку, по Гераклиту». Pl. *Cratyl.* 402 A: Гераклит говорит, что «дважды в одну и ту же реку не войдешь». Ar. *Metaph.* 3. 5, 1010 a 13: «Гераклиту . . . сказавшему, что нельзя дважды войти в одну и ту же реку».) Слова ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ не приведены из Гераклита; они — часть объяснения, которое писатель дает смыслу Гераклита; и перед ними, должно быть, утрачено τοῖς γὰρ ποταμοῖς или что-то подобное.

---

[11] περιέχουσαν γῆν . . . ἀναθυμιαθεῖσαν von Arnim: περὶ τὴν γῆν . . . ἀναθυμιάσεις MSS.: περιέχοντας γῆν . . . ἀναθυμιασθέντας (опечатка вместо -αθέντας?) Diels.

---

[12] В этом последнем предложении учение о душах, освободившихся от тела и пребывающих в атмосфере, предстает в простом и неразвитом виде. Это учение далее разработал Посидоний, соединивший с ним платоновское представление о

предсуществующих душах; и у Посидония, с некоторыми изменениями, его переняли авторы *Exc.* XXIII–XXVI.

[13] Быть может: τὴν δὲ ἐν τοῖς ζῴοις ἀπό⟨σπασμα?⟩ τῆς ἑκτὸς ⟨εἶναι δὲ⟩ καὶ ἐν αὐτοῖς ἀναθυμίασιν ὁμογενῆ.

[14] Правильнее было бы сказать τῶν ἐν τῷ σώματι ὑγρῶν («влаги, что в теле») или τοῦ αἵματος («крови»). Ср. Galen *Hipp. et Plat.* 2. 8: «если же он (sc. Диоген Вавилонский) следует Клеанфу, Хрисиппу и Зенону, которые сказали, что душа питается от крови, а сущность ее — πνεῦμα» и т. д.

[15] ἀέρος добавил Arnim.

Писатель *Exc.* XXVI перенял слово ἀναθυμίασις у стоиков, но употребляет его несколько иначе: вместо того чтобы говорить об ἀναθυμίασις, выделяемой влажным веществом в теле, он говорит об ἀναθυμίασις, выделяемой «смешением четырех стихий», из которых состоит тело. У стоиков ἀναθυμίασις означала испарение, образуемое превращением земли или воды в воздух или огонь; и в этом смысле ἀναθυμίασις могла выделяться только землей или водой, но не огнем или воздухом.

ἀμφοτέροις μεταδιδοὺς [τουτέστι τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ] τῆς ἰδίας ποιότητος· καὶ οὕτως αἱ διαφοραὶ τῶν ψυχικῶν καὶ σωματικῶν ⌜ ἐναλλοιώσεων ⌝ γίνονται. Τουτέστι . . . ψυχῇ — правильное, но ненужное пояснение к ἀμφοτέροις.

Говоря об ἀτμός, писатель хочет объяснить, как тело действует на душу. Он говорит, что тело производит ἀτμός и что этот ἀτμός получает качества от тела и производит соответствующие качества в душе. Но почему он говорит, что ἀτμός сообщает качества также и телу? Утверждение текста, поскольку оно касается тела, сводится к следующему: «если, например, в составе тела избыток огня, отсюда получается избыток жара в ἀτμός, производимом телом, а отсюда опять получается избыток жара (или качества, связанного с избытком жара) в теле». Это

бесцельное и ничего не дающее усложнение. Если вообще нужно говорить в этой связи о качествах тела, было бы, конечно, лучше сказать просто (как сказано в §§ 15–17), что они происходят от избытка или недостатка той или иной стихии в составе тела, и не приписывать их влиянию ἀτμός. Место, как оно стоит в рукописях, обнаруживает путаницу мысли; и я склонен думать, что слова, в которых упоминается тело, добавлены неискусным переписчиком и что первоначально текст читался так: ἐξ ἧς (т. е. из смешения четырех стихий, из которых состоит тело) ἀναθυμιᾶταί τις ἀτμός, ὃς περιειλεῖται τῇ ψυχῇ, μεταδιδοὺς αὑτῇ τῆς ἰδίας ποιότητος· καὶ οὕτως αἱ διαφοραὶ τῶν ψυχῶν γίνονται («из него поднимается некое испарение, которое окутывает душу, сообщая ей нечто от своего качества; и так возникают различия между душами»). См. конец § 29, где текст подобным же образом изменен добавлением ἢ τὴν τοῦ σώματος.

§ 14. εἰ μὲν γὰρ κατὰ τὴν σωματικὴν ⌜ διάπηξιν ⌝ (σύστασιν?) πλεονάσειε τὸ πῦρ κ.τ.λ. Ср. *Exc.* XX. 5: ἐὰν γὰρ ὑπερέχῃ ἐν τῇ συστάσει τὸ θερμόν, к.т.λ. («ибо если в составе преобладает теплое» и т. д.).

τὸ τηνικαῦτα ἡ ψυχὴ θερμὴ τὴν φύσιν ὑπάρχουσα καὶ ἕτερον θερμὸν προσλαβοῦσα ⌜ ἐκπυρωδεστέρα γενομένη ⌝ ποιεῖ τὸ ζῷον ἐνεργότερον. Здесь что-то не так. Быть может, ἐκπυρωδεστέρα[16] γενομένη — вариант к ἕτερον θερμὸν προσλαβοῦσα, и его следует заключить в скобки. Опустив эти два слова, мы могли бы перевести: «то, что душа горяча по природе и получила прибавку жара, делает животное более деятельным». Но это неудовлетворительно; и вероятнее всего, порча более обширна. Требуемый смысл можно было бы лучше выразить, написав τὸ τηνικαῦτα, τῆς ψυχῆς θερμῆς τὴν φύσιν ὑπαρχούσης καὶ ἀπὸ τοῦ ἀτμοῦ, [ἐκ]πυρωδεστέρου ὄντος, ἕτερον θερμὸν προσλαβούσης,

ένεργότερον γίνεται τὸ ζῷον. Но, быть может, лучшим средством было бы заключить в скобки τὸ τηνικαῦτα ἡ ψυχὴ . . . ἐκπυρωδεστέρα γενομένη и изменить ποιεῖ τὸ ζῷον (вин. п.) на ποιεῖται τὸ ζῷον (им. п.).

---

[16] Лучше, чем ἐκπυρωδεστέρα, было бы либо πυρωδεστέρα, либо ἐκπυρωτέρα.

[τὸ δὲ σῶμα ὀξὺ καὶ εὐκίνητον]. Если эти слова сохранять, перед ἐνεργότερον нужно вставить τὴν μὲν ψυχήν или τῇ μὲν ψυχῇ. Но невозможно было бы сказать ἡ ψυχὴ ποιεῖ τὸ σῶμα (или ποιεῖ τὸ ζῷον τῷ σώματι) ὀξύ; ибо телесные качества производит не душа, а συσταθμία τῶν στοιχείων в составе тела. Вероятно, следовательно, что в этом параграфе первоначально говорилось только о качествах души и что τὸ δὲ σῶμα ὀξὺ καὶ εὐκίνητον — позднейшее добавление. А раз так, есть некоторое основание подозревать, что и в следующих параграфах слова, касающиеся качеств тела (а именно μέν в начале § 16 и τὰ μέντοι σώματα . . . κατ' ὀλίγον ἐκπίπτει в конце § 16; μέν в начале § 17 и τὸ δὲ σῶμα . . . μετακινούμενον в конце § 17), добавлены позднейшей рукой. См. конец § 29.

§ 15. κοῦφον καὶ πηδητικὸν καὶ ἀνέδραστον γίνεται τὸ ζῷον καὶ ψυχῇ καὶ σώματι. Выбирая эти три прилагательных, писатель, должно быть, думал о птицах. У птиц (и у людей, подобных птицам) в составе тела избыток воздуха; и это делает их не только в буквальном смысле «легкими», «склонными скакать» и «неспособными усидеть на месте» телом, но и в переносном смысле «легкими» и т. д. душой. Слова καὶ ψυχῇ καὶ σώματι, если предположить, что их написал первоначальный автор, можно принять как равнозначные ὡς τῷ σώματι, οὕτω καὶ τῇ ψυχῇ.

§ 16. τὸ ζῷον τῇ [μὲν?] ψυχῇ γίγνεται εὔρουν (εὔχρουν MSS.) [καὶ εὐφυὲς] καὶ εὐπερίχυτον, ἱκανῶς τε τοῖς ἄλλοις [ἐπιπεσεῖν καὶ?] κολληθῆναι δυνάμενον. Τὸ ζῷον означает живое существо,

состоящее из тела и души в соединении. Это может быть либо человек, либо зверь; и в этом предложении писатель, по-видимому, думает главным образом о людях.

Когда в составе тела избыток воды, получается, что душа, подобно воде, «течет вольно» и «легко разливается»; и в этом случае человек вполне способен «прилепляться к другим», т. е. соединяться с другими людьми или вещами, как вода соединяется с вещами, в которые впитывается, или растворяет в себе вещи, которые в ней намокают. Значит ли это, что человек общительного нрава — что он готов дружить со своими ближними, способен влиять на них и легко поддается их влиянию? Или это относится к умственным качествам и означает, что он легко обращает свой ум на вещи и легко получает от них впечатления? Τοῖς ἄλλοις (sc. ζῴοις?), по-видимому, лучше согласуется с первым толкованием; если бы имелись в виду внешние предметы вообще, мы скорее ожидали бы τοῖς πράγμασιν или τοῖς ἐκτός. Но καὶ εὐφυές добавил, вероятно, кто-то, кто думал, что предложение касается умственных способностей.

διὰ τὸ πρὸς τὰ ἄλλα [ἐνωτικὸν καὶ] κοινωνικὸν τοῦ ὕδατος· [ἐφιζάνει] ⟨ἐνοῦται⟩ γὰρ πᾶσι (sc. τὸ ὕδωρ). Нет смысла говорить, что вода «садится на» все вещи или «оседает на» них; поэтому ἐφιζάνει, должно быть, по ошибке подставлено вместо какого-то другого глагола. Если ἐνωτικόν сохранять, его нужно понимать в значении «склонный соединяться с вещами», от ἐνοῦσθαι, а не «склонный соединять вещи», от ἑνοῦν. Но вероятно, что недостающий глагол, вместо которого подставлено ἐφιζάνει, — ἐνοῦται и что ἐνωτικόν возникло из попавшего не на свое место ἐνοῦται.

καὶ πολὺ μὲν ὂν ⟨⟨καὶ περιλαβὸν⟩⟩ εἰς ἑαυτὸ[ν] ἀναλύει [[καὶ περιλαμβάνει]], ὀλίγον δ' ὑπάρχον καὶ καταδῦν (καταδῦσαν

MSS.) ἐκεῖνο γίγνεται ᾧ ἐμίγη. Καὶ περιλαμβάνει, вероятно, пришло из πολὺ μὲν ὂν ⟨⟨καὶ περιλαβόν⟩⟩, написанного в соответствие ὀλίγον δ' ὑπάρχον καὶ καταδῦν. (Возможно, впрочем, что автор написал просто πολὺ μὲν ὂν εἰς ἐαυτὸ ἀναλύει, ὀλίγον δ' ὑπάρχον ἐκεῖνο γίγνεται ᾧ ἐμίγη и что и καὶ περιλαβόν, и καὶ καταδῦν добавлены кем-то другим.) Если, например, большое количество воды вылить на малое количество земли, вода окутывает землю и растворяет ее. Если малое количество воды вылить на большое количество земли, вода уходит в массу земли и исчезает; и в последнем случае можно подумать, что вода превратилась в землю (ἐκεῖνο γίγνεται ᾧ ἐμίγη).

[καὶ τοῦ ἰδίου συνδέσμου κατ' ὀλίγον ἐκπίπτει]. В чем смысл ἰδίου? Возможно, значение таково: «связь, которая скрепляет части самого тела», в противоположность связи, которая скрепляет тело и душу; но выражение темно. Κατ' ὀλίγον, «мало-помалу», тоже трудно объяснить; мы скорее ожидали бы чего-то равнозначного μικρᾷ τινι ἀφορμῇ («от малого повода»). Слова καὶ τοῦ . . . ἐκπίπτει не нужны, и их можно с пользой опустить; быть может, они пришли из примечания на полях к предшествующему предложению.

§ 17. ἀμβλεῖα [μὲν] τοῦ ζῴου ἡ ψυχὴ γίνεται. Μέν не на месте. Оно, по-видимому, должно указывать вперед, на τὸ δὲ σῶμα к.т.л.; но если таково было намерение писателя, ему следовало написать ἡ μὲν ψυχὴ τοῦ ζῴου ἀμβλεῖα γίνεται. Это подтверждает подозрение, что упоминания о *телесных* качествах в §§ 15–17 — позднейшие добавления.

οὐκ ἔχουσα τὴν [σωματικὴν] ⟨ἰδίαν⟩ ἀραιότητα εὔλυτον, [οὐδὲ . . . ἀλλ' ἔνδον μένει παρ' ἐαυτῇ,] ⟨ἀλλὰ⟩ ὑπὸ [βάρους καὶ] ⟨τῆς⟩ πυκνότητος ⟨τοῦ ἀτμοῦ?⟩ πεδηθεῖσα. Едва ли можно сомневаться, что два причастных оборота, οὐκ ἔχουσα τὴν . . .

ἁραιότητα εὔλυτον и ὑπὸ . . . πυκνότητος . . . πεδηθεῖσα, должны были стоять рядом и что место οὐδὲ . . . ἑαυτῇ, в котором глаголы стоят в изъявительном наклонении, ошибочно вставлено между ними. Если это место вообще было в первоначальном тексте, оно должно было стоять после πεδηθεῖσα; но более вероятным кажется, что это примечание, добавленное читателем.

Σωματικὴν ἁραιότητα невозможно. Ἁραιόν не тело, а душа; и в случае, о котором здесь говорится, тело должно быть πυκνόν, или στερεόν, даже сверх средней меры тел, поскольку в нем избыток τὸ γεῶδες. Если написать τὴν ἰδίαν ἁραιότητα, слова можно понять в том смысле, что душа, хотя сама она ἁραιόν, не может легко освободиться от πυκνόν, в которое она окутана или в котором запутана.

Βάρους могло прийти из ἀργὸν καὶ βαρύ ниже.

За ⟨τῆς⟩ πυκνότητος должно было следовать какое-то существительное в родительном падеже. Поскольку писатель держался того, что тело действует на душу посредством ἀτμός, его взгляд лучше всего выразился бы, если написать ὑπὸ τῆς πυκνότητος ⟨τοῦ ἀτμοῦ⟩ πεδηθεῖσα. Но в §§ 15 и 16 он говорит о влиянии тела на душу, не упоминая ἀτμός, посредством которого это влияние передается; и если предположить, что он поступил так же и здесь, он мог написать τοῦ σώματος или τοῦ φυράματος.

[οὐδὲ ⌜τοῦ δι' οὗ⌝ ἐκ⟨πηδῆσαι⟩ ⟨δύνα⟩ται (πηδήσεται MSS.) πεπαχυ⟨σ⟩μένων τῶν αἰσθητικῶν ⟨τοῦ σώματος?⟩ μερῶν (μελῶν MSS.), ἀλλ' ἔνδον μένει παρ' ἑαυτῇ.] Τοῦ δι' οὗ, по-видимому, заняло место какого-то выражения, которым определялось ἐκπηδῆσαι. Оно могло прийти из τοῦ ἰδίου в конце § 16; или, возможно, первоначальное чтение было οὐδὲ ⟨ἐκ⟩ τοῦ ⟨ἰ⟩δίου ⟨τόπου? ἐκ⟩πηδῆσαι ⟨δύνα⟩ται.

Τῶν αἰσθητικῶν μερῶν означает телесные органы чувств; и τοῦ σώματος нужно либо вставить, либо подразумевать. Органы чувств (особенно, быть может, глаза) рассматриваются здесь как двери или проходы, через которые душа выходит из своего обиталища (в сердце), чтобы получить знание о внешнем мире. Когда в теле избыток земли, эти органы необыкновенно толсты, или плотны, и поэтому душа не может пробиться через них; ей приходится оставаться внутри и пребывать в незнании.

Писатель этого утверждения не принимает в расчет теорию ἀτμός, помещенного между телом и душой, и предполагает, что на деятельность души прямо и непосредственно действует плотность некоторых частей тела.

Упоминание об «утолщении телесных органов чувств» было бы уместнее в следующем месте, τὸ δὲ σῶμα к.т.л., если предположить, что это место было в первоначальном тексте.

§ 18. τότε τὸ ζῷον θερμὸν ⟨μὲν⟩ εἰς πρᾶξιν, κοῦφον δὲ εἰς κίνησιν, ⌜ εὔκρατον ⌝ δὲ εἰς ⌜ ἀφήν ⌝, ⌜ γενναῖον ⌝ δὲ εἰς πῆξιν κατασκευάζεται. Прилагательные, вероятно, должны относиться и к телу, и к душе, как в § 15; мы можем мысленно восполнить καὶ ψυχῇ καὶ σώματι или ὡς τῷ σώματι, οὕτω καὶ τῇ ψυχῇ. Удовлетворительный смысл можно было бы получить, изменив εὔκρατον δὲ εἰς ἀφήν на εὐπερίχυτον (или εὔρυτον) δὲ εἰς συναφήν, «легко разливающееся, чтобы соединяться с вещами» (ср. εὔρουν καὶ εὐπερίχυτον к.т.л. в § 16 и εἰς ⌜ συμπαγίαν ⌝ περίχυσις в § ⟨⟨27⟩⟩). [Γενναῖον указывает на прочность, или твердость: ср. Ar. *H.A.* 488 b 19; *Physiogn.* 809 b 10.]

⟨⟨§ 27. τὸ μὲν γὰρ (αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ MSS.) γεῶδές ἐστιν ἡ τοῦ σώματος πῆξις κ.т.л.⟩⟩ Этот параграф не на своем месте там, где он стоит в рукописях. Он, должно быть, написан, чтобы следовать за § 18; но его, возможно, добавил (на этом месте) переписчик. Земля

и вода здесь, по-видимому, упоминаются как действующие только на тело (ἡ τοῦ σώματος πῆξις и ἡ ἐν τούτῳ — т. е. τῷ σώματι — περίχυσις), а воздух и огонь — как действующие на ζῷον в целом (ἡμῖν), т. е. на тело и душу в соединении. Это едва ли согласуется с учением, излагаемым в других местах §§ 13–30, что избыток или недостаток любой из четырех стихий в составе тела действует как на качества тела (непосредственно), так и на качества души (через действие промежуточного ἀτμός).

§§ 19–23. ὅσα οὖν . . . διὰ τὸ συγγενὲς κατοικεῖ. В этих параграфах говорится, что если количества различных стихий, из которых составлено тело, соразмерены между собой одним образом, то производимое ζῷον — птица; если они соразмерены другим образом, производимое ζῷον — человек; и так далее. Это мало связано с предшествующими параграфами и едва ли с ними совместимо. В §§ 13–18 нам говорили, что, например, избыток огня в составе тела производит определенные качества в душе (и теле) ζῷον. Это, по-видимому, должно относиться и к людям, и к зверям, но особенно к людям (ἡμῖν, § 13) и объяснять тот факт, что один человек отличается от другого качеством души. Но в §§ 19–23 нам говорят, что если в составе тела большая доля огня и также большая доля воздуха, то ζῷον — птица, а если большая доля огня и лишь малая доля воздуха, то ζῷον — человек. Если эти утверждения нужно привести в связь друг с другом, мы должны предположить, что качества души, которые, согласно §§ 13–18, производятся избытком огня (а именно «деятельность и пылкость»), — это качества, общие всем птицам и всем людям. Но ничего подобного в тексте не сказано; и не сделано никакой попытки показать, как содержание §§ 19–23 примирить с содержанием §§ 13–18. Поэтому вероятнее всего, что этот

параграф (§§ 19–23) написан не автором документа, а вставлен в него позднейшей рукой.

Смысл параграфа затемнен порчей некоторых выражений, в которых указываются доли различных стихий в каждом из пяти разбираемых случаев. С поправками, которые я предлагаю, мы получаем схему, которую, если подставить определенные числа вместо неопределенных πλεῖον, μέτριον и ὀλίγον текста и принять в каждом случае всего восемь частей, можно представить в виде таблицы так:

Птицы	**Люди**	**Четвероногие**	**Пресмыкающиеся**	**Рыбы**
огонь, 3	огонь, 3	огонь, 1	огонь, 0	огонь, 0
воздух, 3	воздух, 1	воздух, 1	воздух, 2	воздух, 0
вода, 1	вода, 2	вода, 3	вода, 3	вода, 6
земля, 1	земля, 2	земля, 3	земля, 3	земля, 2

В этой таблице μέτριον понимается как две части из восьми, πλεῖον — как три части, а ὀλίγον — как одна часть в случае птиц, людей, четвероногих и пресмыкающихся. В случае рыб πλεῖον понимается как шесть частей, а ὀλίγον — как две части, так что соотношение между πλεῖον и ὀλίγον такое же, как в других случаях, хотя количества удвоены.

В §§ 13–18 настаивалось на связи между избытком или недостатком той или иной стихии и наличием соответствующих качеств души. В §§ 19–23 связь такого рода упоминается в случае людей (τὸ περισσὸν τοῦ θερμοῦ εἰς σύνεσιν ἐτράπη), четвероногих (τῇ δὲ τοῦ θερμοῦ παρουσίᾳ ἀλκιμώτερα γέγονε), пресмыкающихся (τῇ τοῦ πυρὸς στερήσει ἄτολμα γέγονε) и рыб (τῇ τοῦ θερμοῦ καὶ ἀέρος στερήσει δειλά ἐστι), но не в случае птиц. Но, строя свою схему долей четырех стихий в составе различных родов ζῷα,

писатель, по-видимому, думал (кроме случая людей) главным образом о месте обитания существа. Птицы летают в вышине; поэтому в их составе должно быть много τὰ ἀνωφερῆ στοιχεῖα (огня и воздуха), из которых состоит атмосфера, и мало τὰ κατωφερῆ (воды и земли). Четвероногие ходят по земле; поэтому в их составе должно быть много τὰ κατωφερῆ и мало τὰ ἀνωφερῆ. Пресмыкающиеся, как и четвероногие, живут на поверхности земли и потому должны, как и четвероногие, состоять главным образом из τὰ κατωφερῆ; но так как на лестнице существ они стоят ниже четвероногих, писатель не отводит им нисколько огня и отводит две части воздуха, против одной части огня и одной части воздуха, отведенных четвероногим. Рыбы живут в воде и умирают, если их вынуть из нее и поместить в воздух; отсюда можно заключить, что в них вовсе нет ничего ἀνωφερές, но они целиком состоят из τὰ κατωφερῆ — из многой воды в соединении с небольшим количеством земли, чтобы придать твердость их телам, которые были бы текучими, если бы состояли из одной воды. Случай людей исключителен. Поскольку люди, как четвероногие и пресмыкающиеся, живут на поверхности земли, у них, по началу, применяемому в других случаях, должно было бы быть то же преобладание τὰ κατωφερῆ; но из-за стоического сближения огня с разумением писатель счел необходимым отвести людям большую долю огня и, следовательно, урезать их долю прочих стихий. Он говорит нам, что избыток огня в людях «обратился в разумение». Избыток огня он отводит и птицам; но надо полагать, что у птиц лишний огонь не обращается в разумение, а действует как-то иначе.

Странно, что люди помещены между птицами и четвероногими. Возможно, параграф первоначально касался

только неразумных животных, а упоминание о людях было вставлено позже.

§ 19. ὅσα οὖν (sc. ζῷα) [τῷδε τῷ λόγῳ] κεκοινώνηκε πλείονος μὲν πυρὸς καὶ πνεύματος, ⟨ὀλίγου δὲ ὕδατος καὶ γῆς,⟩ ταῦτα ἀπωρνέωται. Означает ли τῷδε τῷ λόγῳ «согласно этому учению», т. е. согласно учению §§ 13–18? Если так, то тот, кто поместил §§ 19–23 в документ, мог вставить это выражение, пытаясь связать параграф с предшествующим местом. Но настоящей связи нет.

Доля каждой из четырех стихий должна быть указана в каждом из пяти случаев; и μέν после πλείονος показывает, что за ним должно было следовать соответствующее утверждение о воде и земле. Прилагательное могло быть либо ὀλίγου, либо ἐλάττονος; но так как в §§ 20, 21 и 23 употреблено слово ὀλίγου, я написал его и здесь.

§ 20. πλείονος μὲν πυρός, ὀλίγου δὲ πνεύματος, ὕδατος δὲ ⟨μετρίου⟩ καὶ γῆς ἴσης. Ὕδατος καὶ γῆς ἴσης непонятно. Ὕδατος καὶ γῆς ἴσων могло бы означать «воды и земли в равных долях»; но это было бы слишком неопределенно. Если вставить μετρίου после ὕδατος δέ и понимать ἴσης в значении «равным образом μετρίας», мы получаем доли, которых требует схема.

ὸ γὰρ ἐν ἡμῖν νοῦς θερμόν τι χρῆμά ἐστιν. Это стоическое учение. Ср. изложение стоического собеседника в Cic. *Nat. deor.* 2. 23–32, которое, вероятно, основано на Посидонии.

διαδύνει δὲ [κατὰ] ⟨διὰ⟩ πάντων [καὶ ἐπίσταται]. Επίσταται — вероятно, попавший не на свое место вариант к предшествующему οἶδε.

§ 21. πλείονος μὲν ὕδατος, πλείονος δὲ γῆς, [μετρίου δὲ] ⟨⟨ὀλίγου δὲ⟩⟩ πνεύματος καὶ [[ὀλίγου δὲ]] πυρός. Бессмысленное δέ перед πυρός показывает, что в тексте рукописей что-то не так; и в связи с πνεύματος слово μετρίου (средняя мера) не может быть

верным. Если воды и земли больше средней меры, то и воздуха, и огня должно быть меньше средней меры. Μετρίου, без сомнения, пришло из § 20, где оно нужно; а ὀλίγου δέ, которое должно стоять перед πνεύματος, было перенесено.

ταῦτα ⟨ἀπο⟩τεθηρίωται. Под θηρία писатель разумеет четвероногих. Он хотел употребить глагол и не решился чеканить такое слово, как ἀποτετετραπόδωται.

τῇ δὲ τοῦ θερμοῦ παρουσίᾳ (περιουσίᾳ MSS.) ἀλκιμώτερα γέγονε τῶν ἄλλων. Τῇ τοῦ θερμοῦ περιουσίᾳ несовместимо с ὀλίγου πυρός. Читая παρουσίᾳ, мы можем понимать смысл так, что четвероногие, имея в себе *некоторое количество* огня (хотя и немного), благодаря этому делаются драчливее, чем «прочие животные» (а именно пресмыкающиеся и рыбы), в которых огня *нет*.[17] Τῶν ἄλλων нужно понимать в значении не «все животные, кроме четвероногих» (что включало бы птиц и людей), а «животные, кроме тех, о которых я уже сказал». У птиц и людей в себе *много* огня, и поэтому, если теория писателя сохраняет силу в их случае, они должны быть еще более ἄλκιμα, чем четвероногие; но об этом он ничего не говорит.

---

[17] Писатель упускает из виду, что некоторые четвероногие (например, зайцы) едва ли драчливее змей и рыб.

§ 22. ὅσα δὲ γῆς ⟨μὲν⟩ καὶ ὕδατος [ἴσων] ⟨πλείονος⟩ κεκοινώνηκε, ⟨πνεύματος δὲ μετρίου, πυρὸς δὲ οὐδενός,⟩ ταῦτα ἀφηρπέτωται (ἀφειρπώθη MSS.). Добавление πυρὸς δὲ οὐδενός делают необходимым следующие слова τῇ τοῦ πυρὸς στερήσει. Но каковы доли трех других стихий? У пресмыкающихся, конечно, должна быть в себе столь же большая доля τὰ κατωφερῆ, как у четвероногих; и если так, то в связи с землей и водой нужно слово πλείονος. Можно было бы, пожалуй, понять ἴσων как относящееся к πλείονος μὲν ὕδατος πλείονος δὲ γῆς в § 21 и предположить, что

оно означает «в той же доле, что и в предшествующем случае». Это сделало бы ἴσων равнозначным πλείονος; но смысл был бы выражен темно, и, кажется, лучше подставить πλείονος вместо ἴσων. И если земли πλεῖον, воды πλεῖον, а огня нет, то доля воздуха, требуемая, чтобы составить верный итог, — μέτριον. (3 + 3 + 2 + 0 = 8.)

τῇ δὲ τοῦ ὕδατος [[κοινωνίᾳ]] ⟨περιουσίᾳ⟩ ὑγρὰ (ψυχρὰ MSS.) ἐγένετο, τῇ δὲ τῆς γῆς βαρέα καὶ νωθρά, τῇ δὲ τοῦ πνεύματος ⟨⟨κοινωνίᾳ⟩⟩ ⌜εὐκίνητα εἰ προαιρέσει τὸ κινεῖσθαι⌝. Верное слово в соответствие πλείονος — περιουσίᾳ, а не κοινωνίᾳ, которое, как и κεκοινώνηκε выше, было бы одинаково приложимо, было ли количество вещи πλεῖον, μέτριον или ὀλίγον. Следовательно, если мы пишем πλείονος выше, мы должны подставить περιουσίᾳ вместо κοινωνίᾳ в связи с землей и водой и отнести κοινωνίᾳ к одному воздуху, количество которого μέτριον.

По стоикам, воздух есть τὸ ψυχρόν, а вода — τὸ ὑγρόν. Поэтому мы ожидаем услышать, что избыток воды делает вещи ὑγρά, а не ψυχρά; и вероятнее всего, ψυχρά — ошибочное чтение вместо ὑγρά. Ср. τῇ τοῦ σώματος ὑγρότητι, сказанное о пресмыкающихся в § 5.

Слова εὐκίνητα εἰ προαιρέσει τὸ κινεῖσθαι с некоторым изменением можно заставить означать «способные двигаться легко или быстро, если пожелают двигаться». Εὐκίνητα едва ли совместимо с βαρέα καὶ νωθρά; но писатель мог иметь в виду, что змея обычно движется медленно или лежит неподвижно и все же способна к быстрому и внезапному броску.

§ 23. πλείονος μὲν ὑγροῦ, ὀλίγου δὲ ξηροῦ, ⟨πυρὸς δὲ καὶ πνεύματος οὐδενός⟩. Πυρὸς δὲ καὶ πνεύματος (или θερμοῦ δὲ καὶ ἀέρος) οὐδενός нужно добавить здесь, потому что дальше следует τῇ τοῦ θερμοῦ καὶ ἀέρος στερήσει. Рыбы δειλά из-за отсутствия τὸ

θερμόν в их составе и καταδυτικά (т. е. κατωφερῆ в крайней степени) из-за отсутствия воздуха и огня (τὰ ἀνωφερῆ).

τῇ δὲ τοῦ ὑγροῦ περιουσίᾳ καὶ τῇ τοῦ γεώδους παρουσίᾳ (περιουσίᾳ MSS.) ἐν ⌜ λελυμένῃ γῇ καὶ ⌝ ὕδατι διὰ τὸ συγγενὲς κατοικεῖ. Здесь опять, как в § 21, παρουσίᾳ было ошибочно изменено в περιουσίᾳ. Доля земли — ὀλίγον.

Λελυμένῃ γῇ καὶ ὕδατι — должно быть, искажение какого-то выражения со значением «вода, в которой растворено немного земли». Рыбы составлены из многой воды и немногой земли; и живут они в среде, составленной из тех же стихий. Вода рек, озер и морей — не чистая стихия воды; она всегда содержит сколько-то земли.

О представлении, что различия между разными родами животных происходят от различных долей четырех стихий в составе их тел, ср. Schol. in Hermog. *ideas*, Walz *Rhet. Gr.* VII, p. 884 (Arnim *Sto.* II, § 789): «Ибо стоики говорят, что душа не ⟨бестелесна?⟩, но что ⟨ее⟩ рождение совершается из смешения стихий; ибо когда преобладает теплое, оно производит льва, отчего, говорят они, он и яростен;[18] а когда стихии сойдутся соразмерно и почти поровну, оно производит человека;[19] поборником этого мнения стал и Гален».

[18] Ср. *Exc.* XXVI. 14: εἰ μὲν γὰρ . . . πλεονάσειε τὸ πῦρ, . . . ποιεῖ(ται?) τὸ ζῷον . . . θυμικόν.

[19] Сообщаемая здесь теория отличается в подробностях от теории *Exc.* XXVI. 19–23, согласно которой доли четырех стихий в человеке *не* равны; но построена она на сходных началах.

§ 24. ⌜ καὶ πρὸς μὲν . . . στοιχείων οὐσιομετρίας ⌝. Это место, как оно дано в рукописях, бессмысленно; но речь в нем, очевидно, шла о соразмерных количествах различных стихий в составе живых тел. Из слов τὰ λοιπὰ ζῷα следует заключить, что в более ранней части параграфа говорилось о *людях*; поэтому мы можем вставить

τῶν ἀνθρώπων в связи с τὰ σώματα. Кажется вероятным, что ὀλιγομετρίαν — искажение ὀλιγομοιρίαν (что означает τὴν ὀλιγότητα τῆς μοίρας, «скудость доли»), а это было бы подходящим словом в противоположность τῆς μοίρας τὴν ὑπεροχήν (περιοχήν MSS.); и не исключено, что οὐσιομετρίας — тоже искажение ὀλιγομοιρίας (или, возможно, ἰσομοιρίας). Восстановить текст с какой-либо уверенностью нельзя; но мы видим, о чем шла речь в этом месте; и его писатель (будь то автор трактата или переписчик), возможно, хотел, чтобы оно следовало за §§ 18 и 27.

§ 25. [ἡ κατὰ τὴν πρώτην σύνοδον γενομένη κρᾶσις καὶ ὁ ἐκ ταύτης ἀναθυμιώμενος ἀτμός.] Это попавший не на свое место вариант к ὁ ἐκ τῆς πρώτης συνόδου καὶ κράσεως τῶν στοιχείων γιγνόμενος ἀτμός в § 28.

ἐφ' ὅσον ⟨μὲν τὸ φύραμα⟩ τὴν ἰδίαν τηρεῖ ποιότητα (τὴν ἰδίαν τηροῦσιν ἰδιότητα MSS.). Недостающим подлежащим должно было быть τὸ φύραμα или какое-то слово сходного значения, например τὸ σύγκραμα (§ 29) или ἡ σύστασις τοῦ σώματος. Присутствие двух именительных (κρᾶσις и ἀτμός) в попавшем не на свое место обрывке, который предшествует, заставило изменить τηρεῖ в τηροῦσιν.

Выражение τῆς ἰδίας ἰδιότητος встречается в *Exc.* XVI. 6 и там, быть может, оправдано связью; но τὴν ἰδίαν ἰδιότητα здесь едва ли возможно.[20] Слово ἰδιότης равнозначно ἰδία ποιότης; и требуемый смысл можно получить, написав либо τὴν ἰδίαν τηρεῖ ποιότητα, либо τηρεῖ τὴν ἰδιότητα.

[20] В *Sap. Sal.* 2. 23, ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν (Swete) («Бог создал человека для нетления и сделал его образом своего собственного свойства»), почти несомненно, что верное чтение — τῆς ἰδίας ἀιδιότητος («своей собственной вечности»). См. примечание Гудрика *ad loc.*

В §§ 13–18 писатель говорил о долях, в которых четыре стихии присутствуют в теле, когда оно впервые образуется. В §§ 25–29 он переходит к утверждению, что эти доли могут изменяться в течение жизни ζῷον, и объясняет действие таких изменений. Здоровье состоит в сохранении первоначальных долей, каковы бы они ни были в отдельном случае;[21] а когда первоначальная доля какой-либо одной из четырех стихий увеличивается или уменьшается, следует болезнь. (Увеличение τὸ θερμόν, например, могло бы произвести лихорадку.)

[21] Из §§ 13–18, если я верно понял это место, можно заключить, что, по мнению писателя, не только первоначальные доли в случае человека отличаются от первоначальных долей в случае птицы или рыбы, но и первоначальные доли в случае одного человека отличаются от первоначальных долей в случае другого человека.

ἐπὰν [γὰρ] ⟨δὲ⟩ . . . ἤτοι πλεονάσῃ τούτων τι (πλεονάσῃ ταῦτα MSS.) ⟨ἢ ἐλαττωθῇ⟩, οὐκ ⌜ ἐνεργείᾳ λέγω (ἐνεργεῖ ἀλλ' ἐγὼ MSS.) τὴν περιοχήν ⌝, οὐδὲ τῇ κατ' αὔξησιν γινομένῃ μεταβολῇ [τοῦ γένους καὶ] τῶν σωμάτων, ἀλλὰ τῇ [ ] συστατικῇ τῶν στοιχείων κράσει, . . . ⟨τὸ⟩ τηνικαῦτα [οὕτως] νο⟨σ⟩εῖ τὸ ζῷον. Болезнь вызывается изменением συστατικὴ τῶν στοιχείων κρᾶσις, т. е. долей различных стихий, которые смешаны вместе в σύστασις тела. Ср. Pl. *Tim.* 81 E: «А откуда составляются болезни, это, пожалуй, ясно всякому. Ибо, поскольку есть четыре рода, из которых сплочено тело, — земля, огонь, вода и воздух, — противоестественный избыток или недостаток их . . . производит смуты и болезни». *Ib.* 86 A: «Итак, тело, заболевшее больше всего от избытка огня, производит непрерывные жары и лихорадки, а от воздуха» и т. д.

Поправку ΟΥΚΕΝΕΡΓΕΙΑΙΛΕΓΩ вместо ΟΥΚΕΝΕΡΓΕΙΑΛΛΕΓΩ можно принять как несомненную. Писатель предупреждает

недоразумение, упоминая два других рода изменений и объясняя, что его утверждение к *ним* не относится. Второй из них описан словами τῇ κατ' αὔξησιν γινομένῃ μεταβολῇ τῶν σωμάτων, смысл которых ясен. Когда ребенок растет, *количество* каждой из четырех стихий, из которых состоит его тело, по необходимости увеличивается; но если *соотношения* четырех стихий между собой сохраняются без изменения, болезни нет, и здоровый ребенок вырастает в здорового мужчину. Но каков первый из двух родов изменения, о котором писатель говорит, что не его имеет в виду? Его описание было искажено в ἐνεργεῖ ἀλ τὴν περιοχήν. Удовлетворительный смысл можно было бы получить, написав τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ περιέχοντος: «я не имею в виду (увеличения или уменьшения, которое производится) действием окружающей среды». Если человек подставлен под жаркое солнце или стоит перед огнем, его тело нагревается, т. е. количество τὸ θερμόν в нем в некотором смысле увеличивается. Но это не тот род увеличения, о котором идет речь в этом параграфе; не заболеваешь же всякий раз, когда греешься. Можно предположить, что в таких случаях θερμόν, добавленное извне, лишь проникает в тело и не соединяется с ним органически; добавочный «огонь» (или жар, рассматриваемый как материальное вещество) не входит в σύστασις так, чтобы стать ее составной частью. Если в каком-то случае жар солнца действительно так входит в телесную σύστασις, что изменяет ее соотношения, мы имеем случай солнечного удара.

[Οὕτως] пришло из начала § 26.

§ 26. [ἐπὰν γὰρ οὕτως διατεθῇ τό τε θερμὸν καὶ τὸ ἀερῶδες, ἃ δὴ σύσκηνά ἐστι τῆς ψυχῆς, τότε ἐν ⌜ἀλληγορίαις⌝ καὶ ἐκστάσεσι γίγνεται τὸ ζῷον.] Если читать это в связи с предшествующим предложением, οὕτως διατεθῇ должно означать «увеличиваются или уменьшаются». Мы ожидали бы услышать,

что, когда огонь в теле увеличивается или уменьшается, ζῷον впадает в одни болезни, а когда увеличивается или уменьшается воздух, ζῷον впадает в другие болезни. Но вместо этого нам здесь говорят, что когда *и* огонь, *и* воздух увеличиваются или уменьшаются, ζῷον впадает в «иносказания и исступления». Ἔκστασις могло бы, пожалуй, означать ἔκστασις μανική, т. е. некоторую форму душевной болезни (безумие, бред или потерю сознания); но ἀλληγορίαι — не болезни.[22]

[22] Я думал предложить ἐγρηγορίαις (или γρηγορίαις) в смысле «приступов бессонницы». (В магических папирусах есть заклинания, которые должны лишать сна того, против кого они направлены; и в одном из них дается предписание магического действия, посредством которого женщину можно лишить сна, пока она не умрет от бессонницы.) Но я не нашел ни одного примера слова ἐγρηγορία или γρηγορία.

Нам также говорят, что τὸ θερμόν и τὸ ἀερῶδες (огонь и воздух в теле? или огонь и воздух вообще?) — σύσκηνα τῆς ψυχῆς. Что это значит? Согласно предшествующим параграфам, четыре стихии смешаны вместе в теле, и воплощенная душа, если она σύσκηνος с какой-либо из них, должна быть σύσκηνος со всеми четырьмя; хотя правильнее было бы сказать, что σκῆνος души (т. е. тело) составлено из четырех стихий. О *невоплощенной* душе можно было бы сказать, что она σύσκηνος с огнем и воздухом, поскольку она пребывает в атмосфере, которая состоит главным образом из воздуха, но содержит и некоторое количество огня, разлитого в воздухе или смешанного с ним; но в этой части документа речь не идет о невоплощенных душах.

Итак, это предложение, должно быть, — оторванный фрагмент, вставленный здесь по ошибке. (См. § 30.)

[πεπύκνωται γὰρ τὰ στοιχεῖα δι' ὧν διαφθείρεται τὰ σώματα.] Это непонятно. Можно было бы предположить πεπύκνωται γὰρ ⟨. . .⟩ τὰ ⟨κατωφερῆ⟩ στοιχεῖα ⟨. . . νόσοι?⟩ δι' ὧν διαφθείρεται τὰ σώματα.

Измененные так, эти слова могли бы быть остатком утверждения, связанного с предшествующим предложением и параллельного ему; и смысл параграфа в целом мог бы быть примерно таков: «когда определенные изменения происходят в огне и воздухе, ζῷον впадает в болезни души; когда определенные изменения происходят в воде и земле, ζῷον впадает в болезни тела».

§ 28. ὥσπερ οὖν ὁ ἐκ τῆς πρώτης συνόδου καὶ κράσεως τῶν στοιχείων γιγνόμενος ἀτμὸς [καὶ ὡσανεὶ ἔξαψις καὶ ἀναθυμίασις], ὁποῖος [ε]ἂν ᾖ, κ.τ.λ. В § 25 нам говорили, что изменение долей стихий в теле производит (телесную) болезнь. В § 28 писатель переходит к утверждению, что такое изменение производит определенные действия и в душе. Но как влияние стихий, содержащихся в теле в его первоначальном составе, доходит до души посредством ἀτμός (§ 13), так и изменения в составе тела производят действия в душе посредством ἀτμός. Если, например, доля огня в теле увеличивается, ἀτμός делается более огненным, и отсюда получается соответствующее изменение (надо полагать, болезненное) в душе. Ср. Pl. *Tim.* 86 B–E: «И болезни тела возникают таким образом, а болезни души, происходящие от состояния тела, — так. . . . Ибо всякий раз, когда соки острых и соленых слизей и все горькие и желчные соки, блуждая по телу, . . . смешают свое испарение с движением души и растворятся в нем, они производят всевозможные болезни души». (Возможно, именно это место подсказало писателю *Exc.* XXVI употребить ἀτμός вместо стоического термина πνεῦμα.)

Слова ἔξαψις и ἀναθυμίασις даны здесь как равнозначные ἀτμός. В § 13 нам говорили, что ἀτμὸς ἀναθυμιᾶται; но ἔξαψις («воспламенение» или «возжигание») — неподходящее слово для описания этого «испарения»; и так как его природа была достаточно объяснена прежде, слова καὶ . . . ἀναθυμίασις излишни.

[ὡς ἂν ἔχῃ φύσεως, εἴτε σπουδαίως (σπουδαῖος MSS.) εἴτε μή]. Мы должны подразумевать εἴτε σπουδαίως ⟨ἔχει⟩ εἴτε μή. Но после ὁποῖος ἂν ᾖ это выражение излишне; и подразумеваемое утверждение, что ἀτμός, производимый первоначальной κρᾶσις τῶν στοιχείων, иногда οὐ σπουδαίως ἔχει, несовместимо с § 25, где нам говорили, что, пока первоначальные соотношения сохраняются, τὸ ζῷον ὑγιαίνει. Выражение ὁποῖος ἂν ᾖ этому возражению не подлежит, ибо оно подразумевает лишь то, что ἀτμός (когда он впервые образуется), подобно φύραμα, которое его производит, в различных случаях составлен различно, а не то, что он иногда имеет *дурные* качества.

§ 29. τῇ ⟨μὲν⟩ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ⟨διαθέσει?⟩ [πρὸς αὐτὸν οἰκειότητι καὶ συντροφίᾳ] ἐπιμένουσα ἡ ψυχὴ τὴν τάξιν διατηρεῖ. Πρὸς αὐτόν (sc. τὸν ἀτμόν) οἰκειότητι καὶ συντροφίᾳ здесь бессмысленно; ибо οἰκειότης и συντροφία между душой и ἀτμός никогда не прекращаются; если ἀτμός изменяется, душа изменяется соответственно. Выражение, быть может, пришло из утраченного места, начинавшегося с οὕτω καί, которое следовало за ὥσπερ . . . εἰς ἑαυτόν в § 28.

Предложение должно было кончаться чем-то равнозначным τὴν ὑγίειαν διατηρεῖ. Если сохранять τάξιν, его нужно понимать как εὐταξίαν; но, быть может, лучше было бы написать εὐταξίαν.

ἤτοι τῷ ὅλῳ συγκράματι ἢ καὶ [μέρεσιν ἢ] μέρει ⟨τινὶ⟩ αὐτοῦ. Μέρεσιν ἢ может быть искажением μέρει τινί. Но почему писатель говорит о прибавлении, например, огня к *части* σύγκραμα? Быть может, он имел в виду, что увеличение огня может произойти не в теле в целом, а в какой-нибудь одной его части, например в сердце или в желудке; и что изменение в ἀτμός и в душе, вызванное увеличением огня в сердце, было бы иным, чем изменение, вызванное увеличением огня в желудке.

[ἤτοι] τὴν τῆς ψυχῆς διάθεσιν [ἢ τὴν τοῦ σώματος]. Упоминание об изменениях в *теле* здесь не на месте. С этим предметом покончено в § 25. В §§ 26–28 писатель перешел к изменениям в душе; и у него не могло быть причины возвращаться к предмету *телесной* болезни. Кроме того, неверно говорить, что изменения в ἀτμός вызывают изменения в теле; действие ἀτμός испытывает душа, а не тело. См. комментарий к § 13.

§ 30. [τὸ ⟨μὲν⟩ γὰρ πῦρ καὶ τὸ πνεῦμα κ.τ.λ.] Здесь нам говорят, что огонь и воздух (т. е. доли огня и воздуха, вошедшие в состав данного тела?) «устремляются вверх к» душе, а вода и земля «оседают на» тело. Это, по-видимому, подразумевает, что душа находится в одном месте, а тело в другом, т. е. что душа не воплощена. Но в предшествующих параграфах писатель говорил только о воплощенных душах; а воплощенная душа либо разлита по всему телу, либо пребывает в каком-нибудь центральном органе тела. Кроме того, пока продолжается жизнь ζῷον, четыре стихии смешаны вместе в теле, и нельзя было бы сказать, что две из них идут в одно место, а две другие — в другое. Итак, этот параграф несовместим со связью. Он, по-видимому, написан с той же точки зрения, что и § 26, где говорится о τό τε θερμὸν καὶ τὸ ἀερῶδες, ἃ δὴ σύσκηνά ἐστι τῆς ψυχῆς; и весьма вероятно, что он извлечен из того же документа и вставлен в *Exc.* XXVI тем же лицом.

Если читать ὁμοιόχωρον и ὁμοιοέδρῳ, нам говорят, что место души *подобно* месту огня и воздуха, а обиталище тела *подобно* обиталищу воды и земли. Если читать ὁμόχωρον и ὁμοέδρῳ, нам говорят, что место души *то же, что* место огня и воздуха, а обиталище тела *то же, что* обиталище воды и земли. Последнее

чтение кажется более вероятным и лучше согласуется со сказанным в § 26; но в любом случае утверждение темно.

Выдержка XXVIII

Exc. XXVIII — не *Hermeticum* в том же смысле, что выдержки I–XXVII; это извлечение из гномологии, т. е. собрания апофтегм, каждая из которых приписывалась какому-нибудь мудрецу. Но возможно, что составитель гномологии нашел выражения ὁ τῶν ὅλων δημιουργός («Творец вселенной») и σοφώτατος νοῦς καὶ ἀίδιος («Ум премудрый и непреходящий») в герметических трактатах того же типа, что и те, с которыми мы имели дело. О первом ср. ἐκεῖνος τὸ ὅλον ἐδημιούργησεν в *Exc.* XXI. 2.

Выдержка XXIX

В рукописях Стобея эти стихи приписываются Гермесу. Но возможно, что лемма Ἑρμοῦ поставлена не на свое место и принадлежала эклоге, которая утрачена; и так это или нет, нет основания предполагать, что Гермесу приписывал стихи тот, кто их сложил. Они даны без имени автора в Антологии[23] и в трех рукописях, описанных в *Catal. codd. astrol. Graec.* III; а в двух других рукописях, описанных там же, они приписываются Эмпедоклу.[24]

[23] В *Anthol. Gr.* ed. Jacobs, 1813–1817, vol. ii, p. 768, во главе этих стихов напечатана надпись τοῦ αὐτοῦ, ἢ Ερμοῦ («его же, или Гермеса») (Append. nr. 40); а τοῦ αὐτοῦ означает Θέωνος Ἀλεξανδρέως («Феона Александрийского»), что напечатано там во главе nr. 39 (похвального слова Птолемею-астроному). Но Якобс говорит, что nr. 40 «в Append. Plan. p. 494 лишено имени автора (т. е., полагаю, в рукописи). Так как в Palat. p. 442, nr. 491 седьмой стих надписан именем Феона (см. ниже комментарий к Μήνη, Ζεύς, к.т.λ.), Брунк полагал, что все это стихотвореньице следует приписать Феону».
О nr. 39 Якобс пишет: «Феона Александрийского. Это стихотвореньице, которое читается в Append. Plan. p. 494. St., Брунк без колебаний приписал тому Феону,

который написал комментарии к „Великому построению“ Птолемея». Означает ли это двусмысленное примечание, что nr. 39 тоже анонимно в рукописи и что его приписывание «Феону Александрийскому» — лишь догадка? Или что Θέωνος стоит в рукописи, а Брунк добавил Ἀλεξανδρέως? Или что в рукописи дано Θέωνος Ἀλεξανδρέως и Брунк понял это как указание на человека, написавшего комментарий к Птолемею?

[24] Быть может, в рукописях, упомянутых в *Catal. codd. astr. Gr.*, нашлись бы некоторые лучшие чтения текста.

Подобный пример приписывания гекзаметров Гермесу есть в случае Περὶ σεισμῶν («О землетрясениях») (Abel, *Orphica*, pp. 141–143, φράζεο δὴ καὶ τόνδε λόγον, τέκος, к.т.л., «внимай же и этому слову, дитя» и т. д.), которое в одних рукописях приписывается Орфею, а в других (например, *Catal. codd. astr. Gr. Venet.* 5, f. 289) — Гермесу Трисмегисту. В *Catal. codd. astr. Gr.* III. 5, f. 100, *ib.* 24, f. 20, и *ib.* 31, f. 24 v., заглавие — Ερμοῦ τοῦ τρισμεγίστου περὶ σεισμῶν· ἐν ἄλλῳ Ὀρφέως («Гермеса Трисмегиста о землетрясениях; в другой — Орфея»). А прозаический пересказ этих стихов о землетрясениях, напечатанный в *Catal. codd. astr. Gr.* VII, pp. 167–171, носит заглавие Ερμοῦ τοῦ τρισμεγίστου περὶ σεισμοῦ.

Заглавие περὶ εἱμαρμένης («о Судьбе») неуместно. Быть может, как предполагает Вахсмут, это попавшее не на свое место повторение надписи (περὶ εἱμαρμένης к.т.л.), которая стоит во главе той главы Стобея, где помещена эта эклога.

κατ' Ὀλύμπιον . . . οὐδὸν εἰλεῦνται. Область планетных сфер можно было бы, пожалуй, считать «порогом» неба неподвижных звезд, которое лежит за нею. Но такое толкование кажется натянутым; и трудно представить себе семь богов-светил, движущихся кругами вдоль порога или по нему. Возможно ли, что οὐδός употреблено здесь как синоним ὁδός? В таком случае «олимпийским путем», по которому движутся планеты, был бы зодиак. Было высказано предположение (Autenrieth, *Hom.*

Wörterb.), что в гомеровском выражении ἐπὶ γήραος οὐδῷ это слово означает «путь». Ср. Apollonius, *Lex. Hom.* 123. 33: οὐδὸς . . . ἀπὸ τοῦ δι' αὐτὸν ὀδεύειν («οὐδός . . . от того, что по нему ходят») (Ebeling, *Lex. Hom.* s. v.).

μετὰ τοῖσιν ἀεὶ περινίσσεται αἰών. — (μετὰ τοῖσιν ἀεὶ δ' ἐπινήσεται αἰὼν MSS. Stob.: καὶ τοῖσιν ἀεὶ κανονίζεται αἰὼν Anth.). Κανονίζεται («измеряется»?) едва ли возможно; а περινίσσεται (догадка Якобса) — подходящее слово для описания возвращающегося круговорота времен года и годов. Ср. ἀνίκα Καρνείου περινίσσεται ὥρας («когда возвращается пора Карнейского месяца», Eur. *Alc.* 449) и περιτελλομένων ἐνιαυτῶν («когда годы свершают свой круг»). Время измеряется движениями небесных тел, и греки иногда говорили, что оно этими движениями и составляется.

⌜ παστοφόρος ⌝ Παφίη. Παστός означает брачный чертог. В некоторых культах покой, в котором, как полагали, совершался ἱερὸς γάμος («священный брак»), назывался παστός, и небольшие подобия такого παστός носили жрецы, которых поэтому называли παστοφόροι. Может быть, какой-то подобный обычай существовал в культе Афродиты в Пафосе или где-нибудь еще; и эпитет, собственно относившийся к жрецу, мог, пожалуй, быть перенесен на божество. Но в этом стихе прилагательное, относящееся к подробности обряда, было бы не на месте. Требуется слово, сравнимое со στυγνός, ἠδύς и θρασύς и описывающее в широком смысле самую заметную черту богини; а так как нам говорят, что Афродита есть ὄρεξις («желание»), мы ожидали бы чего-то вроде «приносящая желание». Παντοφόρος, *omnium ferax* («всепроизводящая»), было бы возможным эпитетом для *alma Venus* («благой Венеры») и было бы, по крайней мере, лучше, чем παστοφόρος.

εὔπτερος Ἑρμῆς. Гермес — не только крылатый вестник богов, но и творец, или покровитель, ἔπεα πτερόεντα («крылатых слов»); ср. λόγος Ἑρμῆς ниже. Связь Гермеса с λόγος (речью)[25] ощущалась как подразумеваемая в глаголе ἑρμηνεύειν. Философ мог бы отождествить Гермеса с человеческим разумом или с λόγος Бога в том смысле, в каком этот термин употребляет Филон; но такие представления едва ли соответствовали бы простому и народному тону этих стихов.

---

[25] Ср. Justin *Apol.* 1. 21. 2: «Вы знаете, сколь многих сыновей Зевса называют почитаемые у вас писатели: Гермеса — истолковательное слово и учителя всех» и т. д. *Ib.* 22. 2: «Если же мы говорим, что (Иисус) особым образом . . . рожден от Бога как Слово Бога, . . . пусть это будет у нас общим с вами, называющими Гермеса Словом, возвещающим от Бога».

Ζεὺς ἀρχιγένεθλος, ἀφ' οὗ φύσις ἐβλάστησεν. Это распространение Ζεὺς γένεσις. Зевс — πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε («отец людей и богов») и виновник всякой жизни.

ἔστι δ' ἐν ἡμῖν Μήνη κ.τ.λ. Боги-планеты внутри нас; т. е. мы ощущаем их действия, или влияния (ἐνέργειαι или ἀπόρροιαι), внутри себя. Подобным образом δάκρυ μέν ἐστι Κρόνος и т. д. означает λύπη ἐστὶ Κρόνου ἐνέργεια или ἀπόρροια («печаль есть действие, или истечение, Кроноса») и т. д.

Μήνη, Ζεύς, Ἄρης, Παφίη, Κρόνος, Ἥλιος, Ἑρμῆς. Почти тождественный стих Ζεύς, Ἄρης, Παφίη, Μήνη, Κρόνος, Ἥλιος, Ἑρμῆς встречается, в другой связи, у Манефона, Ἀποτελεσματικά, Koechly (Teubner), 5 [6]. 34. A в *Anthol. Pal.* p. 442 nr. 491 (Jacobs vol. ii, p. 175: Stadtmüller vol. iii. i, p. 488) тот же стих (Ζεύς, Ἄ., П., Μήνη, К., Ἥ., Е.) дан под надписью Θέωνος·[26] μονόστιχον εἰς τὴν ἑβδομάδα («Феона: одностишие на седмицу»). Порядок семи имен у Манефона и в μονόστιχον *Anthol. Pal.* кажется предпочтительным (*ab Iove principium*, «от Юпитера начало»); и весьма вероятно, что в

стихотворении у Стобея и в *Anthol. Append.* порядок первоначально был тот же, а Μήνη сдвинута случайно.

[26] Вахсмут говорит: «в Palat. p. 442 n. 491 седьмой стих (Stob. 1. 5. 14, т. е. Μήνη . . . Ερμῆς) приписан Феону Александрийскому». Но на каком основании у него «Александрийскому»?

Феонов было много (в *Smith's D. B.* упоминаются пять Феонов Александрийских, а также немало других людей по имени Феон); но человек, разумеемый под Θέωνος в надписи μονόστιχον в *Anthol. Pal.*, быть может, Феон Александрийский (ок. 380 г. н. э.), который был отцом Ипатии и был хорошо известен как астроном и геометр; и не исключено, что он и написал это небольшое стихотворение о планетах.[27]

[27] Joh. Malala 343 (Migne, Tom. 97, col. 512) говорит, что в царствование Грациана (367–383 гг. н. э.) Θέων ὁ σοφώτατος φιλόσοφος ἐδίδασκε καὶ ἠρμήνευε (al. -νευσε) τὰ ἀστρονομικὰ καὶ τὰ Ερμοῦ τοῦ τρισμεγίστου συγγράμματα καὶ τὰ Ὀρφέως («Феон, мудрейший философ, преподавал и истолковывал астрономические сочинения, и сочинения Гермеса Трисмегиста, и сочинения Орфея»). Это, без сомнения, относится к Феону, отцу Ипатии. Известно, что этот Феон писал комментарии к астрономическим сочинениям Птолемея; а если он интересовался орфическими поэмами, тем вероятнее, что он иногда и сам писал стихи. Итак, эти стихи, возможно, написаны им. Но даже если и так, они не могли иметь ничего общего с его комментарием к герметическим сочинениям, и едва ли можно предположить, что он приписывал их Гермесу.

ἀπ' αἰθερίου ⌜ μεμερίσμεθα ⌝ πνεύματος ἔλκειν δάκρυ, γέλωτα, к.т.л. Вместо μεμερίσμεθα требуется нечто равнозначное εἵμαρται ἡμῖν («нам суждено»). Мейнеке предлагает μεμορήμεθα; если принять это, мы должны предположить, что μεμορήμεθα употреблено здесь *metri gratia* («ради размера») вместо μεμοιρήμεθα, *sortiti sumus* («нам выпало на долю»), от μοιράω. Слово μεμόρημαι с дательным падежом встречается в *Anth. Pal.* 7. 286 (πολιῷ μεμορημένε (al. μεμοραμμένε) πόντῳ); у Манефона, *Apotel.* 6 [3]. 13 (σινέεσσί τε τοῖσιν ἕκαστος ἀνθρώπων μεμόρηται); и

у Никандра, *Alexiph.* 229 (πυρὸς μεμορημένος αὐγαῖς); но во всех трех местах значение сомнительно.[28]

[28] В Clem. Alex. *Paed.* 2. 1. 7, οἱ περὶ τὰς λοπάδας ἀσχολούμενοι καὶ τὰς μεμορημένας τῶν ἡδυσμάτων περιεργίας, кажется несомненным, что μεμορημένας — ошибочное чтение.

Ἕλκειν значит «вдыхать»; об ἀπόρροιαι планет говорится так, как будто это вещи, которые мы втягиваем с дыханием, или нечто подобное нашему дыханию. Αἰθέριον πνεῦμα — эфир неба, из которого к нам нисходят планетные влияния. Слово πνεῦμα обычнее прилагается к атмосфере, чем к небесному эфиру, который находится над нею; но и эфир — газообразное вещество, а всякое газообразное вещество можно назвать πνεῦμα. Быть может, писатель хотел дать понять, что небесный эфир — дыхание жизни вселенной и что планетные ἀπόρροιαι, которые мы «вдыхаем», суть, так сказать, отделенные части этого вселенского дыхания жизни.

Ζεὺς ⌜δὴ⌝ γένεσις (δὴ Anth.: ἡ MSS. Stob.: δ' ἡ Jacobs). Δή бессмысленно; а ἡ, с предшествующим δ' или без него, нестерпимо. Смысл можно согласовать с размером, написав γένεσις δὲ Ζεύς.

τούτῳ γὰρ ἅπασα ⌜δικαίως⌝ καὶ θνητὴ διάνοια γελᾷ. «Всякий смертный ум смеется *справедливо* посредством солнца» — это бессмыслица. Выражение со значением «смеется по причине солнечного света» имело бы смысл; а это можно было бы выразить, написав τούτου . . . δι' αὐγάς.