

готовом Алафсем и сарматом Сафраком — приняли в 380 г. христианство от епископа из Аквилеи Аманция, который был послан к Иовию с целью обратить эти народы в христианскую веру <sup>29</sup>. Это были последние десятилетия римской власти в Паннонии.

Процесс христианизации провинции продолжался и далее. Те народы, которые заняли Паннонию с уходом римских войск и римской администрации, — гепиды и лангобарды — узнали христианство в его арианской форме.

## К ПРЕДСТАВЛЕНИЯМ О ЕДИНСТВЕ МИРА В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЕ (Наг-Хаммади, VI, 2)

М. К. Трофимова

Произведение, известное в историографии под названием «Гром. Совершенный Ум» (чаще сокращенно — «Гром») <sup>1</sup>, сохранилось в собрании коптских рукописей из Наг-Хаммади в единственном экземпляре в кодексе VI. Его датируют серединой IV в. <sup>2</sup> «Гром», как и другие тексты из этого кодекса, написан на саидском диалекте коптского языка с отклонениями преимущественно в сторону верхнеегипетских диалектов <sup>3</sup>. «Гром» занимает таблицы 13—21 рукописи <sup>4</sup>. Подобно прочим произведениям из собрания Наг-Хаммади, «Гром» представляет собой перевод с греческого.

Памятнику посвящена сравнительно небольшая литература, в которой особого внимания заслуживают две работы, появившиеся почти одновременно в 70-е годы — статьи Дж. МакРая и Ж. Киспеля <sup>5</sup>.

Первая из них принадлежит перу исследователя, переведившего «Гром» для издания «Библиотека из Наг-Хаммади на английском языке» <sup>6</sup>. МакРай относит памятник к жанру эллинистиче-

<sup>29</sup> Egger R. Amantius, Bischof von Iovia, «Römische Antike und frühes Christentum». I. Klagenfurt, 1962. S. 57—67.

<sup>1</sup> О дискуссии по поводу названия см.: MacRae G. W. Discourses of the Gnostic Revealer // Proceedings of International Colloquium on Gnosticism (Stockholm, August 20—25 1973). Stockholm, 1977. P. 113.

<sup>2</sup> Krause M., *Paḥor Labib*. Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI. Glückstadt, 1971. S. 26.

<sup>3</sup> Ibid. S. 26, 41—44.

<sup>4</sup> Ibid. S. 122—132.

<sup>5</sup> MacRae G. W. Op. cit. P. 111—122; Quispel G. Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism: Some Reflection on the Writing «Brontè» // Colloque du Centre d'Histoire des Religion (Strasbourg, 23—25 Octobre 1974). Leiden, 1975. P. 82—122.

<sup>6</sup> The Nag-Hammadi Library in English. Leiden, 1977. P. 271—277. Первый немецкий перевод и транскрипция «Грома» имеются в кн.: Krause M., *Paḥor Labib*. Op. cit. S. 122—132.

ских откровений, использующих форму «я есмь», которая широко представлена в гностической традиции, в частности в документах из Наг-Хаммади. Вместе с тем автор подчеркивает своеобразие памятника, его единственность в эллинистической литературе. За недостатком данных МакРай категорически отказывается датировать его <sup>7</sup>. Памятник лишен повествовательного обрамления, написан от первого лица женского рода, не названного по имени, видимо, какого-то божества. Ученый подчеркивает, что ему известно очень мало параллелей к содержанию документа в гностической или библейской литературе. По его словам, «Гром» в целом не имеет ничего специфически христианского или иудейского, не ясно также его отношение к гностической мифологии <sup>8</sup>. Отличительной чертой «Грома» МакРай считает антитетический, даже парадоксальный характер утверждений, данных в форме «я есмь»: «Говорящая не только называет себя источником или сущностью добра, мудрости, знания и пр., но отождествляет себя также с противным. Именно это придает уникальность его „я есмь“ — утверждений в литературе откровений, будь то гностических или иных» <sup>9</sup>.

Свои сопоставления отдельных пассажей «Грома» с отрывками из Библии, ареталогическими надписями Исиды, с индусскими, иранскими и мандейскими текстами, с фрагментами из Гераклита, наконец, с двумя местами из пятого и четвертого произведений II кодекса Наг-Хаммади ученый заключает попыткой ответить на вопрос о смысле необычайного документа, который он анализирует. МакРай утверждает следующее. Первое. Определения в форме антитезы и парадокса имеют целью подчеркнуть, что божество «полностью за пределами по отношению к миру с его космологическими, социальными, этическими и религиозными ценностями» <sup>10</sup>. Второе. Отрешение от ценностей мира есть выражение основополагающей дуалистической перспективы гностиков. Наконец, третье. Размышляя о том, что сулило этике подобное отрешение, МакРай вспоминает Иринея, писавшего о Карпократе и его последователях. Те учили, что только по мнению людей одно есть добро, а другое — зло, хотя в природе нет злого (*Adv. haer.* I, 25, 5). Таким образом, полагает МакРай, хотя памятник прямо не соприкасается с каким бы то ни было гностическим мифом, по своему умонастроению он глубоко гностичен <sup>11</sup>.

Другой знаток текстов Наг-Хаммади, Ж. Киспель, рассмотрел «Гром» в истории гностических идей и мифологии неортодоксального иудаизма. Подмечая в тексте следы влияния эллинистической среды, Ж. Киспель счел I в. до н. э. и Александрию наиболее вероятными временем и местом создания оригинала <sup>12</sup>. Амби-

<sup>7</sup> *MacRae G. W.* Op. cit. P. 112—113.

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 114.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 121.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.* P. 122.

<sup>12</sup> *Quispel G.* Op. cit. P. 86.

валентные утверждения «Грома», как и некоторых других текстов, привлекаемых к рассмотрению, Киспель в отличие от МакРаея связывает с монистическим принципом. С его точки зрения, это отнюдь не дуализм, предполагающий признание фундаментальных оппозиций реальности<sup>13</sup>.

Обращаясь к разнообразному материалу для сравнения некоторых пассажей «Грома» с другими источниками, Киспель пытается соотнести памятник с историей мифологии и религиозной мысли древности и средневековья. Надо отдать ему должное: он сам признает, сколь многое в набрасываемой им картине принадлежит области гипотез.

Можно, однако, идти к пониманию того единственного текста «Грома», которым мы располагаем, не от параллелей его отдельным местам или принадлежности к тому или иному историко-культурному феномену, но несколько иначе. А именно уяснив, какие связи обнаруживаются между разными частями «Грома», на какие соображения наталкивают построение и характер повествования, что собственно представляет собой текст в целом. Этому не было уделено достаточного внимания в известных нам работах, а потому мы и поставили перед собой подобную задачу.

Начнем разбор с первой строки таблицы 13, содержащей, видимо, название произведения: «Гром. Совершенный Ум»<sup>14</sup>. В названии две части. Что касается первой, близость понятий «божество» и «гром» в разных традициях отмечена уже МакРаем. Слово «гром» и по-коптски и по-гречески женского рода. Текст произведения также дан от первого лица женского рода. Вторая часть названия — «Совершенный Ум» (иначе: «Полный Ум»<sup>15</sup>). Это словосочетание есть и в самом тексте.

Писавшие о «Громе» сосредоточивают внимание на том, что сочинение содержит ряд самоопределений говорящей. Это, разумеется, так, но все они произносятся как речь, направленная другим. То же относится к обращениям, заветам и заповедям, содержащимся в «Громе». На это обстоятельство, на подразумеваемое существование слушающих, поучаемых, обличаемых, чья реакция в известной степени направляет движение речи, характер самоопределений и наставлений, включена в это движение, исследователи не обращали внимания. Присмотримся же, как складывается в монологе общение с теми, к кому он обращен, общение, которое составляет его стержень.

Памятник можно представить в виде сменяющих друг друга обращений и самоопределений.

Возьмем начало: «Я послана Силой. И я пришла к тем, кто думает обо мне. И нашли меня среди тех, кто ищет меня. Смотрите на меня, те, кто думает обо мне! Те, кто слушает, да слышат меня!

<sup>13</sup> Ibid. P. 105—107.

<sup>14</sup> Переводы отрывков из «Грома» выполнены автором с коптского языка по изданию текста в упомянутой книге М. Краузе и Пахор Лабива.

<sup>15</sup> *Quispel G. Op. cit.* P. 82.

Те, кто ждал меня, берите меня себе. И не гоните меня с ваших глаз! И не дайте, чтобы ваш голос ненавидел меня, ни ваш слух! Да не будет не знающего меня нигде и никогда! Берегитесь, не будьте не знающими меня!» (13, 2—15). Следующее за этим самоопределение: «Ибо я первая и последняя» (13, 16)<sup>18</sup> — первое звено в длинной цепи подобных высказываний (13, 16—14, 15), которые воспринимаются как поясняющие, почему необходимо излагаемое знание слушателям. Чтобы дать возможность судить о форме этих самоопределений, приведем для примера еще несколько: «Я блудница и святая. Я жена и дева. Я мать и дочь. Я члены тела моей матери. Я неплодность, и есть множество ее сыновей. Я та, чьих браков множество, и я не была в замужестве. Я облегчающая роды и та, что не рожала. Я утешение в моих родовых муках. Я новобрачная и новобрачный. И мой муж — тот, кто породил меня» (13, 18—30).

Для обзора композиции неважно, что здесь можно различить влияние ареталогической традиции Иисуса, что велико сходство с отрывками из двух гностических трактатов из Наг-Хаммади, что есть буквальное совпадение с книгой Исаяи и с «Откровением Иоанна» и т. д. Эти сопоставления проделаны комментаторами. Важно другое. Хотя отдельные куски текста восходят в своих истоках к различной традиции, в ткани произведения они составляют некое единство. Разнообразные, нередко поражающие на первый взгляд своей противоречивостью самоопределения имеют одну цель — дать представление о всеобъемлющей природе того, кто вещает: будь то отношения родства, восприятие людей, поведение, взят ли в самоописании космологический, гносеологический или антропологический аспект. Думается, что далеко отстоящие друг от друга определения связаны между собой отношением «и... и...», а не «или... или...». Речь идет при всем многообразии проявлений об одном всепроницающем, всюду обнаруживающем себя начале.

Не потому ли так органична связь говорящего лица с теми, к кому оно обращается, первого — содержащего в себе разные полюсы, и вторых — столь же неодинаково относящихся к ведущему (вернее, ведущей) речи?

Намеченному в самоопределениях есть соответствие в следующих затем обращениях к другим (14, 15—25), чье противоречивое отношение к говорящей обрисовывается так: «Почему вы, кто ненавидит меня, вы, кто любит меня? Вы, кто отвергает меня, признаете меня! И вы, кто признает меня, отвергаете меня!» (14, 15—20). Обращением к ним и предполагаемым характером их восприятия вызван переход к новым самоопределениям: «И вы, кто говорит правду обо мне, лжете обо мне! И вы, кто солгал обо мне, говорите правду обо мне! Вы, кто знает меня, станете не знающими меня! И те, кто не знал меня, да познают они меня! Ибо я знание и незнание» (14, 20—27).

<sup>18</sup> Здесь и далее используется выражение *apok te* (ἐγὼ εἰμι), «я есмь».

Границы между обращениями и самоопределениями нередко расплывчаты. В самоопределения включаются обращения к другим: «Я твердость и я боязливость. Я война и мир. Почитайте меня! Я презираемое и великое. Почитайте мою бедность и мое богатство!» (14, 30—15, 1). Заповедь продолжается, но в предупреждениях и запретах внимающим говорится о произносящей речь, об отношении к ней: «Не будьте высокомерны, когда я брошена на землю! И вы найдете меня среди идущих. И не смотрите на меня, (низвергнутую) в кучу навоза, и не уходите, и не оставляйте меня, когда я брошена. И вы найдете меня в царствии» (15, 2—9). Но эти оброненные то тут, то там замечания говорящей о себе подчинены задаче наставить других, передать знание им, изменить их. Весь пассаж 14, 34—15, 24 насыщен этим обращенным к другим самописаниям — косвенным, а в 15, 15—16 и прямым («Я же, я милосердна и я немилосердна»).

Плавным оказывается переход от обращения, сочетающего в себе крайности восприятия людей, к самоопределению: «В самом деле, почему презираете вы мой страх и проклинаете мою гордыню? Но я та, кто — во всяческих страхах, и жестокость — в трепете» (15, 22—27). Экспрессия нарастает, все отчетливее дает знать о себе тема знания-незнания, с самого начала связанная с говорящей (13, 13—15), вспыхивающая и далее (14, 23—27, особ. 26—27: «Ибо я знание и незнание»), все глубже захватывающая текст.

За новым самоопределением: «Я неразумна и я мудра» (15, 29—30) — следует обращение с вопросами к слушающим: «Почему вы возненавидели меня в ваших советах? Потому что я буду молчать среди тех, кто молчит, и я явлюсь и скажу. И почему возненавидели меня вы, эллины?» (15, 31—16, 1). За этим следует ответ возглашающей в самоопределениях: «Ведь я мудрость эллинов и знание варваров. Я суд над эллинами и варварами» (16, 3—6). Противопоставление знания незнанию сменяется другими: жизни — смерти, закона — беззаконию. Тема знания, то набирая силу, то как будто ослабевающая и уступая другой («Я, я безбожна, и я, чьих богов множество» — 16, 24—25), снова звучит открыто: «Я немудрая, и мудрость получают от меня» (16, 27—29).

Так же контрастно, как о себе самой, возглашающая повествует об отношении к ней слушателей. В их восприятии она видит себя как в зеркале, но, недоумевая из-за искажений, задавая вопросы: «Почему... почему. . .», тут же отвечает на них указанием на свое многообразие в том или ином смысле.

Обращение 17, 6—18, 6 содержит советы, выраженные таким же, что и предыдущий текст, образным и во многом темным для нашего понимания языком. Это наставления, как обрести вызывающую. И образный строй «Толкования о душе»<sup>17</sup>, и тема дет-

<sup>17</sup> Наг-Хаммади, II, 6. Рус. пер. в кн.: Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7). М., 1979. С. 188—192.

ства в новозаветной традиции, и многое другое напрашиваются для сравнения, но все это, даже если нечто похожее, действительно лежит у истоков текста, нуждается в решении, принадлежит ли оно в нем плану выражения или содержания. Заметим попутно, такой вопрос возникает постоянно. Скажем, Киспель в связи с цитированным выше отрывком 13, 18 вспоминает шумерские и аккадские тексты 3000 г. до н. э., где о богине Иштарь говорится как о священной блуднице<sup>18</sup>. Есть ли связь и какая между этими столь далеко по времени отстоящими друг от друга документами? Видеть ли в «Громе» след архаических верований в «супругу Бога», которые Киспель улавливает и в Библии, или метафору? Ответы на эти вопросы всякий раз требуют специального исследования, но многое зависит и от общего понимания памятника, характера его языка.

Следующая серия самоопределений начинается с того же, о чем говорилось в предыдущем обращении (17, 35—18, 1: «Не отделяйте меня от первых, которых вы [познали] и 18, 7—8: «Я знаю, я, [первых], и те, кто после меня, они знают [меня]»). В последних строках содержится намек на роль посредницы, который есть и в самом начале произведения: «Я послана Силой. И я пришла к тем, кто думает обо мне» (13, 2—4). И там и тут дается представление о ряде качественных понижений. Этот ряд в 13, 2—4 связан говорящей («Я»), в 17, 35—18, 1; 18, 7—8 — отношением к знанию.

Идущее затем определение: «Я же [совершенный] Ум и покой» (18, 9—10) — побуждает нас вспомнить название, где «совершенный Ум» стоит рядом с «Громом». Судя по общей тексту особенности — совмещать далеко отстоящие друг от друга определения, имеющие, однако, отношение к единому началу, — и здесь эти два определения, возможно, объединены не случайно. Заглавие «Гром. Совершенный Ум» указывает на одну смысловую перспективу, здесь же — «Я [совершенный] Ум и покой» — на другую. Вместе с тем повтор сочетания «совершенный Ум» позволяет думать, что Ум и покой, Гром и Ум совершенный — одно начало, лишь освещаемое с разных сторон.

Тема знания, с каждой строкой сильнее звучащая в памятнике, все теснее сплетает в нечто единое говорящую и слушающих: «Я знание моего поиска и находка тех, кто ищет меня, и приказание тех, кто просит меня» (18, 11—13).

И дальше слышится мотив, который со всей мощью проходит в конце произведения: «. . . и Сила сил в моем знании ангелов, которые посланы по моему слову, и богов среди богов, по моему совету, и духов всех мужей, которые пребывают со мной, и жен, которые пребывают во мне» (18, 14—20). Но текст возвращается к знакомым образам мира и войны (ср. 14, 31—32), чужака и общинника, чтобы затем опять уйти в сферу отвлеченности: «Я сущность и то, что не есть сущность» (18, 27—28).

<sup>18</sup> *Quispel G. Op. cit.* P. 89—90.

Пассаж 18, 27—19, 4 заслуживает внимания, будучи примером того, как обыгрывается одно слово (в данном случае — *ὁσία*), делая постепенным переход к ведущей теме знания, как осуществляется «сползание» смысла через замещение одного слова в сходных на первый взгляд предложениях.

Самоопределения, следующие дальше, с акцентом на противоположных качествах лаконичны и выразительны. Крайние возможности, присущие одной природе, проступают в таких утверждениях, как: «Я немая, которая не может говорить, и велико мое множество слов» (18, 23—25), «Я та, кто взывает, и я та, кто слышит» (18, 33—35) и пр.

Пассаж с самоопределениями сменяют обращения, которые заставляют слушателей по-иному взглянуть на самих себя. Это подготовка финала, и она дана в ином ключе, чем остальной текст. Провозглашается единство внешнего и внутреннего в людях: «Ибо ваше внутреннее есть ваше внешнее, и кто слепил внешнее ваше, придал форму вашему внутреннему. И то, что вы видите в вашем внешнем, вы видите в вашем внутреннем. . .» (20, 18—24). Эту мысль сопровождают слова, подчеркивающие достижимость и недостижимость говорящей: «Я — это слух, который доступен каждому. Я речь, которая не может быть схвачена» (20, 28—31).

Мы подходим к концу, но лагуна прерывает текст. За ней — последнее обращение, отчасти перекликающееся с 18, 15—20: «Так внимайте, слушающие, и вы также, ангелы, и те, кто послан, и духи, которые восстали от смерти» (21, 13—18). И далее вместо крайностей прежних самоопределений, контрастов в восприятии речи ее слушателями финал, выдержанный совсем в другом духе: единения, умиротворения, постоянства: «Ибо я то, что одно существует, и нет у меня никого, кто станет судить меня. Ибо много привлекательных образов, которые существуют в многочисленных грехах, и необузданности, и страстях постыдных, и наслаждениях преходящих, и они схватывают их (людей), пока те не станут трезвыми и не поспешат к своему месту успокоения. И они найдут меня в этом месте и будут жить и снова не умрут» (21, 18—32).

Итак, к чему мы приходим, проделав опыт такого прочтения «Грома», при котором доминирует намерение, задерживая внимание на частностях, не упускать из виду целостности памятника, внутренних связей, скрепляющих текст?

Контрастность во всем — в композиционно-стилистическом строе произведения, в его содержании — не только не разрушает единства, напротив, создает и утверждает его. Текст, будучи по своей форме монологом, по сути строится на отношениях между провозглашающей его и теми, к кому обращена речь. Самоопределение говорящей (род самопознания), спровоцированное существованием других, тех, кому говорящая открывает себя, ее собственное отражение в их сознании, в свою очередь воспринятое ею, — эта игра отражений, подобий и искажений, эффект зеркала, хорошо знакомый по документам из Наг-Хаммади, делает связь

между говорящей и слушающими столь тесной, что обе стороны, перебрав всю гамму отношений — от взаимного отталкивания до тяготения, в конце концов предстают в единении.

Но единство говорящей и слушающих ощутимо не только в последней части, где противоположности как бы сходят на нет. Оно есть также там, где контрастности самоопределений говорящей соответствует так или иначе одностороннее восприятие слушающих, не поднимающихся до того, чтобы уловить единство в этих крайностях.

Контрастность, подчиненная цельности, есть в композиции памятника. Первая часть с ее противоположными определениями говорящей уступает место заключительной, где речь держит единое. Это еще одно проявление принципа, пронизывающего «Гром»: единства в противоположностях.

Поэтому, отдавая должное МакРаю и Киспелю, чьи исследования во многом продвинули понимание памятника вперед, мы не можем во всем согласиться с ними. Нам трудно принять интерпретацию МакРая, считавшего, что, написанный в духе апофатки, памятник провозглашает полную запредельность божества и все самоопределения первой части имеют в виду не реальность, но только мнения людей. Мы думаем иначе: и первая часть и заключение говорят о реальности, но разных уровней. То начало, от имени которого ведется в «Громе» речь, заявляет о своем присутствии и на одном уровне — во множестве противоположных явлений и на другом — лишенном этих контрастов. Это уровни реальности, объединенные наличием общего всему начала. «Я есмь» — в сочетании с противоположными определениями повторяется с первых же строк, «Я есмь то, что одно существует» — слышится в финале произведения.

Поэтому нам представляется, что нет основания применительно к данному документу говорить об «основополагающей дуалистической перспективе гностиков»<sup>19</sup>. Вырисовывается иная картина. Двойственность мира человеческих ценностей, которую до поры до времени не воспринимают люди, отвечает реальности первого уровня, в котором являет себя божество. Эта реальность существует, покуда она неосознанна. С ее осознанием, ее «заклинанием» появляется возможность перехода к реальности иного уровня, открываемой «отрезвленными» людьми.

Единство задается памятнику не только говорящей, но и людьми, на первом уровне ошибающимися, наставляемыми, прозревающими, и на втором — обретающими жизнь.

Единство сообщает «Грому» и тема знания (незнания), пронизывающая его. Самоопределения держащей речь должны помочь слушателям познать себя. Это все та же властно заявляющая о себе в гностических документах тема знания как самопознания. Напоминающий заклинание, текст подчинен тому, чтобы направить людей, раскрыть цельность разобщенного в их уме и противо-

<sup>19</sup> MacRae G. W. Op. cit. P. 121.

речивого, перевести их на новую ступень восприятия — реальности. В этой протретиристической установке своеобразно отражается социальная природа памятника.

Наконец, последнее. Тексту близко единство художественного произведения с его внутренней уравновешенностью и законченностью. С такой точки зрения финал памятника, разрешающий напряженность предшествующих противопоставлений, преображающий их, переводящий все в новую плоскость, вполне оправдан эстетически. Возможно, художественные достоинства «Грома» побудили Киспеля признать, что выразительнее произведения он не читал. Нам уже доводилось обращать внимание на черты гностической активности, заставляющие сближать ее с эстетической, на эстетическую окраску гностического умонстроения<sup>20</sup>. В «Громе» легко уловимы приметы художественного творчества в динамической композиции и стилистике, где мастерски использована игра света и тени.

Словом, если пытаться характеризовать суть и пафос памятника, нельзя забыть о его высокохудожественной форме, в которую отлилась мысль о единстве, являющем себя во множестве противоположностей: онтологических, гносеологических, социальных, культурных. Причудливое сочетание в тексте кусков, явно имеющих разные истоки, переплавка этого неоднородного материала в одном горне, переосмысление и порой приравнивание многообразных образов и понятий друг другу — в духе поздней античности, поклонения тысячеименной Исиде, стремления Филона Александрийского сблизить Платона и Библию, обращения христианских богословов к античной мифологии и т. д. Эти явления принадлежат эпохе, когда памятник был создан и переписан в собрание рукописей Наг-Хаммади.

Что же касается именно этого собрания, то и в нем «Гром» не одинок. Божество, от имени которого ведется речь, в некотором смысле сродни Софии Эпинойе из «Апокрифа Иоанна». Разумеется, можно говорить лишь о каких-то отдаленных чертах сходства, подскананных неоднородностью образа, совместившего в себе знание и незнание. Другой памятник иного характера, чем «Апокриф Иоанна», — «Толкование о душе», где влияние христианских идей весьма ощутимо, также напоминает «Гром»: в нем мучится своим падением и раздвоенностью главное действующее лицо — Душа. Несомненна близость отрывка 13, 20—14, 9 текстам из Наг-Хаммади: «Трактату без названия» (11, 5) и «Ипостаси архонтов» (11, 4). Сколь бы ни различались эти памятники своим происхождением, для определенного сознания, в большей или меньшей степени окрашенного влиянием гностического умонстроения, для составителей сборников, их заказчиков и читателей они обладали известным сходством. Так, в шестом сборнике

---

<sup>20</sup> Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. С. 42—50; Она же. Гносис и эстетическая деятельность // Палестинский сборник. Л., 1986. Вып. 28 (91). С. 124—127.

вместе с «Громом» оказалось несколько памятников, близких христианской традиции, а также герметических, не говоря об отрывке из «Государства» Платона. Едва ли можно не согласиться с издателями английского перевода этих текстов, что все они в том виде, в котором вошли в кодекс VI, свидетельствуют о влиянии гностического мировосприятия.

Говоря о связях «Грома» с хронологически близкими документами, не будем забывать и о жизни выраженных в нем мыслей в будущем — даже таком отдаленном, как Возрождение. Пусть мифологизирована речь памятника, произносимая неким женским божеством. Эта речь создает такое представление о мире как о целом, которое со временем вдохновит и Фичино, и Джордано Бруно, и многих других.

## МАКРОБИЙ И ЕГО «САТУРНАЛИИ»

В. И. Уколова

9 августа 378 г. римские войска в битве при Адрианополе потерпели сокрушительное поражение. Готы наводнили Иллирию и продвинулись до Юлианских Альп. Император Валент пал на поле боя. Римское государство было потрясено. Рабы, колонны, городской плебс находились в состоянии крайней нищеты. Вновь возродились толки о близком конце света. Миланский епископ Амвросий пытался подметить знаки, его предвещавшие. Конфликт между язычеством и христианством достиг кульминации.

В 381 г. император Восточной Римской империи Феодосий I издал закон о наказаниях за обращение в язычество, о лишении отступников от христианства всех гражданских прав, о запрете языческих жертвоприношений. В 382 г. император Западной Римской империи Грациан сложил с себя титул и обязанности верховного понтифика, распустил коллегию весталок, издревле наиболее почитавшуюся в Риме, конфисковал имущество языческого жречества и лишил его какой-либо государственной поддержки. Он приказал удалить из зала заседания римского сената статую богини Победы — одну из величайших святынь римского народа, осеявшую своими крылами его славный многовековой путь.

Действия императора вызвали решительное сопротивление со стороны древней родовой аристократии, оставшейся сторонницей язычества. Во главе языческой партии стояли Агорий Претекстат, Никомах Флавиан и Квинт Аврелий Симмах. Все они занимали высшие должности в государстве: Претекстат несколько лет был префектом Рима, Флавиан одно время — дворцовым квестором, затем префектом претория и консулом, в частности в период особенно ожесточенной борьбы между христианскими священниками Урсином и Дамасием, в кровавых столкновениях