

# ПУТИ



# ГЕРМЕСА

**ВСЕРОССИЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ БИБЛИОТЕКА  
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ имени М.И.РУДОМИНО**

Научно-исследовательский отдел религиозной литературы  
и изданий русского зарубежья

**БИБЛИОТЕКА ГЕРМЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ,  
НИДЕРЛАНДЫ**

# ПУТИ ГЕРМЕСА

МЕЖДУНАРОДНЫЙ  
СИМПОЗИУМ

Материалы симпозиума  
14 февраля 2008 года  
Москва. ВГБИЛ

Центр книги ВГБИЛ  
Москва, 2009

ВСЕРОССИЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ БИБЛИОТЕКА  
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ имени М.И.РУДОМИНО

БИБЛИОТЕКА ГЕРМЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ,  
НИДЕРЛАНДЫ

Ответственный редактор

*А.Г. Петров*

Научные редакторы

*Е.Б. Рашковский, А.Л. Рычков*

Переводчик

*А.Ю. Мома*

Редактор-составитель

*Т.Б. Всехвятская*

Корректор

*Д. Савиных*

Компьютерная верстка и макет обложки

*В.М. Драновский*

Подп. в печать 16.11.2009 г.

Формат 60×90/16

Объем 13 печ. л. Тираж 500 экз.

На обложке воспроизведен барельеф «Гермес»,  
находящийся в здании Бизнес-Академии  
г. Оломоуц (Чехия). Автор Михал Манес

ISBN 978-5-7380-0325-7

© ВГБИЛ, 2009

# СОДЕРЖАНИЕ

**Гениева Екатерина Юрьевна.**

Вступительное слово ..... 4

**Тимен А.Коувенаар.** Приветственное слово..... 6

**Остервик-Ритман Эстер.** Пути Гермеса – Пути России ..... 7

**Ритман Йоост Р.**

Компендиум Гермеса Трисмегиста: «Кто есть Бог, Что есть Бог?» ..... 14

**Ван ден Брук Ролоф**

Герметизм и христианская мысль: прошлое и настоящее ..... 28

**Шабуров Николай Витальевич**

Путь Гермеса в Россию: К историографии герметизма..... 39

**Мома Алексей Юрьевич**

Дождемся ли мы русского издания библиотеки Наг-Хаммади..... 48

**Рашковский Евгений Борисович**

Вера и познание в оде Г. Державина «Бог» ..... 58

**Евлампиев Игорь Иванович**

Взаимодействие герметизма и гностицизма в российской культуре ..... 78

**Рычков Александр Леонидович**

Александрийская мифологема у русских младосимволистов ..... 108

Приложение ..... 167

Пометы Александра Блока

в «Истории древней философии» Вильгельма Виндельбанда.

Вступление, комментарии и примечания Александра Рычкова ..... 169

Summary ..... 199

## **ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО**

Дорогие друзья, дорогие коллеги, сегодня, 14 февраля 2008 года, мы открываем совместно с нашими давними, дорогими, надежными партнерами из города Амстердама (Нидерланды), из Библиотеки Герметической Философии, чрезвычайно важную программу, которая обозначена как «Пути Гермеса». Наверное, те из вас, кто вполне погружен в эту достаточно сложную тематику, могут себе представить, что проведение конференции, сопровождающие ее выставка и издание каталогов, которые были щедро привезены из Голландии, все те обсуждения, которые будут происходить сегодня, – это дело не одного дня.

Мы шли к этой выставке совместно приблизительно года два, если я не ошибаюсь. В подготовку всего этого многослойного действия были вовлечены видные западные и российские ученые, в чем вы сумеете убедиться сегодня. У сегодняшней конференции есть несколько приятных сопутствующих моментов. В минувшем году два юбилея, то ли случайно, то ли не случайно, совпали. Библиотека иностранной литературы отмечала свое 85-летие, а Библиотека герметической философии в Амстердаме – свое 50-летие. В этом можно увидеть случайность, а можно и какие-то приметы и знаки. Наше сотрудничество, как наверняка многие из вас знают, началось давно, когда во ВГБИЛ была представлена очень серьезная выставка, каталог которой до сих пор пользуется неизменным интересом у специалистов, – «500 лет Гнозиса в Европе». За нею последовали другие выставки, о которых пойдет речь.

Сегодня мы представляем новую программу – «Пути Гермеса», и я приветствую здесь виднейшего ученого Ролофа ван ден Брука, создателя словаря «Гнозис и герметическая философия и западный эзотеризм», объединившего вокруг себя около 180 специалистов всего мира. Мы счастливы, что в нашем фонде этот словарь есть, он был подарен нашей библиотеке г-ном Ритманом и членом Международного Попечительского совета ВГБИЛ г-жой Эстер Остервик-Ритман. Так что это издание доступно теперь широкому читателю и в России.

Я бы хотела привлечь ваше внимание к тому, почему в России 2008 года тема Гермеса и всего, что сопутствует этому и на выстав-

ках, и в обсуждениях, представляет, с моей точки зрения, немалый интерес. Россия, как впрочем, и весь западный мир, отчетливо находится в состоянии кризиса, что заново требует от людей обратиться к своему жизненному опыту и задуматься о путях истории, заставляет острее прочувствовать смысл и духовное значение нашего существования. Наверное, обращение к истокам, которые таятся в самой фигуре Гермеса Трисмегиста и всего того, что связано с ним в различных культурах и различных направлениях мысли, осмысление и выявление того, что может быть полезно и каждому из нас лично и в широком плане – для строительства единого духовного европейского и мирового пространства, если, конечно, нам удастся его построить, – вероятно, и есть причина, по которой мы в Библиотеке придаем такое значение сегодняшнему событию.

Прежде чем я передам слово для выступления г-ну Ритману, я хотела бы просить Советника по вопросам культуры, науки и образования Посольства Королевства Нидерландов в России г-на Тимена Коувенаара сказать несколько слов на нашем симпозиуме. Прошу Вас!

## Тимен А. Коувенаар

*Советник по вопросам культуры, науки и образования  
Посольства Королевства Нидерландов в России*

---

### ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

От имени Посла Нидерландов я хотел бы приветствовать эту встречу. Для нас это волнующее событие. Как говорила г-жа Гениева, существует единое европейское культурное пространство. Мы рады, что именно из Амстердама мы можем сделать маленький вклад в историю мировой культуры. Я знаю, что это не первое событие в стенах Библиотеки, знаменующее сотрудничество Голландии и России, в этом направлении оно идет много лет. Сразу после распада СССР, когда проявился долго находившийся под спудом интерес к некоторым духовным аспектам мировой культуры, состоялись первые памятные выставки герметической литературы. Связи между восточным миром и западным шли после распада Константинополя через Италию, Венецию. Я имел удовольствие быть в этих местах.

Много лет назад я работал в Венеции, в Византийском научном центре, и видел представленные здесь документы, эти уникальные книги, которые были спасены непосредственно перед уничтожением Константинополя и ныне хранятся в Венеции.

Западу повезло в том отношении, что это богатое древнее наследие, обработанное и сбереженное на Востоке, через Византию попало потом на Запад. Потом возникли и обратные влияния – на Константинополь, в меньшей степени – на Россию.

Благодарю от имени Посла Королевства Нидерландов и от себя лично за удовольствие видеть сегодня выставку и присутствовать на этом знаменательном симпозиуме.

## ПУТИ ГЕРМЕСА – ПУТИ РОССИИ

Дамы и господа, я хотела бы присоединиться к г-же Гениевой, а также приветствовать всех собравшихся здесь сегодня для изучения Путей Гермеса. Я хотела бы сказать особое слово приветствия и благодарности г-ну Тимену Коувенаару (Thumen Kouwenaar), советнику по вопросам образования, культуры и науки Посольства Королевства Нидерланды в Москве. Он способствовал организации выставки «Пути Гермеса», которая откроется сегодня в этой библиотеке. 2007 год был праздничным годом для обеих библиотек: мы не только отмечали 85-летие со дня основания в 1922 году Библиотеки иностранной литературы имени Маргариты Рудомино, мы также праздновали и 50-летие со дня основания в 1957 году Библиотеки герметической философии (Bibliotheca Philosophica Hermetica) в Амстердаме.

В апреле 2006 года обе наши библиотеки подписали соглашение о сотрудничестве в Министерстве образования, культуры и науки в Гааге (Нидерланды) с намерением осуществлять культурный обмен и научные контакты в области нашей общей культурной истории. Делая приемлемой отрицавшуюся до настоящего времени компоненту нашей культурной традиции, а именно традиции христианско-герметического гнозиса, обе наши библиотеки надеются внести свой вклад в укрепление религиозной толерантности и индивидуальной свободы мысли, которая также заложена в сердцеvine христианско-герметического гнозиса.

Настоящим симпозиумом и презентацией выставки «Пути Гермеса — пути России» мы также хотели бы отдать дань Программе межрелигиозного диалога ЮНЕСКО, которая ставит своей целью способствовать диалогу между различными религиями, а также духовными и гуманистическими традициями. Мы разделяем **видение**, которого придерживается ЮНЕСКО. Согласно этому **видению**, в нынешнем мире, где часто происходят конфликты на религиозной почве, наивысшим приоритетом должно стать преодоление невежества и предрассудков в этой области и воспитание взаимного уважения.

Связь между Библиотекой им. М.И. Рудомино и Библиотекой г-на Ритмана достаточно давняя. С начала 1990-х годов Библиотека

иностранный литературы под руководством Екатерины Гениевой открыта для всех религиозных и гуманистических направлений: Библиотека им. М.И. Рудомино — не только «обитель чтения», но и место для публичных гуманитарно ориентированных исследований и международных встреч.

Библиотека герметической философии, основанная Йоостом Р. Ритманом, и по сей день успешно действующая под его руководством, выросла в получившую международную известность научно-исследовательскую библиотеку, специализирующуюся на христианско-герметическом гнозисе, области, где пересекаются религия и философия.

В 1992 году наши библиотеки объединили свои усилия в деле привлечения внимания к судьбе коллекций голландских книг, украденных немецкими оккупантами во время Второй мировой войны и увезенных после войны в Россию. Наши совместные усилия принесли результат, и некоторые книги были возвращены Нидерландам в сентябре того же года и были официально переданы Амстердамской Университетской библиотеке. Книги, собственники которых могли быть установлены, были возвращены законным владельцам или их наследникам. Каталог книг, включая пометки об их происхождении, был составлен специалистами Библиотеки иностранной литературы им. М.И. Рудомино.

В 1993 году наши библиотеки впервые организовали большую совместную выставку и симпозиум. Эта выставка, называвшаяся «500 лет Гнозиса в Европе», вновь ознакомила российскую публику с духовной традицией, подавлявшейся в России с начала XVIII столетия.

Эта выставка была открыта в Москве в присутствии голландского посла и работников Министерства культуры России, и в том же году она отправилась в Санкт-Петербург.

Каталог выставки, составленный Карлосом Гилли (Carlos Gilly) по коллекциям Библиотеки г-на Ритмана, был представлен на русском и английском языках и разослан во многие российские библиотеки и организации.

В 1991 году Библиотека герметической философии подарила Библиотеке им. М.И.Рудомино около 300 современных (позднее 1800 года) книг по герметике, алхимии и смежным областям, которые были с благодарностью приняты в качестве основы для герметических коллекций Отдела религиозной литературы. Мы очень рекомендуем вам посетить этот отдел, чтобы заняться там вашими собственными исследованиями герметизма. Снабженный примечаниями каталог по-

даренных книг, озаглавленный «Коллекция “Библиотека герметической философии”», был составлен на русском языке г-жой Татьяной Всехсвятской, одним из ведущих экспертов этого отдела, а также ответственной за организацию сегодняшнего симпозиума. Тем временем, отдел религиозной литературы вырос до того, что стал единственным в Российской Федерации местом, где представлен весь спектр герметических мыслителей. Сейчас этот отдел стал центром межрелигиозных исследований, открытых для христианства, иудаизма, ислама, а также для тех, кто не принадлежит никаким конфессиям.

В 2004 году Москва стала площадкой для проведения международной выставки «Зов Розенкрейца». Охватывая четыре века этой живой традиции, она была организована в честь празднования четырехсотлетней годовщины зарождения движения розенкрейцеров в Европе; движения, которое во многих отношениях уходит своими корнями в традицию герметической философии. Благодаря сотне предоставленных манускриптов и печатных изданий, Библиотека герметической философии стала одним из наиболее крупных источников фондов для этой выставки. Здесь также было представлено множество русскоязычных манускриптов и печатных книг рядом российских библиотек и иных организаций.

Выставка была открыта послом Нидерландов г-ном Тиддо Хофстее (Tiddo Hofstee), который также принимал участие в конференции, посвященной тематике выставки. Материалы конференции были опубликованы Библиотекой иностранной литературы.

Наконец, но не в последнюю очередь, наша общая цель проложить дорогу Гермесу в Россию разработка концепций толерантности по всей России с целью воспитания новой ментальности в духовной, исследовательской и культурной областях, а также создания климата открытости и понимания, в которых столь остро нуждается наша новая эра. Гуманитарные науки всегда выполняли в нашем обществе важную задачу по отношению к исследованию «революции знания» и приданию ей формы, обсуждению культурной идентичности и ре-интеграции гуманитарных и естественных наук.

И еще: гуманитарные науки ставят перед собой важную задачу внести ясность в Четыре Вопросы: Кто мы? Откуда мы пришли, как мы стали тем, чем мы являемся? Каково наше место в этом мире? Куда мы идем?

Будь жив Гамлет сейчас, он сказал бы с большей, чем в его время, убежденностью: «Быть или не быть – вот в чем вопрос». И поэтому, если говорить о той активной роли, которую могут играть гумани-

тарные науки, то каждому из нас следует начать революцию, внутреннюю революцию, которая сможет изменить наш мир и которая принесет в него изменения. Это – революция, которая, согласно Гермесу, начинается с Гнозиса, с познания Бога. Гермес говорит о Боге:

Бог внутри себя,  
Мир – в Боге,  
И человек – в мире.  
Изъян человека – невежество,  
Его полнота – познание Бога.

*(Герметические дефиниции, VII, 5)*

И, да будет это ясно каждому из нас, Путь Гермеса – это путь, который был открыт и который открыт сейчас; это путь, на который можно встать во все времена. Гермес учит:

Есть два вида существ:  
Воплощенные и невоплощенные,  
В ком есть смертный и божественный дух.  
Человеку остается выбрать то или иное,  
если он того желает.

*(Герметический Свод, IV, 6b)*

Настоящая выставка «Пути Гермеса» является совмещением двух чрезвычайно успешных выставок, устраивавшихся Библиотекой герметической философии в Biblioteca Laurenziana во Флоренции в 1999 году и в Biblioteca Marciana в Венеции в 2002 году, и которую мы впервые демонстрировали в Амстердаме в 2002 году. И сейчас, представляя выставку в Москве, мы надеемся, что она сможет возжечь тот свет, который продолжит светить по всей России.

## ОТВЕТНОЕ СЛОВО

*Е.Ю. Гениева:*

Большое спасибо за это замечательное выступление, которое даже нельзя просто считать вводным вступлением, но – вступлением в тематику всего нашего сегодняшнего дня. Я очень благодарна Эстер за то, что она в своем выступлении упомянула деятельность Библиотеки иностранной литературы как центра по распространению идей толерантности. И действительно, уже 4 года при ВГБИЛ существует фонд, который называется «Институт толерантности». Не скрою от вас, идея этого института возникла довольно давно, когда мы, только познакомившись с г-ном Ритманом, обсуждали необходимость для России самого понятия толерантности, толерантного отношения к разным точкам зрения, и особенно в области религии и философии, проблему проведения межконфессионального диалога. И вот за эти годы этот Институт вполне удачно обосновался на территории нашей библиотеки, но, что самое существенное, и это как раз отметила в своем выступлении Эстер, филиалы этого Института существуют в достаточно удаленных друг от друга территориях Российской Федерации, выполняя все те задачи, которые были обозначены выше. Примером того, сколь обширна наша география, может быть тот факт, что 5 дней назад я вернулась из Кемерово (это глубокая Сибирь, где была очень холодная погода – минус 27 градусов). Но существенно не это, а то, что в головном институте, воспитывающем молодое поколение – преподавателей, библиотекарей, людей, которые определяют себя в сфере менеджмента, и т.д. и т.п., – в Кемеровском государственном институте культуры и искусств, огромном образовательном учреждении, по воле губернатора и по воле ректора (с участием ВГБИЛ) открылся вот такой Центр, даже уже не Центр, а филиал Института толерантности, рассчитанный на всю Сибирь. Скоро, 19-го марта, мы отправляемся с особой программой (я буду очень рада, если мы сумеем привезти блистательные каталоги, которые были изданы к этой выставке) в Институт толерантности, находящийся довольно близко к Москве по нашим, российским понятиям, в город Иваново, где в Государственном университете тоже существует и работает, уже два с половиной года, такой Институт толерантности.

Я с особым чувством и с особой радостью предоставляю слово г-ну Йоосту Ритману, основателю Библиотеки герметической философии в Нидерландах, тому человеку, с помощью которого очень

многие идеи, начинания, возможности этой Библиотеки стали возможны. И это не только тот щедрый дар, который был сделан Библиотеке, но, на самом деле, в основе всех тех перемен, которые начинались в нашем государстве, когда мы получили эту бесценную в финансовом отношении и, конечно, в интеллектуально-духовном аспекте коллекцию от г-на Ритмана и от Bibliotheca Philosophica Hermetica. Мне очень приятно сказать сейчас тем, кто, может быть, этого не знает или позабыл, что за очень многие голландские начинания, реализованные нашей библиотеке, мы также обязаны, конечно, идеям и имплементациям не только Посольства, с которым мы очень дружно и много работаем в течение очень многих лет, но и, конечно, г-на Ритмана. Во всяком случае, очень важна идея создания Голландского образовательного центра (думаю, что трудно переоценить значение такого Центра на территории этой Библиотеки), особенно в те не самые простые дни, которые сейчас есть в отношениях между различными странами, слава Богу, пока эта чаша (постучу по дереву) миновала Россию и Нидерланды, но, тем не менее, трудно переоценить его значение. Мне особенно приятно назвать вам хотя бы некоторые особые знаки отличия, которыми обладает г-н Ритман. Я сомневаюсь, что он сам вам об этом скажет, но вы, конечно, можете прочитать, очень коротко, на одном из оборотов этого замечательного каталога. Но если вы приедете в город Амстердам и посмотрите на Вестен Керк или посмотрите еще на какие-нибудь другие места и зададитесь вопросом, почему они находятся в таком замечательном состоянии, то вам скажут, что очень многое для сохранения национального достояния, или национальной идентичности, как мы очень часто говорим в России, сделал именно г-н Ритман. Но то, что он – страстный коллекционер, это, по-моему, добродетель: это страсть, которая отдана собиранию того, что, наверное, не является культурой Нидерландов, потому что г-н Ритман – обладатель, вероятно, самой полной коллекции нашего с вами Палеха, которая находится в его двух частных домах. Нигде в мире, в том числе и в России, такой полной коллекции не существует. Но почему коллекция Палеха так привлекает г-на Ритмана, я думаю, он скажет сам, может быть, вы зададите ему этот вопрос, но, во всяком случае, когда ты видишь в сердце Голландии наше искусство из малюсенькой деревушки Палех, то понимаешь, как это связано с путями Гермеса, с гностической философией...

Как мы говорим в России, это дорогого стоит. Г-н Ритман – обладатель очень многих высоких наград, и сегодня его тоже ожидает, как и всех нас, с этой точки зрения, приятный день. Мы пока не будем

называть, что за награду он сегодня получит в конце дня, но в 2002 году он был награжден серебряной медалью Королевской Академии Наук Нидерландов и в том же 2002 году он был удостоен звания Рыцаря Ордена Нидерландского Льва. Те из вас, кто имеет какое-то представление о международных программах, понимают, что это нешуточные награды...

## Йоост Р. Ритман

*Основатель Библиотеки герметической философии,  
Bibliotheca Philosophica Hermetica, Нидерланды*

---

### **КОМПЕНДИУМ ГЕРМЕСА ТРИСМЕГИСТА: «КТО ЕСТЬ БОГ, ЧТО ЕСТЬ БОГ?»**

Вопрос о поиске Бога, о связи между источником жизни, развитием бесконечной Вселенной, вопрос о тайне нашей планеты, Матери-Земли – голубой планеты, столь великолепно видимой из космоса, и о появлении современного человека, homo sapiens, волновал сознание с незапамятных времен. Но сейчас, в большей степени, чем сорок тысяч лет назад, он оказался основополагающим вопросом для человеческого разума. Поиск Бога приобрел в современном обществе новое измерение в результате продолжающихся исследований состава атома, а также взаимоотношений между энергией и материей.

Эти ключевые темы занимают ученых, работающих в лаборатории ЦЕРН (CERN, Европейская организация по ядерным исследованиям) в Женеве, вовлеченных в проект ускорителя элементарных частиц. Поиск «божественной частицы во Вселенной», которая, очевидно, является движущейся Причиной внутри атома, оказался для них предметом первоочередной заботы.

Новое развитие религиозного сознания и духовности на этом «перекрестке времен» обратилось к основам естественной науки для того, чтобы выявить тайну происхождения, генезиса жизни и перенаправить стрелку компаса человеческого сознания. Мистическое начало, согласно которому современный человек пришел к этому поразительному выводу, должно быть найдено даже прежде Большого взрыва.

Итак, вернемся к первоначалу, к творению до творения, которое пришло в движение в генезисе всех времен. Вернемся к той нулевой точке, в которой современные научные исследования находят доказательство происхождения пространства и времени.

Отчасти потому, что ныне доступно новое оборудование для наблюдения, такое как телескоп Хаббл (Hubble), момент рождения бесконечной Вселенной сегодня можно инструментально установить как случившийся приблизительно 15 миллиардов лет назад. Наша планета, Матерь-Земля, также зародилась в процессе этой захватывающей дух экспансии окружающих ее мириад планет и галактических систем примерно 4,5 миллиарда лет назад. Таким образом,

эволюционное развитие жизни на земле началось в течение этого необъятного периода времени.

Современный человек, *homo sapiens*, появился на сцене примерно сорок тысяч лет назад в течение последнего Ледникового периода, однако его предшественники намного старше. Древнейшие формы человеческой жизни восходят к эпохе юаньмоуского человека (примерно 1,6–1,7 миллионов лет назад), ланьтяньского человека (700 000–650 000 лет назад) и пекинского человека (500 000–400 000 лет назад). Если бы мы разделили циферблат Хроноса, Отца Времени, на двадцать четыре часа, то человек появился бы на свет лишь несколько минут назад.

Жизнь на нашей планете была оценена в ее последовательных стадиях продолжительного развития, частично сделавшегося возможным благодаря изменению атмосферных условий, которое облегчило пути ее эволюции. Уникальная позиция нашей планеты по отношению к основному источнику жизни, Солнцу, а также окружающая Землю атмосфера, как и основные ингредиенты, необходимые для жизнедеятельности, – такие, как кислород, водород, азот и углерод, – стали основой возникновения первых живых организмов, которые оказали существенное влияние на последующую эволюцию минеральной, растительной и животной форм жизни.

Познание этого возвращает нас в самую сердцевину христианско-герметического гнозиса, поскольку в начале третьего тысячелетия нашей эры мы вновь ощущаем протяженность времени. Мир становится меньше из-за растущей глобализации, и бесконечная Вселенная предлагает нам новую перспективу. Мы живем, как это недавно было сформулировано, в «текущей Вселенной», в мире, полном движения, позволяющем нам постичь бесконечную обширность окружающего нас космоса. Это *метаверсум* (1), в котором растворены начало и конец, настоящее и прошлое.

Гермес предлагает нам ключевую формулу к этой мистерии в Пятой книге Герметического Свода (*Corpus Hermeticum*), где мы читаем:

Все видимое было сотворено,  
Ибо в тот же момент оно стало видимым.  
Но всегда есть незримое,  
И поскольку оно всегда есть,  
Ему не надо делаться видимым.  
Он делает все прочие вещи видимыми,  
Хотя сам Он невидим, ибо Он всегда есть.  
Хотя Он делает все видимым, сам Он не становится видим;

И Он порождает, не рождаясь,  
То, что являет образы всего,  
Не пребывает в воображении,  
Ибо есть лишь воображение вещей порожденных.  
Начинающее быть – не что иное, как воображение.

Единый, который один не порожден,  
Также воображаем и невидим,  
Но в явленных образах всех вещей Он видим  
Посредством их всех и во всех них.  
Особенно Он видим теми, кем Он хотел бы быть видимым.

Тогда ты, Тат, дитя мое, помолись первым Господу,  
Отцу, Единственному, Который не один, но из Которого  
приходит Единый.  
Проси Его о милости, чтобы ты смог понять  
Столь великого Бога, чтобы хотя бы один луч Его  
Озарил твою мысль.

Лишь понимание, ибо оно также  
Незримо, зрит незримое,  
Если у тебя есть сила, Тат,  
Око разума твоего узрит Его(2).

Двенадцать тысяч лет назад, после зарождения великих человеческих цивилизаций и их духовной основы, – мы столкнулись с огромным ростом рождаемости: человечество насчитывает сейчас не шесть миллионов, а шесть миллиардов человек. Человеческий мир, который, как становится ясно, проходит через гуманитарную революцию, а в ней все расы и их религиозные убеждения ввергнуты в единый глобальный «алхимический тигель», – должен прийти к настоятельно необходимой трансформации человеческого сознания.

Или, как было сказано в «Девятом Герметическом Определении»:

Все видимо ему,  
Обладающему разумом.  
Он, думающий о себе  
Собственным разумом,  
Знает себя.  
И он, знающий себя, знает Все:  
Все есть человек.

Все процессы индивидуального развития, вливаясь в коллективный процесс, обретают движущую силу, входя в то же время самую сердцевину человеческого сознания и во всеобщий охват бытия. Эта мысль подводит нас к тому, чтобы задаться императивным вопросом, на который Гермес Трисмегист отвечает во «Втором Герметическом Определении»:

Что есть сила Космоса?  
Вечное сохранение бессмертных существ  
В формах, в которых они начали быть,  
И постоянное изменение того, что смертно(3).

Всякое индивидуальное развитие, всякое коллективное развитие будут возрастать в силе необратимого прогресса! Это возрастание будет иметь место, так сказать, в подобной ядерному синтезу трансформации сознания, в которой квантовая частица приведет к новой парадигме, образующей новую систему координат, где живая душа занимает центральное место.

Это процесс, в котором человек придет к одному великому открытию. Смотря вглубь своей собственной внутренней сути и осознавая силу и мощь бесконечной Вселенной, он постигнет, что человек, космос и микрокосмос совершенным образом переплетены и существуют друг в друге и благодаря друг другу. Следовательно, это не смутный сценарий дегенерации, «денатурации» и дегуманизации, но поиск ключа, соответствующего внутреннему компасу, дающему смысл и направление жизни того прекрасного творения, которое сорок тысяч лет назад сделало свои первые сознательные шаги на этой прекрасной планете.

Пожалуй, тогда мы снова обретем внутреннюю умеренность и внутреннюю цивилизованность и придем к выводу, что человек — всего лишь крошечный элемент в значительно более грандиозной эпической поэме творения. Так мы и приходим к самой сути герметической философии, вращающейся вокруг человека как микрокосма. Такой человек учится соучастию и, таким образом, становится участником в этой несокрушимой продолжительной революции творения, заставляющей бесконечную Вселенную влиться в *метаверсум*.

Такой человек обнаруживает, что бессмертная душа выражает себя в разуме. Человек, открывающий путь к себе, к своей собственной внутренней сути, открывает новое измерение, которое столь же бесконечно велико, как бесконечно велика Вселенная, окружающая его.

Эта сфера преисполнена полноты жизни, свершения жизни, и потому можно сделать весьма обоснованный вывод о том, что Большой Взрыв, случившийся около пятнадцати миллиардов лет назад, вероятно, мог быть продолжением той целеустремленной творческой революции, которая никогда не знала ни начала, ни конца.

И здесь надежным гидом является мудрость Гермеса, которую сегодня мы представляем в ее богатом многообразии, находя ее проявления с разных позиций. Цель герметической мудрости: посвятить человека, – как это случалось в прошлом, как это случается в настоящем и как это будет происходить в будущем, – в мистерию бесконечной Вселенной, или Макрокосма; в мистерию планеты Земля, или Космоса, а также в мистирию смертного человека, являющегося жителем этого макрокосма.

Мы распознаем в мудрости Гермеса как полноту посвящения античного Египта, так и основание всех мировых религий. Эта мудрость – духовный импульс, который мы можем отследить исторически до отрезка времени, начиная с прошедших десяти тысяч лет и до начала христианской эры.

В настоящий момент мы переживаем третий по счету ренессанс герметической мудрости, впервые предложенной человечеству две тысячи лет назад. Герметическая традиция ожила в христианские Средние века благодаря Шартрской школе вместе с «Асклепием» и «Книгой двадцати четырех философов» в качестве основных герметических текстов.

В XV столетии в Италии произошло ее второе оживление, даже рождение заново. «Герметический Свод» в переводе Марсилио Фичино стал одним из драгоценных камней в короне Ренессанса и вдохновил членов Платоновской Академии во Флоренции.

И сегодня, в начале нового тысячелетия, мы можем констатировать наступление третьего Ренессанса и вечно обновляющуюся жизненность Гнозиса Гермеса Трисмегиста. Профессор ван ден Брук объяснил это в вступительном слове о Гермесе Трисмегисте. Введение, тексты и комментарии к тому, что мы называем *герметикой*, были изданы религиозной общиной, которая поставила во главу угла Гнозис как основное знание, служащее источником самоинициации.

Современное общество столкнулось с задачей разгадать прекрасную ключевую формулу, объясняющую тайну человека, Космоса, бесконечной Вселенной и ее Творца.

Не так давно один голландский журналист описывал виртуальное путешествие в недавно открытом в Амстердаме «цифровом» планетарии: «Сейчас мы готовимся покинуть нашу Солнечную Систему.

После того, как мы пролетим Марс, не забывая о планете Юпитер, мы кратко остановимся на планете № 581 С, недавно открытом зеркальном образе нашей Земли. Однако затем мы действительно отправимся в наше межгалактическое путешествие».

Если бы каждому из нас стал доступен эмоциональный опыт, приобретаемый после такого виртуального путешествия с планеты Земля, мы могли бы со страхом и трепетом осознать, сколь незначительна наша планета. Сначала исчезает из поля зрения Солнце, эта на минуту возникшая точка в скоплении звезд, которую трудно отследить в одном из спиральных вихрей Млечного Пути, – и вскоре наша Галактика также становится лишь одной из миллиардов точек. Путешествие заканчивается вместе со знаменитыми так называемыми «детскими рисунками Вселенной», являющимися своего рода документом «вечерней зари» Большого Взрыва, произошедшего около 15 миллиардов лет назад.

Это – старейший свет во Вселенной.  
Вселенная продолжается за этой точкой,  
Но мы никогда не сможем увидеть ее.  
Для нас видимая вселенная кончается здесь.

Находясь в новом тысячелетии, в начале новой фазы в жизни человечества, в которой полная сила откровения Гнозиса, его сердцевина, отдана в наши руки в качестве инструмента, мы, осознавая новое определение, касающееся источника жизни, нуждаемся в том, чтобы спрашивать себя снова и снова: почему именно нас назвали микрокосмосом?

В дополнение к вечно совершенствующемуся изучению мира бесконечно малого, мира атомов, нейтронов, протонов, «теории струн» и «мембранной теории», мы должны взглянуть на самую сердцевину, на «Частичку Бога», на ядро первичной материи и первичной энергии. Мы должны взглянуть на этого таинственного творца, на Бога, который повсюду и о котором говорит Гермес:

Бог – бесконечная сфера,  
Центр которой – везде,  
А окружность – нигде.

Гермес Трисмегист – наш давний предшественник и ориентир мудрости. Я хотел бы сделать вывод из его панегирика во фрагменте «Огдоады и Эннеады», текста, который также вошел в издание, под-

готовленное Ролофом ван ден Бруком (с введением, текстами и комментариями)(4).

Я вознесу молитву в сердце моем,  
Ибо молюсь я концу Вселенной  
И началу начал,  
Предмету человеческого вопрошания,  
бессмертному открытию,  
Родителю света и истины,  
Сеятелю Логоса,  
Любви бессмертной жизни.  
Ни одно сокрытое слово не сможет говорить о тебе,  
Господи.  
Потому разум мой желает петь гимн Тебе ежедневно.  
Я – инструмент Твоего духа (Pneuma),  
Разум (Nous) – Твой плектр,  
И Твой совет вдохновляет меня.  
Я вижу себя!  
Я получил силу от Тебя  
И Твоя любовь оживила нас(5).

## ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА

1) Неологизм «метаверсум» пришел в наш язык из романа современного писателя Нила Стефенсона «Лавина» (Одно из первых изданий: Stephenson Neal., Snow Crash. N.Y., 1992).

2) См. русский перевод Corpus Hermeticum, V, 1–2 Пер. с древнегреч. Л.Ю.Лукомского; под ред. д-ра филос. наук Р.В. Светлова // Высокий герметизм. СПб. : Азбука, Петербургское востоковедение, 2001. С.70–71.

(1b) В самом деле, все зримое рождено, поскольку оно было явлено. Незримое же существует всегда, так как не нуждается в появлении. <...> Ведь <бог> есть всегда; и все остальное он делает явным, сам оставаясь невидимым, потому что он вечен. Итак, делая явным все, сам он не показывается; сам не рождаясь в фантазии, он фантазирует все. В самом деле, о рожденном существует лишь фантазия, ибо становление есть не что иное как фантазия. Он же, единый, будучи нерожденным, очевидно, и не может быть представлен в фантазии; если же он таков, то и незрим.

(2) Фантазируя все, он проявляет себя при посредстве всего и во всем, и в особенности в том, в чем он сам захотел бы себя проявить. И потому ты, дитя мое Таг, прежде всего соверши молитву владыке и отцу, единственному и единственному благу, чтобы он был милостив к тебе и осветил тебя хотя бы одним своим

лучом в твоём разуме, с тем чтобы ты мог мыслить его, столь великого [бога]. Ибо лишь мысль созерцает незримое, поскольку и она сама незрима. И если то, что в тебе самом, невидимо для тебя самого, то разве откроется он, пребывающий в самом себе, тебе при посредстве глаз? Но вот если ты сможешь взглянуть глазами ума то он явится тебе, Тат; ибо владыка независливо проявляет себя во всем космосе, и потому ты сможешь созерцать образ божий и взять его в свои руки.

3) Речь идет не об «Определениях», входящих в состав «Герметического свода» (Corpus Hermeticum XVI), но о дошедших до нас «Герметических Определениях» на армянском языке, появившихся, по мнению проф. Махе, в VI веке и, вероятно, являющихся переводом сохранившихся фрагментов греческого оригинала. Первая современная публикация шести армянских манускриптов «Герметических Определений», которые были скопированы с более древнего оригинала приблизительно между XIII и XVI-м веками, состоялась в 1956 году. Публикация армянского текста вместе с его переводом на французский язык были осуществлены профессором Ж.-П. Махе в издании: J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, II (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section «Textes», 7). Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1982.

4) Речь идет об издании: R. van den Broek. *Hermes Trismegistus. Inleiding, Teksten, Commentaren*. Amsterdam: In de Pelikaan, 2006.

5) Цит. по: Наг-Хаммади, Кодекс VI, стр. 60. В этой части своего доклада Йоост Ритман цитирует важнейший и наиболее объемный из трех герметических трактатов, найденных в 1945 г. в Наг-Хаммади, единственный перевод на русский язык которого (в котором сам переводимый текст озаглавлен как «Дискурс о Восьмом и Девятом»), сделанный Аркадием Ровнером, опубликован в сб. : Антология Гнозиса. Современная русская и американская проза, поэзия, живопись, графика и фотография. / под ред. Аркадия Ровнера, Виктории Андреевой, Юджина Д. Ричи, Стефена Сартарелли. New York: Gnosis Press, 1982; СПб.: Меруза, 1994. Т. 1. С. 137–144:

Я вознесу хвалу в моем сердце,  
молясь концу Всего  
и началу начал  
человеческого поиска, вечной находке,  
родителю света и истины,  
сеятелю Логоса,  
любви бессмертной жизни.  
Никакой сокровенный Логос не может говорить о тебе, Господи.  
Потому мой Нус стремится петь тебе хвалы целыми днями.  
Я – орудие твоего Духа.  
Нус твоего плектра.  
Твои слова вдохновляют меня.  
Я вижу себя.

Я получил силу от тебя,  
ибо твоя любовь укрепила нас.

См. также предисловие к переводу текста, составленное консультантом А. Ровнера: Мун Беверли. Библиотека Наг Хаммади: Дискурс о Восьмом и Девятом. Op. cit., С. 136–137: «...Интегрирование уровней бытия – от небесного до земного – во власти нерожденного Бога. Именно этот Бог является в мистическом видении в середине «Дискурса». Через наставление и молитву ведет Гермес душу неопита в царство чистого духа. Там он являет себя Нусом (умом), Эоном Эонов, Великим Божественным Духом, Хозяином вселенной, Гермесом Трисмегистом».

## ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ

***Е.Б. Рашковский:***

Добрый день. Мой общий вопрос и г-же Остервик-Ритман, и г-ну Ритману. В обоих докладах было сказано очень много дельного и правильного о той человеческой революции, задача которой лежит на каждом из нас. Но хотелось бы некоторой конкретизации этой проблемы, и вот в каком плане. Всякой революции свойственен тяжелый процесс социального, институционального и психологического отчуждения – с убийствами, с фанатизмом, с выдвиганием новых центров власти и силы и в мире, и в каждой из стран. Убийство Тео Ван Гога на религиозной почве – это тоже некая черная тень этого процесса, как мне кажется. Что мы можем сделать, чтобы каким-то образом смягчить эти процессы алиенации, отчуждения нынешних революционных процессов? Спасибо.

***Йоост Ритман:***

Я так представляю реальный ответ на этот ключевой вопрос. Я абсолютно уверен, что в этом мире миллионы людей знают, куда им идти. И ответ надо искать в самих себе. Существует своего рода ядерное оружие – наш микрокосм. Единственный вопрос – это использование этого ядерного излучающего оружия внутри вас самих. А если говорить об основных опасностях нашего сегодняшнего дня, – то мы платим по собственным и по чужим счетам. Платят не только те сотни, что собрались в этом зале, но и миллионы людей вокруг нас. Миллионы, чьи судьбы отмечены страданиями и притеснениями.

***Эстер Ритман:***

Что бы я хотела добавить к сказанному? Благодаря Библиотеке герметической философии мы приоткрываем особую область знания – информационные пласты Мудрости, о которой говорил мой отец – для научного исследования. Большинство проблем этого мира возникают из-за невежества.

И если говорить словами Гермеса, – то и на наших путях, на путях этого мира, мы пытаемся преодолеть это невежество.

***Йоост Ритман:***

Философы говорят с вами мыслью и сердцем, но я еще и очень практичный человек, и я могу вам сказать, что повсюду в мире есть центры энергии, связанные с повседневной человеческой жизнью. И я отсылаю вас к речи г-жи Гениевой, мои же особые отношения с Россией заключаются в том, что для меня Россия – парадоксальная страна и по существу даже континент, который никогда не исчезает. Вся потенция жизни, и разного рода сообщества, и нации есть в России, и все великие мировые религии: христианство, ислам, буддизм, даосизм, – все, что вы только можете представить себе, все это распространилось по карте России. И я хотел бы об этом говорить, так сказать, в практическом плане: нам следует преобразовать информацию о ценности жизни, доносимую до каждого человека, проникнуть глубже в ее значение в данный момент и на этой планете Земля. Это фантастическая инициатива – открыть Центры толерантности. И что мы можем сказать? Мы знаем немало о взаимоотношениях между этой энергией и путями вашей повседневной жизни. И если вы внутренне готовы к свободе – у вас есть внутренняя свобода, – то мы можем попытаться привнести больше информации, больше образования и больше знаний об этом фантастическом предмете – о жизни, о ценности жизни, о ценности духовной сферы. Что же касается меня, как основателя «Bibliotheca Philosophica Hermetica», то я родился слишком поздно, в XX веке, тогда как уже 12 000 лет назад эта информация была предметом исследования. И я решил сформировать мою Библиотеку, чтобы нести людям информацию о прошедших двенадцати тысячелетиях и обо всех духовных движениях, чтобы эта информация жила в моей Библиотеке. И эта Библиотека – мой капитал, мой духовный капитал.

***Роман Василенко:***

Г-н Ритман, Вы говорили в предыдущих выступлениях, что глубоко изучали традицию индийских Вед, китайский даосский опыт... Скажите, пожалуйста, имеете ли Вы какую-либо информацию, или изучали ли Вы традиции, которые были свойственны нашей территории, Руси, в этом контексте. Ведь мы сопричастники ведической традиции. В чем, на Ваш взгляд, сходство и различие между тем, что сейчас идет с Запада на нашу территорию, и тем, что было здесь и развивается здесь? Спасибо.

***Йоост Ритман:***

Это очень интересный вопрос. И я могу только сказать Вам, что если вы взглянете на человеческую жизнь, то поймете, что она началась не сегодня, но 12 000 лет назад, когда на этой планете жили только 6 миллионов человек. Речь не только об индуистской, индийской традиции, объясняющей

сотворение природного мира; мы можем говорить о мудрости Лао-Цзы, о Дао и об иных духовных посланиях... Чрезвычайно удивительно то, что эти послания о возвращении к тайнам Творения уже здесь, с нами. Однако исследования и рассуждения по части российской духовной традиции – задача прежде всего самих россиян. И традиция эта, разумеется, должна быть возвращена России.

Наш человеческий микрокосм, улавливающий информационные токи Вселенной, есть в некотором роде всеобщее информационное поле, и я могу Вам сказать, что все эти тайны уже раскрыты в нашем информационном спектре. Мой опыт заключается в том, что все мои исследования – это лишь то, что было мне возвращено. Есть старая поговорка: ничто не ново под Солнцем, так что у нас сейчас есть фантастический шанс – у миллионов людей – изменить будущее этого мира. Я уже говорил, что 12 000 лет назад нас было только 6 миллионов, а сейчас – 6 миллиардов. Так давайте же соберем хотя бы шестимиллионную армию тех, кто умеет улавливать эти токи. И с ее помощью вернем ценность жизни всем нынешним шести миллиардам. Я хочу сказать Вам, что библиотека, содержащая информацию «*Bibliotheca Philosophica Hermetica*», подтверждает, что этот капитал Творения, эта Мистерия Жизни является краеугольной. Учитесь и обучайтесь.

***Е.Ю. Гениева:***

Вопрос или к Йоосту, или к Эстер – к тому из вас, кто захочет ответить. Мне кажется, что здесь, в аудитории, звучат два вопроса. Один, который находится отчетливо на метафизическом уровне, и на этом уровне г-н Ритман и ставит вопрос относительно value of life, относительно того, что же является ценностью жизни. Есть практический уровень жизни XXI века. Несколько лет тому назад мы жили в ожидании наступления этого века... Он уже наступил, ему уже идет восьмой год, он уже вполне себя показал. И вот в этом практическом измерении само понятие ценности жизни приобретает очень часто иной характер – характер материалистический. И ответ понятен: посмотрите внутрь себя, найдите поразительные внутренние ресурсы, которые даны каждому, и разрешите этот конфликт. Это понятно, но чрезвычайно трудновыполнимо. И тогда мой второй вопрос к г-ну Ритману будет вот таким.

Россия, несомненно, является особой территорией, континентом Ваших интересов, Россия сама в себе несет мощнейший заряд того, что сегодня наша конференция определила как Пути Гермеса, гностическую философию, Розенкрейцерские движения. Россия, с одной стороны, чрезвычайно богата материально, с другой – ищет свою идентичность и всё время отчетливо и на разных уровнях заявляет, что она, как держава, как тотальность, готова показать миру путь развития... В Вашем понимании, на каких уровнях содержится этот вселенский путь, который в состоянии показать Россия и где обретут себя эти шесть миллионов человек, эта «армия», которая могла бы изменить мир, в этой чрезвычайно запутанной политико-идеологической и метафизической действительности?

**Йоост Ритман:**

Ну что же, ответ очень прост: попытайтесь сделать это (*смеется*). Пожалуй, есть два пути понимания мира. Мы знаем о теории эволюции Чарльза Дарвина, но мы знаем также, что есть и иной процесс, – то, что мы называем Процессом Гермеса, процессом понимания ценности человека, человеческой жизни, того, что жизнь – это душа, что человек – это душа, и что все это тесно связано с Духом. Важно, чтобы каждое человеческое существо могло исследовать бытие и Абсолют, будучи свободным от всяких внешних влияний и принуждений.

Но я могу также сказать Вам, что даже Россия – фантастическая нация – не имеет будущего вне остального мира. Все импульсы, все пути развития как бы взяты из одной руки – Руки Творца. Почему Творец создал людей, нации, расы столь разными? Попробуйте понять: откуда пришли люди, чем они движимы. И тогда вы сами станете ответом, поскольку он, этот ответ, уже содержится в вас, в человеческом сердце.

**И.И. Евланпиев:**

Понятно, что то, о чем Вы говорите, – это некое предвосхищение религиозного обновления европейского человечества, но тогда возникает очень важный и острый вопрос: каково соотношение нового религиозного мировоззрения с христианством и означает ли то, что я вижу здесь, закат христианской истории Европы? То есть, по сути, мы должны говорить о конце христианской истории и о начале какой-то новой истории Европы, потому что и гностическая, и герметическая религия, как мы знаем из истории, все-таки внутренне противостояли христианству. И мне кажется, что здесь, в каком-то смысле, Вы выступаете, подтверждая пророчество Ницше о том, что грядет религия сильных людей, ведь Вы говорите о силе человека, в то время как христианство – это религия слабости человека и силы Бога. Что же тогда может означать доведение этой мысли до конца?..

**Йоост Ритман:**

Меня очень обрадовал этот вопрос. Причина моего сегодняшнего присутствия здесь заключается и в том, чтобы объяснить, что церковное христианство завело человеческий разум, человеческие эмоции и человеческие верования, я бы сказал, в некий темный угол. Всегда в прошедшие почти шестнадцать столетий была одна лишь догма христианства и лишь один взгляд на повседневную жизнь. Но если вы сегодня посмотрите на мировые религии, то в них существует «сверхъестественная» предрасположенность к возвращению к корням их собственных импульсов. И мы пытаемся в рамках работы в нашей Библиотеке вернуться к подлинному источнику информации. Прежде всего, мы говорим, что прошедшие два или три столетия были эпохой свободы во многих направлениях – и в христианстве, и в герметической философии, и в гностической философии. И единственное, что мы пытаемся сделать, – раскрепостить эту фиксацию и эту, так ска-

зать, проекцию мышления и взгляда, сделать их многомерными. Что мы сделали за прошедшие 20 лет? Мы дали людям тексты первых трех столетий. Мы считаем, что в этой утраченной информации, имевшей отношение к христианству, мы можем обнаружить точку фокусировки религиозной жизни, духовной жизни. Мы убеждены, что будущее христианства, как об этом было сказано в послании профессора Жилия Киспела (Gilles Quispell), одного из инициаторов создания нашей Библиотеки, заключается в том, чтобы возвестить кардиналам и Папе Католической христианской церкви: наш совет вам заключается в том, чтобы вернуться к собственным корням, которые были чрезвычайно действенны и жизнестойки до тех пор, пока вы не создали свою церковную иерархию и организацию; в противном случае история закончится, ибо информация, которой мы располагали в течение этих шестнадцать столетий, была неполной.

***Эстер Остервик-Ритман:***

Пожалуй, у меня есть одно небольшое дополнение. Вы отметили и силу герметической традиции, и силу христианского свидетельства. И, как я уже говорила ранее, Герметизм – это некий <посредник> между философией и религией. В научных же исследованиях последних столетий мы имеем развитую рациональную основу исследования нашей религиозной и философской традиции и на Западе, и на Востоке. Я думаю, что и в своих личных путях, и в своих академических путях мы должны найти связь между рациональным и интуитивным. И существенным элементом такого искания здесь является Гнозис. Это то самое знание, которое можно постичь.

***А.Г. Петров:***

Я хотел бы ответить на вопрос Екатерины Юрьевны о том, что нас ждет после симпозиума: все доклады будут опубликованы в специальном сборнике. Кроме того, в этом сборнике мы увидим статью Александра Рычкова – в расширенном варианте то, о чем он сегодня говорил, о влиянии гностико-герметических идей на Россию, на Серебряный век и т.д. Будет опубликован перевод «Пистис Софии», выполненный Алексеем Момой. Также мы предлагаем нашим докладчикам или дать их доклады в расширенном виде, или, может быть, атмосфера этого симпозиума спровоцирует их предложить какой-то еще дополнительный материал. Мы планируем издать не просто брошюрку с материалами симпозиума, но достаточно серьезную книгу, которая, мне кажется, послужит поводом для наших последующих конференций, симпозиумов и встреч. Пользуясь случаем, я хочу сразу пригласить вас на открытие выставки «Пути Гермеса», где вы также сможете присутствовать на награждении нашего дорогого гостя Йооста Ритмана и поздравить его.

***Йоост Ритман:***

Хочу вам сказать, что я вижу это сотрудничество, происходившее в течение последних 15 лет, абсолютно успешным. В конце 1980-х годов было не-

реально собрать в России всю информацию о традиции христианского и герметического гнозиса. Причина, по которой мы поставили во главу угла идею Гнозиса на первой выставке и на первом симпозиуме, состояла в том, чтобы вернуть в Россию сам принцип Гнозиса.

Еще один импульс, который мы привнесли в Россию, – это Традиция Розенкрейцеров. Немало людей несло эту традицию в начале XVII века, в эпоху, промежуточную между мыслью Ренессанса и современным развитием, которое мы называем Просвещением. Это просвещение, *просветление* касается выбора того пути, по которому человек и природа, человек и тварный мир могли бы объединиться в одном абсолютном, полном цикле.

Таким образом, идея состояла в том, чтобы вернуть в Россию розенкрейцеровство посредством специальной выставки, которая и состоялась несколько лет назад. Сегодня мы решили вновь послать этот импульс минувшего столетия.

Сегодня мы говорим о прогрессе человеческого рода или о специфическом пути, который также присутствовал в моей речи. И сейчас вы в России возвращаетесь к этому импульсу прошлого столетия, полностью разрушенному политикой войн, агрессий и конфронтаций. Я был очень впечатлен посланием символизма – и не только здесь, в России, но и повсеместно в Европе. Я думаю также, что пересечение границы, «линии миллениума» – это сигнал всем: мир изменится, время изменится, и нам надо будет написать новую историю вместе, так что следует посмотреть в будущее наших возможностей. И именно мы – инструмент перемен.

Я верю в человеческое братство, в то, что человечеству удастся действовать сообща и найти новый подход, дети будущего изменят наш мир. И я верю всей душой, <как в это верили и> все люди, жившие прежде нас, в Апокалипсис, но в позитивном смысле, не в Апокалипсис света и тьмы, но в Апокалипсис Новой Энергии, которая изменит мир. (*Аплодисменты*).

**Ролоф ван ден Брук**

*почетный профессор истории христианства,  
член Королевской Нидерландской Академии искусств и наук,  
Нидерланды*

---

## **ГЕРМЕТИЗМ И ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ**

В греко-римском мире первых столетий нашей эры Гермес Трисмегист рассматривался как учитель мудрости, живший в Египте в далеком прошлом(1). Среди современных ученых стало обычным делом разделять многочисленные труды, раскрывавшие его учение, на две категории: 1 – техническую, или практическую герметику, имеющую дело с магией, астрологией и алхимией, и 2 – «религиозно-философскую» герметику, отражающую духовные аспекты учения Гермеса Трисмегиста.

Хотя такое чисто теоретическое разделение остается полезным, следовало бы осознать, что для большинства представителей античного герметизма его не существовало.

Герметический взгляд на мир охарактеризован идеей единства Вселенной: все, что существует как в материальном, так и в духовном мире, фундаментально едино, поскольку оно исходит от Единого Бога. В результате Бог, космос и человек не могут рассматриваться отдельно, как это, в основном, происходит в нашей культуре под влиянием христианства. Герметические «Дефиниции Гермеса Трисмегиста Асклепию» (VII, 5) гласят: «Бог – внутри Самого Себя, мир – в Боге, а человек – в мире»(2).

И еще один герметический текст – «Corpus Hermeticum» X, 14, – выражает ту же идею следующим образом: «Итак, есть эти трое: Бог-Отец–Благо, космос и человек. Так космос становится сыном Божьим, а человек, сын космоса, так сказать, внуком Божьим»(3).

С первых столетий нашей эры данные герметические идеи привлекали интерес христианских теологов, поскольку они оказались полезными для понимания их собственных верований или могли бы помочь им сделать эти верования более понятными и приемлемыми для нехристиан. Здесь я хотел бы сделать ряд замечаний о влиянии герметических идей о Боге, космосе и человеке на христианскую мысль. Фактически полное обсуждение данной темы могло бы со-

ставить целую книгу, но, имея в виду отведенное мне время, мне придется предельно ограничить себя. Следовательно, я посвящаю это краткое обсуждение трем различным примерам такого герметического влияния: одному примеру – из античности, одному – из латинского средневековья и одному – из Ренессанса, и завершу несколькими замечаниями о том, какова возможная значимость герметических воззрений с точки зрения ответов на актуальные вопросы, возникающие в современном обществе.

### **I. Античность(4)**

В начале IV столетия христианский латинский писатель Лактанций провозгласил, что Гермес Трисмегист, который, по его предположениям, жил задолго до Христа, во времена Моисея, уже учил доктрине о Боге-Отце, который пребывал в полном согласии с Богом-Отцом христианской веры. Более того, он был убежден в том, что Гермес также говорил о Сыне многое из того, что содержалось в Библии(5). Лактанций основывал эти свои утверждения на пассаже из «Асклепия», который касается сотворения Космоса Богом-Отцом. Лактанций цитировал греческий оригинал «Асклепия», единственного полного герметического писания, которое – в латинском переводе – было известно в латинском средневековье. В главе 8 Гермес говорит: «Когда Господь и Творец всех вещей, Которого мы привыкли называть Богом, создал второго Бога, который видим и ощутим... когда он, затем, создал этого Бога как первого, и единственного, и одинокого, он показался ему красивым и всецело исполненным всех благ, и он возликовал, и возлюбил его очень, как своего собственного Сына»(6).

Конечно, здесь Лактанций ошибался. Этот пассаж не относится к роду Сына, божественного Логоса христианской теологии, но он относится к сотворению Космоса как первого сына Бога. Тем не менее, христианское прочтение Лактанцием этого текста также можно найти в «Quodvultdeus» (V век)(7) и, благодаря этому труду, у многих поздних средневековых западных теологов, начиная с Абеяра(8).

Среди греков точка зрения, согласно которой Гермес уже учил христианской доктрине Бога и даже доктрине Святой Троицы, была выражена Кириллом Александрийским (V век). В своем опровержении труда императора Юлиана «Против галилеян» он цитировал ряд герметических текстов, апеллирующих к Логосу Бога и его Духу(9). Для современного читателя, однако, совершенно ясно, что эти герметические тексты затрагивали не три ипостаси христианской Троицы, но герметическую идею творящего и всеохватного Духа Божьего.

Очевидно, эти раннехристианские теологи находят важным отметить соответствия, которые они, – неважно, корректно или нет, – полагали существующими между герметизмом и верою христиан. Таким образом, Гермес сделался дохристианским свидетелем истины христианства. То же самое относится к часто встречающимся цитатам из Орфея и Сивилл в раннехристианской литературе. Этот апологетический метод уже применялся эллинистическими еврейскими писателями для того, чтобы сделать Моисея более заманчивым для заинтересованных язычников. При такого рода христианском применении герметизма данные апологеты преследовали двоякую цель. Во-первых, они хотели продемонстрировать миру, придававшему большое значение древности религиозных традиций, что христианство не было новой религией, но фактически имело очень древние «верительные грамоты». Во-вторых, целью апологетов было показать, что верования христиан не были столь странными, как о них часто думали. Было сделано следующее предположение: почему бы не принять христианскую веру, если величайшие умы дохристианского периода уже учили ее основным положениям? Ведь она предлагает неоспоримую универсальность!

## II. Средние века(10)

Начиная с середины двенадцатого столетия и далее, западные теологи поднимали вопрос о том, можно ли отыскать божественную Троицу лишь при помощи естественных обоснований, вне света библейского Откровения. Ряд ученых, таких как Алан Лилльский Alanus de Insulis (из г. Лилль, Северная Франция), ответили на этот вопрос утвердительно. Чтобы подкрепить свой аргумент, Алан повторно обратился к максимам «философа» Гермеса и Сивилл\*. Я хочу предложить вам только один яркий пример того, каким образом он использовал идеи Гермеса Трисмегиста для обоснования своего утверждения.

В «Асклепии», стих 23, Гермес утверждает, что Всевышний Бог, Господь и Отец Всего, создает вечных небесных богов и что человек – творец богов, которым поклоняются в храмах на земле. Более поздний элемент полностью проигнорирован Аланом, очевидно, потому, что он не мог использовать его, но в замечании о том, что Всевышний Бог создает вечных богов, он видит намек на Троицу. Он пишет в своей работе «Против еретиков» («Contra haereticos», III, 3):

---

\* На русском языке см.: Книга Сивилл / пер. с древнегреч. М. И. В. Витковских. 1996. (Прим. пер.)

«И Меркурий-философ говорит в «Асклепии»: «Вечный Бог создает вечных богов». Что же еще он понимал под Богом, как не Отца? Что еще он понимал под вечными богами, как не Сына и Дух Святой?» (11).

Конечно, это абсолютно необоснованный вывод. Фактически, Алан превращает весьма политеистический текст в нечто противоположное, чтобы обосновать мысль о том, что можно прийти к Троице естественным образом. Неудивительно, что другие теологи, такие как Фома Аквинский, отвергли идею о том, что человек может истолковать Троицу на основе лишь естественной причинности (12).

Интересно увидеть, что сомнительное в своем средневековом контексте (сомнительное в качестве предшествующего христианству) свидетельство Гермеса Трисмегиста вновь использовалось для того, чтобы показать, что доктрине Троицы уже учили до Христа, но, в данном случае, уже не для того, чтобы убедить неверующих язычников. Его использовали, чтобы показать, что человек в свете одной лишь естественной причинности мог прийти к основополагающим доктринам христианского вероисповедания.

### **III. Ренессанс: Фичино и Пико делла Мирандола**

Части VI и VII «Асклепия» обращаются к природе человеческого существа. Там содержится, вне всякого сомнения, самое знаменитое герметическое изречение: «Человек – это великое чудо, Асклепий, нечто живое, достойное поклонения и почестей».

Гермес объясняет, что человеческое существо стоит посередине между божественным миром и землей: «Его поместили в счастливейшее место срединного статуса, чтобы он мог лелеять тех, кто ниже него и быть лелеемым теми, кто выше него. <...> Все дозволено ему: сами небеса не кажутся столь высокими, ибо он меряет их своим искусным мышлением, как если бы они были поблизости. Никакой туман не затмит сосредоточенности его мысли; никакая глупость на земле не помешает его труду; никакая бездонная глубина вод не преградит его возвышенного взгляда. Он – все, и он – повсюду» (13).

Этот герметический взгляд имел огромное влияние на мыслителей гуманистов раннего итальянского Возрождения, таких как Марсилио Фичино (1433–1499) и Джованни Пико делла Мирандола (146–1494).

Фичино доказывал в своей «Платонической теологии», что из-за своей души человек – это метафизический центр Вселенной, стоящий между физическим миром природы и духовным миром ангелов и Бога. Он полагал данный взгляд на человеческое существо, согласно которому человек есть образ Божий, живущий в физическом мире, совершенно согласным с христианством (14).

Пико делла Мирандола пошел на один шаг дальше. В первых строках своего знаменитого трактата «О достоинстве человека» он процитировал трактат «Асклепий» буквально: «Великое чудо, Асклепий, человек!», а затем продолжил, сделав выводы из большей части того, что сказано в частях VI и VII «Асклепия», и из того, что было обосновано Фичино(15). Однако затем он объявил эти же аргументы в пользу достоинства человека неудовлетворительными. Он утверждал следующее: если человек «немного умален пред ангелами»\*, как говорится в Псалме VIII, стих 6, то «почему бы нам не быть большим чудом для самих ангелов?»(16). На его взгляд, наиболее характерным аспектом достоинства человека является его свободная воля, открывающая для человеческого существа все возможности, начиная с возможности сделаться монстром и вплоть до возможности быть ангелом. Он вкладывает в уста Бога следующие слова: «Ты <...> скульптор и создатель самого себя. Ты можешь вылепить себя в любую форму, которую предпочтешь. Ты можешь прорасти вниз, в низшие виды природы, которые бесчеловечны. Ты можешь вырасти вновь из рассудка своей души в высшие виды природы, которые божественны». И он восклицает: «О, великая щедрость Бога-Отца! О, великое и прекрасное счастье человека! Ему дано иметь то, что он выбирает, и быть тем, чем он желает!» (17).

Как я уже отмечал, применение герметических идей к христианской апологетике в поздней античности и к философской теологии в Средние века соответственно основывались на непонимании герметических писаний. Однако Фичино и Пико, как и многие другие мыслители Ренессанса, довольно хорошо понимали эти тексты и использовали их, применяя к общей неоплатонической системе взглядов для того, чтобы развить новую концепцию человека, уходя от теоцентрического мировоззрения Средних веков к новому пониманию мира, в центре которого – человек.

#### IV. Современность

И наконец, несколько слов о релевантности герметических идей для нашей собственной эпохи. Начиная с 1980-х годов прошлого столетия отмечался рост интереса к герметизму и герметической литературе, и не только среди ученых, но также, в частности, и среди образованной публики в целом.

---

\* В масоретском тексте – «ме-элохим» (т.е. буквально – «пред богами»); в Вулгате – «*minus a Deo*». Перевод слова «боги» как «ангелы» связан с традицией Септуагинты (*παρ' ἀγγέλους*). (Прим. ред.).

Для ученых открытие ряда новых герметических текстов открыло новые перспективы исследований. Особо следует сказать о текстах «Дефиниции Гермеса Трисмегиста Асклепию» и «Рассуждения о Восьмой и Девятой Сфере», доказавших свою огромную важность для достижения цели лучшего понимания античного герметизма(18). Последний из упомянутых текстов, найденный в Наг-Хаммади (Египет) в 1945 году, привлек внимание ученых к долгое время пренебрегавшимся и часто отрицавшимся египетским истокам герметических идей, в частности, к эллинистическо-египетской религиозной и культурной среде, в которой они зародились.

То обстоятельство, что герметика внезапно попала в фокус внимания широкой публики, также должно дать новый толчок религиозному опыту в нашем секуляризованном западном обществе. Начиная с 1970 года, влияние традиционных церквей неуклонно падает, что, однако, не уменьшает потребности в религиозном опыте и в недогматической, личной духовности. С другой стороны, наша рационалистическая и материалистическая культура пробудила в людях, которые не росли в традиционном религиозном окружении, потребность в выразительности и духовности. Традиционные церкви были и по-прежнему остаются неспособными дать ответы на эти запросы. Вакуум же был заполнен движениями и течениями, стремившимися к персональному опыту и обычно собиравшимися вместе под своего рода зонтиком – понятием «New Age» («Новая Эпоха»)(19). Во всем этом содержится запрос на индивидуальную полноту, и чувство связи с миром вокруг нас, и переживание единства со Всем, космическое чувство жизни играют здесь главную роль. Этим можно также объяснить возродившийся широкий интерес к герметической литературе. В герметизме ставится акцент на единстве Всего и на идее возникновения этого глубочайшего сокровенного ядра, совпадающего с источником Вселенной, Богом, который, очевидно, и приводит в действие великий призыв, адресованный современному человеку.

Надо сказать, что голландский перевод «Corpus Hermeticum», осуществленный Жилем Киспелом (Gilles Quispel) и мной, изданный в количестве 12 000 экземпляров, был распродан в пяти изданиях, начиная с 1990 года, и 6-е издание запланировано на 2009 год.

Герметическая идея неразрывной связи между Богом, миром и человеческим существом также доказывает свою привлекательность для людей, озабоченных экологической проблемой. В традиционной христианской теологии мир играет небольшую роль, намного меньшую, чем ее играет та сцена, на которой развивается драма беспо-

койных отношений между праведным Богом и грешным человеком. Однако теперь ответственные люди осознают, что судьба человека неотделимо связана с судьбой мира, что в мире с его усиливающейся глобализацией мы не можем продолжать эксплуатировать наши природные ресурсы без страшных последствий для наших собственных жизней, поскольку мы принадлежим к одной и той же экологической системе. В этом отношении герметические идеи поздней античности демонстрируют, что они являются источником вдохновения, поскольку они уже выразили то, что ныне является глубочайшими убеждениями современного человека.

Более того, герметические идеи единства Вселенной и Бога как источника всякого бытия появляются для того, чтобы воззвать к религиозным искателям и недогматическим христианам, которые стремятся истолковывать идею сотворения мира Богом в свете современной теории эволюции. Герметическое видение Бога как универсальной силы, производящей и в то же самое время объемлющей весь космос, который в свою очередь порождает живую природу и человеческое существо, совместимо с современными взглядами на происхождение мира. Схожие идеи выражены в работах «экологических» теологов и представителей так называемой «Теологии Процесса»(20).

В заключение можно сказать, что герметические идеи поздней античности всегда были способны склонить христианских мыслителей к более универсальному и всеохватному взгляду на мир и человеческое существо. Я надеюсь, что и в будущем эта ситуация не изменится.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1) О Гермесе Трисмегисте, герметизме и герметической литературе поздней античности см.: Fowden G., *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the late Pagan Mind*: Cambridge: Cambridge University Press, 1986 (paperback edition, with corrections and a new preface: Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993); Broek R. van den B, *Hermes Trismegistus I: Antiquity; Hermetic Literature I: Antiquity // Hermetism*, // *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* // edited by W.J. Hanegraaff, in Collaboration with A. Faivre, R. van den Broek and J.-P. Brach. 2 vols. Leiden-Boston: Brill, 2005 (2<sup>nd</sup> ed.: 2006. 1 vol., пагинация та же), особ. 474–478, 487–499, 558–570. Обширное введение в герметизм и многие герметические писания можно найти в моей изданной в Голландии книге *Hermes Trismegistus. Inleiding, Teksten, Commentaren*. Amsterdam: In de Pelikaan, 2006 (в ближайшем будущем она будет переведена на английский).

2) Данный текст сохранился на армянском и частично на греческом языках. Армянский текст был издан, вместе с переводом на французский и комментарием: Mahé J.-P., *Hermès en Haute-Égypte*, II (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section «Textes», 7) Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1982. Греческие фрагменты были опубликованы здесь: Paramelle J., Mahé J.-P. *Nouveaux parallèles grecs aux Définitions hermétiques arméniennes // ue des Études Arméniennes* 22 (1990–1991), 115–134. Издан также английский перевод: J.-P. Mahé in *The Way of Hermes: The Corpus Hermeticum / translated by C. Salaman, D. van Oyen and W.D. Wharton; The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius / translated by J.-P. Mahé*. London: Duckworth, 1999, P. 114. Голландский перевод и комментарий можно найти в моем *Hermes Trismegistus* (см. примеч. 1), P. 222–233, 313–326.

3) Издание греческих и латинских герметических текстов: Nock A.D., A.-J. Festugière A.-J., *Corpus Hermeticum*, 4 vols., Paris: Les Belles Lettres, 1946–1954 (со множеством репринтных изданий); *Corpus Hermeticum X*, 14. Vol. I, 120. Я следую (также имея в виду внесенные мною изменения) переводу, приведенному в издании *The Way of Hermes* (см. примеч. 2), 49; еще один перевод можно найти в издании: Copenhaver B.P., *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation with Notes and Introduction*, Cambridge. Cambridge University Press, 1992, 33.

4) О влиянии герметизма на раннехристианских мыслителей см. Broek R. van den, *Hermes and Christ: «Pagan» Witnesses to the Truth of Christianity // R. van den Broek, C. van Heertum. From Poimandres to Jacob Boehme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: In de Pelikaan, 2000. 115–144.

5) Lactantius, *Divinae Institutiones* IV, 27, 20 and IV, 6, 4; edited by P. Monat, *Lactance: Institutions Divines, Livre IV (Sources Chrétiennes 377)* Paris: Éditions du Cerf, 1992. Для ознакомления со всеобъемлющим обсуждением ссылок, которые делал Лактанций на Гермеса и идеи герметизма, см. Löw A., *Hermes Trismegistus als Zeuge der Wahrheit: die christliche Hermesrezeption von Athenagoras bis Laktanz (Theophaneia, 36)*. Berlin: Philo, 2002.

6) Переведено с греческого текста по изданию: Lactantius, *Divinae Institutiones* IV, 6, 4. Имеется ряд небольших отклонений в латинском варианте «Асклепия», см. издание: Nock & Festugière, *Corpus Hermeticum*, II, 304–3–5, translated by Copenhaver, *Hermetica*, 71.

7) *Quodvultdeus, Adversus quinque haereses*, III, 4; ed. R. Braun // *Corpus Christianorum, Ser. Lat. LX*, Turnhout: Brepols, 1976, 265.

8) Abelard, *Theologia Christiana* I, 61, 64 and III, 45; ed. E.M. Buytaert // *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis*, XII, 1969, 96 и 212; *Theologia 'Summi Boni'*, I, 35 и III, 55, ed. E.M. Buytaert & C.J. Mews, и *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis* XIII, 1987, 98 и 180 ff.; *Theologia 'Scoliarum'*, I, 115, 118–122, *ibidem*, 363–368.

9) См. R. Van den Broek, 'Pagan Witnesses' (прим. 4), 136–139, а также *Idem*, 'Hermetism' (см. прим. 1), 569.

10) О герметизме в Средние века см.: Paolo Lucentini, 'Hermes Trismegistus

II; Middle Ages’, а также ‘Hermetic Literature II: Latin Middle Ages’ в издании Dictionary of Gnosis (см. note 1), особ. 479–483 и 499–529.

11) Ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 210, 404; то же самое см. в *Quoniam homines* 31; ed. P. Glorieux, ‘La somme “Quoniam homines” d’Alain de Lille’, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 20 (1953), 168. Об этих текстах см. также мои заметки в издании ‘Pagan Witnesses’ (прим. 4), 122–124.

12) Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, 32, 1; ed. R. Busa, *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, 2, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980, 234.

13) Asclepius 6; ed. Nock & Festugière, II, 301–302; translation by Copenhaver (см. прим. 3), *Hermetica*, 69–70.

14) Marsilio Ficino, *Theologia Platonica*, III, 2; ed. *Platonic Theology*, vol. 1, edited by M.J.B. Allen with J. Warden (English translation) and J. Hankins with W. Bowen (Latin text), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001, 231 ff. См. также J. Lauster, ‘Marsilio Ficino as a Christian Thinker: Theological Aspects of his Platonism’ in M.J.B. Allen et alii (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, his Philosophy, his Legacy* (Brill’s Studies in Intellectual History, 108), Leiden: Brill, 2002, 45–69, особ. 48–54. О Фичино и Гермесе см.: S. Gentile & C. Gilly (eds.), *Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus*, Florence: Centro Di, 1999.

15) *De dignitate hominis* («О достоинстве человека») Пико делла Мирандола процитирован здесь (с рядом исправлений) по английскому переводу Ч. Гленна Уоллиса (Ch. Glenn Wallis) в издании: Pico della Mirandola: *On the Dignity of Man, On being and the One, Heptaplus*, translated by, respectively, Ch. Glenn Wallis, P.J.W. Miller, and D. Carmichael, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1965 (reprinted Indianapolis: Hackett, 1998). Данный текст вышел под редакцией Э. Гарэна: E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola: De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, Florence: Vallecchi, 1942.

16) Пико делла Мирандола. О достоинстве человека, стр. 3 (англ. пер.: Pico della Mirandola. *On the Dignity of Man*).

17) Там же. С. 5.

18) О первом тексте см. примеч. 2. Рассуждение было издано с предисловием, французским переводом и комментарием: J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, I (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section “Textes”; 3) Québec: Les Presses de l’Université Laval, 1978; оно также издавалось вместе с английским переводом: P.A. Dirkse, J. Brashler and D.M. Parrott, in D.M. Parrott (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI, with Papyrus Berolinensis 8502, and 4* (Nag Hammadi Studies XI) Leiden: Brill, 1979, 341–373. Новый английский перевод Марвина Мейера (Marvin Meyer) с предисловием Ж.-П. Маэ (J.-P. Mahé) см. в издании: M. Meyer (ed.), *The Nag Hammadi Scriptures. The International Edition*, San Francisco: Harper, 2007, 409–418; голландский перевод и комментарий можно найти в моем *Hermes Trismegistus* (см. прим. 1), 234–245, 327–350.

19) О феномене New Age см. уже ставшее классическим исследование: W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mir-*

ror of Secular Thought (Studies in the History of Religions, LXXII), Leiden: Brill, 1996.

20) См., например, издание: R. Faber, Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie, 2. durchgesehene Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

## ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ

*А.Ю. Мома:*

Г-н профессор, у меня сразу два коротких вопроса: Считаете ли вы достаточным тираж в 12 тысяч экземпляров перевода на голландский язык “Corpus Hermeticum”. Мы в России сталкиваемся с проблемой крайней недостаточности тиражей переводных изданий, посвященных эзотерической проблематике и аутентичным текстам, в частности. Для нас 12 000 было бы очень мало, тем более, что на самом деле они выходят еще меньшим тиражом. Считаете ли Вы достаточным для Голландии тираж в 12 тысяч?

И второй вопрос. Я прочитал сборник 1998 года издания, который есть в фонде Библиотеки иностранной литературы, «Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times», под Вашей редакцией и с Вашими статьями. На мой взгляд, этот сборник настолько интересен, что обидно, что он только один. Планируется ли продолжение? Планируется ли издание такого рода сделать серийой, сделать еще дополнительные тома? Спасибо.

*Г-н ван ден Брук:*

Позвольте мне начать с последнего вопроса. Эта книга – один из проектов Библиотеки герметической философии, причем в первую очередь были опубликованы тексты, поскольку люди должны прочитать их, понять эту довольно древнюю традицию. Причем, это должен был быть хороший перевод, поскольку не так много людей знает язык оригинала, чтобы понять текст. После того, как мы опубликовали ту книгу, о которой Вы упомянули, я собираюсь перевести ряд коптских гностических текстов Наг-Хаммади. Кроме того, конечно, хотелось бы продолжить и данный вид исследований: мы готовим еще один том, который будет чем-то похож на ту книгу, которую Вы упомянули, причем он будет посвящен уже гностическим текстам. В общем, пока мы живы, мы будем продолжать. Кроме того, я хочу обратить Ваше внимание на то, что в 2005 году в Нидерландах, в лейденском издательстве Брилла, вышли два тома «Словаря гнозиса и западного эзотеризма» («Dictionary of Gnosis and Western Esoterism»), и я был одним из редакторов этой книги, ответственным за ту часть, где говорится об античном мире и раннем средневековье. Эта книга охватывает все виды эзотеризма, все виды недогматических христианских идей, тайных обществ, которые только можно найти и описать. В Google, в Интернете можно найти ссылки на эту книгу.

Что касается первого вопроса, то только малая часть этих 12 тысяч экземпляров была раскуплена историками и людьми, интересующимися такой литературой, но есть, по крайней мере в Западной Европе, громадный интерес к такого рода литературе и идеям, с нею связанным.

Возвращаясь здесь же к Вашему второму вопросу, отмечу, что я написал год назад книгу «Гермес Трисмегист», где было длинное предисловие, в котором я показал историческое развитие герметизма, и впоследствии мы увидели огромный интерес публики к этой теме. Библиотека герметической философии в Голландии помогает публикации такого рода трудов, но, тем не менее, должны еще быть люди, покупающие их. Большие тиражи расходятся, конечно, тяжелее, чем малые. Тем не менее, необходимо что-то делать для продвижения этих идей, чтобы они были интересны для большего числа людей. Спасибо.

***Е.Ю. Гениева:***

Если я могу иметь по этому поводу некоторое суждение, я бы хотела его выразить, чтобы наши глубоко уважаемые коллеги имели представление о том, что может, а что не может наш философско-интеллектуальный, академический, да и простой книжный рынок в России. 12 тысяч экземпляров – это абсолютно непродаваемая цифра в России. Говорю это вам как человек, который занимается этим профессионально. Российский рынок – если это продажи! – в состоянии переварить от трех до пяти тысяч экземпляров. При условии, о котором сейчас было сказано нашим уважаемым докладчиком, что вдобавок ко всему этому будет сделан соответствующий promotion, т.е. соответствующее продвижение всех этих текстов, а вот 12 тысяч... я просто не представляю, что бы и кто бы с этим делал...

Но я так понимаю, что у нас будет еще Ваше выступление на тему о том, сколько переводов нам ждать и чего именно нам ждать.

## **ПУТЬ ГЕРМЕСА В РОССИЮ. К ИСТОРИОГРАФИИ ГЕРМЕТИЗМА**

Уважаемые дамы и господа, в этом кратком докладе я хотел бы дать некоторый очерк научного постижения герметического феномена, уделив при этом внимание и сюжетам российским.

В 1614 году вышла книга швейцарского филолога и протестантского богослова Исаака де Казобона, представлявшая собой опровержение «Церковных анналов» кардинала Цезаря Барония. В этой работе Казобон доказывал, что сочинения, приписанные Гермесу Трисмегисту, не могли быть написаны египтянином, современником Моисея. Казобон указал, что ни один герметический текст не упоминается и не цитируется до начала христианской эры, что тексты эти содержат слова и понятия, появившиеся в позднюю эпоху. Он обнаружил также в герметических текстах влияние Платона и Евангелия от Иоанна и пришел к выводу, что автор этих текстов был христианин или полухристианин.

Наверное, Исаака де Казобона можно назвать родоначальником научной традиции в изучении герметизма, хотя по-настоящему это изучение началось только во второй половине XIX столетия. Здесь, прежде всего, следует упомянуть Луи Менара, предпославшего своему французскому переводу герметических текстов исследование происхождения герметических книг.

Утверждая, что герметические учения представляют собой некую целостность, Менар различает, тем не менее, три группы трактатов: еврейскую, греческую и египетскую. К первой группе он относит «Поймандр», усматривая в нем близость идеям Филона Александрийского, а также Евангелие от Иоанна. Четвертое Евангелие и «Поймандр» были, по мнению Менара, написаны во времена, малоудаленные друг от друга, в среде, где были распространены одни и те же выражения и идеи.

Герметический трактат «Корэ Косму» («Дева Мира») Менар считал примером влияния греческой философии и сравнивал его с «Тимеем» Платона. Наконец, в «Асклепии» Менар усматривал влияние египетской пророческой литературы. Он видел в герметизме не подражание христианству, а близкое ему учение, важнейшим элементом которого, как и в христианстве, была идея спасения.

Египетские корни проблематики Гермеса-Тота были впервые исследованы Рихардом Пичманом в труде «Гермес Трисмегист по египетским, греческим и восточным источникам», который вышел в 1875 году. Пичман убедительно обосновал египетское происхождение эпитета *trismegistus* – «трижды величайший» и прояснил мифологические источники писаний собеседников Гермеса на основании египетских, коптских, греческих, сирийских и арабских источников.

Египетские источники герметизма исследовал и выдающийся русский египтолог и исследователь древнего Востока Борис Александрович Тураев в своей фундаментальной монографии «Бог Тот», которая вышла в 1898 году. Один из выводов этой книги заключается в том, что объединение образов египетского Тота и греческого Гермеса является результатом не философских построений, а естественного развития религиозных представлений народных масс, пришедших во взаимное культурное соприкосновение.

Работы представителей школы истории религии, для которых было характерно применение компаративистских методов исследования, ввели изучение герметизма в рамки сравнительного религиоведения. Наиболее значительным был вклад Рихарда Райценштайна, который в своем труде «Поймандр» предполагал, что в этом трактате заложена древнейшая гностическая доктрина, и настаивал на египетском происхождении герметизма, а также постулировал существование в первые века нашей эры культовой общины Поймандра. Более того, Райценштайн попытался реконструировать историю последней, что привело к сомнительным выводам, вызвавшим впоследствии критику.

Огромной заслугой Райценштайна было критическое издание «Поймандра», в комментариях к которому были приведены многочисленные параллели из греческих магических папирусов и гностических сочинений. Райценштайну удалось исследовать проблематику герметических текстов в контексте религиозной мысли поздней античности, проанализировав религиозную лексику этого времени и сопоставив идеи и образы герметизма, гностицизма и раннего христианства. Точка зрения Райценштайна на происхождение и характер герметизма и герметической литературы со временем претерпела существенные изменения. В одной из своих последних работ, написанных совместно с иранистом Шедером, он по-прежнему считает, что «Поймандр» содержит древнейшее гностическое учение не египетского, а иранского происхождения.

Решительным оппонентом Райценштайна выступил русско-польский филолог-классик, исследователь античной культуры, перевод-

чик Софокла на русский язык Фаддей Францевич Зелинский. В своих трудах он отстаивал идею чисто греческого происхождения герметизма. По его мнению, герметизм зародился на родине греческого бога Гермеса, в Пелопонесской Аркадии, а затем прошел стадию философской обработки. Проанализировав, какие ответы даются в различных герметических трактатах на вопросы о том, кто создал мир, каково происхождение зла, как произошло падение человека, какова цель жизни, как происходит восхождение душ и т.д., Зелинский распределил тексты по трем направлениям: перипатетическому, древнейшему, платоническому и пантеистическому, наиболее позднему. При этом Зелинский пришел к выводу о неоднородности многих герметических книг и наличии в них нескольких пластов.

Последний вывод был оспорен Вильгельмом Кроллем, автором большой статьи «Гермес Трисмегист» в энциклопедии Паули Виссова, хотя он также склонялся к признанию герметизма прежде всего эллинским явлением. Однако Кролль считал, что, несмотря на имеющиеся противоречия в герметических текстах, есть то, что их объединяет. И это – сотериология, доктрина спасения.

Но с критикой Кролля выступил известный представитель школы изучения религии Вильгельм Буссет, основные возражения которого сводились к следующему: нет никаких оснований говорить о единой герметической доктрине, нет никаких точек соприкосновения между герметическими текстами и философией, ибо герметические тексты относятся не к истории философии, а к истории религиозного благочестия.

Буссет подразделяет герметические трактаты на два направления. С одной стороны – дуалистическое, пессимистическое и гностическое, а с другой – недуалистическое и оптимистическое. При этом, преимущественное внимание он уделяет исследованию первого направления, считая его основными чертами представление о спасении как освобождении от судьбы, отвержение мира и чаяние радикально иного универсума, использование для достижения этой цели не греческой науки, а восточной теургической практики. Все эти черты были присущи, по мнению Буссета, гностицизму.

Если представители школы истории религии исследовали египетские и иранские корни гностицизма, а Зелинский – греческие, то в вышедшей в 1935 году книге английского библеиста Чарльза Хэролда Додда «Библия и греки» рассматривается еврейское влияние на герметические книги. Додд пришел к выводу, что космогония «Поймандра» и третьего трактата герметического корпуса заимствована из Шестоднева. По мнению Додда, автором «Поймандра»

был ученый язычник, вдохновлявшийся еврейским Писанием. Этот гипотетический автор не интересовался иудаизмом как религией, но избрал еврейский миф творения как наиболее адекватное средство для сообщения истины о Боге, мире и человеке, при условии философской интерпретации этого мифа. Таково, по мысли Додда, было одно из необходимых условий обретения гнозиса как спасающего знания.

Додд полагал, что автор «Поймандра» принадлежал к тому же кругу, что и Филон, но в то время как последний, будучи евреем, использовал все возможности языческой религиозной философии для прояснения истин, содержащихся в еврейском Писании, предполагаемый автор «Поймандра», оставаясь язычником, наоборот, использовал еврейскую мудрость для того, чтобы дать высшую санкцию собственной философии.

Впечатляющую попытку дать синтез накопленных к тому времени наукой знаний о герметизме предпринял крупнейший французский специалист в области эллинистической религиозности, платонизма и восточнохристианской духовности, член Доминиканского ордена отец Ален Жан Фестюжьер. Но прежде всего он перевел весь герметический корпус на французский язык, а кроме того, в 1944–1954 годах выпустил четыре тома своего фундаментального труда «Откровение Гермеса Трисмегиста».

Особенно ценным представляется первый том – «Астрология и оккультные науки», в котором тщательно воссоздан культурный и мировоззренческий фон философского герметизма. Вслед за Райценштайном, но с гораздо большей полнотой, Фестюжьер привлек данные греческих магических папирусов, а также астрологических и алхимических трактатов. При этом он подчеркивал различие между философским герметизмом, к которому относил трактаты герметического корпуса «Асклепий» и ряд других текстов, и народным, или низовым, герметизмом, включавшем в себя магию, астрологию, алхимию и другие оккультные науки.

Фестюжьер относится к исследователям, которые лучше видят противоречия и различия, иногда мельчайшие, в изучаемом предмете, нежели усматривают в нем единство. Это проявляется в последующих трех томах его труда. Второй том включает тщательную классификацию герметических текстов, в которых Фестюжьер обнаруживает большое количество внутренних противоречий и в целом рассматривает философский герметизм как продукт вульгаризации греческой философии. Том содержит также историю античных представлений о Боге – от Платона до Филона Александрийского.

Третий том дает реконструкцию различных герметических учений о душе. Что касается четвертого тома, то в нем Фестюжьер также развивает мысль, что герметические мифы являются результатом деградации рациональных доктрин греческой философии. Фестюжьеру принадлежит также большое количество трудов, затрагивающих герметическую проблематику (некоторые из них были объединены в вышедшем в 1967 году сборнике «Герметизм и языческая мистика»).

Если резюмировать общее представление Фестюжьера о герметизме, то оно следующее. Не существует единой герметической доктрины. Противоречия имеются не только между отдельными текстами, но и внутри многих из них. При этом Фестюжьер воспринимает с уточнением предложенное Буссетом деление герметизма на две доктрины: оптимистическо-монистическую и пессимистическо-дуалистическо-гностическую.

Герметизм с точки зрения Фестюжьера – это чисто литературное явление. Не было, по его мнению, ни герметического культа, ни герметических общин. И наконец, герметизм может быть адекватно интерпретирован в контексте греческой культуры, и его связь с египетской традицией поверхностна.

Если говорить о дальнейшем изучении, то, конечно, новый этап связан с обнаружением новых источников, с библиотекой Наг-Хаммади и исследованием коптских герметических текстов из этой библиотеки, а также с публикацией и исследованием одного из герметических текстов, который дошел до нас только в армянском переводе.

В противоположность направлению, у истоков которого был Зеллинский, предполагавшему эллинскую природу герметизма (Фестюжьер – представитель именно этой традиции), ряд исследователей напомнил о его египетских корнях. Следует упомянуть канадского исследователя Маэ, который попытался в двухтомном труде «Гермес в Верхнем Египте», содержащем перевод трех коптских и одного армянского герметических трактатов, дать синтетические выводы, касающиеся не только новых текстов, но и природы и значения всех философских текстов, приписанных Гермесу.

Маэ приходит к выводу, что новонайденные тексты сохранили аутентичную герметическую традицию в большей степени, чем тексты, включенные в общепринятый круг герметической литературы. По мнению Маэ, герметизм – продукт синкретизма эпохи эллинизма, и египетский элемент в этой синкретизации весьма значителен.

Первоначальной формой герметической литературы были, согласно Маэ, отдельные речения, и лишь позднее происходит ми-

фологизация и гностицизация первоначальных герметических сентенций.

Наконец, тщательное изучение коптских текстов из Наг-Хаммади профессорами ван ден Бруком и Киспелом дает выводы, опровергающие позиции Фестюжьера в отношении такого радикального отрицания всякой культовой и общинной практики в герметизме. Следы такой практики, безусловно, обнаруживаются.

В заключение – несколько слов об изучении герметизма в России. Надо сказать, что здесь не много работ и немного имен, но они представлены очень значительно. Это имена, которые чрезвычайно значимы в русской культуре и в русской историографической и философской традиции. Я упоминал египтолога Бориса Тураева и филолога-классика Фаддея Зелинского, которые выступали с несхожих позиций. В какой-то степени это объясняется специальностью каждого из них. Герметизм был на периферии интересов Тураева; он занимался Древним Египтом, а его фундаментальная монография «Бог Тот», вышедшая сто лет тому назад, до сих пор не утратила своей актуальности. Зелинский был историком античной культуры и переводчиком греческих авторов на русский язык, а также невероятным энтузиастом античности.

Наконец, герметизмом интересовались два выдающихся русских философа. Во-первых, В.С.Соловьев, который напечатал статью «Гермес Трисмегист» в энциклопедии Брокгауза и Ефрона. В ней он характеризовал герметизм как сочетание трех элементов – египетского многобожия, иудео-христианского монотеизма и греческого философского идеализма. Безусловно, герметизм находился в сфере его интересов: мы знаем о гностической составляющей мировоззрения Соловьева, особенно на раннем этапе. Второй выдающийся русский философ, писавший о герметизме, – Алексей Федорович Лосев. Он писал об этом в своем фундаментальном труде об античной мифологии, который был написан в 1930-е годы, но опубликован лишь в позапрошлом году; глава, посвященная герметизму, имеется также в его фундаментальной «Истории античной эстетики». В герметизме создалась противоестественная, по мнению Лосева, но исторически необходимая спайка христианства и язычества.

## ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ

**А.Л. Рычков:**

Николай Витальевич, я хотел бы остановиться на Фаддее Зелинском чуть подробнее, потому что с культурологической точки зрения его лекции о Гермесе Трисмегисте и глава «Гермес Трисмегист» в книге «Соперники христианства» оказала очень большое влияние на интеллигенцию начала XX века. Зелинский разделял герметизм на «высший» и «низший», и «низший» герметизм он, так же как и Фестьюжер, считал магией народной и относил ее к египетской, и из этого происходило настороженное отношение к магии как к обращению к низшим природным, земным духам у многих деятелей русской культуры. И был герметизм высший, который, собственно говоря, и имел греческую рецепцию, и который считался *герметизмом гностическим*.

Вот это его разделение, которое, мне кажется, недостаточно четко прозвучало в Вашем докладе, оно настолько существенно для русской культуры начала XX века, что я бы хотел попросить Вас прокомментировать: почему Вы не остановились на этом подробнее? Или Вы считаете по-другому? Спасибо.

**Н.В. Шабуров:**

Я бы сказал следующее. Основной интерес Зелинского, безусловно, был сосредоточен на текстах Герметического корпуса, т.е. на так называемом высоком, или философском, герметизме. Надо сказать, что те работы, которые выходили по-русски, в частности, его основной очерк в сборнике «Соперники христианства» – это, в общем, работы популярные, а основные его труды по герметизму были опубликованы в Германии на немецком языке, они представляют собой специальные научные исследования, а в России он только популяризировал эти свои идеи.

**А.Л. Рычков:**

Я и подчеркнул именно культурологическое значение наследия Зелинского, в этом и был мой вопрос.

**Е.С. Лазарев:**

Г-н Ритман упомянул такой источник, как «Liber Viginti Quattuor Philosophorum», «Книгу Двадцати Четырех Философов» как важный герметический источник, и я согласен, что это так, но он ведь и на латинскую схоластику сильно повлиял... Есть ли сейчас серьезные исследования об этом тексте, публикации и исследования его именно в герметическом контексте, в текстологическом отношении? Спасибо.

**Н.В. Шабуров:**

Вы знаете, я, к сожалению, не могу Вам сказать... может быть, профессор ван ден Брук Вам ответил бы на этот вопрос... Надо сказать, что мои интересы более узко сосредоточиваются на античном герметизме.

**Е.С. Лазарев:**

Это средневековый текст, известный в латинском варианте.

**Г-н ван ден Брук:**

«Книга Двадцати Четырех Философов» в прошедшие годы подверглась довольно интенсивным исследованиям, особенно во Франции. *Odri* опубликовал ее в «*Cogrus Christianorum*» несколько лет назад, в 1990-е годы. Это блестящее издание, и оно получило широкий отклик.

Это не герметический труд в строгом смысле этого слова. Это не герметический текст, но уже в двенадцатом столетии он был приписан Гермесу Трисмегисту. И надо сказать, что этот текст содержал ответы на вопросы о Боге, природе и мире, и «Книга Двадцати Четырех Философов» – один из тех знаменитых текстов, которые г-н Ритман упоминал сегодня утром. Он вызвал к себе огромный интерес в предыдущие годы как очень важный текст, содержащий множество идей, соотносимых с герметизмом, особенно в той части, где говорится о Боге.

Хочу сказать несколько слов и о Зелинском. Я не знал («глупый западный человек»), что он так много написал по-русски (*смех в зале*), я знаю только те его работы, которые он писал по-немецки, и это очень хорошие работы. Но он проводил различие между «высоким» герметизмом и «низким» герметизмом. Однако с момента обнаружения Библиотеки Наг-Хаммади это строгое разделение стало весьма проблематичным, т.к. один из текстов VI Кодекса Наг-Хаммади («Рассуждение о Восьмой и Девятой Сферах») описывает посвящение ученика в герметическую мистерию и описывает его восхождение через Семь Небес к Восьмому Небу, где обитают Силы Божьи, а затем к Девятому Небу, где обитает сам Бог.

Так что это очень спиритуалистический\* текст, который г-н Ритман цитировал, говоря о молитве посвящаемого в конце всего этого процесса, но в этом тексте есть все виды магии и астрологические элементы.

Например, уже упоминалось место, где говорится об использовании этого откровения в тот день, когда Солнце находится под знаком планеты Гермеса, и это всецело астрологический фрагмент. И магические восклицания, эти Семь Звуков, являющиеся скрытыми именами Бога, которые можно найти в магических папирусах, я также думаю, что это глубоко спиритуалистический герметический текст, и тезис Зелинского, фактически позаимствованный Фестюжьером, о «популярном» и более высоком, философском герметизме, сейчас сделался проблематичным. Проблема же заключается в том, что герметические тексты, которыми мы располагаем сейчас, подверглись цензуре, и все магические идеи были удалены из этих текстов в более поздние времена.

И какова сейчас ситуация с этими текстами? Конечно, разница между магическими герметическими текстами и философскими герметическими

---

\* Spiritual и spiritualistic специально не переводились как «духовный». Хотя, возможно, и напрасно... (Прим. пер.)

текстами довольно проста: магические тексты приписаны <лично> Гермесу Трисмегисту, тогда как другие тексты того же плана приписывались кому угодно, другим людям античной эпохи, например, в них говорил сам Зороастр... Так что, конечно, есть разница, но такое разделение текстов на два вида не столь очевидно, как это мыслилось Зелинскому и как это мыслилось Фестюжьеру. Спасибо.

## ДОЖДЕМЯ ЛИ МЫ РУССКОГО ИЗДАНИЯ БИБЛИОТЕКИ НАГ-ХАММАДИ?

Судьба русского перевода тринадцати кодексов коптской раннехристианской Библиотеки Наг-Хаммади поистине удручает. Открытая в Египте еще в 1945 году, состоящая из коптских переводов несохранившихся греческих текстов и переведенная почти на все европейские языки, эта библиотека никак не дожидется своего часа в России и вообще в русскоязычном книжном мире. Под словами «не дожидется своего часа» я имею в виду или официальное академическое издание сей библиотеки в одном или нескольких одновременно выходящих и совместно продающихся томах, с фотокопиями (или факсимиле) коптского текста и его постраничным переводом (как в лейденских альманахах серии «Nag Hammadi Studies» \ «Nag Hammadi and Manichaean Studies»), или (хотя бы!) научно-популярные, в один-два тома, с минимумом комментариев и только с переведенным текстом, подобные калифорнийской «The Nag Hammadi Library in English», первое издание которой вышло еще в 1977 году (1).

Что касается западных изданий Библиотеки в целом, то появление ее полного комментированного перевода, например, на английский язык лишь спустя более 30 лет после обнаружения объясняется, главным образом, организационно-юридической волокитой и неразберихой вокруг нее в Египте. В частности, невозможностью быстро выкупить ее для научных целей, в том числе из-за произошедшего в начале 1950-х гг. в Египте военного переворота. Наиболее «везучим» из них оказался первый кодекс, переводы которого на французский, немецкий и английский языки вышли почти синхронно в 1954 – 1955 годах (2). Этот Кодекс был выкуплен в 1952 году Институтом Юнга (за считанные недели до того, как вся Библиотека была национализирована военными властями Египта), а в 1953 году официально подарена К.-Г. Юнгу директором этого института доктором К.А. Мейером. Естественно, оказавшись в Европе, этот кодекс (названный в честь его нового владельца Кодексом Юнга) сделался намного более доступным для исследований, чем остальные части Биб-

лиотеки, помещенные в Каирский музей (куда «вернулся» к 1975 году и Кодекс Юнга).

Одним из первых исследователей Библиотеки в Каирском музее был Пахор Лабиб, выпустивший в 1956 году первую крупную аналитическую работу, посвященную всем текстам Наг-Хаммади. Именно этот труд дал старт и мощный импульс научным переводам всех обнаруженных кодексов на европейские языки. Другой крупной вехой на пути западных исследователей Библиотеки стал перевод на немецкий язык «Апокалипсисов V кодекса из Наг-Хаммади», осуществленный Пахором Лабибом и Александром Бёлигом (Pahor Labib und Alexander Böhlig) в 1963 году (3). Наконец, в том же 1963 году в Копенгагене выходит согласованный перевод на английский язык всех четырех коптских версий «Апокрифа Иоанна» (трех версий из Наг-Хаммади и одной из «Берлинского папируса 8502»), выполненный датским ученым Сёренем Гиверсеном (Søren Giversen), снабдившим свое издание прекрасными комментариями. Эта книга имеется в Библиотеке иностранной литературы в Москве (4). Более подробную информацию о том, какие публикации предшествовали выходу первого полного издания Библиотеки на английском языке в 1977 году, см. в изданной в 1971 г. в Лейдене полной библиографии трудов, посвященных ее кодексам и выходивших в период с 1948 по 1969 гг. (5).

Надо сказать, что такая же судьба в русскоязычном мире – отсутствие русских публикаций – ожидала и другие раннехристианские (или, выражаясь языком ересиологов-ортодоксов, «гностические») трактаты. Однако в последние несколько лет в этом отношении намечился значительный прогресс: в России были официально изданы переводы Берлинского папируса (Papyrus Berolinensis 8502) – полный коптский текст с переводом петербургского востоковеда Александра Серафимовича Четверухина (СПб., 2004) и перевод Кодекса Эскью (Codex Askewianus) или четырех книг трактата Pistis Sophia (только русский перевод с минимумом комментариев по тексту), осуществленный Аллой Ивановной Еланской (СПб: Алетейя, 2004), несохранившийся греческий оригинал которого ученые датируют приблизительно второй половиной III века и который, строго говоря, сложно поэтому отнести к раннехристианскому периоду. Однако ирония судьбы состоит в том, что эти кодексы были найдены и исследованы в XIX и XVIII веках соответственно. Означает ли это, что книжного – научного или хотя бы научно-популярного – перевода найденной уже в середине XX века Библиотеки Наг-Хаммади на русский язык, который уже давно есть в

русскоязычном Интернете (в частности, на сайтах <http://gnosticism.com> и <http://monotheism.narod.ru/gnosticism.htm>) нам придется ждать еще столетие? Другими словами, я задаю вопрос более «приземленно»: доживем ли мы с вами, даже самые молодые из нас, до такого издания? Особенно учитывая ту прискорбную деталь, что еще один кодекс, скомпилированный из текстов, найденных в XVIII веке и переведенный в XIX – начале XX века на европейские языки, Кодекс Брюса (Codex Bezae Cantabrigiae) на русском языке тоже есть только в Интернет-версии (например, я осуществил единственный на сегодняшний день перевод на русский язык Первой и Второй Книг Иеу из этого кодекса).

Поскольку речь на нашем симпозиуме идет о герметической проблематике, с прискорбием отмечу, что если отдельные тексты из Библиотеки Наг-Хаммади и выходили в *научном* русском переводе в различных книгах или периодике, то это были, как правило, отнюдь не герметические трактаты собрания. Вероятно, единственное исключение – текст «Об Огдоаде и Эннеаде» (беседа Гермеса Тризмегиста со своим сыном), вроде бы переведенный с коптского известным философом и исследователем эзотерической литературы Аркадием Борисовичем Ровнером (хотя мне не удалось найти в библиотеках ни сам этот перевод, ни библиографические ссылки на него; текст без примечаний и комментариев выложен на сайте «Русская апокрифическая студия»).

Такие издания не коснулись нескольких текстов из VI кодекса египетской Библиотеки: «Благодарственной молитвы», перевод которой я осуществил для вышеуказанного гностического сайта без анализа соответствий оригиналу (то же самое сделал Александр Неверов для своего сайта «Русская апокрифическая студия»), диалога «Асклепий» (существует научный, официально изданный перевод латинской версии текста, мой перевод с коптского также лишен примечаний и анализа соответствий) и занимающего всего одну страницу русского перевода почти не сохранившегося текста «Гипсифрона» из XI кодекса, который я также склонен считать герметическим и который также перевели отдельно Александр Неверов и ваш покорный слуга.

Между тем, «серьезный» перевод текстов с анализом соответствий, – не представлял бы для исследователя большого труда, учитывая в целом неплохую сохранность герметических текстов Библиотеки Наг-Хаммади и наличие книг, по которым можно учиться такого рода работе, – прежде всего, 11-томной «Коптской версии Нового Завета» (G. Horner. Coptic Version of the New Testament. Osnabrück, 1969), имеющейся, кстати, в Библиотеке иностранной литературы.

Справедливости ради надо заметить, что проблема издания всех текстов Библиотеки Наг-Хаммади «под одной крышей» заключается не только в трудностях чисто издательского порядка. По личному опыту мне хорошо известно, что перевод с коптского языка, имеющего шесть диалектов, часто переплетающихся между собой в том или ином конкретном тексте – дело очень нелегкое, и без помощи английского или какого-либо иного подстрочника (учитывая также плохую сохранность многих оригиналов) очень трудно осуществимое (особенно в плане расшифровки некоторых произвольных сокращений, точного определения падежей, уверенности в верном согласовании слов, системы расстановки, маркировки и раскрытия лакун согласно Лейденской системе скобок, принятой в 1931 году и т.п.). Но зачастую чудом, с Божьей помощью, с греко-русским словарем – спасибо коптам, оставившим многие греческие термины без перевода! – и с коптско-английскими словарями Крама и Черного на столе, эта задача как-то решена, переводы сделаны, комментарии (хотя бы минимальные) написаны и выложены на сайт (или, в более ранние времена, отпечатаны на машинке «самиздатским» способом). Что дальше? Почему из года в год у нас так мало надежд на книжное издание переводов?

В чем заключается проблема с технической точки зрения? В предполагаемой плохой раскупаемости тиража из-за его неизбежной дороговизны? В это с трудом верится, учитывая неизбежно небольшой тираж такого издания и в то же время огромный интерес образованной публики к данной теме (только сообщество `ru_gnostik` в «интернетовском» «Живом журнале» насчитывает свыше 500 читателей, и десятки людей ежедневно «скачивают» материалы соответствующей тематики с множущихся, как грибы, русскоязычных «гностических» сайтов). Кроме того, не забудем, что переводы «Берлинского папируса» и «Pistis Sophia» разошлись молниеносно, и купить их в магазинах сейчас уже просто невозможно. Может быть, проблема в отсутствии самих переводов в сколько-нибудь удовлетворительном виде? Строго говоря, поскольку все русские переводы трактатов Библиотеки Наг-Хаммади имеются в наличии на специализированных сайтах и не имеют негативных отзывов (достаточно лишь слегка отредактировать то, что уже есть), печатались в малотиражных, но престижных научных журналах или даже, начиная с 1979 года, в СССР и России выходили отдельными книгами, то нет никаких проблем собрать все эти переводы под одной обложкой, лишь попросив переводчиков (тех, кто еще жив) немного отредактировать тексты в сторону увеличения комментариев.

Может быть, проблема заключается в авторитарной атмосфере нынешней России, нетерпимости ко всякому инакомыслию, включая религиозно-философское, бездуховности и ярко выраженной клерикальной составляющей? Мы живем, как мне кажется, в государстве, где теперь уже и в культурной среде свирепствует негласная, а иногда и гласная, цензура. Более чем вероятно, что дело и в этом. Но и эту проблему, при желании, можно легко решить: например, издав чаемую нами книгу по-русски в Украине (например, в том же знаменитом издательстве «София»), в демократических странах Европы, или в США, или в Канаде, и при малейшей возможности переиздать тираж в России, подписав контракт на переиздание с дружественным издательством в Москве или Петербурге. В общем, так или иначе, все сопутствующие проблемы вполне решаемы, и единственная проблема сейчас состоит в том, что никто не пытается их решать.

Но если вдруг какой-либо из издательских домов по своей инициативе возьмется такое издание осуществить, к кому персонально и/или к каким существующим изданиям следует обратиться его представителям? В печатной версии моего доклада все эти издания будут упомянуты в примечаниях, пока же отмечу, что прежде всего, на мой взгляд, потенциальному издателю перевода *всей* Библиотеки надо будет обратиться к петербургскому ученому и переводчику с коптского языка Дмитрию Алексеевичу Алексееву (его контакты и, для ознакомления, некоторые переводы и замечательную большую аналитическую статью «Античное христианство и гностицизм» можно найти на «Страничке о гностицизме» сайта <http://monotheism.narod.ru>).

Дм. Алексеев, на мой взгляд, является лучшим из ныне живущих в России переводчиков не с коптского языка *вообще*, а именно *нужных нам* текстов на русский. Как анализ его переводов текстов Библиотеки, так и неоднократное личное общение «по теме» и переписка с ним, а также простое сравнение его переводов со всеми переводами египетских трактатов, выходявших у нас в бумажном или электронном виде (и моими в том числе), заставляют меня говорить о приоритете переводов Алексеева над всеми прочими с большой уверенностью. В данный момент у него есть переводы почти всех текстов Библиотеки, плюс так называемой «Книги Величия Отца» из Кодекса Брюса, которые ему остается лишь слегка доработать, чему служит переведенная сейчас А.С. Четверухным и изданная на русском языке «Коптская грамматика» Вальтера Тилля Вольфгарта Вестендорфа.

Кроме того, есть и еще один текст, не входящий в Библиотеку, который Дм. Алексеев менее двух лет назад эксклюзивно перевел на русский и прокомментировал – это знаменитое «Евангелие Иуды»

из «Кодекса Чакос». Точнее, сохранившиеся его фрагменты. Кроме того, ценность переводов Дм. Алексеева состоит в том, что его комментарии носят не филологический, как почти у всех остальных переводчиков, а по преимуществу философско-религиоведческий характер; помимо этого, религиоведческая направленность его работы обеспечивает более точную передачу «специ терминологии», содержащейся в этих текстах, а это именно то, что необходимо для будущего целостного издания всей Библиотеки.

Однако если потенциального издателя вдруг по какой-то причине не устроит отсутствие у Дмитрия Алексеева официального научного статуса и официально подтвержденного профильного образования, то совершенно напрасно (в таком случае, у Московского университета, например, придется срочно отобрать имя М.В. Ломоносова). Издатель сможет обратиться к наследникам или издателям трудов А.И. Еланской, из-под пера которой вышли переводы «Веры премудрости» («Pistis Sophia»), «Премудрости Иисуса Христа», «Трехобразной Протоэнной», так называемый «Трактат о сотворении мира», трактаты «Ипостась Архонтов» и «Апокалипсис Адама». Издатель также может обратиться лично к Евгении Борисовне Смагиной (г. Москва), опубликовавшей еще в 1995 году в «Вестнике древней истории» свой прекрасный комментированный перевод «Евангелия Египтян». Можно обратиться в Петербургский филиал Института востоковедения РАН, к Александру Леоновичу Хосроеву, последние 25 лет переводившему тексты из разных кодексов Наг-Хаммади (а именно «Апокалипсис Павла», «Апокалипсис Петра», «Деяния Петра и Двенадцати Апостолов», «Свидетельство Истины», «Поучения Силуана», «Подлинное Учение» и «Толкование о Душе»). Издатель может обратиться к Марианне Казимировне Трофимовой, в 1970–1980-е гг. (ее первая большая монография «Историко-философские вопросы гностицизма» вышла еще в 1979 году) переведшей на русский язык «Апокриф Иоанна», «Евангелие Фомы», «Евангелие Филиппа», «Книгу Фомы-Атлета», «Гром. Совершенный Ум», «Толкование о Душе» и, наконец, «Pistis Sophia». Можно обратиться к молодому петербургскому ученому Ивану Сергеевичу Егоренкову, переведшему но, насколько мне известно, официально не опубликовавшему, если не считать сайт Института восточных рукописей [http://arabica.orientalstudies.ru/christian\\_east/coptica/trans\\_main.html](http://arabica.orientalstudies.ru/christian_east/coptica/trans_main.html) Петербургского филиала Института Востоковедения РАН, «Второе Слово Великого Сифа», «Парафраз Сима», «Мысль Нории» и «Три Стелы Сифа» (все четыре текста были параллельно переведены также и мною). Можно обратиться к профессору Владимиру Николаевичу

Нечипуренко, буквально год назад издавшему в Ростове-на-Дону, в издательстве «Феникс», свой прекрасно откомментированный построчный перевод с коптского «Евангелия от Фомы».

Что касается лично меня, то, чтобы не быть чьим-либо конкурентом, но лишь восполнить прискорбный и многолетний пробел в переводах этих текстов, я переводил в 1999–2002 годах только те трактаты из Наг-Хаммади, которые либо не были переведены на русский язык вообще, либо не были опубликованы в книжном формате и такая публикация с высокой степенью вероятности не планировалась. Позже, в 2003–2004 годах, мной были переведены “Pistis Sophia” (с более обширным корпусом комментариев, чем в переводе А.И. Еланской), а также весь Кодекс Брюса. В общей сложности, это тридцать текстов, 26 из которых до сих пор не изданы на бумаге ни в моем исполнении, ни в исполнении других переводчиков, не считая трактатов из других кодексов и пары текстов «окологностического» характера для сугубо личного, научного использования.

Насколько мне известно, если не считать ряда коптских герметических текстов, о которых шла речь выше, то мои русские переводы текстов из Наг-Хаммади с наиболее сильным влиянием неоплатонизма и «среднего платонизма» – «Зостриана», «Марсана» и «Аллогена», а также подверженного влиянию иудейского эзотеризма «Мелхиседека» и чисто христианских «Истолкования Знания», «Валентинианского Объяснения» (с пятью субтрактатами о помазании, крещении и евхаристии, практиковавшихся христианскими церквями времен «гностика» Валентина), на данный момент также представляются эксклюзивными. Единственный мой перевод, который прошлым летом пиратским способом (я узнал об этой публикации от друзей, совершенно случайно, лишь после почти полной распродажи тиража через 3 месяца после выхода книги) был опубликован в книге тиражом 2000 экземпляров, да еще в соседстве с «гностической аналитикой» крайне низкопробного толка (некоего американского автора, перевирающего факты вполне в «ересиологическом» и попросту дилетантском духе) – это «Евангелие Истины» (7).

Что касается официального издания лишь части переводов Дмитрия Алексеева, то сейчас оно наконец-то планируется, тогда как предыдущая его попытка поздней осенью 2006 года выпустить коптские тексты с параллельным переводом на русский в киевском издательстве «София» (Украина) в последний момент сорвалась, насколько мне известно, по сугубо техническим причинам. В том издании должно было появиться «Евангелие Иуды» и шесть наиболее «значи-

мых» текстов из различных кодексов Библиотеки Наг-Хаммади, и анонс этого издания уже был размещен на официальном сайте «Софии») (8).

Итак, проблем с изданием полного собрания текстов Библиотеки Наг-Хаммади, по большому счету, быть не должно – нужные переводы можно взять из самых разных источников, а если планировать не научно-популярное, а академическое издание, то есть где взять и коптские факсимиле. При желании любого издателя коллектив переводчиков-комментаторов может подготовить весь материал к печати за год или даже за несколько месяцев. Главное, чтобы была, наконец, полностью осознана необходимость такого русскоязычного издания. Только вот будет ли она когда-нибудь и кем-нибудь осознана?.. Когда же, наконец, будет она осознана?..

## ПРИМЕЧАНИЯ

1) The Nag Hammadi Library in English. Under general edition by James M. Robinson. S.-F., 1977 (Revised edition: 1988)

2) Puech H.-C., Quispel, G. Les écrits gnostiques du Codex Jung // *Vigiliae Christianae*, vol. 8. Amsterdam, 1954 || *The Jung Codex. A Newly Recovered Gnostic Papyrus. Three Studies* by H.C. Puech, G. Quispel, W.C. van Unnik. Translated and edited by F.L. Cross.

London; New York, 1955. В «Кодекс Юнга» входят «Молитва апостола Павла», «Апокриф Иакова», «Евангелие Истины», «Слово <Трактат> о Воскресении» (или «Послание к Региносу»), «Трехчастный Трактат».

3) Giversen S. *Apocryphon Johannis*. Copenhagen, 1963.

4) *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi*. Hrsg., Übers. und bearb. von Alexander Böhlig und Pahor Labib. Halle-Wittenberg, 1963.

5) Scholer D.M. *Nag Hammadi Bibliography 1948–1969*. Leiden, 1971.

6) Это следующие тексты, Интернет-версия перевода которых носит научно-популярный характер (без коптского построчного текста и обширных комментариев): «Первый Апокалипсис Иакова», «Второй Апокалипсис Иакова», «Второе Слово <Трактат> Великого Сифа», «Аллоген», «Апокриф Иакова», «Асклепий», «Благодарственная Молитва», «Валентинианское Объяснение», «Гипсифрона», «Деяния Петра и Двенадцати Апостолов», «Диалог Спасителя», «Евангелие Истины», «Евгност Блаженный», «Зостриан», «Изречения Секста», «Истолкование Знания», «Марсан», «Мелхиседек», «Молитва Апостола Павла», «Мысль Нории», «Парафраз Сима <Шема>», «Письмо Петра Филиппу», «Платон. Государство» (фрагмент), «Понятие Нашей Великой Силь», «Рассуждение об Огдоаде и Эннеаде», «София <Премудрость> Иисуса Христа», «Трактат о воскресении», «Троеобразная Протоэнойя», «Трехчастный Трактат», «Три Стелы Сифа».

7) Речь идет об издании: Симон Б. Суть гностицизма. Приложения: «Апокрифическое евангелие от Марии Магдалины», «Евангелие Истины» / пер. А. Момы. М.: «Нирвана», 2007. («Мудрость Востока»).

8) Вместо этой книги годом позже вышла другая: Евангелие Истины : двенадцать переводов христианских гностических писаний / пер. Дм. Алексеева; под ред. А.С. Четверухина. Ростов н/Д: Феникс, 2008. 541 с. («Духовное наследие»).

## **ОРИГИНАЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ\***

1. Евангелие от Фомы. / пер. с коптского и комм. проф. В.Н. Нечипуренко. Ростов н/Д, Феникс, 2007.

2. Еланская А.И. Изречения египетских отцов. 2-е, дополненное изд. СПб., 2001.

Содержит комментированный перевод текстов «Апокалипсис Адама», «Ипостась Архонтов», «О Происхождении Мира», «Тройственная <Троеобразная> Протоэнойя.

3. Еланская А.И. Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса с учениками. СПб., Алетейя, 2004.

Книг, в том числе включает переводы «Pistis Sophia», а также «Премудрости Иисуса Христа» по версии Берлинского папируса 8502).

4. Смагина Е.Б. Евангелие Египтян // Вестник древней истории. №2. 1995.

5. Трофимова М.К. Гностические апокрифы из Наг-Хаммади (Апокриф Иоанна, Евангелие от Фомы, Евангелие от Филиппа, Гром. Совершенный Ум, Евангелие от Марии // Апокрифы древних христиан. Сост. М.С. Свенцицкая. М., 1989

«Евангелие от Марии» не является частью Библиотеки Наг Хаммади и входит в состав Берлинского папируса 8502.

6. Трофимова М.К. Из рукописей Наг-Хаммади: Евангелие Фомы. // Античность и современность. М., 1972.

7. Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.

Из не приведенных в других изданиях этого автора текстов здесь опубликована «Книга Фомы-Атлета».

8. Трофимова М.К. К представлениям о единстве мира в позднеантичной культуре (Наг Хаммади, VI, 2) // Культура и общественная мысль. М., 1988.

9. Хосроев А.Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади. М., 1991 (содержит перевод текстов «Поучение Силуана», «Свидетельство Истины», «Подлинное Учение» и «Толкование О Душе»).

---

\* Все издания, кроме № 1 и 14, не содержат оригинального коптского текста.

10. Хосроев А.Л. Апокалипсис Павла // Восток. № 5. 1991.
11. Хосроев А.Л. Апокрифические Деяния Петра (NHC VI.1 и BG 4). Введение, перевод, комментарий // Культура Востока. 1998. № 1. С. 5–16  
Содержит, в частности, перевод Деяний Петра и Двенадцати Апостолов» из Наг-Хаммади.
12. Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте (на материале коптской библиотеки из Наг Хаммади). М., 1997  
Содержит перевод «Апокалипсиса Петра».
13. Хосроев, А.Л. Поучения Сильвана (Наг-Хаммади VII, 4). Введение, перевод, примечания // Кавказ и Византия; В. 5. Ереван, 1987. С. 115–144.
14. Четверухин А.С. Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502. СПб.: Алетейя, 2004.

## **«ДВЕРИ ВЕЧНОСТИ»: ВЕРА И НАУКА В ПОЭЗИИ ДЕРЖАВИНА**

*«Я в двёрях вечности стою»  
(Гаврила Державин  
«На смерть князя Мещерского»)*

Разговор на нашей конференции «Пути Гермеса» идет в основном об одной из главных в истории и культуре дочерей Гермеса – герметике (hermetics). Но мне бы хотелось перевести внимание высокого собрания на другую его дочь – герменевтику (hermeneutics). Сам греческий глагол, употреблявшийся еще у Софокла, Платона, Аристотеля – *hermenéo* (переводить, истолковывать, говорить ясно) – возводился преданием к Гермесу; то же относится и к отглагольным существительным – *hermenéus* (переводчик), *hermenéia* – истолкование<sup>1</sup>. Не случайно же Гермес – олимпийский покровитель купцов, путешественников, толмачей. И не случайно же гермесов жезл и поныне остается символом просвещенной и удачливой коммерции, безусловно связанной с умением расслышать и понять собеседника и партнера.

Из классической Эллады этот кластер понятий со временем переходит в христианскую патристику и уже касается тщательного и многостороннего истолкования священных текстов.<sup>2</sup>

Итак, если герметика озабочена прежде всего смысловыми структурами Вселенной, то герменевтика – смысловыми структурами текс-

---

<sup>1</sup> Подробности истории понятия и его употребления см: Ткаченко А.А. и др. Герменевтика библейская // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 360–390.

<sup>2</sup> Самым капитальным памятником герменевтической мысли на разломах поздней античности и раннего средневековья считается «Христианская наука» Св. Августина. – См.: S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi De doctrina christiana libri quator // Patrologiae cursus completus... Series prima... ac-curante J.-P. Migne. Т. 34. Paris, 1845. Col. 1 5–122.

тов. Но ведь и тексты так или иначе входят в смысловые структуры міров...

Один из важнейших принципов герменевтики, определенный европейской и отчасти российской философской мыслью прошлого XX столетия, в принципе, таков: герменевтическая работа это отнюдь не работа с отвлеченным объектом исследования. Это – опирающееся на строгое научное знание *твое* глубоко личное собеседование с текстом, когда, собеседуя с тобою, текст разворачивает и развивает внутренние свои духовные пространства, а ты, собеседуя с текстом и тем самым возвращая духовные пространства в самое себе, внутренне преобразуешься сам.

В моих книгах введено и обосновано (прежде всего на материалах философии Вл. Соловьева) понятие «компрессивной герменевтики». И связано оно прежде всего с важностью раскрытия богатства взаимосвязанных конкретно-исторических и макроисторических пластов и смыслов в изучаемых нами текстах.

Именно такой метод «компрессивной герменевтики» применен мною к прочтению оды Гаврилы Романовича Державина «Бог» – едва ли не величайшего творения русской религиозной поэзии за все века ее существования.

(Nota bene: речь не об истории возникновения оды, но о ее духовно-исторических смыслах. Хотя и об истории возникновения оды также будет сказано несколько кратких слов.)

А пока – предварительное замечание о поэтике этой оды. Мощные и проникновенные мистические, библейские и православно-гимнографические медитации – в живой и вдохновенной текстуальной и контекстуальной связи со следами тогдашней передовой философской и естественнонаучной мысли. Объективно Державин был человеком не слишком образованным, но он был *гением*, сумевшим на лету ухватить и вплести в единый поэтический контекст разнородные идеи времени.

Разумеется, нельзя в этой связи пройти мимо преемственной связи поэтики державинской оды с одической поэзией Михайлы Ломоносова, сумевшей именно в русском ямбе связать два столь несхожие дискурса – дискурс мистической медитации и дискурс естественнонаучного постижения Вселенной.

Действительно, если работать с текстом строка за строкой, – а нам и предстоит именно такая работа, – то в этом тексте можно обнаружить отголоски

– декартова *Cogito*, причем воспринятого с особой тонкостью и глубиной,

– космологии Ньютона,

- монадологии Лейбница,
- естественно-научной систематики Линнея,
- опытов Франклина с атмосферным электричеством.

В одной из своих импровизаций Пушкин писал: «*гений, парадоксов друг*»<sup>3</sup>.

Так вот, есть некий окрыляющий парадокс державинского текста: современное (modern) рациональное знание, для многих разрушавшее традиционно-магическую картину мира, для Державина, едва ли не величайшего религиозного поэта России, оказалось источником мистического вдохновения и источником утверждения таинственности человеческой мысли.

Кстати сказать, державинская ода проливает свет на один из фундаментальных исторических и духовных парадоксов Века Просвещения: полускрытую связь его рациональных и мистических исканий.

Вообще, как мне думается, одна из важнейших задач герменевтического знания – умение осмыслить и оценить глубочайшую и творческую амбивалентность всякой развитой человеческой культуры, ее свойство удерживать и соотносить в себе несхожие и дополняющие друг друга векторы и темы, господствующие и периферийные традиции, анализ и воображение, благоговение и сомнение, активность и рефлексии...

Но сказанное выше – лишь теоретическая присказка.

А уж далее – опыт интенсивного, герменевтического чтения державинской оды.

\* \* \*

Немецкий богослов и филолог, переводчик трудов российских философов и поэтов Людольф Мюллер как-то говорил мне, имея в виду Державина: «По-настоящему великий поэт иной раз может проявить себя великим теологом».

Действительно, Гаврила Романович Державин (1743–1816) – поэтический гений, по достоинству еще не оцененный, не укладывающийся в рамки художественных традиций, школ, стилей. Впрочем, несоответствие выдержанным нормам своего времени, твердым понятиям о стилистической чистоте – нормальная характеристика любого великого

---

<sup>3</sup> Полный текст пушкинского пятистишия 1829 г.:

О, сколько нам открытий чудных  
 Готовит просвещенья дух,  
 И опыт, сын ошибок трудных,  
 И гений, парадоксов друг,  
 И случай, бог-изобретатель...

поэта. Оно и неудивительно. Всякая безусловная стилистическая упорядоченность означает, что внутренняя творческая динамика уже исчерпала себя, и движение остановилось. В поэзии Державина было много такого, что казалось его современникам и людям последующих поколений варварским, «татарским». Благо, и сам поэт бравировал своими дальними ордынскими корнями – это опять-таки подтверждало глубину его творческой интуиции: без степняческого, тюркского, монгольского, угрофинского элемента трудно понять становление и культурную динамику не только России, Венгрии или Балкан, но отчасти и всей Европы.

Однако сейчас мы говорим не о хитросплетениях европейских судеб, но о поэтических смыслах. Прежде всего о том, что взрывная динамика великой поэзии чем-то сродни взрывной динамике Вселенной. Или, если угодно, динамике библейской.<sup>4</sup>

Вторая половина XVIII века – время мощного, хотя и противоречивого, гражданского, культурного и духовного развития России. И что интересно, в сфере духовной этот период ознаменовался особым ростом сознательного интереса к духовной проблематике и, в частности, к Библии среди русского общества. Интерес, во многом подсказанный процессами тогдашней европеизации России и интересом просвещенной части русского общества к протестантской культуре. В 1751 г. увидело свет первое полное издание церковнославянской Библии (так называемая Библия императрицы Елисаветы). Исподволь несмотря на всевозможные казенные препоны шла подготовка к переводу Священного Писания на русский язык. В 1794 г. появился первый на русском языке полный перевод Послания к Римлянам архимандрита Мефодия<sup>5</sup>. Перевод, перегруженный славянизмами, стилистически выстроенный, скорее, в духе русской одической поэзии тех времен, нежели в духе Павлова взволнованно собеседующего дискурса<sup>6</sup>. Но так или иначе это был текст на русском языке.

В дальнейшем в создании русского библейского свода принимали участие младшие современники Державина, так или иначе вдохнов-

---

<sup>4</sup> См.: Гершензон М.О. Ключ веры. – Пб.: Эпоха, 1922.

<sup>5</sup> В миру – Михаил Алексеевич Смирнов (1761–1815). Архимандрит Мефодий – автор трудов по церковной истории, грамматике греческого языка, экзегетике и литургике. Окончил жизнь архиепископом.

<sup>6</sup> Сам переводчик сознавал недостаточность, неадекватность выпрненного языка. Не случайно же апостольское «по человечески, на человеческий лад говорю» (anthropinon lego – Рим. 6:19) переводится у архим. Мефодия «объясняюсь я простым наречием». И это – несомненная дань языковой специфике екатерининской России, когда возникла пропасть между выпрненным языком элитарной культуры и «простым наречием» народного большинства.

ленные его поэзией. Это были такие выдающиеся церковные деятели и одновременно ученые, как митрополит Филарет (в миру – Василий Михайлович Дроздов, 1783–1867), протоиерей Герасим Петрович Павский (1787–1863), архимандрит Макарий (в миру – Михаил Яковлевич Глухарев, 1792–1847). Не безоблачен был жизненный путь митрополита Филарета, Павский же и Макарий приняли в жизни немало гошений за свою деятельность ученых и переводчиков-гебраистов.<sup>7</sup>

А уж первый полный русский текст Библейского Канона отдельным изданием страна получила только в 1876 году<sup>8</sup>, т.е. в ту эпоху, когда российская интеллигенция имела под рукой уже целую библиотеку подцензурных изданий позитивистской и социалистической мысли на родном языке (а уж об изданиях эмигрантских и подпольных – не говорю!). Так что многие десятилетия культурного созидания были потеряны страной, по существу, почти что безвозвратно...

Вернемся, однако, к державинской эпохе. Вырванная преобразованиями Петра I из культурного средневековья, Россия стремительно, хотя и многозначно, формировала основы своей светской, во многом опиравшейся на достижения тогдашней научной мысли, культуры. И если говорить о словесной светской культуре России XVIII столетия, то три несомненные ее вершины – поэзия Гаврилы Державина, философия Григория Сковороды, социальная, но одновременно и религиозная рефлексия Александра Радищева – отмечены глубочайшими библейскими влияниями.

Величайший из поэтов русского классицизма, Державин не соответствовал его эстетическим меркам, в частности, постулату об иерархическом разграничении словесного материала на жанры и «штили» – «высокий», «средний», «подлый».

Как замечал исследователь творчества Державина Владислав Ходасевич (сам тонкий и глубокий поэт), щедро вводя в основной – одический – жанр классицистической поэзии элементы сатиры, иронии, просторечные отзвуки повседневности, Державин отчасти разрушал изнутри «высокопарную» эстетику жанра, хотя

---

<sup>7</sup> Имя архим. Макария, ученого и миссионера, чернилось и после смерти. Правда, на исходе XX века между 1983 и 2000 гг. оно было четырежды (!) канонизировано: трижды как Святого местночтимого и один раз – как Святого общероссийского (см.: Благовест-инф. М., 2004. 10.06.02. № 23 (348), <http://www.blagovest.media.ru>, с. 3).

<sup>8</sup> Огромную роль в работе «Филаретовой дружины» по созданию Синодального библейского свода сыграл всемирно известный востоковед-семиолог Даниил Авраамович Хвольсон (1819–1911).

«внешняя шутливость» сопрягалась у него со «внутренним благоговением».<sup>9</sup>

Действительно, Державина переполняет та сила жизненного чувства, которую позднее уже утратила поэзия романтиков, изъеденная рефлексией и внутренними страхами. У него – воистину языческая, «вакхическая» упоенность красотой жизни: природы, открытых пространств, женщин, вина, музыки, картин, что «дышат» в зеркальных стеклах, многоцветной снеди на столах...

Между тем российская одическая муза слишком тесно была связана с государством, с его притязанием на внешнее могущество, с борьбой за власть и политический контроль, с хитросплетениями придворных отношений и интриг, с «ласкательством» поэтов перед властью имущими. Всему этому Державин отдал свой долг сполна, равно как и множеству предрассудков своего времени и своей среды. Но внутренний напор державинской чувственности невольно подрывал казенный склад тогдашней поэзии. А трагический философский накал державинского созерцания был вообще несовместим с этой казенностью. По сути дела, исподволь упразднял ее. И в этом смысле, по словам Ходасевича, Державин есть несомненный «первый истинный лирик в России»<sup>10</sup>.

Тварный мир, космический процесс, как переживал его Державин, – прекрасен: «*тов мѳод*» (Быт 1:31). Вера Державина – вера зрячая, полная благоговения и признательности Богу за красоту и упорядоченность Вселенной, за всю роскошь Бытия. Но есть во Вселенной и глубокое неблагополучие, глубокая внутренняя печаль. Едва ли утешителен и самый порядок природы, подразумевающий заботы, страдание, дряхление и смерть. В системе державинских образов это фундаментальное неблагополучие знаменуется прежде всего темою потока времен, смывающего и растворяющего всю видимую тварь, а вместе с нею – и каждого из нас.

Вот отрывок из одной из самых глубоких поэтических медитаций Державина – оды «Водопад»:

Не так ли с неба время льется,  
Кипит стремление страстей,  
Честь блещет, слава раздается,  
Мелькает счастье наших дней,  
Которых красоту и радость  
Мрачат печали, скорби, старость.

---

<sup>9</sup> Ходасевич В.Ч. Державин. М.: Книга, 1988, С. 130–131.

<sup>10</sup> Там же. С. 314.

Не зрим ли всякий день гробов,  
Седин дряхлеющей вселенной?  
Не слышим ли в бою часов  
Глас смерти, двери скрип подземной?  
Не упадет ли в сей зев  
С престола царь и друг царев?

Время написания «Водопада» (1791–1794 годы) совпадает с одной из великих европейских катастроф. В Париже грохотала гильотина, дымилось растерзанное Суворовым правобережье Варшавы, Европа втягивалась в так называемые «революционные», а в будущем – «наполеоновские» войны... Поводов сокрушаться было предостаточно.

Но трагический поток времен каким-то непостижимым образом устремляется в Божеское бессмертие и нас, наши крохотные людские «монады», увлекает за собой, в лоно Отчее. Если вспомнить строки из оды «Бог»:

Твоей то правде нужно было,  
Чтоб смертну бездну переходило  
Мое бессмертно бытие;  
Чтоб дух мой в смертность облачился  
И чтоб чрез смерть я возвратился,  
Отец! – в бессмертие Твое.

Устремленность человека как неслиянной частицы жизненного потока к бессмертию вечного Отца – одна из важнейших тем державинской поэзии. Шестого июля 1816 г., за два дня до кончины, поэт начертал на аспидной доске последнее восьмистишие о потоке времен.<sup>11</sup> По предположению Ходасевича, это были начальные строки замышлявшейся оды об уповании на воскресение и бессмертие:

Река времен в своем стремленьи  
Уносит все дела людей  
И топит в пропасти забвенья  
Народы, царства и царей.  
А если что и остается  
Чрез звуки лиры и трубы,  
То вечности жерлом пожрется  
И общей не уйдет судьбы.

---

<sup>11</sup> Это как раз и есть воспетая Мандельштамом «Грифельная ода».

«Бог, – писал Ходасевич, – было первое слово, произнесенное им в младенчестве, – еще без мысли, без разума. О Боге была его последняя мысль, для которой он не успел найти слов».<sup>12</sup>

Державинская ода «Бог» – несомненная вершина его творчества. Равно как и одна из вершин мировой поэзии. Этой одой не устают восхищаться в течение двух с лишним столетий; она переведена на множество языков.

Замысел оды возник у поэта в 1780 г., во время православного Пасхального богослужения в Ревеле (нынешний Таллинн)<sup>13</sup> – в городе на гранях православного Востока и протестантского Северо-Запада Европы. Чувства и мысли верующей души приобретают в Пасхальную ночь особую полноту и окрыленность. Однако же завершена была ода четыре года спустя, ранней весной 1784 г.

Основная тема оды – тема космической славы Отца, реализующей себя как в огромности, красоте и упорядоченной динамике Вселенной, так и в благоговейном и пронизающем Вселенную полете человеческой мысли. Тема эта – библейская, скорее даже ветхозаветная, явившая себя в элохистической редакции Книги Бытия, в славословиях псалмопевцев, в космических медитациях Книги Притчей Соломоновых.

Но что поразительно – за державинским космическим славословием Единого «в Трех Лицах Божества» стоит не архаическое, не средневековое видение Космоса, а видение, свойственное научной мысли и мирозерцанию Нового времени. Это Космос как сияющая, упорядоченная, продуманная Божественным Законодателем бесконечность. В державинские времена это пост-ньютоновское видение Космоса служило для многих умов немалым соблазном: происшедшее на протяжении XVI–XVIII веков крушение архаических воззрений на физический Космос оказалось для многих предпосылкой глубочайшего религиозного кризиса, предпосылкой обращения к деизму, а то и к атеизму<sup>14</sup>. Для Державина же новоевропейская физическая

---

<sup>12</sup> Там же. С. 288.

<sup>13</sup> См.: Западов В.А. Примечания // Державин Г.Р. Стихотворения. Л.: Сов. писатель, 1957. С. 381.

<sup>14</sup> Позднее этот процесс атеизации через поверхностные обобщения научно-популярных понятий Нового времени стал превращаться из формы барского скепсиса в предпосылку идейного вооружения социокультурных низов. Один из блистательных художественных диагнозов этого процесса в самых его истоках – космологическая и богословская софистика выросшего в карамазовском доме Смердякова (см. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Ч. 1. Кн. 3, гл. VI–VII; Ч. 2. Кн. 5. Гл. VI).

космология оказалась дополнительным источником поэтического, а затем и религиозного вдохновения, дополнительным источником восхищения Премудростью Бога, которая, по словам библейского поэта-мыслителя, существовала ранее «начальных пылинок Вселенной» (Притч. 8:26).

Здесь державинская поэтическая интуиция во многом созвучна религиозной философии Лейбница, и научно-философскому созерцанию, и поэзии Ломоносова. Для Ломоносова же сама упорядоченная огромность и нелегкая познаваемость (но все же – познаваемость!) Космоса суть свидетельства великодушия и премудрости Бога:

О вы, которых быстрый зрак  
Пронзает книгу вечных прав<sup>15</sup>,  
Которым малой вещи знак  
Являет естества устав,  
Вам путь известен всех планет,  
Скажите, что вас так мятет?  
.....  
Сомнений полон ваш ответ  
О том, что окрест ближних мест.  
Скажите ж, сколь пространен свет?  
И что малейших дале звезд?  
Неведом тварей вам конец?  
Скажите ж, коль велик Творец?<sup>16</sup>

Как и у Ломоносова, но на несравненно более высоком уровне поэтического гения, мы видим в державинской оде своеобразное «космологическое доказательство» бытия Божия, однако это доказательство вершится не средствами традиционной силлогистики. «Доказательством» здесь выступает вдохновенный акт осмысленного поэтического творчества, во многом прошедший интеллектуальный искус раннего Нового времени.

Можно было бы усмотреть в оде «Бог» и еще одно «доказательство». Назовем его пост-картезианским, «антропологическим»: если мне, человеку, количественно пренебрежимой и затерянной частице

---

<sup>15</sup> Употребляемое Ломоносовым слово «право» – явный полонизм. В польском языке «prawo» означает «закон». Речь идет именно о законосообразной упорядоченности Вселенной.

<sup>16</sup> Ломоносов М.В. Вечерние размышления о Божием Величестве по случаю великого северного сияния. Строфы 5 и 8.

Вселенной, уделен дар «cogito», дар размышления и догадки, – значит, должен существовать Источник такого дара. Причем если вчитываться в текст оды, – дара не только верить в Божественное Начало, но и рационально постигать структуры Вселенной.

Но странное дело – картезианская рефлексия (и это в логике лучших проявлений евро-североамериканской культуры раннего Нового времени) вновь отсылает нас к интуициям библейской поэзии<sup>17</sup>:

Когда смотрю я на небеса – дело перстов Твоих,  
на луну и на звезды, направляемые Тобой, –  
так что же такое человек, если Ты помнишь о нем?  
Что такое сын человеческий, если Ты посещаешь его?  
Немногим умалил Ты его пред высшими духами (me-`elohim),  
славою и красою увенчал его.<sup>18</sup>

\* \* \*

В наследии Державина есть еще одно прямое обращение к Богу. Это написанная тридцать лет спустя (1814) ода «Христос». Увы, по своей риторичности и некоторой недостаточности поэтического накала она проигрывает оде «Бог».

И дело не только в том, что ода «Христос» написана поэтом в глубокой старости. И не только в том, что во второе десятилетие позапрошлого века классицистическая поэзия в Европе и в России уже во многом избыла свою свежесть и, стало быть, художественную адекватность. Дело прежде всего в особой и вековечной трудности всей христианской поэтической традиции – в трудности запечатления Лица Христова формами поэтического славословия. Но об этом – чуть позже.

А пока – несколько слов об оде «Христос».

Условно прибегая к языку о. Пьера Тейяр де Шардена, можно было бы сказать, что она посвящена «космическому Христу». Эта ода – о парадоксальности Божественного нисхождения, которое разрешается Воскресением и несет в себе обетование спасения Вселенной.

Вот несколько самых, на мой взгляд, прекрасных строк (строфы 11, 12) из оды «Христос»:

---

<sup>17</sup> См.: Европейская культура Нового времени: библейский контекст // Рашковский Е.Б. На оси времен. Очерки по философии истории. М.: Прогресс-Традиция, 1999.

<sup>18</sup> Пс 8:4–6 (перевод мой. – Е.Р.).

Кто Ты? – И как изобразить  
Твое величье и ничтожность,  
Нетленье с тлением согласить,  
Слить с невозможностью возможность?

.....  
О тайн глубоких океан!  
Пучина див противоборных!<sup>19</sup>  
Зачем сходил Ты с звездных стран  
И жил в селениях юдольных?..

Державин любил и знал не только Писание, но и чуткой душой философа-поэта воспринимал богатую гимнографию православных служб.<sup>20</sup> Вообще, следовало бы заметить, что в те времена светская культура России еще не вполне сроднилась с библейскими текстами как таковыми: восприятие Библии во многом опосредовалось текстами богослужений.

Есть в оде «Христос» нечто от православного акафиста. В основе же поэтики акафистных славословий лежит тема потрясенности человеческого сознания парадоксами раскрытия Божественных путей в тварном мире.

Православная – византийская, а за нею и русская – гимнография во многом строится именно на «обыгрывании» этих парадоксов, что восходит прежде всего к теологии Иоаннова Евангелия и Павловых посланий.

Суть же этих парадоксов примерно такова: в качестве исходных и безусловных берутся предпосылки ветхозаветного иудаистского мышления (Бог – Невещественный, Невместимый, Невыразимый; тварная же Вселенная мыслится в модусе ее непреложного подзаконного порядка)<sup>21</sup>.

Однако же с наступлением «полноты (или исполнения) времен», а следовательно, и полноты Вселенной, с исполнением Божеских

---

<sup>19</sup> Ср. Рим. 11:33–36.

<sup>20</sup> Знание православной гимнографии отражается в различных поэтических текстах Державина. Вот, например, характерная строчка из послания «Евгению. Жизнь Званская» (1807), посвященного митрополиту и церковному ученому Евгению Болховитинову:

«...Мой утреннует дух Правителю Вселенной...»

Здесь – явная цитата из великопостного песнопения «Покаяния отверз ми двери...», которое и поныне исполняется на предпостовых и великопостных всенощных бдениях на музыку современника Державина Артемия Лукьяновича Веделя.

предначертаний о подзаконности земных путей<sup>22</sup>, Вселенная уже раскрывается человечеству в ином модусе в модусе Благодати, «восполняющей» модус Закона<sup>23</sup>.

И здесь ради вящей встречи Бога и человека «через Христа, со Христом и во Христе – per ipsum, et cum ipso, et in ipsum» – уже недостаточен и потому преодолевается и преобразуется в реальности остающийся в силе, но верою поставленный под вопрос порядок тварной природы, «естества устав»...

Но все это из области теологии и метафизики, а также из области историко-научных разысканий, касающихся мистических и теологических предпосылок научного мышления раннего Нового времени. Что же касается поэтического процесса, – то образу, Лику Христа тесно в рамках аристократической, одической поэтики. Слишком уж велики в этом Образе и внутренняя глубина, и амплитуда духовных парадоксов, и мощь их напряжения.

Людольф Мюллер, о котором я уже упоминал в этом исследовании, размышляя об оде «Христос», писал, что Личность Христа не поддается «высокому штилю»; она требует иного языка, иных изобразительных средств, не укладывается в рамки нормативной поэтики. И сам Державин в поздний период творчества пытался искать эти средства, но маньеризм так и не был им преодолен.<sup>24</sup>

Образ Христа полнит Собою всю историю мировой словесности, но все же остается неуловимым. Святыня этого вечно недосказанного образа – не только в сверхкосмической славе, не только даже в предельности земной простоты<sup>25</sup>, но и в беспределе унижения и глумле-

---

<sup>21</sup> Великий еврейский поэт Хаим Нахман Бялик, оспаривая христианский взгляд на ветхозаветное представление о Вселенной именно как о Вселенной исключительно подзаконной, говорил о том, что в медитациях отдельных талмудистов и каббалистов подзаконность может сублимироваться в опыте человеческого благоговения и любви (см. его полемику с Францем Шпундой в сб.: *Kabbala. Messianismus. Chassidismus. Talmud. Tel-Aviv: Sinai, 1982. S. 8–10*). Однако речь у Бялика идет не столько о Вселенной как таковой, сколько о высоком трансцендирующем опыте отдельных человеческих душ.

<sup>22</sup> См.: Гал 4:4.

<sup>23</sup> См.: Мф 5:17.

<sup>24</sup> См.: Müller L.. Die Ode «Christos» von G.R. Derzavin in *Deutscher Übersetzung // Unser Ganzes Leben Christus unserm Gott ueberantworten. Studien zur ostkirchliche Spiritualitaet. Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag*. P. Hauptmann, hg. – Berlin, 1982. S. 334–337.

<sup>25</sup> Если вспомнить Пастернака: «...Христос говорит притчами из быта, поясняя истину светом повседневноности» (Доктор Живаго. Кн. 1. Ч. 2. Гл. 10).

ния. Или, по словам Апостола, в добровольном принятии Христом «образа раба».<sup>26</sup> Можно вспомнить в этой связи и слова Торсийского прононера из романа Жоржа Бернаноса «Записки сельского священника»: «Святыня – она не выспренняя» (“La sainteté n’est pas sublime..”).<sup>27</sup>

Проблема «выспренности» классицистической поэзии, проблема непреодоленного «высокого штиля», действительно, имеет немалое отношение к прошлым, настоящим и будущим судьбам восприятия Библии в России.

Ибо, как отмечал в начале прошлого века знаменитый русский библиист Иван Евсеевич Евсеев (1868–1921), выспренный и подчас заведомо архаизированный язык державинской эпохи, наложивший отпечаток на весь характер и восприятие переводов Библии в России, становится отчасти некоей преградой между российским читателем и миром библейско-евангельских смыслов.<sup>28</sup>

Но применительно к творчеству самого Державина можно было бы сказать и так: внутренне свободная, перерастающая условности времени державинская муза наложила свой отпечаток на всю историю и эстетику русских библейских текстов. И, стало быть, на весь последующий характер российского творчества и духовности. Это уж воистину – «двери вечности».

И убедиться в этом читатель сможет, припомнив, не отрываясь от этой книги, не только оду «Бог», которую я специально снабдил подробными комментариями, но и окончательную редакцию стихотворения Державина «Властителям и судиям» (1780–1787). Это стихотворение – переложение Псалма 82/81. Вольнолюбивый смысл и пафос библейского оригинала стоил поэту страхов и волнений на протяжении многих лет жизни.<sup>29</sup> Это переложение поражает сочетанием относительной точности воспроизведения текста псалма (поэт, скорее всего, знал его по церковнославянскому переводу) с удивительной свободой, музыкальностью и пластичностью русского четырехстопного ямба. Последний же, на мой взгляд, как был, так и остается некоей неразменной золотой «валютой» русской поэзии.

---

<sup>26</sup> Фил 2:7.

<sup>27</sup> Bernanos G. Journal d’un curé de campagne. Nouvelle histoire de Mouchette. М.: Прогресс, 1981, с. 178.

<sup>28</sup> См.: Евсеев И.Е. Столетняя годовщина русского перевода Библии (1816–1916). – Пг., 1916. С. 38–39. Подробнее о судьбах библейских переводов в России на протяжении XVII–XX вв. см. в монографиях И.А. Чистовича, А.Н. Пыпина, М.И. Рижского, а также в статье: Рашковский Е.Б. Россия и динамика библейского слова: XVIII–XX века. Мир Библии. М., 1995. № 1(3).

<sup>29</sup> См.: Западов В.А.. Указ. соч. С. 371–372.

Итак, я предлагаю читателю некоторый опыт медленного и комментированного чтения оды «Бог» – вершинного произведения Державина и одного из вершинных произведений русской философской лирики, где смыслы духовные восполняются глубинными смыслами философского и научного знания. Во всяком случае, ода «Бог» – гениальный сгусток и духовных, и научно-философских исканий Века Просвещения. Да к тому же и Века Просвещения в послепетровской России. Таков самый главный урок «компрессивной герменевтики» великой державинской оды.

Гаврила Державин  
**Бог**

О Ты, пространством бесконечный,  
Живый в движенье вещества,  
Теченьем времени превечный,  
Без лиц, в Трех Лицах Божества!  
Дух всюду сущий и единый,  
Кому нет места и причины,  
Кого никто постичь не мог,  
Кто все собою наполняет,  
Объемлет, зиждет, сохраняет<sup>30</sup>,  
Кого мы называем: Бог.

Измерить океан глубокий,  
Сочечь пески, лучи планет  
Хотя и мог бы ум высокий, –  
Тебе числа и меры нет!<sup>31</sup>  
Не могут духи просвещенны,

---

<sup>30</sup> Деян 17:28; 1 Кор 15:53.

<sup>31</sup> Этим четверостишием завершается вышедшая в 1923 г. книга русского физика Александра Александровича Фридмана (1888–1925) «Мир как пространство и время». В этой книге, благодаря сложным математическим выкладкам, опирающимся на труды Альберта Эйнштейна, Фридман обосновывает теорию электромагнитных основ расширяющейся Вселенной (см.: Фридман А.А. Избранные труды. / Под ред. проф. Л.С. Полака. М.: Наука, 1966. С. 322). Вследствие тогдашних жестоких идеологических условий ни сам Державин, ни название его оды не упоминаются. Но эти хорошо известные тогдашним культурным людям державинские строки не могли не быть некоторым философским «посланием» ученого, намекающим на Божественный контекст динамики физической Вселенной. Во всяком случае, Фридман был одним из исследователей, который – именно на уровне современного знания – понял вслед за Эйнштейном, что физический космос является лишь одним из измерений космоса смыслового.

От света Твоего рожденны,  
Исследовать путей Твоих:  
Лишь мысль к Тебе взнести дерзает,  
В Твоем величье исчезает,  
Как в вечности прошедший миг.<sup>32</sup>

Хаоса бытность довременну  
Из бездн Ты вечности воззвал,  
А вечность, прежде век рожденну,  
В Себе Самом Ты основал<sup>33</sup>:  
Себя Собою составляя,  
Собою из Себя сияя,  
Ты свет, откуда Свет истек.<sup>34</sup>  
Создавший все единым словом,  
В творенье простираясь новым<sup>35</sup>,  
Ты был, Ты есть, Ты будешь ввек!

Ты цепь существ в Себе вмещаешь,  
Ее содержишь и живишь;  
Конец с началом сопрягаешь  
И смертью живот даришь.  
Как искры сыплются, стремятся,  
Так солнцы от Тебя рождаются;  
Как в мразный, ясный день зимой  
Пылинки инея сверкают,  
Вратятся, зыблются, сияют,  
Так звезды в безднах под Тобой.

Светил возженных миллионы  
В неизмеримости текут,  
Твои они творят законы,  
Лучи животворящи льют.  
Но огненны сии лампы,  
Иль рдяных кристалей громады,

---

<sup>32</sup> Пс 90:4/89:5; 2 Петр 3:8.

<sup>33</sup> Быт 1; Притч 8:22–31. Здесь же – отсылка ко Второму члену Никео-Цареградского Символа веры: «...Иже от Отца рожденного прежде всех век...».

<sup>34</sup> Ин 1:1–9.

<sup>35</sup> 2 Кор 5:17; Гал 6:15.

Иль волн златых кипящий сонм,  
Или горящие эфиры,  
Иль вкупе все святящи міры –  
Перед Тобой – как ночь пред днем.

Как капля, в море опущенна,  
Вся твердь перед Тобой сия.  
Но что мной зримая вселенна?  
И что перед Тобою я?  
В воздушном океане оном,  
Міры умножа миллионом  
Стократ других міров, – и то,  
Когда дерзну сравнить с Тобою,  
Лишь будет точкою одною;  
А я перед Тобой – ничто.

Ничто! – Но Ты во мне сияешь  
Величеством Твоих доброт;  
Во мне Себя изображаешь,  
Как солнце в малой капле вод.<sup>37</sup>  
Ничто! – Но жизнь я ощущаю,  
Несытым некаким летаю  
Всегда пареньем в высоты;  
Тебя душа моя быть чает,  
Вникает, мыслит, рассуждает:  
Я есмь – конечно, есть и Ты!<sup>38</sup>

Ты есть! – природы чин вещает,  
Гласит мое мне сердце то,  
Меня мой разум уверяет,  
Ты есть – и я уж не ничто!<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> В предшествующем пассаже объективно угадываются следы и космологии, но одновременно и мистики ньютоновской эпохи.

<sup>37</sup> Пс 8:4-6.

<sup>38</sup> Если вдуматься в декартово «Cogito», – сам мой мыслительный опыт есть, в некотором роде, удостоверение моей внутренней причастности Сущему. Глагол «sum», обычно переводимый у нас как «существую», на самом деле означает «есмь». Что и было гениально уловлено Державиным.

<sup>39</sup> Темы ренессансной герметики, в частности, учения Дж. Пико дела Мирандолы и М. Фичино о достоинстве человека.

Частица целой я вселенной,  
Поставлен, мнится мне, в почтенной  
Средине естества я той,  
Где кончил тварей Ты телесных,  
Где начал духов Ты небесных<sup>40</sup>  
И цепь существ связал всех мной<sup>41</sup>.

Я связь миров, повсюду сущих,  
Я крайня степень вещества,  
Я средоточие живущих,  
Черта начальна Божества;  
Я телом в прахе истлеваю,  
Умом громам повелеваю<sup>42</sup>,  
Я царь – я раб – я червь – я бог!  
Но, будучи я столь чудесен,  
Отколе произошел? – безвестен,  
А сам собой я быть не мог.

---

<sup>40</sup> Пс 8:6.

<sup>41</sup> Статус человека как некоего посредующего существа в общей структуре Вселенной посредующего между структурами животного мира и сферой высших духовных существ – одна из важных идей Карла Линнея (1707–1778), создателя классификации и латинской бинарной номенклатуры растений и животных. Десятитомная «Система природы» Линнея увидела свет в 1735 г., а спустя 19 лет (1754) российская Императорская Академия Наук избрала Линнея своим почетным членом. Едва ли Державин читал линнеевы тексты, но идеи великого шведского ученого-натуралиста и натурафилософа не могли не быть известны культурной элите тогдашней России.

<sup>42</sup> Уже в конце 1740-х – начале 1750-х гг. в Европе стали известны труды Бенджамина Франклина по статическому и атмосферному электричеству. 26 июля 1753 г. в Петербурге во время опытов с громоотводом погиб соратник Ломоносова академик Георг Вильгельм Рихман. В день гибели своего коллеги и друга Ломоносов писал И.И. Шувалову, что Рихман «...плачевным образом уверил, что электрическую громовую силу отвортять можно. <...> Между тем умер г. Рихман прекрасною смертью, исполняя по своей профессии должность» (Ломоносов М.В. Сочинения. М.: Современник, 1987. С. 326). Подробнее о проблеме «Франклин – Ломоносов – Рихман» см.: Двойченко-Маркова Е.М. К истории русско-американских научных связей второй половины XVIII в. // Сов. славяноведение. М., 1966. № 2. С. 41–47.

Воистину, гибель Рихмана оказалась историческим удостоверением одновременно и «рабской», и царственной судьбы ученого-естествоиспытателя. И возможно, одним из элементов общего контекста державинской оды.

Твое создание я, Создатель!  
Твоей премудрости я тварь,  
Источник жизни, благ Податель,  
Душа души моей и Царь!  
Твоей то правде нужно было,  
Чтоб смертну бездну проходило  
Мое бессмертно бытие;  
Чтоб дух мой в смертность облачился  
И чтоб чрез смерть я возвратился,  
Отец! – в бессмертие Твое.<sup>43</sup>

Неизъяснимый, непостижный!  
Я знаю, что души моей  
Воображении бессильны  
И тени начертать Твоей;  
Но если славословить должно,  
То слабым смертным невозможно  
Тебя ничем иным почтить,  
Как им к Тебе лишь возвышаться,  
В бессмертной разности теряться  
И благодарны слезы лить.

1784 г.

*P.S.* И как некое дополнение и приложение к предшествующему нашему исследованию привожу державинскую оду-псалом:

### **Властителям и судиям**

Восстал Всевышний Бог, да судит  
Земных богов во сонме их;  
Доколе, рек, доколь вам будет  
Щадить неправедных и злых?

Ваш долг есть: сохранять законы,  
На лица сильных не взирать,  
Без помощи, без обороны  
Сирот и вдов не оставлять.

---

<sup>43</sup> 1 Кор 15:51-55.

Ваш долг: спасти от бед невинных,  
Несчастливым задать покров;  
От сильных защитить бессильных,  
Исторгнуть бедных из оков.

Не внемлют! Видят – и не знают!  
Покрыты мздою очеса:  
Злодействы землю потрясают,  
Неправда зыблет небеса.

Цари! Я мнил, вы боги властны,  
Никто над вами не судья,  
Но вы, как я подобно, страстны  
И также смертны, как и я.

И вы подобно так падете,  
Как с древ увядший лист падет!  
И вы подобно так умрете,  
Как ваш последний раб умрет!

Воскресни, Боже! Боже правых!  
И их молению внемли:  
Приди, суди, карай лукавых,  
И будь един Царем земли!

*1780 г. (?)*

## ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ

***Н.В. Шабуров:***

Евгений Борисович, спасибо за это замечательное выступление. Я хотел бы сейчас соединить герменевтику с герметикой, и Вы замечательно сказали о переключках с некоторыми философскими идеями XVII – XVIII вв. у Державина, а я хочу предложить и какие-то более далекие аналогии, хотя я более чем уверен, что Державин всего этого не читал, но, как Вы сказали, брал, что называется, из воздуха: это в той части Оды, где говорится о микрокосме, о человеке. И здесь есть явные аналогии с некими характеристиками человека в герметическом трактате «Асклепий» у Пико делла Мирандола, и в таком христианском и патристическом тексте, но стоящем особняком, как «О природе человека» Немезия Эмесского...

***Е.Б. Рашковский:***

Николай Витальевич, я очень благодарен Вам, но – увы! – дано всего 20 минут, а то, что сказано Вами, – это призыв писать монографию об одном стихотворении.

# **ВЛИЯНИЕ ГНОСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ НА РУССКУЮ ФИЛОСОФИЮ XIX – XX ВЕКОВ<sup>1</sup>**

## **1**

Наличие гностических влияний в русской философии не вызывает никаких сомнений, отдельные примеры такого рода влияний не раз становились предметом достаточно подробного анализа; много сказано о присутствии гностических идей в философии Вл. Соловьева. Однако все, кто писал об этом, оценивали этот факт резко отрицательно, полагая, что основная линия развития русской философии находится вне гностической традиции и присутствие ее элементов нужно рассматривать как печальное заблуждение отдельных русских мыслителей. Особенно ясно такая позиция проводится в капитальном труде В. Зеньковского «История русской философии». Зеньковский считает, что если бы русские мыслители были более внимательны и кропотливы в разработке своих идей, им удалось бы избежать еретических «уклонений» и их философские концепции стали бы еще более значимыми и оригинальными (Зеньковский предпочитает говорить не о гностических влияниях, а о «мистическом пантеизме», проникшем в русскую философию из немецкой религиозно-философской мысли от Экхарта до Шеллинга). Точно так же Е. Трубецкой в своем детальном анализе философии Вл. Соловьева полагает, что чрезмерное увлечение философией Шеллинга привело Соловьева к внедрению в свою систему ряда гностических идей, которые исказили его замысел. «Разница между Шеллингом и Соловьевым... заключается лишь в том, что сознательно гностическая система первого гораздо менее связана догматическими предположениями, чем учение Соловьева, которое хочет быть не только христианским, но и православным».<sup>2</sup> И далее Трубецкой пытается до-

---

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках программы, поддержанной Российским гуманитарным научным фондом, проект № 08-03-00634а.

казать, что все гностические элементы не являются необходимыми для соловьевской системы. Позже похожую точку зрения развивал и А. Лосев в своей книге о Вл. Соловьеве.

До конца выговорил все претензии к Соловьеву и вынес ему окончательный «приговор» за то, что он фактически завел всю русскую философию в гностический «тупик», Лев Шестов. «Многим покажется странным, – пишет Шестов, – многие даже вознегодуют, но я должен сразу сказать, что, задавшись целью создать религиозную философию, Соловьев, не давая себе в том отчета, заманил религию в ту же западню, в которую Кант когда-то заманил метафизику, и, таким образом, против своей воли стал на сторону того, кого он считал злейшим и непримиримейшим врагом человечества – кого многие люди до него и он сам называли Антихристом».<sup>3</sup> Главный «грех» Соловьева, по мнению Шестова, в том, что он попытался рационализировать религию, вызвал религию на суд разума и тем самым уничтожил в ней самое главное – ее иррациональное ядро, ее подлинную суть, которая противостоит всему рациональному и разумному. И в этом Соловьев, по мнению Шестова, лишь следует той линии, которая давно существовала в западном богословии и западной философии, являясь продолжением древнего гностицизма.

Не менее резкие негативные оценки всего того, что было разработано русской философией на протяжении столетия, дает Г. Флоровский в своем труде «Пути русского богословия». Кульминацией развития русской философии Флоровский справедливо считает систему Вл. Соловьева и философские концепции начала XX века, во многом вызванные идеями Соловьева. Хотя Флоровский признает, что трудно давать окончательные оценки, являясь современником и свидетелем развивающихся в культуре процессов, его суждения удивляют своей суровостью и бескомпромиссностью. Признавая, что именно начало века стало периодом подъема философской и религиозной мысли, периодом религиозных исканий, он полагает, что все эти искания пошли по ложному пути. Главным негативным фактором, повлиявшим на это «уклонение», стало западное влияние; это было и продолжающееся влияние немецкого классического идеализма, и воздействие новых западных течений – философии жизни Ницше и Бергсона, неокантианства, махизма и эмпириокритицизма и др. Увлечение западными концепциями, по Флоровскому, увело ре-

---

<sup>2</sup> Трубецкой Е. Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. М., 1995. Т. 1. С. 375–376.

<sup>3</sup> Шестов Л. Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Шестов Л. Умозрение и Откровение. Париж, 1964. С. 28.

лигиозное движение русской интеллигенции от его истинной цели – православной церкви и завело в тупики гностицизма, язычества, ницшеанского дионисизма и т.п. В противоречивых и неоднозначных исканиях Н. Бердяева, Д. Мережковского и В. Розанова Флоровский не видит никакой глубины и искренности, для него все сводится к тому, что «это был взрыв темного и очень страстного натурализма. Русская душа в своем возвращении в Церковь была остановлена и зачарована... грезами грешного воображения».<sup>4</sup>

В противоположность всем этим мнениям мы считаем, что именно благодаря тому, что русская философия органично впитала в себя гностическую традицию и противопоставила ее традиционному догматическому христианству, она обрела всю свою оригинальность и стала яркой национальной школой, поддерживающей сравнение с западными философскими школами.<sup>5</sup>

Для обоснования этого утверждения необходимо обратить внимание на особенности развития всей европейской философии последних двух столетий. В это время в европейской философии произошел радикальный переворот: от *классической* стадии своего развития она перешла в *неклассическую* стадию. Суть этого перехода заключалась прежде всего в радикальном изменении метафизических оснований философии, в переходе к новому пониманию Абсолюта, а вслед за этим и к совершенно новой концепции человека, в которой человек предстал в неразрывной связи с Абсолютом, сам оказывался Абсолютом, метафизическим центром всей реальности, всего бытия. Этот революционный переворот, произошедший в середине XIX века, оказался напрямую связан с возрождением и расцветом в новых исторических условиях давней гностико-мистической традиции, никогда не исчезавшей из европейского мировоззрения.

В этом контексте великое значение русской философии заключается в том, что она даже раньше западной философии угадала новые тенденции и дала им выражение в своих философских концепциях – в трудах П. Чаадаева, А. Хомякова, А. Герцена и особенно в творчестве Ф. Достоевского. Достоевский в определенном смысле стал главным провозвестником нового философского мировоззрения, возрождающего гностическую религиозность на фоне безусловного упадка традиционной христианской религиозности, воплощенной в исторической церкви.

---

<sup>4</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 459.

<sup>5</sup> Последовательное обоснование этого тезиса содержится в книге: Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 т. СПб., 2000.

Истоком и неколебимой основой европейского мировоззрения на протяжении столетий являлся, говоря в самом общем виде, синтез *платонизма с христианством*. Первым об этом совершенно ясно и без всякого пиетета к традиции сказал Ф. Ницше. «Злыми гениями» европейской культуры, направившими ее развитие по ложному пути, на котором произошло полное подчинение человека «метафизическому миру», лишаящее его творческой энергии и свободы, Ницше называет Сократа и Платона.<sup>6</sup> Именно *платонизм*, сначала в его «классической», античной версии, а затем в форме, приданной ему христианством, став основой не только европейской философии, но и всей европейской культуры, определил ее основную черту – понимание эмпирической реальности и единичного эмпирического бытия человека менее значимыми, чем «истинная», вечная и абсолютно завершенная реальность трансцендентного, божественного бытия.

Однако у традиции христианского платонизма была в истории альтернатива, которая в своем историческом развитии в конце концов и породила совершенно новую версию метафизики. Условно ее можно назвать *гностико-мистической мировоззренческой традицией*. В ней соединились два религиозных источника: античный гностицизм и христианская мистика еретического толка.

Значение второго слагаемого для формирования идей неклассической философии достаточно известно. О роли немецкой еретической мистики (точно так же, как и восточной мистики) в формировании своих взглядов писал А. Шопенгауэр<sup>7</sup>, который стоит у истоков метафизики неклассического типа. Очень характерно в этом контексте, что Шопенгауэр, а затем еще более выразительно Ф. Ницше, начали резкую и достаточно аргументированную критику христианства и христианской церкви. До них подобная критика велась исключительно с позиций прямолинейного атеизма и вряд ли могла претендовать на какую-то объективность. Шопенгауэр и Ницше критиковали христианство с позиций более сложного *мистического* мировоззрения, глубоко укорененного в европейской истории, и в этом смысле их критика оказалась весьма пронизательной и, по сути, обозначила историческую перспективу «заката» традиционного христианства. Влияние философской мистики позднего средневековья и

---

<sup>6</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 108–116.

<sup>7</sup> Шопенгауэр А. О четвероюм корне... Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. М., 1993. С. 475, 480–481.

эпохи Возрождения сыграло важную роль в становлении взглядов М. Хайдеггера, который стал самым известным глашатаем метафизики нового типа.<sup>8</sup> Наконец, А. Бергсон, философское развитие которого в значительной степени определялось влиянием точного естествознания и позитивизма, настойчиво повторял в своих главных трудах, что современная философия должна вновь стать «мистической», должна вернуться к традиции, которая стала исчезать под давлением науки и научно ориентированной философии.

Обращаясь к сути этой традиции, традиции философской мистики, связанной в истории с еретическими учениями, мы, на первый взгляд, не находим здесь ничего принципиально нового по сравнению с традицией христианского платонизма, ставшего после Августина основной европейского мировоззрения. Различие заключается только в том, что мистик особенно подчеркивает свое непосредственное, интимное единство с Богом, с Абсолютом, Божеством, и состояние этого единства делает основой для понимания как своего человеческого бытия, так и бытия Бога и мира. Однако этот пункт, при его достаточно последовательном философском развитии, ведет к чрезвычайно радикальным последствиям, в которых мистическая философия принципиально расходится с «канонической».

В каноническом христианском учении и в соответствующих «канонических» философских системах проводится принципиальное и никаким образом не устранимое различие между *вечным* и *завершенным* бытием Бога и *временным* и *становящимся* бытием человека и земного мира. Мир и человек именно потому признаются несовершенными, что они подвержены времени и временному становлению, развитию. Признаком высшего *совершенства* Бога является как раз его вневременность, вечность, завершенность. В противоположность этому, утверждая возможность единства, «слияния» человеческой личности с Богом, мистик вынужден каким-то образом сближать качества, характеризующие человеческое и божественное бытие. Понятно, что здесь есть две возможности: либо переносить на человеческую личность характеристики Бога, либо, наоборот, Бога делать в чем-то похожим по своему бытию на человека. Обе возможности представляют собой опасные ереси с точки зрения христианской догматики, но сами еретики, как правило, предпочитали первый вариант: привлекательность такого рода мистики состояла в том, что через это учение человек обретал уверенность в своем совершенстве и *уже наличной* божественности.

---

<sup>8</sup> См.: Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997. С. 347–352.

В наиболее прямолинейной и лаконичной форме эту идею выразил известный «ересиарх» XII в. Амори (Амальрик) Бенский: «Я – Бог». Впрочем, те выводы, которые он сам и его многочисленные последователи-амальриканы делали из этого положения, наглядно показывают, что, отождествляя себя с Богом, мистик все-таки не желал полностью расставаться с приметами своего несовершенного земного бытия. Амальрик полагал, что, будучи тождественным Богу, он имеет право на любые поступки и действия в своем земном бытии, поскольку они по своей сути божественны. Это вело к тому, что амальриканы отвергали какие бы то ни было моральные запреты и само понятие греха и греховного поступка.

Ту же самую двойственность можно обнаружить и у создателей последовательных философских концепций мистического толка. Так, Иоганн Экхарт утверждал, что в соединении с Божественным Ничто, с Божеством, возвышающимся над всем земным, человек обретает сверхземной покой, «тонет» в «колодце вечного молчания». Но с другой стороны, у Экхарта и других представителей немецкой мистической философии мы находим известную мысль о том, что в неизреченной бездне Божества происходит непостижимый процесс раздвоения его сущности, и это приводит к тому, что Божество вовлекается в динамический процесс, получает характеристики развития и становления, причем человек оказывается центральным элементом этого процесса. Соответственно характеристики земного бытия человека частично переносятся и на Божество. Человек выступает эмпирической «ипостасью» Бога, его адекватным «явлением» в пространственно-временной форме земного мира. И самое главное, что в рамках такой системы представлений человеческая жизнь приобретает абсолютное значение, становится земной «копией», земным воплощением «жизни» и «развития» Бога, причем воплощением, необходимым для самого Бога. Деятельность человека в мире, особенно творческая деятельность, оказывается своего рода продолжением творчества Бога, приобретает характер подлинного *творения*.

Здесь уместно вспомнить о второй (исторически первой) составляющей рассматриваемой мировоззренческой традиции, имеющей истоки в античном гностицизме (безусловное влияние на нее оказали также герметизм и каббалистическая традиция). В момент своего рождения гностицизм был одним из многочисленных религиозно-философских течений поздней античности, претендовавших на раскрытие «окончательной» и «спасительной» истины о Боге, человеке и мире. Однако в отличие от других школ его существование не за-

кончилось вместе с породившей его эпохой; созданные античными гностикami мыслительные конструкции оказались чрезвычайно плодотворными, применимыми в совершенно иных исторических условиях. В попытках понять мир и свое положение в мире европейские мыслители постоянно обращались к гностическому наследию, особенно в случаях, когда их не удовлетворяли решения, предоставляемые догматическим христианством. Гностицизм породил универсальную мировоззренческую парадигму, которая оказалась в радикальной оппозиции к христианскому мировоззрению<sup>9</sup>; можно сказать, что значительная часть всех споров и противоречий, возникших в развитии европейской философии, была связана именно с невидимым противостоянием этих двух полярных позиций<sup>10</sup>.

В основе расхождения между христианством и гностицизмом лежит различная интерпретация идеи Творения и идеи грехопадения. В христианстве Творение является актом, выражающим всемогущество и всеблагость Бога, а грехопадение – некоторым «локальным» событием, связанным с «низшими» (по отношению к Богу) сущностями, не ограничивающим всемогущество Бога и не противореча-

---

<sup>9</sup> И в наши дни продолжает господствовать абсолютно ложное убеждение о том, что гностицизм возник позже христианства и в значительной степени на его основе; причины возникновения и длительного влияния этого устойчивого убеждения вполне понятны: оно было выгодно христианской церкви в борьбе со своими идейными противниками. Однако оно не выдерживает серьезной исторической критики: на самом деле, весьма вероятно, что соотношение христианства и гностицизма носит обратный характер. Уже достаточно давно было установлено, что первая форма гностического мировоззрения возникла еще в рамках иудаизма, и, возможно, именно из среды иудейских гностиков и появились первые христиане. Вот как об этом писал еще в начале XX века такой известный исследователь древних религиозно-философских систем, как С. Н. Трубецкой: «История раннего христианства и его учения, очевидно, явится нам в ином свете, если мы убедимся, что колыбелью гностицизма был не эллинизм, а еврейство, и что гностицизм предшествовал христианству» (Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории // Трубецкой С.Н. Соч. М., 1994. С. 347). К сожалению, стереотипы средневекового церковного сознания все еще продолжают господствовать в умах современных историков.

<sup>10</sup> Высказанная точка зрения на роль гностицизма в истории европейской философии и культуры, хотя и не является общепринятой, имеет достаточно много сторонников; особенно активно ее защищал немецкий исследователь гностицизма Г. Ионас. По Ионасу, с гностической парадигмой связаны все самые яркие свершения европейской философии вплоть до философских систем Гегеля и М. Хайдеггера (несмотря на все их различие).

щим ему. Грехопадение и связанная с ним «порча» мирового бытия как бы входят в исходный план Творения и не являются катастрофическими факторами, нарушающими подчиненность мира Богу и абсолютное всемогущество Бога по отношению к миру. В гностицизме акценты расставлены по-иному. Творение демонстрирует не только всемогущество Бога, но и его непонятную и невыразимую «ущербность», его внутреннее «несовершенство». Это выражается в том, что Творение оказывается «неудачей» Бога. Сотворенный мир предстает радикально несовершенным именно *как результат Творения*, а не из-за последующего грехопадения. Он наполнен злом и, по существу, находится под контролем темных, демонических сил. В исходной версии гностического мировоззрения идея «ущербности» Бога сглажена за счет того, что творцом мира является не сам «высший» Бог, а сотворенный им Демиург («низшее» божество), однако в более поздних философских версиях гностического мировоззрения этот нюанс оказался несущественным; например, немецкие мистики позднего средневековья (Я. Бёме и др.) прямо говорят о «темной природе» в Божестве как причине несовершенства бытия. Очевидно, что в этой конструкции идея грехопадения вообще отодвигается на второй план, поскольку не человек, а сам творец является виновником неискоренимого несовершенства мира. И достаточно естественным в этом контексте выглядит «оправдание» библейского змея в гностической секте офитов («поклонников змея»). Вкушение плодов с древа познания – это первый шаг на пути к освобождению человека от подчиненности миру и его владыке – Демиургу, дьяволу (которого гностики отождествляли с христианским Богом-творцом, действующим в Книге Бытия). Мистическое, окончательное знание (гнозис) – вот что делает человека свободным и позволяет преодолеть гнет мира, позволяет начать движение к воссоединению с истинным Богом.

Самым принципиальным моментом при сравнении гностического и христианского мировоззрения является противоположная оценка в них свободы и творческой деятельности человека. Как уже говорилось выше, христианское мировоззрение в процессе своего развития приобрело окончательную и завершенную форму за счет использования платонизма (у Августина). Именно отсюда в христианство проникает представление о полярном противостоянии «высшего», божественного бытия, в котором в вечности и неизменности присутствует все, что было, есть и будет существовать в эмпирической реальности, и «низшего», земного бытия, которое вторично по отношению к божественному бытию и в котором не может появиться ничего принципиально нового (того, чего нет в «высшем» бытии). Очевидно, что

в этой модели за человеком не признается никакой существенной роли в бытии. Свобода и творчество кажутся значимыми в земном мире, однако с точки зрения вечного и законченного божественного бытия они теряют свой смысл, оказываются вторичными и несущественными. Человек ничего не может «добавить» в *истинное* бытие, поскольку оно *окончательно* и *неизменно*. После того как человек окажется причастным этому высшему бытию (в своем посмертном существовании), он (его вечная душа) поймет всю иллюзорность и незначительность своих земных деяний, сколь бы оригинальными и творчески значимыми они не представляли в земном бытии.

В гностическом мировоззрении эта проблема выступает в совершенно ином освещении. Здесь благой замысел Творения и его реальное воплощение не соответствуют друг другу; это означает, что эмпирический мир является в существенной степени *непредсказуемым* и *самостоятельным*, он не может быть понят как несовершенная «копия» божественного бытия. Несмотря на «теоретическое» превосходство божественного бытия над земным, реально они оказываются *равноправными, равноценными* для человека в его жизни. В рамках такого представления благая цель Творения выступает только как *идеально заданная*, а не как онтологически предсуществующая. Творчество человека и его свобода в этом случае выступают как важнейшие факторы развития мироздания к этой заданной Творцом цели. Деятельность человека оказывается продолжением и необходимым дополнением акта Творения; последний не является однократным событием метафизического «прошлого», а продолжается в каждом творческом усилии человека. Уже в античном гностицизме можно найти элементы антропоцентризма, полагающего человека центральным элементом всей онтологической структуры реальности, почти равноправным Богу. В более поздних философских версиях гностического мировоззрения эти элементы только усиливаются и в конечном счете складываются в оригинальную концепцию, в ней человек, человеческое бытие, является «дополнительным» измерением самого божественного бытия, а именно тем измерением, в котором происходит «развертывание», творческая реализация замысла творения. В наиболее радикальных вариантах этой философской конструкции само божественное бытие оказывается всего лишь бесконечной глубиной человеческой личности, измерением ее потенциальной творческой абсолютности.

Наиболее яркие примеры философских версий гностического мировоззрения, на наш взгляд, дают системы Эриугены, Мейстера Экхарта, Николая Кузанского (Я. Бёме). Поскольку этих философов обычно относят к неоплатонической традиции, необходимо прояснить соот-

ношение гностицизма и неоплатонизма. Хотя античные неоплатоники резко критиковали гностиков, можно высказать предположение, что возникновение неоплатонизма было в некоторой степени инициировано гностицизмом. Неоплатонизм предстает как третья универсальная мировоззренческая парадигма наряду с гностицизмом и христианским платонизмом, причем ее условно можно поместить «между» ними. Здесь наиболее принципиальные проблемы, касающиеся сущности Бога, человека и мира, осмысливаются в рамках философских конструкций, сглаживающих противоречие между христианским платонизмом и гностицизмом. В понимании Бога как Абсолюта, находящегося за пределами всего реально существующего, носящего сверхбытийный характер и постижимого только в мистическом озарении, уводящем из земного мира, между гностиками и неоплатониками можно обнаружить явное сходство и, возможно, даже преемственность. Но вот в оценке положения человека в бытии и значения его деятельности в мире неоплатоники занимают не столь радикальную позицию, как гностики, и оказываются ближе к платоновской традиции. Античный неоплатонизм совсем лишен той антропоцентрической тенденции, которая составляет главную характерную особенность гностицизма. Он лишь вносит элементы динамизма и иерархизма в представление о структуре бытия, отказываясь от платоновского радикального дуализма божественного и земного бытия. Однако он оставляет неизменным представление о человеке как незначительном и несущественном элементе этой структуры. Значение античных неоплатоников состояло в том, что им удалось дать глубокую философскую разработку гностической идее Творения, противостоящей идее Творения, характерной для христианского платонизма (в его августиновской версии). Именно поэтому дальнейшая судьба гностического мировоззрения была связана с развитием неоплатонизма. Если мы посмотрим, чем отличаются поздние версии неоплатонизма от его исходной, античной версии, то мы обнаружим неуклонное усиление в них антропоцентрических мотивов, что свидетельствует как раз о том, что в этих системах ведущую роль играет именно гностическая парадигма, соединенная с классическим неоплатоновским учением о Боге и с пониманием Творения как эманации. Особенно наглядно нарастание гностических элементов прослеживается в развитии немецкой философии от М. Экхарта и Николая Кузанского до Фихте, Шеллинга и Гегеля. Если в истоке этой традиции господствует неоплатоническая концепция сверхбытийного Божества, стоящего выше всех противоречий, и в том числе выше противоположности завершенности и становления, то в конце долгого мыслительного пути она превращается в детально проработанную гностическую концепцию *ca-*

*моразвивающегося Абсолюта, причем реальный процесс его развития непосредственно связан с деятельностью человека, осуществляемой в эмпирическом времени. Человек выступает здесь как своего рода эмпирическое, земное «измерение» Бога, Абсолюта, – как самое главное «измерение», в котором и свершается смысл всего процесса, происходящего в Абсолюте.*

Кульминационной точкой в развитии гностико-мистической традиции стал возрожденческий неоплатонизм (Николай Кузанский, Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола). Именно здесь получила особенно заметное развитие мистическая концепция единства Бога и человека. Однако затем началась эпоха господства рационализма, который вернулся к более традиционному платоновскому пониманию Бога и человека с его дихотомическим противопоставлением вечного, завершенного, божественного бытия, с одной стороны, и бытия временного, становящегося, несовершенного – с другой. Лишь в XIX в. европейская философия вновь вернулась к этой полузабытой традиции. Сначала ее элементы проявились в великих системах немецкого идеализма (у Фихте, Шеллинга и Гегеля), а во второй половине века она получила окончательное философское оформление в неклассической традиции.

Проделанный исторический экскурс помогает понять, какой новый Абсолют постулируется в метафизике нового толка, которая нацелена на обоснование абсолютного значения единичного бытия человека. Этот Абсолют по-прежнему мыслится трансцендентным земному миру и земному человеку, однако одновременно утверждает, что последний находится в постоянной мистической связи с ним, и именно эта связь обуславливает творческую энергию каждой личности, ее способность свободно выстраивать свою судьбу и господствовать над окружающим миром. Этот Абсолют оказывается некоей творческой глубиной в самом человеке. Человек признается «незамкнутым» существом, конечным только во внешнем, видимом своем проявлении, но бесконечным, абсолютным и творчески «открытым» в своей трансцендентной сущности, обладающим «неизреченной» бездной, из которой он может черпать энергию для самых возвышенных дерзаний.

### 3

Все сказанное непосредственно относится к русской философии, причем новые идеи, прежде всего соответствующая концепция человеческой личности, обнаруживается уже у самых первых самобытных русских мыслителей – у В. Одоевского, П. Чаадаева, А. Гер-

цена и др. Но все-таки достаточно ясную и определенную форму этим новым идеям впервые придал Ф. Достоевский, который, по нашему мнению, является самым оригинальным и глубоким русским мыслителем *гностического типа*.

Все ключевые принципы мировоззрения Достоевского можно найти в его, возможно, самом глубоком и самом загадочном творении – в Поэме о Великом Инквизиторе из романа «Братья Карамазовы». Поскольку Поэма возникает в контексте «бунта» Ивана, прежде всего нужно понять, что несет в себе этот «бунт», какое место он занимает в системе идей романа «Братья Карамазовы». Достаточно очевидно, что главная проблема, занимающая Ивана и Алешу в их беседе в этом фрагменте романа, – это «испытание» веры Ивана, точное выявление смысла этой веры. Зачем это нужно героям и автору? На наш взгляд, значимость этого фрагмента романа объясняется тем, что вера Ивана понимается Достоевским как наиболее точное выражение *подлинной* веры, со всеми ее антиномиями, трагическими противоречиями. Совершенно неверно и не имеет никаких оснований в тексте романа утверждение, что подлинной верой обладает Алеша, а вера Ивана является радикально «искаженной», «ущербной» формой христианского мировоззрения, или даже вовсе отсутствием такового (эту точку зрения защищал, например, Н. Лосский<sup>11</sup>). Про веру Алеши мы, собственно говоря, ничего не знаем, по тексту романа Алеша только «растет», только присматривается к жизни и к людям вокруг него, с тем, чтобы затем выработать наконец свое мировоззрение, обрести свою веру. Иван всегда представлял в его воображении цельным и глубоким человеком, образцом для подражания, и, встретившись с ним, Алеша пытается понять все самые важные его убеждения, чтобы стать похожим на него. И если в нескольких эпизодах их беседы Алеша горестно сокрушается о неверии Ивана, это ни в коем случае нельзя понимать как позицию автора; Достоевский изображает здесь столкновение искренней, но наивной и прямолинейной веры с верой по-настоящему «зрячей», обнажившей в себе все *объективные* противоречия и поэтому являющейся образцом для всех. В Иване Карамазове и его убеждениях Достоевский наиболее полно выразил свои собственные искания, отразил то «горнило сомнений», через которое он сам прошел.

Полный список высказываний Ивана о Боге и вере дает странную картину, в которой на первый взгляд нет никакой определен-

---

<sup>11</sup> См.: Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 153–159, 193–198.

ности. С одной стороны, во время беседы с Алешей он сначала говорит: «Ну, представь же себе, может быть, и я принимаю Бога<sup>12</sup>». Здесь есть оттенок условности, но чуть ниже звучит уже вполне категоричное утверждение: «..принимаю Бога прямо и просто...»<sup>13</sup>. С другой стороны, мы находим в той же беседе и прямо противоположные утверждения Ивана, в связи с чем в одном из кульминационных моментов беседы двух братьев, во время изложения Ивановым содержания своей поэмы о Великом Инквизиторе, Алеша со скорбью восклицает: «Ты не веришь в Бога»<sup>14</sup>.

Наконец, можно вспомнить, что одним из лейтмотивов романа является утверждение Ивана «если Бога нет, то все позволено», которое обычно воспринимается как свидетельство его атеизма и аморализма (заметим, что это утверждение является гипотетическим, а не категорическим).

Тем не менее, сводя вместе все эти суждения Ивана, мы не имеем права назвать его атеистом. Он, безусловно, обладает верой, хотя в приведенных высказываниях нет еще окончательной ее характеристики, они дают лишь постановку проблемы понимания убеждений Ивана, но не ее разрешение. В понимании «бунта» Ивана наиболее пронизательным читателем оказался Альбер Камю.<sup>15</sup> Он признал такого рода «бунт» универсальной формой мировосприятия, которую должен обнаружить в себе и каким-то образом преодолеть *каждый* человек – если он желает обрести настоящие свободу, ответственность и веру.

С одной стороны, в своем «бунте» Иван признает Бога, его необходимость для обоснования, придания смысла всему бытию и жизни человека. Но, с другой стороны, он убежден в тщетности всех надежд человека обнаружить присутствие Бога в окружающем мире, поскольку это означало бы безусловное совершенство земной реальности. Традиционная, догматически-церковная идея Бога как абсолютного совершенства и связанное с этой идеей представление о райском состоянии мира и человека выступают в вере Ивана Карамазова и Кириллова как *идеал*, который человек способен создать благодаря наличию в себе абсолютного измерения, но который *недостижим* ни в эмпирическом, историческом, ни в сверхэмпирическом, метафизическом времени. Именно это и выражено в тезисе

---

<sup>12</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1971–1989. Т. 14. С. 213.

<sup>13</sup> Там же. С. 214.

<sup>14</sup> Там же. С. 239.

<sup>15</sup> Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 160–165.

Ивана (и в истории Кириллова в романе «Бесы») о том, что человек «выдумывает» Бога<sup>16</sup> – это «выдумывание» составляет неотъемлемое, сущностное качество человека, возвышающее его над всем животным миром. Но этого мало. Самое главное в «бунте» Ивана – это отрицание несовершенного мира, т.е. отрицание *реального* несовершенства в свете *идеального* совершенства. Сама возможность такого акта делает совершенство в каком-то смысле реальным. Точнее говоря, этот акт отрицания и выступает как реальность абсолютного, совершенного измерения действительности, т.е. как *реальность Бога*. Такой Бог оказывается неразрывно связанным с человеком, оказывается его «измерением», которое и является в акте отрицания мира, «бунта». Если бы Бог был некоей внешней и высшей реальностью по отношению к человеку, у человека не было бы сил и возможности для столь радикального вызова, для такого «бунта». Именно поэтому герои Достоевского и могут парадоксально утверждать в разных контекстах и то, что они верят в Бога, и то, что они не верят в него. Каждый из них верит в идеал, поскольку этот идеал неизбежно встает перед человеком в его попытках осмыслить все бытие, но никто из глубоко мыслящих и чувствующих людей, видимо, не признает этот идеал реальной целью мирового процесса, поскольку в случае своей реализации он ликвидировал бы, «снял» (в гегелевском смысле) бытие отдельного человека, вся суть которого в этом трагическом напряжении между чаем совершенством и наличным несовершенством мира.

Итак, «бунт» Ивана Карамазова можно рассматривать как универсальную форму выражения абсолютности человеческой личности, которая присуща каждому человеку, хотя далеко не каждый может выявить в себе это измерение и сделать его значимым. Проблема человеческого развития заключается в том, что большая часть людей оказывается неспособной к этому, именно эту неискоренимую слабость человека имеет в виду Великий Инквизитор, более десяти раз применяя в своем монологе к человеческому племени определение «бунтовщики», но одновременно констатируя, что они *жалкие* и *слабые* бунтовщики. Можно уже здесь признать, что Инквизитор весьма проницателен в понимании человека: он прекрасно осведомлен и о его высшем предназначении (его способности к «бунту»), и о его слабости, неспособности быть достойным этого предназначения.

Для уяснения философских взглядов Достоевского и характера его религиозности нужно различить две принципиально разнородных

---

<sup>16</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти т. Т. 14. С. 213–214.

формы веры: веру в существование Бога-Творца, с одной стороны, и веру в Иисуса Христа и бессмертие человека, с другой. Первая форма веры является для Достоевского и его главных героев весьма проблематичной, но одновременно она и не столь важна для нашего существования (может быть, поэтому Достоевский с парадоксальной легкостью приписывает такую веру и Федьке-каторжнику в «Бесах», и Смердякову в «Братьях Карамазовых»). Напротив, во второй форме веры заключена сама суть религии, религиозного освящения жизни; ее обретение является важнейшим условием нормального существования каждого человека. Утрата этой веры или даже только сомнение в ней неизбежно ведет к гибели. Но, к счастью, эта вера настолько укоренена в человеке, что мало кто способен по-настоящему усомниться в ней, что бы он ни говорил явно о себе и своей вере.

Нужно отметить, что две эти формы веры не только различаются в мировоззрении Достоевского, но в определенных случаях даже противопоставляются друг другу. Это представляет безусловную загадку для исследователей, которые убеждены в безусловной «православности» религиозной веры Достоевского. На самом деле указанное противопоставление можно без противоречий понять только в рамках предположения о гностическом характере убеждений Достоевского. В этом случае Бог-Творец должен быть понят как Демиург, как злой создатель мира, и противоположность между ним и Иисусом Христом, сыном подлинного, высшего и благого Бога, становится совершенно понятной и обоснованной.<sup>17</sup>

Вера в бессмертие означает интуитивное убеждение каждого из нас в собственной абсолютности, признание божественного измерения в своей личности. Поэтому и вера в Иисуса Христа, практически тождественная вере в бессмертие, оказывается верой в возможность *для человека стать Богом*; и это фактически вытесняет более привычное, догматическое ее содержание – представление о Боге, ставшем человеком. Действительно, последнее содержание трудно прямо связать с идеей бессмертия: Бог обладает вечной, вневременной сущностью, поэтому его «бессмертие» вообще отрицает время и тем более смерть, для человека же острота проблемы бессмертия связана как раз с той угрозой, которую несет смерть. Смерть выступает самой главной, трагической проблемой для каждого, почти непреодолимым препятствием на пути признания своей личности чем-то существенным, абсолютным в бытии.

---

<sup>17</sup> См.: Тихомиров Б. Н. Достоевский и гностическая традиция // Достоевский и мировая культура. Вып. 15. СПб., 2000. С. 174–184.

Безусловно признавая Иисуса Христа и бессмертие, Достоевский трактует смысл евангельской истины совершенно не так, как это принято в церковной традиции. Наиболее важным местом Поэмы в этом смысле является изложение второго искушения, которому Иисус подвергся в пустыне. В своем монологе Инквизитор так обращается к молча слушающему его Иисусу Христу: «Когда страшный и премудрый дух поставил тебя на вершине храма и сказал тебе: *«Если хочешь узнать, сын ли ты Божий, то верзись вниз, ибо сказано про того, что ангелы подхватят и понесут его, и не упадет и не расшибется, и узнаешь тогда, сын ли ты Божий, и докажешь тогда, какова вера твоя в Отца твоего»*, но ты, выслушав, отверг предложение и не поддался и не бросился вниз. О, конечно, ты поступил тут гордо и великолепно, как Бог, но люди-то, но слабое бунтующее племя это – они-то боги ли?»<sup>18</sup> (курсив мой. – И.Е.). Достаточно сравнить это изложение слов «премудрого духа» с лаконичной канонической версией (Мф. 4; Лк. 4), чтобы увидеть, насколько радикально переосмысливает Достоевский евангельский рассказ. Иисус Ивана Карамазова сам *не знает достоверно*, является ли он Сыном Божьим, он только *верит* в это, причем верит *свободной, человеческой* верой, т. е. как раз той верой, к которой он призывает всех людей. Но это и означает, что он – *один из них*, он «только» человек, а если и Бог, то именно в том смысле, как было разъяснено выше, – в смысле человека, достигшего *в своей земной жизни* совершенства, раскрывшего в себе истинно присущее ему измерение собственной абсолютности.

Понятно, что все это невозможно приписать каноническому Иисусу, который есть именно Бог в первом из указанных выше смыслов, и, значит, не может иметь никаких сомнений в собственной божественной природе, абсолютно превосходящей его человечность. Точно так же от догматически понятого Иисуса Христа было бы нелепо требовать доказательств его веры в Бога-Отца, такое требование имеет смысл только по отношению к человеку, который в силу своей неискоренимой и абсолютной свободы никогда не может успокоиться в своей вере, обречен на сомнения и колебания, а потому обязан постоянно доказывать свою веру, доказывать прежде всего самому себе.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 14. С. 232–233.

<sup>19</sup> В результате детального анализа этого фрагмента Б.Н. Тихомиров приходит к выводу, что понять странный мотив «незнания» Христом своей божественной природы можно только на основе гностического противопоставления Христа и Бога-Творца (Демиурга); см.: Тихомиров Б.Н. Христос и истина в Поэме Ивана Карамазова «Великий Инквизитор» // Достоевский и мировая культура. Вып. 13. СПб., 1999. С. 147–177.

Однако продолжим чтение того же самого отрывка. Великий Инквизитор говорит далее: «О, ты понял тогда, что, сделав лишь шаг, лишь движение броситься вниз, ты тотчас бы и искусил Господа, и веру в него всю потерял, и разбился бы о землю, которую спасти пришел, и возрадовался бы умный дух, искушавший тебя».<sup>20</sup> Если после предшествующих слов Инквизитора могли оставаться сомнения относительно каноничности образа Иисуса в рассказе Ивана, то теперь эти сомнения полностью исчезают. Здесь по существу прямо говорится, что Иисус – *не Бог* в смысле церковного христианства. Здесь речь уже безусловно идет о верующем человеке, который «держится» в жизни только своей верой, но свою веру и *потерять* может, что значит для него – погибнуть, о чем не раз говорят герои Достоевского (в том числе «земной Христос», князь Мышкин).

Теперь обратим внимание на один мотив поэмы, который на первый взгляд выглядит как странное противоречие, как некая смысловая неточность, допущенная Достоевским, но при более внимательном к нему отношении становится еще одним веским подтверждением обозначенной системы идей.

Великий Инквизитор упрекает Иисуса Христа в том, что тот не захотел сделать *чудо* главным аргументом в пользу той веры, которую он возвестил своим приходом. Эта тема, тема чуда и тайны как наиболее весомых аргументов «авторитетной» веры, необходимых в том случае, если людям не хватает сил на свободную веру, проходит через всю поэму Ивана. Однако если мы задумаемся, о каком чуде идет речь, мы вынуждены будем признать, что буквальное, прямое понимание этого термина и всего связанного с ним сюжета *невозможно*. В поэме Ивана говорится, что Иисус отказался прыгнуть с храма, куда его вознес «дух самоуничтожения и небытия», чтобы не демонстрировать чуда спасения его ангельскими силами, посланными Богом-Отцом. Однако чуть раньше в поэме рассказывается, как тот же Иисус при своем появлении среди народа исцеляет слепца и воскрешает умершую девочку, т.е. творит те чудесные действия, которые он совершал и в первом своем появлении, описанном в Евангелии. Задумаемся, что является бóльшим чудом в глазах людей: воскрешение умершего или спасение при падении с храма? Кроме того, можно вспомнить, что чуть раньше, в заставке своей поэмы, Иван с осуждением говорил о еретических движениях, отрицающих чудеса, т.е. как бы признавал законность чуда (в его традиционном смысле) в качестве основы веры.

---

<sup>20</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. С. 233.

Нужно слишком плохо думать о Достоевском, чтобы утверждать, что здесь возможна и достаточна буквальная интерпретация понятия чуда и всего сюжета с искушениями. Тем не менее, подавляющее большинство тех, кто писал о Великом Инквизиторе Достоевского, принимает такую буквальную интерпретацию, совершенно не замечая возникающих при этом вопиющих противоречий. Заметим также, что в Евангелии второе искушение вовсе не сводится к проблеме чуда и обоснования веры через чудо. Прыгнув с храма, Христос должен был реализовать пророчество Библии и тем самым доказать свою связь с Богом-Отцом. Выдвигая в своей версии истории искушений понятие чуда, Достоевский радикально меняет ради каких-то очень важных целей смысл этой истории. В частности, здесь еще раз вспоминается гностическая интерпретация Христа, которая не предполагает никакой его связи с Богом Ветхого завета; в своей версии второго искушения Достоевский устраняет именно эту связь, содержащуюся в канонической версии искушения.

Но все-таки главное изменение касается другого. Для нас очевидно, что понятие чуда в контексте истории искушений имеет особый, совершенно нетривиальный и небуквальный смысл, и чтобы раскрыть содержание всего этого фрагмента, прежде всего необходимо раскрыть этот смысл. К счастью, в самом начале поэмы Ивана имеется ключ к разрешению этой проблемы. Здесь прямо говорится о том, что за *чудо* нужно людям и что может стать заменой свободной веры. Иван Карамазов так излагает своему брату начало монолога Инквизитора, обращенного к вновь сошедшему на землю Христу: «Имеешь ли ты право возвестить нам хоть одну из тайн того мира, из которого ты пришел? – спрашивает его мой старик и сам отвечает ему за него, – нет, не имеешь, чтобы не прибавлять к тому, что уже было прежде сказано, и чтобы не отнять у людей свободы, за которую ты так стоял, когда был на земле. Все, что ты вновь возвестишь, посягнет на свободу веры людей, ибо явится *как чудо*, а свобода их веры тебе была дороже всего еще тогда, полторы тысячи лет назад»<sup>21</sup> (курсив мой. – *И.Е.*).

Почему же в сравнении с упомянутым здесь «чудом» – вознесением тайн иного мира – даже воскрешение мертвых уже не выглядит подлинным чудом? Чтобы понять смысл этой странной черты выраженного в поэме о Великом Инквизиторе мировоззрения (мы его безусловно приписываем самому писателю), достаточно вспомнить, как Достоевский интерпретирует идею бессмертия. Поскольку

---

<sup>21</sup> Там же. С. 228–229.

эту идею он считает «аксиомой» нашего существования, те мучительные сомнения, которые обуревают его героев и его самого, касаются вовсе не самого факта посмертного существования, таких сомнений никто в глубине души не испытывает. Сомнения и борения веры относятся к размышлениям о том, *каково* наше посмертное (бессмертное) существование, является ли оно более совершенным, чем земное, или, может быть, еще более абсурдным, чем оно. Наиболее прямо об этом говорит в своей исповеди Ипполит Терентьев на страницах романа «Идиот»: «...я никогда, несмотря даже на все желание мое, не мог представить себе, что будущей жизни и Провидения нет. Вернее всего, что все это есть, но что мы ничего не понимаем в будущей жизни и в законах ее».<sup>22</sup>

В этом контексте становится понятным, почему воскрешение мертвых Христом не должно восприниматься как подлинное чудо. Ведь каждый из нас и так убежден в бессмертии каждого человека, и демонстрация этой идеи через воскрешение конкретной личности в прежней земной форме *ничего не прибавляет к уже имеющейся у нас вере*. Это «просто» ее подтверждение. А вот откровение о тех формах нашего существования, которые будут дарованы нам после смерти – это действительно должно представлять как подлинное чудо, как ответ на самую жгучую и таинственную проблему, волнующую каждого человека и испытывающую его веру.

Здесь мы вновь должны констатировать, что мировоззрение Достоевского и та вера, к которой он призывает людей и которую, видимо, обрел сам, ничего общего не имеет с каноническим, церковным христианством. Ведь согласно последнему, вся суть Откровения, принесенная Христом, заключается в рассказе о Царствии Небесном, о грядущем райском, абсолютно совершенном состоянии человека. Можно согласиться с тем, что даже самое отдаленное и символическое возвешение этого абсолютного бытия в нашем несовершенном мире будет выглядеть как чудо, как нарушение всех законов земного мира. Но невозможно понять, почему это может повлиять на свободный характер нашей веры. В Евангелии Христос постоянно говорит о Царствии Небесном, возвещает его и обещает людям грядущее вхождение в него. Знание той перспективы, которая ждет человека в итоге сознательного и свободного выбора своего пути в жизни, вовсе не противоречит свободе этого выбора, скорее, это знание есть основа свободного выбора, без него этот выбор был бы *слепым*, а не свободным.

---

<sup>22</sup> Там же. Т. 8. С. 344.

Но в системе идей Достоевского после смерти человек обретает не вечное, абсолютное бытие, а попадает в иной мир, который может быть как более совершенным, так и менее совершенным, чем земной, но самое главное – он аналогичен земному; разрыв бытия, осуществляемый смертью, не столь радикален, как это мыслится в канонической христианской концепции, где смерть – это абсолютный предел земного существования, за которым наступает то, что уже никак не возможно сравнить с земной жизнью.

Заповедь свободы, которую принес людям Иисус Христос, – это заповедь *ответственности* за свою судьбу в этом мире и в грядущем бессмертии. Эту ответственность человек не имеет права перекладывать ни на Бога, ни на других людей. Но чаще всего именно для принятия всей полноты ответственности человеку не хватает сил. Об этом и повествует Великий Инквизитор в своем монологе, обращенном к Иисусу Христу. То *чудо*, о котором он говорит Иисусу и через которое он «успокаивает» зов человеческой свободы, есть не что иное, как *обещание рая, совершенного бытия после смерти*. Инквизитор обещает это людям и тем самым выступает в той роли, которую для людей всегда выполнял «выдуманный» Бог. Зная, что Бога как высшей силы и высшего бытия, гарантирующего людям посмертное совершенство, нет, Инквизитор скрывает эту великую истину от людей и *от имени несуществующего Бога* обещает им, что они обретут совершенство после смерти без усилий и без той безмерной ответственности, которую требует от них Иисус.

Но это означает, что на самом деле он ведет людей не к совершенству, а к смерти и небытию. Ведь человек, который отказывается от своей свободы, от ответственности и от борьбы за совершенство еще здесь, в земном мире, тем самым утрачивает даже то совершенство, которое было в нем. Теряя остатки земного совершенства, он обрекает себя после смерти на абсурд, равный небытию (в духе свидригайловской вечности: «банька» с «пауками»). Именно об этом говорит Инквизитор: «Тихо умрут они, тихо угаснут во имя твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградой небесною и вечною. Ибо *если б и было что на том свете, то уж, конечно, не для таких, как они*»<sup>23</sup> (курсив мой. – И.Е.).

Поразительно точен момент условности в словах Инквизитора о «том свете». Инквизитор выступает в поэме как человек, правильно понимающий сущность учения Иисуса Христа – и его представление о грядущем бессмертии, и его убеждение в том, что конкретная форма этого

---

<sup>23</sup> Там же. С. 236.

бессмертия различна для каждого человека и зависит от его свободы, т.е. от способности в земной жизни неустанно бороться за свое высшее, божественное совершенство. Но одновременно Инквизитор видит, что только малая часть людей способна быть на уровне тех требований, что выдвигает Иисус. И будучи верным учеником Иисуса и по-настоящему любя людей, он пытается скорректировать его учение, чтобы оно помогло не только сильным, но и слабым. В конце поэмы, молча выслушав Инквизитора, Христос целует его в уста, а тот отпускает Иисуса, хотя еще недавно обещал сжечь вместе с еретиками. Это означает, с одной стороны, что Инквизитор, несмотря на весь свой пафос осуждения, остается верным учеником своего Учителя и признает правоту его учения. С другой стороны, поцелуй Иисуса недвусмысленно свидетельствует о том, что он понимает Инквизитора и, возможно, даже принимает часть его правды (о том, что он пришел слишком рано). Финал поэмы в определенном смысле уравнивает позиции инквизитора и Иисуса, заставляет думать, что Инквизитор – своего рода *alter ego* Христа.

И все-таки в позиции Инквизитора содержится противоречие, которое не позволяет признать его позицию столь же веской, как позицию Иисуса Христа; в итоге ошибается он, а не Христос. Ведь он признает, что люди «созданы бунтовщиками», а это означает, что в каждом есть способность к «бунту», ведущему к осознанию своей абсолютности и, быть может, в далекой перспективе к совершенству. Как это ни парадоксально, но исток ошибки Инквизитора в том, что он «слишком» сострадает людям и пытается помочь им даже вопреки их высшим интересам. В заботе о «ближних» он пренебрегает ценностью «дальних» и «дальнего» (в смысле Ницше). Его главная цель – устранить людские страдания, «успокоить» всех слабых и страдающих. Но «успокаивает» он людей только в *этой*, земной жизни, предопределяя их тем самым в посмертном существовании к еще более радикальным несовершенству и слабости. Наоборот, Христос проявляет определенную жестокость к людям, требуя от каждого ответственных усилий, направленных к совершенству. Это может вести к трагическим испытаниям и обречь человека на еще большие страдания, но Христос все время помнит о том, о чем забывает или не хочет знать Инквизитор: каждый человек бессмертен и земная жизнь – лишь малая часть его «странствий» в бытии и его борьбы за совершенство. Поэтому не нужно бояться страданий и самой смерти, земные страхи губят человека; нужно даже в своей слабости и бессилии найти крупицу силы. Найдя ее, человек, может быть, и не избавит себя от несчастий этого мира, но эта крупица со временем, в ином круге бытия, превратится в камень, на котором он начнет воздвигать свою *божественную* силу.

Владимира Соловьева традиционно считают прямым наследником Достоевского, выразившим в более строгой философской форме главные интуиции писателя. На самом деле такое представление о совпадении всех главных составляющих философских мировоззрений Соловьева и Достоевского является неверным, причем различие касается, быть может, самого важного момента – понимания статуса и значения личности человека. Для Достоевского именно отдельная личность абсолютна; для Соловьева же личность есть всего лишь «абстракция», только элемент подлинного абсолютного начала – Богочеловечества. Однако несмотря на это различие, Достоевского и Соловьева объединяет равно критическое отношение к традиционному христианству и к исторической церкви. Пытаясь понять, какая форма религиозной веры соответствует новой исторической эпохе и новому человеку, они в равной степени приходят к гностической парадигме понимания Бога и человека. Именно в этом слабом – в разработке гностической «модели» человека и его отношений с Богом и миром – Соловьев является прямым наследником Достоевского. Причем в его трудах гностическое мировоззрение получает гораздо более прямое и ясное выражение, чем у Достоевского.

Достаточно явно гностические влияния проступают уже в представлениях Соловьева о грядущем синтезе всех главных разделов человеческого знания в форме «свободной теософии». Это знание, которое носит мистический характер, не только объединяет все, но выступает орудием радикального преобразования земного бытия, спасения человека и мира от греха и несовершенства. Это, вне всяких сомнений, соответствует идее гнозиса.

Безусловно гностический характер носит характерное для Соловьева представление о Богочеловечестве. Соловьев понимает Бога не как внешнюю инстанцию бытия, а как внутреннюю силу в самом человеке. Наличие этой силы обуславливает задание земной жизни человека – преобразование земного бытия к совершенству, спасение материи от зла, исток которого в раздробленности, нецельности. «...Христос приходил в мир не для того, конечно, чтобы обогатить мирскую жизнь несколькими новыми церемониями, а для того, чтобы спасти мир. Своею смертью и Воскресением Он спас мир в принципе, в корне, в центре, а распространить это спасение на весь круг человеческой и мирской жизни, осуществить начало спасения во всей нашей действительности – это Он может сделать уже не один, а лишь вместе с самим человечеством, ибо насильно и без своего ведома и согласия никто действительно спасен быть не

может».<sup>24</sup> За историческим событием явления Христа необходимо увидеть метафизическое событие, меняющее всю структуру бытия, меняющее соотношение «сил», действующих в мире; причем указанное изменение является всего лишь начальной точкой длительного пути к окончательному преобразению мироздания. Действительное преобразование мира окажется возможным только в том случае, когда потенциальная возможность преобразования, открытая Христом, будет использована и реализована самим человеком, человечеством – *единственной движущей силой этого преобразования в мировом бытии.*

Как и в гностицизме, у Соловьева человек – это единственный проводник того божественного воздействия на несовершенный мир, с помощью которого Бог может добиться преобразования мира, принесения в него совершенства. «Существенное и коренное отличие нашей религии от других восточных, в особенности от мусульманской, – так интерпретирует Соловьев сущность христианства, – состоит в том, что христианство как религия богочеловеческая предполагает действие Божие, но вместе с тем требует и действия человеческого. С этой стороны осуществление самого Царства Божия зависит не только от Бога, но и от нас, ибо ясно, что духовное перерождение человечества не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть *дело*, на нас возложенное, *задача*, которую мы должны разрешать».<sup>25</sup>

Самая противоречивая концепция Соловьева, парадоксально сочетающая гностические и христианские мотивы, – это концепция Софии. С одной стороны, называя Софию личностью, представляя ее в женском облике, Соловьев явно использует гностическую мифологию. Определение Софии как «всеединого человечества» также имеет гностический оттенок, поскольку при этом подчеркивается божественная природа человечества, его центральное положение в мироздании. Но, с другой стороны, в «Чтениях о Богочеловечестве» мы находим такое описание Софии, которое больше соответствует христианскому учению о Софии Премудрости Божией, содержащей в себе идеальный прообраз мирового бытия. Рассматривая развитие материального мира от хаотического состояния космической материи до образования планетных систем, возникновения жизни и человека, Соловьев утверждает, что мировая душа (София) действует

---

<sup>24</sup> Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьев В.С. Собр. соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 344.

<sup>25</sup> Там же. С. 339–340.

как объединяющее начало на всех его этапах, даже на тех, когда еще нет человека; например, она проявляется как тяготение материальных масс: «Мировая душа первоначально, как чистое бессодержательное стремление к единству всего, может получить это единство сперва лишь в самой общей и неопределенной форме (в законе всеобщего тяготения)».<sup>26</sup>

Все десятое чтение «Чтений о Богочеловечестве», посвященное эволюции природы, пронизано духом наивного реализма, не предполагающего первичности или хотя бы равноправия человека (пусть даже в его метафизическом измерении) по отношению к природе. Человек появляется здесь только как результат природной эволюции. «После всего... космогонического процесса, – пишет Соловьев, – в котором божественное начало, соединяясь все теснее и теснее с мировой душой, все более и более осиливает хаотическую материю и наконец вводит ее в совершенную форму человеческого организма, – когда таким образом создана в природе внешняя оболочка для божественной идеи, начинается новый процесс развития самой этой идеи как начала внутреннего всеединства в форме *сознания* и свободной деятельности».<sup>27</sup> Человек, его сознание и его деятельность в мире оказываются только последней и наиболее развитой формой воплощения души мира, это означает, что нет полного тождества между человеком и Софией; такой вывод явно противоречит многочисленным определениям Софии как всеединого человечества. Поскольку в сверхчеловеческой сущности Софии предзадано все грядущее развитие мирового бытия, жизнь человека приобретает несколько фатальный оттенок, человек оказывается не вполне свободным существом, он лишь выполняет заданное ему Богом предназначение.

Указанные две тенденции составляют реальное противоречие учения Соловьева и определяют существенную неоднозначность некоторых его выводов. Особенно наглядно соответствующая двусмысленность проступает в концепции человека. Соловьев вынужден в понимании человека искусственным образом соединять два противоположных подхода, что порождает резкий дуализм в описании его сущности. Место отвергнутого им дуализма материального и духовного занимает *дуалистическое противопоставление божественного и земного содержания человеческой личности*, причем и божественная и земная составляющая предстают как духовно-

---

<sup>26</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. В 2. М., 1989. Т. 2.С. 138.

<sup>27</sup> Там же. С. 139.

материальные целостности, отличающиеся только тем, что одна совершенна, а другая – нет. Соответственно, приобретает двойное значение и идея Богочеловечества.

С одной стороны, каждый из нас, будучи причастным единству Софии, тем самым совместно со всеми причастен божественному совершенству; в этом смысле идея Богочеловечества – это выражение нашего уже обретенного совершенства, уже реального божественного состояния человека. Но, с другой стороны, признание самостоятельности эмпирического, земного бытия человека ведет к пониманию Богочеловечества как *несовершенного земного объединения людей*, осуществляемого ради борьбы за достижение совершенства в этой земной жизни. Божественный характер Богочеловечества в этом случае связан только с тем, что человек и человечество в своем сознании несут идеальный образ грядущего совершенства и имеют силы для реализации этого образа. Очевидно, что второй смысл идеи Богочеловечества созвучен мировоззрению Достоевского, в то время как первый ведет к буддийскому идеалу пассивного «изживания» мира.

## 5

Если кратко говорить о развитии русской философии после Соловьева, то наиболее радикальное проведение гностической парадигмы мы находим в творчестве Н. Бердяева (хотя какие-то гностические мотивы можно найти почти у всех его современников). Сам Бердяев прямо определяет свою философию как «христианский гнозис». Здесь и Бог, и божественное бытие теряют свое самостоятельное значение и превращаются в условные обозначения для «темной», «бездонной» глубины человеческого духа. Только свобода человека и его творческая энергия, не знающая никаких границ и запретов, признаются Бердяевым в качестве подлинного Абсолюта; идея *становления* почти полностью вытесняет идею *бытия*.

Признавая, что современное человечество находится в кризисе, Бердяев призывает его вернуться к осознанию своей нерасторжимой связи с Богом, вернуться к религиозному мировоззрению. Такой же точно призыв можно найти в работах многих современников Бердяева, об этом же писали, например, С. Франк, И. Ильин, С. Булгаков и многие другие. Однако если упомянутые мыслители имели в виду буквальное возвращение к церкви и церковной христианской традиции, то Бердяев имел в виду совсем другое – возвращение к глубокой сути учения Иисуса Христа, которое *никогда* еще не получало подлинного раскрытия в истории, тем более в догматическом учении церкви. Этот подлинный смысл первохристианства Бердяев видит в признании аб-

солютного значения каждой личности, в признании творческой, живой бесконечности личности. Как и Соловьев, критически относясь к исторической церкви, Бердяев создает свое представление о христианстве, в котором явно присутствуют гностические элементы. «Экзистенциальный центр церкви и соборного сознания находится в каждой личности, и в личности Христа, именно в богочеловеческой личности Христа, но не в каком-то коллективе, не в каком-то организме, воплощающем всеединство. Церковь существует как социальный институт, но в этом своем аспекте она принадлежит миру объективации. С этим связаны все противоречия в существовании церкви, которая должна освобождать человека, но часто его порабощает».<sup>28</sup>

Единственный путь обновления и преображения человека, общества и истории замыкается на отдельной личности, именно она должна восстановить свою связь с Богом и через это научиться осуществлять абсолютные творческие деяния, «развоплощающие» незыблемость, «закоснелость» объективированного бытия и тем самым преображающие весь мир и всю историю.

В контексте этого вывода особую остроту приобретает вопрос о том, что есть Бог и как надо правильно понимать отношение человека к Богу. В решении этих проблем особенно наглядно сказывается глубоко недогматический характер религиозной философии Бердяева. Как и все русские философы, Бердяев особое значение придавал идее Богочеловечества. В его философии она интерпретируется фактически как *тождество* Бога и человека. Действительно, Бог есть *первобытие* и *дух*, абсолютная духовная основа всего реального, но этими же терминами Бердяев характеризует и человеческую личность в ее подлинной, глубинной сути. Тем не менее, прямолинейное отождествление человека и Бога вело бы к достаточно нелепым следствиям (например, пришлось бы признать человека абсолютно совершенным). Поэтому Бердяев стремится разъяснить и смысл *единства* и смысл *различия* Бога и человека.

Рассуждения Бердяева в этом вопросе не всегда однозначны, но наиболее точно его понимание Бога можно выразить тезисом «*Бог есть идеал и последняя основа человеческого творчества*». Причем этот идеал – не просто выдумка, фантазия, иллюзия; составляя сущность человека, он по-своему «реален» – реален как богатство потенциальных путей развития, как «царство возможностей». Наиболее парадоксальное свойство этого «идеала» заключается в том, что его принятие человеком

---

<sup>28</sup> Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 55.

вовсе не предполагает достижения *конкретной и однозначной* цели, что означало бы остановку в процессе творческого движения вперед, наоборот, его роль состоит в освобождении этого процесса от всех препятствующих ему ограничений. Можно сформулировать эту мысль следующим образом: *Бог – это осознание человеком своей собственной непостижимой абсолютности и непредсказуемости.*

При этом у Бердяева, как и у всех мыслителей гностического типа, понятие Бога-Творца заслоняется и вытесняется образом Бога-сына, Бога-жертвы – образом Христа. Сам акт Творения здесь становится простой метафорой, символом процесса объективации, процесса превращения творческого становления духа в застывшие формы нашего предметного мира; этот процесс, согласно Бердяеву, имеет *негативный* характер для человека и его свободы. В то же время Иисус Христос – это человек, в котором достигается наиболее полное осуществление творческой мощи нашей духовной свободы, но в котором одновременно проявляется и ее «меонический» характер, ее способность исказить саму себя, заковать себя в оковы необходимости, закономерности объективированного бытия. Это приводит к величайшей трагедии, величайшему страданию и величайшей жертве – к принесению в жертву самого Бога.

Христос, выявляя в себе во всей полноте творчество и свободу, являет в историческом бытии всю глубину человеческой абсолютности, он есть как бы уникальный и в то же время универсальный «образец» человека, и каждый человек обязан стать таким, как он, претерпеть муку от «неистинного» мира объективации, умереть в нем, чтобы прервать «неистинное» существование, и воскреснуть в истине, в преображенном мире, где объективация и необходимость будут полностью побеждены творческой свободой. Это означает, что история Христа – не просто его личная история, а выражение личной истории каждого человека и «задание» для каждого человека; более того, это есть выражение внутренней иррациональной диалектики первобытия – диалектики свободы и творчества. «Тайна Искупления, – пишет Бердяев, – тайна Голгофы есть внутренняя мистерия духа, она совершается в сокровенной глубине бытия. Голгофа есть внутренний момент духовной жизни, духовного пути, – прохождение всякой жизни через распятие, через жертву. В глубине духа рождается Христос, проходит свой жизненный путь, умирает на кресте за грехи мира и воскресает. Это и есть внутренняя мистерия духа... Без внутреннего принятия Христа в духе, истины, которые раскрываются в Евангелии, остаются непонятными фактами внешнего эмпирического мира. Но христианская мистерия духа объ-

ективируется, выбрасывается вовне, в природный мир, символизируется в истории».<sup>29</sup>

В итоге в философии Бердяева истинным Абсолютом является сам человек в полноте своей внутренней творческой энергии и свободы. Нужно признать, что постоянные апелляции Бердяева к христианскому откровению выглядят малообоснованными: все, что он говорит о Боге, имеет очень мало общего с канонической христианской традицией. Для него христианство – это освящение человеческой личности и ее абсолютной, ничем не стесненной свободы.

## ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ

### *Н.В. Шабуров:*

У меня не столько вопрос, сколько небольшая реплика. Наше время ограничено, и время доклада было ограничено, а проблемы, которые там затронуты, многочисленны, и каждая из них требует отдельного и очень серьезного обсуждения. Понятно, что эта тема должна быть обследована во всей своей глубине.

Меня очень заинтересовало то, что Вы сказали о возможных «генетических корнях» гностических идей в русской философии. Честно говоря, я думаю, что павликианство было малоизвестно, поэтому стало предметом научного внимания, как мне кажется, уже позже. А что касается исихазма, то эта тема, конечно, могла бы быть очень плодотворной, хотя, скорее, в неких косвенных формах. Я думаю, что здесь все-таки очень важную роль сыграло и духовное наследие XVIII века, и в целом все, что связано с русским масонством и розенкрейцтерством.

Отдельно, конечно, надо рассматривать творчество Сковороды, не случайно интерес очень многих русских философов к Сковороде. А насчет второго источника Вы, конечно, правильно сказали – это западная философия и, более конкретно, традиция, связанная с именами Баадера, Шеллинга. Но я хочу сказать, что вся эта тема должна быть поддержана и исследована дальше. Спасибо.

### *И.И. Евлампиев:*

Да, про масонов я просто забыл сказать. Конечно, нет никаких сомнений, что XVIII век здесь сыграл колоссальную роль.

### *А.Л. Рычков:*

Мне кажется, не прозвучал еще один интересный «генетический» момент, связанный не с герметизмом или гностицизмом, а с христианским гнозисом как таковым. На самом деле, сегодня не видят большой разницы, су-

---

<sup>29</sup> Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 40.

ществовавшей в первые века христианства, между гностиком, или последователем христианского гнозиса (скажем, Оригеном), кто принадлежал к Александрийской богословской школе.

В XIX и XX веках тоже не было такого разделения, потому что, во-первых, большую часть данных о гностицизме тогда черпали исключительно у отцов церкви – практически, других трудов и не было; был Иринеи Лионский, был Ипполит, которого, собственно, России открыл Владимир Соловьев. Сам Соловьев, по крайней мере, на них ссылается. Было еще, конечно, «Добротолюбие», был Евагрий Понтийский, как раз из традиции исихазма, хотя Евагрий – последователь Оригена, поэтому здесь также можно говорить о рецепции идей раннехристианского гнозиса. Мне кажется, что не нужно так резко дифференцировать, потому что в XIX веке очень много читали отцов церкви, но при этом не было ощущения «ереси», потому что не разделяли раннехристианский гнозис Валентина, гнозис Оригена и гнозис Климента Александрийского. Для них и то, и другое, и третье было *гнозисом*. Хотелось бы, чтобы мы на этом симпозиуме не разделяли, но, наоборот, попытались найти некий синтез, некую точку встречи, ведь для этого мы и собрались.

***И.И. Евланпиев:***

Я почти полностью с Вами согласен, за одним маленьким исключением: все же когда речь идет уже о XIX – XX веках, то неслучайно русские мыслители, о которых я говорил, противопоставляли историческое христианство и первохристианство. Они, конечно, не о гнозисе говорили, они говорили о первохристианстве, об учении самого Иисуса Христа, и я с Вами безусловно согласен в том, что если мы идем к истокам христианства, то там очень трудно эту грань найти, можно даже вспомнить, что многие исследователи гностицизма, в том числе, известный Вам Е.В. Афонасин, говорят, что вопрос стоит так: *что первично – христианство или гнозис*, так как, может быть, христианство – просто секта гностиков, которая в конце концов обособилась, победила и переписала историю по-новому. Если это так, тогда вообще сей спор не имеет смысла. Но еще раз повторю, когда мы говорим о XIX и XX веках (в большей степени о XIX-м как о веке становления русской философии и русской культуры), то все-таки христианство русской православной церкви и первохристианство – это действительно разные вещи. И именно об этом я говорил: надо различать историческое христианство, связанное с церковью, официальное христианство и то учение первых христиан, к которому апеллируют и Соловьев, и Чаадаев.

***Е.Ю. Гениева:***

Я могу себе позволить короткий комментарий? По-моему, мы прослушали бесконечно интересный доклад, который, с моей точки зрения, предполагает дальнейшие темы наших встреч. Я могу сказать, какой вывод сделала я, внимательно и с огромным удовольствием Вас слушая.

Вы, скорее, хотите увести слушателя (будучи идейно корректным) от

того, сколь близок герметизм и гностицизм к тому, что мы называем христианской догматикой, потому что на эту тему, действительно, можно очень долго и с большим интересом рассуждать. И в свете того, что Вы сказали, я хочу задать один или два вопроса.

Как интерпретировать следующие евангельские слова-постулаты: «Вы – соль земли»\* и «Да будут все едино»?\*\* Я толкаю Вас к тому, чтобы *слово* было произнесено. Вы сами даете для этого почву рассуждением о «Великом Инквизиторе» Достоевского, подразумевая не католицизм, с чем я совершенно согласна, и не православие, – в легенде выражается общехристианская точка зрения... Но как Вы интерпретируете, в свете Ваших же слов, эти столь известные евангельские постулаты?

***И.И. Ефлампиев:***

Я согласен с тем, что в первохристианском и в гностическом учениях столько точек соприкосновения, что, по сути, мы должны говорить о едином учении. Афонасин – один из сторонников этой точки зрения, как филолог он ее доказывает по текстам. Тем не менее, выскажу такую парадоксальную мысль: «Антихрист» Ницше – это тоже, на мой взгляд, гностическое сочинение, потому что Ницше в нем противопоставляет христианство (учение, интерпретированное христианской церковью) и учение самого Иисуса Христа, о котором очень уважительно говорит.

Интерпретация немецкого философа абсолютно гностическая, при том что Ницше, конечно, гностиком считать очень трудно, но, тем не менее, факт остается фактом. И, безусловно, это многие подмечали: то учение, которое мы видим в Евангелиях, особенно в Евангелии от Иоанна, совсем иное, нежели та система и та догматическая практика, которые были выстроены всеми церквями. В этом, как мне кажется, заключена проблема.

А с Вашей постановкой вопроса я согласен: в истоках это – некое единое учение, в котором очень трудно найти границу и существенные расхождения. Ведь между Евангелиями каноническими и неканоническими (так называемыми апокрифами) тоже очень много точек соприкосновения.

---

\* Мф 5:13

\*\* Ин 17:21

**Рычков Александр Леонидович**  
*старший научный сотрудник*  
*Научно-исследовательского центра религиозной литературы*  
*ВГБИЛ, Москва*

---

## **АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ МИФОЛОГЕМА У МЛАДОСИМВОЛИСТОВ**

*Все отчетливее сквозят в нашем времени  
черты не промежуточной эпохи, а новой эры,  
наше время напоминает собою  
не столько рубеж XVIII и XIX века,  
сколько первые столетия нашей эры.*  
*А. Блок «Владимир Соловьев и наши дни» (1920 г.)*

*В этом есть что-то страшное для нас,  
русских. Мы переживаем в самой крайней форме  
конец Ренессанса, не пережив самого Ренессанса.*  
*Н. Бердяев «Конец Ренессанса» (1923 г.)*

Как известно, Серебряный век культуры Римской республики закончился с нашествием варваров. По итогам варварского уничтожения старой русской культуры большевиками с легкой руки Иванова-Разумника<sup>1</sup> ренессансный дискурс русской культуры рубежа XIX и XX веков был назван *русским Серебряным веком*. Это самоопределение можно расценить как завуалированный отклик на запрещенную цензурой Наркомпроса работу Н. Бердяева. Имеется в виду вышедшая годом ранее статья Н. Бердяева «Конец Ренессанса (к современному кризису культуры)»<sup>2</sup>, опубликованная в берлинском журнале «София»<sup>3</sup>. В ней русский философ пишет: «Глухие шумы подземного варварства давно уже были слышны... И многие из нас должны чувствовать себя последними римлянами<sup>4</sup>. Это – благородное самочувствие».

Статья Бердяева передает настроения русского религиозного философа и его идейного окружения в начале 20-х годов, поэтому можно предполагать, что многие деятели русского духовного Ренессанса рубежа веков не особо удивились бы присвоенному им имени «обитателей закатной поры»: они и сами-то жили эсхатологическим осо-

знанием кризисного преобразования цивилизации в грядущих катаклизмах. И, вероятно, согласно словотворческой практике своего времени, подобно тем же *сменовеховцам*, приняли бы для самих себя самоопределение *серебряновековцев*. Поскольку так они и мыслили себя по отношению к ренессансному мироощущению и к истокам европейской культуры, а также в отношении к иным социальным дискурсам России того времени.

Для принадлежавших этой «ренессансной» плеяде художников и «вольных философов» начала века предчувствие перемен было отнюдь не мысленной игрой и не смирением перед концом своей культуры, но надеждой на новую Россию и нового человека, образ которого они пытались разглядеть в неясном грядущем. Как писал в 1924 году (письмо от 6 февраля) младосимволист Андрей Белый своему другу и биографу Иванову-Разумнику: «Наступает новая эра: *кончился век ясности*; <...> мы идем как бы к нащупыванию новых мистерий, по-новому соединяющих Аристотеля и Гераклита (т.е. открывающих *темную глубину* ясной поверхности мысли с прояснением образами темной глубины древнего мифа)»<sup>5</sup>. В этом новом человеке, по характеристике А. Блока – «человеке-артисте», «соединение головы и сердца исполнится: в *верном знании* сердца, в *умном делании* головы – ждем его»<sup>6</sup>. Практически все *серебряновековцы* (и в особенности, как мы увидим далее, младосимволисты) ощущали себя «предтечами» этого «будущего человека», интересы которого они представляли в их тогдашнем настоящем. Русскую ренессансную философию вообще отличает необъяснимая уверенность ее представителей в том, что не они – творцы *возможного* будущего, но само это когда-то *наставшее* будущее *из реально грядущего* творит через них самое себя. Эта вера происходила из видения особого духовного измерения истории: где нет линейного времени и «дух дышит, где хочет». Они считали это видение выражением сути человеческой культуры. Вспоминался Климент Александрийский, учивший в хорошо известных среди *серебряновековцев* «Строматах» о единой истории духа: «Во времени мудрость одна и та же – тот же вид ее, что преподан нам, изменчив».

Это видение имело настолько мало общего с победившим вульгарно-материалистическим пониманием прогресса цивилизации, что даже истребление своей культуры воинствующим коммунизмом воспринимали они как временное отклонение путей России в сторону от «генеральной линии» истории становления человеческого духа. Важно подчеркнуть, что они мыслили себя как бы на пророческом «пути Иоанна Предтечи»: начертанном из будущего,

из будущего ниспосланном, а не предпосланном прошлым. Они мыслили себя позванными и призванными этим реальным, но лишь грядущим для их времени богочеловеческим Духом. Этот Дух есть соловьевская София: одновременно и пребывающая в вечности горнего измерения, и лишь становящаяся в измерении дольном. А те из них, кто пережил период погружения в теософские, антропософские либо «доникейские» раннехристианские учения, признающие пифагорейскую реинкарнацию «духовной монады» (а таких было большинство!), всерьез намеревались вернуться к своей работе позднее: ну, скажем, в веке XXII. Эта жизнь «из будущего» отличалась от предлагаемого большевиками трудового подвига «во имя грядущей победы коммунизма» тем, что одновременно несла в себе ренессансные истоки маргинальной античности: древнегреческого и/или александрийского мировоззрения «всеединства». Но она отличалась и от часто вменяемого им ныне житнетворчества в рамках исконно гностического учения об индивидуальном спасении тем, что свой удел они не мыслили вне соборно-теургического преображения всего человеческого миропорядка. Потому этих последователей Вл. Соловьева, вероятно, с догматической точки зрения можно было бы уличить скорее в оригенизме – из-за веры в реальность теургического апокатастазиса, – чем в тщательно прописанном «отцами церкви» классическом гностицизме. Младосимволистское обращение к поиску инициатических символов-знаков, пробуждающих платоновское «предвоспоминание», есть поиск современного пути не древнего гностицизма, но того самого раннехристианского александрийского гнозиса, в котором встретились и смогли услышать друг друга в первые века новой эры мудрецы основных мировоззрений этого переломного времени «рубежа эпох».

Жившие на ином кризисном рубеже веков *серебряновековцы* – сторонники мудрости, а не знания; культуры, а не цивилизации; Вечного возвращения к Духу, а не линейного становления в материи. При всех своих разногласиях они действительно выступают словно члены некоей единой общины. Показателен такой малоизвестный факт: с «укоренением» большевиков оставшиеся в Питере деятели культуры Серебряного века между собою называли себя «граждане России № 3». Чтобы правильно понять это самоопределение, обратимся к живому историческому свидетельству – к письму руководителя «Вольфилы» Иванова-Разумника Андрею Белому, только что вернувшемуся из Германии от Рудольфа Штейнера. В нем Иванов-Разумник объясняет Белому настроение членов питерской «Воль-

филы» конца 1923 года в понятиях «членов общины № 3», созвучное теме настоящей работы. Поскольку таковое внутреннее самоопределение *серебрянниковцев* в большевистской России ранее не анализировалось, позволю себе привести фрагмент этого письма Иванова-Разумника (Царское Село, 7 декабря 1923 г.), понимаемый здесь в качестве своеобразного послания потомкам в жанре самокомментирования<sup>7</sup>:

«Революция пронеслась смерчем по душам нашим. Одних она загнала в прошлое – это вся русская эмигрантщина, вся «Россия № 2»... Всё это – покойники... Будущего и настоящего у них нет. Есть другая «Россия – №1», в которой мы живем. Это Россия только настоящего, без будущего, – Россия «марксизма», «материализма», «коммунизма» и прочих измов. Будущего у ней нет, так как не может быть идеологической победы за узкими и плоскими мировоззрениями. Quasi-коммунистическое мещанство может торжествовать в настоящем, но ему закрыто будущее. Но от этого не легче нам, которым открыто будущее и закрыто настоящее, нам, России будущего, «России № 3»... Мы отрезаны от жизни настоящего, деятельность нам закрыта. Книги наши конфискуются. Рот забит тряпкой... Люди настоящего не могут всеми мерами не бороться на оба фронта – и № 2, и № 3. Они должны преследовать не только прошлое, уже обреченное на гибель, но и будущее, победа которого неотвратима, – и все затем, чтобы продлить свое настоящее. Оно может продлиться года, десятки лет – дело не в сроке, и унывать не приходится... Что ж – будем ждать весны и прорастания зерен через десятки и десятки лет. Свое дело мы сделали, и продолжаем делать... Но я все это не о Вас, а о себе, о нас: почему есть Вольфила и нет Вольфилы, почему мы – соль, переставшая быть соленой. Я верю, что мы «солоньки» для будущего и еще солоно придется настоящему... И вполне законно, что все мы, будущие, отрезанные от настоящего, обратились к прошлому... да, надо подводить итоги, надо готовить их для будущих поколений: они начнут с того, на чем мы кончили».

В ответ (письмо от 17 декабря 1923 г.) А. Белый писал: «...катакомбное бытие есть естественное бытие людей, которые живут ритмом будущего»<sup>8</sup>. В контексте этих писем становится понятен подразумеваемый «временной параллелизм» александрийского обряда у Белого в его программной работе «Кризис культуры»<sup>9</sup>: «Тайное александрийской культуры влилось и жило под почвою «Рима»: оно – катакомбно; воистину можно сказать, что *impregium* взорвано

катакомбою; она вышла наружу». Неоднократно отмечалось, что в творческом тандеме «Блок – Белый» Блок часто был генератором новых идей-интуиций, а Белый – их блестящим рациональным интерпретатором. Так же, вероятно, обстоят дела и в случае катакомбной метафоры. Ее связывает с «тайным раннехристианской культуры» и А. Блок задолго до этого письма, в своей знаменитой статье «Крушение гуманизма»: «В наше катастрофическое время всякое культурное начинание приходится мыслить как катакомбу, в которой первые христиане спасали свое духовное наследие. Разница в том, что под землю уже ничего не спрячешь; путь спасения духовных наследий – иной; их надо не прятать, а явить миру: и явить так, чтобы мир признал их неприкосновенность, чтобы сама жизнь защитила их»<sup>10</sup>. Долг художника современности, по Блоку, – быть живым «органом культурной памяти», быть световодной звездой кризисного времени. Еще в 1918 году Блок записал в дневнике: «И мне – быть катакомбой. Катакомба – звезда, несущаяся в пустом синем эфире, светящаяся»<sup>11</sup>. Это относится и к гонимым собственным временем художникам – носителям музыки всех времен, которых «можно назвать живыми катакомбами культуры», когда впоследствии «мы можем наблюдать... ряд попыток приспособления цивилизации к этому духу, ей враждебному»<sup>12</sup>.

Нам, потомкам, необходимо еще вновь разглядеть это «тайное александрийской культуры», о котором повествовал Белый, и постичь, как, по меткому выражению Иванова-Разумника, «начать с того, на чем закончили» вольфиловские *серебряновековцы*, верившие в возрождение своих духовных идеалов в нашем поколении «конца материалистического ослепления». Для этого прежде всего необходимо понять перекроенные под новую идеологию, намеренно вымаранные и просто позабытые смыслы языка серебряновековской культуры. Ведь не секрет, например, что опубликованные во времена СССР мемуары, письма и дневники младосимволистов сохранили купюры, а многие тексты не переизданы и поныне, в том числе и изданный в Польше вариант «Воспоминаний об Александре Александровиче Блоке» самого Андрея Белого с уникальными комментариями к переписке «названных братьев» (вышедший лишь на Западе)<sup>13</sup>.

А неоднократно упоминавшийся выше Иванов-Разумник, будущий комментатор первых томов первого полного Собрания сочинений Александра Блока, писал Андрею Белому как быломu «духовному брату» поэта об издании «Дневника» А. Блока (письмо от 30 апреля 1928 г.)<sup>14</sup>:

«Скажу Вам вот что: с подлинными дневниками Блока (1911–1913, 1917–1921 гг.) я познакомился в 1922 году. Теперь они (часто с дикими купюрами) выходят в двух томах... Вот ведь трагическая судьба больших людей и писателей – попадать после смерти в распоряжение и на правеж людей глупых и бездарных!... имена же их Ты, Господи, веши... Теперь лишь через года и года можно будет будущим исследователям восстановить его подлинный облик».

Этими «будущими исследователями», к которым взывал Иванов-Разумник, являемся и мы с вами, уважаемые коллеги и участники симпозиума, поскольку сокрытая и поныне многомерная модель мира культуры Серебряного века насквозь проникнута преемственными интуициями раннехристианского гнозиса, позднеплатонической и герметической философий, лишь в последнее время ставших предметом объективного научного осмысления. Мне хотелось бы обратить ваше внимание, что **единство идейных поисков и духовного «обновленчества» Серебряного века может быть найдено именно в его обращении к самым истокам христианской и европейской культуры.** В выходе за пределы устоявшихся догм своего времени на поиски утраченного синтеза «антитез». А потому – во внимании к «опыту встречи» и преемственности различных религиозно-философских картин мира. И это особенно актуально в свете современных процессов глобализации сознания как отдельного человека, так и всей европейской цивилизации в целом, процессов, напрямую связанных с опытом культурной толерантности, к александрийскому варианту которого и обратились младосимволисты.

Отсутствие толерантного подхода к самим опытам толерантности в истории ныне ведет лишь к курьезам. Так, критика младосимволистов, как и их близких коллег по поэтическому цеху, с точки зрения догмы породила такие одиозные явления российской наукообразной современности, как, например, обвинение их всех поголовно в гностическом сатанизме. Доказательству этого посвящена не только целая серия книг А.Л. Слободнюка, но и его докторская (!) диссертация<sup>15</sup>. Логика «научных обоснований» у данного автора проста: раз русские символисты оглянулись к опыту гностиков, значит – обратились к дьяволу и должны быть вычеркнуты из «правильной» российской истории. Е. Замятин, Н. Гумилев, Ф. Сологуб, К. Бальмонт, В. Брюсов, Д. Мережковский, А. Блок и многие другие их современники, по мнению исследователя, – это «Идущие путями зла... дьяволы Серебряного века». Именно так он называет свою монографию о них, изданную в 1998 (!) году. Так что не удивительно, что

очередную свою монографию «“Трилогия вочеловеченья” Александра Блока» Слободнюк дополняет подзаголовком «Соловьиный ад» (!) (2002 г.), обыгрывая созвучное произведение поэта. К аналогичным выводам относительно величайшего русского поэта Александра Блока приходит и автор изданной в 2006 (!) г. Санкт-Петербургским Институтом богословия и философии солидной «научной» монографии «Русская софиология и софийность». В главе «Софийные плоды софиологии. А.А. Блок», автор монографии П.А. Сапронов<sup>16</sup> обращается, вероятно, непосредственно к духу поэта. Мы считаем своей обязанностью процитировать этот спиритуальный «научный» диспут Сапронова и его выводы. Так, оценивая софийные стихи Блока, родившиеся в Исаакиевском соборе, оппонент с панибратским «ты» советует поэту: «Живет в твоей душе образ Жены-Софии, так и воздвигни ей свой храм, со своими единоверцами ли, один ли, как строе-ние или в своей душе, *но не следи и не пакости в чужом храме*» (курсив мой.- А.Р.). Из этой отповеди Блоку о стихах, родившихся в храме, автор монографии делает «актуальный научный вывод» о том, что А. Блоку не следовало бы писать и стихов о России, а особенно – его знаменитого «Куликова поля»: «И кому еще в русской поэзии обращаться к теме Куликовской битвы, как не самому крупному русскому поэту той поры. *Но, право, лучше ему было этого не делать*» (курсив мой.- А.Р.), все-таки игры в Софию, как бы они ни были сомнительны, пока они касаются самого Блока – это одно, когда же Руси-России – совсем другое». Выход поэтического гения Блока за пределы современной ему мировоззренческой ортодоксии – оказывается... «путем болезни духа», так что поэт всю свою жизнь имел право писать, вероятно, только касающиеся лишь его самого «Записки сумасшедшего». Следуя логике автора монографии, мы догадываемся, что остальная поэзия А. Блока, подобная гениальному «Куликову полю», как не имеющая прав на существование, должна быть немедленно изъята из школьных программ и т.п. Истории Европы хорошо знаком такой «научный метод», гениально описанный Ф.М. Достоевским в его «Легенде о Великом Инквизиторе», а затем исчерпывающе проанализированный Н. Бердяевым в одноименном философском эссе. И поскольку подобные «научные исследования и диссертации» продолжают множиться, автор настоящего доклада посчитал своей нравственной обязанностью критически остановиться на них как на примере полной противоположности философии духовного возрождения русского Серебряного века, обращенной к осмыслению исторических фактов религиозно-философских импульсов, рождавшихся от встречи культур, наподобие феномена раннехристиан-

ской Александрии, младосимволистской рецепции которой посвящено настоящее обсуждение.

Действительно, многие религиозно-философские интуиции Серебряного века неотделимы от переосмысления этой особой субкультурной плеядой поэтов и мыслителей раннехристианских гностико-герметических идей. Однако в уже цитированной выше работе акад. Вяч. Вс. Иванов особо подчеркивает с первых же строк главы «Мудрость»<sup>17</sup>, что именно «наиболее плодотворные течения в русской предсимволистской и символистской поэзии и религиозно-философской мысли связаны с развитием идей гностицизма. Первооткрывателем его для России был Владимир Соловьев, которому Блок, Белый и философы, как Бердяев и Сергей Булгаков, от раннего увлечения марксизмом перешедшие к обдумыванию новых религиозных идей, обязаны формулировкой главных гностических образцов. Основу их составило конкретное персонологическое представление о воплощении Софии...»

Вероятно, плодотворность тех течений, о которых говорит Вяч. Вс. Иванов, может быть объяснена в том числе и тем, что они включили в себя гностико-герметичные идеи как неотъемлемый элемент европейской культурной истории, как ее необходимое, но, однако, отнюдь не достаточное условие. В этом мистерия *серебряно-вековского* «александрийского» синтеза. В этом же – и тезис, отстаиваемый докладчиком перед пытающимися вымарать историю российской культуры оппонентами: **единство концепта Серебряного века – в обращении к духовной антропологии, как индивидуальной, так и соборной, во всем процессе ее становления, а не как закосневшей данности**, которую Н. Бердяев с негодованием именовал «мертвящей творческий дух объективацией». И такое единство не может быть полноценно охарактеризовано в линейных штампах одной системы мировоззренческих координат: скажем, как догматическая, или как гностическая, или как национально-мессианская и т.п. Смысл этого российского возрожденческого концепта – именно в готовности к новой Встрече с Другим у своих истоков. И к новому Откровению, как то происходило в Европе во времена предыдущих Возрождений.

Именно такими идеями и чувствами проникнута статья Н. Бердяева «Конец Ренессанса», цитировавшаяся в начале работы. Говоря о «последних римлянах», русский философ отнюдь не относил себя к «цезаропапистам» Третьего Рима или к иным последователям или эпигонам римской имперской государственности. Напротив, он говорит об индивидуальной антропологии. Отмечая, что «те частич-

ные возрождения, которые знает новая история, были возвратом и к христианству, и к античности», Бердяев приходит к выводу, что «в христианстве не до конца еще была открыта антропология, открытие о человеке еще не закончилось<sup>18</sup>. В этом смысл поставленной новой гуманистической историей темы о человеке». Поэтому, в его восприятии, новую ренессансную культуру «всеединства» надлежит искать в аналогиях со временами не «доэллиническими» (как полагал, например, Ф.Ф. Зелинский в своем культурософском концепте славянского Возрождения), но именно первохристианскими. И здесь его «римская» вера в будущее наступление эпохи «России № 3» удивительно совпадает с вольфиловской верой Иванова-Разумника и «александрийской» верой Белого, а также других младосимволистов. Н.А. Бердяев пишет:

«Наша эпоха напоминает конец античного мира, падение Римской империи ... Религиозно-философские и мистические искания нашего времени напоминают конец греческой философии и тогдашние искания мистерий... По многим признакам мы подходим к новой исторической эпохе... И мы должны себя чувствовать не только последними римлянами, верными старой и вечной истине и красоте, но и обращенными к невидимому, грядущему творческому дню, когда взойдет солнце нового христианского Ренессанса.... Победа количества над качеством, этого ограниченного мира над другим, бесконечным миром, всегда призрачна».<sup>19</sup>

Именно как параллель с историей позднеантичного Рима воспринимали *серебряновековцы* социальные потрясения в собственной стране, судьбу которой рассматривали либо в зеркале исторической античности (напр. «Катилина» А. Блока) и ее мифов, либо из раннехристианских идей апокатастасисного «*пресуществления*» как духовного преображения через истление «ветхого» эго-существа, которое должно быть сброшено, подобно ветхому одеянию, по метафоре ап. Павла, и о котором Максимилиан Волошин написал спустя год после Октябрьской революции: «И новый Рим процвел – велик / И необъятен, как стихия. Так семя, чтобы прорасти / Должно истлеть... Истлей, Россия, / И царством духа расцвети!» («Пресуществление», 1918 г.). Для Волошина раннехристианская притча (аллюзия на евангельские слова (*Ин.* 12:24): «Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода») явно совпадает здесь с инициатическим ритуалом. Подобную инициатическую идею В. Ходасевич называет «путем зерна» в одноименном стихотворении: «...душа моя идет путём

зерна: / Сойдя во мрак, умрет – и оживет она. / И ты, моя страна, и ты, ее народ, / Умрешь и оживешь, пройдя сквозь этот год, – / Затем, что мудрость нам единая дана: / Всеми живущему идти путем зерна».

История Рима связывается у младосимволистов с тем самым социальным *ветхим человеком*, аллюзию на судьбу которого мы встретили у Волошина. Именно *его* судьба циклична, привязанная к материи социальной истории, а «узоры... жизни расписаны по вечной канве» (А. Блок). Тогда как факт духовной истории Европы – александрийский период раннехристианского синкретизма, – подобный проросшему семени горчичного зерна, живет по своим законам Становления в ницшевском темпоральном измерении Вечного Возвращения своего Иного.

Так Рим и Александрия обретают коннотацию *Ветхого* и *Внутреннего Человека*, свойственную раннехристианскому гнозису и александрийскому герметизму. Новое возвращение Александрии в современное ему кризисное время для Блока, – очередная возможность порождения «человека-артиста» грядущей эпохи Духа.

Младосимволисты остро ощущают свою призванность как ответственность перед этой *еще не бывшей*, но видимой ими в софийных знаках («зорях») альтернативной историей Эпохи Духа, которая может настать «в случае выполнения нами судьбою врученного русско-вселенского дела». Так говорил А. Блок в известной речи, посвященной памяти Вл. Соловьева, формулируя эту духовную ответственность перед веком в софийной метафоре: «Все мы, насколько хватит сил, должны принять участие в освобождении плененной Хаосом Царевны – Мировой и своей души. Наши души – причастны Мировой».

Сущность александрийской мифологемы младосимволистов – видение структурной схожести кризисного времени их современности с «горячей точкой» раннехристианской Александрии и обращение как к актуальным, к особенностям мировоззрения этого периода: гнозису, неопифагорейству и александрийскому герметизму. Под термином «александрийская мифологема» понимается сознательное заимствование младосимволистами раннехристианских «александрийских» мифологических мотивов, в том числе софийных гностических, для описания их современности.

Виртуальная *встреча эпох* в Серебряном веке отличает российский Ренессанс от итальянского, воспринимавшего герметизм в рамках исторической преемственности *откровенных* учений. Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола были приверженцами концепции «всеобщей религии», соединявшей религиозные и философские уче-

ния древности в одну непрерывную традицию преемственности, завершившуюся христианством<sup>20</sup>.

Ученые выделяют конфликт двух сторон итальянского Возрождения, двух типов ренессансного мышления – рационального и мистического, оккультного, что в полной мере применимо и к Серебряному веку. При этом рационалистичная версия апеллировала к самоидентификации с эллинистической культурой<sup>21</sup>. Ее позднейшая православно-патриотичная *орифламма*: «Москва – Третий Рим».

Но кризисы XIX века подвели итог рационалистичным ценностям эллинизма и вызвали в России к жизни второй тип итальянского ренессансного мышления: мистический, скептический по отношению ко всемогуществу рационалистичного разума. Поэтому многие последовали за одним из самых именитых классических филологов рубежа веков, Фаддеем Францевичем Зелинским, когда в 1899 г. он выдвинул «пророческую» идею обращения русской интеллигенции к переводу и осмыслению античного наследия для подготовки «Третьего культурного Ренессанса» Европы, местом рождения которого суждено стать России<sup>22</sup>.

Отличать славянский вариант возрождения от двух предшествовавших в Италии и Германии – должно было глубинное «вчувствование» в самые основы древнегреческого иррационального мирозерцания. Но тот же Зелинский был известен своей теорией древнегреческих корней египетских мистерий Тота-Гермеса. В нашумевшем многотомнике «Из жизни идей» Зелинский посвящает Гермесу специальную часть «Гермес Трижды-Величайший», называя его одним из основных «соперников христианства». Зелинский выдвигает теорию влияния греков на египетский культ бога Тота, которое и привело к возникновению той мистериальной философии Гермеса-Тота, которую мы знаем как герметизм. Зелинскому важен сохранившийся в египетской герметике древнегреческий дух иррациональности и чувства единства мира.

Взгляды Зелинского оказали на младосимволистов влияние, сравнимое с влиянием их «названного» учителя – Вл. Соловьева. Но «молодой извод» символистов был практически оторван от контактов с европейскими культурными институциями герметической, или *малой*, традиции и их представителями. Потому об обращении младосимволистов к александрийской мистике духа следует говорить, скорее, не как о *преемственности*, а как о *самоинициации* (понимаемой как культурологический феномен, описанный еще М. Элиаде<sup>23</sup>).

Гнозисно-герметичную культуру раннехристианской Александрии младосимволисты выделяют как важнейшую для своего пе-

реломного времени из-за ее особого метода познания – гнозиса и особой полифонической культуры, в которой христианские мыслители-богословы разработали аллегорический способ познания мира и священных текстов.

Через столетие интуиции младосимволистов о специфике александрийского периода первых веков и его параллелях с кризисными проблемами современности обретут подтверждение и в западной науке, заговорившей о феномене александрийского мультикультурализма, и в отечественной историко-философской «академической» мысли. Так, проф. Р.В. Светлов в монографии «Гнозис и экзегетика»<sup>24</sup> при поиске особенности синкретичного александрийского топоса исторического «перелома» первых четырех веков н.э. убедительно доказывает: «Если мы ищем специфику, нам следует искать иной феномен – такой, присутствие которого даст знать о себе именно в интересующую нас эпоху. Этот феномен – гнозис». А историк александрийской философско-богословской школы В.Я. Сарвей в недавней монографии под названием «Александрийская школа в истории философско-богословской мысли»<sup>25</sup> указывает и другую уникальную спецификацию для времени, в котором «традиция аллегорической интерпретации сакрального текста также была частью... общего умственного движения... в условиях причудливого смешения возрожденного платонизма и пифагорейства, гностицизма и теософского иудаизма, стоицизма и аристотелизма, идеями которых была пропитана жизнь интеллектуальной и культурной столицы ойкумены».

Кроме обращения к раннехристианскому гнозису, мы можем, таким образом, видеть и второе, общее для русского символизма и александрийской кризисной культуры первых веков генезисное основание александрийской мифологемы младосимволистов. Это традиция символической интерпретации и близкое русскому символизму прочтение александрийцем Оригеном истории земного мира как сакральной притчи: «Божественная мудрость выражается не только на небе... но также и на земле, в ее ничтожнейшем веществе... тем более следы этой мудрости должны быть запечатлены в каждой букве... Писания» (в его *Selecta in Psalmos*). Возобладавшее в эпоху Постмодерна видение мира как книги и опыт столь важного для современной информационной цивилизации обращения к семиотике мифа начинается, таким образом, с Оригена и александрийских последователей Филона.

Но в раннеалександрийском христианстве метафора мира-притчи и другие духовные интуиции еще не были догматически осмыслены,

и христианские экзегеты познавали мир вместе с осужденными лишь впоследствии церковными соборами гностиками, вместе с философами неопифагорейцами, неоплатониками и герметистами, находясь в одном гнозисном горизонте познания и разрабатывая единый метаязык символической аллегорезы мира и мифов. Так, не только для экзегета Оригена, но и для неоплатоника Плотина природа всегда одушевлена и даже идентична душе, а Гермес Трисмегист говорит: «Поскольку Божественное – это вечно обновляющаяся космическая смесь Природы, то сама Природа тем самым в равной степени представлена в этом Божественном».

Но гностико-герметическая мысль следует дальше, и вот Гермес говорит в другом сочинении: «Человек и на небо восходит, и измеряет его... Поэтому дерзнем сказать, что земной человек – смертный бог, а небесный Бог – бессмертный человек». Здесь мы переходим к определявшей существо младосимволистского мирозерцания гностико-герметической идеологеме «внутреннего присутствия» небесного человека в тленном, о которой мы упоминали в связи с волошинскими стихами. О его освобождении повествует и Вл. Соловьев в стихах на тему взятого герметического парафраза: «Без земли нет и неба для человека».

Все, что в груди хоронилось, что образа тщетно искало:  
Гордого духа порывы и нежность любви беспредельной, –  
Все то в одну непреклонную силу сольется, волшебным  
Мощным потоком все думы людские обнимет,  
Цепь золотую сомкнет и небо с землей сочетает.

*(Вл. Соловьев. 1876 г.)*

Знаменитое соловьевское стихотворение «Небо слилось с пучиною вод...», особенно ценное младосимволистами, стихи «Песнь офитов» и многие другие продолжают образный ряд гностико-герметичной метафорики Соловьева-лирика.

Вслед за Вл. Соловьевым младосимволисты «прочитывают» герметическую мысль о том, что сей мир не является духовной колыбелью человечества, как возможность теургического преображения себя и окружающей действительности.

Эта мысль перетолковывается в России через оригеновское учение об апокатастатисе, трансформируя его в структурно схожую с лейтмотивной для последователей Соловьева «софийной мифологемой» отпадения – опыта свободы в дольном – воспоминания – возвращения через преображение себя и мира.

«Между строчками» «Воспоминаний о Блоке» Андрея Белого также видна недооцененная блоковедами мысль о том, что поэта-визионера Александра Блока захватывает софийная мистерия, о законах которой тот лишь смутно догадывается.

Сам Блок отметил происходящее с ним «мифологемное» преобразование уже в 1906 году. После записи в дневнике эссе о взаимоотношении религии и мистики («Религия и мистика» // «Дневники». 18 декабря 1906 г.), в следующей записи в своей записной книжке от 21 декабря, Блок вглядывается через призму выводов предыдущей своей записи в самого себя: «Со мною бывает часто, все чаще физическое томление. Вероятно, то же у беременных женщин: проклятие за ношение плода; мне проклятие за перерождение. Нельзя даром призывать Диониса – в этом все призывание Вакха, по словам самого В. Иванова. Если не преобразусь, умру так в томлении». К сожалению, далее в опубликованном тексте Блока обозначена одна из тех самых «прилизывающих» образ поэта купюр, о которых так горько писал Иванов-Разумник в цитированном нами ранее письме А. Белому. Однако мы видим, что Блок пытается осмыслить свой «путь» в легитимных для него тогда мистериальных понятиях Вяч. Иванова, общепризнанного специалиста в области античных мистерий. Там же («Записная книжка № 15») Александр Блок пишет: «Стихами своими я недоволен с весны: последнее было – Незнакомка и Ночная Фиалка. <...> Но, м[ожет] б[ыть], скоро придет этот новый свежий мой цикл. И Александр Блок – к Дионису» (Блок А. А. Записные книжки 1901–1920 гг. М., Худ. лит. 1965. С. 85–86). Свои выводы о роли мистериального сознания в кризисной современности Вяч. Иванов сформулирует значительно позже, в изданной в 1919 году и предвещающей одноименную работу Н. Бердяева статье «О кризисе гуманизма. К морфологии современной культуры и психологии современности»<sup>26</sup>:

«...для орфиков «Олимп – улыбка Бога, слезы – род людской»: человек – смесь мятежного, хаотического, «титанического» начала, зараженного первородным грехом, присущим материи, и духовного огня Дионисова; человек освобождается от буйного Титана в себе только путем медленного искупительного процесса, и нет во взгляде этих языческих аскетов и гностиков на человека, каков он ныне, каков он здесь, ни гуманистического оптимизма, ни горделивого гуманистического самосознания и самодовления. Принцип очищений, посвящений в таинства, благодатных пакирождений из лона Персефоны ставит на место устойчивого гуманистического самоутверждения человеческой особи («homo sum») – динамическую проблему духовного возрастания; мистерии, эта подготовительная школа смерти, как

бы обращается к личности с призывом, который позднее повторит Гете: «умри и стань!» («stirb und werde»), с презрительным напоминанием, что доколе не постиг человек этой правды, он только унылый гость на темной земле...».

Из «Дневника» Блока мы можем понять, насколько лично поэт воспринял эти мысли Вяч. Иванова, примеряя их к собственному духовному пути. Становится понятна и странная дневниковая запись А. Блока от 1 апреля 1919 года (спустя 13 лет после пророческих: «Если не преобразуюсь, умру...»): «Я получил корректуру статьи Вяч. Иванова о «кризисе гуманизма» и боюсь читать ее».

В «Воспоминаниях о Блоке» А. Белый пытается описать эти истекшие для Блока годы его жизни через свою инициатическую *интуицию о духовном собрате* и с помощью категорий «пути» из «духовной науки» Р. Штейнера. Однако блоковская софийная мистерия имеет свои «гендерно-мистические» особенности внутренней динамики мифа, основанные не на германской рыцарской «маскулинной героике Духа» у Р. Штейнера и не на языческо-дионисийской или орфической Вяч. Иванова. Скорее она зиждется на описанном древними христианскими гностиками примере истории женской Души Марии Магдалины, преобразующейся в божественное подобие Пистис Софии в одноименном гностическом Евангелии *Пистис София*. «Софийное» мистериальное Евангелие раннехристианских гностиков «Пистис София» помогает нам увидеть блоковский текст в череде этапов его *подлинного Становления*, соответствующего 12-ти покаяниям героини. На этом пути А. Блок, как это и было замечено А. Белым в его анализе, сталкивается со своими двойниками и противодействующими силами. Белый описывает их как «стражей путей», особенно останавливаясь на Страже пути в образе льва. Этот образ, восходящий к гностической мифологеме о сатрапе небес Ялдабаофе с львиным ликом – для Белого есть препятствие внешнее, астральный страж. Но софийно-мистериальный путь Блока открывает ему иную истину: эти мешающие силы – он сам, неизжитая в нем печать «наследия отцов», которое он пытается преодолеть в своей знаменитой поэме «Возмездие»<sup>27</sup>. Двойники Блока окружают его, подобно архонтам *Аватадеса*, обступившим нисшедшую в хаос материи Пистис Софию. Но для Блока – это не внешний враг, это проекции собственной личности, «двойники». О том, что «не силы иные боролись с Пистис Софией», что Сила с Ликом Льва – от самой Софии, блестяще написано глубоким знатоком гностицизма философом Л.П.

Карсавиным («София земная и горняя»)»<sup>28</sup>: «Василид не раз повторял: «Все готов я признать; не признаю лишь того, что Божество жестокосердно». Но Хаос – ничто, пустота. То же, что обстоит Софию как вечные силы, что угрожает ей как сила с ликом льва – лишь разъятость ее, по сущности же – сама она. И сама она – все архонты двенадцати эонов, сама – Своевольный Трехсильный. Но, удержать не в силах единство свое, видит она себя разъятой на части, и кажется ей, что все враждует друг с другом и с нею. Подумай – ведь каждый из нас в глубине есть София. И разве не обстоит нас мысли наши и чувства, как что-то иное?... Разве ты не измыслил себе Ялдабаофа, какого-то грозного, злого и темного бога?»

Следует указать, что в своей более ранней критической статье о Блоке<sup>29</sup>, написанной в 1916 году, Андрей Белый повествует о том же, еще не пытаясь облечь путь Блока-мистика в штейнеровские схемы. Известно, что А. Блок неоднократно свидетельствовал о критической глубине и правильности этой статьи Белого о нем (см. прим. 19 «Приложения»). Поэтому будет уместно и здесь привести из нее краткую выдержку. О стихах Блока, следовавших за «Прекрасной Дамой», Белый резко замечает, что в них «...духовное начало поэзии осознает Блок абстрактно; не Небесная Мудрость стоит перед нами: стоит перед нами София Александрии». Проследивая динамику блоковской поэзии, отражающую внутренний духовный путь поэта, А. Белый приходит к той же мысли, которую мы увидели у Карсавина:

«Блок первого тома был для нас, молодежи, явлением исключительным; в это время можно было встретить «блокистов», они видели в поэзии Блока заострение судеб русской музыки; разоблачились для них ее тайны; покрывало на лике ее было Блоком приподнято: ее лик оказался Софией Небесной, Премудростью древних гностиков. <...> Предощущался в поэзии этой как бы новый завет человека с Софией не через голову, как в фило – Софии, а через сердце, любовь. Тема влюбленности переплеталась в поэзии этой с религиозно-философскими темами гностиков и Владимира Соловьева. <...> В первом периоде поэзии Александра Блока каждое стихотворение уподобляемо не мозаике, а росинке, сполна отражающей цельный лик его Музы. Произнесено ее «имярек»; она – Дева, София, Владычица мира, Заря-Купина; ее жизнь воплощает в любовь высочайшие задания Владимира Соловьева и гностиков; превращает абстракции в жизнь, а Софию – в Любовь; и низводит нам прямо в душу странные концепции Василида и Валентина, связывает туманнейшие искания древности с религиозно-философским исканием наших дней. <...> Взрыв мистических сил очень часто кончается срывом: воздыханья радений вдут нас к падению. Соединение далекого образа Музы Блока со сти-

хийной жизнью поэта производит в нем впечатление, будто образ Ее вдруг ушел от него (а на самом деле вошел в него): тут обычная душевная аберрация (выхождение темных сил из души очень часто выглядит извне нападением)».

Проблематика этого анализа заслуживает особого обстоятельного исследования. Однако важно отметить, что кроме динамичной гностико-мистериальной софийной мифологемы, из блоковского метатекста мы также можем выделить упомянутую ранее соловьевскую философему о двух Софиях, существующих одновременно: *Становящейся* и *Ставшей*. Выявлению этой дихотомии посвятил свою диссертацию «Религиозная метафизика Владимира Соловьева» знаменитый русский философ А.В. Кожевников, более известный со времен своих «гегелевских семинаров» в Париже как Александр Кожев (Kojève). Эта диссертация была написана и защищена в Гейдельберге в 1926 году под научным руководством Карла Ясперса. Кожев обращает внимание на отождествление Вл. Соловьевым его Софии с концептом «другого» (Соловьев Вл., Собр. соч. [1-е изд.] Т. IV, С. 404). Вероятно, оригинальное развитие этой идеи мы находим позднее в «психоанализе Другого» Ж. Лакана, постоянного слушателя парижских семинаров Кожева. «На следующих страницах, – пишет далее Кожев, – Вл. Соловьев утверждает *тождество исторического и космического процесса с историей падшей Софии, Души Мира*. Однако в своей написанной по французски книге «Россия и Вселенская Церковь» философ пишет, что «душа мира сама есть противоположность или антитип Премудрости», т.е. Божественной Софии. Кожев доказывает, что «противоречие между этими текстами только кажущееся. В русских сочинениях Вл. Соловьев отождествляет Душу (мира) и падшую *Софию*, в «России» он противопоставляет Душе *вечную Софию*. Однако даже в русских сочинениях есть различие вечной и падшей *Софии*... *Премудростью и Душой*... это различие не исключает тождества» (Кожев А. Атеизм. М.: Праксис, 2007. С. 498). «От самого Соловьева нам известно, что его личная религия была прежде всего религией Софии» (*Ibid.* С. 214). Рассматривая соловьевское учение о мире, Кожев делает вывод, что «по Соловьеву, мир есть не что иное, как «падшая», т.е. отделившаяся от Бога *София*, которая возвращается к нему лишь в длинном, «долгом и мучительном» процессе... Однако, эта «становящаяся» *София* не является существом, отличным от «вечной» *Софии* учения о Боге: оба учения описывают одно и то же существо» (*Ibid.* С. 222). Поскольку внутри божественного присутствия нет времени

и материи мира отпавшей от него Софии, и поскольку падшая София – Душа мира – вновь осознает себя в человеке и совершенствует себя, чтобы вернуться в «Отчий дом», и это однажды произойдет, то для мира вечности становится возможен такой временной парадокс материального мира Становления, как одновременное пребывание Софии в двух мирах.

Таким образом, соловьевское «метафизическое учение о Софии» есть, с одной стороны, все учение о мире, где описано временное явление «падшей Премудрости», и, с другой стороны, часть учения о Боге, рассматривающая «другое» или «божественное содержание», причем это содержание является вечной *Софией* или идеальным человеком, вечным и совершенным образом соединенным с Богом». Кожев полагает, что эта «софийная часть» философии Вл. Соловьева подобна учению Шеллинга. «Мы нашли бы там не только те же общие идеи и структуру, но и даже детали изложения, особенно когда речь идет о падении Души и «космогоническом» и «теогоническом» процессах», – заключает он (*Ibid.* С. 254).

Однако Кожев не учитывает, что обе философии – Вл. Соловьева и Шеллинга – похожи именно тем, что включают в себя общий гностический софийный миф, переосмысляемый этими двумя философами. В этом историко-мифологическом ключе деликатное утверждение Кожева, часто приводимое и поныне, о повторении или даже заимствовании Вл. Соловьевым у Шеллинга лишается своих главных аргументов. Рискну также предположить и еще одно общее основание, которое было до настоящего времени обойдено вниманием не только А. Кожевным, но и исследователями софиологии Вл. Соловьева. Это итоговая неоплатоническая теология Прокла, которую Вл. Соловьев, один из лучших переводчиков Платона по настоящее время, разумеется, также знал в совершенстве. Согласно «Первоосновам теологии» Прокла (в пер. А.Ф. Лосева), «каждая вещь стремится к собственной причине. Ведь от чего бытие для каждой (вещи), от того и благо; а от чего благо, к тому прежде всего и стремление, а к чему прежде всего стремление, к тому и возвращение» (§ 31). Философему двух Софий мы можем вывести уже из заглавий ряда параграфов этого проклова трактата: § 31. Все эманлирующее из чего-то по сущности возвращается к тому, из чего эманлирует; § 32. Всякое возвращение совершается через подобие возвращающегося тому, к чему оно возвращается; и § 35. Все вызванное причиной и остается в своей причине, и эманлирует из нее, и возвращается к ней».

В контексте софийного сюжета самобытное становление индивидуального и русского национального духа как элемента истории

европейской (христианской) культуры обретает «позабытый» европейским материалистическим *ratio*, но сформулированный еще Проклом иррациональный смысл, выраженный им в заглавиях параграфов 42 и 43 «Первооснов теологии»: «Все самобытное способно возвращаться к самому себе. Все способное возвращаться к самому себе – самобытно».

Смысл динамической истории Духа души, того придающего нашему бытию экзистенциальные смысл и самобытность Другого в нас (ибо природная Душа и у гностиков, и у Карсавина есть понятие отдельное), которого и уподобляет Л. Карсавин Пистис-Софии, есть история эманации «по Проклу» («Первоосновы теологии», § 42), прочитываемая через историю первого гностического *проболé* – Софии-Ахамот и ее отпрысков (известной по версиям Иринея, Тертуллиана и Ипполита):

«Если (некое) эманурует только из самого себя и, эмануруя, не возвратится к самому себе, то оно никогда не будет стремиться к собственному благу, а именно к благу, которое оно может самому себе доставить; может же всякая причина дать это <благо> вызванному ею вместе с сущностью, которую дает, и, следовательно, благо этой сущности, сопряженное с той, которую она дает; так что и оно <дает все это> самому себе. Стало быть, это есть собственное благо для самобытного. А к этому <благу> не будет стремиться <лишь> то, что не возвращается к самому себе».

Почему мы столь подробно остановились на этой теме? Дело в том, что, на наш взгляд, в кожевском анализе Вл. Соловьева (который мы пытаемся также соотнести с комментариями из Прокла) содержится ответ на критику софийной проблематики у младосимволистов, обрушившуюся на них, условно говоря, как «справа», так и «слева». Догматическая критика справа, подобная известной публикации (1927) «Корни церковной смуты» Ю.П. Граббе, обвиняла младосимволистов в членстве и пропаганде розенкрейцерских идей, одним тем уже чуждых «истинной российской православности». Поэтому здесь не требовалось большей глубины анализа софийной темы. Существеннее и весомее была «критика слева», от других продолжателей идей Вл. Соловьева. Так, в том же номере журнала «София», где была опубликована статья «Конец Ренессанса», Н. Бердяев публикует и вторую статью «Мутные лики». Ее смысл в критике заземленности софийного Лица в творчестве младосимволистов в том числе и А. Блока. Н. Бердяев был приверженцем «образа небесной Софии» Якоба Бёме. Работы П. Флоренского и богослов-

ская трактовка «двух Софий» продолжателем идей Вл. Соловьева С. Булгаковым, как божественной и тварной, показывает, что необходимость такого разделения была признана рядом представителей религиозно-философской мысли Серебряного века. Причем не в виде деликатно выверенных в свете догмы теологумен, но как личностное, персоналистическое раскрытие соловьевского концепта «двух Софий» Александром Блоком мы считаем оправданным понять и «мутную», и двойническую («автадесную», согласно «Пистис Софии») метафорику гностических интуиций поэта-мистика, для которого особенно важным было «не провраться мистически» (как он говорил о своей драме «Роза и Крест»), как также исходящую от идеи «двух одновременных Софий» его признанного учителя – Вл. Соловьева. Эта «мутность» и возможности ее преодоления была показана уже в изначальном софийном гностическом мифе.

Историю возвращения из «замутненного лика» как историю *Пистис Софии* из поэзии М. Кузьмина, также повторяет и у А. Белого блоковская «Ахамот, жертвенно павшая в хаос, чтобы восстать в озарении слова Господня».

Вот как об этом повествует в своих «Воспоминаниях о Блоке» А. Белый<sup>30</sup>:

«Поразительно: как повторяется в лирике Блока лирическая философия Валентина: до мелких штрихов!... Смотрите, во что превращаются образы Блока, когда подойдете вы к ним с ключом гнозиса.... От первого тома к второму описана драма схождения Софии, Ее изменение в Ахамот, переплотнение в косность скорби материального мира... Мировое Виденье – София. Индивидуальное – Ахамот.

Пути гнозиса вовсе не в том, что являются образы, а в том, что они различаются: зори духовного света всегда отделимы от зарева физиологической жизни... преданье седой старины нам выводит «слепого» певца, рокового слепца, кого водят, кто – нищий; лишь в песне порой разверзаются очи его; таков теперь Блок.

Чтобы стать певцом Духа горнего, сперва надо в жизни ослепнуть (ослеп же Мильтон), отступить от порога, по-новому выступить в жизнь; но выступление – из внутренних нужд: шаг «вовнутрь»; голос мудрости (...) тут следует отделиться от личности: похоронить себя в смерть и – воскреснуть в законы пути».

В стихах 9 и 8 волошинского венка сонетов «*Corona astralis*» мы находим практически все перечисленные выше гностико-герметические образы, поскольку структура перекликающихся стихотворений венка уподоблена мистериальному пути прозренья сокрытого в яслях души божественного человека:

Тому, кто зряч, но светом дня ослеп, –  
Смысл голосов, звук слов, событий звенья,  
И запаха тел, и шорохи растения –  
Весь тайный строй сплетений, швов и скреп

Раскрыт во тьме. Податель света – Феб  
Дает слепцам глубинные прозренья.  
Скрыт в яслях бог. Пещера заточенья  
Превращена в Рождественский Вертеп.

...О, в срывах волю найти, познать себя  
И, горький стыд смиренно возлюбя,  
Припасть к земле, искать в пустыне воду,

К чужим шатрам идти просить свой хлеб,  
Подобным стать бродячему рапсоду –  
Тому, кто зряч, но светом дня ослеп.  
<...>

И бродит он в пыли земных дорог –  
Отступник-жрец, себя забывший бог,  
Следя в вещах знакомые узоры.

Он тот, кому погибель не дана,  
Кто, встретив смерть, в смущенье клонит взоры,  
Кто видит сны и помнит имена.

Именно эту волошинскую *«Явь наших снов земля не истребит»* в тех, в ком опыт прикосновения к божественному рождает *глубинное прозренье*. С ним приходит боль утраты привычных иллюзий и скорбь от узренных застенков того, *«кто, – как пишет там же М. Волошин, – жив и брошен в темный склеп, кому земля – священный край изгнания...»*. Но это – «священная боль» пробуждения софийного Первочеловека, гностического преображения того, *«кому земля – священный край изгнания. <...> Кто в тьму был Солнцем ввергнут в гнев, / Кто стал слепым игралищем судеб, / Тому, кто жив и брошен в темный склеп»*. Вот почему в попытке синтеза своего масонского посвящения с антропософией Волошин описал такую *боль*, как *«Грааль скорбей»*:

Но пусть огонь и жалит и язвит  
Певучий дух, задушенный телами, –

Лаокоон, опутанный узлами  
Горячих змей, напрягся... и молчит.

И никогда – ни счастье этой боли,  
Ни гордость уз, ни радости неволи,  
Ни наш экстаз безвыходной тюрьмы

Не отдадим за все забвенья Леты!  
Грааль скорбей несем по миру мы –  
Изгнанники, скитальцы и поэты!

Критикой была ранее не отмечена важная переключка волошинского образа Лаокоона с трактатом Эфраима Лессинга «Лаокоон, или О границах живописи и поэзии», широко обсуждавшегося в России Серебряного века. В строках Волошина видна явная полемика с Лессингом и в то же время – продолжение его размышлений о *подлинном человеке*. Строки Волошина развивают лейтмотивную мысль знаменитого европейского философа культуры и масона из трактата «Лаокоон», которую можно выразить краткой формулой: *Человек – кричит, Герой – стонет, лишь Бог – молчит...* Замечание о Лессинге отражает предложение Вяч. Вс. Иванова при анализе мифопоэтической символики дифференцировать несколько различных традиций. Так, помимо укрепившейся за образом Макса Волошина антропософской, из наиболее близких Волошину традиций Вяч. Вс. Иванов<sup>31</sup> отдельно выделяет и классическую «гностическую, когда-то столько означавшую для Владимира Соловьева, во многом предвосхитившего существенные черты мирозерцания Волошина и на него повлиявшего». И наоборот, волошинский «Венок сонетов» неправильно истолковывать лишь из одного гностического мистериального метатекста<sup>32</sup>.

На важности символики мистериального пути для поэтов ренессансного дискурса Серебряного Века, и не только младосимволистов, – как мы видим из строк Волошина, к этому течению не относившегося – хотелось бы остановиться гораздо подробнее, чем позволяет формат доклада. Но скажем лишь о необходимом – о приложении к докладу. Для проверки и доказательства излагаемых мыслей о *смысле* александрийской мифологемы у младосимволистов, автор настоящего доклада обратился к такому признанному идеологу этого течения, как Александр Блок. «Мы равнялись на Блока», – не раз признавался Андрей Белый в своих мемуарах. Поскольку по цензурным соображениям прямые указания на гностико-герметическую атрибуцию означивае-

мых идей были для младосимволистов затруднительны, автор доклада провел изучение помет в книгах, с которыми поэт работал над своими текстами в первое десятилетие XX века. Известно, что Блок часто записывал свои мысли на полях, а также довольно педантично – с помощью различных помет и знаков – отражал свое мнение о тексте в процессе его прочтения. Это помогало ему в будущем пользоваться своими книгами. А автору доклада помогло разобраться в имплицитной гипертекстуальной «привитости» ряда блоковских текстов по отношению к гностико-герметическим учениям начала н.э., их транс-текстуальности гнозисному александрийскому *гипотексту* первых веков н.э. Наиболее значимые для Александра Блока пометы о гностицизме и герметизме раннехристианской Александрии в избранной для углубленного анализа высоко ценимой Блоком книге В. Виндельбанда «История Древней философии» 1898 года были собраны мною в сводный текст, на основании которого откорректированы тезисы настоящей работы. Попыток представить пометы Блока, как часть единого текста-свитка житнетворчества поэта до настоящего времени не предпринималось. Поэтому эксперимент по собранию вместе и репрезентации в виде текста Блоковских помет позволяет нам говорить о публикации неизвестного текста поэта.

На мой взгляд, сопоставление блоковских помет с рядом элементов его лирической символики подтверждает значимость для Блока полифонии идей раннехристианской Александрии. Акцентуация помет показывает, что для Блока интертекстуальным «конкретным историческим прошлым» становится александрийская полифония этического гнозиса, независимо от того, насколько эти идеи позднее были признаны канонизировавшимся «посленикейским» христианством.

Известно, что к монографии Виндельбанда по древней философии Блок обращался как к источнику для своего творчества на протяжении не менее двадцати лет. На основе анализа тематических акцентов помет поэта в этой книге можно утверждать, что единый мифологический контекст творчества Блока включает метатекст александрийской культуры первых веков, но это будут отнюдь не только лишь тексты Школы гностика Валентина, как то, в своей исконно максималистичной манере, брался доказать Андрей Белый. Центральный для житнетворчества Блока софийный «Имя-символ» содержит множество более частных образов-символов и метафор, отражающих раннехристианские богословские, гностические и герметические мифологемы. При деконструкции блоковских лирических циклов на основе этих мифологем преобразующийся со-

фийный Имя-символ выявляется на протяжении всей трилогии, что позволяет говорить о замкнутой на него системе иерархически «соподчиненной» символики блоковской трилогии. Стержнем единого текста Блока оказывается деперсонифицированный сценарий судьбы Софии-Ахамот в его динамичной цикличности феминной трансгрессии обособления в самости от своего Другого: отпадения – забвения – становления – «брачной» встречи со своим Другим – возвращения.

Поэзия Блока есть своеобразный комментарий и к поэзии, и к мистике Соловьева. Однако не менее очевидно и влияние Оригена с его идеями апокатастатиса и становления Мировой Души, репрезентативно представленное и количеством блоковских помет об учении Оригена. Всякая динамическая модель предполагает наличие вектора. Он должен наблюдаться и в сравнительной динамике образов софийной и апокатастатической (Оригеновой) мифопоэтик. Видим ли мы это для Блока?

С.С. Аверинцев<sup>33</sup> первым указал на уникальную необратимость блоковской мысли в динамике его творчества.

«Пафос движения без оглядки и без возврата («...никто не придет назад»), отрицающий всякую стабильность, размывающий всякую замкнутость, – для поэзии Блока одновременно важнейшая объективная характеристика и столь же важная субъективная самохарактеристика, т.е. лирическая тема Блока. <...> За пересмыслением их [символов] каждый раз стоят драматические разрывы с прежними ценностями. <...> В организации лирики Блока как целого фактор временной необратимости участвует весьма наглядно; сам Блок понял три тома своей лирики как «трилогию вочеловечения», и трилогия эта выглядит как динамичная гегелевская триада...»

Блестящее наблюдение С.С. Аверинцева может быть продолжено как мифопоэтическое прочтение лирической трилогии Блока через александрийскую мифологему, т.е. как векторно разворачивающегося единого динамично-инициатического текста-свитка с циклами-главами, подобными этапам тез и антитез. Это допускает возможность деконструкции «единого блоковского текста» с помощью гнозисно-софийного текста александрийского периода. Так, прочтение через публикуемые в Приложении блоковские пометы его поэтической «трилогии вочеловечения» вкупе с обращением к знаменитой драме «Роза и Крест» и блоковскому кандидатскому сочинению о розенкрейцере Новикове позволяет провести интересную параллель творческого пути поэта с мистерией духовного преображения<sup>34</sup> софийной героини раннехристианского гностического евангелия *Пистис София*

(Кодекса Эскью) египетского происхождения. Путь софийной героини из падшего состояния эго-сознания и земных иллюзий к божественному 13-му Эону подобен по структуре своей пути духовного саморазвития человека, как его представляли александрийские гностики. Этот символический метаязык александрийского раннехристианского топоса вкупе с тем, что персонажем апокрифа является образ Той, Которой Александр Блок поклонялся всю свою жизнь – Софии, явленной поэту в образе Прекрасной Дамы, – все это подводит к мнению, что история *покаяний* Пистис Софии как нельзя более наглядно раскрывает перед нами специфику пути духовного жизнетворчества Александра Блока. Нечто подобное мы могли увидеть в приведенных выше фрагментах «Воспоминаний о Блоке» Андрея Белого: он также попытался продемонстрировать взаимосвязь жизни Блока с его софийной лирикой. Однако в своем анализе Белый опирался на неполные данные. Так, из трудов ересиологов, в особенности неоднократно цитированного им Ириния Лионского, он *знал все* о падении Софии-Ахамот, и ничего – о ее возвращении. Привлечение антропософских аналогов лишь частично смогло помочь ему в восстановлении лакуны в валентинианской мифологеме. К сожалению, по причине разрыва его антропософского учителя Р. Штейнера с теософией в начале 20-х годов Андрей Белый не мог, да, возможно, и не хотел – таков был тогда накал эмоций оппонентов – обращаться к апокрифу *Пистис Софии*, уже тридцать лет как опубликованному в комментариях Е.П. Блаватской. Однако названный духовный брат Блока был безошибочен в самом подходе.

Факты, позволяющие построить ментальную карту становления блоковского мифопоэтического ландшафта и его *пути* в нем, отмеченном делезовскими точками интенсивности, аффекта и смещения, относятся к автобиографии внутреннего мистического опыта поэта в динамическом векторе движущей им софийной мифологемы, а не внешних событий. Это карта падения гностической *Ахамот* и становления *Пистис Софии*, выраженная в гендерно реориентированном оригенистском ключе *анокатастасиса* Мировой Души. Последнее подтверждается также обилием блоковских помет в описании Виндельбандом учения Оригена. Рассмотрение жизнетворческого пути поэта через структуру стержневой мифологемы его лирики становится неудивительным, если учесть, какие гораздо более прозаичные мифы двигают и определяют жизнь многих из нас и сегодня. Что касается выявления основных этапов духовного возрождения, описанных в апокрифе «Пистис София», на основании которых только и возможно было бы проведение параллелей

между блоковским текстом житнетворчества и валентинианским мистериальным текстом, то работа по определению таких этапов уже была проведена замечательным философом-мистиком наших дней – Яном ван Рэйкенборгом. Перед смертью он взялся написать, как некий итог внутреннего опыта, свои комментарии к «Пистис Софии»<sup>35</sup>. И хоть работа эта не была закончена, сопоставление блоковского мегатекстуального нарратива с текстами «Пистис Софии» и комментариями Рэйкенборга о ней позволяют нам говорить о том, что жизнь Блока, трактуемая как разворачивающийся *текст-свиток* его житнетворчества, находится к александрийской софийной мифологеме в отношении гипертекста, т.е. текста производного, привитого. А часть этапов духовного пути, маркируемые в творчестве Блока и в апокрифе «Пистис София» являются идентичными. Я говорю – часть, поскольку весь путь возвращения Пистис Софии Блоку не довелось пройти до конца. Быть может, это сделал за него герой блоковской драмы «Роза и Крест» рыцарь Бертран, инициированный катарским Учителем Гаэтаном... Но анализ гностических образов драмы Блока «Роза и Крест» еще не проведен. На анализ представления житнетворчества Блока как этапов духовного пути нас наталкивает сам Александр Блок, проделавший нечто подобное в своем «кандидатском сочинении» (1904 г.) для Санкт-Петербургского университета на тему «Новиков и Болотов»<sup>36</sup>. Как известно, Н. Новиков был наиболее выдающимся розенкрейцером российского XVIII века, книгоиздательская и общественная деятельность которого заслужила всемерное признание и уважение потомков. В своем биографическом исследовании Блок пытается проследить внутренний духовный путь Н. Новикова, который привел его в конечном итоге к руководству гностико-герметическим орденом, деятельность которого была им направлена на перенесение в российскую культуру «малой европейской культурной традиции». Это важное для понимания мировоззрения поэта сочинение Блока, к сожалению, было обойдено филологами молчанием, но оказывается чрезвычайно важным при попытке оценки житнетворческого пути поэта-визионера, исходя из современных научных данных о мистериальных традициях.

Ориентация Блока в своей лирической символике на раннехристианскую *александрийскую полифонию* происходит примерно в то же время, что и первое студенческое изучение им глубокого учебника Вильгельма Виндельбанда по истории древней философии, пометы к которому приведены в Приложении к докладу. К студенческому же времени работы Блока над «кандидатским сочинением»

о розенкрейцере-просветителе Н. Новикове относится публикация им своей первой серьезной рецензии, посвященной анализу лирики Вяч. Иванова<sup>37</sup>. Лейтмотивом рецензии оказывается «александрийская тематика», как параллель символического творчества. Здесь следует отметить ошибочность шаблонного в критике Серебряного века мнения, что «александрийскую тему завез в Россию Вячеслав Иванов, вернувшись из-за границы». Блок публикует эту свою статью о Вяч. Иванове на год раньше, чем в статьях самого Иванова появляется александрийская тема. Кроме того, Блок создает миф об особой и повторяющейся в истории эпохе раннехристианского александрийского синкретизма, тогда как Вяч. Иванов, следуя классическим филологическим канонам, в своей более поздней статье повествует об умирающем предхристианском александринизме. Уже в пионерской работе по теме «Блок и античность (к постановке вопроса)», Д. Магомедова обращает внимание, что «в статье «Творчество Вячеслава Иванова» (1905) он дает развернутую аналогию между эпохой «александризма» и современностью», однако останавливается только на классической александрийской мысли Блока о лирике Вяч. Иванова как поэзии «ученой» и «философской»<sup>38</sup>. И это несмотря на то, что александрийские образы в статье А. Блока обращены в современность как яркие параллели. Анализ александрийских аллюзий этой статьи требует отдельного исследования. Однако нельзя не указать на один важный «александрийский маркер» текста: рассуждение А. Блока о гнозисном познании-предвоспоминании в сочетании с молитвой александрийских монахов-пустынников. Блок улавливает схожесть путей поэтического символизма с раннехристианским гнозисом и вводит в лейтмотив своей статьи «тайное “умное деланье”, которым крепнут поэты, покинувшие родную народную стихию, – это вопрошание, прислушивание к чуть внятной ответу, “что для других неуловим”». «И вот – слово становится «только указанием, только намеком, только *символом*». <...> Путь символов – путь по забытым следам, на котором вспоминается «юность мира». Это – путь познания, как воспоминания (Платон). Поэт, идущий по пути символизма, есть бессознательный орган народного воспоминания. «По мере того, как бледнеют и исчезают следы поздних воздействий его оттеснявшей среды, яснее и определяется в изначальном напечатлении его “наследье родовое”». <...> «...Мы идем тропой символа к мифу... К символу миф относится, как дуб к желудю». <...> Миф есть раскрытие *воплощения* – таков вывод Вячеслава Иванова. Он знаменателен».

А. Блок узнает в «умном делании» тот же поэтический метод *вопросания* и *прислушивания* к языку вещей в надежде услышать богодухновенный отклик, метод стремления и умения увидеть за обыденными явлениями окружающего мира отражение небесной мистерии. Гностический «путь познания как воспоминания» поэт воспринимает как проникновение в ритмы коллективного бессознательного, предвосхищая теорию коллективных архетипов К.Г. Юнга. Блок интерпретирует проникновение в народное бессознательное как прикосновение к Душе Мира – Софии, всечеловеческой софийной ипостаси – «соборной Софии», объединяющей людей в единое целое существо. Платоновское «предвспоминание» как воспоминание божественного в себе для Блока есть всеединое «наследье родовое», являемое в символе вопрошающему через «познание себя».

Что касается Вяч. Иванова, то его «александрийский текст» появился в именитом журнале «Золотое руно» на два года позже блоковской статьи: лишь в 1907 году (№ 5) под заглавием «О веселом ремесле и умном веселии». VIII глава статьи Вяч. Иванова называлась «Александрийство (современной культуры) и варварское возрождение у нас». Здесь он, в частности, изложил идею Ф. Зелинского о славянском возрождении через античность. Однако понимание «александрийской культуры» Вяч. Ивановым в этой статье недалеко уходит от классических канонов, согласно которым эта особая культура IV – I вв. до н.э. отличалась филологической утонченностью, но была не творческой, а, скорее, «комментаторской». Взгляд этот позднее углубится, на что обращал внимание еще Н. Бердяев (см. далее). Тогда же только что вернувшийся после длительного пребывания в Германии Вяч. Иванов для истории всей Европы видит «близость и кровное родство конца XIX века с древне эллинской Александрией»:

«Казалось с конца XIX столетия, что на вершинах европейской культуры наступил как бы новый «александрийский период» истории, что опять повторился тот период, когда впервые в человечестве возник тип «теоретического человека»; когда обособленные отрасли творчества религиозного, научного и художественного окончательно и различно определили свои частные задачи; когда так много накопилось ценностей и сокровищ в прошлом, что поколения поставили своею ближайшею задачей их собирание, сохранение и, наконец, подражательное, повторное воспроизведение <...>, когда внутренняя раздробленность культуры сочеталась с универсальными горизонтами идейного синкретизма в религии и философии, эстетике и морали. Истинно александрийским благоуханием изысканности и умирания, цветов и skleпа дышит на нас искусство, ознаменовавшее ущерб прошлого века».

Подведем некоторые итоги предпринятого истолкования александрийской мифологемы у младосимволистов.

Наш разум привык оперировать свершившимися событиями в линейном времени. Но уже такие классики философии постмодерна, как Жиль Делез, выделяли структуры становления, не оконченные или не свершившиеся процессы в отдельную группу феноменов. «Теория трансцендентального эмпиризма» Делеза доказала, что эти феномены, измеримые как «ставшее» лишь в значительно большем наших сегодняшних гносеологических возможностей временном интервале, не только обладают статусом существования, но и способны оказывать свое измеримое воздействие на обычный оформленный мир. Для окончательного становления Софии этот интервал неоформленного становления может быть приравнен к времени космического бытия. И все же мы можем говорить о возможностях идентификации. Как София-Ахамот была сперва неоформленным плодом Плеромы, изгнанным за ее пределы, затем оформленным, но бессознательным, и лишь затем получила от своего Спасителя гнозисное знание о том, кто она и зачем она в этом мире. Но на всех этапах своего оформления, она оставалась собою – Софией-Ахамот, поскольку была существом духовной природы. Таков вкратце докосмогонический миф гностиков. Такова младосимволистская мифологема Александрии как самостоятельного явления духа, не ставшего реальностью нашей истории, но возвращающегося как духовная структура, готовая к своему оформлению-осуществлению. «Как чистое Становление», – определял бытие подобных динамических структур Жиль Делез.

Серебряному веку русской культуры была свойственна структурная мифологема Вечного Возвращения древней Александрии, причем одни понимали ее более как возвращение «эллинского духа» александринизма (Вяч. Иванов), другие (напр., А. Блок и А. Белый) – как возвращение кризисно-синкретичной эпохи первых веков христианства, третьи (Ф. Зелинский) – как предпосылки славянского ренессанса древнегреческой мудрости мифологического иррационального мирозерцания, выраженной и сохраненной, например, в единстве эллинского и египетского божественного посредника Гермеса-Тота. Но все они были объединены мистериальным видением метемпсихического смысла у своего времени. Эти парадигмы как культурфилософские концепты также соприкасаются, поскольку «Александрийский период – строительство храма мысли; но план взят из Греции; материалы – обломки культур» (Белый Андрей. Александрийский период и мы... С. 269. См. прим. 38).

Однако александрийская мифологема младосимволистов позволила им добиться интегрального видения александрийской синкретичной эпохи встречи пяти великих культурных традиций: греческой, римской, египетской, иудейской и христианской.

«Александрию прорастает Греция в Иудею: Египет бросается в Грецию. Соединяются: Запад с Востоком; и – вера со знанием. В тело мира вращается скелет мысли Слова; и оттого просветляется: духоведение храмовых иерофантов в Гермесовы мысли; мысли Слова, слагая планеты, вращают планеты. Здесь, в мерцании звезд, прорезается тайное человеческих устремлений, потому что мир меня мыслит; и во вселенной слова – мои. <...> Здесь, в Филоновой философии и в герметических книгах, – еще небывалые зори не вшедшего Солнца; но – зори потушены. <...> Здесь, в истории мысли, встречает нас первая прорезь воистину воплощенного представления об идее; в системе оно не дано, а загадано в сочетании начал мысли Филона, Гермеса, Иоанна; и загадано в мощном подобии Иезекииловых многоочитых колес, четырех животных и Слова, над ними парящего; здесь загадан весь Гегель; и Гете загадан здесь тоже» (А. Белый<sup>39</sup>).

В Александрийском топосе «средоточья всех путей» (М. Волошин) на «перекрестье времен» – гностические и герметические реминисценции сливаются в Серебряном веке в единый мифологический ландшафт, в котором возрождается «предвоспоминание» (термин Платона) о вневременной сущности, сокрытой в человеке и являющейся неосознанной частью его духовной жизни. Эта философема возрождает гностическую мифологию первых веков как мифопоэтическое описание окружающей действительности. Сочетание в одном персонаже открывающего Себя Бога с тем, кто является свидетелем этой теофании, становится лирической темой Серебряного века (как в известном венке сонетов М. Волошина). Мы сможем понять ее, если обратимся к гностическому контексту общесимволистской александрийской мифологемы, которая, кстати сказать, пересекалась с идеями Ф. Зелинского о возвращении к эллинской мудрости в неприятии окончательного дробления изначальной целостности человеческого опыта, происшедшего после краха александрийского диалога ассимилируемых христианством культур с объединившимся с римским имперским государством «победителем».

Отсюда оказывалось, что *кризис культуры предопределен всем ходом предыдущей истории человечества, пошедшего по пути частностей в ущерб полноте и осмысленности бытия*. В рамках александрийской мифологемы, вспоминая гностико-герметический образ

Внутреннего духовного человека, свою концепцию социокультурного кризиса А. Белый<sup>40</sup> излагает в сборнике «Символизм и философия культуры» так:

«... в Александрии случился огромнейший выпрыг из мысли античности; он пред нами – леса, обстающие Солнечный Храм (или Град); недостроенный Храм, ими скрытый; <...> «единое» пятого века до Р.Х. – Аполло; «единое» третьего века по Р.Х. – Христос «Тайной Вечери» Леонардо-да-Винчи; между обоими – в промежутке столетий: ужасные корчи страдающей, крепнущей мысли, запечатленные судорогой Александрии... и тайным светом блистает в пирах этой жизни «христовство» культуры, грядущей на нас; где «пиры» станут «вечерей тайной», куда придет Гость: человек в человеке; Он – ныне неузнанный, странствует в нас; и мы, странствуя, ищем свидания с Гостем. (...) Мировая Империя, Рим, – уплотнение: искаженный каркас александрийского синтетизма. (...) То, над чем работали школы Плотина, Филона, нашло искривленное приложение к жизни: в работе гигантского Августа, осуществившего для непонятной тайны души социальный каркас. (...) Тайное александрийской культуры влилось и жило под почвою «Рима»: оно – катакомбно; воистину можно сказать, что *impregium* взорвано катакомбою; она вышла наружу.

Здесь кончаются русла культуры; под ним живописный источник протек: от второго и первого века; и до двадцатого века; тут он иссякает, тут снова должны мы совершить поворот; осознать в себе импульс; в сверхчеловеке должны опознать человека, связавшего воедино своих двойников (Канта с Фаустом, с Манихейским учителем); соединить два пути: путь линейный и путь неподвижного круга – в спираль.

Импульсы Ренессанса – в Александрии».

Андрей Белый также уделил импульсу «александрийской встречи» культуре в гнозисе важное внимание в своем антропософском исследовании по истории и философии культуры «История становления самосознающей души», а также посвятил этой теме специальный доклад на заседании Петербургского религиозно-философского общества 12 февраля 1917 года (впервые прочтен 30 ноября 1916 г. в Московском религиозно-философском обществе), недавно опубликованный (Белый А. Александрийский период и мы в освещении проблемы «Восток и Запад» / предисл. и публ. М.С. Киктева // Ариаварта. № 2. СПб.: ФИЕЕТ РАН, 1998), где была впервые четко сформулирована раннехристианская сторона александрийской мифологемы, рассмотренная им в жанре философской публицистики: «Александрии пригрелись пульсы сложенья культур и процессы духовного восстановления культур в человеке; но летающий пульс оборвался» (*Ibid.* С. 266). Идеи до-

клада, читанного в обоих Религиозно-философских обществах Москвы и Петербурга, ознакамливали широкую общественность «двух столиц» России с видением Александрии времен гнозисного синкретизма.

Увы, в современной филологии отсутствуют работы об этом особом понимании роли раннехристианской Александрии младосимволистами... «Александрийской эпохой» называют период наивысшего расцвета древней Александрийской филологической школы (I в. н.э.), прославившейся комментариями к произведениям еще более древних классиков. Поэтому традиционно считается, что для большинства русских религиозных философов и символистов «александрийство» – синоним упадка и декаданса. Даже в упоминавшейся ранее специализированной двухтомной монографии Лады Пановой «Русский Египет. Александрийская поэтика Михаила Кузмина»<sup>41</sup> александрийский миф представлен исключительно в традиционном филологическом понимании, как символ утонченного упаднического «декадентства» уходящей эллинской эпохи, изысканного отвлеченного академизма, обращенного в далекое прошлое александрийского ученого стиля, египетских «узоров» и изысков русского художественного слова, а также... либертинианских гностических ересей. Гностический подтекст александрийских стихотворений М. Кузмина цикла «София» (Басилид и другие), по мнению Л. Пановой, был избран поэтом за гомозротическую вседозволенность этого «сектантского учения», поскольку он был «в православии не вписавшимся по причине своего гомосексуализма». Л. Панова утверждает, что Кузминым «выход из этого религиозного тупика был найден в мертвых религиях – христианстве эпохи гонимых императором сект, с верой-откровением для избранных, и гнозисе, доктрине избранности “знающих”»<sup>42</sup>. При этом Панова ссылается на изучавшуюся М. Кузминым раннюю патристику Иринея, Тертуллиана и Епифания Кипрского с традиционным набором обвинений гностиков в свальном грехе, принесении в жертву младенцев и прочими «вечными штампами» религиозных полемик. При этом неясно, куда Л. Панова относит почитаемого Церковью Климента Александрийского, работавшего в своих знаменитых «Строматах» концепцию христианского гнозиса: «ведающей веры» (γνωστικὴ πίστις) как совершенной философии. Согласно Л. Пановой, Кузмин читал «Строматы, или Гностические заметки для памяти об истинной философии».

Можно добавить, что на Климента Александрийского часто ссылался в своих книгах Д. Мережковский. Таким образом, его идеи должны были быть и без штудии «Стромат» известны в Санкт-Петербургском писательском кругу *серебряновековцев*, близких к кружку

мыслителя. И как быть с восточными отцами исихазма, основанного на гнозисе? С такими более поздними авторами «Добротолубия», как авва Евагрий Понтийский, написавший «100 гностических глав» и «Ведение» («Гнозис»)? Таким образом, Л. Панова смешивает гностический метод познания с «лжеименным гнозисом гностицизма», созданным ранними «отцами церкви» ярлыком для критики своих вольнодумных оппонентов. По мысли Л. Пановой, принятие Кузминым гностического раннего христианства давало ему чувство безнаказанности греха, поскольку «роль человека духа, в котором изначально заложено божественное семя (вариант: зажжен божественный свет), дающее ему знание (гнозис) вне зависимости от его поступков, примеривал на себя Кузмин» (Панова Л. Русский Египет. Т. 1. С. 507). Кроме того, Панова ссылается на то, что «уже в ранней, незрелой миниатюре 1897 года теофания идет рука об руку со снятием телесных грехов» (Там же). Но в другой, «Неоконченной теофании» – мы находим у Кузмина символистскую тему «воспоминания» о причастности к софийной божественности мира и «истории Пистис Софии»: «Слушай, слушай! Зови меня Ева, Енной, Душа мира, София. Я в тебе, и ты во мне. Я, ты и Бог – трое, четвертого нет.» Читимую и перечитываемую поэтом «Пистис Софию» Кузмину рекомендовал друг-возлюбленный юности и будущий нарком иностранных дел Г.В. Чичерин<sup>43</sup> еще в письме 1897 г. Рекомендовал, вероятно, поскольку стремился поддержать яркий творческий талант и, одновременно, ограничить «любовные безумства» друга, которые доставляли всем немало хлопот (что также явствует из опубликованных писем Чичерина того времени). Рекомендовал, постольку поскольку это сочинение гностика Валентина или его учеников (как тогда полагал ряд европейских ученых и переводчиков книги) содержит в себе яркую проповедь против однополой любви, для душ поборников которой нет надежды на Спасение:

«Варфоломей сказал: «Мужеложник – что есть его наказание?» Иисус сказал: «Мужеложник и человек, с которым делят ложе, – мера одна, как для человека кощунствующего. Когда время совершается чрез сферу, приходят за душой приемники Йалдабаофа <...> они относят их во тьму внешнюю до дня суда, когда великая тьма будет судима и когда они будут распущены и погибнут» (Пистис София. Кн. IV. Гл. 147 в перев. М.К. Трофимовой<sup>44</sup>).

М. Кузмин писал Чичерину: «Александрия, неоплатоники, гностики... <...> Я чувствую, что рано или поздно смогу выразить это и хоть до некоторой степени уподобиться Валентину...». Это письмо

приводит сама Л. Панова, и пишет там же (с. 472): «Кузмин написал стихотворение «София». Это покаянный гимн падшей Софии по образу тех, которыми кается Пистис София в коптском трактате, но в то же время с космогонией, излагаемой по Валентину».

Чем же было для друзей гностическое евангелие «*Пистис София*» (ок. IV н.э.), которым, по скупым комментариям критики, «Кузмин и Чичерин увлекались»? Вероятно, ответ содержится в письме Г.В. Чичерина<sup>45</sup>, которое написано им в ответ на присланные Кузминым «александрины» (будущий нарком большевиков помогал Кузмину деньгами во время его работы над «Александрийскими песнями» и потому получал от поэта своеобразные «творческие отчеты»). В этом письме, написанном из Германии в 1905 году, мы встречаем предпосылки тех же идей, которые определили впоследствии (к началу второго десятилетия XX века) возникновение в младосимволизме особой «александрийской мифологемы». Кузминым еще не написаны александрийские стихи с гностическими заголовками, но их предваряет фрагмент этого важного стороннего отклика на затронутую Кузминым «александрийскую тему» в поэтическом «*évocation*», воспринятом Чичериним через «абсолют... в моей абсолютно-способности, в моем бездонном океане, в моей божественности»:

«Дорогой Миша, <...> я решительно никогда и ни у кого не чувствовал так, как у тебя, впечатления другого существования, встающего из-за пределов сознания, из глубины того бездонного океана, на котором плывет посудина нашей личности. Я все-таки абсолютно и самую глубокою своею глубиною уверен, что где-то и когда-то – или вне «где» и «когда» – мы с тобою встретимся в абсолютной солидарности. <...> Там, где *superessentia est super omnem essentiam*<sup>\*</sup> и т.д. И так же точно я знаю, <...> что все есть *ein ewiges Werden*<sup>\*\*</sup> <...> По направлению к цели? к концу? Не знаю – но *excelsior! excelsior!*<sup>\*\*\*</sup> Духовная жизнь есть одухотворение, а одухотворение есть поднятие все дальше – в головокружительно прекрасное – зовущее – и все дальше, где слов нет... Освобождение пленной Пист<ι>ς Σοφια – освобождение «*et cette partie c'est l'âme*»<sup>\*\*\*\*</sup>, освобождение крупница за круплицею, бесконечно эпопеею, которой лишь маленький кусочек – на наших глазах. И там где-то – когда-то – или вне «где» и «когда» я встречу идеального Кузмина, какие бы задачи ни избирал себе покамест нынешний».

---

\* Сверхсущность сверх всякой сущности – (лат.)

\*\* Вечное становление – (нем.)

\*\*\* Выше! Выше! – (лат.)

\*\*\*\* И эта часть есть душа – (фр.)

Написанные примерно в одно и то же время и цитированные выше доклад Блока о Вл. Соловьеве, веноч сонетов Волошина и данное письмо Чичерина находятся в одном мировоззренческом ряду, содержат перекличку образов: «освобождение плененной Хаосом Царевны – Мировой и своей души» (Блок); «освобождение пленной *Пистис Софии*», «*другого существования из-за пределов сознания...* абсолют во мне... в моей божественности» (Чичерин); «себя забывший бог» (Волошин), – что позволяет использовать эти тексты для перекрестного истолкования, даже если они не относятся напрямую к гнозисной «александрийской мифологеме».

В этой связи вызывает лишь недоумение то, что Л. Панова выделяет в качестве уникальной особенности александрийских стихов Кузмина: «Прежде всего, эстетическим объектом Кузмин сделал эклектичную Александрию. <...> Поэты Серебряного века чаще всего обращались к «полноценным» цивилизациям как давно вошедшим в русскую традицию». Вероятно, было бы более справедливым утверждение, что Кузмин одним из первых поэтов Серебряного века описал в стихах Александрию эклектичного периода, сделав из нее «город-мифологему», тогда как другие поэты ограничивались лишь завуалированным использованием ее мифологического контекста, особенно до революции 1905 года. Что, не в последнюю очередь было вызвано строгостью церковной цензуры, лишь впоследствии отмененной. Например, свой цикл «София. Гностические стихотворения» (1917 – 1918 гг.) Кузмин не смог бы опубликовать в то же время, когда А. Блок издавал свой первый сборник «Стихов о Прекрасной Даме». Чтобы пройти церковную цензуру, поэту пришлось напечатать для цензоров отдельный экземпляр, где даже у «Прекрасной Дамы» исчезли божественные заглавные буквы имени. Здесь же следует добавить, что одномерное «академическое» понимание представлений об «александрийстве» в Серебряном веке ведет к ошибочному прочтению текстов его творцов. Так, в подтверждение приведенного выше мнения Л. Панова (там же) ссылается на Н. Бердяева, называвшего Вяч. Иванова «вечным александрийцем», трактуя это высказывание в традиционном академическом ключе филологических определений. Однако, контекст высказывания у Н. Бердяева совершенно иной. Философ высоко оценивает пророческий дух и гностический пафос лирики, а не философской прозы Вяч. Иванова, в этой связи отмечая, что «он – вечный александриец по своей настроенности и, как александриец, переживает он соборность, органичность и сакральность...» (Кризис искусства // Н.А. Бердяев о русской философии. Т. 2. Свердловск, 1991. С. 294). В другом месте

Н.А. Бердяев раскрывает эту мысль о Вяч. Иванове более отчетливо: «Его алхимическая загадка, его теургическая попытка религиозного творчества – утвердить, познать, выявить в действительности иную, более действительную действительность. Это – пафос мистического устремления к *Ens realissimus* («наиреальнейшему существу» – Богу)» (Н.А. Бердяев. Смысл творчества.... М.: Правда, 1989. С. 569–570). Все эти определения не имеют ничего общего с филологическим определением александризма, которое имеет в виду Л. Панова.

Что касается анализируемого Л. Пановой периода «меж двух революций», ныне известен целый ряд свидетельств современников младосимволистов об особом понимании ими «александрейства». Так, на парадоксальную устремленность в современность александрийства Андрея Белого обращает внимание лично знавший поэта Федор Степун, философ, историк культуры и прозаик. Он мало известен в самой России, поскольку был выслан коммунистами в 1922 году. Но уже в 1926–1937 гг. он становится профессором Дрезденского, далее – Мюнхенского университетов. В статье «Памяти Андрея Белого» Ф. Степун пишет:

«В «Символизме» странным образом переплетаются и борются друг с другом две по своей природе весьма различные идеи. С одной стороны, Белый защищает новое символическое искусство как «теургию» (Вл. Соловьев), как творчество новой жизни, а с другой – он защищает его, как эклектизм александрийской эпохи.... В дальнейшем Белый защищает «александрейский период античной культуры» против нападок со стороны Ницше и, объявляя самого Ницше «современным александрийцем», объясняет этим вещи свойства его духа...»

Это особое понимание александрийства младосимволистами не могло так или иначе не отразиться в литературе последующего советского периода. Тема выходит за рамки данной работы, поэтому отметим здесь лишь исследование ученицы Вяч. Вс. Иванова И.А. Протопоповой «“Греческий роман” в хронотопе двадцатых»<sup>46</sup>:

«“Греческий роман” <...> отражает специфику перехода от античности к христианству, особенности сознания и его саморефлексию на рубеже эпох. Нам представляется, что специфика эпохи возникновения «греческого романа» зеркально отразилась в «хронотопе двадцатых» – эпохе, которая осознала себя во многом через самоопределения эллинистически-христианского синкретизма. Несмотря на два тысячелетия, лежащие между этими двумя хронотопами, парадигмальные характеристики культурно-мифологического синкретизма как главной объединяющей их черты оставались в принципе теми же».

Итак, мы не найдем в России «чистой линии» преемственности герметизма, но это не означает, что идеи «герметической философии» в России не были услышаны и аккумулированы. Особенность же их рецепции у нас заключается в равноправном обращении, наравне с раннехристианским гнозисом, также и к неоплатоническим, в т.ч. «пифагорейским» мировоззренческим элементам в попытке создания религиозно-философского неосинкретичного мировоззрения, позволяющего избежать новых «темных веков» духовного упадка, подобных тем, что наступили после вынужденного «ухода в катакомбы» культуры, рожденной от встречи этих мировоззрений в переломную «эпоху перемен» Александрии первых веков. Кризисное настоящее мыслится младосимволистами одновременно и как искривление, неверный инвариант «генеральной линии» истории развития индивидуального человеческого духа до уровня соборного, а затем планетарного (ноосферного) и вселенского сознания, и как аналогичный александрийскому новый «шанс» духовного перерождения для обращения к таковой «генеральной линии».

Возвращаясь в Серебряный век, мы можем уверенно утверждать, что не только младосимволисты, но и многие другие последователи философских идей всеединства и космизма, мифопоэтически представленных у Вл. Соловьева теургической (см. статью Вл. Соловьева «Общий смысл искусства») и гностико-христианской софийной идеей, каждый по-своему, разрабатывают своеобразную «философию кризиса», для которой Александрия первых веков становится одной из базовых моделей, опытом обращения к истокам вне логоцентричного гнозиса всеединства и глобализации сознания, попыткой нового возвращения целостной древнегреческой философии как любви к мудрости, а не частному «механистичному» знанию. Один из символических идеалов такого, говоря современным языком, «человека ноосферного», ощущающего свое иерархическое (теперь принято говорить – холистичное) единство с миром, символисты находят в Гермесе Трижды Величайшем, древнегреческом Божьепосреднике меж мирами богов и людей.

В катакомбы Духа «России № 3» ушло после воцарения в России материалистической идеологии и цензуры альтернативное ей «возрожденческое александрийство» *серебряновековцев*, как опыт нового «гегелевского» синтеза тезы христианского сознания современности с мистериальной антитезой его античных истоков. Однако, основные мифологемы этого творческого, а не упадни-

ческого «академического» александрийства – до конца оставались одной из определяющих творческих черт культурного феномена русского символизма «соловьевского извода». Этот культурфилософский концепт можно увидеть и в представлениях младосимволистов о теургическом смысле художественного творчества, и в их видении сущности «кризиса гуманизма», и в устремлении их искусства к возрождению в свободной творческой личности всемирного «планетарного сознания» воскресенной Софии. Мечте об этом серебряновековцы-младосимволисты оставались верны и в изгнании. Так, в поздней переписке и публицистике Вяч. Иванова из Италии мы находим характерный софийный опыт осмысления поставленных Серебряным веком тем. «Произведение искусства, – пишет Вяч. Иванов Эмилию Метнеру в 1933 году<sup>47</sup>, – чадо брака... между человеческим духом и Мировою Душой...». А в последних двух своих статьях, написанных уже перед смертью, Вяч. Иванов возвращается к размышлениям о соловьевской Софии («Мировая Душа», «Божественная Премудрость») в контексте послевоенной мировой культуры.

Настоящей работой автор надеялся вернуть в современный мультикультурный дискурс комплекс представлений, который назван «александрийской мифологемой» и который был (по возможности) реконструирован и рассмотрен из имманентных ему самому образов мифопоэтического<sup>48</sup> символизма в структурно-смысловом ландшафте Серебряного века. Основанная на метатексте александрийского гнозиса александрийская мифологема несет в себе соответствующие этому периоду инициатические символы-имена и мыслится автором как культурфилософская парадигма, наподобие более известной «древнегреческой» парадигмы «славянского ренессанса» Ф.Ф. Зелинского<sup>49</sup>. Согласно выводам настоящего исследования, младосимволисты первыми помыслили уникальную александрийскую мультикультуру «доникейских» веков христианства не в качестве эклектичной, но как полифонический плюрализм религиозного гнозиса. Это многоголосье, встретившись в гнозисном методе познания, в своем синтезе создало духовный импульс, открыто или «катакомбно» продлившийся в европейской культуре два тысячелетия как основанная на преемственности традиция «эзотерического (мистериального) христианства». Опыт младосимоллизма, таким образом, оказывается особенно актуален при определении толерантных способов культурной интеграции глобализирующейся Европы<sup>50</sup>.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Подробнее см.: Кацис Л. Ф. «Ипполит» и «Удушение» «Серебряного века» // Логос. № 1 (2001). С. 119–126. Здесь же Кацис приводит высказывание Иванова-Разумника в его статье «Взгляд и нечто» (1925 г.), посвященной инверсии Серебряного и Золотого веков в сознании писателя: «Царство Александра Македонского распалось; диადохи его создадут новые изысканные ценности, держа путь от Эсхила, Софокла и Еврипида к александрийству. Но правильно понятое александрийство есть уже новый взлет волны новой культуры». Как видим, «александрийство» у Иванова-Разумника здесь никак не похоже на тот «декадансно-упадочный александринизм», каким его понимает классическая филология.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Конец Ренессанса // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии: сб. / под ред. Н.А.Бердяева. Берлин: Обелиск, 1923. С. 21–46. Бердяев предполагал напечатать работу в Петроградском издательстве «Эпоха» (Бердяев Н. Конец Ренессанса. Пг., 1922). Это издание утрачено, поскольку уже набранная работа была запрещена к публикации в последний момент: «Пролетариат – хозяин жизни, а поэтому он будет не сторожем у ворот буржуазной литературы, чтобы охранять реакционные вакханалии, а заглянет внутрь дома, чтобы посмотреть, что там делается и, в случае надобности, прекратить безобразие. <...> Рукописи Бердяева «Мирозерцание Достоевского» и «Конец Ренессанса» не пропущены как вещи идеалистически-мистические, согласно директивам ЦК РКП», – докладывал 16 января 1923 г. руководитель Политотдела Главного управления Госиздата П.И. Лебедев-Полянский А.В. Луначарскому (Архив РАН, фонда П. Лебедева-Полянского: ф. 597, оп. 3). Опубликовано: Из переписки А.В. Луначарского и П.И. Лебедева-Полянского // De Visu. Историко-литературный и библиографический журнал. 10 (11) 1993. Электронная версия: <http://vivovoco.rsl.ru/vv/theme/stop/lelu.htm>. Один из немногих сохранившихся экземпляров сборника «София» находится в «Зерновском фонде» ВГБИЛ. Статья Н. Бердяева не опубликована в России и поныне.

<sup>3</sup> Заметим, что само название сборника – «София» – несло для представителей Серебряного века «культурный смысл». Поскольку статья Бердяева, ценная для нас передачей постреволюционных настроений русского религиозного философа и его окружения 1920–1922 гг., более не публиковалась, то уместно пояснить, что имеет в виду Бердяев под «христианскими мотивами античных Ренессансов». В этой своей малоизвестной работе Бердяев приходит к выводу: XX век – вырождение Ренессанса и кризис всей его системы ценностей. Катастрофическое мироощущение Бердяева раскрывается в целостную концепцию конкретной метафизики истории. Бердяев говорит о «конце Ренессанса и кризисе гуманизма», понимая под этим исчерпание той исторической эпохи, жизнь которой определялась самоутверждением самозаконного человека, верившего в возможность всецелого удовлетворения своих потребностей средствами одного лишь «посюстороннего» культурного строительства. Ссылаясь на Пабло Пикассо и Андрея Белого, философ констатирует исчерпание и завершение такого Ренессанса к XX веку. Тем самым Нико-

лай Бердяев ставит религиозно-философский диагноз эпохе, аналогичный младосимволистскому мифопоэтическому образу *исчерпания александрийского импульса*, который мы находим в сформулированном виде уже в до-революционной философской эссеистике Андрея Белого (см. далее).

<sup>4</sup> Авторство этой метафоры ошибочно приписывают Е. Скобцовой (в девичестве – Е. Кузьминой-Караваевой, известной как адресат блоковских стихов и ставшей впоследствии знаменитой Матерью Марией). Она опубликовала в 1924 году статью о дореволюционном поколении деятелей русской культуры, которых и назвала «последними римлянами» (Скобцова Е.Ю. (псевд. Юрий Данилов). Последние Римляне // Воля России. Прага, 1924. № 18–19, с. 103), явно соотнося свои полемичные образы духа «Башни» Вяч. Иванова с нашедшейся статьей Бердяева «Конец Ренессанса». Новое издание статьи Кузьмина-Караваева.: Е.Ю. Последние римляне // Наше время еще не разгадано... Сост., предисл., примеч. А.Н. Шустова. Томск: Водолей, 1996.

Достойно сожаления, что ни в данном, ни в последующих изданиях творческого наследия Матери Марии критические комментарии не упоминают об этой статье Бердяева, считая метафору заглавия позаимствованной из речей Федора Карамазова. Либо (Зверев Алексей. Солнце вечности // Новый Мир. 1997. № 8) образ предполагается взятым из Верлена («Я – римский мир периода упадка...») (которое и сделало общепринятым понятие «декаданс»). Но о перекличке статьи будущей Матери Марии с религиозно-философским сборником «София», в частности, со статьей Бердяева о «последних римлянах» «Конец Ренессанса», не сказано ни слова. Хотя Мать Мария, как известно, работала секретарем Религиозно-философской академии, руководимой Н. Бердяевым и участвовала (с 1925 г.) в семинарах его Богословского института, посвященных софийной проблематике, в том числе и благодаря хорошему знанию работ философа. Безусловно, интерес к работам Бердяева и религиозно-философскому сборнику статей, объединенных волновавшей ее софийной идеей духовного просвещения, у Скобцовой (Кузьминой-Караваевой) должен был быть и в предшествующее трехлетие, когда появилась статья Бердяева «Конец Ренессанса» о призвании «последних римлян», а затем полемичная с нею статья Скобцовой «Последние римляне». В своем некрологе «Памяти Матери Марии» Н. Бердяев напишет: «М. Мария... прошла через русский культурный ренессанс начала века, через русскую поэзию эпохи символистов... В эмиграции она была одной из немногих сочувствовавших русской религиозной философии» (Интернет-публикация: <http://www.mmaria.f2s.com/101.htm>). Это «сочувствие русской религиозной философии» подтверждает предопределенность интереса Скобцовой к сборнику «София», уникальному по своей заявленной в редакционном предисловии направленности: «Философию, в основе которой лежит София, должно противопоставлять философии, в основе которой лежит отвлеченный разум или рассудок... Цель *Софии* не только философски-познавательная, но и духовно-актуальная: она борется за дух и духовную жизнь» (София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии: под ред. Н.А. Бердяева. Берлин: Обелиск, 1923. С. 4).

<sup>5</sup> Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка. СПб.: Atheneum; Феникс, 1998. С. 287.

<sup>6</sup> Белый Андрей. Александрийский период и мы в освещении проблемы «Восток и Запад» / Предисл. и публ. М.С. Киктева // Ариаварта. № 2. СПб.: ФИЕЕТ РАН, 1998. С. 269.

<sup>7</sup> Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка. СПб.: Atheneum; Феникс, 1998. С. 265–266.

<sup>8</sup> Там же. С. 269.

<sup>9</sup> Белый А. Кризис культуры // Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 270–271.

<sup>10</sup> Блок А.А. Крушение гуманизма // Собр. соч. В 8 т. Т. VI. С. 111.

<sup>11</sup> Блок А.А. Собр. соч. В 8 т. Т.VII. С. 326.

<sup>12</sup> Блок А.А. Крушение гуманизма // Собр. соч. В 8 т. Т. VI. С. 111.

<sup>13</sup> Bely Andrey. Reminiscences of Alexander Blok / introd. G. Donchin).- Letchwort (Poland): Bradda Books, 1964. Уникальный экземпляр книги имеется в «Зёрновском фонде» ВГБИЛ им. Рудомино. В своих письмах А. Блок действительно называл порою А. Белого своим братом. О том же пишет здесь и А. Белый (с. 180): «Особенность стиля наших отношений, особенность того sui generis не дружбы, не товарищества, а братства, которое столь редко, столь недосыгаемо в жизни людей, которое, когда оно есть, считается чудом».

<sup>14</sup> Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка. СПб.: Atheneum; Феникс, 1998. С. 591.

<sup>15</sup> Слободнюк С.Л. Соловьиный ад. Трилогия вочеловеченья Александра Блока: онтология небытия. СПб.: Алетейя, 2002. Слободнюк С.Л. «Идущие путями зла...» («Дьяволы» Серебряного века). Древний гностицизм и русская литература 1880–1930 гг. СПб.: Алетейя, 1998. Эту книгу исследователь розенкрейцерской темы в Серебряном веке Г.В. Нефедьев в своей статье «Русский символизм и розенкрейцерство» (НЛО. № 51 (2001). С. 195) прямо характеризует как «весьма поверхностную, а местами и фактологически неверную работу». В рецензии на эту же книгу Леонид Кацис («Камо грядеши?» // Логос. № 1. 1999 (11). С. 227–228) с сожалением констатирует: «Надеяться на то, что С. Слободнюк будет читать что-либо из противоречащего его «одержимости Дьяволом», не приходится. И, быть может, самым ярким примером этого может послужить его анализ поэмы А. Блока «Двенадцать». Так, при анализе поэмы А. Блока «Черный вечер. Белый снег. Ветер, ветер! На ногах не стоит человек. Ветер, ветер – На всем божьем свете!» характеризуется как... “шабаш”».

<sup>16</sup> Сапронов П.А. Русская софиология и софийность. СПб.: Церковь и культура, 2006. С. 417, 425 и 431.

<sup>17</sup> Иванов Вяч. Вс. Первая треть двадцатого века в русской культуре: мудрость, разум, искусство // Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 6. – М.: Знак, 2009. С. 16. Работа написана как «общий обзор духовной жизни России на протяжении первой трети двадцатого века» в рамках национального исследовательского проекта «Интеллектуальный ландшафт русской культуры и науки первой трети XX века» и опубликована

впервые в сб.: Русская антропологическая школа. Труды. Вып. 4. Ч.1. Москва: РГГУ, 2007. С. 8–117.

<sup>18</sup> Бердяев Н. Конец Ренессанса // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии: сб. / Под ред. Н.А. Бердяева. Берлин: Обелиск, 1923. С. 21–46. Цит. с. 28, 45.

<sup>19</sup> Бердяев Н. Конец Ренессанса... С. 42–43, 45.

<sup>20</sup> Подробный анализ см.: Софронова Л.В. Герметизм и две версии ренессансного учения о единстве древности // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира / Под ред. Э.Д. Фролова. СПб, 2002. С. 275–277, 286. Л. Софронова резюмирует отечественную историографию итальянского «ренессансного герметизма»: «Герметизм, впитанный итальянским Ренессансом, явил собой сложный синкретизм греко-языческих доктрин (гностицизма, стоицизма, неоплатонизма), христианства и магии. Известно, что перевод и публикация «Поймандра» и других герметических трактатов, попавших на Запад с волной византийских эмигрантов, был осуществлен в 1462 году М. Фичино. (...) Посетив Италию в начале 90-х годов XV века, Д. Колет воспринял неоплатоновскую философию Марсилио Фичино и Джованни Пико делла Мирандола, стал приверженцем их концепции «всеобщей религии», соединявшей религиозные и философские учения древности в одну непрерывную традицию, завершившуюся христианством».

<sup>21</sup> Вторая, рациональная версия ренессансной концепции единства древности хорошо исследована и обобщена в обобщающей монографии Г.С. Кнабе (Кнабе Г.С. Русская Античность. Содержание, роль и судьба античного наследия в культуре России. М.: РГГУ, 2000. С. 255 и др. места).

<sup>22</sup> Будучи одним из самых именитых классических филологов в России XX века, Ф. Зелинский страстно мечтал о славянском возрождении в духе античной мудрости. И за ним действительно последовали многие, когда в 1899 году он выступил в печати (Зелинский Ф.Ф. Античный мир в поэзии А.Н. Майкова // Русский вестник. 1899. № 7. С. 140) с «пророческой» идеей обращения русской интеллигенции к переводу и осмыслению античного наследия, которые должны были, по его убеждению, подготовить «Третий культурный Ренессанс» Европы, местом рождения которого суждено стать России. Так, именно по инициативе Ф. Зелинского Ин. Анненский и Вяч. Иванов «взялись» переводить древнегреческую классику. Сам Ф. Зелинский неоднократно возвращался к пропаганде этой идеи. Н.В. Брагинская (2007) приводит библиографию таких «возвращений» в статье «Славянское возрождение античности». Она является своеобразным откликом на комментарии и публикацию неизвестных материалов по «русскому александринизму», с которыми выступил С.С. Хоружий, традиционно интерпретирующий духовное наследие Серебряного века, в журнале «Начала». Его предисловие к публикации, кстати, так и называется: «Русь – новая Александрия: страница из предыстории славянской идеи» (Начала. 1992. № 4). С.С. Хоружий публикует изданное в 1918 году сочинение «мусагетовца» А.К. Топоркова, посвященное теме «Революция и культура». В ней Топорков, как пишет об этом уже Н.В. Брагинская, «описывал славянское возрождение в

России как возрождение александризма, а не классической эллинской и не римской цивилизаций. (...) Формулы «александрийской модели» грядущего возрождения у Топоркова Хоружий опознает как описание уже состоявшегося серебряного века русской культуры: «И все же в некотором существенном смысле идея не была и не могла быть развенчана. (...) Напротив, у нас сегодня нет оснований не верить нашим великим классикам. Славянское возрождение – это действительно замысел Серебряного века о себе самом. Это невоплотившаяся сущность несостоявшегося будущего русской культуры» (Хоружий С.С. Трансформация славянофильской идеи в XX веке // Вопросы философии. № 11. 1994. С. 56). Перефразируя Хоружего в нашем контексте, можно сказать, что одним из заданий, которые ставил перед собою Серебряный век, было использовать опыт «первой Александрии», чтобы не упустить свой исторический шанс в «Александрии второй». Воплощение историософской идеи Зелинского предполагало глубинное проникновение («глубокую пахоту») и «вчувствование» в самые основы античного мирозерцания у славянского варианта Возрождения, отличающего его тем самым от предшествовавших античных Ренессансов Италии и Германии. Разработанная в этом общем историософском контексте блоковская мифологема Вечного Возвращения раннехристианской Александрии эпохи философского синкретизма, вместе с появлением которой в его рецензии 1905 года («Творчество Вяч. Иванова») последовало осознанное обращение «молодого извода символизма» к мифологической философии раннехристианской Александрии, была, таким образом, отнюдь не уходом от действительности в мистическую блажь и французское декадентство, каковые высказывания по сию пору можно встретить в «ортодоксальной» критике символистов. В то время как целая плеяда «именитых мужей» – таких, как Ин. Анненский, Вяч. Иванов и др., – была вдохновлена идеей славянского возрождения Ф. Зелинского как своеобразным возвращением к «Золотому веку» древнегреческого мировосприятия, что может восприниматься ныне лишь как чистейшая утопия, младосимволисты выделяют в александрийстве тот ее период, который может быть назван «диалогичным периодом Встречи культур». Не случайно М. Бахтин, разработавший «предпостмодернистскую» теорию диалогичности культур, и сам являлся активным участником домашнего кружка-семинара Ф. Зелинского, многие члены которого, имея в виду перспективы славянского возрождения античности, гордо именовали себя «Союзом Третьего Возрождения» (Брагинская, 2007). При обращении к истории Александрии идея диалогичности культур, что называется, «виталя в воздухе», лишь преобразовываясь у Блока или Бахтина в те или иные ее культурфилософские интерпретации. Электронная версия работы д-ра филол. наук, проф. РГГУ Н.В. Брагинской «Славянское возрождение античности» (2007) размещена на сайте РГГУ по адресу электронной публикации: <http://www.rsu.ru/article.html?id=56667>. Брагинская, в частности, приходит к выводу, что «описание крушения старой России в терминах истории классического мира было подготовлено в первые десятилетия века в интимном переживании «своей» античности Серебряного века. (...) Соотнесение со-

бытий древности и современности могло варьировать, неизменным остается описание русской действительности в терминах античной истории».

<sup>23</sup> См. напр.: Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб., 1999. С. 12 и далее.

<sup>24</sup> Теме посвящены две монографии Р.В. Светлова Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика (СПб., 1996), Гнозис и экзегетика (СПб., 1998). Первая существенная русскоязычная работа: Новицкий О. Религия и философия Александрийского периода. Часть IV // Новицкий О. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. В 4 ч. Киев, 1861. Из западных работ см. напр.: Broek, R. van den. Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. (NHMS 39). Leiden: E.J. Brill, 1996. Особенно: «Gnosticism and Hermetism in Antiquity: Two Roads to Salvation». С. 3-22.

<sup>25</sup> Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2006.

<sup>26</sup> Иванов Вяч. Кручи. О кризисе гуманизма. К морфологии современной культуры и психологии современности. // Иванов В. Собр. соч. В 4 т. Т. 3 / Ред. Д.В. Иванов и О. Дешарт. Brussels: Foyer Oriental Chrétien, 1979. С. 373–374.

<sup>27</sup> Уже в раннем эссе «Творчество Вячеслава Иванова» (1905 г.) через исторически нажитое «наследие отцов» поэт-провидец А. Блок пытается пробиться к неосознаваемым общеродовым ритмам иной истории – становления Духа. В варианте своих «Воспоминаний об Александре Александровиче Блоке» (Poland: Bradda Books Ltd, 1964), поныне не изданном в России, Андрей Белый свидетельствует об этой истории, «что Она, эпоха Третьего Завета, идет, и что камня на камне не останется от внутренне себя изжившей старой культуры “сократиков”», (с. 88) и пересказывает слова Блока, что на этом визионерском пути «не увидишь синего ока, пока не станешь сам, как стезя» (с. 143), а далее вспоминает (с. 144) как Блок «стал говорить о себе, о своих свойствах, о своей «не мистичности», о том, какую роль в человеке играет косность, родовое, наследственное, как он чувствует в себе эти родовые именно силы и о том, что он «темный». <...> И я понял, что и эту атмосферу А.А. рассматривает не как налет духовный зорь, а как своего рода медиумический сеанс, в котором все душевные образы «ангелов» могут, как знать, обернуться “чертями”». Исторический «логос воспринимал он лишь сквозь ризы Софии, Той, которую он осыял в эпоху своих зорь. <...> А.А. как будто отрывал все хвосты исторического познания и волил к такому духовному опыту, который был бы пронизан всегда здесь, нами, безотносительно к тому, как он мог выглядеть в истории» (с. 159). Таким образом, преодоление «наследья отцов» для Блока-визионера оказывается тем преодолением в себе логоса самого родоначальника мирового процесса Демиурга, о котором его учитель Вл. Соловьев записал медиумическим письмом в конце первой части своей рукописи «София» (1876 г.) от ее имени: «Я открою большую тайну. Люди могут господствовать над силами природы, если они решительно откажутся от всех земных целей. Ты ясно, о друг мой, видишь все, что нужно для этого. Ты должен стараться одолеть Демиурга в себе, чтобы овладеть силой его вне себя» (рукопись «La Sophia», л. 58. Соловьев В.С. Полн. собр. соч. В

20 т.: Т. II. М.: Наука, 2000. С. 72–73 и факсимиле медиумического текста). Эта тетрадь Вл. Соловьева, написанная им за время поездки в Британский музей (и далее в Александрию и Каир для встречи с Софией) хранилась у брата философа М. Соловьева, а затем у племянника С.М. Соловьева, с которым в первое десятилетие XX века А. Блок связывали самые тесные дружеские (и более отдаленные родственные) отношения. Одним из основных предметов обсуждения мистической «секты блоковцев» в лице А. Белого и С. Соловьева с А. Блоком был, разумеется, сам Вл. Соловьев и его тайные знания (вѣдѣнье) и видения. Именно по этим качествам А. Блок в конце того же десятилетия выделил истинных символистов в своем докладе «О современном состоянии символизма», напечатанном в журнале «Аполлон» (апр. 1910 г.): «...мы: немногие знающие, символисты. <...> Символист уже изначально – *теург*, то есть обладатель тайного знания, за которым стоит тайное действие <...> возникает *диалог*, подобный тому, который описан в «Трех свиданиях» Вл. Соловьева. <...> Начинается чудо одинокого преображения <...> нам предлагают: пей, веселись и призывай к жизни – а у нас лица обожжены и обезображены лиловым сумраком. Тем, кто величает нас «апостолами сна и смерти», позволительно задать вопрос: <...> Имели они *эти* видения или нет, то есть символисты они или нет?» (Блок А. «О современном состоянии русского символизма»). Вот почему А. Блок, конечно же, знал об этой «тайной» рукописи, в особенности о том, что написано в ней Вл. Соловьевым медиумическим письмом. См. об этом: Белый А. Собр. соч. Воспоминания о Блоке. М.: Республика, 1995. С. 32, а также Валентинов Н. Два года с символистами. М.: ИД «XXI век-Согласие», 2000. С. 270: «Эта странная переписка между «S» и философом, по словам Белого (с перепиской был знаком и Эллис), “нас смущала. Мы потом обращались к поэзии Соловьева ...”» («потом» – т.е. после смерти М. Соловьева в 1903 г. – *A.P.*). Блок особо выделяет пометами тему Демиурга в читаемой им около 1904 года книге В. Виндельбанда по древней истории (текст помет см. в Приложении к настоящей статье). Один из немногих сохранившихся экземпляров цитированного выше варианта текста «Воспоминаний...» А. Белого (Bradda Books Ltd, 1964) находится в «Зѣрно-вской коллекции» ВГБИЛ.

<sup>28</sup> Карсавин Л.П. Малые Сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 86–87.

<sup>29</sup> Белый А. Поэзия Блока / в сборнике клуба московских писателей «Ветвь». М., 1917 (написана в 1916 г.). Цит. по: Белый Андрей. Избранная проза. М.: Советская Россия, 1988. С.283–296.

<sup>30</sup> Белый А. Собр. соч. Воспоминания о Блоке. М.: Республика, 1995. С. 286.

<sup>31</sup> Иванов Вяч. Вс. Волошин как человек духа // Вяч. Вс. Иванов. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 2. Статьи о русской литературе. М., 2000. Добавим, что внимание символизма к раннехристианскому кризисному времени в конечном итоге наделило «собственной физиономией» эклектичную «рубужную» Александрию первых веков, сделав из этого периода «вечно возвращающуюся» по своей структуре мифологему. Характерная для символистского типа мировосприятия мифологизация и персонафикация по-

нятий путем «гипостазирования интеллигибельных сущностей» (вочеловечения мыслимых понятий), таких, например, как «оживление» идеи всеединства под именем Софии или выделение культурно-исторического периода Александрии с I по V вв. н.э., как *особой эпохи истории духа*, сама по себе являлась реминисценцией гнозисного типа мышления, особенно плодотворно развивавшегося именно в мультикультурной Александрии первых веков н.э.

<sup>32</sup> Конечно же, так называемая «посвятительная» и гностическая темы в русском символизме неразрывно связаны и переплетены. Это можно продемонстрировать на примере глубокой волошинской параллели с Лаокооном у Г.Э. Лессинга. Тем более что она не была еще замечена критикой, а ее переключка с мифопоэтикой младосимволизма требует прояснения, поскольку предлагает новый опыт прочтения младосимволистских мифологем. Темы лессинговского «Лаокоона» касался и Вячеслав Иванов, и А. Белый в его книге «Символизм», и другие младосимволисты. Но лишь М. Волошин обращает внимание на скрытый в знаменитом эстетическом трактате Лессинга мифологический контекст драмы троянского жреца и провидца Лаокоона, не услышанного народом.

Таким образом, перед нами живой отклик М. Волошина на «пушкинскую тему» поэта-провидца и «черни», незадолго до того поднятую для переосмысления в новом веке младосимволистами Вяч. Ивановым («Поэт и чернь», 1904) и А. Блоком (именно в главе «Поэт и чернь» эссе о Вяч. Иванове 1905 года Блок впервые вводит в младосимволизм александрийскую мифологию. См.: Полн. собр. соч. в 20 т. Т. VII. С. 252). Напомним, что Лаокоон удостоверял правоту Кассандры о коне «данайцев, дары приносящих», чем вызвал гнев покровительницы греков Минервы и был задушен вместе со своей семьей змеями, посланными богиней (по другой версии, приводимой Лессингом, он был ослеплен, что может являться «вторым слоем» очевидной аллюзии на слепца-Гомера в волошинском сонете). Лессинг задался вопросом, отчего провидец Лаокоон в знаменитой скульптурной группе (I век до н.э.), пребывая в кольцах гигантской змеи, издает не страшный крик, как это описано у Вергилия, но как бы сдержанный стон? Лессинг полемически цитирует И.-И. Винкельмана (1717–1768), видевшего в «Лаокооне» создание «идеального морального характера» гражданина: «Его стоны принадлежат человеку, а действия – герою», – и заключает далее: «Человеку нечего стыдиться жалоб; полубогу же стыдно, когда в нем человеческое начало берет настолько верх над божественным, что заставляет его плакать и стонать, как девицу. Мы, люди нового времени, не верим в полубогов, но требуем, чтобы ничтожнейший герой чувствовал и действовал, как полубог» (Лессинг Г.Э. Лаокоон, или О границах живописи и поэзии / перев. Е. Эдельсона // Лессинг Г.Э. Избранные произведения. М.: Худож. лит., 1953. С. 406–407).

Волошин развивает мысль Лессинга, следуя его же логике: *Человек – кричит, Герой (т.е. полубог) – стонет, лишь Бог, страдая, молчит*. В этих же строках Волошин использует аллюзии на популярный в Серебряном веке гностический миф о божественном Духе, страдающем в темнице материи. Мотив «страдающего бога» был одним из главных предметов литературного

и научного исследования Вячеслава Иванова, в эти же годы защитившего диссертацию о Дионисе (на латинском языке). Гностический образ бога, пробуждающегося в земных яслях тела лирического героя, впервые появляется у М. Волошина в знаменитом стихотворении «Гностический гимн Деве Марии» (1907 г.), посвященном Вяч. Иванову. В приведенных выше строках из «Звездной короны» Волошин развивает тему следующих строк этого гимна: «Мы в безднах погасли, / Мы путь совершили, / Мы в темные ясли / Бога сложили...». Можно предположить, что волошинский «Гимн...» назван гностическим, поскольку содержит гностический миф о «падении» Духа в материю: рождении низшей Софии из отражения в зеркале вод света, излившегося от горнего лика Софии (валентинианская вариация на «Книгу Бытия») о Духе, который носился над водами). Вот почему «тайна глубинная» Афродиты у Волошина в том, что она одновременно и порожденная морем земная богиня Афродита, и небесная Амог, звездой сияющая над этим морем: «Морем овита, / Из влаги рожденная – / Ты Афродита – / Звезда над морями». Или: «Марево-Мара, / Море безмерное, / Амог-Мария – / Звезда над морями!». Так «пала звезда Мария!»: основной сюжетный мотив «гностического гимна», посвященного Вяч. Иванову, был задан в написанной за год до гимна драме А. Блока «Незнакомка» (1906). Действительно, подзаголовок и первое название драмы «Три видения» указывают на важную для А. Блока и его текста параллель с автобиографической поэмой Вл. Соловьева о трех своих встречах с Софией «Три свидания». Таким образом, «Гностический гимн» М. Волошина и драма А. Блока находят взаимное истолкование одно через другое с помощью софийной космогонии падения-нисхождения, представленного в характерной для гностической мысли зеркальной инверсии привычной библейской истории: пала божественная сущность, а не человек (Адам), ее воспривывший. Нельзя не отметить, что блестящий знаток гностической мысли Л.П. Карсавин (в уже упоминавшейся ранее «Софии...», с. 324) увидел и подхватил эту переключку поэтов, вложив в уста мифического валентинианского автора слова: «Мариам, Мариам, Звезда морская, / Я Отец твой, и Сын, и Супруг навсегда. / В шуме волн лишь имя твоё повторяю, / Мариам, Морская Звезда!».

Знаменательны глубокие истоки этих поэтических интуиций. Если у французского поэта-предсимволиста Поля Верлена (*Sagesse*, XV) известный образ торжественного моря, над которым молится Дева Мария («*La mer sur qui prie / La Vierge Marie!*»), восходит только к средневековой католической Литании *Stella Maris*, особо почитаемой моряками («*Alma Redemptoris Mater, quae p̄rvia caeli porta manes et stella maris...*»), то в русской поэзии Серебряного века мы видим вслушивание в раннехристианские истоки смысла созвучия *Maria – stella maris* («Мария – звезда морская»). И традиционный образ небесной Девы Марии двойится, порождая из вод земного двойника. Так представляли себе образ Духа, запечатленного материей при творении мира, офиты и александрийские гностики, т.е. как Пистис Софию, в водах явившую свой образ, породив из вод Великого первоокеана Родоначальника мира Ялдабаота, и «вода очистилась образом Пистис Софии,

той, которая явилась Родоначальнику в водах. Справедливо сказали “водой”, поскольку вода святая оживляет все и очищает его» (ННС II, 5. 151 ff: «Трактат без названия (О происхождении мира)», 151 ff).

В гностической космогонии небесная София проецирует свой образ на вещество хаоса. После этого из *вод* Первоокеана поднимается архонт с обликом льва, родоначальник мира, таким образом, «благодаря водам, которые над веществом, весь нижний мир был освещен светом образа, который она явила. И когда все ангелы и Протоархонт (т.е. «Родоначальник» в НН II, 5.151. – А.Р.) взгляделись, они увидели весь нижний мир освещенным и увидели в воде отражение (τύλος) образа» (Апокриф Иоанна II. 62, 24-34). «В основу этого положена идея, – пишет один из наиболее авторитетных исследователей гностических текстов Жиль Киспель, – о том, что София-Барбело, «образ Бога, отбросила свое отражение в зеркальные воды бездны и так предложила ангелам создать внешнего Адама по образу Бога» (Gilles Quispel, *The Demiurge in the Apocryphon of John* // R. McL. Wilson (ed.) *Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976)*. (Nag Hammadi Studies XIV) Leiden: Brill, 1978. Русский перевод Дм. Алексеева см. <http://apokrif.fullweb.ru/study/kispel1.shtml> Другие параллели с гностическими текстами см. в кн.: *Евангелие Истины: Двенадцать переводов христианских гностических писаний / предисл; пер. и коммент. Д. Алексеева; под ред. А.С. Четверухина. Ростов н/Д.: Феникс, 2008. «Явление образа в водах»: с. 275 (прим. 31); «Ахамот»: с. 326 (прим. 54); «Искры»: с. 498 (прим. 85); «Вера София»: с. 518 (прим. 212).* В различных вариациях гностической космогонии неизменным остается зеркало вод (Первоокеана), в которых отражается божественный лик Софии (либо Отца ее в «Апокрифе Иоанна», где (BG 8502, 53) само имя Адам «означает “отражение света”»), давая тем рождение «материи духа». Гностические тексты из Библиотеки Наг-Хаммади содержат множество подобных аллюзий, однако эти тексты были найдены позднее, в середине XX века. Поэтому, чтобы понять смысл гностической метафоры «звезды над морем», известной во времена Серебряного века, следует обратиться к толкованиям первых отцов церкви. Действительно, повествуя о гностиках-сетианах, Ипполит говорит в Пятой книге «Философумен»: «Тьма – это вода, внушающая, по его словам, ужас. В нее попадают и в ее природу преобразуются свет вместе с духом. Эта тьма не лишена сообразительности, но вполне разумна. Ей известно, что если тьму лишить света, то она станет пустынной, темной, неосвещенной, бессильной, бездеятельной и слабой. Поэтому она прилагает все свое разумение и сообразительность для того, чтобы удержать в себе сияние и искры света, равно как и аромат духа. Он утверждает, что образ природы этих начал можно усмотреть на человеческом лице: глазной зрачок темен по причине вод, которые находятся под ним, однако светится благодаря духу. Как тьма спорит с сиянием, стараясь удержать в своем подчинении искры света, чтобы иметь возможность видеть, так свет и дух оспаривают <у нее> свою силу и спешат подняться и вернуть себе те силы, которые смешались с темной и внушающей ужас водой, лежащей внизу» (Hippolytus, *Ref. V* 19, 8). «На самом деле это был нисшедший сверху луч совершенного света, захваченного темной, ужасной, горькой и грязной водой.

И этот свет есть светоносный «дух», который «носился над водою» (Hirpolytus, *Ref.* V 19,17. ср. *Быт.* 1: 2). «А расположенную внизу мрачную воду, куда погрузился свет, чтобы избавить из плена и возвратить ниспавшую от него искру, многоумные сетиане изображают, заимствовав слова Гомера» (Hirpolytus, *Ref.* V 20, 9). «Соединившись и смешавшись с телами, подобно соли в возникших вещах или свету во тьме, он спешит освободиться от телесного и, будучи не в силах найти для себя освобождение и выход (16) (ведь он – только малая искра, отделившаяся от пришедшего свыше светового луча и смешавшаяся с телами), он «взывает из вод многих», как говорится в псалме» (Hirpolytus, *Ref.* V 19, 15–16. ср. *Пс.* 28). Цит. по изданию: Афонасин Е.В. Гнозис. Фрагменты и свидетельства. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. С. 244–245, 248–253 и др. места (далее по тексту).

Однако возвращение таких искр, т.е. духовных образов нематериального мира «отсюда туда» возможно лишь «после того, как эти образы пробудятся ото сна, вернут себе память и из не сущих станут сущими» (Hirpolytus, *Ref.* V 12, 17). Историко-философское истолкование этого мифа приводит Е.В. Афонасин в специальной главе «Водная стихия и душа» работы «“Опровержение всех ересей” Ипполита как вспомогательный источник по истории античной науки» (Философия науки. № 2. (25). 2005. С. 3–32), где, в частности, пишет: «Очевидно, что гностические авторы понимали эту метафору следующим образом: душа, бессмертная по своей природе, захватывается темными водами и против ли своей воли, «по ошибке» или «из вожделения» (в различных текстах встречаются все три этих варианта) погружается в изменяющуюся стихию, в которой правит Кронос-время. Так она оказывается обреченной на неестественную гибель – вероятно, вечное заточение. Именно поэтому ей нужен избавитель, который мог бы извлечь ее из темницы. В качестве физического пояснения душа сравнивается с искрой света, которая, естественно, тухнет в воде. Буквально это же говорит и Макробий в «Комментарии к “Сну Сципиона”» (I, 14, 19) сообщая, что «физик Гераклит считал душу искоркой звездной субстанции». Со ссылкой на Гомера (*Илиада* XV, 36–38) аналогичную схему предлагают сифиане, также говоря о «нисхождении света в нижние воды и о необходимости восстановить и избавить из плена ту искру, которая упала вниз» (*Ref.* V 20, 9)». На этот образ обращает внимание Александр Блок, когда описывает в своем дневнике в 1918 году «внутренние события», приведшие к сочинению «Стихов о Прекрасной Даме»: «Я сам был лишь *изумлен* (*Θαυμάζεσται*) отражением *небесных тел в земных морях*, очевидно, как древний философ-художник» (подробнее см. в Приложении к настоящей статье, в т.ч. примеч. 22).

Таковы истоки младосимволистского понимания «двух Софий», или небесной Марии и ее дольного отражения (образа), а также волошинского образа сокрытого в темнице бога из «Corona Astralis», «кто встретив смерть – в смущенье клонит взоры, кто видит сны и помнит имена». «Что было в мирном, – потом повторяется; мигу рождения Ахамот явно ответствует изменение Лика: является «Темного Хаоса Дочь». <...> Вся биография наша построена так, как она промышляема в мире идей» (Белый А. Собр. соч. Воспоминания о Блоке. М.: Республика, 1995. С. 265). Таковы изменения «оплот-

невающего» образа в дольном «звезды Марии», которые нельзя воспринимать в рамках привычной нам современной концепции о Деве Марии-Теотокос или мистицизма Якоба Бёме (как это попытался сделать Н. Берддев в статье «Мутные лики»). В исторической ретроспективе «вечного возвращения» в этом двоении Софий и Марий нет ничего кошунственного, поскольку обожествление евангельской Марии – Матери Иисуса произошло лишь на рубеже IV–V веков, восполнив дефицит женской фигуры в патристических небесах. О датировке возникновения и истории докетического поклонения Деве Марии в христианских ересьх на фоне становления мариологии см. исследование участника настоящего симпозиума: Roelof van den Broek. Der Bericht des koptischen Kyrillos von Jerusalem über das Hebräevangelium // Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität 1988 (Ed. Peter Nagel.). Kongress- und Tagungsberichte der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Halle (Saale): Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1990. P. 165 ff.

В имени Мария-Мариам поэты находят и воспоминание об одноименной древневосточной богине моря, имя которой уже блаж. Иероним истолковывал через семит. «marah» как «волны моря». Но также, в земном имени Мария вскрывается печать имени божественного: арамейский корень «mar», как «царящий над», для ранних христиан входил в великие имена Творца. Так, Иисус в гностическом евангелии «Пистис-София» взывает: «Услышь меня, мой Отец, Отец всего Отцовства, бесконечный Свет  $\text{יָאוּ} <...>$   $\text{מַרְאַחֲחָדָּה. מַרְאַרַחֲחָדָּה} <...>$  Аминь. Аминь.  $\text{מֵאֵין מַרְאַי. מַרְאַי. מַרְאַע.} <...>$ » (*Pistis Sophia* IV, 142: Трофимова М.К., цитир. соч. Здесь дана греч. транскрипция коптского текста). *Марі* («мой господин» на иврите) в устах гностического Иисуса и сакральное имя-эпитет Отца, и наш ключ к пониманию роли Марии Магдалины как основного «земного» персонажа книги, быстрее других учеников постигающей таинства Пистис-Софии. Соответственно, переводом дальнейших слов Иисуса будет: *Маріар*(...) – *арам., сир.*: «Господь господствующих» (ср. *Откр.* 17.4; 19.16). Аналогичное *Marmaraoth* (*Мармараоѳ*) – популярное в Египте начала н.э. магическое имя, происходящее из арамейского языка для имени «Господь Светов». В глоссарии магических имен у W. Brashear: *Марарахѳа* (PGM II 118-120, XIII 960) арамейское *mar-hayyuta* = «Господин жизни» (Brashear, William M. *The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography* (1928-1994). *ANRW* II 18.5 (1995). P. 3591 (Bibl.). См. также: Tardieu M. *Nethmoath* // *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor* / eds. A. Saquot. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985. P. 403–407).

Белый даже заканчивает главу с «софийным анализом» первых двух томов поэзии А. Блока так же, как заканчивает свой пересказ истории Софии у офитов Ириной. А. Белый: «Лишь тогда, когда Ахамот в нашем сознании перенесется в плерому, окончится мир, мировая история, или последствия неравновесия некогда падшей царицы (Там же. С. 268). Ириной: «Конец всему этому наступит тогда, когда все следы духовного света соберутся вместе в нерушимом Эоне» (*Adv. Haer.* I XXX, 14). Однако мы не найдем в главе об офитах ни имени Ахамот, ни части привлекаемых А. Белым гностических мифопоэтических образов. История Софии и ее плода Ахамот (*Царица*

и *Царевна* в стихах Вл. Соловьева и А. Блока в интерпретации А. Белого), с помощью которой А. Белый и анализирует блоковские метафоры, излагается им по другой главе Иринейя, посвященной валентинианам (Irenaeus, *Adv. Haer.* Книга I, гл. IV–VII). «Она – Душа Мира, а не София Небесная (та есть Царица, а эта – Царевна). Из слез пролитых – вытекают моря; из скорбей ее – земли; и демоны (*попики, звонари, невидимки* (в стихах А. Блока. – *A.P.*) – от страха Ее» (Белый. А. Там же. С. 266). У Иринейя в посвященной валентинианскому мифу главе «Ахамоф и происхождение видимого мира» (*Adv. Haer.* I. IV.2): «От страха же и печали получило начало все остальное. Именно: от слез его произошла всякая влажная сущность, от смеха – святящаяся; от печали и изумления – телесные стихии мира».

Этот же (подробнейшим образом изложенный) валентинианский миф о Софии уже в те времена можно было также найти у Ипполита Римского (Hippolytus, *Ref.* VI 30–36), и у Тертуллиана (*Adv. Val.* X–XVI), который пересказывает здесь начальные главы Книги I Иринейя Лионского «Против ересей» в жанре, ныне называемом «бурлескной травестией». Поэтому мне непонятно недоумение тех исследователей Серебряного века, которые указывают на отсутствие у его творцов источников знаний о гностическом мировоззрении. Так, Ириней Лионский (первое издание: М., 1871) издавался в царской России как книга по внеклассному чтению для школьных библиотек: Сочинения святого Иринейя, епископа Лионского // пер. прот. П. Преображенского. СПб.: И.Л. Тулузов, 1900 (на титульном листе: «Одобрено Мин. Нар. Просв. для библиотек средних учебных заведений (25 ноября 1898 г., № 28740)»). А трактат Тертуллиана «Против валентиниан» был опубликован в русском переводе Е. Карнеева в единственном (до 1910 года) четырехтомном собрании его сочинений «Тертуллиан Септимий. Творения» (пер. Е. Карнеева. Ч. I–IV. СПб., 1847–1850.). Антигностические трактаты Тертуллиана «Против валентиниан», «Против Маркиона» (в сокращении), «Против Гермогена» и др. находятся в том же издании в последнем томе, где и те труды юриста Тертуллиана, которые тщательно изучались (и изучаются поныне) как первоосновы юриспруденции студентами юридических специальностей. Как известно, А. Блок сперва обучался именно на юридическом факультете университета, и потому русскоязычные переводы творений Тертуллиана были ему легко доступны. А учебники по древней философии Э. Целлера и В. Виндельбанда, по которым тогда учились студенты, неоднократно отсылают к главам из «Философумен» (или *Ref.*) Ипполита Римского. Эту книгу студенты того времени должны были читать либо на латыни (в ее первом издании «*Origenis Opera Omnia*». Т. XVI, Sec. III «*Philosophumena, sive Omnium haeresium refutatio*» из серии *Patrologiae Cursus Completus J.-P. Migne*, 1860), либо в переводе, который рекомендует Вл. Соловьев в своей статье «Гностицизм» в Энциклопедическом словаре Брокгауза-Ефрона.

Известно, что Вл. Соловьев очень ценил новонайденные на Афоне в XIX веке книги Ипполита, и первой целью его лондонской командировки было их тщательное изучение. Письмо философа об этом намерении (1874 г.) см.: Соловьев Вл. Полн. собр. соч. в 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 315–316).

А. Блок «на отлично» владел «древними» языками (переводил с латинского стихи), хорошо знал он и ряд европейских языков. Уже в студенческие годы он избрал Вл. Соловьева своим «духовным учителем» и потому вслед за ним должен был обратить на труды Ипполита самое пристальное внимание, несмотря на отсутствие русскоязычного перевода. Действительно, в ряде стихотворений первого сборника А. Блока «Стихи о Прекрасной Даме» (написанном поэтом в студенческие годы) заметны прямые параллели с гностическим «Гимном наассенов», приведенном у Ипполита (Hippolytus, *Ref. V. 10,1*). Анализ параллелей Гимну в образах А. Блока предполагается к публикации автором в специальной статье. Отметим, однако, что строки гимна: «То она <духовная Душа> из дворца взирает на свет – то стенает, брошенная в пещеру. <...> Она мечется и страдает и, заблудившись в поисках выхода, впадает, несчастная, в лабиринт бед», – дают нам более близкие образы истолкования стихов А. Блока «Царица смотрела заставки...» и «В ресторане...», к которым А. Белый подходит, исходя из аналогичного, но менее полного фрагмента у Иринейя. Сама теургическая идея «спасения Мировой Души», ясно изложенная А. Блоком в докладе памяти Вл. Соловьева, соответствует фабуле офитского гимна, излагающего спасение из тюрьмы материи плененной Софии, аллюзией к которому был написанный еще самим Вл. Соловьевым «Гимн офитов».

Таким образом, именно в студенческие годы, мало отраженные в сохранившихся бумагах поэта (студенческие записи А. Блока хранились им в усадьбе «Шахматово» и сгорели вместе с нею в годы революции), А. Блок получает возможность ознакомиться с гностическими первоисточниками.

Более подробный перечень книг о раннехристианском гнозисе, доступных для прочтения и обсуждавшихся русским Серебряным веком, был собран Дм. Мережковским (в занимающих более 70 страниц убористого текста ссылки на использованную литературу) в примечаниях к итоговому труду творческого пути мыслителя «Иисус Неизвестный» (соврем. изд.: М.: Эксмо, 2007. С. 651–727). Из первоисточников особенно важными текстами о гностическом мифе были «Строматы» Климента Александрийского, «Против Цельсы» Оригена и «Панарион» (*Adversus Haereses*) Епифания Кипрского, перевод и издание которого были осуществлены Московской Духовной Академией: Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 1–5. М., 1863–1882. Перевод включает важнейший гностический первоисточник «Послание Птолемея к Флоре» в главе «Против птолемеев» (*Contra Ptolemaitas, Adv. Haereses XXXIII*) и также главы о валентинианах (*Contra Valentinus, sive Gnosticos, Adv. Haereses XXXI*) и офитах. В главе «Против офитов» также изложен миф о том, как «эта Пруник сошла в воды, смешалась с ними».

<sup>32</sup> Аверинцев С.С. «Скворешниц вольных граждан...» Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб.: Алетей, 2002. С. 126–127.

<sup>33</sup> Аверинцев С.С. «Скворешниц вольных граждан...» Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб.: Алетей, 2002. С. 126–127.

<sup>34</sup> Об инициатическом самопреображении см. напр.: Протопопова И.А. Самопознание в гностическом тексте «Пистис София» // *Seminarium Hortus Humanitatis* (Альманах). Вып. III. Рига, 2006. С сожлением приходится отметить малое количество подобных работ, как и исследований, посвященных анализу гностических коннотаций младосимволистов из их собственных мифопоэтических интуиций, в том числе «александрийского метатекста». Недостаточность сложившегося подхода иллюстрирует новая статья Ляды Пановой «Софийный дискурс Александра Блока» (на примере «Снежной Девы»): (сб. *Логический анализ языка. Между ложью и фантазией*. М.: Индрик, 2008. С. 311–317). В частности, ее автор специально отмечает (с. 312): «Я различаю 4 ипостаси Софии (другие исследователи – меньше)». В этой связи сразу отметим, что основывавшийся в истолковании аспектов соловьевской Софии (по большей части гипостазированных, т.е., следует понимать, *ипостасей*) на серебряновековском дискурсе А.Ф. Лосев различал в своей итоговой (и сданной в издательство за две недели до смерти) книге «Владимир Соловьев и его время» (М.: Прогресс, 1990) таких аспектов-ипостасей более десятка, с соответствующими интертекстуальными примерами («Нами рассмотрены первые четыре аспекта <...> теперь нам предстоит углубиться в последние два аспекта, <...> для чего придется ввести различия сначала еще других пяти аспектов, а в дальнейшем еще и десятый аспект», – пишет Лосев в предварении главы «Дальнейшие пять аспектов космическо-антропологической Софии» (с. 233). И лишь после тщательного рассмотрения 12-ти софийных аспектов (это примерно десять ипостасей) Лосев приступает к осмыслению ее «гностических темнот» (с. 244 и сл.). Также, далее Л. Панова справедливо замечает, что «все блоковские стихотворения – это, переходя на терминологию В.Я. Проппа, одно стихотворение, в той или иной модальности рассказывающее о встрече лирического «я» и Софии», и что «Блок написал более 150 стихотворений о Софии», – и говорит о вариациях софийного образа, где «для Блока важен вопрос достоверности: та, что он видит, София или нет?» (Там же). Но она никак не отмечает преобразования лирического я «избранника Софии», соответствующего глубине визионерского видения поэта. Хотя любая подлинная Встреча с Софией со времен александрийских гностиков – это условно говоря «встреча посередине»: София нисходит лишь к герою *преображенному* и потому сумевшему подняться до только и возможной «точки встречи». Динамика этапов духовного преобразования «лирического я» А. Блока отражается и на телесном образе его героя: блоковский *Новый человек* постепенно сбрасывает одеяния *Ветхого человека*. Однако в сюжете разбираемого Л. Пановой стихотворения Блока «Снежная Дева» критик видит лишь итоговое желание «лирического я» вступить с пришедшей в его город из Египта Софией «в любовный поединок», после «её обручения с ним перстнем выюги» (с. 314). Обручение выводится исследователем из блоковских строк: «Она дарит мне перстень выюги, / За то, что плащ мой полон звезд, / За то, что я в стальной кольчуге, / И на кольчуге – строгий крест». Нельзя не указать, что описанное *дарение перстня рыцарю* его Дамой – никак не относящийся к обряду обручения жест почитавшихся А. Блоком куртуазных правил времен

«возвышенной любви» трубадуров и альбигойских войн (отсюда крест – «строгий»). Позднее эта тема была детально проработана поэтом при подготовке драмы «Роза и Крест». Краткую библиографию работ о взаимосвязи альбигойского, гностического и розенкрейцерского пластов в драме Блока см.: Михайлова Е.С. Окультная символика в драме А. Блока «Роза и Крест» // III Международные Бодуэновские чтения: И.А. Бодуэн де Кургенэ и современные проблемы теоретического и прикладного языкознания (Казань, 23–25 мая 2006 г.): труды и материалы. В 2 т. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2006. С. 259. Первое детальное исследование темы: Мурьянов М.Ф. Символика розы в поэзии А.А. Блока // Вопр. литературы. 1999. Вып. 6. С. 98–128. О катарских аллюзиях Блока см., в частности: Пискарев В. А. Образ яблони в драме А. Блока «Роза и Крест» // Проблемы филологии, культурологии и искусствоведения. № 2. 2007. С. 105–107; Приходько И.С. Скрытые смыслы драмы А. Блока «Роза и Крест» // Вестн. АН РФ. Сер. литературы и языка. 1994. Т. 53. № 6. Ответ, почему для встречи с пришедшей из Египта Девой (низшедшей и потому низшей ахамотной ипостасью Софии) требуется преобразование городского «лирического я» поэта (по сюжету София приходит в его город) в рыцарское, содержится в контексте исторической динамики александрийской мифологемы, изложенной А. Белым в докладе «Александрийский период и мы...» (см. примеч. XX): «Внутри храма познания (контекст подразумевает: «гнозиса». – А.Р.) человек есть служитель по чину Мельхиседека; но выходя из него, он есть *рыцарь, проводящий в руку сошедшее с Небеси; перестроение головы, руки, сердца его облекает в доспехи* (курсив мой. – А.Р.): у него пернатая голова, защищенная латами грудь; и – меченосная длань, это новое тело его – Мон Сальват; сознание нового тела есть Персеваль». Вот это-то отмеченное Л. Пановой «*перестроение головы, руки, сердца*» лирического героя Блока для встречи с *горним* соединяет его становление по всей стихотворной Трилогии Александра Блока с инициатической историей становления Пистис Софии, требующей преобразования слушателей вслед за ней по мере истолкования и постижения ими этапов ее покаяния. В мифопоэтическом младосимволистском мире духовное преобразование сопровождается преобразованием телесным. Вот почему цитированное филологическое исследование Ириной Протопоповой древнего гностического текста оказывается уместно для прочтения Александра Блока. Тема преобразования лирического героя прочитываема также из сродственного александрийской мифологеме розенкрейцерского или «*посвятительного мифа*», разрабатывавшегося младосимволистами, в котором «*”Духовная” биография, <...> логика развертывания событий собственного жизненного и духовного пути подчиняется логике инициатического посвящения*» (Глухова Е.В. «Посвятительный миф» в биографии и творчестве Андрея Белого: Автореф. дисс. к. ф. н. М., 1998. С. 6–7.). См. также главу 3 указ. дисс.: «Розенкрейцерство и русский символизм», где на основе впервые введенных в научный оборот материалов автор указывает на герменевтическую значимость «эзотерического кода» для литературы символистов и доказывает, что «розенкрейцеровскую мифологему в символистской среде можно рассматривать как дополнение к «Дантову коду»

русского символизма» (*Ibid.* С. 23), о котором см.: Силард Л., Бард П. Дантов код русского символизма // *Studia Slavica. Hung.* 1989. 35/1–2. Budapest. С. 61–95. О связи розенкрейцерского понятия трансформации с «динамическим характером гностического мифа, лежащего в основании мифологемы Софии» см.: Нефедьев Г.В. Русский символизм и розенкрейцерство (Статья вторая) // *НЛЮ.* 2002. № 56. С. 149 и сл. На этом основании анализ «софийного дискурса Александра Блока» должен учитывать воспринятые младосимволистами у Вл. Соловьева представления о теургическом характере искусства. Т.е. мы не должны забывать, что для того же А. Блока разделение на лирическое и реальное «я» было в значительной мере условно, т.к. одно способно творить (преобразовать) другое. В этом смысле поэтика младосимволистского текста перерастает в его метафизику: метафизику внутреннего опыта. Г.В. Нефедьев (там же), определяя кружок «аргонавтов» и «младший», или мифопоэтический, символизм в целом, также подчеркивает, что жизнетворческим «религиозно-философским стержнем их мировоззрения была соловьевская софийная мистика Вечно-Женственного, а также тесно связанная с нею эстетическая утопия переиздания мира средствами искусства».

<sup>35</sup> Rijckenborgh Jan van. *The Gnostic Mysteries of Pistis Sophia. Reflections on Book I of Pistis Sophia.* Haarlem (Netherlands): Rozekruis Pers, 2006.

<sup>36</sup> Блок А.А. Болотов и Новиков. Собр. соч. Т. XI. Л.: Изд-во писателей в Л., 1934. С. 7–80.

<sup>37</sup> Блок А.А. Творчество Вячеслава Иванова (1905 г.) // Полн. собр. соч. Т.7. 2003. С. 8–9. В своих размышлениях о роли поэта-визионера в древней Александрии А. Блок полемично продолжает мысли статьи Вяч. Иванова «Поэт и Чернь» (Весы. 1904. № 3. С. 1–8.). Дионисийские критерии мистериального сознания, которые «примеряет» на себя А. Блок в «Записной книжке № 15» 1906 года – отклик на ивановскую «Эллинскую религию страдающего бога». Вяч. Иванов, по меткому выражению А. Белого (Воспоминания... 1964. С. 112), появился из Европы в 1904 году, «спавшая декадентов, неореалистов, символистов и идеалистов в одно стадо и тем подготавливая «александрийский», синкретический период символизма» целой серией статей о связи древнегреческой мистериальности с современностью: «Ницше и Дионис» (Весы. 1904. № 5. С. 17–30); «Эллинская религия страдающего бога: Опыт религиозно-исторической характеристики» (Новый путь. 1904. № 1. С. 110–34; № 2: 48–78; № 3: 38–61; № 5: 28–40; № 8: 17–26; № 9: 47–70); «Вагнер и Дионисово действо» (Весы. 1905. № 2. С. 13–16). О мистических пристрастиях Вяч. Иванова см. Обатнин Г. Иванов-мистик. Окультурные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919). М., 2000 (тема гнозиса остается за рамками этого исследования).

<sup>38</sup> Библиографию по теме «Блок и гностицизм» см.: Магомедова Д.М. Примечания к статье «Блок и гностики» // Магомедова Д.М. Автобиографический миф в творчестве А.А. Блока. М.: Мартин, 1997. С. 205–208. Там же (с. 65), в работе «Блок и античность (к постановке вопроса)», описаны «важнейшие для Блока мотивы прапамяти (ἀνάμνησις), «вечного возвращения», <...> «пере-

селения душ» – метемпсихоза...». «Александризм» для Блока Д. Магомедова связывает только с поэзией «ученой» и «философской», однако указывает в примечании на аналогию Блока между эпохой «александризма» и современностью (с. 204–205). См. также: Приходько И.С. Мифопоэтика А. Блока. Историко-культурный и мифологический комментарий к драмам и поэмам. Москва: МПГУ; Владимир: ВГПУ, 1994; Приходько И.С. А. Блок между христианством и гностицизмом // Шахматовский вестник. Материалы науч. конференции, посвященной жизни и творчеству А.А. Блока (15 мая 1997 г.). № 7. М., 1997; Flamant, F. «Les Tentations Gnostiques dans la Poésie Lyrique d'Alexandre Blok» // *Revue des Études Slaves*. Vol. 54. fasc. 4 (1982). p. 583–590; McCarey Peter. *Hugh MacDiarmid and the Russians*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1987 (Софийные и гностические параллели 44–64; с А. Блоком 65 ff.). Оценка александрийских реминисценций младосимволистов невозможна вне соответствующего соловьевского идейного контекста, о котором см.: Крылов Д.А. Идея Софии, «религиозное дело» Владимира Соловьева и символизм Андрея Белого // *Вестник МГУ. Сер. 7: философия*. № 5. 2005. с. 3–19. О преемственности космогонической концепции Вл. Соловьева, в основе которой лежит учение об отпадении от Бога его «Другого» – «Первообраза»: Гайденко П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева // *Знание. Понимание. Умение*. 2005. № 2. С. 202–208; № 3. С. 220–229. Гностические истоки понятия «своего Другого» см.: Дьяков А.В. Гностические мотивы в религиозно-философской системе В.С. Соловьева / Дьяков А.В. Гностицизм и русская философия: (Опыт историко-философского анализа). М.: Изд-во РГСУ «Союз», 2003. С. 174–243. Зарубежные источники немногочисленны: Carlson Maria. *Gnostic Elements in the Cosmogony of Vladimir Soloviev*. Russian Religious Thought. Ed. Judith Deutsch Kornblatt and Richard F. Gustafson. Madison, WI: The U of Wisconsin P, 1996. P. 49–67; Cioran, Samuel D. *Vladimir Solov'ev and the Knighthood of the Divine Sophia*. Waterloo, Ont: Wilfrid Laurier University Press, 1977. Особенно: «The Beautiful Lady» (A. Blok) P. 139–163; «Sophia to the Gnostics» P. 16 ff. (валентинианская схема Ипполита как образец для Вл. Соловьева), and A. Blok. P.18. См. также: Kornblatt Judith D. «Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah» / *Slavic Review* 50. P. 487–496; Clowes Edith W. «The Limits of Discourse: Solov'ev's Language of Syzygy and the Project of Thinking Total-Unity» // *Slavic Review* 55. p. 552–566. Критика: Slesinski R. «Toward an Understanding of V.S. Solovyov's Gnosticism», *Diakonia*, 31: 2 (1998). P. 77–88. Из современных русскоязычных исследовательских монографий о раннехристианских мотивах у Вл. Соловьева и влиянии этих его идей на русский символизм достаточно выделить три, которые взаимодополняют друг друга и содержат дополнительную библиографию по теме: 1. Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Изд. Савин С.А., 2007 (историко-философский анализ); 2) Крылов Д.А. Евхаристическая чаша. Софийные начала. М.: Ком-Книга, 2006 (анализ преемственности софийного мифа); 3) Сытенко Л., Сытенко Т. Владимир Соловьев в преемственности философской мысли. Казань: Экс-пресс-плюс, 2005 (теософский анализ). Кроме того, см. специальный анализ «Задачи “истинной философии”»: Вл. Соловьев и гностико-мистическая

традиция» в монографии И.И. Евлампиева «История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта». Часть I. СПб.: Алетейя, 2000. С. 179–188. Автор доказывает тезис «о том, что система Соловьева – это определенное завершение гностико-мистической традиции» (Там же. С. 182). Критика: Замалеев А.Ф. О книгах П.А. Сапронова и И.И. Евлампиева / Замалеев А.Ф. Идеи и направления отечественного любомудрия. Лекции. Статьи. Критика. СПб.: ИТД «Летний сад», 2003. С. 167–185. Полемика затрагивает лейтмотивный тезис монографии (и докт. дисс.) И. Евлампиева, что «русская философия в своих наиболее характерных проявлениях выступает как оригинальный и самобытный синтез мистической и гностической традиций европейской философии» (Евлампиев И.И. *Op. cit.* С. 31). Официальный оппонент докторской дисс. И. Евлампиева продолжает свою критику на страницах печати, поскольку: «Евлампиев может создать целую школу в области изучения отечественной духовности, и это тем более заставляет серьезно отнестись к его теоретическим концептуализациям» (Замалеев А.Ф., *Ibid.* С. 182). Философская оценка гностической преемственности метафизических концептов Серебряного века рассматривается критиком как «редукционистская» (т.е. находящаяся в этих новейших мировоззрениях древнюю мифопоэтику и ее «Вечное возвращение своего другого?»), «поскольку все содержание духовной жизни низводится до псевдоархаики, “первоформ”» (*Ibid.* С. 174). Далее автор пытается опровергнуть тезис И. Евлампиева с позиций... архаичных для современной историко-философской науки представлений о гностицизме, сформулированных, вероятно, в основе своей еще ранними «отцами церкви». Он анализирует, «в чем же, по мнению Евлампиева, состоят «главные принципы» гностицизма?» (С. 184) на основании представлений, которые должен знать «всякий, кто сколько-нибудь знаком с гностицизмом» (с. 185). Именно в этом и заключается главная методологическая ошибка данной научной критики, поскольку автор должен был взять в кавычки сам термин «гностицизм», «главные принципы» которого подвергает полемике. В настоящее время термин «гностицизм» исключен из научного оборота, как устаревший и искусственно (с точки зрения богословской патристики) разделяющий раннехристианскую и позднейшую мистическую мысль, о чем см. основополагающую работу: Williams, Michael Allen. *Re-thinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1999. Таким образом, аргументы критики А.Ф. Замалеева, базирующиеся на устаревших научных представлениях, не представляются корректными.

<sup>39</sup> Белый А. Александрийский период и мы в освещении проблемы «Восток и Запад». (Предисл. и публ. М.С.Киктева) // Ариаварта. № 2. СПб.: ФИЕЕТ РАН, 1998. С. 264–265. (Публикация из архива РГАЛИ. Ф. 2176, оп. 1, д. 29.). См. также: Белый А. Душа Самосознающая. М.: Канон+, 2004.

<sup>40</sup> Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 270–271, 275, 278. Теперь человек должен совершить иной выбор в повторяющейся религиозной антиномии александрийской культуры (Христос или Кесарь). В этом новом шансе «александрийского перепутья» XX века он

должен опознать в себе импульс «внутреннего человека», т.е., по А. Белому, «услышать в себе Христа». Т. Сидорина в работе по исследованию кризисов культуры подметила, что у А. Белого «кризис европейской культуры – это зимнее странствие, и в этом своем странствии люди должны осознать, что движения вперед больше нет, что все было, все повторяется, перевоплощаясь» (подробнее см.: Сидорина Т.Ю. Андрей Белый: кризис культуры как вечное возвращение // Сидорина Т.Ю. Философия кризиса. М.: Флинта; Наука, 2003. С. 378–385.). Сам же Белый «отматывает» историю к тому перепутью, с которого началось для Европы Вечное Возвращение не иного, а того же самого, от которого Ницше сошел с ума: «Мы узнаем, – пишет поэт, – в Франце Шуберте перевоплощенного Баха; в Бахе мы слышим звучание Августиновой жизни; в звучании «Исповеди» узнаем, в свою очередь, отблески лучезарного образа на пути в наш Дамаск. Осознать этот образ – понять импульс новой культуры» (Белый А. Кризис культуры // Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 261).

<sup>41</sup> Панова Л.Г. Русский Египет. Александрийская поэтика Михаила Кузмина. Книга I. М.: Водолей Publishers; Прогресс-Плеяда, 2006.

<sup>42</sup> «Кузмин читает... гностические и околוגностические сочинения: “Pistis Sophia”, труды Отцов церкви – Ириней Лионского и Ипполита Римского...» Выписки на французском языке из современных гностических трудов в РГАЛИ, Фонд 232, оп. 1, ед. хр. 44 свидетельствуют об основательном знакомстве с научной литературой по этому вопросу. См. также мои статьи «Миф о Софии в поэзии Михаила Кузмина: гностические сюжеты, мотивы, язык» (в кн.: Поэтика. Стихосложение. Лингвистика. Сборник статей к 50-летию научной деятельности И.И. Ковтуновой. М.: Азбуковник, 2003. С. 287–301) и «Герменевика на пороге XXI века: разбор стихотворения М. Кузмина “Базилид”» (в сб.: Русистика на пороге XXI века: проблемы и перспективы. М., 2003. С. 201–203)». Панова Л. «Александрийские песни» Михаила Кузмина: генезис успеха // Вопр. литературы. 2006. № 6; повторено в: Панова Л.Г. Русский Египет. Александрийская поэтика Михаила Кузмина. Кн. I. М.: Водолей Publishers; Прогресс-Плеяда, 2006. С. 335–336.

<sup>43</sup> Подробнее о дружбе Кузмина и Чичерина, а также о рекомендации Г.В. Чичериным М. Кузмину в письме начала 1897 года гностической книги «Пистис София» и наиболее глубокой статьи о ней см.: Богомолов Н.А. «Любовь – всегдашняя моя вера» // Богомолов Н.А. Михаил Кузмин: статьи и материалы. М.: НЛЮ, 1995. С. 14–15. Современная библиография этой переписки приведена в тексте «Примечаний» Н.А. Богомолова к изданию: Кузмин М. Стихотворения. СПб. 2000. Об обстоятельствах, при которых в 1904 г. начались денежные выплаты М. Кузмину по инициативе Г. Чичерина, называвшего поэта «менестрель на готовых хлебах», см. Богомолов Н.А. Михаил Кузмин: статьи и материалы. М.: НЛЮ, 1995. С. 365.

<sup>44</sup> Трофимова М.К. Пистис София. Книга четвертая // Апокрифы древних христиан: сб. М.: Сфера, 2008. С. 245.

<sup>45</sup> Письмо Г.В. Чичерина цитируется по изданию: Кузмин М.А. Стихотворения. Из переписки. М.: Прогресс-Плеяда, 2006. С. 341–342.

<sup>46</sup> Протопопова И.А. «Греческий роман» в хронотопе двадцатых // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1995, № 4. С.116–117. Существенно, что упомянутый в статье «апофатический Бахтин» входил в кружок «славянского возрождения» последователей идей Ф.Ф. Зелинского.

<sup>47</sup> Иванов В.И. Письма к Э.К. Метнеру // Отдел рукописей РГБ. Ф. 167. К. 14. Ед. хр. 10. Л. 35 (письмо 1933 г.). Цит. по: Фрагменты речи Вяч. Иванова «Будущее поэзии»: (К истории русского космизма) / Публ. и посл. Н.П. Крохиной // Вопросы онтологической поэтики. Потаенная литература: Исследования и материалы / Иван. гос. ун-т.- Иваново, 1998. С. 244.

<sup>48</sup> Термин «мифопоэтический символизм» введен в научный оборот А. Ханзен-Леве. Его обоснование, а также библиографию работ по периодизации истории символизма см.: Ханзен-Леве А. Оге. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм / Пер. с немецкого С. Бромлея. Серия «Современная западная русистика». Т. 20. – СПб.: Академический проект, 1999. С. 23–28 и пп. согл. Индексу. О мифологемном понятии «Пути» и словесных мифологемах у А. Блока см. Вишницкая Ю.В. Мифологемы Александра Блока в русском этнокультурном пространстве: дисс. на соискание ученой степени к. ф. н. Киев: Институт языковедения им. А.А.Потебни, 2003.

<sup>49</sup> Существенно, что античное творчество Вяч. Иванова было проанализировано самим Ф.Ф. Зелинским в статьях «Поэт славянского возрождения Вячеслав Иванов» и «Введение в творчество Вячеслава Иванова», перевод которых опубликован недавно в сборнике «Вячеслав Иванов – творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения / Сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Наука, 2002). Отдельного внимания заслуживает и статья Ф. Зелинского об античных и герметических аллюзиях в творчестве русского поэта-масона А.Н. Майкова «Античный мир в поэзии А.Н. Майкова». И все же Вяч. Иванов именно младосимволист. Несмотря на разницу в возрасте и литературном опыте, для Вяч. Иванова характерна общая для младосимволистов вера в симпатическую взаимосвязь преобразования-«обождения» микро- и макрокосмов: «Творящей Матери наследник, воззови / Преображение вселенной!». При этом соловьевская *София, Премудрость Божия* «в видении Вяч. Иванова зрится как первооснова нашего существа в мистическом погружении внутрь себя» (Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Цит. по: Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 436). В этой связи, Г.В. Нефедьев (там же, примеч. 2) также относит Вяч. Иванова к числу символистов-«розенкрейцеров».

<sup>50</sup> В контексте александрийской мифологемы становится очевидным современное представление соловьевской «софиологии как самого характерного проявления культурного синкретизма Серебряного века», что ведет к появлению исследований, доказывающих, что «софийные смыслы ставят актуальную сегодня проблему свободного синтеза полярных начал». Крохина Н.П. Софиология Вл. Соловьева и русская литература XIX-XX веков: опыт софиологического прочтения: автореферат дисс. на соискание ученой степени д. ф. н. Воронеж: ВГУ, 2007. С. 4–5. См. также специальную работу автора: Крохина Н.П. Гностическая София в поэзии Вл. Соловьева и Ал. Блока // Соловьёвские исследования: Периодич. сб. науч.тр. Вып. 5. Иваново, 2002.

# ПРИЛОЖЕНИЕ

#13 |  
соприкосновенія съ матеріей, которая бы осквернила Его: по-  
этому Онъ не можетъ непосредственно вліять на нее, и съ этой  
цѣлью, какъ посредникъ между Богомъ и матеріей, вводится  
деміургъ (изъ платоновскаго «Тимей»; см. стр. 185). *Идеи* же,  
по образу которыхъ Онъ построяетъ міръ, считаются новопи-  
еагорейцами лишь *первообразными представленіями въ божествен-  
номъ духѣ*, и столь же фантастическимъ образомъ, какъ это  
уже было начато Платономъ и его ближайшими учениками,  
то отождествляются съ числами, то приводятся въ таинствен-  
ную съ ними связь. Въ то же время онѣ суть тѣ формы (въ  
аристотелевскомъ смыслѣ), по которымъ образуется матерія.  
Въ мірѣ посредствующихъ степеней между Богомъ и матеріей  
находятся выше людей демоны и боги звѣздъ.

Метафизическому дуализму соответствуетъ и антропологиче-  
скій, по которому духъ, заключенный для наказанія въ тѣло,  
какъ въ темницу, долженъ освободиться изъ нея путемъ очище-  
нія и покаянія, умерщвленіемъ желаній и живзью, посвящен-  
ною Богу. Платоновское дѣленіе души на три части (въ смыслѣ  
Тимей) сливается съ аристотелевскимъ ученіемъ о *воцѣхъ; без-  
смертіе представляется (отчасти умышленно) въ миенческой  
формѣ переселенія душъ*. Подавленіе чувственности есть этико-  
религіозная задача человѣка, для исполненія которой ему по-  
дается помощь чрезъ Божественное откровеніе, глаголющее  
устаи святыхъ мужей, каковы Пиеагоръ и Апполоній, а также  
и чрезъ посредствующихъ демоновъ.

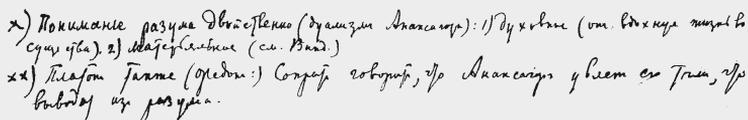
Пиеагоръ въ своемъ тайномъ обществѣ, училъ новопиеагореизмъ, откры-  
валъ это ученіе, облакая его въ образное ученіе о числахъ; и Платонъ многое  
заимствовалъ у него; позднѣйшіе пиеагорейцы, именно Нуменій, относятъ откровеніе къ еще болѣе далекимъ временамъ, — къ Моисею, на что имѣлъ рѣшающее  
вліяніе примѣръ Филона.

То опредѣляющее значеніе, какое имѣло для новопиеагорейскаго міровоз-  
зрѣнія основное противоположеніе добра и зла, позволяетъ разсматривать  
эту философію, какъ продолженіе Древней Академіи: историческимъ посред-  
ствующимъ звеномъ является эклектической платонизмъ, вѣроятно, въ томъ  
видѣ, какъ его связалъ Посидоній со стоическимъ ученіемъ. Ср. *R. Heineke*, *Xe-  
nokrates*, стр. 156.

Существенное уклоненіе новопиеагореизма отъ платоновской метафизики  
заключается въ томъ, что идеи (и числа) лишаются своей метафизической  
самостоятельности и дѣлаются образами мышленія въ божественномъ духѣ;  
позднѣе это воззрѣніе было господствующимъ и въ новоплатонизмѣ (сравни,  
впрочемъ, стр. 164). Чрезвычайно важное значеніе этого измѣненія заклю-  
чается въ томъ, что невещественная субстанція мыслится теперь какъ духъ,  
т.-е. какъ *направляющаяся съ сознаниемъ во внутрь* (*bewusste Innerlichkeit*).

**I**  
**ПОМЕТЫ**  
**АЛЕКСАНДРА БЛОКА В КНИГЕ**  
**ВИЛЬГЕЛЬМА ВИНДЕЛЬБАНДА**  
**«ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ**  
**ФИЛОСОФИИ»**

Публикация факсимиле из книги В. Виндельбанда осуществлена при любезном содействии сотрудников «Блоковской группы» Института русской литературы РАН (Пушкинский Дом, СПб.): кандидата филологических наук Е.И. Гончаровой и младшего научного сотрудника А.С. Александрова, которые также предоставили ряд ценных консультаций по публикуемым материалам.



х) Понимание разума двойственно (дуализм Анаксагора): 1) духовное (он вдохнул жизнь в существа). 2) материальное (см. Винд.<ельбанд>)  
хх) Платон также (Федон:) Сократ говорит, что Анаксагор увлек его тем, что выводит из разума.

«х) Понимание разума двойственно (дуализм Анаксагора): 1) духовное (он вдохнул жизнь в существа). 2) материальное (см. Винд.<ельбанд>)

«хх) Платон также (Федон:) Сократ говорит, что Анаксагор увлек его тем, что выводит из разума.»

Запись Александра Блока в книге В. Виндельбанда «История древней философии», с. 71, нижнее поле. Публикуется впервые.

Когда всемирно известный специалист в области античности и блестящий русский филолог Фаддей Францевич Зелинский обратился к изучению текстов, приписываемых Гермесу Трисмегисту, он пришел к одному «междисциплинарному» убеждению, оттого, вероятно, оставшемуся вне сферы специализированного внимания как современных историков, так и культурологов Серебряного века. Однако на наш взгляд для понимания образа Блока-студента важна именно эта мысль блистательного лектора и декана филологического отделения Санкт-Петербургского университета, где учился

тогда Александр Блок. Часть лекций проф. Ф.Ф. Зелинского легла в основу статьи «Гермес Трижды Величайший», опубликованной в составе сборника научно-популярных работ Зелинского «Из жизни идей. Соперники христианства» (том 3) в 1907 году. Мысль Зелинского исходит из «неоспоримого принципа», что «“мифологема была матерью философемы”», или, выражаясь без аллегорий, при переходе человека от мифологического к философскому мышлению направление этого последнего обуславливалось конфигурацией предшествовавших мифологических образов». Таким образом, античный мир не постигаем лишь в категориях логоцентричного сознания, одного лишь «умственного настроения»<sup>1</sup>, без обращения к его поэтико-мифологическому истоку. Исповедуемые Фаддеем Зелинским взгляды об онтологической роли мифологемы в бытии культур чрезвычайно близки к основным принципам мифопоэтического мировоззрения младосимволистов<sup>2</sup> (как, впрочем, и современного постструктурализма). И очевидно, что эти убеждения почитаемого им профессора должны были повлиять на учебные приоритеты молодого поэта и студента-филолога Александра Блока<sup>3</sup> при изучении истории античной мысли. Именно в этом ключе, вероятно, следует воспринимать и те пометы, которыми сопровождал Александр Блок углубленное чтение учебника Вильгельма Виндельбанда (1848–1915) «История древней философии»<sup>4</sup>.

«Глубинное обращение к древнегреческой мысли», к которому призывал на своих лекциях Ф. Зелинский (известно, что фрагменты этих лекций А. Блок записывал даже в не предназначенных для учебы личных записных книжках), Блок ищет у Виндельбанда, вдумчиво и многократно подчеркивая в его книге сведения о древнегреческой космогонии первоначал и александрийском религиозно-философском синтезе греческих истоков. Об изучении Блоком, на основе книги В. Виндельбанда, космогонической роли «влажного начала» в философии досократиков опубликовано исследование Н.Ю. Грякаловой<sup>5</sup>. Исследовательница показала, что Блок использует «Историю древней философии» В. Виндельбанда для создания цикла стихов «Пузыри земли» в 1904–1905 годах. Конец этого периода совпадает по времени с подготовкой Александром Блоком статьи «Творчество Вячеслава Иванова» (написанной им в апреле 1905 года), где впервые для Серебряного века появляется отчетливый образ Александрии в качестве *alter ego* предкризисной культуры блоковской современности.

Благодаря исследованию Н.Ю. Грякаловой можно считать доказанным, что незадолго до того, либо одновременно с написанием статьи «Творчество Вячеслава Иванова», содержащей развитую позднее младосимволизмом идею александрийской мифологемы, Александр Блок изучал монографию В. Виндельбанда по истории древней мысли. Может ли это нам помочь в понимании источника и смысла блоковской александрийской ми-

фологеми? Безусловно! В главах, посвященных среднему платонизму, Блок наиболее привлекает глава о неопифагорейцах (2 или 3 знака «NB» и «NB NB», 5 знаков «+»), к которым Виндельбанд относит и герметизм. Блок подчеркивает фразу о том, что «сочинения, распространенные под именем Гермеса Трисмегиста, принадлежат к этому религиозно-эклектическому кругу представлений». Гностикам в разделе «Патристика» (№ 3) – Блок «ставит» лишь один знак «NB», касающийся документальных свидетельств о валентинианах. Это совпадает со свидетельствами в «Воспоминаниях о Блоке» А. Белого о параллелях лирических образов А. Блока с валентинианским мифом (напр.: «Поразительно, как повторяется в лирике Блока лирическая философия Валентина: до мелких штрихов!» и др.)<sup>6</sup>. Однако преобладающее количество обычных для Блока помет-подчеркиваний текста посвящено «новоплатонизму» (в т.ч. «неопифагорейцам») или распределено между александрийскими гностиками и Оригеном, что указывает на более многогранную иерархию приоритетов «древней философии» в интересах поэта этого времени, чем полагал А. Белый<sup>7</sup>, и дополняет сообщения последнего.

Обращаясь к древнегреческой философии и ее александрийскому мистическому изводу, Александр Блок ищет ответы о смысле того двойственного понимания разума, открытого иррациональному откровению, к которому призывал проф. Ф. Зелинский (и которое остро ощущал он сам). Приведенную в качестве эпиграфа к настоящей публикации блоковскую запись на стр. 71 пособия Виндельбанда, резюмирующую впечатление поэта от учения об уме (νοῦς) Анаксагора (автора значимого для Блока и «многого открытия “духа”», по характеристике Виндельбанда на той же странице), А. Блок сначала выписывает на нижнем поле страницы карандашом, а позже возвращается к ней и тщательно обводит чернилами<sup>8</sup>. Это можно заметить по карандашным теням первой строки текста публикуемого факсимиле надписи А. Блока. Сравнительно с другими такая форма записи редка в блоковской книжной эпиграфике и означает ее особую значимость для поэта<sup>9</sup>. По количеству других знаков Блока и подчеркиваний красным карандашом или двойной красно-черной чертой особо выделяются параграфы, посвященные александрийскому синкретизму и ранней патристике (в основном александрийским гностикам и Оригену). Повышенное внимание уделяется Блоком мистериальным истокам александрийских учений. В качестве документального подтверждения данного наблюдения и демонстрации разнобразия блоковских помет (ранее откомментированные факсимиле помет А. Блока на страницах книг не издавались), приведем фрагмент страниц 293–294 пособия Виндельбанда, отмеченных рукой Александра Блока (см. также факсимиле целых страниц с пометами А. Блока на с. 168 и 174 настоящего издания).

Средоточіемъ этого движенія была *Александрія*, гдѣ при оживленныхъ сношеніяхъ народовъ востока и запада и сліяніе религій совершалось въ наиболѣе широкихъ размѣрахъ. Здѣсь

294

ВИНДЕЛЬБАНДЪ. ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ.

около начала нашей эры появляются два направленія *мистико-религіознаго платонизма*, изъ которыхъ одно было ближе къ греческой, другое — къ восточной жизни: такъ-называемый *новопиеагорейзмъ* и *іудейско-александрійская философія*. Но оба они сводятся, повидимому, къ попыткѣ преобразовать въ научную теорію съ помощью платонизма тѣ воззрѣнія, которыя лежали въ основѣ пиеагорейскихъ мистерій.

Приведенный выше и другие аналогичные тексты из книги В. Виндельбанда о порожденном кризисом языческого сознания мистицизме в синкретичной культуре раннехристианской Александрии безусловно предоставили Блоку обширное поле аналогий с кризисным временем его революционной современности. Эту интуицию «переключки времен» в судьбах поэтов Блок мог использовать (наряду с другими мотивами, о которых см. ниже) в своей критической статье о творчестве Вяч. Иванова. Существенно, в этой связи, что в своих «поисках греческих истоков» Блок также выделяет обильными пометами учение Оригена, в особенности – преемственность Церковью через Оригена александрийской философии (С. 310–311):

Оригенъ положилъ основаніе *христіанскому богословію*, какъ научной системѣ, подготовленной уже Климентомъ; ибо хотя церковь и не одобрила (какъ въ то время, такъ и позднѣе) нѣкоторыхъ частныхъ въ его ученіи и замѣнила ихъ другими, но его философская точка зрѣнія и основныя понятія, принятыя имъ для обоснованія христіанскихъ догматовъ, послужили для церкви дальнѣйшимъ руководствомъ, притомъ именно въ

В. ЭЛЛИНСКО-РИМСКАЯ ФИЛОСОФІЯ. 3. ПАТРИСТИКА (§ 53). 311

томъ видѣ, въ какомъ онъ развилъ ихъ, заимствовавъ изъ круга идей александрійской философіи. Этому значенія Оригенъ достигъ тѣмъ, что, пытаясь преобразовать *πίστις* (вѣру) въ *γνῶσις* (знаніе) (онъ выражается также: *σοφία* — мудрость), онъ не допустилъ себя увлечься ни миеологическими умствованиями, ни философскими теоріями и не отступилъ отъ основныхъ убѣжденій христіанской общины.

Как мы видим, пометы Блока можно уподобить конспектам «творцов Серебряного века», важным ныне для понимания их творчества. По временному охвату блоковские пометы в книгах сродни выпискам Андрея Белого: «На протяжении многих лет А. Белый скрупулезно фиксировал собственный круг чтения, сохранились также его конспективные записи разного рода»<sup>10</sup>. Однако Блок (любитель букинистических книг), приобретая важную для себя книгу, начинал вести с ней своеобразный диалог на полях. Поэт выражал свое отношение к тексту замечаниями на полях, пометами «NB» и «NBV» особо существенных для своих размышлений или созвучных им мест, а также пользовался целой системой подчеркиваний, дифференцируя важность смысла простым и/или красным карандашами, одной или двумя чертами, волнистыми линиями, скобами и пр., пр... Признавая их значимость для понимания духовного облика поэта, на подобные пометы Блока в христианской хрестоматии «Добротолюбие» ссылались, в доказательство своих доводов, и антропософ Андрей Белый, и православный богослов Александр Мень. Свои пометы в «Добротолюбии»<sup>11</sup> Блок посвятил чтению и комментариям осужденного Соборами за оригенизм и гностический уклон аввы Евагрия Понтийского, проживавшего в отшельничестве близ Александрии, просвещенного последователя анафемствованного позднейшей Церковью знаменитого александрийского богослова и руководителя Богословской школы в Александрии Оригена.

Возвращаясь к пометам как уникальным заметкам, отражающим значимость тех или иных текстов для поэта, следует предупредить читателя, что ныне подробно изучены лишь несколько откомментированных пометами книг из блоковской библиотеки. По счастью, еще в советское время номера страниц и строчек блоковских помет в сохранившихся книгах его библиотеки были сочтены, учтены и изданы в отдельном академическом трехтомнике<sup>12</sup>. Это, в частности, позволило В.Н. Быстрову исследовать малоизученную тему «Раннее творчество А. Блока и античная философия»<sup>13</sup> на материале прочтения Блоком доставшейся ему «в наследство» от бабушки Е.Г. Бекетовой книги Д.Г. Льюиса «История философии от начала ее в Греции до настоящих времен: Древняя история философии» (СПб., 1865), а также подаренного ему братом Вл. Соловьева Михаилом переведенного и откомментированного блоковским «духовным Учителем» (т.е. Вл. Соловьевым) Плагона<sup>14</sup>. Изучив пометы Блока в этих книгах, В.Н. Быстров приходит к тому же мнению, которого придерживается и автор этих строк: «Существенные, содержательные, с точки зрения Блока, фрагменты чаще всего подчеркнуты им карандашом. В некоторых случаях он отмечает выделенные строки знаками на полях (как правило, это знаки «плюс» или «х», реже: «NB»). Совершенно очевидно при этом, что целый ряд блоковских маргиналий имеет особую степень значимости, являясь непосредственным откликом поэта на

ту или иную поразившую или взволновавшую его мысль. На них следует обратить особое внимание» (Id. С. 8). При этом В.Н. Быстров обращает внимание на явную лакуну в пометах: при том, что «Блок неизменно отмечал в книге Льюиса те строки, где чувствовался хотя бы намек на идею единства мироздания <...> Вызывает некоторое удивление тот факт, что почти отсутствуют блоковские пометы в главе, посвященной Пифагору. Возможно, — делает В.Н. Быстров корректный исследовательский вывод, — Блок знакомился с его учением по каким-то другим источникам» (Id. С. 9), неизвестным пока блоковедению в рассматриваемом им контексте. Вывод В.Н. Быстрова оказывается справедливым. Этим «неизвестным источником» Блоку, вероятно, послужила другая монография о древней философии, более новая и фундаментальная, чем «бабушкина книжка» Льюиса. Эта другая монография была написана общепризнанным европейским знатоком истории философии и философом-неокантианцем В. Виндельбандом. Здесь наибольшее количество тематических помет с личными знаками Блока «NB» (1/5 всего их количества в книге, подробнее см. примеч. 9) приходится не на самого Пифагора (как ожидает В. Быстров) и не на разбор гностических учений Валентина, как того следовало бы ожидать, следуя гностическо-валентинианскому прочтению Блока А. Белым, а на страницы, посвященные пифагорейцам или неопифагореизму (в т.ч. герметизму) в раннехристианской Александрии.

Книга В. Виндельбанда была издана под редакцией проф. Введенского, лекции которого ценились Блоком наравне с лекциями Ф. Зелинского. В письме к отцу (от 16 окт. 1901 г.) Блок пишет: «Мне ужасно нравятся <...> Введенский, которого я слушал в прошлом году, когда он читал историю древней философии. Кроме него <...> есть истинно интеллигентные и художественные люди — Зелинский <...> Они <...> понимают всю суть классической древности, для меня же это — клад»<sup>15</sup>.

Пособием В. Виндельбанда Блок пользуется многие годы, поэтому обращение к нему представляет важность для понимания истоков творческой мысли поэта, и следует остановиться на этой книге и ее авторе несколько подробнее. История учебника такова. Под руководством обучавшего Блока истории древней философии проф. Введенского, на Высших женских курсах Петербурга слушательницы переводят «Историю древней философии» знаменитого баденского неокантианца проф. Вильгельма Виндельбанда. Она становится для Блока на последующие двадцать лет его настольной книгой, поскольку кроме главного и необходимого для учебы текста в ней излагался (текстом помельче) огромный массив данных для углубленного самообразования. Даже в 1918 году, на полях рукописи своего эссе о Катиллине, Блок продолжает ссылаться на эту книгу — пользуясь почерпнутыми из нее идеями Виндельбанда в своем тексте<sup>16</sup>. Об учебниках и философских

статьях Виндельбанда также публикует восторженные рецензии в начале XX века и Андрей Белый<sup>17</sup>, которому из современных ему философов наиболее близок, до увлечения Штейнером, был философский «союзник» В. Виндельбанда Генрих Риккерт. Не могла не прельщать младосимволистов полемика Виндельбанда с позитивистами, а также его идеографический метод выявления единичного, исторически неповторимого, а потому и ускользающего от попыток классификации и типизации. И конечно же, идея трансцендентального субъекта всеобщего сознания как носителя идеальных ценностей. Отсюда уже было рукой подать до философского обоснования Мировой Души, соловьевской низшей Софии (!). Обоим младосимволистам, Белому и Блоку, должны были быть очень близки эти виндельбандовские идеи, которые А. Белый, судя по его «Воспоминаниям о Блоке», с увлечением излагал, рассказывая, к примеру, о своем любимом Риккертe А. Блоку и Любви Менделеевой, и вкладывая «этическое» неокантианство «баденской школы» в логику вымышленного исследователя «блоковской секты» Лапана из XXII века.

С этой философией В. Виндельбанда Россия познакомилась уже в самом начале XX века. Известный русский философ С.Л. Франк перевел к 1904 году книгу статей В. Виндельбанда «Прелюдии», где и находятся упомянутые ранее созвучные русскому символизму этические концепты. В этом же году Б. Бугаев публикует о выходе «Прелюдий» в символистском журнале «Весь» восторженную рецензию под названием «Две замечательные книги». И хотя такая параллель ранее не проводилась, можно легко заметить, что виндельбандовский очерк философии религии «Святыня» содержит те же ценностные идеи об отношении абсолютной и фактических оценок, что и критическая статья А. Блока 1905 года<sup>18</sup>. Посвященная Вяч. Иванову, она начинается с главы «Поэт и чернь», повествующей о схожем с александрийским расколе Поэта и его племени, которая, собственно, и задает Серебряному веку александрийскую тему, а младосимволизму – «александрийскую мифологему». Здесь А. Блок пишет: «Александрийские поэты-ученые отличались, между прочим, крайней отчужденностью от толпы <...> В истории нет эпохи более жуткой, чем александрийская: сплав откровений всех племен готовился в недрах земли; земля была, как жертвенник. <...> Приютившись в жуткой тени колоссального музея, они <...> сумели достичь мудрой здравости <...> среди исследования тайн египетской герменевтики. (С.С. Аверинцев предполагал, что А. Блок мог иметь в виду «герметики», см. об этом Блок А.А. ПСС в 20 т. VII, с. 253 – А.Р.). Мы близки к их эпохе <...> Поэт – проклятый толпою, раскольник – живет «укрепительным подвигом умного деланья» <...> – это <...> путь познания, как воспоминания (Платон). Поэт <...> есть бессознательный орган народного воспоминания». Здесь Блок развивает тему Вяч. Иванова «о расколе между

“гением и толпой”» в стиле виндельбандовской мысли из Святыни, о том, что «всякое новое познание, разрушающее здание господствующего мирозерцания <...> – всякое великое художественное деяние гения» «от временного к вечному» оказывается его «грехопадением», как «освобождением <...> от ложного сознания его среды». Но оно «есть высшее и вечное право: в нем совесть <...> обнаруживает свою трансцендентную, метафизическую природу»<sup>19</sup>. Обосновывая, как «определяет теория историческое право современного поэта говорить, не приспособляясь ко всеобщему пониманию», Блок фактически развивает виндельбандовскую мысль на языке русской религиозно-философской эстетики. Поэт обращается к истинному источнику ценностей всечеловеческого трансцендентного сознания, «вспоминая» из него для живущей сегодняшним днем «толпы». Этот текст предвосхищает юнговские идеи коллективного психе, обращая источник познания виндельбандовского сверхсознания вглубь субъекта, его трансцендентный центр, который Карл Юнг позднее назвал Самостью, и уподобил герметико-гностическому образу Внутреннего Человека.

С другой стороны, А. Блок верен соловьевским идеям из часто обсуждавшейся в его кругу «знаковой» книги «Оправдание добра», где в главе «Аскетическое начало в нравственности» (2, I–II) Вл. Соловьев объединяет софийную тему с соблазном и искушением зла «мира сего». Здесь Вл. Соловьев также вводит гностическую мифологию для определения трансцендентных истоков того «чувства стыда», которое Виндельбанд именует «совестью» и которое «мы найдем в последнем, ярком и оригинальном выражении этого мирозерцания в гностицизме Валентиновой школы <...> в той же материальной природе эти мыслители-поэты узнавали проявления небесной Премудрости, ниспавшей из высших сфер: так, видимый свет нашего мира был для них улыбкой Софии, вспоминающей нездешние сияния покинутой Плеромы (полноты абсолютного бытия). Таким образом, и здесь материальность вообще не есть зло; <...> но <...> захват со стороны материальной жизни, стремящейся сделать разумное существо человека страдательным орудием или же бесполезным придатком физического процесса, вызывает противодействие духовного начала, непосредственно выражающееся в чувстве стыда».

Именно от таковых стыда и совести, возникающих из противодействия окончательной идентификации с внешним миром внутреннего духовного начала, восходящего в глубь сознания к соловьевской ниспавшей Софии или виндельбандовскому трансцендентному сверхсознанию (подобно тому, как, по Августину, душою человек связан с божественным), рождается у Блока «чувство Пути» как предназначения поэта. Вспомним цитированное выше блоковское «В случае выполнения нами судьбою врученного русско-вселенского дела».

Связь неокантианского сверхсознательного с «премудростью зарассудочной мысли, глубиной мысли Софии»<sup>20</sup>, была для младосимволистов

столь естественной, что Белый сочетает их вместе, указывая на конфликт в Блоке одинаково ярких и заостренных визионерства и интеллектуализма: «Мудрость, софийность в А.А. не ограничивается сверхсознанием; она простирается в сферу рассудочную <...> много трагедий А.А. в сфере внутренних опытов произошли от излишнего интеллектуализма его, не позволяющего мысли небесной, Софии, встроиться в мысль мозга (в мысль Канта)» (см. там же). Нарушая, таким образом, то «умное деланье», которое есть для Блока, в его «александрийской» статье 1905 года, «вопросание, прислушивание к чуть внятному ответу, “что для других неуловим”»).

Вот почему из помет А. Блока в пособии В. Виндельбанда мы можем ясно увидеть, на каких основаниях формировалась блоковская александрийская мифологема: неопифагореизм, в т.ч. сочинения первых веков н.э. под именем Гермеса Трисмегиста, и александрийская религиозная философия. Последняя тема была вынесена Виндельбандом отдельно в главу «Патристика». Именно у Виндельбанда А. Блок встречается с современным ему видением христианского гностицизма и неопифагорейского герметизма западной наукой, где ключевая роль в их развитии отводится Александрии. Блоковская Александрия – не «рассадник ереси», но место Встречи культур в Гнозисе, рождающее новый синтез. Эта позиция сегодня полностью обоснована научно-исторической мыслью, о чем немало упоминалось в моей предшествующей статье<sup>21</sup>. Интертекстуальность Блоковского текста наследует преемственность интуиций «мистического христианства», его символика восходит к герметическому принципу «что на небе, то и на земле», порождая двоемирие и «многоэтажность», выпадение из, казалось бы, реалистической сцены обыденной истории современности. Ключи к герменевтике многих лирических метатекстов поэта восходят к образам древней религиозной философии, в том числе именно через рецепцию Блоком их виндельбандовского истолкования.

В заключение укажем еще на один существенный факт. Пометы А. Блока по своему обилию и дифференцированному подчеркиванию важности помечаемого текста могут быть сопоставлены с автобиографическими воспоминаниями о своей юности самого поэта. Так, отчетливый интерес А. Блока к Оригену, выявленный автором из помет, находит свое мемуарное подтверждение. В 1918 году Александр Блок пробует описать в своем Дневнике «внутренние события», приведшие к сочинению «Стихов о Прекрасной Даме»<sup>22</sup>. Февраль 1901 года Блок описывает, как период, в котором его «душа ... ловит зов другой души (см. стих. «Душа молчит. В холодном небе ...» – А.Р.).

МЕЧТА (термин Вл. Соловьева – действенный) становится УПОРНОЙ в искании (неудачно сказано и удачно поправлено: воскрешении) мертвого праха давней жизни. Над ней уже ответно загораются

небеса. <...> Эти сны райские в отличие от других, которые объемлют дух страстной мглой (начинается борьба другая, борьба с адом, на которую тратятся не те пошлые силы, которые уходят на человеческую борьбу). <...> Тогда же смысл ее печали (печаль — она видимо не разделяет событий) ищется в природе: согласие сил (моря и отраженных в нем звезд) страшит ее и лишает надежды на свободу. В этой мысли, как я узнал впоследствии, ощущалось родство с мыслью о плененной Мировой Душе (Святой Дух Оригена), которую лелеял последний — Вл. Соловьев (см. IX, 19 и многие другие места. Я этого всего еще не знал, но чуял Платона). При этом, я сам был лишь изумлен (Θαυμάζεσται) отражением небесных тел в земных морях, очевидно, как древний философ-художник (язычник).

Это-то позднейшее узнавание в раннехристианской синкретичной мысли<sup>23</sup> своих визионерских интуиций мы и находим в пометах Александра Блока, как письмо от собрата, заинтересованно читающего и сверяющего с собственным внутренним опытом «Древнюю философию» Виндельбанда<sup>24</sup> примерно три года спустя после описанных поэтом внутренних событий. Для того, чтобы понять младосимволистов, следует отнести к обретенным ими в раннем христианстве идеям не как к мертвым учениям древности, но как к живому, актуальному слову. Именно таким образом следует воспринимать публикуемые ниже пометы Блока. Эти важнейшие для понимания мировосприятия Блока заметки публикуются впервые. Подчеркивания и пометы в тексте принадлежат Александру Блоку. Подробное описание помет в публикуемом тексте находится в издании: Библиотека Александра Блока. Описание. Кн. 1. Л., 1984. С. 151–154.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Зелинский Ф.Ф. Гермес Трижды Величайший // Соперники христианства. М.: Школа-Пресс, 1996. С. 116. В этой же статье Ф.Ф. Зелинский пишет (с. 99-100): «О происхождении и развитии <...> “вселенского” Логоса <...> русская философская литература обладает превосходным исследованием <...> “Учение о Логосе в его истории” кн. С. Н. Трубецкого (Москва, 1900). И <...> все же <...> авторы проглядели самую суть дела <...> Они подошли к нему с умственным настроением современных метафизиков; между тем мышление той эпохи, когда был создан Логос, было мифологическим, а не метафизическим, и Логос был мифологемой много раньше, чем стал философемой. Зарождение же Логоса как мифологемы состоялось на почве герметизма — вот тот новый результат, который я желал бы привнести в историю Логоса». И далее он заключает: «Мифологема была матерью философемы. Итак, под знаменем Гермеса-Тота греческая религия соединилась с египетской». Здесь не-

обходимо отметить тот печальный факт, что работы Ф. Зелинского о герметизме широко известны и признаны в Европе, но в России, на родине ученого, они не только не известны, но об этой стороне его деятельности нет ни одной специальной русскоязычной публикации! Недавнее критическое обсуждение значения статей Zielinski Th. Hermes und die Hermetik (Archiv für Religionswissenschaft 8 (1905), pp. 321-372; 9 (1906), pp. 25-60) см. в посвященном Асклепию выступлении Жана-Пьера Маэ на Международном симпозиуме по текстам Наг-Хаммади (Квебек, Август 25, 1978): Mahé, Jean-Pierre «Le Discours Parfait d'après l'Asclépius latin: utilisation des sources et cohérence rédactionnelle» / Colloque international sur les textes de Nag Hammadi, and Bernard Barc. Colloque international sur les textes de Nag Hammadi: Québec, 22-25 août 1978. Bibliothèque copte de Nag Hammadi, 1. Québec: Presses de l'Université Laval, 1981. Pp. 408-412. Маэ продолжает спорить с Ф. Зелинским, который в указанной статье (и последующей в 1906 г.) проследил истоки герметического пантеизма до греческих источников, подвергнув критике знаменитую книгу «Поймандр» немецкого «мэтра» античности Р. Райценштайна (Reitzenstein R. Poimandres. Leipzig: Teubner, 1904) за «египтоманию» автора. Углубляясь в греческие корни мифа о Гермесе, Ф. Зелинский с успехом применяет «мифологемную формулу» из цитированной выше научно-популярной книги. Так, в заключительной статье 1906 года Ф. Зелинский пишет (Hermes und die Hermetik II. P. 34, 46): “Hermes ersetzt, oder vielmehr — da das Mythologem der Vater des Philosophem ist — statt des jüngeren metaphysischen den älteren religiösen Begriff bewahrt. <...> Die Lehre vom Anthropos, dem Ahnen des Menschengeschlechtes, bildet einen Kernpunkt der Hermetik; es versteht sich von selbst, daß auch hier dem Philosophem das Mythologem vorausging”. Следует также указать, что эти идеи Ф. Зелинского о внелоцентричности истоков древнегреческого мирозерцания легли в основание его культурфилософского концепта «славянского возрождения» как способной к рецепции подобного мышления современной культуры (см. примеч. 22 к моей статье «Александрийская мифологема...»). Переключаясь с мыслью Зелинского, О. Шпенглер назвал древних греков впоследствии самым «аисторичным» народом с геометрической, визуальной мыслью: «То, что грек называл космосом, было картиной мира не становящегося, а сущего» (Шпенглер О. Закат Европы. Очерк морфологии мировой истории. Т. I: Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. С. 136). К попытке описать этот ускользающий от разума иррациональный элемент далее обращались М. Хайдеггер, Э. Доддс (см. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / Перевод с английского, комментарии и указатель С.В. Пахомова; послесловие Ф.К. Кессиди. СПб.: Алетейя, 2000) и многие другие мыслители XX века.

<sup>2</sup> Даже два десятилетия спустя эту «антилогоцентричную» мысль Ф. Зелинского из его статьи о Гермесе почти что в точности повторяет младосимволист Андрей Белый, относя ее к «александрийскому параллелизму» исто-

рии: «...не трудно видеть, что «синкретизму» александрийского периода в 19 веке соответствует по-разному ширящийся фольклор и стремление к синтезу знаний и системе наук; «герметизм» в его стремлении к пониманию самой астрологии, как системы панлогизма, в новой транскрипции изживается «панлогизмом» начала столетия, о котором мы ниже распространимся; но мифические элементы египетского панлогизма, его живое тело, мумией положено перед нами; оно сохлось в узких задачах египтологии и археологии; вместо «гностического» стремления изжить мысленно тайну мифов — очередные задания сравнительной мифологии, лингвистики и истории, где «гносис» мифа исчерпывается в структуре его исторического генезиса, где магия слова — закон языка, и где самая «окультурная» тайна, мистерия становления мифа, изучается в узких рамках научно-психологического эксперимента; неоплатоники первой волны во главе с Плотиним повторены в уточнениях теоретико-познавательных изысканиях; а мистико-магические опыты более поздних новоплатоников разоблачены естествознанием и данными индуктивной логики. Скоро все это гордое разоблачение пережитого, как вырождения мифа в мистификацию, — на рубеже 20 века себя изживает в переоценке непонятого 19 веком александризма...» (Белый Андрей. История становления самосознающей души // Душа самосознающая. М.: Канон+, 2004. С. 147). Вероятно, как прощание с александрийской и «древнегреческой» идеей Ф. Зелинского была написана по принятии сана и забытая ныне «византийская статья» бывшего друга А. Блока и поэта-младосимволиста С. Соловьева в «Богословском Вестнике» (Соловьев Сергей Михайлович, свящ. Эллинизм и Церковь // Богословский вестник (1913). Т. 3, № 9. С. 50–76).

<sup>3</sup> О лекциях Ф. Зелинского у Блока см.: Блок А.А. Т. VII. М.: Наука, 2003. С. 253.

<sup>4</sup> Виндельбанд В. История древней философии с приложением истории философии средних веков и эпохи Возрождения. Перевод слушательниц Высших женских курсов под редакцией проф. А.И. Введенского. 2-е изд. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1898. Данная книга из библиотеки А. Блока хранится в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (СПб.), шифр 94-1/87. Описание см.: Библиотека А.А. Блока. Описание. Л., 1984. Кн. 1. С. 131–159. Имеется современное ее переиздание: Виндельбанд В. История древней философии / Пер. с нем. под ред. А.И. Введенского. Киев: Тандем, 1995. 368 с.

<sup>5</sup> Грякалова Н. Ю. Природа и фольклор в цикле Блока «Пузыри земли» (1904–1905) // Блоковский сборник № 8 («А. А. Блок и революция 1905 года»). Тарту, 1988. С. 22–31.

<sup>6</sup> Белый А. Собрание сочинений. Воспоминания о Блоке. М.: Республика, 1995. С. 267. Там же с. 264–265: «Перебой в тональности образов, красок и ритмов от первого тома к второму не станут понятны без знания душевно-духовной действительности и без учения гностиков, где вскрывается энте-

лехия Духа; припомним Владимира Соловьева, указывающего на систему Великого Валентина. «Величайшее достоинство Валентиновой системы, гласит Соловьев, состоит в ... новом метафизическом (хотя облеченном в поэтическую форму) взгляде на материю <...>». София в учении гностиков – эон, которого изменение положений в плероме рождает духовные бури; итог, – появление мира материи, как приращенья духовности; вся мировая история – часть биографии этой Софии, падение, распаденье ее, возвращенье, смещенье сфер, разделение, – все это отражает поэзия Блока, так точно, как в грань бриллианта внедряется солнце».

<sup>7</sup> Так, «названный брат по духу» не замечает в блоковской лирике Прекрасной Дамы созвучия с идеями Оригена о Мировой Душе и «земной школе Душ», которое впоследствии отмечает сам Блок (см. в тексте и примеч. 17). Ориген отсутствует в рецензии А. Белого «Александр Блок. Нечаянная Радость. Второй сборник стихов» (М.: Кн-во «Скорпион», 1907), согласно которой Блок «является продолжателем целого ряда имен. В ароматный венец его поэзии вплетены и раздумья Платона, Филона, Плотина, Шеллинга, Вл. Соловьева, и гимны Данте, Лермонтова, Фета. Древние гностики вместе с греческой философией всесторонне разработали учение о мировой душе и «вечно женственном» начале Божества. Шеллинг в сочинении «Weltseele» пытался дать учению о мировой душе естественнонаучную подкладку. Гёте, Данте, Петрарка сумели из любимого образа создать символ вечно женственного, соединяя универсализм гностических догматов с индивидуальными переживаниями. Фет и Лермонтов бессознательно касались того же. Вл. Соловьев, соединяя размышления гностиков с гимнами поэтов, сказал новое слово о близком сошествии к нам лика Вечной Жены. Тут началась поэзия Блока».

<sup>8</sup> Одна и две крестообразные пометы-отсылки проставлены Блоком на левой (надпись карандашом «х» перед вертикальным отчерком строк 8–10) и правой (подпись А. Блока чернилами, обводящими простой карандаш: «Понимание Аристотеля ХХ») сторонах страницы и означают строки текста, которые комментирует А. Блок (считая сверху, надпись соответствует отчеркнутым карандашом вертикальной чертой слева текста строкам 26–30). Отдельные слова и фразы в указанных строках дополнительно подчеркнуты горизонтальными пометами, сделанными простым карандашом. Греческий философский термин  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  в строке 8 выделен горизонтальной жирной чертой. На странице имеются другие пометы и записи Блока карандашом и ручкой.

<sup>9</sup> Почти столь же нечасты и пометы Блока «NB» (nota bene) или «NB NB». Этими знаками А. Блок, вероятно, обозначает те особо ценные места текста, к которым ему следует позднее вернуться по различным причинам. Так, на почти что четырехстах страницах книги Виндельбанда, в совокупности их немногим более двадцати (вертикальные знаки «NB NB» трудно дифференцируемы, т.к. иногда неясно: это одна или две пометы?). Из которых 2 знака

«NB» (или «NB NB») приходится на древних пифагорейцев (с. 82 их 83), 2 (3?) знака на «новопифагореизм» (с. 294 и 296), 1 знак на Анаксимандра (с. 36), 1 знак на Анаксимена (с. 38), 3 знака приходится на Демокрита (с. 136, 140), 1 знак – на его предшественников-атомистов (с. 75), 1 знак – на понимание Гераклитом «закона природы» как мифологического Ἐϊσαρσίην (с. 46), 1 знак относится к сравнению взглядов Платона и Аристотеля на λόγος, 1 знак – к мифологическим силам у Прокла (с. 327), один знак в разделе «Патристика» помечает перечень имен гностических учителей, остальные знаки «NB» или «NB NB» отмечают аналитические суждения самого В. Виндельбанда.

<sup>10</sup> Для понимания творчества авторов Серебряного века современные исследователи все чаще обращаются к конспектам прочитанных ими книг об античной гностической философии. Так, их использует Л.Г. Панова в монографии «Русский Египет» для анализа творчества М. Кузмина (см. примеч. 41 к настоящей статье «Александрийская мифологема...»). Е.В. Глухова в недавней статье «Неопубликованные рисунки Андрея Белого к «Глоссо-лалии»: Чаша Св. Грааля» (Труды Русской антропологической школы. М.: РГГУ, 2005) приводит выписки из конспективных тетрадей А. Белого («Заметки об орфиках и мистериях». Ф. 25, к. 31, с.х. 19. В двух тетрадях.) о «гностической чаше, <в> посвящениях в гностическую мистерию» («об огненном крещении в чашах»), описывающие «гностические крещения не водой, но духовным очищением посредством огня». На основании анализа конспекта А. Белого, автор приходит к заключению, что «приведенный отрывок является важным дополнением к соловьевской мифологеме Софии Премудрости, и, что не менее значимо, существенно пополняются источники того рыцарского культа, который присутствовал в дружеском кружке аргонатов». Не менее важным «дополнением к соловьевской мифологеме Софии Премудрости» являются и гностические пометы А. Блока на страницах учебника В. Виндельбанда.

<sup>11</sup> Из этих помет видно, как вневременен для Блока духовный опыт и как объединяет он следующих по его стезе. На полях главы александрийского отца-пустынника и ученика Оригена – Евагрия (знаменитого тем, что «очистив ум, сподобился дара ведения и различения духов»), посвященной тому, сколь «брань мысленная тяжелее той, которая ведется чрез посредство вещей», отчеркивая фразу: «С мирянами демоны ведут брань более посредством самых вещей, а с монахами большею частью посредством помыслов», Блок может как разумеющееся дописать: «С Августом Стриндбергом, например» (Добротолобие. Т.1. Евагрия монаха о деятельной жизни сто глав. 48).

<sup>12</sup> Библиотека А.А. Блока: Описание. В 3 кн. / сост. О.В. Миллер, Н.А. Колубова, С.Я. Вовина; под ред. К.П. Лукирской. Л., 1984–1986.

<sup>13</sup> Быстров В.Н. Раннее творчество А. Блока и античная философия // Александр Блок. Исследования и материалы. СПб., 1998. С. 5–40.

<sup>14</sup> Платон. Творения / перев. с древнегреч. Вл. Соловьева. Т. 1. М., 1899.

<sup>15</sup> Цит. по примечаниям к сб.: Блок А.А. Катилина / сост. С.С. Лесневский, Б.Н. Романов (примечания). М.: Прогресс–Плеяда, 2006. С. 245–246. Здесь же, в аналитической статье «Летящий в бездну Рим. Миф о Катилине Александра Блока» (с. 204), Б.Н. Романов также отмечает: «На полях рукописи “Катилины” Блок упомянул статью Зелинского “Первое светопредставление”, в которой говорилось о том, как относились к предсказаниям кумской Сивиллы о кончине мира в Древнем Риме». Эта статья Ф.Ф. Зелинского опубликована в том же издании «Из жизни идей», где и статья о Гермесе Триемгисте, что косвенно подтверждает знакомство А. Блока и с нею.

<sup>16</sup> Анализ Б.Н. Романовым скрытой цитации В. Виндельбанда в блоковском очерке «Катилина» см. в его примечаниях к сб. Блок А.А. Катилина. М.: Прогресс-Плеяда, 2006. С. 272–273.

<sup>17</sup> Бугаев Б. Две замечательные книги (Челпанов Г. Проблема восприятия пространства. Часть I. - Виндельбандт В. Прелюдии) // Весы. Научно-литературный и критико-библиографический ежемесячник. 1904. №12. С. 32–38. Кроме того, в том же журнале «Весы» А. Белым были далее опубликованы рецензии:

1905. № 9–10. Альфа <Белый Андрей> Вильгельм Виндельбандт. О свободе воли. Двенадцать лекций. Издание Н.И. Фондаминского. Москва. 1905 г. (с. 107). И за 1906. № 2. Дельта <Белый Андрей> В. Виндельбандт. История новой философии. Т. 2. От Канта до Ницше. СПб. 1905, (с. 75–76).

<sup>18</sup> Блок А.А. Творчество Вячеслава Иванова / ПСС в 20 т. Т.7. М.: Наука, 2003. С. 8 и сл.

<sup>19</sup> Виндельбанд В. Святыня (очерк философии религии) // Прелюдии. М.: Гиперборея, 2007. С. 305–306. О внимании А. Блока в предшествующий период (1903 года) к самому И. Канту имеется важное свидетельство А. Белого (Воспоминания о Блоке. М.: Республика, 1995. С. 49–50): «В одном из тех писем <...> он все возвращается к Канту как к испугавшемуся во веки веков; темы страха и темы Канта не раз повторяются; не оттого ли, что <...> вопрос о границах познания впервые решительно выступает перед А.А.: переплетенье темы Канта и темы о “страхе” – весьма показательно; мысль о границе, черте – есть продукт потрясения, страха; граница сознания – тень, мной отброшенная; А.А. посвящает свои стихи Канту; Кант рисуется весь в тенях <...> творит он мифологему о Канте».

<sup>20</sup> Белый А. Собр. Соч. Воспоминания о Блоке. М.: Республика, 1995. С. 122–123.

<sup>21</sup> См. также: Хосроев А.Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади (II, 7; VI, 3; VIII, 4; IX, 3). М.: Наука, 1991. С. 107.

«Церковное христианство долгое время было не единственным, а лишь одним из многочисленных пониманий и способов существования христианства. В Александрии, как нигде в другом месте, этот плюрализм находил благодатную почву. Среди возможных толкований христианства валентинианское, как можно судить по постоянной переписке с ним Климента и Оригена, имело прочные позиции и представляло серьезную конкуренцию церковному. Однако, пока не определился еще общецерковный канон Писания, пока понятие «ортодоксия» только еще начало формироваться в трудах высокообразованной элиты церковного христианства, все эти учения были равноправны и влияли друг на друга. <...> Стремление к познанию своего происхождения, к самопознанию как первому шагу на пути к постижению божества стало в первые века нашей эры общим местом в самых различных идеологиях».

<sup>22</sup> А. Блок. Дневник за 1918 год. В кн.: Блок А. А. Дневник / Подготовка текста, коммент. А.Л. Гришунина. М., 1989. С. 284. В «Дневнике» за 1918 год мы находим также блоковское свидетельство о компетентности Андрея Белого в критическом анализе своей лирики первых лет XX века, где сам А. Блок пишет однозначно: «1901 год <...> Значение этого года и следующего объективное; об этом может засвидетельствовать А. Белый». Поскольку знакомство поэтов произошло позднее, речь идет, вероятно, о свидетельствовании литературно-критическом и духовном. Вероятно, эту запись следует расценивать из состоявшейся за год до того встречи поэта с Андреем Белым, о которой сам Белый записал в своем дневнике: «Когда в 1917 году (в начале года) я высказывал Блоку мысли о его творчестве, легшие в основу моей статьи о нем в “Ветви”, то он весь расцвел, когда ему рассказал о моем толковании...» (Лит. наследство. Т. 92. Кн. 3. С. 708–709).

<sup>23</sup> Из научных книг важнейшим источником первоначальных сведений о гностиках для Блока были, как справедливо отмечает Д. Магомедова, «истории древней философии. В первую очередь следует назвать «Историю древней философии В. Виндельбанда (СПб., 1898), в которой гностикам посвящены четыре страницы в главе “Патристика”. Блок читал это издание очень внимательно, с многочисленными пометами» (Магомедова Д.М. Примечания к статье «Блок и гностики» // Магомедова Д.М. Автобиографический миф в творчестве А.А.Блока. М.: Мартин, 1997. С. 73). Это единственное упоминание о Виндельбанде как гностическом источнике в жизнетворчестве Блока. Следует также отметить, что тема «А. Блок и Ориген» до настоящего времени исследователями не затрагивалась. Однако фигура александрийца Оригена изначально могла привлечь особое внимание А. Блока в связи с тем, что именно с этим опальным богословом был сравнен Вл. Соловьев в вызвавшим широкий общественный резонанс первом посмертном исследовании творений русского богослова и философа, см.: Никольский А.А. Русский Ориген XIX века Вл.С. Соловьев: (Его философские, богословские и

общественно-исторические произведения, их критика и опыт выяснения общего характера и значения его философии) // Вера и разум, 1902. № 10–13, 15–19, 23–24. А.А. Никольский находит такое сходство «и в общем характере деятельности этих лиц, <...> и даже в характере их ошибок, <...> даже в том отношении, которое Вселенская Церковь имела и имеет к Оригену и которое может иметь к Соловьёву. <...> И нет сомнения, что и в будущем многими из апологетических трудов не только Оригена, но и нашего отечественного апологета – Соловьёва будут пользоваться и те христианские мыслители, которые себя считают безусловно православными, а обоих наших апологетов еретиками или даже вовсе не христианами» (Никольский А.А. Русский Ориген XIX века Вл.С. Соловьёв. СПб.: Наука, 2000. С. 329, 331). О близких соловьевской идее теургического творчества идее Апокатастасиса у Оригена и божественной педагогики души в череде множественных миров, являющихся своеобразными «школами для душ» до финала мирового процесса, заключающегося во всеобщем обращении разумных тварей к благу, см.: Серегин А. В. Апокатастасис и традиционная эсхатология у Оригена // Вестник древней истории. 2003. № 3. С. 170–193. Обзор гнозисной аллегорезы Оригена и библиографию см.: Бычков В.В. Неформализуемый гносис Оригена // Социальная философия и философская антропология. Труды и исследования. М.: Институт философии РАН, 1995. С. 173–211. «Для ранних александрийских отцов Климента и Оригена гносис еще не был негативным понятием» (с. 173, п. 3). Ориген «видит себя наследником и продолжателем дела самой Софии-Премудрости Божией, которая в его понимании называется Словом Божиим <...> “Она называется словом потому, что является как бы толкователем тайн духа” (De princ. I. 2,3). <...> эти тайны Божественной Премудрости составляют предмет высшего гносиса, реализующегося на невербальных уровнях; сама Премудрость воплотила определенные знания и в словесных текстах <...> образах, символах, притчах, иносказаниях, аллегориях и т.п.» (с. 187–188). Эта мистическая гнозисная аллегореза Оригена близка младосимволистскому мирозерцанию. См. также демонстрирующую представления в Серебряном веке о Оригене работу друга Д. Мережковского: Карташев А.В. Как были осуждены оригенизм и Ориген // Вселенские соборы. М.: Республика, 1994. С. 351–356.

<sup>24</sup> Н.А. Дмитриева в аналитической монографии «Русское неокантианство: “Марбург” в России. Историко-философские очерки» (М.: РОССПЭН, 2007. С. 366 и др.) сообщает, что слушателями В. Виндельбанда и Риккерта в разное время были многие уроженцы русского Серебряного века, напр. Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, О.Э. Мандельштам, М.С. Шагинян и даже (в 1904 г.) А.Н. Скрыбин. Таким образом, А. Блок осмысленно обращается к книге В. Виндельбанда как к работе популярного в те годы и значимого для блоковских размышлений философа, анализирующего древнюю философию, а не как к университет-

скому учебнику. В этом, вероятно, кроется еще одна причина продолжавшихся не менее 20 лет периодических возвращений поэта к книге.

## II

Текст помет Александра Блока на страницах 293–328 приведен до окончания раздела «Эллинико-римская философия» в издании В. Виндельбанда. Боковые и угловые отчерки в публикуемом тексте А. Блока не отражены. В квадратных скобках приведены важные для понимания смысла пометы слова, не подчеркнутые А. Блоком. После номера страницы указаны порядковые номера строк. Подробное описание приведенных помет находится в издании: Библиотека Александра Блока. Описание.– Кн. 1. Л., 1984. С. 151–153.

\* \* \*

С. 293. 21–23: А между тем среди народов римского государства религиозное настроение возросло до могучего страстного стремления к спасающему убеждению и стало все более и более проникать в философию.

24–29. В массе утратилась присущая эллинам вера в достаточность земной жизни самой по себе... [сменилась исканием] таинственного... чужих фантастических культов; также и в философии исчезла вера в законченное совершенство «мудреца».

32–39. И вот, когда в сознании своего бессилия, древний мир весь проникся страстным ожиданием помощи свыше, философия перешла от сенсуализма и рационализма, господствовавших в послеплатоновское время, к мистицизму, и ухватилась теперь, в силу внутреннего влечения, за мировоззрение, противопоставляющее чувственный мир сверхчувственному, – за платонизм.

Средоточием этого движения была Александрия...

С. 294. 1–7. ... – около начала нашей эры появляются два направления мистико-религиозного платонизма, из которых одно было ближе к греческой, другое – к восточной жизни: так называемый новопифагорейзм и иудео-александрийская философия. Но оба они сводятся, по-видимому, к попытке преобразовать в научную теорию с помощью платонизма те воззрения, которые лежали в основе пифагорейских мистерий.

**NBNB** 17–23. ... он [новопифагорейзм] имеет лишь очень мало общего с оригинальной пифагорейской философией (п. 24), но зато тем ближе стоит к религиозному духу пифагорейских мистерий. Но в этом отношении он, как указал Целлер (ср. преимущественно в V<sup>3</sup>, 325 и сл.), в такой мере сходится с иудейской сектой Ессеев, что происхождение этой последней, равно как и ее новых религиозных воззрений, должно искать в соприкосновении иудейства с орфико-пифагорейскими мистериями.

26, 30–39. Пифагорейское товарищество ... – имеющими, однако, преимущественно религиозную окраску; он развивает их в продолжении двух

следующих столетий в обширной литературе, которую почти сплошь подсовывает Пифагору или другим древним пифагорейцам, в особенности Архиту. Из лиц, представляющих это направление и называемых потому новопифагорейцами, должно упомянуть П. Нигидия Фигула, друга Цицерона, затем Сотиона, приверженца Секстиев (ср. п. 49), но главным образом Апполония Тианского и Модерата из Гадеса, из позднейшего же времени – Никомеха из Геразы и Нумения из Апамеи.

С. 295. 16, 18-21, 23. Совершенно на прежний лад, как это встречалось у древних <...> стоиков, соединяет новопифагореизм с фантастическим культом своих низших богов и демонов – монотеизм; но преобразует его при помощи платоно-аристотелевского учения в почитание Бога как чистого духа, которому человек <должен служить> духовным образом – безмолвной молитвой, добродетелью...

27, 28. Научное же значение школы заключается в том, что с этим культом <она соединяет также и философские воззрения>.

**NB 36–41.** При этом основной предпосылкой служит резкий дуализм духа и материи, и именно в том смысле, что первый является благим и чистым принципом, а вторая – злым и нечистым. Хотя, таким образом, и здесь Бог изображается на стоический лад, как «пневма» (дух), оживляющий весь мир; но, с другой стороны, Он должен быть свободен от всякого

С. 296. **NB 1–5.** соприкосновения с материей, которая бы осквернила Его: поэтому Он не может непосредственно влиять на нее, и с этой целью, как посредник между Богом и материей, вводится демург (из платоновского «Тимея»; см. с. 185). Идей же, по образу которых Он построяет мир...

12–21. В мире посредствующих степеней между Богом и материей находятся выше людей демоны и боги звезд.

... – дух, заключенный для наказания в тело, как в темницу, должен освободиться из нее путем очищения и покаяния, умерщвлением желаний и жизнью, посвященную Богу. Платоновское деление души на три части (в смысле Тимея) сливается с аристотелевским учением о воѣ; бессмертие представляется (отчасти умышленно) в мифической форме переселения душ. Подавление чувственности есть этико-религиозная задача...

29, 30 <Нумений относит> откровение к еще более далеким временам – к Моисею, на что имел решающее влияние пример Филона.

37–41. Существенное отклонение новопифагореизма от платоновской метафизики заключается в том, что идеи (и числа) лишаются своей метафизической самостоятельности и делаются образами мышления в божественном духе; позднее это воззрение было господствующим и в новоплатонизме (сравни, впрочем, с. 164).

С. 297. +++ 7–17. Новопифагореизм – первая система, выразившая принцип авторитета в форме Божественного откровения и тем самым положившая начало мистическому направлению античной мысли в противополо-

ложность сенсуализму и рационализму. Святые этой философской религии – избранники Бога, на долю которых выпало чистое учение. Теоретически этот новый источник познания определяется еще как νοῦς', как непосредственная интуиция умопостигаемого (νοητόν), и отличается как от διάνοια, познания рассудочного, так и от δόξα (мнения) и αἴσθησις (чувственного восприятия).

+ Учение о демонах дает научное основание своеобразному слиянию этого монотеизма с культом мистерий; оно вытекает из потребности заполнить пропасть между божественной трансцендентностью и миром.

20. ...разработанная мантика, заимствованная новопифагорейцами у стоиков.

24–25 <В близком родстве с этим учением...> в так называемой александрийской религиозной философии, представителем которой является Филон Александрийский.

С. 298. 3–7. Уже с половины второго столетия до Р.Х. становится заметным влияние греческой философии, в особенности платоновских, стоических и аристотелевских теорий на истолкование Священного Писания евреями (Аристул Аристей): все, что было тут значительным в принципиальном отношении, соединилось в лице Филона.

9, 11, 13, 17–19. ... выступает трансцендентность Бога у Филона, Бог ... может быть определен только отрицательно... 1) ... (ἄλοιοις – бескачественный) и ещё – вполне абстрактно, как абсолютное бытие... 2) ... Однако вместе с тем Божественная сущность есть сила, образующая всю вселенную своею благостью и правящая ею своим могуществом<sup>1</sup>.

23–31. ...из Него исходят силы (δυνάμεις), с помощью которых Он обращает и направляет мир. Эти (стоические) силы отождествляются, с одной стороны, с (платоновскими) идеями, с другой – с ангелами иудейской религии: их объединением служит λόγος (слово) – второй Бог, который совмещает в Себе, с одной стороны, все первообразные идеи (λόγος ἐνδιάθετος = σοφία), а с другой стороны – целесообразно созидющие силы, открывающие в мире Божественную сущность (λόγος προφορικός).

37–38. <Задача человека> – уподобиться чисто духовной сущности Божества... ..

С. 299. 4–9. ...первыми ступенями к тому высшему блаженству; достигается же оно лишь тогда, когда индивидуальность вполне предается стоянию экстаза, при котором она переходит в Божественную сущность. Эта лежащая за пределами всякого сознания восторженность (ἔκστασις) даруется только самым совершенным людям...

29. <человеческий дух поднимается над всем определенным, представляемым> в силу чего и становится сам Богом: ἁποθεώσται, deificatio.

31. <Посредствующее звено между новопифагорейской трансцендентностью и стоической имманентностью находит Филон> в божественных силах...

37–42. Наконец, подобным же образом и *платоновцы 1-го и 2-го стол.* по Р.Х. выработали под влиянием новопифагорейского учения мистицизм, заменивший этическую житейскую мудрость прежней философии доверчивым упованием на Божественное откровение; главным их представителем является *Плутарх* Херонейский и, пожалуй, еще *Апулей* из *Мадавра*.

С. 300. 1–2. <Также и> сочинения, распространенные под именем Гермеса Трисмегиста, принадлежат к этому религиозно-эклетическому кругу представлений.

10–13. Наряду с отдельными философскими статьями Апулея (полное собрание *Hildebrand*'а (Leipzig 1842) сюда принадлежит и его известный роман «Золотой осел», остроумная сатира которого аллегорически развивается на почве мистических воззрений новопифагореизма относительно мира и жизни.

14. 3. Патристика. (*Помета Блока: «II–V века».*)

**NB** + 31–37. В обоих случаях произошло то, что церковь, нуждаясь в самозащите, вступила в ближайшее соприкосновение с миром, постепенно уподобила себе античную жизнь и в конце концов овладела греческой наукой, также как и римским государством<sup>1</sup>. Процесс этот, однако, не мог произойти и без обратного воздействия: христианство приняло в себя некоторые существенные моменты древности.

С. 301. 1–5. Это *философское приближение Евангелия к миру* (*Verweltlichung*), развивавшееся параллельно с устройством церкви и с приобретением ею политической силы, известно под именем *патристики* и продолжается от второго до четвертого и даже до пятого века по Р.Х.

7–8. <патристика> – начало христианской философии.

14–22. <в ней следует видеть окончательное> завершение древнего мышления, вполне соответствовавшего новоплатонизму<sup>1</sup>. При этом само собой разумеется, что обзор этот не касается чисто богословских моментов и ограничивается лишь самыми краткими указаниями наиболее выдающегося в философском отношении. Конечно, от патристики нельзя ожидать много философской оригинальности (оригинальны в известном смысле только Ориген и гностики), это – тоже только видоизменение и переработка греческого мышления; но они сделаны на этот раз с религиозной точки зрения под влиянием твердо убежденной веры, а не одного лишь страстного искания истины.

37–39. Поводы для соприкосновения с греческой наукой подали христианству частью полемико-апологетические, частью же организаторско-догматические интересы.

С. 302. 15. <Задачу отстоять от язычников веру> взяли на себя *апологеты*.

24. *Гностики* приступили первые к такой философской конструкции христианства, <но так как они с самого начала далеко перешли за границу правил веры, то>

27. разрешение их задачи пало на долю александрийской школы катехизаторов, которая и дала христианству форму научной системы, <почерпнув ее из продуктов греческого мышления>.

37–38. Таким образом, эллинизирование Евангелия невольно производится уже апологетами.

С. 303. 1–2. <Значительнейшие из> них – греки Юстин и Афинагор, а из римлян Минуций Феликс и позднее Лактанций.

37–44. Эти эллинизирующие апологеты стремятся доказать, что христианство представляется единственной «истинной философией», так как оно дает не только верное познание, но еще учит правильному поведению и доставляет истинное блаженство в этой и будущей жизни; а такое преимущество христианской философии сводят они к тому, что она одна основывается на полном откровении Божества в Иисусе Христе; ибо человек, погрязший в злой чувственный мир и преданный власти демонов...

С. 304. 7, 9, 11.

<Божественное внушение... с самого начала действовало среди человечества, и великие учителя греческого мира (Пифагор, Сократ, Платон) всем, что они познали из истины, обязаны не собственному разуму, а отчасти прямо Божественному откровению, отчасти – вдохновенным учениям> Моисея и пророков... <Но все эти откровения проявлялись ... в зачаточном виде (как λόγος σπέρματικός), и> впервые в Иисусе Христе в полном и совершенном виде открылось Божественное Слово (λόγος)...

14–19. Характерная особенность учения этих лиц, и главным образом Юстина, заключается в последовательно проведенном отождествлении разумного и откровенного; это отождествление было подготовлено учением стоиков о λόγος'е и преобразованием этого понятия у Филона, причем материальный характер λόγος'а был отброшен и сохранилось только вездесущие Божественного духа в природе и в истории.

30–41. С другой стороны, апологеты, в противоположность неопределенному исканию откровения, отличающему новопифагореизм и остальные формы мистического платонизма, обладают громадным преимуществом верования в определенное. Безусловное, положительное и историческое откровение во Христе. В представлении о Нем они связывают филоновское понятие Слова с этико-религиозным толкованием еврейского мессианского идеала <и поэтому обозначают Его как рожденного от Отца, как «второго Бога», в Котором воплотилось Божественное откровение>.

38–45. В тесной связи с этой теорией внушения стоит у апологетов их метафизический дуализм, проявляющийся в том, что они совсем в духе платоно-новопифагорейцев противопоставляют Божеству, образующему посредством λόγος'а (слова) μίρ – ἄσπορος ὕλη (бесформенную материю) с тем, чтобы рассматривать все материальное как само по себе злое и неразумное. Следовательно, основное учение таково: λόγος (слово), как вечная сущность

Божественного откровения, сделалось во Христе человеком, чтобы искупить подпавших злу людей и водворить царство Божие.

С. 305. § 52. 1–2. Желание обратить веру (πίστις) и ее предписанное содержание представлений в познание посредством понятий (γνώσις)...

6–9. ...началось со второго столетия в сирийско-александрийские кружках христианства, где новопифагорейско-платоновские и филоновские идеи встречались с образами фантазии, возбужденными сирийским смешением восточных и западных культов и мифологий.

14. <Гностики> создали свои особые мистические кружки, имевшие широкое распространение, и, сливая идеалистическую философию с фантастическими, мифологическими поверьями Востока, настолько потеряли духовную связь с целым христианской общины, что в конце концов были отвергнуты ею как еретики. Главные представители гностицизма – Сатурнин, Карпократ, Базилид, Валентин и Вардесан.

30–34. **NB** (Знаком NB помечено все предложение и отчеркнуто простым и красным карандашом. – *A.P.*) Жизнь даже выдающихся гностиков нам мало известна. От сочинений их сохранились лишь ничтожные отрывки, главным образом одно сочинение «Пистис София» (вера-мудрость) неизвестного автора из кружка валентиниан (изд. Petermann'ом, Berlin 1851); вообще знакомство с этими учениями ограничивается сообщениями их противников, в особенности Иринаея...

С. 306. (Отдельные пометы слов и частей фраз по всей странице) <Основная мысль (гностиков)> заключается в развитии ими, в силу их религиозных основных воззрений, очерка философии истории в широком смысле этого слова.

<Их> учение что с появлением Спасителя наступает решительный поворот не только в развитии человеческого рода, но и в истории всего мира. Этот поворот, однако, сводится к... освобождению от зла чрез полное откровение Высшего Божества в Иисусе Христе... этико-религиозные... философствования гностиков : прежде всего они с полнейшей односторонностью пытаются понимать вселенную только с религиозной точки зрения и представляют себе мировой процесс в виде борьбы добра со злом, оканчивающийся победой добра чрез искупление Спасителя... <эта противоположность... является у них в форме> дуализма духа и материи. При мифологическом же изображении этой противоположности, которая в системе гностиков играет наибольшую роль, <выведены в качестве мировых сил, обреченных на гибель, частью языческие демоны, частью ветхозаветный Бог (в виде платоновского демиурга), причем они в такой же мере противопоставляются истинному Богу, победившему их своим откровением во Христе, как и соответствующие религии – христианству>.

С. 307. 4–7. ... гностики являются первыми философами истории. А так как исходным пунктом своей философии истории они ставили христиан-

ский принцип искупления мира Христом, то их и следует признать христианскими философами истории и религии.

29–37... <снизойдет в мир плоти для искупления заключенного в материю духа λόγος'а, νοῦς'а (слово, разум),> самый совершенный из Эонов – Иисус Христос. Такова основная идея гностицизма, отдельные мифологические оттенки которого не имеют философского значения.

Соответствующая ей антропология различает в человеке три стороны: чувственно-материальную, душевно-демоническую и духовно-божественную. В зависимости от преобладания каждой из них люди подразделяются на пневматиков, психиков и гиликов, различие, которое при случае может быть отождествлено с разделением на христиан, евреев и язычников (Валентин).

<Вследствие влияния гностицизма на восточные религии возник позднее (в 3-м стол.)> и манихейзм...

С. 308. 6, 8. ...позднейшие формы гнозиса, стараясь объяснить двойственность теорией истечения из божественной первосущности, приближаются скорее к монизму, который господствовал в церковном православии...

14–16. ...<... – влияния замечательнейшего из гностиков – Валентина. Он впервые попытался перенести эти противоположности> в божественную первосущность (πρωτόωρ – предок), определяя его, как вечную глубину (βυθός – пучина), которая из своего первобытного неизъяснимого содержания (σιγή=ἔννοια – молчание=мысль) производит сперва πλήρωμα (полноту), мир идей, из которых одна идея σοφία (мудрость) гибнет вследствие неудержимого влечения к отцу и через демиурга зарождает чувственный мир и т.д. <В чисто мифической форме сделана здесь попытка к уничтожению греческого дуализма и к усвоению идеалистического монизма, что и делает из этих воззрений фантастического предтечу неоплатонизма>.

22–29. Гностические мистерии в своем учении (без сомнения, и в культе) настолько удалились от все более и более организующейся христианской церкви, что, наконец, их последователей отлучили от нее как еретиков. Их смелая религиозная философия вызвала, с одной стороны, дошедшее до крайности нерасположение к научному обоснованию веры, а с другой – полемическое ограничение догмата простейшим содержанием regula fidei. <Из представителей первого направления надо упомянуть преимущественно о Татиане и Тертуллиане... второй, вдохновенно настроенный, ограниченный антигеоретик, довел антропологический дуализм до того, что для него евангельская истина прямо подтверждается противоречием человеческого разума: credo quia absurdum. А рядом с ним выступают в качестве антигностиков Иринея (около 140–200) и Ипполит, его ученик. Они поддерживают, против выставленной гностиками антиеврейской философии истории, учение Павла о Божественном плане воспитания, по которому еврейский закон считается> «подготовительным воспитателем к христианству». И они также дают религиозную философию истории...

С. 309. 4–9. ... в понятии церкви (ἐκκλησία). Однако и в том, и в другом направлении антигностицизм не в состоянии обойтись без помощи греческих философских положений (у Тертуллиана – Стоя, у Иринея и Ипполита – Филон) и даже без помощи учений гностиков (особенно в лице Татиана, впоследствии вполне примкнувшего к гностическому учению Валентина).

41–42. <§ 53. Научное формулирование религиозного самосознания> христианской церкви завершилось в конце концов в Александрии, при участии тамошней школы катехизаторов, <пользовавшейся для этой цели частью апологетическими, частью гностическими теориями. Ее руководителями до и после 200 г. >

С. 310. 1–2. были Климент Александрийский и основатель христианской теологии Ориген.

8–9. <главные сочинения Климента> στρωματεῖς («ковры»). Последнее имеет особенно важное значение в философии истории. В учении Климента ясно выступает зависимость его от Филона...

39–45. Ориген положил основание христианскому богословию как научной системе, подготовленной уже Климентом; ибо хотя церковь и не одобрила (как в то время, так и позднее) некоторых частей в его учении и заменила их другими, но его философская точка зрения и основные понятия, принятые им для обоснования христианских догматов, послужили для церкви дальнейшим руководством, притом именно в

С. 311. 1–7. том виде, в каком он развил их, заимствовав из круга идей александрийской философии. Этому значению Ориген достиг тем, что, пытаясь преобразовать (веру) в (знание) (он выражается также – мудрость), он не допустил себя увлечься ни мифологическими умствованиями, ни философскими теориями и не отступил от основных убеждений христианской общины. Таким образом, по своей основной цели <его учение представляется явлением вполне параллельным гностицизму>.

15–19. Поэтому для Оригена источником и мерой религиозного познания является regula fidei и принятый церковью канон Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Наука веры состоит в методическом объяснении Писания. Этот метод заключается (согласно Филону) в придании историческим отношениям идейного смысла. Историческая часть откровения сводится только к вразумительному <для массы «соматическому» смыслу...>

33–38. <Во главе учения Оригена находится понятие о Боге, как> **о чистом духе**, который в полной неизменяемости и единичности (ἐνὰς μοῦνός) возвышается над всяким созданием (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας – по ту сторону сущности) в качестве вечного Творца всех вещей, который во своей полноте непознаваем никакой тварью. Существенный признак Его – абсолютная причинность Его воли: Он всегда творит, и Его ++ <творческая деятельность также вечна, как и Он сам. Но вследствие Его собственной неизменяемости это творчество не может>.

41–42. простираются прямо на изменяющиеся единичные вещи, а только на вечное откровение Его собственного существа, на его отобраз...

С. 312. 1–6, 10–16, 18. λόγος (Слово). Этот Логос мыслится Оригеном прямо как лицо, как самостоятельная ипостась; он хотя и не ὁ θεός (*der Gott, le Dieu*), но все-таки θεός (*ein Gott, un Dieu*), δευτερος θεός (второй Бог), и Св. Дух также относится к Нему, как Он к Отцу. По отношению к миру Логос есть ιδέα ιδεῶν (идея идей), первообраз, сообразно которому Божественная воля все создает. <творение... состоит из... духов, предназначенных... сделаться> божественными существами (*θεοποιούμενοι*). Но они наделены свободой, и этой последней обусловлено то, что все они, каждый в своем роде, более или менее отпадает от Божественной сущности. Для их очищения Бог создает материю, и таким образом духи материализуются по последовательно понижающимся степеням: ангелы, небесные светила, люди, мрачные демоны... <Характерным... противопоставлением эллинскому> интеллектуализму является у Оригена выставление на первый план воли с <приписываемым ей метафизическим значением>.

28–30. <Ориген получает возможность соединить с абсолютной причинностью Бога, которая не терпит подле себя никакой первоначальной материи>, факты зла, чувственности и несовершенства, и этим путем примирить этическую трансцендентность с физической имманентностью, т.е. представлять Бога как Создателя, но все-таки не виновника зла.

35. <Вечное творение подразумевает в себе также и последовательное возникновение бесконечного числа> Эонов, мировых систем, в которых падение и искупление постоянно повторяются в лице новых духов...

39, 42. Падшие духи стремятся из материи, в которую они изгнаны... <благодаря присущей> им божественности, которой не теряют даже в самом

С. 313. 1. глубоком падении, но все-таки не без помощи благодати...

13–14. Посредством совокупного действия свободы и благодати все духи должны быть освобождены, материальное вещество совлечено, <и должно совершиться возвращение всх вещей в Бога (– восстановление)>

21. Изменения, произведенные в (древней философии) относятся к эсхатологии и христологии.

24–27. Споры же, происходившие на почве его учения в 3-ем и 4-ом столетиях до полного утверждения кафолического догмата, основываются на чисто богословских мотивах и ничего более не изменяют в философских основоположениях.

4. Новоплатонизм.

30. ...соответствующим христианской религиозной науке служит новоплатоновская философия.

33–37. ...зародились одновременно две доктрины: Оригена и Плотина. И как в «гнозисе» можно видеть зачатки христианского богословия, так и в подпавших влиянию Филона эклектиках-платоновцах, особенно в Нуме-

нии, видно приготовление неоплатонизма. К этой общности происхождения присоединяется и общность цели. <Обе эти научные системы методически развивают,>

С. 314. 1–3. подтверждают и доказывают, что религиозное убеждение есть единственный верный источник спасения для жаждущего искупления индивидуума.

7–9. ...общины, уже организующейся и слагающейся в виде церкви. Неоплатонизм же был создан и защищаем отдельными личностями, предававшимися философскому размышлению...

**NB NB** 14–28. ...неоплатонизм же – религия ученых, которая при слухе пытается слиться с собой существующие культы. В этом обстоятельстве и заключается причина гибели неоплатонизма, хотя научная сила его была, вероятно, не менее велика, чем у христианства.

Историческое развитие неоплатонизма распадается на три стадии. 1) Сначала он представляется по существу только научной теорией; 2) затем он преобразовывается (и на этот раз ясно противоречит христианству) в систематическое богословие политеизма; 3) и наконец, потерпев в нем неудачу, переходит к схоластическому объединяющему обновлению учений всей греческой философии вообще. Эти три стадии носят название *александрийской, сирийской и афинской* школ и связываются с именем их главнейших представителей: *Плотина, Ямвлиха и Прокла*. +

§ 54. Основателем неоплатонизма считается Плотин...

С. 315. 6. <Из его учеников называют> Порфирия.

С. 316. 6. <Плотин ... задумал с помощью императора Галлиена основать в Кампании > город философов, <который должен был называться городом Платона, быть устроенным по образцу его «Государства» ... центром религиозного созерцания>.

42–43. Это противоречие <невозможности вне древних мифов внутреннего непосредственного постижения Божественной сущности> христианство побеждает принципом любви, миф – введением множества промежуточных ступеней между Богом и материей; наука же...

С. 317. 1–2 ...как ряд ступеней последовательно убывающего совершенства, исходящего из Единой, все созидающей божественной <первоначальной силы,>

4–7. как возвращение созданий по тем же ступеням к Богу. Новопифагорейский дуализм должен быть побежден одновременно и метафизически, и этически. В этом сходятся и Ориген и Плотин.

11–14. И в то время, как возвращение к Богу у Оригена преобразуется в величественный всемирно-исторический процесс всего мира духов, у Плотина оно приурочивается к таинственному экстазу единичного человека.

24–25. <Как абсолютное единство (*τό ἕν*) стоит оно выше (*ἐπέκεινα* – по ту сторону) всех> противоположений, а также выше мышления (*νόησις*) и бытия

(*οὐσία*). Поэтому только относительно можно Его определять как мировую цель (*τὸ ἀγαθόν* – благо).

33–36. Эманация мира из Божества есть излияние, происходящее вследствие переполнения, причём Божество остается неизменным, подобно свету, бросающему свой блеск в глубину мрака.

С. 318. 13–14. Истечение из божественного существа развивается по трем главным ступеням: дух, душа и материя.

С. 319. Поскольку идеи суть причины бывания, называются они также λόγοι; также и платоновский νοῦς повсюду играет роль λόγος'а в платоновской и христианской философии.

19. <Это прежде всего> относится к мировой душе, которую Плотин разделяет на две силы. <Из них лишь низшая, φύσις (природа), как прямо создающая сила (θέαμα), впервые порождает мировое тело и в него вселяется. Но то же самое различие имеет место и в отдельных душах, в которые вылилась мировая душа; также и в человеке сверхчувственная душа (которой, главным образом, приписываются функции аристотелевского νοῦς'а, см. с. 238), существовавшая в блаженном состоянии до земного бытия, а после смерти, смотря по заслугам, подвергающаяся такой или иной метемпсихозе, должна быть отличена от низшей души, создавшей тело как орган своей действующей силы и присутствующей в каждой его части, как и во всякой его чувствующей и двигательной деятельности>.

35. <Плотин рассматривает последнюю материю> прямо как *μη ὄν* (несуществующее) в том смысле, что она <не обладает (дуалистически) метафизической> самостоятельностью по отношению к Божеству: она есть абсолютное στέρησις (лишение), πενία παντελής (полнейшая скудость) и, как ἀπουσία τοῦ ἀγαθοῦ (отсутствие добра) она есть также πρῶτον κακόν (первичное зло).

С. 320. 2. <На этих отрицательных определениях Плотин основывает свою> теодицею...

22–39. <Вступление души в порожденную ею материю есть ее падение во тьму, ее отчуждение от Божественного источника света; чувственный мир – зол и> неразумен. Но, с другой стороны, его ведь тоже образовала душа и вошла в него (как λόγος στερματικός), поскольку он разумен и прекрасен. Несмотря на дуалистическую исходную точку, обусловленную его религиозной задачей, Плотин в этом отношении с полной энергией поддерживает истое греческое призвание красоты чувственного мира и самым удачным образом связывает его с основными чертами своей мировой картины. Прославляя с воодушевлением (особенно в противоположность тому презрению, которое гностики питали к природе) гармонию, одухотворенность и совершенство мира и выводя их из своего идеалистического построения вселенной, он дает метафизическую эстетику. Чувственная вещь – прекрасна, когда она проявляет в чувственном образе свой λόγος, свой идеальный пер-

вообраз, свой εἶδος; значит мир – прекрасен, потому что он до последней глубины проникнут и освещен Божественной сущностью. +

С 322. 1. <С. 321. Возвращение души к Богу заключается в ее возвышении до νοῦς'а, из которого она происходит...> побуждение к этому она находит в любви к прекрасному (в платоновском ἐρώς'е), когда от чувственного впечатления <обращается к просвечивающей в нем идее>.

6. ...человек в состоянии восхищения (ἔκστασις – экстаз), возвышающего <его над мышлением и ведущего его к соприкосновению и к полному единению (ἀφῆ, ἄλλωσις) с Божественным единством, забывает самого себя и вещи, и в такие священные моменты составляет одно целое с Божеством>.

11–18. Плотин рассматривает это высшее блаженство как благодать, выпадающую на долю немногих, и то в редких случаях; как на вспомогательное средство к достижению состояния восхищения указывает он на культ позитивной религии, к которой в других случаях он относится вообще довольно свободно. Но уже у Порфирия это вспомогательное средство становится существенно-необходимым фактором, а у позднейших новоплатоновцев оно является главным делом.

§ 55. Один из учеников Порфирия, сириец Ямвлих...

24–25. <К его вдохновенным последователям принадлежат> Феодор Асинский, Максим Эфесский, император Юлиан и его друг Саллюстий, и накопец, мученица Гипатия.

С. 323. 32–35. В философском отношении богословие Ямвлиха не содержит в себе новых точек зрения. Его метафизика и этика носят вполне платиновский характер, поскольку дело касается понятий. Но именно этого и мало богослову.

38. <Он хочет> преобразовать платиновскую философию в слияние всех религий.

С. 324. 2–6, 7–11.

<Со с. 323 ...новоплатоновская метафизика служит ему лишь для того, чтобы путем аллегорических пояснений выдвинуть образы богов всех религий в промежуточные ступени, которые Плотин признал существующими между человеческой> душой и Божеством. Но чтобы найти место для того фантастического пантеона, он должен был значительно увеличить число этих промежуточных членов, и чтобы привести этот мир богов в систему, он не нашел ничего лучшего, как пифагорейскую систему чисел.

Преходящий успех этой попытки в мире ученых и политиков доказывает лишь то упорство, с которым, вопреки христианству, эллинический мир собственными средствами надеялся решить религиозную задачу. Только на фоне такой картины можно понять Юлиана, придавшего этим фантастическим построениям всемирно-историческое значение.

...Прокл (410–485) пытается диалектически систематизировать общее историческое содержание греческого философствования.

С. 325. 1–9. Сила греческого мышления угадала. Простой и великий разум греческой философии, говоря языком Плотина, так ослабел вследствие всех своих эллинических эманаций, что впал в прямое противоречие с самим собой – в высокопарное отсутствие разума.

Эдикт, которым в 529 году император Юстиниан закрыл Академию, конфисковал ее имущество и запретил преподавание греческой мудрости в Афинах, служил только официальным удостоверением кончины древней философии.

С. 326. (*О Бозэцих. Строки 27–36 не приводятся. – А.Р.*) 39–42. Характерной чертой в личности Прокла является соединение мифологической фантазии с сухим формализмом понятий, неутолимой жажды веры с диалектическим даром комбинирования понятий. Он в такой же степени богослов, как и Ямблих, но для своего учения он создает философскую схему...

С. 327. 3–8. Он знакомится со всеми мистереями, не пренебрегает даже самыми детскими суевериями и не успокаивается до тех пор, пока всем принятым идеям не отведет каждой определенное место в своей общей системе. Он является настоящим *систематизатором язычества, схоластом эллинизма*.

**NB** 29–36. Между методом Прокла и Тезисом, Антитезисом и Синтезом немецких диалектиков – Фихте, Шеллинга и Гегеля, – очевидно, существует известное формальное сходство; не следует, однако, забывать, что у последних речь идет всегда об отношениях понятий, у Прокла же, наоборот, об отношениях мифологических сил. Общим же у Гегеля и Прокла оказывается стремление диалектически систематизировать беспорядочно данное содержание идей. W. Windelband, *Geschichte der neueren philosophie*, II (Leipzig 1880), 306 и сл.

38. <Прокл представляет развитие мира из Божества в виде> системы триадических цепей...

С. 328. 35, 38–39. ...целый сонм богов... даже и олимпийские боги...

С. 329. 17. <Степенями же искупления [у Прокла] и тут являются...> восхищение (μανία), для которого вводится особая душевная сила.

26–27. И эти оба потока идей нашли себе полное объединение в оригинальном мыслителе, философе христианства – Августине.

30–31. <...имеет оно значение> живого источника для последующих учений. Августин скорее начинающий, чем завершающий мыслитель...

# WAYS OF HERMES

INTERNATIONAL  
SYMPOSIUM

All-Russia State Library  
for Foreign Literature,  
February, 14, 2008.



## C O N T E N T S

**Ekaterina Genieva** (*Director General, All-Russia State Library for Foreign Literature, Moscow*)

Welcoming Address at the Opening of the Symposium..... 4

**Timen A. Kouvenaar** (*Counsellor on Culture, Science and Education, the Embassy of the Kingdom of the Netherlands in Russia*)

Welcoming Address..... 6

**Ester Oosterwijk-Ritman** (*Director and Librarian, Bibliotheca Philosophica Hermetica, the Netherlands*)

Ways of Hermes – Ways of Russia ..... 7

**Joost R. Ritman** (*Founder of Bibliotheca Philosophica Hermetica, the Netherlands*)

The Compendium of Hermes Trismegistus: “Who Is God, What Is God?” .... 14

**Roelof van den Broek** (*Emeritus Professor of the History of Christianity, member of the Royal Academy of Arts and Sciences, the Netherlands*)

Hermetism and Christian Thought: Past and Present..... 28

**Nikolay Shaburov** (*Professor, Director, Center for Theological Studies, Russian State Humanitarian University, Moscow*)

The Way of Hermes to Russia: On Historiography of Hermetism ..... 39

**Alexey Moma** (*Translator, Moscow*)

Shall We See the Russian Edition of the Nag-Hammadi Library? ..... 48

**Eugene Rashkovsky** (*Professor; Director, Research Centre for Religious and Russian Emigre Literature, All-Russia State Library for Foreign Literature, Moscow*)

Doors of Eternity: Faith and Science in Gavriil Derzhavin’s Poetical Heritage ..... 58

**Igor Evlampiev** (*Professor, Saint-Petersburg State University, Russia*)

Interaction of Hermetism and Gnosticism in Russian Culture..... 78

**Alexander Rychkov** (*Senior Researcher, Research Centre for Religious and Russian Emigre Literature, All-Russia State Library for Foreign Literature, Moscow*)

Alexandrian Mythologem in the Works of Russian Young Symbolists ..... 108

Attachment: Marks by Alexander Blok in “The History of the Ancient Philosophy” by Wilhelm Windelbandt.

Introduction, commentaries and notes by **Alexander Rychkov**..... 169

**Ekaterina Genieva**

*Director General, All-Russia State Library for Foreign Literature.*

---

## **WELCOMING ADDRESS AT THE OPENING OF THE SYMPOSIUM.**

Today, on February 14, 2008, we are opening – in cooperation with our long-time dear and reliable partners from Bibliotheca Philosophica Hermetica in the city of Amsterdam (the Netherlands) – an extremely important program named «Ways of Hermes». Those of you who are immersed in this quite difficult theme can understand that preparing the Symposium itself as well as subsequent organization of exhibition and publication of its catalogue (both were courteously brought to us by our Holland friends), and the discussion that will follow today – all this takes more than just one day.

While presenting our new program «Ways of Hermes» I warmly welcome a famous scientist Roelof van den Broek, who has compiled the dictionary «Gnosis and Hermetic philosophy, and the Western Esoterism» and united the international team of some 180 specialists from all corners of the world towards this end. We are happy to have his dictionary in our collection I it has been presented to our Library by Mr. Yoost Ritman and by Ms. Ester Oostervijk-Ritman, member of the International Advisory Board of the Library for Foreign Literature. So now this edition is accessible to the Russian reading audience as well.

Probably, the scrutiny of spiritual sources hidden in the very figure of Hermes Trismegistus and all things connected with it in different cultures and various directions of thought, comprehension and revealing things which may be of use to each of us personally and in a wider context – in building up the united spiritual European and world's space (if, of course, we shall be able to build it), is the likely reason why we, in the Library for Foreign Literature, give today's event such importance.

**Thymen A. Kouwenaar,**  
*Counselor for Cultural Affairs, Science and Education*  
*the Royal Netherlands Embassy.*

---

## **WELCOMING ADDRESS**

I would like to welcome this meeting, this cultural space in the name of the Netherlands' Ambassador. We are glad to be able to make this modest contribution to the history of the world culture from Amsterdam of all places. I am aware that this is not the first event in the Library signifying cooperation between Holland and Russia, cooperation in this direction has gone on for many years. First memorable exhibitions of Hermetic literature was held here immediately after the breakup of the USSR, when the interest in some spiritual aspects of the world's culture, the aspects suppressed and hidden for a long time, manifested itself. After the fall of Constantinople relations between the worlds of East and West were realized through Italy and Venice. I have had a pleasure to see those places.

The West was lucky in that this reach ancient heritage, cultivated and preserved in the East, afterwards got to the West via the Byzantine Empire. Then retro-influences set in – on Constantinople and, to a less degree, on Russia.

I express the gratitude of Ambassador of the Kingdom of Netherlands and my personal gratitude for the pleasure of seeing today's exhibition and attending to such important symposium.

**Ester Oostervijk-Ritman,**  
*Director and Librarian of Bibliotheca Philosophica Hermetica,*  
*Netherlands.*

---

## **WAYS OF HERMES – WAYS OF RUSSIA**

In 1991 Bibliotheca Philosophica Hermetica presented to the Rudomino Library approximately 300 modern (i.e. issued after 1800) books on Hermetica, Alchemy and related fields. The books were gratefully received by the Rudomino Library as a basis for Hermetic collections of the Religious literature department (reorganized into Research Center for Religious and Émigré Literature, All-Russia State Library for Foreign Literature). At present this Centre has acquired the status of the only place in the Russian Federation, where all spectrum of Hermetic philosophers is presented; this Center also has become a place for inter-religious studies.

In April, 2006, both our Libraries signed, at the Department of Education, Culture and Science in Hague (the Netherlands), an agreement on cooperation with a purpose to provide a cultural exchange and scholarly contacts in the field of our common cultural history. By making a component of our cultural tradition (denied until the recent times) – that of Christian-Hermetic Gnosis – more accessible, both our libraries hope to contribute to the strengthening of inter-religious tolerance and individual intellectual freedom, which are also present in the heart of Christian-Hermetic Gnosis.

Additionally, humanitarian disciplines set themselves an important task to make clear the following Four Questions: Who we are? Where have we come from and how have we become what we are? What is our place in this world? Where do we go? For that reason, in terms of the active role which humanitarian disciplines can play, each one of us should initiate revolution, the inner revolution which may change our world and to bring changes in it. This revolution is the one that, according to Hermes, starts with Gnosis, the cognizance of God.

**Joost R. Ritman**  
*Founder of Bibliotheca Philosophica Hermetica,*  
*the Netherlands.*

---

## **THE COMPENDIUM OF HERMES TRISME- GISTUS: “WHO IS GOD, WHAT IS GOD?”**

From the origin of homo sapiens and up to the present the search for God has always been a basic question for human mind. Now such search is even more ac-

tual than it was 40.000 years ago. Human civilization undergoing its present humanitarian revolution needs a global transformation of human consciousness. In particular, man must understand why he is called 'microcosm'. Wisdom of Hermes Trismegistus will best help him in this matter because it allows to trace the origins of all world religions in it. In addition to our study of the world of the infinitive small particles, i.e. the world of atoms, neutrons and protons, we must also take a look at the tiny Particle of God, the root of primary matter and primary energy. We must take a look at this mysterious Creator, at the God, Who is everywhere and of Whom Hermes says – "God is the endless sphere, the center of which is everywhere but circumference is nowhere".

**Roelof van den Broek**

*Emeritus Professor of the Christian History,  
Member of the Royal Academy of Arts and Sciences,  
the Netherlands.*

---

**HERMETISM  
AND CHRISTIAN  
THOUGHT: PAST AND PRESENT**

From the very epoch of Primitive Christianity the Hermetical idea of Divine Plenitude generating and embracing the Universe and the Human Race has been feeding and supporting Christian thought. In the present situation of crucial ecological as well as socio-cultural problems the importance of interrelations between Hermetic tradition and Christian theology seems to be especially obvious.

**Nikolay Shaburov**

*Professor, Centre for Religious studies, Director. Russian State  
University for Humanities, Moscow.*

---

**THE WAY OF HERMES TO RUSSIA:  
ABOUT HISTORIOGRAPHY  
OF HERMETISM**

This report presents an essay on "the scientific understanding of Hermetic phenomenon". The author gives special attention to the Hermetic studies in Russia, its place in Russian culture and in Russian historiographic and philosophic tradition.

**Alexey Moma**  
*Translator, Moscow.*

---

**SHALL WE SEE  
THE RUSSIAN EDITION  
OF THE NAG-HAMMADI LIBRARY?**

Firstly, the author of this article briefly outlines the history of the European and American researches and translations of the Coptic Gnostic Nag-Hammadi Library, found quite by chance in the Egyptian desert shortly after the end of the World War II. Secondly, the article contains discussion concerning the old and quite serious problems with the Russian translation and future publication of complete texts of this Library in Russia in an academic edition or even in a scientific-popular one. All Russian scientists and translators who have worked on the texts and published a number of tractates in Russian since 1979 are also gratefully mentioned.

**Eugeny Rashkovsky**  
*Professor, Director of Research Centre for Religious  
and Russian Émigré Literature, All-Russia State Library  
for Foreign Literature.*

---

**DOORS OF ETERNITY:  
FAITH AND SCIENCE  
IN GAVRIIL DERZHAVIN'S  
POETICAL HERITAGE.**

Hermeneutics is Hermes' unique "daughter" responsible for interpretation and understanding of the texts' meaningful structures as well as for responses of our *durée* (the term of Bergson) to these structures. So this kind of hermeneutical approach is used for interpretation of poetical heritage of the great Russian poet Gavriil Derzhavin, in particular of his ode "The God" (1784).

The article deals with Derzhavin's twofold approach to the idea of Divine Glory characterized by a paradoxically complementary way of combining Biblical mysticism and some advanced ideas of post-Cartesian philosophy and science.

This holographic hermeneutical approach discloses some half-hidden mystical as well as hermetical overtones in the whole culture of "The Age of Illumination".

**Igor' Evlampiev**

*Professor of Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg.*

---

**THE INFLUENCE  
OF Gnostic TRADITION  
ON RUSSIAN PHILOSOPHY  
OF THE XIXth AND XXth CENTURIES.**

Development of European philosophy during two thousands years was determined by the struggle of two traditions: Christian Platonic and Gnostic mystical. The birth of non-classical philosophy in the middle of the XIXth century was connected namely with predominance of Gnostic mystical tradition. The Gnostic teaching of human being in Russian philosophy was especially brightly presented in the works of Fyodor Dostoevsky, Vladimir Soloviev and Nikolay Berdyaev. The image of Jesus Christ totally reconsidered in the spirit of Gnosticism is in the centre of Fyodor Dostoevsky's world-view (see "Legend of the Grand Inquisitor" in his novel "Brothers Karamazov"). Dostoevsky completely denies the idea of sacrifice and redemption of humankind's sins in his understanding of Christ. According to him, Jesus Christ is a man who unveiled his God's authenticity and *eo ipso* showed example for all human beings.

**Alexander Rychkov**

*Senior Researcher, Centre for Religious  
and Russian Émigré Literature,*

*All-Russia State Library for Foreign Literature, Moscow.*

---

**ALEXANDRIAN MYPHOLOGEM  
IN THE WORKS OF RUSSIAN  
YOUNG SYMBOLISTS.**

This article introduces and substntiates the term 'Alexandrian myphologem' as a conscious adoption by young symbolists of mypho-poetics of Alexandrian Gnosis of the first centuries (including Gnostic Sophiological mypho-poetics) for description of the modern times the base of structural identity of these two periods of crisis in human consciousness. The feeling of the true *meeting* of these epochs distinguishes Russian cultural Silver Age's Renaissance (the beginning of the twentieth century) from its European predecessors. The article also includes an overview of primary Gnostic sources and an extensive bibliography.

---

## ATTACHMENT

---

# MARKS BY ALEXANDER BLOK IN “THE HISTORY OF THE ANCIENT PHILOSOPHY” BY WILHELM WINDELBANDT.

*Introduction, commentaries and notes by Alexander Rychkov.*

The work undertaken by the author proves that various numerous marks by Alexander Blok in some of his favourite books allows to liken the text's fragments underlined by the poet to copy-books with synopses by other 'creators of the Silver Age', those synopses being now scrupulously studied for understanding the origins of creativeness of the writers. While reading Windelbandt, Blok underlined the most important, in his view, fragments in this book, and his choice of fragments allows us to identify the sphere of the poet's Gnostic and Hermetic interests in the beginning of the twentieth century and also to understand the sources of the Silver Age's Alexandrian myphologem, first mentioned in Blok's article "Vyacheslav Ivanov's Creativeness" (1905).

Blok's marks and notes are made public here for the first time ever; the author also offers his experience of their interpretation. Facsimiles of the marks are also given.

---

Тираж 500 экз.

Отпечатано в типографии Россельхозакадемии

Адрес: 115198 Москва ул. Ягодная, 12

Вопрос о поиске Бога, о связи между источником жизни, развитием бесконечной Вселенной, вопрос о тайне нашей планеты, Матери-Земли — голубой планеты, столь великолепно видимой из космоса, и о появлении современного человека, homo sapiens, волновал сознание с незапамятных времен.

Но сейчас, в большей степени, чем сорок тысяч лет назад, он оказался основополагающим вопросом для человеческого разума.

Поиск Бога приобрел в современном обществе новое измерение в результате продолжающихся исследований состава атома, а также взаимоотношений между энергией и материей.

*Йоост Р. Ритман*  
*Основатель Библиотеки*  
*герметической философии,*  
*Bibliotheca Philosophica Hermetica,*  
*Нидерланды*

ISBN 978-5-7380-0325-7



9 785738 003257