

Министерство общего и профессионального  
образования РФ

Российский государственный гуманитарный  
университет

На правах рукописи

**Шабуров Николай Витальевич**

**Функции мифа в гностической и христианской  
традициях в эпоху поздней античности**

**(на примере текстов Герметического корпуса и памятников  
богословских споров IV в.).**

24.00.02 - "Историческая культурология"

Диссертация на соискание ученой степени

кандидата культурологии

МОСКВА - 1999.

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Введение</b> .....	2
<b>Глава 1.</b> От логоса к мифу: Гностицизм как вариант теистическо-креационистской парадигмы.....	12
<b>Глава 2.</b> Между мифом и логосом: Герметизм.....	43
§ 1. Обзор источников и историография античного герметизма.....	43
§ 2. Общая характеристика античного герметизма.....	64
§ 3. Гностический миф в Поймандре.....	72
§ 4. Гностический миф в XIII трактате.....	79
§ 5. Миф и философия в Герметическом корпусе: VI и IX трактаты.....	83
§ 6. Миф и философия в Герметическом корпусе: Прочие трактаты.....	90
§ 7. Асклепий и проблема герметического гуманизма.....	100
§ 8. Герметизм глазами христианских богословов IV-V вв.....	106
<b>Глава 3.</b> От мифа к догмату: Раннее христианство.....	131
§ 1. Христианский миф.....	131
§ 2. Становление догмата: Споры о Троице.....	136
§ 3. Притчи Иисуса: Призыв к изменению сознания (перемене ума).....	176
§ 4. Изменение сознания (перемена ума) в классической патристике (на примере рассмотрения Григорием Нисским жертвоприношения Исаака).....	189
<b>Заключение</b> .....	209
<b>Список источников и литературы</b> .....	211
<b>Приложение 1</b> .....	240
<b>Приложение 2</b> .....	250

## ВВЕДЕНИЕ

0. Целью настоящей работы является рассмотрение различных способов функционирования мифа в эпоху утверждения в Средиземноморье теистическо-креационистской парадигмы, анализ функций мифа в одной из теистических религий - христианстве - на этапе ее становления и сопоставление работы с мифологическим материалом в рамках специфической формы самоосознания теистической религии - теологии (включая догматику) и в доктринах, представляющих собой "неклассические" варианты теизма или результат синтеза теизма и различных нетеистических форм религиозности (гностицизм, герметизм).

Укажем на основные проблемы, ставшие предметом нашего рассмотрения, а также дадим определение основным терминам:

1. **Роль мифа в смене мыслительной парадигмы на переходе от античности к средневековью.** Здесь сразу необходимо пояснить: а) Что мы понимаем под **"мыслительной парадигмой"**; б) Как мы трактуем **миф**. Современное значение категория парадигмы, первоначально использовавшаяся для описания взаимоотношений идеальной и эмпирической реальности, приобрела в рамках философии науки. Классическим стало определение Т.Куна: "Под парадигмами я подразумеваю признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений". Однако научная парадигма - это лишь разновидность категории парадигмы, область применения которой выходит за рамки

---

<sup>1</sup> Кун 1977, с. 11.

наукovedения и включает в себя историю культуры, историю религий, историю ментальностей. Понятие "мыслительной парадигмы" близко к введенному М.Фуко понятию эпистемы. "Эпистема – это общее пространство знания, способ фиксации "бытия порядка", скрытая от непосредственного наблюдения сеть отношений между "словами" и "вещами", на основе которой строятся свойственные той или иной эпохе коды восприятия, практики, познания, порождаются отдельные идеи и концепции".

Поскольку существует огромное количество теорий мифа, и понятие мифа употребляется подчас в совершенно не совпадающих друг с другом значениях, необходимо пояснить, что понимается под мифом в данном исследовании. Итак, миф – это повествование, признаваемое в некоем сообществе абсолютно правдивым и рассказывающее о том, каким образом универсум или какие-то его элементы пришли в нынешнее состояние. При этом содержание мифа не может быть выражено в немифологической форме; а в рамках мифологического сознания, исторически предшествовавшего философии и науке, но наряду с последними остающегося важнейшей формой осмысления мира, описания мира возможно только в форме рассказа, повествования.

В настоящей работе рассматриваются различные формы рефлексии над мифом в гностических и ортодоксально-христианских доктринах. Поэтому необходимо сделать короткий экскурс и привести некоторые суждения о мифе мыслителей поздней античности. Эти суждения имеют особую ценность, ибо позднеантичные авторы еще пребывали внутри живой мифологической традиции, но уже были в состоянии направить на

---

Фуко 1994.

Автономова 1991..

миф свою рефлексию. Подобная ситуация достаточно уникальна – обычно мы имеем дело либо с адекватной мифологической традицией, не имеющей возможности взглянуть на саму себя извне, либо с анализом, абсолютно внешним к самой мифологии.

Трактуя миф об Исиде и Осирисе, Плутарх пишет, что “как математики говорят, что радуга – это отражение солнца, расцветенное преломлением взгляда в облаке, так и миф у нас – изображение некоего понятия, переводящего мысль на другое...”<sup>4</sup> Здесь особенно важно понимание Плутархом мифа как метода описания и фактически признание символичности мифа, как того, что направляет мысль к тому, что скрыто за облаками и, в соответствии с платонической установкой Плутарха, является подлинным бытием.

Более развернуто подобная концепция мифа содержится у Ямвлиха, о чем имеется свидетельство Прокла: “Другие же [имеется в виду Ямвлих] считают, что оно [изложение платоновского “Государства”] было предпослано всей натурфилософии как образ устройства вселенной. Действительно, у пифагорейцев был обычай предпосылать ученому наставлению объяснение исследуемых вопросов посредством подобий и изображений, а после этого переходить к тайному разъяснению того же самого с помощью символов и тем самым, возбудив психическое мышление и очистив внутренний взор, достигать полного знания предметов, подлежащих исследованию. И в данном случае изложение “Государства”, помещенное перед натурфилософией, наставляет нас образным путем в [понимании] создания вселенной, а история

---

<sup>4</sup> Plut. De Iside et Osiride 20, 358-359 (Plutarhus 1971, p. 19-20; Плутарх 1996, с. 20)

Атлантиды – символическим. Ведь и мифы по большей части обыкновенно разъясняют вещи посредством символов”<sup>5</sup>.

Ямвлих (в пересказе Прокла) разворачивает уже отмеченные нами характеристики мифа, данные Плутархом в виде краткой формулы. В самом деле, миф у Ямвлиха является методом описания, прямо указывается на его символическую природу и указывается, что именно символичность мифов является основной причиной их огромного воздействия на сознание (ср. определение М.Мамардашвили и А.Пятигорского: “Символ – это вещь, изменяющая состояния сознания”)<sup>6</sup>. Можно согласиться с Лосевым, что “миф, по Ямвлиху, есть не что иное, как образ предельно целостной общности”<sup>7</sup>.

Однако так же, как и у Плутарха, миф у Ямвлиха лишен онтологического измерения: он не является самостоятельным бытием, но лишь способом описания (или образом) истинного бытия. Вместе с тем, миф не относится к сфере сознания, не является структурой сознания, а тем, что воздействует на сознание.

Продуманная теория мифа имеется у Саллюстия. Приведем некоторые его формулировки: “В мифах отображается выразимость и несказанность богов, их тайное и явное, очевидное и скрытое, а также – божественная благодать”<sup>8</sup>. Здесь не простое воспроизведение мыслей Плутарха и Ямвлиха, а углубление их –

<sup>5</sup> Procli in Timaeum I 30, 2-18 (Proclus 1903, vol. 1); см. также Лосев 1988, с.182.

<sup>6</sup> Мамардашвили – Пятигорский 1997, с. 151.

<sup>7</sup> Лосев 1988, с. 182.

<sup>8</sup> Sall. de diis et mundo 3 (Sallustius 1926, p. 19; Саллюстий 1995, с. 106).

появление онтологического измерения в характеристике мифов они не только описания реальности, но, будучи отображением богов, сами являются реальностью. Более четко это сформулировано в следующем определении: "И вообще миф можно назвать мифом, поскольку в нем явлены лица и вещи, а скрыты – душа и мысли"<sup>10</sup>. Таким образом, согласно Саллюстию, мир мифичен и символичен, а миф, будучи и описанием, и символом, и средством воздействия на сознание, укоренен в самой реальности, имеет с ней тождественную структуру.

Третье определение Саллюстия – "Миф – это то, чего никогда не было, но что пребывает всегда"<sup>11</sup>, указывает на невозможность буквального понимания мифа (и в этом отношении перекликающийся с суждением александрийца Феона, писавшего: "Миф есть ложный рассказ, отображающий истину"<sup>11</sup>) и вместе с тем подчеркивает реальность мифа как символической – парадигмальной реальности.

Наконец, Прокл, наряду с прочими функциями, выделяет теургическую функцию мифа<sup>12</sup>.

Что же представляет собой та реальность, в которой укоренен миф? Думается, что это – реальность сознания (понимаемого не субъективно, но строго онтологично). При подобном понимании миф выступает и как способ описания подлинной реальности и как сама эта реальность, данная в Откровении. Миф оказывается символом, воздействующим на

---

<sup>10</sup> Op. cit.

<sup>10</sup> Sall. de diis et mundo 4

<sup>11</sup> Rhet. gr. 1836, I 172, 5.

<sup>12</sup> См.: Proclus 1899-1901; Прокл 1997; Петров 1997. Подробный обзор античных теорий мифа содержится в: Лосев 1988, кн. 2, с. 163-247.

сознание, но и структурой сознания, тем, что уже дано сознанию, но проявляется лишь в случае повторения – вторичной интериоризации. Миф оказывается тем бытом, которое нераздельно и неслиянно связывает Я сознания и Ты мира в неразложимое единство Я-Ты, выступающее как диалог с миром, как молитва (обращение к Богу), как поступок, становящийся символом и парадигмой.

**2. Особенности утверждения в Средиземноморье теистическо-креационистской парадигмы.** Удачное определение **теизма** дал С.С.Аверинцев: “Теизм – религиозное мировоззрение, исходящее из понимания абсолюта как бесконечной божественной личности, трансцендентной миру, свободно творящей мир и свободно оперирующей с миром. Признание трансцендентного Бога отличает теизм от пантеизма, признание постоянной активности Бога (провидение), часто выливающейся в чудо от деизма”<sup>14</sup>. Став предметом саморефлексии, теизм принимает форму “философского теизма”, который “означает философскую концептуализацию существования и природы “Бога” как абсолютной, трансцендентной по отношению к миру духовно-личностной действительности, выступающей как безусловный источник всего небожественного сущего и сохраняющей действительное присутствие в мире”<sup>15</sup>. Что же касается **креационизма** – учения о творении Богом мира из ничего – то он является естественным следствием теизма, или, вернее – необходимым элементом последнего. Таким образом, **теистическо-креационистская парадигма** – это картина мира, смысловым центром которой является личностный живой Бог, сотворивший свободным актом своей воли все сущее из ничего и остающийся

---

<sup>14</sup> Аверинцев 1970а, с. 189.

<sup>15</sup> Кимелев 1993, с. 5.



абсолютным властелином универсума. Мир при этом понимается как творение, иноприродное божественной сущности.

**3. Многообразие вариантов теистическо-креационистской парадигмы.** Теистическо-креационистская парадигма возникла в рамках библейской традиции и на основе библейской веры. Было бы неисторично возводить теизм к истокам библейской веры (к временам патриархов или к реформе Моисея); спорным является и отнесение зарождения теизма к "осевому времени" (пророческое движение, реформы Иосии) - скорее, это - предыстория теизма. Но к рубежу нашей эры еврейская религия уже приобретает черты классического теизма. Таким образом, в позднеантичную эпоху теистическо-креационистская парадигма существует по крайней мере в двух вариантах - иудейском и христианском (в VII веке к ним прибавится третий, исламский вариант). Однако теистическо-креационистскую парадигму нельзя свести к трем авраамическим религиям - нормативному иудаизму, церковному христианству и исламу. В позднеантичную эпоху существовали различные религиозные течения и религиозно-философские доктрины, либо развивавшиеся в рамках теизма, либо соединявшие отдельные элементы теизма с элементами нетеистических учений. К подобным течениям прежде всего следует отнести **гностицизм**. О гностицизме, его причастности к теистическо-креационистской парадигме и о функциях мифа в гностических доктринах речь пойдет в первой главе настоящей работы, предварительно же мы выражаем полное согласие с характеристикой гностицизма, данной М.К.Трофимовой: "Употребляя понятие гностицизм, автор имеет в виду явление позднеантичного времени, связанное с мифотворческой деятельностью, умозрениями, обрядами, символами. Единство этому явлению придают глубинные

мировоззренческие установки. Это - отрицание благого Творца; негативное отношение к видимому вещному миру - ошибки злого неведающего создателя; человек же, которому враждебны и этот мир и создатель, возвышается над ними в силу свето-духовного начала, заключенного в нем; спасение представляется в виде гносиса - пути освобождения этого начала от оков неведения, плоти, вещества. Эти установки, допускающие и такие крайности, как полное отречение от мира и его принятие, отказ от брака и либертинизм, докетизм и признание существования тела Иисуса Христа и крестных мук и т.д., в целом отгораживает гностицизм от платонизма, иудаизма, христианства, с которыми у него можно найти всего больше точек соприкосновения"<sup>15</sup>.

Отмечена влиянием гностицизма обширная литература позднеантичной эпохи, связанная с почитанием Гермеса Трисмегиста. **Герметизм** представлял собой явление, находящееся на периферии теистическо-креационистской парадигмы и подчас выходящее за ее границы.

**4. Различие функций мифа в разных вариантах теистическо-креационистской парадигмы.** Становление теистическо-креационистской парадигмы совпало с ремифологизацией античной культуры<sup>16</sup>. Но как связаны эти два процесса? Мифология вовсе не является необходимой характеристикой теизма: последний может выражаться и языком мифологии, и языком философии, и иными языками. Но процесс ремифологизации способствовал кризису, а затем и разрушению античной мыслительной парадигмы, в которой мифология, начиная с V в. до н.э. играла важную, но ограниченную роль. А во всех вариантах теистическо-

---

<sup>15</sup> Трофимова 1991, с. 2.

<sup>16</sup> См.: Festugiere 1950-1954, v. 1.

креационистской парадигмы, возникших в эпоху поздней античности, мифология выполняла важнейшие функции, хотя и различные в церковном христианстве, иудаизме, гностицизме и т.д. Однако и христианская, и гностическая мифология – это мифология “вторичная”, которую и по содержанию, и по функциям невозможно полностью отождествить с “первичной” мифологией: она содержит в отличие от последней различные формы саморефлексии и пытается дать ответ на вопросы, поставленные в рамках философских или религиозно-философских доктрин. В основной части диссертации анализируются функции мифа в гностических учениях, герметизме и церковном христианстве, и делается попытка показать, как различия этих функций влияют на специфику каждого из течений.

**5. “Керигматическая” функция мифа** составляет особую проблему, также затрагиваемую в настоящей работе. Важнейшей функцией мифа и в гностических учениях, и в христианстве является воздействие на сознание, направленное на его изменение (обращение). В наибольшей степени эта функция выражена в новозаветных текстах и в некоторых подразделениях патристической литературы.

Необходимо также указать на хронологические рамки заявленной проблематики и, соответственно, хронологические рамки нашей работы. Речь идет об эпохе поздней античности, конкретнее о I-V веках нашей эры. Именно на это время приходится утверждение и в конечном итоге победа во всем Средиземноморье теистическо-креационистской парадигмы, до того времени распространенный в рамках библейской традиции. Теистическо-креационистская парадигма определяла картину мира

европейского средневековья – начиная с победы христианства в Римской империи, но сама эта парадигма сложилась именно в первые века нашей эры в результате пренесения на греко-римскую культурную почву еврейского монотеизма, вступившего в сложные взаимоотношения с античными философскими и религиозными представлениями.

Первая глава диссертации посвящена выяснению места, занимаемого гностицизмом в теистическо-креационистской парадигме и роли гностической мифологии. Во второй главе проанализирован ряд герметических трактатов и выясняется соотношение мифологических и философских элементов в герметизме. Третья глава рассматривает феномен теологии как языка описания мифа и анализирует методы воздействия на сознание, использованные в Евангелиях и трудах Отцов Церкви.

**Глава 1.  
От логоса к мифу:  
Гностицизм как вариант теистическо-  
креационистской парадигмы.**

Проблема гностицизма чрезвычайно сложна. Этому феномену посвящено огромное количество литературы, и только историографический очерк занял бы многие десятки страниц. Поэтому мы будем ссылаться только на авторов, затрагивающих интересующий нас аспект проблемы гностицизма. Наша задача не дать еще одно определение гностицизма (их уже имеется больше чем достаточно), но пояснить, что мы имеем ввиду, используя это слово.

Термином "гностицизм" новоевропейская наука обозначает комплекс религиозных течений первых веков нашей эры, в которых особую роль играл гносис (γνῶσις) – знание по гречески. "Гносис" гностических доктрин – это не всякое знание, в

---

<sup>17</sup> См. основательный обзор: Сидоров 1982б, с. 91-148, а также: Broek 1983, p. 41-71.

<sup>18</sup> И.Х.Дворецкий дает следующие значения – 1) познание, познание (Платон, Аристотель); 2) знание (ἡ αἰσθηθῆς γ. Аристотель); 3) наука (ἡ φυσικὴ γ. Аристотель); 4) узнавание: τὴν γνῶσιν τινὸς ἀλίστεισθαι не узнавать кого-либо (Фукидид); 5) юридическое – расследование, дознание, следствие (αἱ τῶν δικάστηριων γνῶσις Демосфен); 6) (личное) знакомство (πρὸς τινὰ Эсхин); 7) отчетливость, ясность: ἐναργεστέραν τὴν γνῶσιν εἶχειν быть более известным, знакомым (Платон); 8) известность, слава (ἡ ἐξ γνῶσιν οδοῦ ἀρχοντος γνῶσις Лукиан); 9) распоряжение, указ (αἱ τοῦ Лукиан); 10) философ. поздн. гносис, гностическая философия [? – Н.Ш.] – См.: Дворецкий 1958, т. 1, с. 329.

частности, это не то знание, которое предлагают наука и философия, дает жизненный опыт. Хотя значение слова "гносис" в разных "гностических" текстах не всегда совпадает, можно указать на следующие инварианты: 1. Гносис – знание, полученное в результате божественного Откровения. 2. Гносис – спасающее знание. 3. Гносис – тайное знание. Иначе говоря, гносис – это тайное знание о Боге, мире и подлинной духовной природе человека, открытое Спасителем (или спасителями) и сохраняемое эзотерической традицией. Обладание таким знанием (удостоиться которого могли лишь избранные) открывало путь к Спасению. До конца XVIII века гностические учения были известны только из сочинений ересеологов – церковных авторов, занимавшихся систематическим опровержением ересей и полемизировавших с гностиками. Наибольшее значение имеют сведения Иринея Лионского<sup>19</sup>, Ипполита Римского<sup>20</sup>, Тертуллиана<sup>21</sup>, Епифания Кипрского<sup>22</sup>. В XVIII-XIX вв. в Египте было обнаружено несколько гностических сочинений в коптском переводе: Пистис София<sup>23</sup>, Книги Иеу<sup>24</sup>, трактат без названия<sup>25</sup>, Евангелие от Марии<sup>26</sup>, Апокриф Иоанна<sup>27</sup>, Мудрость Иисуса

<sup>19</sup> Irenee de Lyon 1965-1979; Иринея 1996.

<sup>20</sup> Hippolitus 1986.

<sup>21</sup> Tertullianus 1953-1954.

<sup>22</sup> Epiphanius 1915-1923; Епифаний 1863-1872.

<sup>23</sup> Pistis Sophia 1925; Πιστις Σοφια 1895; Koptisch-gnostische Schriften 1954, s. 1-254; Пистис София 1996.

<sup>24</sup> Koptisch-gnostische Schriften 1954, s. 257-334.

<sup>25</sup> Op. cit., s. 325-367.

<sup>26</sup> Till 1972; The Nag Hammadi 1996, p.523-527; Апокрифы древних христиан 1989, с. 316-328.

Христа<sup>28</sup>. В 1945 г. в Египте близ местечка Наг-Хаммади (древний Хенобоскион) была найдена гностическая библиотека на коптском языке, включающая 52 сочинения<sup>29</sup>, относящиеся к различным гностическим течениям.

Генезис гностических идей, происхождение гностических сект, их взаимоотношения с церковным христианством, иудаизмом, различными греческими и восточными политеистическими культурами, платонизмом – это проблемы, до сих пор не имеющие окончательного решения. Церковные авторы считали гностиков еретиками-христианами, однако некоторые тексты Наг-Хаммади не обнаруживают никаких следов христианского влияния. Можно предположить, что гностицизм возник независимо от христианства, но подвергся сильной христианизации, и большинство известных нам гностических течений так или иначе связаны с христианством. Большая часть сохранившихся гностических текстов в той или иной степени представляет собой интерпретацию Библии. Общим свойством гностических учений является их синкретический характер. Известны различные гностические секты: офиты, барбелогностики, карпократиане и другие. Известны и многие имена учителей, творцов систем:

---

<sup>28</sup> Till 1972.

<sup>29</sup> Op. cit.

<sup>30</sup> The Nag Hammadi 1996; Апокрифы древних христиан 1989, с. 162-315; Трофимова 1979, с. 159-198; Хосроев 1991, с. 186-232; Хосроев 1997, с. 312-340; Апокалипсис Павла 1991; Из гностических сочинений 1993; Евангелие египтян 1995

Симон Маг ("отец всех ересей"), Маркион, Феодот, Марк, Менандр, Саторнил, Карпократ, Валентин, Василид и другие<sup>30</sup>.

Рассмотрение гностицизма как феномена культуры, а тем более как факта истории религии, не может вызвать возражения. Но законность рассмотрения гностицизма в рамках истории философии часто подвергается сомнению. И это понятно: даже наиболее стройные гностические системы – валентинианство, учение Василида "не дотягивают" до философии; они насквозь мифологичны, в них отсутствует логическая работа над понятиями, а основой познания объявляется гносис. Все это чуждо философии, и не только философии в современном понимании: в споре Плотина с гностиками<sup>31</sup> основатель неоплатонизма выражал точку зрения философии, которая желает остаться таковой и не может не отмежевываться от тайноведения любого сорта. Вряд ли можно считать выходом из положения объявление гностицизма "инобытием" философии, как это иногда предлагают. Возможно, подобное определение справедливо для средневековых схоластических систем, решавших ряд чисто философских задач в эпоху, когда философия подчас совпадала с теологией, но оно явно не подходит к гностицизму, существовавшему в эпоху, когда философия выступала в своем собственном облике в лице прежде всего платонизма, стоицизма и скептицизма (Маркион, Василид, Валентин, Феодот были современниками Эпиктета, Марка Аврелия и Секста Эмпирика, а Мани – современником Плотина). Сейчас почти общепризнано, что

---

<sup>30</sup> См. Clement d'Alexandrie 1948; Harnack 1921; Blackmann 1948; Соловьев 1997а; Соловьев 1997б; Лосев 1992, с. 259-290; Sagnard 1947; Stead 1969; Сидоров 1982а.

<sup>31</sup> Plotinus 1978; Плотин 1997.



гностицизм был, наряду с неоплатонизмом и церковным христианством, одним из наиболее влиятельных идейных течений поздней античности. Но по сравнению с неоплатонизмом, как и по сравнению со всякой философской доктриной, он выглядит чем-то вроде теософии. Не будет на пользу гностицизму и сравнение с ортодоксальным христианством: болезненный пессимизм, взвинченность, нарочитая темнота текстов, заимствования из самых различных религиозных систем древности, асоциальная мораль – все это явно проигрывает по сравнению со строгим монотеизмом, ригористической моралью и оптимизмом последнего. Не случайно историки философии подчас отрицательно оценивали гностицизм, определяя его как эклектическое смешение разнородных элементов. Характерен отзыв А.Ф.Лосева: "...необходимо будет коснуться также и периода разложения и падения как позднего эллинизма, так и всей античной эстетики вообще. Это – период гностицизма, представляющего собою невероятную путаницу чисто античных, чисто христианских и всякого рода восточных воззрений. Хотя этот гностицизм и развивался одновременно с неоплатонизмом, и отчасти даже раньше его, все же неоплатонизм старался вобрать в себя все ценное, что только было в античной философии, а гностицизм был как раз невероятным смешением античных и неантичных воззрений, то есть прямой гибелью и античной мифологии, и античной философии, и всей античной эстетики"<sup>32</sup>. Нельзя сказать, что столь резкая оценка не имеет никаких оснований: соединение в гностических текстах мистики и рассудочности, сочетание архаической, даже для своего времени, мифологичности с радикальным антропоцентризмом, перекликающимся с самыми

---

<sup>32</sup> Лосев 1980, с. 3.

современными концепциями, причудливое объединение в одном тексте христианской символики с чертами явно языческими<sup>13</sup> – все это затрудняет изучение гностицизма и подчас просто раздражает. Однако конгениальный гностическим учителям Владимир Соловьев, изложив на основе известных к концу XIX века источников валентинианское учение, назвал Валентина “одним из гениальнейших мыслителей всех времен”<sup>14</sup>. Ниже мы покажем, что гностицизм действительно не является философией (и в этом правы Плотин и Лосев, а не Соловьев), но его никак нельзя свести просто к сумме различных заимствований, и он представляет собой в высшей степени оригинальный феномен культуры и духовной жизни, более того – находится на магистральной линии развития европейской культуры.

Гностические учения не могут быть адекватно поняты вне той мифологической формы, в которую они облечены. Это, впрочем, относится ко всем древним философским и религиозным учениям. Но пойдём на рискованный эксперимент: попробуем найти плоскость, на которой можно сравнить гностицизм с неоплатонизмом и ортодоксальным христианством, отвлекшись от различного мифологического языка этих учений. Ведь как уже указывалось, распространено мнение, что в гностицизме главное – это настроение, экстаз, мистическое слияние с

---

<sup>13</sup> Хотя термин “язычество” как правило не употребляется в современной научной литературе, поскольку считается относящимся к конфессионально-теологической сфере, следует согласиться с С.С.Аверинцевым, что он “заключает в себе богатое культурно-символическое содержание” (Аверинцев 1970г, с. 611).

<sup>14</sup> Соловьев 1977а, с. 3.

божеством, причем все это выражено языком причудливых и фантастических образов и мифов. А что касается некой смысловой оси, то она якобы отсутствует, так как всю ее можно без остатка разложить на заимствованные мотивы и элементы. Итак, сопоставим взаимоотношения Абсолюта, человека и мира в неоплатонизме, церковном христианстве и гностицизме, отдавая себе отчет, что эти учения представляют собой явления разного уровня. При этом, конечно, трудно будет избежать некоторой схематизации; в частности, мы отвлечемся от того, что взаимовлияние и взаимопроникновение сравниваемых систем были достаточно интенсивными, а также от отличий между разными направлениями гностицизма.

В неоплатонизме мир является результатом эманации Первоединого. Космос воспроизводит мир интеллигибельных сущностей. По своей природе мир божественен, поэтому он благ. Человеческая душа также причастна умопостигаемому, поэтому человек находится в гармонии с миром. Этой гармонии не противоречит наличие зла в мире, ибо зло лишь вносит разнообразие во всеобщую гармонию. Вечен круговорот космоса, и эта вечность внушает уверенность платонику. Мир в неоплатонизме монистичен, и каждая низшая ступень бытия вечно рождается от высшей. Субстанция человека и мира едина и она является частью божественного Первоединого. Материя не противостоит Единому в качестве самостоятельного принципа, но является его предельным ослаблением<sup>35</sup>. Платонический

---

<sup>35</sup> Следует, впрочем, указать, что воззрения неоплатоников на материю и природу зла были противоречивы. Ср., в частности, Плотин I,8 и II,9 (См.: Plotinus 1978; Плотин 1997; Плотин 1995, с. 590-611; Бородай 1986).

эманационизм неизбежно приводит к пантеизму. Статичность неоплатонического универсума с его вечным круговоротом делает неактуальной сотериологию; космологизм исключает антропоцентризм.

Ортодоксальное христианство является последовательно теистической религией, и одним из его основополагающих постулатов является креационизм. Бог (понимаемый как личность) творит мир из ничего. Между Богом и миром лежит, таким образом, онтологическая пропасть. Мир ни в коем случае не является ограничением Божества, его эманацией. Божественное и тварное, горнее и долнее – фундаментальные антитезы христианского богословия. Иоанн Дамаскин, подытоживший период формирования ортодоксальной христианской догматики, противопоставляет рожденное Богом (то есть то что относится к его сущности) сотворенному и, в силу этого лишенному божественности: "...рождение – безначально и вечно, будучи делом природы и выходя из Его существа, чтобы Рождающий не потерпел изменения и чтобы не было Бога первого и Бога позднейшего, и чтобы Он не получил приращения. Творение же в Боге, будучи делом воли, не совечно Богу; так как то, что выводится в бытие из не сущего, по природе не способно быть совечным безначальному и всегда сущему"<sup>16</sup>. "Творение не есть саморазвертывание, бесконечное самораспространение Божества, непосредственное действие энергий, производящих существа в силу какой-то необходимости Божественной природы,"<sup>17</sup> – писал В.Н.Лосский, адекватно излагая тот взгляд на мир, который стал

---

<sup>16</sup> Ioann. Dam. Exp. fid. I,8 (Iohannes von Damaskos 1973; Иоанн Дамаскин 1992).

<sup>17</sup> Лосский 1991, с. 154.

в христианстве господствующим. Мир, таким образом, абсолютно лишен Божественности. Но, вместе с тем, мир благ: ведь он является совершенным творением абсолютно благого Бога, и в качестве такового заслуживает приятия и хвалы. Это – та тенденция, которая возобладала в христианстве, стала ортодоксальной. Но имелись и иные тенденции. Так, доктрины Оригена<sup>38</sup>, Григория Нисского<sup>39</sup>, Ареопагита<sup>40</sup> и Максима Исповедника<sup>41</sup> примыкали во многом к платонической традиции, делая сильный упор на грядущем обожении всей твари, воссоединении Бога и мира. Однако все богословы, оставшиеся в рамках ортодоксии, подчеркивали, что обожение может произойти лишь по благодати, но не по существу, что и в обожённом состоянии мир остается тварным. Была и противоположная тенденция, которую можно назвать гностицизирующей. Она нашла отражение в ряде новозаветных текстов, прежде всего связанных с именами Павла и Иоанна. Вот несколько примеров: “Не любите мира, ни того, что в мире. Если кто любит мир, в том нет любви Отца, потому что все что в мире: похоть плоти и похоть очей и гордость житейская – не от Отца, но от мира. И мир проходит, и похоть его; но творящий волю Божию пребывает вовек”<sup>42</sup>. “Мы знаем, что мы – от Бога, а мир в целом лежит во зле”<sup>43</sup> “Господь же судит нас для исправления, чтобы не быть нам осужденным с

---

<sup>38</sup> Origene 1978-1984; Ориген [1993].

<sup>39</sup> Григорий Нисский 1995.

<sup>40</sup> Дионисий Ареопагит 1995; Дионисий Ареопагит 1997; Дионисий Ареопагит 1991.

<sup>41</sup> Максим Исповедник 1993.

<sup>42</sup> 1 Ин 2:5-17 (Novum Testamentum; Новый Завет).

<sup>43</sup> 1 Ин 5:19

миром”<sup>44</sup>. “Разве вы не знаете, что святые будут судить мир?”<sup>45</sup>  
 Мир в вышеприведенных текстах дуалистически противопоставляется Богу, и целью христианина объявляется отвержение мира и плоти.

Неоднозначно и отношение ортодоксального христианства к человеку. Человек есть образ и подобие Бога. Человеческая душа духовна и связана с горним миром. Конечная цель плана спасения – обожение. “Бог сотворил человека животным, получившим повеление стать Богом”<sup>46</sup>, писал Василий Кесарийский. Но в ортодоксальном христианстве постоянно подчеркивается, что человек подобен Богу не по сущности, а лишь по благодати. Человек, наряду с миром, есть тварь. К нетварному плану бытия принадлежит лишь один человек. Это Иисус Христос, Сын Человеческий и Сын Божий, заключивший в себе всю полноту Божества и человечества, “Рожденный, не сотворенный”<sup>47</sup>, как написано в Никейско-Константинопольском Символе Веры. Правда в Новом Завете наименование Сын Божий применяется не только к Иисусу. “Мы теперь дети Божии, и еще не явлено, что будем”<sup>48</sup>. Тексты такого рода стали излюбленным объектом гностического комментирования. И тем не менее, тварность человека в ортодоксальном христианстве не подвергается сомнению. Итак, если в платонической традиции мир и человек в той или иной степени причастны божественному

---

<sup>44</sup> 1 Кор 11:32 (Первое послание к Коринфянам, с. 169-170).

<sup>45</sup> 1 Кор 6:2 (Op. cit., с. 32)

<sup>46</sup> Приведено в: Greg. Naz. Or. 43, 48 (Gregoire de Nazianze 1908, p. 158; Григорий Богослов 1994, т. 1, с. 638).

<sup>47</sup> Деяния Вселенских соборов 1996, с. 119.

<sup>48</sup> 1 Ин 3:2

началу, то в ортодоксальном христианстве мир и человек суть твари, созданные Богом из ничего.

Перейдем теперь к гностической картине мира. При этом мы будем в большей степени основываться на типологически более ранних формах гностицизма, чем на системах Василида и Валентина, которые сильно продвинулись на пути от мифа к философии и от дуализма к монизму<sup>44</sup>.

Обычно гностицизм считают пессимистическим учением. Это не совсем так. Гностик твердо надеется на свое спасение, и в гностических текстах отражена экстатическая радость от ощущения собственной избранности, но мир, в котором живет гностик, он считает абсолютным злом.

В гностических текстах мир называют тюрьмой, пустыней, крепостью, наглухо закрытой со всех сторон, смертью. Несчастье и зло так же присуще жизни, как ржавчина железу, – утверждал один из самых оригинальных гностических учителей Василид. “Мир – это полнота зла”<sup>50</sup>, – написано в одном из трактатов Герметического корпуса. При этом следует обратить внимание на один существенный момент. У Плотина причиной зла является материя, но никак не мир в целом, являющийся эманацией Первоединого. Для гностиков же существенно не противопоставление Бога и материи, но Бога и мира. Более того, мир, в который брошен человек, непроходимой стеной отделен от мира Истины и Добра. Мир является не только полнотой зла, но и полнотой незнания. При этом незнание (*αγνοια, αγνωσια*), то есть отсутствие гносиса тождественно злу. Мир существует во

<sup>44</sup> Сидоров 1982; Gnosis und Gnostizismus 1975.

<sup>50</sup> ο γαρ κοσμος πληρωμα εστι της κακιας. VI,4 (Corpus Hermeticum 1983, t. 1, p. 74)

времени. Временность – его неотъемлемое свойство, и время также является проявлением зла. Оно именуется в гностических текстах ложью (*ψευδος, mendacium*)<sup>51</sup>.

Каково же положение человека в этом мире? Человек остро ощущает, что мир чужд ему. Гностики постоянно прилагают к миру в его отношении к человеку слова, обозначающие чуждость, инородность (*αλλος, ετερος, ξενος, αλλοτριος, αλλογενης*). Мир в такой степени враждебен человеку, а человек чувствует себя в такой степени чуждым миру, что человек и мир не могут обладать общей природой. Гностик находится в мире, но он не от мира сего. Василид цитирует Ветхий Завет: "...я у вас пришлец и поселенец..." (Быт 23:4). "Странник я ... и пришлец, как и все отцы мои" (ПсLXX 38:13). Вот еще пример: "Иисус сказал: будьте прохожими"<sup>52</sup>. В противоположность стоику, "гражданину мира", основная цель которого – жить в согласии с миром, гностик стремится порвать с миром все связи<sup>53</sup>.

Но не только мир чужд и враждебен человеку, он ощущает как нечто постороннее и дурное собственное тело. О том, что тело – это темница души, учил еще Платон, но в гностицизме и в типологически близких ему направлениях это учение приобрело небывалую остроту.

Однако гностик идет еще дальше. Не только тело чуждо и враждебно ему. Он чувствует, что и в нетелесной части его

---

<sup>51</sup> Puech 1978, p. 215-270. Ш.А.Пюэш приходит к выводу, что в отличие от циклического времени греков и линейного времени христиан, гностическое время прерывно, разорвано.

<sup>52</sup> Евангелие от Фомы 47 (Апокрифы древних христиан 1989, с. 255).

<sup>53</sup> См. анализ гностического сознания в: Puech 1978, p. 185-213.



существа есть нечто родственное ненавистному миру. Отсюда противопоставление духа (πνεύμα) душе (ψυχή), связанной с миром.

Все гностические системы заняты разрешением двух основных проблем. Первая – это происхождение и причина зла. Unde malum et quare (откуда зло и почему) – вот вопрос, который, по свидетельству Тертуллиана, волновал гностиков. Вторая проблема – это происхождение человека, причина его пребывания в чуждом и враждебном ему мире и способы избавиться от Зла. На все эти вопросы должен ответить гносис. “Кем мы были? Кем стали? Где мы были? Куда заброшены? Куда стремимся? Как освобождаемся? Что такое рождение? Что возрождение?” – этими лапидарными вопросами последователь Валентина Феодот передал суть того, ответом на что является гносис.

---

Τίνας ἡμεν, τί γέγοναμεν' ποῦ ἡμεν, [ἠ] ποῦ ἐνεβλήθημεν' ποῦ σπυδοῦμεν, ποθεν λυτροῦμεθα' τί γεννησῖς, τί ἀναγεννησῖς; (Clement d'Alexandrie 1948, p. 78, 2. См. также: Clemens Alexandrinus 1970, s. 131). Ср.: “Откуда мы произошли, где мы живем и куда мы движемся..., по чьему повелению существуем мы здесь то в страданиях, то в удовольствиях...” (Шветашватара-упанишада I, 1. Цит. по: Топоров 1970, с. 282). Ср. также: “Говорят, стоит ковырнуть пальцем землю и понюхать, чтобы узнать, куда ты попал, я ковыряю существование – оно ничем не пахнет. Где я? Что такое мир? Что означает самое это слово? Кто обманом вовлек меня сюда и бросил на произвол судьбы? Кто я? Как я пришел в мир?” (Керкегор 1997, с. 89). Интересно, что несколькими страницами ниже Керкегор упоминает Климента Александрийского, в сочинениях которого сохранились фрагменты Феодота (Op. cit., с. 114).

Unde malum et quare? Откуда и по какой причине зло? Почему мир – это полнота зла? Ответ, который большинство гностических доктрин дает на этот вопрос, чрезвычайно симптоматичен, ибо свидетельствует об органической связи гностиков со вполне определенной мировоззренческой традицией. Ведь ощущение дефектности мира (и миропорядка) свойственно отнюдь не одному гностицизму. Этому умонастроению можно найти много параллелей в самых разных культурах, традициях, эпохах вплоть до отождествления в буддизме жизни со страданием. Но объяснение, которое доктрины раннего буддизма дают существованию страдания, во многом определяются традициями древнеиндийской культуры и древнеиндийской мысли, и не случайно, что гностицизм возник в рамках существенно иной, средиземноморской, традиции<sup>5,5</sup>. И ответ гностиков на фундаментальный вопрос о причине зла выдает их верность теистическо-креационистской парадигме: они не сомневаются в существовании Благого Бога-Отца и, как правило, не сомневаются в тварности космоса. Проблема для них заключается в том, как примирить теистическую веру в Благого и Всемогущего Бога с непреложным для них фактом злой природы мира.

Бог – благой отец всего сущего – не может быть причиной зла. Василид восклицал, что он готов согласиться с чем угодно, только не с тем, что Бог повинен в зле. Значит наш мир создан иным Богом, дурным Демидургом. Истинный Бог есть Бог

---

<sup>5,5</sup> В.К.Шохин, однако, пишет: "...древнеиндийская традиция знает множество течений, отмеченных чертами гносиса, и сама Индия может быть названа страной гностиков начиная уже с так называемого поздневедийского периода..." (Шохин 1996, с. 82). См. также: Шохин 1994, с. 19-25; Шохин 1998, с. 44-50.

непознаваемый, находящийся за пределами данного мира, и не имеющий к нему никакого отношения. Но откуда же взялся второй бог, Демиург? Чтобы объяснить его происхождение, гностика постулирует порожденную Богом (или же эманлирующую из него) некую божественную целостность – Плерому. Плерома состоит из зон (в системе Валентина их 30, в других системах их число колеблется). Наиболее часто упоминаемые зоны – Ум, Логос, Предвидение, Человек, Мудрость (Νους, Λογος, Πρῶνοια, Ανθρωπος, Σοφια.), у Валентина также – Церковь (Εκκλησια). Зоны соединяются парами – мужской с женским (συζυγια) – и располагаются иерархически. При этом каждый эон является замкнутым универсумом, воспроизводящим структуру Плеромы. Виновником возникновения зла является женский эон нижней сизигии, называющийся в разных текстах София Ахамот (искаженное от множественного числа еврейского Хохма – мудрость), София Пруникос (по-гречески: сладострастная, похотливая), Пистис София. Согласно ряду текстов (“Ипостась архонтов”<sup>56</sup>, например) эта София воспылала нечестивой любовью к низшей материи и спустилась к ней, покинув Плерому. Согласно же “Апокрифу Иоанна”<sup>57</sup>, причиной зла была непомерная гордыня и самоослепление Софии, пожелавшей во всем уподобиться Небесному Отцу и нечто произвести на свет в одиночку, без участия соответствующего мужского эона. В результате она породила

---

<sup>56</sup> The Hypostasis 1970; The Hypostasis 1974-1976; L’Hypostase, 1980; The Nag Hammadi 1996, p. 161-169; Из гностических сочинений 1993, с. 335-342.

<sup>57</sup> Till 1972; Apocryphon Jahannis 1962; Krause-Labib 1962; The Nag Hammadi 1996, p. 104-123; Апокрифы древних христиан 1989, с. 173-218.

чудовище с лицом льва и телом Змеи-Иалдабаофа (в других текстах он носит иные имена). Иалдабаоф не знает высшего мира, его не достигает Божественный свет. София-Ахамот в ужасе от своего порождения выталкивает Иалдабаофа за пределы Плеромы и ограждает Плерому снизу завесой. Этой завесой, согласно ряду текстов, является небесный свод, наглухо отделяющий наш мир от мира Божественного. Иалдабаоф не подозревает о существовании чего-либо выше себя и считает себя владыкой всего сущего. "Он нечестив в своем [безумии], которое есть в нем. Ибо он сказал: "Я - Бог, и нет другого бога, кроме меня", - не зная о своей силе, о месте, откуда он произошел"<sup>58</sup>. Однако Иалдабаоф содержит в себе Божественную искру, взятую у своей матери, благодаря которой он может творить. Большинство гностических систем отождествляет Демиурга с Яхве-Богом Ветхого Завета. Это отождествление отнюдь не случайно, но о значении этого факта речь пойдет дальше.

Наряду с Иалдабаофом упоминаются темные воды Бездны (возможно они произошли от самого Иалдабаофа, но это не ясно). "Апокриф Иоанна", Трехчастный трактат<sup>59</sup> и ряд других текстов дают комментарий на начальные главы Книги Бытия. Дух Божий, по гностическому толкованию, - это София, покинувшая Божественный мир (Дух по-еврейски женского рода). Подобно тому, как Предвечный Отец производит мир интеллигибельных сущностей при помощи своей мысли, Иалдабаоф творит мир, в котором мы живем, при помощи своего незнания. Прежде всего он творит архонтов - злых мироправителей. Их число колеблется, но, как правило,

<sup>58</sup> Апокриф Иоанна 11 (Апокрифы древних христиан 1989, с. 204).

<sup>59</sup> Tractatus Tripartitus 1973-1975; The Tripartite Tractate 1985; The Nag Hammadi 1996, p. 58-103.

самые главные из них отождествляются с 12 знаками Зодиака, либо с семью планетами. Вообще же их число могло достигать 360 или 365. Эти архонты соответствовали иерархически расположенным 360 или 365 небесам и были отождествлены с ангелами и архангелами иудейской традиции. Каждый из них управляет одним днем в году. Этот сонм небесных сил, предводительствуемый Иалдабаофом, осуществляет власть над миром. Их отличие от Божественной Плеромы заключается в том, что в то время, как зоны последней обладают абсолютным знанием самих себя, своего положения и друг друга, архонты, включая своего предводителя – “Князя мира сего”, понятия не имеют о своей природе и о своем происхождении. Поскольку всем в мире управляют архонты, отождествляемые со звездами и планетами, обосновывается астрология. Кроме того, все эти многочисленные архонты, ангелы, архангелы, Господства, Власти обладали своими именами – не только общеизвестными, но и тайными. Если узнать тайное имя кого-либо из этих существ, можно было воздействовать на него или, по крайней мере, противодействовать его козням. Так обосновывалась магия. И астрология, и магия были чрезвычайно распространены в позднеантичную эпоху, в гностическом же мировоззрении они нашли для себя благодатную почву.

Антропология, учение о человеке, была важнейшей частью гностических доктрин. Пожалуй ни одно религиозное или философское учение античного мира не отличалось столь ярко выраженным антропоцентризмом. Гностический антропоцентризм очень ярко выражен в тексте, приведенном у Ипполита: “Оставь исследования о Боге, творении и подобных вещах. Ищи то, что находится в тебе самом. Ищи, кто и что в тебе совершает то или

иное действие и говорит : мой Бог, мой Дух, мой ум, моя душа, мое тело. Ищи корни горя, радости, любви, ненависти. Ищи, как случается, что некто бодрствует, не желая этого, спит, не желая этого, гневается, не желая этого, любит, не желая этого. Если ты внимательно исследуешь все эти вещи, ты найдешь их в себе самом"<sup>60</sup>. Гностиков, безусловно, интересовали и проблемы творения, и природа Божества, но постольку, поскольку они проясняли ситуацию человека в мире. Основной постулат практически всех гностических систем – это то, что высшая часть существа гностика – дух – происходит из интеллигибельного мира, единосущен Богу. Дух чужд миру, так как он по природе выше мира, – утверждал Василид<sup>61</sup>.

Не всякий человек обладает духом, но тот, кто обладает им, по сути есть Бог. Каждый гностик является сыном Божиим едва ли не в том смысле, в каком им является в ортодоксальном христианстве Иисус Христос. Именно поэтому столь нетерпимо положение гностика в мире. Но как он очутился в этом мире? Кем и почему был заброшен туда? Различные гностические системы дают большое количество вариантов ответов на эти вопросы. Ряд учений предполагают существование в Божественном мире архетипа человека – Антропоса. Так, в системе Валентина Антропос – один из зонов. Чрезвычайно важный миф об Антропосе изложен в герметическом трактате Поймандр, но он будет проанализирован ниже – в главе, посвященной Поймандру.

Сложная антропология содержится в Апокрифе Иоанна и в ряде учений, изложенных Иринеем Лионским. Эта антропология является

---

<sup>60</sup> Ref. VIII, 15 (Hippolitus 1986).

<sup>61</sup> Clem. Alex. Strom. IV, с. 26, 165, 3 (См.: Clemens Alexandrinus 1960-1972, Bd. 1, s. 321).

травестией первых глав Книги Бытия. Иалдабаоф решил совместно с архонтами создать человека. В это время приоткрылась завеса, отделяющая Божественный мир, и архонты увидели образ Антропоса, отразившийся в водах бездны (мотив, общий с Поймандром). Они творят человека, имея это отражение в качестве образца. Возник, таким образом, душевный (то есть имеющий душу, но не дух) Адам, тело которого, однако, оставалось безжизненным. Бог-Отец при помощи своих посланцев хитростью внушил Иалдабаофу мысль вдохнуть в уста Адама имеющуюся у Иалдабаофа божественную искру. Получив эту искру Адам стал выше тех, кто его создал. Разъяренные архонты заключили Адама в новое материальное тело, ведущее его к гибели, и бросили его в нижнюю часть мира, которая отождествляется с Эдемским садом Книги Бытия. Силы света поместили туда деревья с плодами, содержащими знание и жизнь. Демиург запретил пробовать эти плоды Адаму и Еве, женщине, которую он создал, надеясь получить с ее помощью божественную искру. Спаситель в образе змея или орла побудил их все-таки отведать эти плоды. Разгневанный Иалдабаоф изгнал первых людей из земного рая. Он осквернил Еву, которая родила от него Авеля и Каина. Их потомки оказались в его власти: "И по сей день осталось соитие, идущее от протоархонта. <...> И он произвел через соитие порождение в образе тел, и он наделил их своим духом обманчивым"<sup>62</sup>. Истинным же сыном Адама является Сиф, потомство которого предназначено к спасению.

Согласно большинству гностических систем, человек триедин: он состоит из тела, души и духа, и только дух имеет божественное происхождение. Соответственно все человечество

---

<sup>62</sup> Апокриф Иоанна 23 (Апокрифы древних христиан 1989, с. 212).

делится на три категории: плотских людей, полностью принадлежащих этому миру и обреченных на гибель вместе с ним; душевных людей, занимающих промежуточное положение, чья судьба зависит от них самих (к душевным гностики часто относили церковных христиан); и людей духовных, предопределенных к спасению. К последним гностики относили самих себя.

Вернемся к проблеме зла в понимании гностиков. Зло заключается в смещении противоположных начал. Божественное и материальное первоначально были друг от друга отделены. Позднее же они перемешались, и частицы Божественной субстанции, носителями которой являются гностики, были заключены в телесную оболочку и брошены в мир, управляемый злыми силами. Этим частицам света необходимо порвать всякую связь с миром, вернуться на свою небесную родину, воссоединиться с Божественным Отцом.

Кроме того, зло заключается в незнании. Не только властители мира сего не знают о существовании Божественной Плеромы. Человек не знает себя, не знает своей природы, не подозревает о своем божественном происхождении. "Αγνοια, αγνοσια" – синонимы зла в гностических текстах<sup>63</sup>. Поэтому гносис (истинное знание) является, по определению Феодота, освобождением<sup>64</sup>. Познав себя, гностик одновременно познает Бога, так как он сам является частицей Божества. Конечная цель гносиса – Спасение, полное освобождение от мира и всех сил, им управляющих и "ανοδος" – восхождение в Плерому.

---

<sup>63</sup> Евангелие от Филиппа 123 (См.: Menard 1967; Nag Hammadi 1996, p. 159; Апокрифы древних христиан 1989, с. 294).

<sup>64</sup> Clement d'Alexandrie 1948.



“Тот, кто обладает гносисом, является существом свыше, если его призывают, он слышит, отвечает и обращается к тому, кто призывает его, чтобы вернуться к Нему, и он знает, как призывают его. Обладая гносисом, он совершает волю того, кто призвал его. Он желает быть угодным ему, он обретает отдых. Его собственное имя принадлежит ему. Тот, кто будет обладать гносисом, знает откуда он пришел и куда идет. Он знает, как тот, кто, будучи опьянен, трезвеет, возвращается к себе и восстанавливает то, что ему принадлежит”<sup>65</sup>.

Но как человек обретает гносис? Как гностик узнает о своей божественной сущности? Это один из наиболее сложных вопросов, и на него нельзя ответить однозначно. Конечно, об этом сообщает Откровение, приносимое спасителями – существами, нисходящими в наш мир из мира Божественного. Большинство известных нам гностических текстов и являются такого рода откровением. Но тут не все так просто. Дело было не в том, чтобы принять на веру содержание Откровения. Надо было осознать себя существом духовным, пережить содержание Откровения как обращенное лично к тебе. Ведь согласно многим гностическим доктринам не каждый человек обладал божественной искрой. Люди изначально делились на предопределенных к спасению и обреченных на погибель. Гностики дали, следовательно черновой вариант того учения, которое потом, с пораздо большей глубиной, разрабатывал Августин и которое имело долгую судьбу в истории христианской мысли вплоть до Кальвина и янсенистов.

---

<sup>65</sup> Евангелие Истины 22:3-19 (См.: *Evangelium Veritatis* 1987; *The Gospel of Truth* 1985; Menard 1972; *The Nag Hammadi* 1996, p. 42).

гностицизм. Вместе с тем, неплототворно было бы выводить гностицизм из какого-то единого источника. Тем не менее следует напомнить о старой концепции Р.Гранта, связывавшего возникновение гностических идей с кругами ортодоксального иудаизма<sup>68</sup>. Грант дал следующую схему возникновения гностицизма: у евреев на рубеже нашей эры было необычайно интенсивное ожидание скорого завершения исторического процесса в результате непосредственного вмешательства Бога в земную историю. Эти ожидания оказались обманутыми: Иудея попала под власть Рима, три восстания, вдохновлявшиеся мессианскими лозунгами (66-73, 115-117, 132-135 гг.), были жестоко подавлены, Иерусалимский храм разрушен, евреям запретили жить в Иерусалиме. А Бог ничего не предпринял для спасения избранного народа. Это привело некоторые неортодоксальные иудейские сообщества к кризису у них мессианских представлений, более того – к шоку. Шок этот в кругах иудейского сектанства привел к разочарованию в Боге Авраама, Исаака и Иакова, который стал восприниматься как злой демиург. Грант обосновывает свою концепцию анализом еврейской апокалиптической литературы рубежа нашей эры, в которой он обнаружил предгностические мотивы. Примечательны также следующие моменты: мало того, что в большинстве гностических систем злой (или несовершенный) демиург – это Бог евреев, Бог Библии и что в ряде текстов изложение космогонии и антропогонии является травестированием начальных глав Книги Бытия, но ряд гностических сект (каиниты, офиты и некоторые другие) почитал отрицательных персонажей еврейской Библии, таких как Каин или Змей, уговоривший Еву сорвать запретный

---

<sup>68</sup> Grant 1966.

Таким образом, гностик, в отличие от ортодоксального христианина, считается единосущным Богу и в качестве такового абсолютно иноприродным миру. Мир в гностических системах, в отличие от платонической традиции, абсолютно не причастен божественному началу и, в отличие от платонизма и христианства, является порождением злого Демиурга. Исследователи гностицизма дали сотни определений последнего. Ж.Дорес предложил вернуться к определению, данному одним современником древних гностических систем<sup>66</sup>. Это предложение не лишено смысла. Современникам подчас виднее. Так вот, Плотин назвал свой направленный против гностиков трактат (II, 9) "Против тех, которые утверждают, что демиург этого мира и мир дурны"<sup>67</sup>.

Возникает вопрос: почему ощущение того, что мир лежит во зле и что человек иноприроден миру, привело к представлению о двух богах – запредельном Отце и злом демиурге? Выше мы уже указывали, что в буддизме жизнь есть страдание, но из этого не делается вывод, что мир находится под властью злых сил или сотворен злым божеством. Ответ на этот вопрос связан с проблемой генезиса гностических систем. Однако исследование корней гностицизма чрезвычайно затруднено из-за гетерогенности гностической мифологии.

Представители "школы истории религий" начала XX века объявили "пестроту" гностицизма результатом культурного синкретизма. Подобное объяснение не представляется удовлетворительным: эклектическое смешение элементов не могло породить столь оригинального и по-своему цельного явления, как

---

<sup>66</sup> Doresse 1972a, p. 369.

<sup>67</sup> Plotinus 1978; Плотин 1997.

плод. Вообще отношение гностиков к библейской традиции нельзя характеризовать иначе как нервно-напряженное. Проклиная демиурга (Бога евреев) и его творение, они постоянно возвращаются к библейской тематике и не устают комментировать Библию.

Часто враждебность гностиков к иудаизму и еврейскому Богу приводят в качестве доказательства нееврейских корней гностицизма и его распространенности в языческой среде, тесно соприкасавшейся с евреями и при этом настроенной антисемитски. Антисемитизм гностиков несомненен, но он вряд ли может служить серьезным аргументом против концепции Гранта. Ведь при помощи подобного аргумента можно было бы отрицать и генетическую связь христианства с еврейской религией: достаточно обратиться к антиеврейской полемике Иоанна Златоуста или к антиеврейским акциям Амвросия Медиоланского или Кирилла Александрийского. Именно сочетание антииудаизма с постоянным обращением к мотивам Ветхого Завета указывает на еврейские корни гностицизма (так же как и на еврейские корни христианства).

К аргументации Р.Гранта следует добавить еще одно соображение. Гностики находятся внутри теистически-креационистской парадигмы. Мир, по их представлениям, сотворен; он не является ни эманацией Божественного начала, ни эпифеноменом Духа. Поскольку мир есть тварь, у него не может не быть Творца. Поэтому для гностиков столь существенна была проблема теодицеи. Есть сотворенный мир, являющийся полнотой зла, и есть Бог - Благой Отец. Благой Бог не мог сотворить дурной мир. Следовательно, мир сотворен кем-то другим. Сам же креационистский принцип не подвергается сомнению. Представляется, что это связано с иудейской традицией, так как

сама теистически – креационистская парадигма в Среднеземноморском мире возникла у евреев.

Может возникнуть вопрос: а как быть с несомненными иранскими, месопотамскими и прочими мотивами гностических мифов? С их явно языческими элементами? Во-первых, обращение к иным богам и мифам чуть ли не всей тогдашней ойкумены сопоставимо с сознательным нарушением гностиками Моисеевых заповедей. Все, что было запретно, стало не только возможным, но и желательным. Грант писал: "...Гностики придавали большую ценность свободной игре творческого воображения... они любили разнообразие и новизну... Гностики имели абсолютное доверие не к мифологии, но к свободе. Спекуляция и мифология являлись аспектами той свободы, которая включала свободу от звездных духов, от Бога Ветхого Завета, от тирании творения, от ветхозаветного закона, равно как и от всякого другого закона"<sup>69</sup>. Гностики хотели избавиться от давящего ветхозаветного наследия, но парадокс заключался в том, что хуля Бога евреев и его жестокий закон, признавая пророками Заратуштру и Зостриана<sup>70</sup>, гностики продолжали комментировать Книгу Бытия, считать мир творением, а Бога – Благим Отцом, пусть и скрытым и чуждым этому миру. Сказанное, однако, отнюдь не означает, что гностики II-III вв. были евреями или что евреями были их учителя: ни Маркион, ни Валентин, ни Василид евреями не были. Возникнув, гностицизм продолжал развиваться в языческой среде. То есть с ним, в этом отношении, произошло то же, что и с христианством.

<sup>69</sup> Op. cit., p. 12.

<sup>70</sup> См.: The Nag Hammadi 1996, p. 402-430.

Во-вторых, следует подчеркнуть, что напоминание о концепции Гранта совершенно не предполагает утверждения о происхождении гностицизма только на основе неортодоксального иудаизма. Следует согласиться с А.Л.Хосроевым: "(Вульгарная) платоническая философия, знание которой было характерно для многих гностицистов, также может быть рассмотрена как один из возможных источников дуализма: не следует ли видеть здесь мифологически детализированное и радикально переоцененное (причем на мыслительном уровне вряд ли способном к высоким философским абстракциям) понимание платоновского противопоставления мира идей и чувственному миру?"<sup>71</sup>.

Происхождение практически любого феномена истории культуры или истории религии можно возводить к различным традициям, поскольку сами эти традиции во-первых никогда не представляют собой чего-то абсолютно замкнутого и не проницаемого для инородных влияний, а во-вторых в какой-то степени являются мыслительными конструктами<sup>72</sup>. Феномен гностицизма возник на

---

<sup>71</sup> Хосроев 1997, с. 273.

<sup>72</sup> Примечательна критика С.С.Аверинцевым некоторых положений "морфологии культуры" О.Шпенглера: "Здесь имеет место некий рецидив средневекового "реализма", т.е. наделения обобщенных понятий ("европейская традиция", "иудейская традиция") реальностью на самом конкретном уровне. На деле всегда надо помнить, что подобные понятия суть наши умственные конструкции, имеющие обязательное отношение к реальности, но непременно также и дистанцированные от нее, дающие ее в прагматически (методически) удобном опосредовании. Если мы не хотим идти на разрыв с фактами, мы должны признать, что в настоящем смысле слова реален сам индивидуальный феномен

пересечении различных традиций, в среде, в которой уже произошло смешение греческой, еврейской и иных восточносредиземноморских культур. Точно также и феномен первоначального христианства можно рассматривать и как факт еврейской религиозной истории и как продукт позднеантичного синкретизма<sup>73</sup>.

---

творчества Спинозы, в котором неповторимым образом пересеклись такие-то и такие-то линии духовных традиций. <...> Искать в исторической реальности таких осязаемых граней между античной и средневековой, между европейской и иудаистско-каббалистической культурами, относительно каждой из которых можно было бы однозначно решить, лежит ли она по ту или по эту сторону соответствующей грани, – все равно что отыскивать в реальном ландшафте пролегающий посреди него согласно географической карте меридиан. Это не значит, что наши “универсалии” (так же как средневековые универсалии) лишены смысла; ведь и разница в климате между разными долготами вполне реальна. У науки есть все основания бояться метафоричности, но уж если строить модель культуры в пространственных метафорах, рациональнее представить себе не замкнутое “биологическое” тело, но бесконечно тонкие разветвления и пересечения линий, которые к тому же в своем движении постоянно изменяют окраску, сохраняя непрерывность”. (Самосознание 1991, с. 63).

<sup>73</sup> Ср.: Тантлевский 1994, где эссеиство предстает своего рода черновым вариантом христианства (“...Кумранская община откликнулась на призыв еврейских пророков “осевой эпохи” к устранению отличий между порядками трансцендентными и мирскими и попыталась реализовать его на практике. Ожидания прихода

Подведем некоторые итоги. Стало уже общим местом утверждение, что первые века нашей эры в греко-римском мире – это эпоха ремифологизации – и в культуре, и в религии, и в философии. В этом отношении вектор развития направлен в сторону, противоположную той, в которую шло развитие греческой культуры в VI – V вв. до н.э., когда произошла секуляризация

---

идеального Правителя, который переустроит мир на принципах высшей справедливости, сменяется кропотливым трудом группы “ищущих праведности” отшельников, возглавляемых уже *пришедшим “Мессией”*, по созданию общины, которая должна явить человечеству образец истинного благочестия и социальной гармонии, указать пути обновления всего мирового сообщества. Человечество стоит на пороге Эсхатона, история заканчивается. В эпоху “конечных дней” уже нельзя удовлетвориться “старыми” Законом, Пророками и Писаниями; и вот появляется новая Тора <...>, новые Пророки <...> и новые Писания <...>, т.е. по сути, *новая Библия*. Нельзя также войти в новый мир (в котором небеса и земля будут едины), не заключив Новый Завет с Богом. Когда Учитель погиб, а мир так и продолжал пребывать в грехе была выдвинута идея о том, что кумранский Мессия, несмотря ни на что все же реализовал свою сотериологическую функцию, и праведники будут спасаться (и уже спасаются) своей верой в него; его же *Парусия* заставит трепетать нечестивцев всех народов. Эта доктрина, вкуче с идеей об индивидуальном избранничестве (включая прозелитов), открывавшей возможность спасения для *всех людей* (а не только для одного этноса), позволяла сектантам привлекать сторонников сколь угодно долго..., с. 315-316), и Лезов 1996, с. 300-303 (“о происхождении христианства из иудаизма”).



последней, и из недр мифологии возникли философия и наука. Если процессы этого времени были обозначены в заглавии известной книги Нестле – "От мифа к логосу"<sup>74</sup>, то процессы I-III вв.н.э. можно обозначить как путь от логоса к мифу. Нас интересует, естественно, именно второй процесс, но для большей ясности того, что последует дальше, скажем несколько слов о первом. Путь от мифа к логосу можно засечь на конкретных текстах. Это путь от Гесиода – к милетцам. Как это убедительно показано в работах Вернана<sup>75</sup>, существенная разница между описанием мира в греческих тео- и космогониях и у милетцев заключается в том, что в первом случае вселенная понимается как иерархия божественных сил, которая не может быть изображена в виде чисто пространственной схемы и описана в терминах, выражающих положение, расстояние, движение; ее порядок не возник необходимым образом в динамической игре стихий, а был установлен в драматической борьбе мифологических персонажей – богов, один из которых одержал победу в этой борьбе и в настоящее время господствует над миром. "Миф не спрашивает: как из хаоса возник упорядоченный мир, а отвечает на вопрос: кто есть суверенный бог; кто воцарился над миром?"<sup>76</sup>. Рассказ о борьбе и – шире: деяниях – антропоморфных существ и их генеология – такое описание мира дают развитые мифологические системы. Во втором же случае, у милетцев, которые дали парадигму философского взгляда на мир, космос представляет собой некую схему, а вернее упорядоченную структуру, подчиняющуюся имманентным миру законам.

---

<sup>74</sup> Nestle 1942.

<sup>75</sup> Vernant 1972; Вернан 1988.

<sup>76</sup> Вернан 1988, с. 138.

Соответственно, антропоморфные существа отодвигаются на периферию мира либо радикально преобразуются.

Безусловно, мифология играла значительную роль на всем протяжении истории античной культуры, в том числе и в классической греческой философии. Постоянной была и тенденция к ремифологизации. Показателен пример Платона. Сурово раскритиковав традиционную греческую мифологию, он, как известно, не мог обойтись без создания новых, собственных мифов, играющих значительную роль в его диалогах. И однако мифы Платона имеют, в основном, иллюстративный характер; они не могут отменить того принципиального факта, что космос Платона при всем его отличии от космоса милетцев, также является упорядоченной структурой и для его описания нет необходимости прибегать к рассказу о теогониях или теомахиях. Более того, так же обстоит дело и у неоплатоников, считающихся реставраторами традиционной мифологии. Они могли сколько угодно увлекаться магией и демонологией, верить в астрологию, отождествлять такие свои философские категории, как Нус (Ум) и Псухе (Душа) с теми или иными богами, наконец, превращать тексты Платона в своего рода священное писание, но и Плотин, и Порфирий, и Прокл, и даже Ямвлих оставались внутри философского способа описания мира. Это наглядно продемонстрировал антигностический трактат Плотина (II, 9). Плотин возмущался, может быть, не столько космологическим пессимизмом гностиков (он и сам отдал ему дань), сколько как раз их мифологическим взглядом на универсум, выразившимся в том, что нынешнее состояние мира объяснялось имевшими место теогоническими и теомахическими процессами. На эти же моменты учения гностиков указывает и Порфирий.

А теперь перейдем к тем процессам ремифологизации, о которых говорилось вначале. Гностические мифологические тексты являются наиболее яркими примерами подобной ремифологизации. В самом деле, чтобы объяснить мир гностические тексты рассказывают о злключениях падшей Софии Ахамот, о порождении Иалдабаофа, о создании им мира, о перипетиях творения человека и т.п. Однако, чтобы не было путаницы, надо иметь ввиду три обстоятельства. Во-первых, перед нами вторичная мифология, возникшая уже после многовекового развития философии и присущего ей способа описания мира, что не могло не сказаться на характере этой гностической мифологии. Во-вторых, на большую часть гностических систем оказали огромное влияние те или иные формы монотеизма, прежде всего в его иудейском и христианском вариантах. А иудейско-христианский монотеизм выходит за пределы дихотомии: миф – философия. В нем отсутствует и теогония, и теомехания, зато имеется священная история, т.е. история взаимоотношения Бога и человека или некоей человеческой общности. Это, кроме всего прочего, открывает возможность развития антропологической проблематики, что мы и видим в гностических текстах. Монотеистические черты гностицизма заключаются также в том, что во многих системах Верховный Бог-Отец пребывает неизменным и не вовлечен в разворачивающуюся мифологическую драму. И третий фактор, обуславливающий новизну гностической мифологии – это то, что функциональную роль в гностических мифах играет сотериология.

## Глава 2.

### Между мифом и логосом: Герметизм.

#### § 1. Обзор источников и историография античного герметизма.

##### 1.1.

Основные источники для изучения античного философского герметизма – это тексты Герметического корпуса, Посвятительное слово Гермеса Трисмегиста Асклепию (чаще называемое просто Асклепий), фрагменты, сохраненные Стобеем, Кириллом Александрийским, Лактанцием и другими авторами, три сочинения из коптской библиотеки Наг-Хаммади, Определения Гермеса Трисмегиста, дошедшие в переводе на древнеармянский язык, ряд текстов, сохранившихся в арабском переводе.

Герметический корпус – это собрание довольно разнородных трактатов, написанных на греческом языке, по-видимому, во II–III веках. Вот заглавия этих трактатов: 1. Поймандр Гермеса Трисмегиста (Ερμού Τρισμεγίστου Ποιμανδρης); 2. название утрачено; 3. Священное слово Гермеса (Ερμού ιερος λογος); 4. [Слово] Гермеса Тату: Кратир или Монада (Ερμού προς Τατ ο Κρατηρ η Μονας) 5. [Слово] Гермеса сыну Тату о том, что невидимый Бог весьма явен (Ερμού προς Τατ υιον οτι αφανης θεος φανερωτατος εστιν); 6. О том, что Благо в одном Боге и нигде больше (Οτι εν μονω τω θεω το αγαθον εστιν αλλαχοθι δε ουδαμου); 7. О том, что величайшее зло для людей – неведение Бога (Οτι μεγιστον κακον εν ανθρωπος η περι του θεου αγνωσια) 8. О том, что ничто из сущностей не исчезает и что изменения напрасно именуют уничтожением и смертью (Οτι ουδεν των οντων απολλυται, αλλα τας μεταβολας απωλειας); 9. О разумении и ощущении (Περι νοησεως και αισθησεως); 10. Ключ Гермеса Трисмегиста (Ερμού

Τρισμεγιστου κλεις); 11. Ум к Гермесу (Νους προς Ερμην); 12. Слово Гермеса Трисмегиста Тату о всеобщем Уме (Ερμου Τρισμεγιστου περι νου κοινου προς Τατ); 13. Тайная нагорная проповедь Гермеса Трисмегиста сыну Тату о возрождении и о правиле молчания (Ερμου Τρισμεγιστου προς τον υιον Τατ εν ορει λογος αποκρυφος, περι παλιγγενεσιας και σιγης επαγγελιας); 14. [Слово] Гермеса, Трисмегиста Асклепию (Ερμου Τρισμεγιστου Ασκληπιωι ευ φρονειν); 15. Трактат отсутствует; 16. Определения Асклепия царю Аммону (Οροι Ασκληπιου προς Αμμωνα βασιλεα); 17. небольшой фрагмент без названия; 18. О волнениях тела, сковывающих душу (Περι της υπο του παθους του σωματος εμποδιζομενης ψυχης).

По-видимому, составление Герметического корпуса относится к эпохе после 500 г. (сами трактаты были написаны во II-III вв.). Определенную роль в распространении Герметического корпуса сыграл византийский философ Михаил Пселл (XI в.).

Большой трактат Посвятительное Слово Гермеса Трисмегиста Асклепию ("Асклепий") в оригинале не сохранился (если не считать фрагментов, цитировавшихся Лактанцием); известен его латинский перевод, сохранившийся среди философских произведений Апулея, но ему, безусловно, не принадлежащий. Асклепий в течение всего средневековья оставался единственным текстом философского герметизма, известным на латинском Западе. Большое количество фрагментов разной величины приведено в антологии Стобея (ок. 500 г.) Некоторое число фрагментов содержится у других позднеантичных, а также раннехристианских авторов.

В числе многочисленных рукописей, вывезенных на Запад греками, покинувшими родину после падения Византийской империи, оказался и свод философских герметических трактатов.

Эти трактаты были в 1463 г. переведены на латинский язык известным итальянским гуманистом и неоплатоником Марсилио Фичино. Этот перевод был издан в 1471 г.<sup>77</sup> Первое издание греческого текста было осуществлено в 1554 г. А. Турнебием<sup>78</sup>. Второе издание было осуществлено Франсуа Фуа де Кандааллем в 1574 г.<sup>79</sup> В 1591 и 1593 гг. философ Франческо Патрици издал греческий текст и собственный латинский перевод герметических текстов в качестве приложения к своей книге "Nova de universis philosophia"<sup>80</sup>.

Эти издания и переводы (перечислены не все) связаны с всеобщим увлечением герметизмом в среде западноевропейский гуманистов. Упадок интереса к герметизму в XVII-XVIII вв. привел к тому, что между 1630 и 1854 годами не было ни одного издания греческого текста Герметического корпуса. Из

---

<sup>77</sup> Mercurii Trismegisti Liber de Potestate et Sapientia Dei, e Graeco in Latinum traductus a Marsilio Ficino... - Tarvisii, 1471. - (Нам недоступно).

<sup>78</sup> Mercurii Trismegisti Poemander, seu de potestate ac sapientia divina. Aesculapii definitiones ad Ammonem regem... - Parisiis, 1554. - (Нам недоступно).

<sup>79</sup> Mercurii Trismegisti Pimandras utraque lingua restitutis, D. Francisci Flussatis Candallae industria... - Burdigalae, 1574. - (Нам недоступно).

<sup>80</sup> Nova de universis philosophia, libri quinquaginta comprehensa... Auctore Francisco Patritio... Quibus postremo sunt adiecta... Hermetis Trismegisti libelli, et fragmenta, quotcumque reperiuntur, ordine scientifico disposita; Asclepii discipuli tres libelli... - Venetiis, 1593. - (Нам недоступно).

переводов, вышедших в этот период, заслуживает внимания перевод на немецкий язык, выполненный Д.Тидеманом<sup>81</sup>. После более чем двухсотлетнего перерыва в 1854 г. издание первых 14 трактатов Герметического корпуса было предпринято Г.Партеем<sup>82</sup>, однако, по мнению Л.Менара<sup>83</sup>, Р.Райценштейна<sup>84</sup> и У.Скотта<sup>85</sup>, оно было выполнено на очень низком уровне. В 1866 г. появился почти исчерпывающе полный перевод дошедших до нас на греческом и латинском языке герметических текстов на французский язык, принадлежавший поэту и знатоку античной культуры, страстному эллинофилу Луи Менару<sup>86</sup>. Перевод этот не очень точен, местами он сбивается на пересказ, но ясен и элегантен. Перевод Л.Менара и предпосланное ему исследование (о нем см. ниже) сыграли большую роль в возрождении интереса к герметизму, которое имело место во второй половине XIX века. Критическое издание I, XIII и XVI-XVIII трактатов Герметического корпуса содержится в исследовании Р.Райцентшейна (1904 г.)<sup>87</sup>. I трактат

---

<sup>81</sup> Hermes Trismegists Poemander oder von der göttlichen Macht und Weisheit, aus dem Griechischen übersetzt... von Dieterich Tiedemann. - Berlin und Stettin, 1781. - (Нам недоступно).

<sup>82</sup> Hermetis Trismegisti Poemander. Ad fidem codicum manuscriptorum recognovit Gustavus Parthey. - Berolini, 1854. - (Нам недоступно).

<sup>83</sup> Hermes Trismegiste 1866, p. III.

<sup>84</sup> Reitzenstein 1904, s. 1.

<sup>85</sup> Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 44.

<sup>86</sup> Hermes Trismegiste 1866; переиздано: Hermes Trismegiste 1996.

<sup>87</sup> Reitzenstein 1904.

был переиздан Р.Райценштейном в 1926 г.<sup>88</sup> В 1906 г. был издан перевод герметических текстов на английский язык, выполненный Д.Р.С.Мидом<sup>89</sup>, - достаточно аккуратный, однако искаженный, что объясняется теософскими взглядами Мида.

Задача дать полное критическое и комментированное издание всего корпуса текстов философского герметизма была решена (хотя и не вполне удовлетворительно) У.Скоттом (первые три тома вышли при его жизни в 1924-1926 гг., четвертый том вышел посмертно в 1936 г. с ценными добавлениями А.С.Фергюсона). Все изданные Скоттом тексты были переведены им на английский язык. Это фундаментальное издание имело, однако, существенные недостатки: Скотт часто достаточно произвольно изменял композицию трактатов, его конъектуры не всегда оправданы.

На сегодняшний день лучшим изданием герметических текстов, учитывающим всю рукописную традицию, является издание А.Д.Нока и А.-Ж.Фестюжера<sup>90</sup> (первое издание: 1946-1954, в четырех томах). Первые два тома включают тексты Герметического корпуса и трактата Асклепий, изданные и снабженные критическим аппаратом Ноком, и переведенные на французский язык и прокомментированные Фестюжером, третий и часть четвертого тома - фрагменты Стобея, изданные, переведенные и прокомментированные Фестюжером; четвертый том содержит также фрагменты, сохранившиеся у различных авторов, изданные Ноком и переведенные Фестюжером. Из переводов, вышедших в последние десятилетия, заслуживают упоминания английский перевод

---

<sup>88</sup> Reitzenstein - Shaeder 1926, s. 154-161.

<sup>89</sup> Mead 1906.

<sup>90</sup> Hermetica 1924-1936.

<sup>91</sup> Corpus Hermeticum 1983-1991.



Поймандра (I трактата Герметического корпуса) Р.А.Сегала<sup>91</sup>, полный перевод Герметического корпуса и трактата Асклепий на английский язык Б.П.Копенгейвера<sup>93</sup>, перевод Герметического корпуса на нидерландский язык Р. ван ден Брукка и Г.Квиспела<sup>94</sup>.

Обнаруженное в 1945 г. собрание коптских рукописей из Наг-Хаммади содержит три герметических текста, входящих в состав VI кодекса – Рассуждение о Восьмерке и Девятке (VI, 6), Молитва Благодарения (VI, 7) и Асклепий (VI, 8 – фрагмент, содержащий гл. 21-29; расхождения с латинской версией весьма существенны). Эти тексты были изданы М.Краузе и П.Лабибом в 1971 г. (с немецким переводом)<sup>95</sup>, Ж.-П.Маэ в 1978-1982 гг. (с французским переводом)<sup>96</sup>, П.А.Дирксе, Д.Брашлером и Д.М.Парроттом в 1979 г. (с английским переводом)<sup>97</sup>.

Трактат “Определения Гермеса Трисмегиста” сохранился только в переводе на древнеармянский язык. Он был впервые опубликован Я.Манандяном в 1956 г. (вместе с русским переводом С.Аревшатяна)<sup>98</sup>. Критическое издание было предпринято Ж.-П.Маэ

---

<sup>91</sup> Segal 1986, p. 15-23; Segal 1987, p. 325-329.

<sup>92</sup> Hermetica 1992.

<sup>93</sup> Corpus Hermeticum 1990.

<sup>94</sup> Krause - Labib 1971, s. 170-206. См. также: Krause 1975.

<sup>95</sup> Hermes en Haute-Egypte 1978-1982.

<sup>96</sup> Nag Hammadi 1979, p. 341-452. Английский перевод Брашлера, Дирксе и Парротта см. также в: Nag Hammadi 1996, p. 321-338.

<sup>97</sup> Определения Гермеса Трисмегиста 1956.

(с переводом на французский язык)<sup>99</sup>. Герметические тексты на арабском языке остались вне нашего рассмотрения<sup>100</sup>.

Русские переводы герметических текстов немногочисленны. Фрагменты Поймандра, Асклепия и некоторых других текстов были приведены Ф.Ф.Зелинским (в блестящем, как всегда у него, переводе) в популярной статье "Гермес Трижды-Величайший"<sup>101</sup>. А.В.Семушкин в 1991 г. опубликовал перевод Поймандра<sup>102</sup>, сделанный по изданию У.Скотта. Автору настоящей работы принадлежит перевод Поймандра и Асклепия 24-27 ("Апокалипсис Асклепия")<sup>103</sup>, выполненный по изданию А.Д.Нока. Фрагменты I и X трактатов Герметического корпуса и Асклепия были переведены О.Ф.Кудрявцевым<sup>104</sup> (по изданию Нока). Рассуждение о Восьмерке и Девятке из собрания Наг-Хаммади (VI, 6) было переведено А.Б.Ровнером (под названием Дискурс о восьмом и девятом), по-видимому, с английского языка<sup>105</sup>. Прискорбным курьезом является полный (!) перевод Герметического корпуса, Асклепия, фрагментов Стобея, Кирилла Александрийского, Лактанция и др., текстов "низового" герметизма, а также отрывков из научных (и ненаучных - Р.Генон) трудов, посвященных герметизму,

<sup>99</sup> Hermes en Haute-Egypte 1978-1982, t. 2.

<sup>100</sup> См. : Massignon L. Inventaire de la litterature hermetique arabe//Festugiere 1950-1954, v. 1, p. 384-400.

<sup>101</sup> Зелинский 1907.

<sup>102</sup> Поймандр 1991.

<sup>103</sup> Поймандр 1993; Поймандр - Асклепий 1996. См. также Приложение к настоящей работе.

<sup>104</sup> Чаша Гермеса 1996, с. 40-57.

<sup>105</sup> Дискурс о восьмом и девятом 1994.

принадлежащий К.Богуцкому и вышедший в 1998 г.<sup>106</sup> Мало того, что перевод сделан не с оригинала, а с французского языка, он демонстрирует фундаментальное непонимание текста и невежество переводчика в вопросах герметизма и позднеантичной культуры<sup>107</sup>.

## 1.2.

Когда в 1463 г. тексты Герметического корпуса попали в руки Марсилио Фичино, он прервал работу над переводом "божественного" Платона, чтобы поскорее сделать доступными читающей Европе тексты, по его мнению, более важные, чем диалоги Платона. Значение этих текстов покоилось на авторитете их автора - Гермеса Трисмегиста. М.Фичино писал в предисловии к своему переводу: "В то время, когда родился Моисей, прославился астролог Атлант, брат физика Прометея и дед по матери старшего Меркурия, его внуком был Меркурий

---

<sup>106</sup> Гермес Трисмегист 1998.

<sup>107</sup> Несколько примеров: с. 212 - Кирилл. Против Юлия (вместо Юлиана); с. 370 - Сюида (вместо Свида или Суда); с. 373 - "Пастырь Гермеса" (вместо Гермы, Герма или Ерма); с. 381 - эта теория [о том, что мифологические персонажи - это герои древности, - Н.Ш.] носит имя *Евгемеры* (вместо *Евгемера*); с. 385 - Фебы (вместо Фивы); с. 390 - Саиз (вместо Саис), Нэйс (вместо Нэйт, Нефтида); с. 398 - эссениты (вместо ессеи); с. 416 - книга Джоба (вместо книги Иова!); с. 425 - Денис (вместо Дионис - имя греческого бога!); с. 436-437 - Василидес (вместо Василид); с. 560 - Он любит высокие греческие слова и стиль септуагинты, как называют греческие варианты епископа за их крайнюю запутанность; с. 584 - Жорж Синцель (вместо Георг Синкелл) и т.д.

Трисмегист...А он назван первым создателем богословия. Следующий за ним Орфей обрел вторую часть древнего богословия. К святыням Орфея был приобщен Аглаофем. Аглаофему наследовал в богословии Пифагор; а тому следовал Филолай, наставник нашего Божественного Платона"<sup>108</sup>. Эта фантастическая схема делалась понятным энтузиазм Фичино и других итальянских (и не только итальянских) гуманистов, вызванный знакомством с герметическими текстами. В них видели основной источник древней мудрости, той вечной богооткровенной философии, которой по мнению неоплатоников Ренессанса, учили и библейские книги и сочинения Платона, Плотина, Дионисия Ареопагита и др. А автор этих текстов считался боговдохновенным египетским мудрецом и современником Моисея. Поэтому столь велик был успех герметических сочинений. "Изображенный в соборах, почитаемый в Риме, воспеваемый во Флоренции, обсуждаемый в академиях, Трисмегист заставляет услышать свое слово с почтенных университетских кафедр. Профессора, сообразуясь со вкусами и необходимостью, берут его в качестве темы для своих лекций. Политические и религиозные ораторы черпают из него - отнюдь не у Аристотеля или Отцов Церкви - цитаты, которыми украшают свои речи"<sup>109</sup>. Виднейшие герметики Ренессанса - Лодовико Лаццарелли, Симфориан Шампье, Жак Лефевр д'Этапль, Франческо Патрици, Джордано Бруно<sup>110</sup>. И, конечно, ни они, ни другие гуманисты не сомневались в аутентичности герметических текстов.

Отрезвление наступило в начале XVII века. В 1614 г. вышла книга швейцарского филолога и протестантского богослова Исаака

<sup>108</sup> Hermetica 1924-1936, v.1, p. 31.

<sup>109</sup> Гарэн 1986, с. 366.

<sup>110</sup> См.: Чаша Гермеса 1996; Бруно 1997.

де Казобона<sup>111</sup>, 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 они содержат слова, появившиеся в позднюю эпоху (*αυθεντια, υλοτης, ουσιότης* и др.). Он обнаружил также в герметических текстах влияние Платона и Евангелия от Иоанна и пришел к выводу, что автором этих текстов был христианин или полухристианин.

Научное изучение герметизма начинается во второй половине XIX века. И прежде всего следует упомянуть Луи Менара, предпославшего своему переводу герметических текстов "Исследование происхождения герметических книг" (*Etude sur l'origine des livres hermetiques*)<sup>112</sup>. 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 Евангелию от Иоанна. Четвертое Евангелие и Поймандр были, по мнению Менара, "написаны во времена, мало удаленные друг от друга.., в среде, где были

---

<sup>111</sup> Isaaci Casauboni... Exercitatioes XVI. Ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales... - Londini, 1614. - (Нам недоступно). См. : *Hermetica* 1924-1936, v.1, p. 41-43; *Hermes en Haute-Egypte* 1978-1982, t. 2, p. 8-9.

<sup>112</sup> *Hermes Trismegiste* 1866, p. I-CXI. Русский перевод: Л.Менар. Опыт о происхождении герметических книг, в : *Гермес Трисмегист* 1998, с. 368-428, изобилует грубыми ошибками.

распространены одни и те же выражения и идеи"<sup>113</sup>. Трактакт "Дева (или Зрачок) мира" Менар считал примером влияния греческой философии и сравнивал его с "Тимеем" Платона. Наконец, в Асклепии Менар усматривал влияние египетской пророческой литературы. Менар видел в герметизме не подражание христианству, а близкое ему учение, важнейшим элементом которого (как и христианства) была идея спасения.

Египетские корни Гермеса-Тота были впервые исследованы Рихардом Пичманом в труде "Гермес Трисмегист по египетским, греческим и восточным источникам" (1875 г.)<sup>114</sup>. Пичман убедительно обосновал египетское происхождение эпитета Трижды Величайший (Трисмегист) и прояснил мифологические источники собеседников Гермеса на основании древнеегипетских, коптских, греческих, сирийских и арабских источников.

Египетские источники герметизма исследовал русский египтолог Б.А.Тураев в своей фундаментальной монографии "Бог Тот" (1898 г.)<sup>115</sup>. Один из выводов этой книги заключается в том, что объединение образов египетского Тота и греческого Гермеса "является результатом не философских построений, а естественного хода развития религиозных представлений народных масс, пришедших во взаимное культурное соприкосновение"<sup>116</sup>.

Работы представителей "школы истории религий", для которых было характерно применение компаративистских методов исследования, ввели изучение герметизма в рамки сравнительного религиоведения. Наиболее значительным был вклад

<sup>113</sup> Hermes Trismegiste 1866, p. LV.

<sup>114</sup> Pietschmann 1875.

<sup>115</sup> Тураев 1898.

<sup>116</sup> Op. cit., с.

Рихарда Райценштейна. В своем труде "Поймандр: Исследование в области греко-египетской и раннехристианской литературы"<sup>117</sup> он предполагал, что в Поймандре изложена древнейшая гностическая доктрина, настаивал на египетском происхождении герметизма и постулировал существование в первые века нашей эры "культовой общины Поймандра" (Poimandresgemeinde), более того - попытался реконструировать историю последней, что привело к сомнительным выводам, вызвавшим впоследствии критику А.-Ж.Фестюжера<sup>118</sup>. Огромной заслугой Райценштейна было уже упоминавшееся критическое издание Поймандра, в комментариях к которому были приведены многочисленные параллели из греческих магических паририсов и гностических сочинений. Райценштейну удалось исследовать проблематику герметических текстов в контексте религиозной мысли позднеантичной эпохи, проанализировав религиозную лексику этого времени (γνώσις, νοῦς, λόγος, πνεῦμα и др.) и сопоставив идеи и образы герметизма, гностицизма и раннего христианства.

Точка зрения Райценштейна на происхождение и характер герметизма и герметических книг со временем претерпела существенные изменения. В одной из своих последних работ, написанных совместно с иранистом Г.Шэдером, он, по-прежнему считая, что Поймандр содержит древнейшее гностическое учение, полагал, что это - учение иранского происхождения<sup>119</sup>.

Решительным оппонентом Райценштейна выступил русско-польский филолог-классик и исследователь античной культуры

---

<sup>117</sup> Reitzenstein 1904.

<sup>118</sup> Festugiere 1950-1954, v.1, p. 81-87.

<sup>119</sup> Reitzenstein-Shaeder 1926.

Ф.Ф.Зелинский. В своих трудах<sup>120</sup> 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: Кто создал мир? Каково происхождение зла? Как произошло падение человека? Какова цель жизни? Как происходит восхождение душ? и т.п.<sup>121</sup>, - 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 Кроллом, автором статьи "Гермес Трисмегист" в Энциклопедии Паули-Виссова<sup>122</sup>, хотя он также склонялся к признанию герметизма прежде всего эллиническим явлением. Однако В.Кролл считал, что несмотря на имеющиеся противоречия в герметических текстах, есть то, что их объединяет - и это сотериология (доктрина спасения).

Ученик В.Кролла Йозеф Кролл развил положения его статьи в книге "Доктрины Гермеса Трисмегиста" (1914 г.)<sup>123</sup>. Й.Кролл попытался реконструировать единую герметическую доктрину. Он считал определяющим влияние на герметизм греческой философии, и важнейшим его источником считал Посидония.

С резкой критикой Й.Кролла выступил один из ведущих исследователей "школы истории религии" Вильгельм Буссет в

<sup>120</sup> Zielinski 1905-1906; Зелинский 1907; Zielinski 1939.

<sup>121</sup> Zielinski 1905-1906, 9, s. 25.

<sup>122</sup> Kroll W. 1912.

<sup>123</sup> Мы использовали второе издание: Kroll J. 1928.



рецензии, представляющей собой самостоятельное исследование<sup>124</sup>. Основные возражения Буссета: нет никаких оснований говорить о единой герметической доктрине; нет никаких точек соприкосновения между герметическими текстами и стоицизмом, ибо герметические тексты относятся не к истории философии, а к истории благочестия (Frömmigkeit). Буссет подразделяет герметические трактаты на два направления - дуалистическое, пессимистическое и гностическое с одной стороны (I, IV, X, XII, XIII трактаты), и - недуалистическое и оптимистическое с другой. При этом преимущественное внимание он уделяет первому направлению, основными чертами которого считает представление о спасении как об освобождении от судьбы (εἰσαρμενῆ), 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, и гностицизму. Эти идеи развивались и в других трудах Буссета<sup>125</sup>.

На труды Райценштейна и Буссета опирались Эдуард Норден<sup>126</sup> и Ганс Йонас<sup>127</sup> в своих концепциях дохристианского гностицизма, пример которого они видели в доктрине Поймандра.

В 1918 г. вышло ценное исследование Хайнрици<sup>128</sup>, в котором он сопоставлял герметические тексты с новозаветными и

<sup>124</sup> См.: Göttinger Gelehrter Anzeiger, 1914, s. 697-755. Перепечатано в: Bousset 1979, s. 97-191.

<sup>125</sup> См.: Bousset 1907; Bousset 1921.

<sup>126</sup> См.: Norden 1971 (первое издание вышло в 1913 г.).

<sup>127</sup> См.: Jonas 1964 (первое издание первого тома - 1934 г.); Jonas 1958. Перевод последней книги на русский язык (см.: Йонас 1998) неудовлетворителен.

обнаружил впечатляющие параллели. В отличие от Й.Кролла, исключавшего какие бы то ни было заимствования из христианской литературы, Хайнрици допускал частичные заимствования.

Фридрих Бройнингер в своей диссертации<sup>129</sup> вслед за Буссетом разделил Герметический корпус на две больших группы текстов - "гностическо-дуалистическую" и "пантеистическо-монистическую". Большую ценность представляет проведенный Бройнингером анализ значения термина  $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$  в герметических текстах (он, в частности, считал одним из возможных значений - самосознание, *Selbsterkenntnis*).

Если представители "школы истории религий" исследовали египетские и иранские корни гностицизма, а Зелинский - греческие, то в вышедшей в 1935 г. книге английского библеиста Ч.Г.Додда "Библия и греки"<sup>130</sup> рассматривается еврейское влияние на герметические книги. Додд пришел к выводу, что космогония I и III трактатов 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 он избрал еврейский миф творения как наиболее адекватное средство для сообщения истины о Боге, мире и человеке (при условии философской интерпретации этого мифа), и для обретения гносиса. Додд полагал, что автор Поймандра принадлежал к тому же кругу, что и Филон, но в то время как последний, будучи

---

<sup>129</sup> Heinrici 1918. См. также рецензию Р.Райценштейна: Reitzenstein 1918.

<sup>129</sup> Bräuninger 1926. См. также рецензию Мартина Дибелиуса: Dibelius 1929.

<sup>130</sup> Dodd 1935.

евреем, использовал все возможности языческой религиозной философии для прояснения истин, содержащихся в еврейском Писании, он, оставаясь язычником, использовал еврейскую мудрость для того, чтобы дать высшую санкцию собственной философии.

Впечатляющую попытку дать синтез накопленных наукой знаний о герметизме предпринял крупнейший французский специалист в области эллинистической религиозности, платонизма и восточнохристианской духовности, член Ордена доминиканцев отец Алан-Жан Фестюжьер. О его издании (совместно с А.Д.Ноком) герметических текстов мы уже писали. В 1944-1954 гг. Фестюжьер издал 4 тома своего фундаментального труда "Откровение Гермеса Трисмегиста"<sup>131</sup>. Особенно ценным представляется первый том - "Астрология и оккультные науки" (*L'astrologie et les sciences occultes*), в котором тщательно воссоздан культурный и мировоззренческий фон философского герметизма. Вслед за Райценштейном, но с гораздо большей полнотой, Фестюжьер привлек данные греческих магических папирусов эллинистическо-римской эпохи, 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, включавшим 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 - "Космический Бог" (*Le Dieu*

---

<sup>131</sup> Мы пользовались изданием: Festigiere 1950-1954.

Cosmique) 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 - "Учения о Душе" (Les Doctrines de l'Âme) - дает реконструкцию различных герметических учений о душе и ее участи в сопоставлении с доктринами Тертуллиана и Ямвлиха. Что касается четвертого тома - "Непознаваемый Бог и гносис" (Le Dieu inconnu et la Gnose), то в нем Фестюжьер также развивает мысль о том, что герметические мифы являются результатом деградации рациональных доктрин греческой философии. Фестюжьеру принадлежит также большое количество трудов, затрагивающих различные аспекты античного герметизма. Наиболее значительные были объединены в вышедшем в 1967 г. сборнике "Герметизм и языческая мистика"<sup>132</sup>. Если резюмировать общее представление Фестюжьера о герметизме, мы приходим к следующим выводам:

- 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<sup>133</sup>;

<sup>132</sup> Festugiere 1967.

<sup>133</sup> См.: Festugiere 1950-1954, v.2, p. X-XII; Festugiere 1967, p.35-38.

- герметизм – это чисто литературное явление; не было (в противоположность точке зрения Райценштейна) ни герметического культа, ни герметических общин;
- герметизм может быть адекватно интерпретирован в контексте греческой культуры, и его связь с египетской традицией поверхностна.

В 50-е – 70-е годы не появлялось обобщенных исследований, характеризующих феномен герметизма в целом (если не считать работ в той или иной степени популярных<sup>134</sup>). Однако, появилось немало ценных работ, затрагивающих отдельные проблемы или тексты. В 1955 г. вышла монография Герарда ван Мурсела "Мистерии Гермеса Трисмегиста"<sup>135</sup>. Ван Мурсел занимает промежуточную по отношению к Райценштейну и Фестюжьеру позицию: признавая существование герметических общин, он отрицает наличие в них культовой и сакраментальной практики, полагая, что в ходе развития герметических учений, мистериальные элементы были "спиритуализированы" или интериоризированы.

В статье Эрнста Хэнхена "Композиция и теология Поймандра" (1956 г.)<sup>136</sup> проанализированы гностические мотивы в теологии, космологии и антропологии Поймандра. В частности, Хэнхен обратил внимание на функции Божественного Света в этом трактате.

Проблематика света стала предметом рассмотрения в ряде работ, появившихся в 40-е – 60-е годы. Статья Макса Пулвера

---

<sup>134</sup> Таким, например, является полезный очерк Жана Доресса. См.: Doresse 1972 б.

<sup>135</sup> Moorsel 1955.

<sup>136</sup> Haenchen 1956.

“Опыт света в Евангелии от Иоанна, Герметическом корпусе, гносисе и Восточной церкви” (1943 г.)<sup>137</sup> написана с юнгианских позиций. Метафизике света в греческой религии и философии посвящена диссертация Вернера Байервальтеса “Lux intelligibilis” (1957 г.)<sup>138</sup>. Хотя работа непосредственно не посвящена герметизму, она важна для понимания последнего, поскольку свет (φως) – важнейший образ герметических текстов и, в частности, Поймандра, в котором он выступает и как манифестация Бога, и как средство коммуникации между людьми и Божеством. Значению света герметических текстах посвящена значительная часть монографии Франца Норберта Кляйна “Световая терминология у Филона Александрийского и в герметических текстах: Исследование структуры религиозного языка эллинистической мистики” (1962 г.)<sup>139</sup>.

Одному из наиболее интересных герметических текстов – XIII трактату Герметического корпуса посвятил свое исследование К.-В.Трёгер<sup>140</sup>. Он полагает, что герметизм возник из египетских “мистериальных” общин, которые позднее подверглись влиянию гностицизма. XIII трактат, по мнению Трёгера, принадлежит к “гностическому герметизму”, но в какой-то степени занимает промежуточное положение между эллинистической мистериальной религиозностью, в рамках которой человек приобщается к божеству в результате благодатных действий последнего, и гностицизмом, который утверждал изначальную божественность

---

<sup>137</sup> Pulver 1943.

<sup>138</sup> Beierwaltes 1957.

<sup>139</sup> Klein 1962.

<sup>140</sup> Tröger 1971.

человека, в силу чего обожествление выступало как возвращение человека на свою небесную родину<sup>141</sup>.

В противоположность направлению, у истоков которого был Ф.Зелинский, а наиболее известным представителем - А.-Ж.Фестюрьер, предполагавшему эллинскую природу герметизма, ряд исследователей напомнил о его египетских корнях (работы П.Дершэна<sup>142</sup>, Ж.Доресса<sup>143</sup>, Ф.Дома<sup>144</sup>). Появлению новых подходов способствовало привлечение новых источников на коптском и древнеармянском языках. Канадский исследователь Жан-Пьер Маэ попытался в двухтомном исследовании "Гермес в Верхнем Египте" (1978-1982 гг.)<sup>145</sup>, содержащем издание и 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"<sup>146</sup>. Маэ пришел к выводу, что новонайденные тексты сохранили аутентичную герметическую традицию в большей степени, чем тексты, включенные в Герметический корпус или в антологию Стобея. По мнению Маэ, герметизм - продукт культурного синкретизма эпохи эллинизма, и египетский элемент в этом синтезе весьма значителен. Первоначальной формой

---

<sup>141</sup> Работы: Grese W.C. Corpus Hermeticum XIII and early Cristian literature. - Leiden: E.J. Brill, 1979 и Büchli J. Der Poimandres: Ein paganisiertes Evangelium. - Tübingen, 1987 - нам недоступны.

<sup>142</sup> Derchain 1962.

<sup>143</sup> Doresse 1972 б.

<sup>144</sup> Daumas 1982.

<sup>145</sup> Hermes en Haute-Egypte 1978-1982.

<sup>146</sup> Op. cit., t. 2, p. 40.

герметической литературы были, согласно Маэ, речения (γνώμαι), и лишь позднее происходит мифологизация и гностицизация первоначальных герметических "сентенций".

Любопытный опыт прочтения Поймандра, основанный на теориях М.Элиаде и К.Г.Юнга, представляет собой книга Роберта Алана Сегала "Поймандр как миф"<sup>147</sup>.

Монография Гарта Фаудена "Египтянин Гермес"<sup>148</sup> воссоздает культурную и социальную среду, в которой возникли и имели хождение герметические тексты (по мнению Фаудена, это - Александрия римской эпохи)<sup>149</sup>.

\* \* \*

В отечественной науке очень мало исследований, посвященных герметизму. Правда, в их числе получившие международное признание работы Ф.Ф.Зелинского и ценнейшее исследование Б.А.Тураева о боге Тоте. Однако эти имена не исчерпывают всех русских авторов, писавших о герметизме. Владимир Соловьев напечатал в Энциклопедии Брокгауза и Эфрона статью "Гермес Трисмегист"<sup>150</sup>, в которой герметизм характеризуется как "своеобразное сочетание трех элементов: египетского многобожия, иудейско-христианского монотеизма и греческого философского идеализма"<sup>151</sup>. Глава, посвященная герметизму, имеется в 8 томе "Истории античной эстетики" А.Ф.Лосева<sup>152</sup>. По

<sup>147</sup> Segal 1986. См. также: Segal 1987.

<sup>148</sup> Fowden 1993.

<sup>149</sup> См. также обзоры литературы по герметизму: Gonzalez -Blanco 1984; Ambrose 1992.

<sup>150</sup> Соловьев 1997 в.

<sup>151</sup> Op. cit., с. 85.

<sup>152</sup> Лосев 1992, с. 225-241.



мнению Лосева, "...в герметизме создавалась противоестественная, но исторически необходимая спайка язычества и христианства"<sup>153</sup>. Пессимистическим учением, порожденным кризисом античной культуры, считает герметизм Е.М.Штаерман<sup>154</sup>. А.В.Семушкин в статье о герметизме дает последнему следующую характеристику: "В **онтологии** герметизма антиномия Бога (трансцендентно-демиургического) и мира (имманентно-эволюционного) разворачивается с решительным перевесом первого над вторым; поэтому герметическая метафизика бытия есть не что иное, как философский миф о божественной демиургии Космоса. В **эпистемологии** антиномия рационально-дискурсивного и иррационально-богооткровенного также разрешается в пользу божественного откровения; поэтому то, что в герметизме претендует на роль теории познания, в действительности есть философский миф о познании, или гнозис, осуществляющийся как богопознавательный (теософический) процесс. Такова же и герметическая **антропология**: в антиномии смертного (человеческого) и бессмертного (божественного) уверенно доминирует вторая сторона оппозиции; поэтому вместо науки о человеке в герметизме мы имеем антропософию - философский миф о человеке в его бесконечных смыслах и предназначениях"<sup>155</sup>.

## § 2. Общая характеристика античного герметизма.

Одним из наиболее почитаемых богов древнего Египта был Тот – верховный бог города Шмуна (Гермополя), лунное божество с

<sup>153</sup> Op. cit., с. 228.

<sup>154</sup> Штаерман 1975, с. 152-153.

<sup>155</sup> Семушкин 1991, с. 103.

головой ибиса, создатель счета и письма, календаря и летописи, покровитель писцов, архивов и библиотек, автор священных книг. Б.А.Тураев следующим образом охарактеризовал роль этого бога: "В лице Тота явился образ благого и премудрого бога общественного и мирового порядка, олицетворяющего собой выработанную веками культуру. Все прекрасное и полезное исходило от него; лучшие способности ума и лучшие проявления деятельности вызвали на сравнение с ним, и как для царей, так и для частных лиц всех эпох было наиболее почетным и желательным сопоставление своей деятельности со свойствами этого "сердца Ра" и его "языка", как называют Тота позднейшие "тексты"<sup>156</sup>.

Образ Тота как "творца цивилизации" был развит греческими авторами, испытывавшими необычайное почтение к древности и мудрости египетской религиозной традиции. В диалоге "Федр" Платон вкладывал в уста Сократа следующие слова: "Так вот, я слышал, что близ египетского Навкратиса родился один из древних богов тех мест, которому посвящена птица, называемая ибисом. А самому божеству имя было Тевт. Он первый изобрел число, счет, землемерие, звездочетство, вдобавок игру в шашки и в кости, а также и письмена"<sup>157</sup>. Тевт – это, конечно, Тот. Греки обычно отождествляли чужих богов со своими. Тота они отождествили с Гермесом, а центр его почитания Шмун называли Гермополем – городом Гермеса. Произошло это довольно рано: Гермесом называет египетского бога уже Геродот<sup>158</sup> (V в. до

<sup>156</sup> Тураев 1898, с. 73.

<sup>157</sup> Платон. Федр. 274c-d См.: Платон 1989, с. 64.

<sup>158</sup> См.: Геродот. История. II 138 (Геродот 1972, с. 123).

н.э.), написавший свой труд за несколько десятилетий до платоновского "Федра".

Процессы синкретизма – соединения элементов греческой и египетской религий и культур – усилились в эпоху эллинизма, когда культы восточных, в частности египетских, богов стали широко распространяться среди греков, но при этом видоизменялись, приспособляясь к греческим представлениям, а связанные с этими культурами тексты переводились на греческий язык либо прямо писались по-гречески: греки, как правило, не желали изучать "варварские" языки, представители же образованных слоев египетского населения, включая жречество, учили язык завоевателей, в том числе и для пропаганды среди греков достижений собственной культуры.

Именно к эпохе эллинизма относится возникновение синкретического культа Тота-Гермеса. Это, по сути уже новое, божество, заимствовало свои функции частично у египетского бога, частично у греческого Гермеса, часть же функций прежних богов отмерла (связь Тота с культом Луны, "плутоватость" и даже "вороватость", присущая древнегреческому Гермесу – сыну Зевса и одной из дочерей Атланта, Майи). Греки уже и собственного Гермеса стали воспринимать как египетского бога. Так, Диодор Сицилийский (I в. до н.э.) писал: "У него [Осириса] наибольшим почетом пользовался Гермес, наделенный отменными способностями относительно того, что может быть полезно для общежития. Прежде всего, им сделана членораздельной общая речь, многое из безьянного получило имена, изобретены буквы и заведен порядок богопочитания и жертв. Он же был первым наблюдателем порядка звезд, гармонии и природы звуков, был изобретателем палестры, заботился о

пропорциональности и об изваянии тела в надлежащей форме. Он устроил трехструнную лиру, наподобие времен года, так как установил три тона: острый, тяжелый и средний; острый – от лета, тяжелый – от зимы и средний – от весны. И греков он научил красноречию, за что и называли его Гермесом. Одним словом, Осирис, у которого он был иерограмматом [священным писцом], обо всем сообщал ему и очень пользовался его советами. И оливковое дерево изобрел он, а не Афина, как говорят греки”<sup>159</sup>.

На Гермеса как на источник высшей мудрости указывает Ямвлих (III в.): “С давних времен известно, что Гермес, бог-покровитель красноречия, по праву является богом всех жрецов; его признают повсюду также и единственным покровителем истинного знания о богах. Поэтому наши предки собственную мудрость, да и свои сочинения приписывали Гермесу”<sup>160</sup>. Ямвлих сообщает далее, что Платон и Пифагор основывали свое учение на надписях на стелах Гермеса<sup>161</sup>. Он сообщает также со ссылкой на Манефона, что у Гермеса имеется 36 525 книг<sup>162</sup>. Это совершенно неправдоподобное число символично – это соответствует числу дней в столетии<sup>163</sup>. При этом Ямвлих настаивает на египетском происхождении герметических книг (“они переведены с египетского языка людьми, не чуждыми философии”<sup>164</sup>).

---

<sup>159</sup> Diod. I 15, 9-16, 2 (Diodorus 1888).

<sup>160</sup> De mysteriis I,1 (Jamblique 1966; Ямвлих 1996, с. 245).

<sup>161</sup> Op. cit. I,2.

<sup>162</sup> De mysteriis VIII,1 (Jamblique 1966; Ямвлих 1995, с. 205).

<sup>163</sup> См.: Ямвлих 1996, с. 268.

<sup>164</sup> De mysteriis VIII,4 (Jamblique 1966; Ямвлих 1995, с. 207).

Вместе с тем единое божество Тот-Гермес расслаивается. Возникает представление о нескольких Тотах и, соответственно, о нескольких Гермесах. Так, Манефон (IV-III в. до н.э.) утверждал, что имелось три Гермеса - Тот, отец Агатодемона (то есть Благого демона) и Тат. Цицерон (I в. до н.э.) писал уже о пяти Меркуриях (римского Меркурия издавна отождествляли с греческим Гермесом): "Из Меркуриев один родился от отца Неба и матери Дня, у него, по преданиям, позорно похотливая природа, так как он возбудился при виде Прозерпины. Еще один, сын Валента и Корониды, живет под землей, он зовется еще Трофонием. Третий - сын Юпитера третьего и Майи; от него и Пенелопы, говорят, родился Пан. Четвертый имел своим отцом Нила, египтяне считают недозволенным называть его по имени. Пятый, кому поклоняются фенеты, как говорят, убил Аргуса, по этой причине бежал в Египет и сообщил египтянам законы и письменность. Египтяне этого называют Тотом, и так же называется у них первый месяц в году"<sup>145</sup>. Нет нужды комментировать все упомянутые Цицероном имена. Существенно, что это имена и персонажи, относящиеся к греческой и римской мифологии. В то время как у Диодора египтянин Гермес обучил греков красноречию, пятый Меркурий, согласно Цицерону, - не египтянин; он бежал в Египет и принес труда законы и письменность.

Смешение культур и религиозных культов, крушение традиционного уклада жизни наряду с некоторыми другими факторами привели в эпоху эллинизма к кризису традиционной религии и мифологии, к скептицизму и неверию в старых богов.

---

<sup>145</sup> Cic. de nat. deorum III, 56. Пер. М.И.Рижского цитируется по изданию: Цицерон 1965, с. 175.

Получило широкое распространение учение Евгемера, полагавшего, что боги – это обыкновенные люди: древние цари, законодатели, мудрецы и герои, которые позднее были обожествлены. Тот-Гермес воспринимался уже не как бог, а как мудрец и основоположник египетской цивилизации. Но наряду со скептицизмом распространялся и мистицизм<sup>166</sup>, одним из основных центров которого являлась Александрия. И почитание Тота-Гермеса, все чаще называемого сначала Дважды Величайшим, а затем и Трижды Величайшим (Трисмегистом), тесно переплетается с этими новыми мистическими настроениями. Имя Гермеса упоминается в текстах магических заклинаний, его считают основоположником чрезвычайно популярной в эллинистическо-римскую эпоху астрологии и зарождающейся алхимии<sup>167</sup>. Все эти дисциплины – магия, астрология, алхимия и т.п. – получили название “герметических наук”.

Наряду с “низовым” магико-астролого-алхимическим герметизмом в первые века нашей эры развиваются философско-богословские герметические учения, в которых делается попытка синтезировать эллинистический мистицизм, отдельные положения вульгаризированного платонизма и стоицизма и иудейского монотеизма. Некоторые исследователи очень резко разделяют и даже противопоставляют друг другу “философский” и “народный” герметизм<sup>168</sup>. Однако доктрины, излагаемые в “философских”

<sup>166</sup> Festugiere 1950-1954, v.1.

<sup>167</sup> Op. cit. См. также: Preisedantz 1928-1931; Berthelot 1888; Berthelot 1885; Dellatte 1942; Ruska 1926; Gundel 1936.

<sup>168</sup> См.: Festugiere 1950-1954, v.1, p. VII.

трактатах Герметического корпуса, обосновывали и алхимию, и астрологию, и магию, и народную медицину<sup>169</sup>.

В самом деле, мир, согласно герметическим представлениям, един, и все его части связаны друг с другом. Поэтому звезды и планеты воздействуют как на мир в целом (макрокосм), так и на каждого человека, являющегося микрокосмом. Человеческий ум – часть Ума Божественного, следовательно, познавая себя, человек тем самым познает и Бога. Слово, человеческая речь пронизаны энергиями Божественного Слова, что открывает возможность для магического воздействия человеческого слова на мир. Человек и мир соответствуют друг другу: голова человека – это Небо, глаза – Солнце и Луна, грудь – воздух, живот – Земля, сердце же является святилищем тела, обиталищем ума. Поскольку все в мире связано, будущее можно предсказать по внутренностям животных или по расположению небесных тел. При полном очищении души от грехов происходит рождение нового человека, сутью которого оказывается свет, а при очищении “грязных” металлов образуется светоносное золото. Поскольку мир един, едино и познание, при этом познание мира, самопознание и познание Бога оказываются одним и тем же. Но это не рациональное познание, а тайное знание, гносис, постижение которого возможно лишь при помощи откровения Божества. Подобным откровением и были, по мнению адентов герметизма, тексты, включенные в Герметический корпус. А пророком, передавшим это откровение людям, являлся египтянин Гермес Трисмегист.

Большая часть трактатов Герметического корпуса представляет собой речи Гермеса, в которых он излагает полученное сверхъестественным путем Божественное откровение.

---

<sup>169</sup> См.: Hermes en Haute-Egypte 1978-1982, t. 2, p. 22.

Кроме Гермеса Трисмегиста в этих текстах фигурируют его сыновья и ученики – Тат, Аммон, Асклепий. Тат – это вариант имени Тота, имя Аммона заимствовано у египетского бога Солнца (хотя возможно имеется ввиду египетский фараон Амасис, которого греки называли Аммоном), а герметический Асклепий – это уже не греческий бог врачевания, а отождествленный с ним легендарный древнеегипетский врач Имхотеп<sup>170</sup>.

Тексты Герметического корпуса представляют собой чрезвычайно своеобразное сочетание двух способов описания мира – философского и мифологического. Однако цельного синтеза из этого соединения не получилось – герметические тексты часто производят впечатление эклектичных. Среди них встречаются и тексты вполне мифологические – такие, как Поймандр, и тексты чрезвычайно близкие к популярной философии того времени и почти лишенные мифологических черт, однако представленные как Божественное Откровение. В большинстве же текстов мы находим причудливое сочетание философии и мифологии.

Неоднородность Герметического корпуса была очень рано выявлена исследователями. Согласно концепции, которую наиболее отчетливо изложил А.-Ж.Фестужьер, имелось два направления в герметизме – гностический герметизм (I, IV, VI, VII, XIII трактаты корпуса), проникнутый пессимистическим взглядом на мир, и так называемый оптимистический герметизм (V, VIII, IX трактаты, “Асклепий”)<sup>171</sup>. Представляется, однако, что хотя расхождения между различными трактатами корпуса имеются, эти расхождения менее значимы, чем внутренняя неоднородность

<sup>170</sup> См.: Коростовцев 1976, с. 51, 155; Zethe 1902; Edelstein 1945.

<sup>171</sup> Festugiere 1967, p. 35-38.



трактатов, авторы которых пытались передать мифологическое содержание неадекватным ему языком популярной философии. Указанная внутренняя противоречивость делает герметические тексты особенно важными для изучения процесса ремифологизации античной культуры в римскую эпоху - несмотря на их уже упоминавшийся эклектизм (а может быть, благодаря ему), частые повторы, вялость изложения и подчас не очень большую оригинальность собственно содержательной стороны.

### § 3. Гностический миф в Поймандре.

Рассмотрим подробно учение первого трактата герметического корпуса Поймандр<sup>172</sup>, в котором затронуты все основные пункты герметической доктрины: теология - учение о природе

---

<sup>172</sup> Мы использовали издание: Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 7-19. Принимались во внимание также издания: Hermetica 1924-1936, v.1, p. 114-132; Der Text des Poimandres. - В: Reitzenstein-Shaeder 1926, s. 154-161. Нам были доступны переводы: английские - У.Скотта (Hermetica 1924-1936, v.1, p. 115-133), Р.А.Сегала (Segal 1986, p. 15-23; Segal 1987, p. 325-329), Б.П.Копенхейвера (Hermetica 1992, p. 1-7); французские - А.-Ж.Фестюжера (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 7-19), Л.Менара (Hermes Trismegiste 1996, p. 15-22); нидерландский - Р. ван дер Брука и Г.Квиспела (Corpus Hermeticum 1990, s. 31-39); русские - А.В.Семущкина (Поймандр 1991), наш (Поймандр 1993; Поймандр-Асклепий 1996, с. 20-24. См. также Приложение к настоящей диссертационной работе). Основные исследования: Reitzenstein 1904, s. 36-116; Zielinski 1905-1906, 8, s. 323-331; Dodd 1935, p. 99-209; Haenchen 1956; Segal 1986; Pearson 1981. См. также: Concordance 1971.

божественного начала, космогония – история возникновения материального мира, антропология – история создания человека, сотериология – объяснение путей спасения человека, освобождения души от уз материи и воссоединения ее с Богом, и, наконец, эсхатология. Поймандр представляет собой откровение, данное Гермесу Богом-Отцом, в уста которого вложена нижеизложенная доктрина. Первоначально существует лишь один Бог, являющийся Умом (Νους), Отцом, Светом, Жизнью и имеющий андрогинную природу. Затем от Света отделилась и пала вниз Тьма, материя, превратившаяся в четыре первоэлемента: воду, землю, огонь и воздух. Между тем Свет породил Слово (Λογος), Сына божьего, сам же в себе воспроизвел мир многочисленных Сил (δυναμεις). Световой мир Сил – это идеальный мир, архетип мира материального. Бог – Ум – Отец породил затем второй Ум – Демиурга, названного богом огня и дыхания. Возникает, таким образом, герметическая Триада: первый Ум – Отец, Логос и второй Ум – Демиург. Упоминается также персонифицированная Воля божья (βουλη Θεου). Эта-то Воля божья, восприняв Слово (λαβουσα τον Λογον) и увидав прекрасный архетипический мир, пожелала его скопировать и породила души (ψυχαι). А Нус – Демиург создал семь мироправителей (δικηται), соответствующих семи планетам. В ряде других текстов, в частности в XIII трактате, число мироправителей равно 12 и соответствует знакам зодиака. Владычество этих мироправителей зовется Судьбой (ειμαρμενη). Здесь теоретически обосновывается астрология, играющая огромную роль. Ум – Демиург и Логос приводят в кругообразное движение аморфную первоматерию, в результате чего элементы отделяются друг от друга, и из низших элементов возникают живые существа: из воздуха – пернатые, из воды –

рыбы, из земли - четвероногие. При этом дважды подчеркивается, что, хотя создателями мира были Демиург и Логос, они действовали в согласии с первым Умсом<sup>173</sup>.

Теперь настала очередь человека, творцом которого явился первый Нус: "А Ум, Отец всех сущих будучи Жизнью и Светом, породил Человека (*Ανθρώπος*), подобного себе и полюбил его, как собственное дитя. Ведь был он сверх прекрасен, являясь образом Отца; воистину, Бог полюбил собственное подобие и передал ему все свои творения" (I 12). Первый человек обладает, таким образом, божественной природой, являясь любимым сыном Бога-Отца, равным ему. Увидев сотворенный Богом-Отцом идеальный мир, Человек (не следует забывать, что речь все время идет о Человеке-архетипе)<sup>174</sup> сам пожелал творить и получил на это

---

<sup>173</sup> "И именно их круговращение, как пожелал того Ум, произвело из низших элементов бессловесных животных <...> Земля и вода отделились друг от друга, согласно желанию ума... (I, 11) Комментарий А.-Ж.Фестюжера: "C'est-a-dire du Premier Nous qui reste cause souveraine de la creation bien qu'il s'agisse maintenant par son fils le Nous demiurge" (Corpus Hermeticum 1983-1991, t.1, p. 21).

<sup>174</sup> Герметический Человек - вариант гностической мифологемы Антропоса (ср. Адам Кадмон мистического иудаизма). Ср.: Iren. I 1, 1; I 30, 1 (Irenee de Lyon 1965-1979, v. 1; Ириней 1996, с. 22, 101). Генезис этой мифологемы восходит к иранскому Гайомарту и индийскому Пуруше. См.: Bousset 1907; Kraeling 1927; Франк-Каменецкий 1938; Quispel 1953; Rudolph 1957; Jervell 1960; Schenke 1962; Borsch 1967; Borsch 1970; Schottroff 1970; Petrement 1984, p. 147-181; Hartman 1953; Reizenstein-Shaeder 1926, s. 205-341.

согласие Отца. "Оказавшись в демиургической сфере и обретя полную власть, он увидел творения брата"<sup>175</sup>, и они полюбили его, и каждый дал ему часть своего естества" (I 13). Это и явилось первым шагом к грехопадению. Мироправители, созданные из низших элементов, испортили идеальную природу Человека, наделив его семью грехами. Разорвав планетную сферу, Человек явил нижней природе прекрасный божественный образ. Увидав его, вместившего силы мироправителей и обладавшего безграничной красотой, природа (φύσις) полюбила его и улыбнулась. А он, увидев свое подобие в ней, отразившееся в воде, воспылал любовью к этому подобию и пожелал вселиться в него<sup>176</sup>. Вместе с желанием явилась сила, и он вселился в бессловесное подобие (αλόγον μορφήν). А природа, приняв возлюбленного, обвила его вся, и они соединились, ибо пылали любовью друг к другу. Так произошел καθοδος – нисхождение человека, обладающего божественной природой, в материальный мир. "...поэтому, из всех обитающих на земле живых существ человек двойственен: смертен благодаря телу, бессмертен же благодаря сущностному Человеку (δια τον ουσιωδη ανθρωπον)" (I 15). Соединившись с Антропосом, природа породила семь первых людей – по числу семи правителей-планет, пороки которых воспринял Человек. Эти

---

<sup>175</sup> Здесь имеются в виду 7 мироправителей-планет, созданных братом Человека Умом-Демиургом.

<sup>176</sup> Ср.: Апокриф Иоанна 14, 29-30 (Пер. М.К.Трофимовой – Апокрифы древних христиан 1989, с. 206): "И в водах, которые на веществе, нижняя сторона осветилась через [явление] его образа, который открылся. И когда все власти и протоархонт взглянули, они увидели всю часть нижней стороны, которая была освещена, и благодаря свету они увидели на воде вид образа".

первые люди были андрогинами. При их порождении в качестве женского начала выступила земля, оплодотворяющим началом явилась вода; огонь способствовал созреванию, воздух же превратился в дыхание. А от Антропоса люди получили внешний облик, а, кроме того, поскольку Антропос был Светом и Жизнью, Свет превратился в ум (человеческий, разумеется), а Жизнь стала душой. Первые люди жили до конца Периода и начала Поколений. Затем Бог разделил все живые существа на мужской и женский пол и заповедал: "Плодитесь, плодясь, и размножайтесь, умножаясь, вы все - созданные и сотворенные. И пусть имеющий ум познает, что он бессмертен, что причина смерти - любовь, и постигнет все сущее" (Αυξανεσθε εν αυξησει και πληθυνεσθε εν πληθει παντα τα κτισματα και δημιουργηματα, και αναγνωρισατο ο εννους εαυτον οντα αθανατον, και τον αιτιον του θανατου ερωτα, και παντα τα οντα. I, 18) .<sup>177</sup> Указание на необходимость познать себя и все сущее говорит о том, что гносис, согласно автору Поймандра, является необходимым путем к спасению.

Герметическое воззрение на земного человека отличается дуализмом. Человеческий ум и душа имеют божественное происхождение (герметизм не противопоставляет резко ум душе, как это характерно для многих гностических учений). Человеческий ум является частицей божественного Ума, и если бы человек состоял из одного ума, он был бы богом в буквальном значении этого слова. Но тело человека не имеет никакого отношения к божественной природе. Возникнув из низших, природных элементов, оно ведет человека к гибели. Это же относится и к страстям, внушенным телом. Подобная концепция

<sup>177</sup> Ср. текст Септуагинты: Αυξανεσθε και πληθυνεσθε και πληρωσατε την γην και κατακυριευσατε αυτης (Быт 9:1).

предопределяет высокую оценку аскетической практики в герметическом учении. Аскеза подчинена задаче спасения. Конечной целью герметической сотериологии является избавление человека от оков материи, воссоединение с Богом, понимаемое как непосредственное вхождение очищенного и просветленного человека в божественную субстанцию. Человеку необходимо совершить восхождение к богу - *анодос*, процесс, противоположный нисхождению (*кадодос*), послужившему причиной нынешнего бедственного состояния. Совершить восхождение может лишь тот, кто осознал свое бессмертие и стремится к высшему благу, ибо подобный человек живет, следуя уму, доставшемуся ему от Антропоса, который есть Жизнь и Свет. А тот, кто ценит свое тело, подлежит смерти, потому что тело через влажную природу имеет отношение к первородной тьме, т.е. к смерти. Следует подчеркнуть, что человек не может достичь спасения самостоятельно. Ему нужна помощь божества или божественного посредника. Так, преобразование Гермеса началось в результате откровения Бога-Ума, явившегося ему, когда он находился в экстатическом состоянии. Восхождение к Богу является частью эсхатологического процесса. Происходит разрушение человеческого тела, которое распадается на элементы, а человеческая душа начинает путь к Богу. При этом она проходит через планетные сферы и возвращает каждой из семи планет грехи и страсти, в которые она облачилась, как в одежды, при нисхождении. Душа, отныне нагая, достигает восьмой сферы снизу - Огдоады, затем вступает в хор Сил, став одной из них, и, наконец, входит в Бога, становится Богом, что является концом гносиса, а также всего космо- и антропогонического процесса.

Таково в общих чертах учение, изложенное в Поймандре. Является ли оно типично гностическим учением, осуждающим материальный мир? Есть ряд моментов, объединяющих доктрину Поймандра с гностицизмом и отличающих ее с одной стороны, от ортодоксального христианства, и, с другой стороны, от самого влиятельного эллинского учения поздней античности – неоплатонизма. Прежде всего, это радикальный антропоцентризм. Авторов герметических трактатов интересует прежде всего судьба человека, его природа, его место в мире. Это характерно и для гностицизма, и отчасти для ортодоксального христианства в отличие от космологизма классической греческой философии, нашедшего завершение в неоплатонизме. Подчеркивание божественной природы человека также роднит герметическое учение с гностицизмом. Имеется ряд других черт, объединяющих учение Поймандра с гностицизмом (миф об Антропосе, роль гносиса и т.п.). Однако, есть и существенные отличия. Гностические системы утверждают, что мир создан злым Демиургом, либо иными злыми силами. Между тем, в Поймандре Логос и Ум-Демиург не являются ни злыми богами, ни падшими ангелами. Более того, они оформили первородную Тьму, глядя на божественный архетипический мир и сообразуясь с волей Бога-Отца. Трудно согласиться с Фестюжьером, утверждающим, что Логос и Нус-Демиург введены автором Поймандра лишь с целью снять с верховного бога вину за сотворение мира, и что они выполняют дублирующие функции и можно было бы обойтись только одной промежуточной инстанцией<sup>179</sup>. Наличие двух инстанций объясняется не эклектизмом автора, черпавшего, по мнению Фестюжьера, из разных источников, а влиянием среднего

---

<sup>179</sup> Festugiere 1967, p. 54.

платонизма<sup>179</sup>, не говоря уж о сакральном значении Троицы во многих религиозных системах. Вина за несовершенство мира лежит, согласно Поймандру, не на его творцах, а, скорее, на первородной материи, без остатка поглощающей божественный Свет. Здесь также имеется некоторая переключка с платоновской традицией. Не стоит объяснять эклектизмом и библейские реминисценции в Поймандре. Они указывают на колебания автора между гностической концепцией отвержения мира как абсолютного зла и учением, признающим мир благим творением благого Бога. Кстати, последняя доктрина, характерная для иудаизма и ортодоксального христианства, защищается во многих герметических текстах, в частности, в трактате Асклепий. Кроме того, в Поймандре нет ни малейшего упоминания новозаветных персонажей, и он лишен того напряженно-двусмысленного отношения к ветхозаветной традиции, которое характерно для большинства гностических систем. Учение Поймандре гораздо спокойное и уравновешеннее гностических доктрин, стремящихся, но не способных свести счет с ветхозаветным наследием.

#### **§4. Гностический миф в XIII трактате.**

Обратимся теперь к XIII трактату, именуемому: "Сокровенное слово Гермеса Трисмегиста сыну Тату на горе о новом рождении и заповеди молчания"<sup>180</sup>. Такие исследователи как

---

<sup>179</sup> Триаду Поймандре можно сопоставить с триадой платоника Нумения Апамейского. См.: Puech 1978, p. 25-54.

<sup>180</sup> См.: Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2, p. 200-209; Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 238-254. Переводы: английские - У.Скотта (Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 239-255), В.П.Копенхейвера (Hermetica 1992, p. 49-54); французские - А.-



Фестюжьер<sup>181</sup> и Трёгер, посвятивший ему монографию<sup>182</sup>, относят его к гностическому герметизму". Трактат этот чрезвычайно близок Поймандру и либо написан автором Поймандра, либо кем-то из его круга.

Итак, Сокровенное слово (Λογος αποκρυφος) - следовательно, речь идет об учении, которое может быть сообщено лишь посвященному. Текст и представляет собой подобное посвящение. Там просит, чтобы Гермес посвятил его в учение о новом рождении и прежде всего спрашивает, кто породил Истинного человека? Гермес сообщает ему следующее: Родительница человека - это Умная София в молчании (σοφια νοερα εν σιγη) (молчание - это эон, о нем упоминает гностик Феодот<sup>183</sup>, а также Иринея<sup>184</sup> и Ипполит<sup>185</sup>), семя, послужившее для зачатия - Истинное Благо (η σπορα το αληθινον αγαθον), а осеменяющее начало - Божья Воля (θελημα του θεου, в Поймандре - βουλη θεου). Человек оказывается Богом, сыном Бога, он весь - во всем и состоит из всех божественных сил (θεου θεος παις, το παν εν παντι, εκ πασων δυναμεων συνεστως). Далее Гермес заявляет, что он, благодаря милости божьей уже прошел через второе рождение: Увидев в самом себе

---

Ж.Фестюжьера (Corpus Hermeticum 1983-1991, т. 2, р. 200-209), Л.Менара (Hermes Trismegiste 1996, р.67-73); нидерландский - Corpus Hermeticum 1990, s. 157-163.

<sup>181</sup> Festugiere 1967.

<sup>182</sup> Tröger 1971.

<sup>183</sup> Clement d'Alexadrie 1948; Clemens Alexandrinus 1960-1972, В. 3, s. 105-133.

<sup>184</sup> Iren. I,1,1 (Irenee de Lyon 1965-1979, v. 1; Иринея 1996, с. 21-22).

<sup>185</sup> Hippolitus 1986.

нетелесное видение он вышел за свои пределы, вышел в бессмертное тело и был рожден в уме (εγεννηθη εν νω). И теперь он лишен цвета, осязания и пространственности. Тат видит Гермеса, но не таким, каков он есть на самом деле, ибо телесными глазами его увидеть невозможно. Тем, кто производит второе рождение, объявляется сын Бога-Истинный человек. Второе рождение – рождение божества – может произойти, если приостановить телесные ощущения, так как в теле содержатся двенадцать грехов. Это 1) невежество (αγνοια), 2) уныние (λυπη), 3) невоздержанность (ακρασια), 4) вожделение (επιθυμια), 5) несправедливость (αδικια), 6) жадность (πλεονεξια), 7) лживость (αλατη), 8) зависть (φθονος), 9) коварство (δολος), 10) гневливость (ορυη), 11) опрометчивость (προλετεια), 12) злонамеренность (κακια). Это основные, но вообще их великое множество, и они причиняют страдание внутреннему человеку через посредство ощущений и тела, являющегося темницей. Однако в случае благого воздействия Бога они удаляются, и в этом заключается второе рождение. Происходит это следующим образом: Декада Божественных сил изгоняет дюжину пороков. Познание Бога (γνωσις θεου) изгоняет невежество; познание радости (γνωσις χαρας) изгоняет уныние; воздержанность (εγκρατεια) изгоняет невоздержанность; стойкость (καρτερια) изгоняет вожделение; справедливость (δικαιοσυνη) изгоняет несправедливость; участие (κοινωνια) изгоняет жадность; истина (αληθεια) изгоняет лживость. Затем благо (αγαθον) изгоняет зависть, а с приходом жизни (ζωη) и света (φως) все части тьмы покидают человека, и Божественные силы замещают изгнанные пороки. Таким образом происходит новое рождение, и человек обожествляется. Далее, отвечая на естественный вопрос Тата, почему двенадцать пороков

замещаются десятью силами, Гермес разъясняет, что двенадцать пороков соответствуют знакам зодиака, что же касается Божественной декады, то она является родительницей души ( $\psi\upsilon\chi\omicron\gamma\omicron\nu\omicron\varsigma$ ) и равнозначна Единице и Духу, состоящих из единства Жизни и Света.

В этот момент происходит новое рождение Тата: он видит Все, Целое ( $\tau\omicron\ \pi\alpha\nu$ ) и видит себя самого в Уме ( $\epsilon\mu\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \epsilon\nu\ \tau\omicron\ \nu\omicron\iota$ ). Затем Гермес сообщает, что новое тело, составленное из Божественных Сил, неуничтожимо и бессмертно в отличие от прежнего тела, и человек воистину оказывается богом и сыном Единого.

Став посвященным, Тат возжелал услышать хвалебный гимн ( $\tau\eta\nu\ \delta\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \upsilon\mu\nu\omicron\upsilon\ \epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\nu$ ), который Божественные силы поют Богу-Отцу. Этот гимн второго рождения является высшей тайной, будучи скрыт в молчании. Гермес тем не менее нисходит к просьбе Тата и сообщает ему этот гимн. Гимн распадается на две части. Первая представляет собой хвалу творцу и проникнута строго монотеистическим, если не сказать библейским, духом. Вторая же часть очень своеобразна. Каждая из сил, составляющих возрожденного человека, поет гимн соответствующей силе, составляющей Бога, т.е. фактически самой себе – ведь природа Бога и человека отныне едина. Все же силы вместе, являясь Словом (Логосом), поют гимн Единому и Всему. Завершается трактат наказом Гермеса ни в коем случае не разглашать услышанное.

Что можно сказать по поводу этого текста? Его цель – посвящение в таинство, инициация; содержание – сотериология, совпадающая с обожением. Строго говоря, этот текст не является ни мифологическим, ни философским; скорее, он может быть

назван религиозно-мистическим. XIII трактат считается текстом так называемого гностического герметизма. Однако его можно считать гностическим только при очень широком толковании термина "гностицизм". XIII трактат предполагает мифологический способ описания универсума. Этот текст невозможно понять без обращения к мифу, конкретно к мифу, изложенному в Поймандре. Почему тело является темницей и тьмой? Почему двенадцать пороков соответствуют двенадцати знакам зодиака? Почему необходимо второе рождение? Почему оно совпадает с обожением? Благодаря чему человек оказался единсущным Богу, почему он Сын Бога и Бог? Часть этих вопросов была поставлена и рассматривалась философией, в частности платонизмом, учившем и о теле, как темнице души, и о божественной природе человека. Однако в рамках XIII трактата мы не можем ответить на эти вопросы, используя метод философии. Чтобы ответить на них, следует рассказать миф. Но в отличие от мифологии гесиодовского типа, новая, вторичная мифология, пост-философская и пост-библейская обращается не к теогоническому мифу, а к мифу тео-антропогоническому, каким и является герметический миф Поймандра. Кроме того, мы имеем здесь монотеизм, сопровождающийся сильным религиозным чувством, но еще одна особенность герметических текстов – Бог здесь не живой Бог Библии, не Бог священной истории, и не конкретное Божество эллинистических культов, а Бог философский – Единый, Целостность. Таким образом в XIII трактате содержатся элементы и мифологии, и философии, и монотеистической религиозности.

#### **§5. Миф и философия в Герметическом корпусе: VI и IX трактаты.**

Рассмотрим трактаты VI "О том, что только в Боге есть благо, и нигде более"<sup>186</sup> и IX "О разумении и ощущении, или о том, что только в Боге пребывают красота и благо и более нигде"<sup>187</sup>. При этом особое внимание уделим интерпретации следующих фраз:

VI, 4 - ο γαρ κοσμος πληρομα εστι της κακιας, ο δε θεος του αγαθου, η το αγαθον του θεου (Космос есть полнота зла, Бог же — [полнота] блага, либо же благо — [полнота] Бога).

IX, 4 - την γαρ κακιαν ενθαδε δειν οικεων ειπον εν τω εαυης χωριω ουσαν' χωριον γαρ αυτης η γη, ουχ ο κοσμος, ως ενιοι ποτε ερουσι βλασφημουντες (Ведь, как я сказал, зло должно иметь здесь жилище, на собственной своей территории, а его территория — это земля, а не космос, как то утверждают некоторые святотатцы).

---

<sup>186</sup> См.: Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 72-76; Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 164-170. Переводы: английские — У.Скотта (Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 165-171), Б.П.Копенхейвера (Hermetica 1992, p. 21-23); французские — А.-Ж.Фестюжера (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 72-76), Л.Менара (Hermes Trismegiste 1996, p.37-39); нидерландский — Corpus Hermeticum 1990, s. 89-91.

<sup>187</sup> См.: Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 96-100; Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 178-186. Переводы: английские — У.Скотта (Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 179-187), Б.П.Копенхейвера (Hermetica 1992, p. 27-29); французские — А.-Ж.Фестюжера (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 96-100), Л.Менара (Hermes Trismegiste 1996, p.43-46); нидерландский — Corpus Hermeticum 1990, s. 109-111.

Нет сомнения, что вторая фраза полемична по отношению к первой и что под  $\epsilon\nu\omicron\iota \beta\lambda\alpha\sigma\phi\eta\mu\omicron\nu\nu\tau\epsilon\varsigma$  имеются в виду авторы VI трактата. Можно ли, однако, на этом основании считать, что мы имеем дело с двумя противоположными доктринами, или же с полемикой, сопоставимой по своей непримиримости с критикой гностиков Плотином? Рассмотрим контекст интересующих нас высказываний. Начнем с VI трактата, представляющего собой философское рассуждение Гермеса, обращенное к Асклепию. Его заглавие полностью раскрывает содержание трактата. Проблемы блага трактуются в трех аспектах – теологическом, космологическом и антропологическом, то есть благо и Бог, благо и космос, благо и человек. Начнем с первого аспекта. Учение VI трактата – это абсолютный монотеизм. Упоминается лишь единый Бог (в отличие от Поймандра, где наряду с Первым Богом-Отцом-Умом речь идет также о Втором Уме-Демиурге и Логосе). Бог является абсолютным благом, так что сущность ( $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ ) Бога есть благо. То же самое относится и к прекрасному ( $\tau\omicron \kappa\alpha\lambda\omicron\nu$ ):  $\eta \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon, \epsilon\iota\gamma\epsilon \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha \epsilon\chi\epsilon\iota, \tau\omicron \kappa\alpha\lambda\omicron\nu \epsilon\sigma\tau\iota \dots$  (...сущность Бога, если только он обладает сущностью, есть прекрасное... VI, 4).

Бог, кроме того, является абсолютно неизменным, самодостаточным, ни в чем не нуждающимся и не испытывающим никаких страстей. Благо и прекрасное присущи лишь Богу и никоим образом не могут быть присущи никому, кроме Бога. Здесь мы уже переходим к космологическому аспекту проблемы. Доктрина трактата не пантеистична: Бог и мир – это разные вещи, поэтому благо и прекрасное, будучи сущностью Бога, не имеют отношения к миру.

Однако учение VI трактата о космосе не отличается последовательностью. С одной стороны, вполне логично утверждается, что мир есть полнота зла. При этом совершенно не важно, признается ли зло некоей независимой субстанцией, противостоящей добру, или является просто отсутствием последнего в платоновском смысле. Если в мире совсем нет добра, он представляет собой полноту зла, как бы мы это зло ни определяли. Вообще сопоставление картины универсума в VI трактате с платоновской системой чрезвычайно любопытно. В то время, как в неоплатонизме универсум организован иерархически и энергии – лучи Первоединого – пронизывают весь космос, постепенно слабея, и, наконец, затухая в абсолютной тьме материи, у герметического автора мы имеем статичную и дуалистическую картину мира, в которой энергия Бога покоится и направлена на саму себя (*περι δε αυτην στατικην ενεργειαν εχουσαν* VI, 1), космос же остается не просветленным. Космос, таким образом, соответствует здесь платоновской материи, то есть по сути является меоном. И если у Платона зло представляет собой разной степени ослабление блага, здесь вполне последовательно утверждается, что то, что в этом мире называется добром, есть лишь разной степени зло: *το γαρ μη λαν καков, ενθαδε το αγαθον εστι, το δε ενθαδε αγαθον, ποριον του κακου το ελαχιστον* ("Ведь не слишком большое зло здесь является благом, а здешнее благо – это наименьшая частица зла". VI, 3). Все в нашем мире, таким образом, это – то или иное проявление зла.

Но, с другой стороны, в VI трактате имеются положения, противоречащие этой довольно стройной схеме. Прежде всего, благо, то есть Бог, объявляется причиной существования космоса, сущностью всякого движения и порождения, началом всех

вещей. Но каким образом благой Бог оказывается причастным к возникновению абсолютно безблагодатного мира, не разъясняется. Имеется еще одно противоречие. Сразу вслед за радикальным противопоставлением блага и мира (οπου γαρ ημερα, ουδαμου νυξ, οπου δε νυξ, ουδαμου ημερα - "там, где день, нет места ночи, а там, где ночь, нет места дню". VI, 2), утверждается, что поскольку материя причастна ко всему, она причастна и к благу. Соответственно и космос благ, но лишь в качестве творящего начала, во всем же прочем он дурен. Это утверждение опять-таки никак не согласовано со всем предыдущим и последующим изложением.

И, наконец, третий, антропологический аспект проблемы. Человек полностью принадлежит этому миру, следовательно, лишен блага и прекрасного. Однако, Бог наделил человека умом, благодаря которому он осознает, что лишен блага и прекрасного и может обрести их лишь обратившись к Богу. Средства приближения к Богу - гносис и благочестие (ευσεβεια). А лишенные гносиса и благочестия считают человека благим и прекрасным, в то время как он не различает добра и зла, постоянно принимая последнее за первое (здесь также имеется некоторая несогласованность). Заканчивается трактат крайне пессимистической констатацией: вещи этого мира лишены добра и красоты, но мы не можем ни ненавидеть их, ни бежать от них, так как нуждаемся в них и жить без них не можем.

Перейдем теперь к IX трактату, также представляющему собой речь Гермеса, обращенную к Асклепию, и озаглавленному "О разумении и ощущении". Однако мы не будем специально останавливаться на проблеме соотношения умозрения и ощущения, запомнив, однако, что именно она является основной темой



трактата и решается в духе стоицизма. Остановимся на той же триаде: Бог-мир-человек. доктрина IX трактата (так же как и VI) монотеистична. Однако это определение будет недостаточным: здесь имеется своеобразное сочетание креационизма и пантеизма. Все сущее сотворено Богом, но не из ничего – как в последовательном креационизме, а из самого Бога, и будучи постоянно движимо Богом, вечно пребывает в нем. Вместе с тем космос, покоясь в Боге, отличен от него. Он обладает собственным разумением и ощущением (некий вульгаризированный аналог неоплатонической Души мира) и является орудием Божьей воли (*ὄργανον τῆς τοῦ Θεοῦ βουλήσεως*). Бог творит все сущее подобным себе, но космос, находящийся в постоянном движении, все переоформляет, ведя одних ко злу, а других к благу. Космос содержит в себе семена Бога и поэтому постоянно творит, все время создавая, разлагая созданное на элементы и снова создавая и так *ad infinitum*.

Таким образом, Бог – это отец космоса, космос же сын Бога и отец всего того, что пребывает в космосе. Поэтому он, устраивая все, справедливо носит имя космоса (греческое *κόσμος* происходит от глагола *κοσμεῖω* – строить, устраивать, украшать). Следовательно, космос благ. Итак, в теологии IX трактата совершается переход от монотеизма и креационизма к пантеизму, космология привносит принцип иерархичности, а антропология, как мы увидим, имеет дуалистический характер.

Имеются два рода людей: материальный (*ὕλικος*) и сущностный (*οὐσιώδης*). Относящиеся ко второму роду, которых Бог ведет к спасению, связаны с благом сущностно. Это определение *οὐσιώδης* – сразу заставляет вспомнить Поймандра, в котором так был назван *Ἀνθρῶπος*, Первочеловек-архетип, обладавший Божественной

природой и совершивший падение в материальный мир. Что же касается материального человека, то его ум осеменен демонами, которые, оказывается, обитают повсюду: μηδενος μερους του κοσμου κενου ουτος δαιμονος ("нет в космосе места, где бы не было демона". IX, 3), — любопытное утверждение, если вспомнить, что космос — орудие Божьей воли.

Ум, оплодотворенный семенем демонов, порождает всяческие грехи и преступления: блуд, убийство, избиение родителей, ограбление святынь, нечестие, самоубийство. А семена Бога зачинают прекрасное, благо, добродетель, благочестие и, наконец, гносис (познание Бога). Истинный гностик отличается от остальных людей, он является существом иной природы. Поэтому большинство ненавидит гностиков, преследует их и часто даже предаст смерти. Это естественно: ведь наша земля является обителью зла. Однако почитающих Бога не должны задевать эта ненависть и преследования, так как они обладают ведением (гносисом), и им все идет на пользу.

Подведем итоги. То, что учения VI и IX трактатов не совпадают друг с другом, очевидно. И однако их различие не является противоположностью гностической доктрины, отвергающей мир (VI трактат) и оптимистического пантеизма (IX трактат). В VI трактате нет ничего специфически гностического. Роль гносиса в этом трактате минимальна. Чрезвычайно своеобразен IX трактат: за стоическим рассуждением о разумении и ощущении и несколько сумбурной пантеистической доктриной проглядывает, то, что можно было бы назвать остаточным гностическим мифом: деление людей на две категории, намек на Антропоса, демоны, осеменяющие человеческий ум, представление о земле, как месте наказания, наконец, существенная роль гносиса в достижении

спасения. Все это отсылает к Поймандру, а возможно и к какому-нибудь другому, чисто гностическому тексту.

Итак, сопоставление двух рассмотренных трактатов приводит к следующим выводам. В IX трактате присутствуют отдельные элементы гностицизма. Что же касается VI трактата, то его роднит с гностицизмом лишь крайний космологический пессимизм. Представляется, что наличие в герметических текстах лишь отдельных черт гностицизма, их промежуточное положение между "классическими" гностическими системами и учениями среднего платонизма связано с промежуточностью иного рода — между философией и мифом. В самом деле, VI трактат тяготеет к философской картине мира. В IX трактате сквозь философское описание проглядывает мифологическая основа. В целом противоположность философского и мифологического способов описания в текстах Герметического корпуса играет не меньшую роль, чем различие между оптимистическим и пессимистическим взглядом на мир.

#### **§6. Миф и философия в Герметическом корпусе: Прочие трактаты.**

В нашу задачу не входит подробный анализ всех текстов философского герметизма. В настоящем параграфе мы попытаемся выделить элементы мифологического описания мира, элементы философского дискурса, а также гностические, теистические и пантеистические мотивы. Рассмотрим сначала тексты, отнесенные (наряду с I и XIII трактатами) В.Буссетом и А.-Ж.Фестюжьером к гностическому герметизму.

IV трактат "[Слово] Гермеса Тату: Кратир или Монада"<sup>188</sup> ... В этом трактате утверждается единственность и бестелесность Бога - благого творца мира. Будучи благим, Бог создал человека и дал ему в дар Ум, чтобы он, созерцая божественное творение, познал бы Творца. В трактате настойчиво подчеркивается благая природа Бога. Источник зла не Творец, а люди (...ο μεν θεος αναίτιος ημεις δε αιτιοι των κακων . IV, 8). Примечательно, что при высокой оценке гносиса, он не отождествляется с Благом, а признается началом пути человека к Благу (ουκ αυτου ουν αρχη γινεται η γνωσις, αλλ' ημιν την αρχην παρεχεται του γνωσθησομενου. IV, 9). В целом в IV трактате нет ничего гностического; нет и явных мифологических мотивов. Он представляет собой проповедь единобожия и монотеистического благочестия.

Иной характер имеет небольшой VII трактат "О том, что величайшее зло для людей - неведение Бога"<sup>189</sup>. Это - страстный

<sup>188</sup> См.: Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 49-53; Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 148-156. Переводы: английские - У.Скотта (Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 149-157), Б.П.Копенхейвера (Hermetica 1992, p. 15-17); французские - А.-Ж.Фестюжьера (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 49-53), Л.Менара (Hermes Trismegiste 1996, p.30-32); нидерландский - Corpus Hermeticum 1990, s. 69-71.

<sup>189</sup> См.: Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 81-82; Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 170-172. Переводы: английские - У.Скотта (Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 171-173), Б.П.Копенхейвера (Hermetica 1992, p. 24); французские - А.-Ж.Фестюжьера (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 81-82), Л.Менара (Hermes Trismegiste 1996, p.40); нидерландский - Corpus Hermeticum 1990, s. 97.

призыв к отвержению мира и обличение мира как средоточия зла. При этом резко противопоставляются друг другу *αἴθερα* и *γῆρας*. Ч.Г.Додд<sup>190</sup> отмечает черты эллинистического иудаизма в этом трактате, однако в нем преобладают гностические мотивы. Отрицание плоти указывает на платоническую традицию, но радикализм этого отрицания отсылает к гностическому мировоззрению. "...хитон, в который ты обличен, ткань неведения, опора зла, узы растления, предел тьмы, живая смерть, испытывающий ощущения труп, носимая с собой могила, обитающий в доме разбойник, ненавидящий тебя из-за вещей, которые он любит, и завидующий тебе из-за вещей, которые он ненавидит. VII, 2" - вот что такое, по мнению автора IV трактата, тело.

Перейдем теперь к текстам, которые Фестюжьер причислял к монистическому и пантеистическому направлениям. трактат "Ключ Гермеса Трисмегиста"<sup>191</sup> представляет собой, по справедливому суждению Фестюжьера<sup>192</sup>, резюме герметической доктрины. Отсюда и заглавие - "Ключ". В X трактате можно обнаружить, по мнению А.Д.Нока, "основные герметические топы: Бог-Отец-Благо;

<sup>190</sup> Dodd 1935, p. 181-194.

<sup>191</sup> См.: Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 113-126; Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 186-204. Переводы: английские - У.Скотта (Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 187-205), Б.П.Копенгейвера (Hermetica 1992, p. 30-36); французские - А.-Ж.Фестюжьера (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 113-126), Л.Менара (Hermes Trismegiste 1996, p.47-53); нидерландский - Corpus Hermeticum 1990, s. 117-123. См.также: Zielinski 1905-1906, 8, s. 345-350.

<sup>192</sup> Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 107.

универсум; человек; Единое; движение; различные составные части человеческой души и причины, на них воздействующие; ощущение, рациональное познание, благодать и откровение; совершенный "гностик"; "гностик" и непосвященный, "не осиянный светом"; конечная надежда "гностика" и возможность предварить эту надежду"<sup>193</sup>. В первой части трактата (1-14) речь идет о трех существах - Боге, мире и человеке. Бог рассматривается как отец всего сущего и отождествляется с Благом, имея с последним единую природу и единство действия. Источником этого действия является воля Бога, заключающаяся в желании, чтобы все существовало. Мир и солнце также являются отцами существ, пребывающих в мире, но они лишь причастны Благу, которое является единственной причиной всего сущего. Поэтому человек должен встать на путь богопознания, который приведет к тому, что душа, просветленная и захваченная Благом, покинет тело и сольется с Богом. Индивидуальные души отпали некогда от мировой души и затем претерпевают многообразные метаморфозы, зависящие от приверженности души либо пороку, либо добродетели. При этом основной порок души - это *αυνοσια*, а добродетелью является гносис. Поэтому гностик - существо благочестивое и причастное Божественному. Второе существо - это видимый бог, мир. Мир прекрасен, но не благ (ο καλος κοσμος, ουκ εστι δε αγαθος X,10), поскольку материален и изменчив. Наконец, третье существо, человек - первый среди смертных. Он "не только не благ, но дурен, поскольку смертен. Ведь мир не благ, поскольку подвижен, но не дурен, поскольку бессмертен. А человек, поскольку и подвижен, и смертен, - дурен" (X, 12). Итак, недвижим только Бог (Отец и Благо), в то

<sup>193</sup> Op. cit., p. 112.

время как мир - это сын Бога, а человек - сын мира. Во второй части трактата речь идет о ниспадении душ, о последующем восхождении души к Богу (началом этого является гносис), об окончательной участи души (при этом большую роль играет Ум-Благой демон). В заключении дается высокая оценка человеку - божественному существу, способному достичь небес (здесь явное противоречие с признанием человека порочным существом). "Человек - это смертный бог, а бог - бессмертный человек". В X трактате многие мотивы напоминают о I, VI и XIII трактатах. В его основе - миф о падении и восхождении души, соединенный с монотеистической религиозностью.

XII трактат "Слово Гермеса Трисмегиста Тату о всеобщем уме"<sup>194</sup> имеет много общего с X трактатом, основная мысль которого - сущностное единство ума и Бога, человеческого и божественного ума - безусловно платонического происхождения. Проводится четкое различие между материальными вещами, подчиняющимися судьбе, и существами осмысленными (ελλογιστοι), следующими божественному Закону. Подчеркивается роль гносиса и высокое предназначение человека. Мифологический пласт, не играющий большой роли в X трактате, в XII трактате практически

---

<sup>194</sup> См.: Corpus Hermeticum 1983-1991, т. 1, р. 174-183; Hermetica 1924-1936, v. 1, р. 222-238. Переводы: английские - У.Скотта (Hermetica 1924-1936, v. 1, р. 223-239), Б.П.Копенхейвера (Hermetica 1992, р. 43-48); французские - А.-Ж.Фестюжьера (Corpus Hermeticum 1983-1991, т. 1, р. 174-183), Л.Менара (Hermes Trismegiste 1996, р.60-66); нидерландский - Corpus Hermeticum 1990, s. 143-149. См.также: Zielinski 1905-1906, 8; Bräuninger 1926, s. 33-35.

не присутствует; в нем преобладает проповедь благочестия, соединенная с философскими рассуждениями.

Чисто теологический характер имеет XI трактат "Ум к Гермесу"<sup>195</sup>. По форме он представляет собой (как и Поймандр) откровение, данное Умом (Nous) Гермесу. В нем говорится о Боге, творении и посредниках между Богом и творениями. Содержание откровения Ума: "Бог, Эон, мир, время, становление (ο θεός, ο αιων, ο κοσμος, ο χρονος, η γενεσις)", или же "Бог и все (ο θεος και το παν)" XI, 2. Хотя Бог признается конечной причиной всего сущего, непосредственным творцом мира выступает Эон. Вряд ли в этом можно усмотреть влияние гностицизма - Эон творит мир в согласии с Богом (здесь мы видим прямую параллель с Поймандром). Мифологических элементов в XI трактате почти нет.

Основная тема V трактата<sup>196</sup> указана в его заглавии - "[Слово] Гермеса сыну Тату о том, что невидимый Бог весьма

---

См.: Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 147-157; Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 206-222. Переводы: английские - У.Скотта (Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 207-223), Б.П.Копенхейвера (Hermetica 1992, p. 37-42); французские - А.-Ж.Фестюжера (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 147-157), Л.Менара (Hermes Trismegiste 1996, p. 54-59); нидерландский - Corpus Hermeticum 1990, s. 131-137. См. также: Zielinski 1905-1906, 8, s. 353-355.

<sup>196</sup> См.: Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 60-65; Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 156-164. Переводы: английские - У.Скотта (Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 157-165), Б.П.Копенхейвера (Hermetica 1992, p. 18-20); французские - А.-Ж.Фестюжера (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 60-65), Л.Менара



явен". Он представляет собой религиозно-философское рассуждение о единственности и благодати Творца и о явленности невидимого Бога в его творениях. Ничего ни гностического, ни мифологического в этом трактате нет.

Небольшой VIII трактат "О том, что ничто из сущностей не исчезает и что изменения напрасно именуют уничтожением и смертью"<sup>197</sup> представляет собой чисто философское рассуждение, отмеченное некоторым влиянием стоицизма.

Философской (и даже физико-философской) проблематике - определению того, что значит физическое место (ο τόπος) посвящена и большая часть II трактата<sup>198</sup>. Правда, заключительная часть трактата содержит размышления о Боге, что

---

(Hermes Trismegiste 1996, p. 33-36); нидерландский - Corpus Hermeticum 1990, s. 79-81. См. также: Dodd 1935, p. 237-239.

<sup>197</sup> См.: Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 87-89; Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 174-178. Переводы: английские - У.Скотта (Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 175-179), Б.П.Копенхейвера (Hermetica 1992, p. 25-26); французские - А.-Ж.Фестюжера (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 87-89), Л.Менара (Hermes Trismegiste 1996, p. 41-42); нидерландский - Corpus Hermeticum 1990, s. 103-104.

<sup>198</sup> См.: Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 32-39; Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 134-144. Переводы: английские - У.Скотта (Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 135-145), Б.П.Копенхейвера (Hermetica 1992, p. 8-12); французские - А.-Ж.Фестюжера (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 32-39), Л.Менара (Hermes Trismegiste 1996, p. 23-27); нидерландский - Corpus Hermeticum 1990, s. 51-55. См. также: Hermetica 1924-1936, v. 4, p. 360-365; Zielinski 1905-1906, 8, s. 340-341.

приближает этот трактат к жанру диатрибы, в которой часто отвлеченное философское содержание служило целям моральной проповеди.

III трактат "Священное слово Гермеса"<sup>199</sup> сохранился фрагментарно. Его содержание - миф творения, отличающийся от мифа, изложенного в Поймандре. Следует согласиться с характеристикой А.Д.Нока: "Все начинается не со света, как в I трактате, а согласно нормальному порядку - с тьмы <...> Боги-звезды играют определенную роль. Бог пребывает в универсуме, он не трансцендентен и не отделен от универсума. Имеются и иные черты стоического влияния и следы платонизма. Все остальное заимствовано из Септуагинты"<sup>200</sup>. В III трактате сделана поразительная попытка дать синтез библейского креационизма и греческого (или греко-восточного) политеизма.

В XIV трактате<sup>201</sup> обосновывается креационизм - Бог признается благим Творцом. Мифологические мотивы в трактате отсутствуют.

---

<sup>199</sup> См.: Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 44-46; Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 144-148. Переводы: английские - У.Скотта (Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 145-149), Б.П.Копенгейвера (Hermetica 1992, p. 13-14); французские - А.-Ж.Фестюжера (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 1, p. 44-46), Л.Менара (Hermes Trismegiste 1996, p. 28-29); нидерландский - Corpus Hermeticum 1990, s. 63-64.

<sup>200</sup> Corpus Hermeticum 1983 - 1991, t. 1, p. 43. О влиянии Септуагинты см. также: Dodd 1935, p. 212-234.

<sup>201</sup> См.: Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2, p. 222-226; Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 256-262. Переводы: английские - У.Скотта (Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 257-263),

XVI трактат "Определения Асклепия царю Аммону"<sup>201</sup> достаточно сумбурен, однако, в нем можно выявить мифологические элементы - это, прежде всего, солярная и планетарная мифология (планеты отождествляются с демонами), из которой следует обоснование астрологии. Примечательно, что в трактате греческая философия обличается как "словесный шум" (λογων ψοφος XVI, 2).

XVII трактат<sup>203</sup> представляет собой незначительный фрагмент, и его характеристика затруднительна. XVIII трактат<sup>204</sup> вообще не

Б.П.Копенхейвера (Hermetica 1992, p. 55-57); французские - А.-Ж.Фестюжьера (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2, p. 222-226), Л.Менара (Hermes Trismegiste 1996, p. 74-76); нидерландский - Corpus Hermeticum 1990, s. 173-176.

<sup>202</sup> См.: Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2, p. 231-238; Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 262-272. Переводы: английские - У.Скотта (Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 263-273), Б.П.Копенхейвера (Hermetica 1992, p. 58-61); французские - А.-Ж.Фестюжьера (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2, p. 231-238), Л.Менара (Hermes Trismegiste 1996, p. 167-170); нидерландский - Corpus Hermeticum 1990, s. 183-187. См. также: Hermetica 1924-1936, v. 4, p. 390-393.

<sup>203</sup> См.: Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2, p. 243; Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 272-274. Переводы: английские - У.Скотта (Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 273-275), Б.П.Копенхейвера (Hermetica 1992, p. 62); французские - А.-Ж.Фестюжьера (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2, p. 243), Л.Менара (Hermes Trismegiste 1996, p. 170-171); нидерландский - Corpus Hermeticum 1990, s. 195. См. также: Reitzenstein 1904, s. 198-199; Festugiere 1950-1954, v.1, p. 324-332.

имеет черт герметизма, и скорее всего включен в Герметический корпус случайно.

Мифологический характер имеет ряд фрагментов Стобея и прежде всего трактат "Дева (или Зрачок) мира"<sup>205</sup>, а также трактат "Рассуждение о Восьмерке и Девятке"<sup>206</sup> из собрания Наг-Хаммади. Дошедшие в армянском переводе "Определения Гермеса Трисмегиста Асклепию"<sup>207</sup>, напротив, имеют философско-теологический характер.

<sup>204</sup> См.: Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2, p. 248-255; Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 274-284. Переводы: английские - У.Скотта (Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 275-285), Б.П.Копенгейвера (Hermetica 1992, p. 63-66); французские - А.-Ж.Фестюжера (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2, p. 248-255), Л.Менара (Hermes Trismegiste 1996, p. 171-174); нидерландский - Corpus Hermeticum 1990, s. 199-201.

<sup>205</sup> См.: Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 4, p. 1-22; Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 456-494. Переводы: английские - У.Скотта (Hermetica 1924-1936, v. 1, p. 457-495); французские - А.-Ж.Фестюжера (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 4, p. 1-22), Л.Менара (Hermes Trismegiste 1996, p. 110-133). См. также: Zielinski 1905-1906, 8, s. 356-368; Bousset 1915; Hermetica 1924-1936, v. 4, p. XXXIII-XLII; Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 3, p. CXXVIII-CCXXI.

<sup>206</sup> См.: Krause - Labib 1971, s. 170-184; Nag Hammadi 1979, p. 341-373; Hermes en Haute-Egypte 1978-1982, t.1, p. 31-134.

<sup>207</sup> См.: Hermes en Haute-Egypte 1978-1982, t.2, p. 275-405; Определения Гермеса Трисмегиста 1956.

В целом, тексты, упомянутые в настоящем параграфе, подтверждают выводы §§ 3-5 о промежуточном положении герметизма, располагавшегося в пространстве между мифом и философией, платонизмом и гностицизмом, теизмом и пантеизмом.

### § 7. Асклепий и проблема герметического гуманизма.

Трактат "Посвятительное Слово" (обычно называемый Асклепием)<sup>208</sup> представляет собой сложное произведение, в котором затрагивается большой круг тем. Мы не будем рассматривать ни дискуссионные проблемы текстологии и композиции трактата, ни большинство проблем, о которых в нем идет речь (о так

---

Греческий оригинал трактата не сохранился. Издания латинского перевода, ошибочно приписывавшегося Апулею: *Hermetica* 1924-1936, v. 1, p. 286-376; *Corpus Hermeticum* 1983-1991, t. 2, p. 296-355. Переводы: английские - У. Скотта (*Hermetica* 1924-1936, v. 1, p. 287-377), Б.П.Копенгейвера (*Hermetica* 1992, p. 67-92); французские - А.-Ж.Фестюжера (*Corpus Hermeticum* 1983-1991, t. 2, p. 296-355), Л.Менара (*Hermes Trismegiste* 1996, p. 78-107); русские (только фрагменты) - Ф.Ф.Зелинского (Зелинский 1907, с. 147-148), наш Поймандр-Асклепий 1996, с. 24-26, см. также Приложение к настоящей работе), О.Ф.Кудрявцева (Чаша Гермеса 1996, с. 45-57). Главы 21-29 в коптском переводе из собрания Наг-Хаммади (VI) были изданы: Krause-Labib 1971, с. 187-206; Nag Hammadi 1979, p. 395-452. Английский перевод Д.Брашлера, П.Дирксе и Д.Парротта - *The Nag Hammadi* 1996, p. 330-338. Ж.-П. Маэ осуществил "синоптическое" издание коптского и латинского (гл. 21-29) текстов с французским переводом (*Hermes en Haute-Egypte* 1978-1982, t.2, p. 152-207).

называемом Апокалипсисе Асклепия будет сказано в следующем параграфе в связи с его восприятием Лактанцием и Августином). Нас интересует учение Асклепия о человеке, которое мы сопоставим с некоторыми христианскими антропологическими доктринами.

В Асклепии дана чрезвычайно высокая оценка человека, который назван великим чудом (*magnum miraculum*) и существом, достойным восхищения и прославления (*animal admirandum atque honorandum*), поскольку он занимает срединное положение и выполняет функции посредника, любя существа, располагающиеся ниже его (*quae infra se sunt*) и будучи любимым существами высшими (*a se superioribus*). Человек является творением Бога, который создал его, чтобы было существо, способное почитать Бога и, в то же время, любоваться другими его творениями и заботиться о них. Бог наделил человека двойственной природой - он одновременно божественен и бессмертен благодаря уму, и смертен из-за причастности материи. При этом тело не является злом, оно служит оболочкой и укрытием для божественного начала, которое в нем обретает покой. Именно благодаря телу человек имеет возможность управлять земными тварями, под которыми подразумеваются не земля и вода, "но то, что людьми производится в этих стихиях или из них, как например, обработка земли, разведение скота, сооружение зданий, гавани, кораблевождения, средства сообщения и взаимообмен услугами; все это создает прочнейшую связь между людьми, а также между человечеством и той частью мира, которая образована из земли и воды. Сия земная часть мироздания сохраняется упорядоченной благодаря знанию и использованию искусств и наук, без коих мир не может быть совершенным - так распорядился Бог" (8 - пер.

О.Ф.Кудрявцева). Далее прямо указывается, что телесность (и даже смертность) являются преимуществами человека: "Все же человек как одушевленное существо не в проигрыше от того, что одна часть его смертна; пожалуй, наоборот, таким образом устроенный, он, как кажется, благодаря этой смертности делается более умелым и более пригодным для определенной цели <...>, дабы иметь попечение о вещах земных и чтить Бога" (9 - пер. О.Ф.Кудрявцева).

Важнейшая обязанность (и привилегия) человека - чтить Бога и небесное воинство, что доставляет последним радость. Чрезвычайно важным является то, что человек выступает соратником Бога в деле устройства мира: "...облик [мира], созданный божественным замыслом, он, используя свое тело, упорядочивает каждодневными трудами и заботами" (11 - пер. О.Ф.Кудрявцева).

Антропологическое учение Асклепия отличается от доктрины Поймандра, и прежде всего - отсутствием мифа о ниспадении Божественного Антропоса в низший мир и в объятия материи (влажной природы). Гораздо больше сходства мы обнаруживаем с воззрениями на человека Григория Нисского и Немесия Эмесского, несмотря на пропасть, разделяющую христианское мировидение этих авторов и язычество автора Асклепия.

Труд Григория Нисского "Об устройении человека"<sup>209</sup> представляет собой один из первых опытов христианской антропологии. Григорий рассматривает человека как венец творения, как царствующего над всей тварью, которая предназначена для него, наконец, - и это самое важное - как образ и подобие Бога. Григорий подробно характеризует внешний

<sup>209</sup>

См.: Gregorius Nyssenus 1858a; Григорий Нисский 1995.

облик человека, соразмерное и совершенное устройство его тела – все это позволяет человеку властвовать над прочими созданиями божьими, в то время как духовное начало в человеке побуждает его следовать воле божьей и почитать Творца. Сходство с Асклепием очевидно. Оно, однако, свидетельствует не о влиянии Асклепия на Григория Нисского (это маловероятно), а об общей культурно-исторической почве.

Другим выдающимся памятником патристической антропологии является книга Немесия Эмесского "О природе человека"<sup>210</sup>. Немесий прежде всего говорит о месте человека в космосе, соединяя в единое целое антропологию и космологию. Центральное положение человека в мире, по Немесию, определяется тем, что Бог в лице человека сотворил точку, в которой соединяются мир телесный и мир духовный: "по сотворении умопостигаемого и затем -видимого бытия, надлежало произвести и некоторую связь того и другого, чтобы все бытие было единым, соразмерным в себе самом и не чуждающимся самого себя. Вот человек и явился живым существом, связующим обе природы. <...> Итак, поставленный в пределах двух природ – разумной и неразумной, – человек, коль скоро склоняется на сторону тела и любит больше телесное, то подражает жизни неразумных (животных) и будет сопричислен к ним, <...> если же, презревши все телесные удовольствия, он подчинится разуму, то наследует божественную и для человека предуготованную блаженную жизнь, и будет – как "небесный" (гл. 1 – пер. Ф.Владимирского)<sup>211</sup>. Поскольку

<sup>210</sup> См.: Nemesius 1987; Немесий 1996; Немезий 1998; а также: Владимирский 1912; Киприан 1996, с. 176-184.

<sup>211</sup> Русскому читателю хорошо знакома поэтическое изложение подобного учения Г.Р.Державиным:



человеческая природа имеет элементы и функции, родственные и неодушевленному миру, и растениям, и животным, и, наконец, миру духовному, человек является микрокосмом, воспроизводящим в себе строение макрокосма (космоса), а из представления о человеке как о венце творения следует положение о том, что вся тварь создана для человека и служит его пользе.

Следует согласиться с русским богословом архимандритом Киприаном (Керном), писавшим: "Немесий, подобно Клименту, Иустину, Оригену, Синезию и Каппадокийцам, выражает особое настроение в святоотеческой письменности. Он - гуманист, просвещенный святитель, он синтезирует эллинскую культуру с христианством и не противопоставляет поэтому Иерусалим Афинам"<sup>212</sup>. В подтверждение этому приведем слова самого Немесия, представляющие подлинный гимн достоинству человека: "Итак, кто может достойно оценить благородство этого существа (человека),

---

Частица целой я вселенной,  
 Поставлен, мнится мне, в почтенной  
 Середине естества я той,  
 Где кончил тварей Ты телесных,  
 Где начал Ты духов небесных  
 И цепь существ связал всех мной.  
 Я связь миров повсюду сущих,  
 Я крайня степень вещества;  
 Я средоточие живущих,  
 Черта начальна Божества;  
 Я телом в прахе истлеваю,  
 Умом громам повелеваю,  
 Я царь - я раб - я червь - я бог!

<sup>212</sup> Киприан 1996, с. 184.

соединяющего в себе самом смертное с бессмертным и совмещающего разумное с неразумным, представляющего своей природой образ всего творения и потому называемого "малым миром", удостоенного столь великого промысления (благоволения) Божия, что ради него - все: и настоящее, и будущее, ради него и Бог соделался человеком, переходящего в нетление и избегающего смертности? Созданный по образу и подобию Божию, он (человек) царствует на небе, живет со Христом, есть дитя Божие, обладает всяким началом и властью. Кто может выразить словами преимущества этого существа? Оно переплывает моря, пребывает созерцанием на небе, постигает движение, расстояние и величину звезд, пользуется плодами земли и моря, с пренебрежением относится к диким зверям и большим рыбам; человек преуспевает во всякой науке, искусстве и знании, с отсутствующими, по желанию, беседует посредством писем, нисколько не затрудняемый телом, предугадывает будущее; над всеми начальствует, всем владеет, всем пользуется, с ангелами и с Богом беседует, приказывает твари, повелевает демонами; исследует природу существующего, усердно пытается постичь существо Божие, делается домом и храмом Божества; - и всего этого достигает посредством добродетели и благочестия. Итак, зная какого благородства мы причастны, (зная) что мы составляем небесное растение, не посрамям нашей природы..."<sup>213</sup>.

Труды о человеке Григория Нисского и Немесия Эмесского получили широкое распространение в средние века - и не только в Византии. Труд Григория был переведен на латинский (дважды - Дионисием Малым и Иоанном Скотом Эриугеной), сирийский, армянский и грузинский языки, а книга Немесия - на латинский,

---

<sup>213</sup> Немесий 1996, с. 15.

армянский и грузинский. Перевод Немесия на грузинский язык был сделан известным грузинским философом XI-XII вв. Иоанн Петрици<sup>214</sup>, который, будучи христианином, с большим почтением относился к Гермесу<sup>215</sup>.

Асклепий – единственный текст философского герметизма, известный на латинском Западе до второй половины XV века. Его знали Иоанн Солсберийский, Алан Лилльский, Гийом Овернский, Винцент из Бовэ, Ричард Бюри, Томас Брэдуордн, Николай Кузанский и др.<sup>216</sup> Изложенное в Асклепии герметическое учение о человеке оказалось созвучно итальянским гуманистам эпохи Ренессанса, которые опирались на герметические тексты, вырабатывая новый взгляд на человека. Не случайно Пико делла Мирандола начинает свою "Речь о достоинстве человека" с цитаты из Асклепия: "О Асклепий, великое чудо есть человек!"<sup>217</sup>, а Д.Бруно перелагает Апокалипсис Асклепия в своем труде "Изгнание торжествующего зверя"<sup>218</sup>. Влияние герметизма на формирование ренессансного мировоззрения и становление новоевропейской науки хорошо изучено<sup>219</sup>.

#### § 8. Герметизм глазами христианских богословов IV-V вв.

<sup>214</sup> См.: Петрици 1984, с. 225; Бериташвили 1961.

<sup>215</sup> Петрици 1984, с. 40, 67, 107, 128, 173, 190, 197, 225.

<sup>216</sup> См.: Corpus Hermeticum 1983-1991, v. 2, p. 264-275; Николай Кузанский 1979-1980, т. 1, с. 88, 91, 119, 327, т. 2, с. 10, 99, 103, 256.

<sup>217</sup> Пико 1981, с. 248.

<sup>218</sup> Бруно 1997.

<sup>219</sup> См.: Yates 1964; Герметизм 1983; Ньютон 1984; Визгин 1985; Косарева 1997.

Известный русско-польский филолог-классик и историк античной культуры Ф.Ф.Зелинский включил свой очерк "Гермес Трижды-Величайший" в книгу, названную им "Соперники христианства"<sup>220</sup>. В самом деле, философский герметизм мог рассматриваться как соперник и даже противник христианства. Тем любопытнее отклики на герметические тексты со стороны виднейших христианских писателей IV-V веков. В христианской литературе прослеживаются два взгляда на Гермеса Трисмегиста: один - крайне враждебный, другой - скорее сочувственный. Чтобы победить в острой идейной борьбе с язычеством, христианству необходимо было взять у своего противника все наиболее полезное для себя, христианизировать и тем самым обезвредить многие идеи греко-римского мира, которые первоначально никакого отношения к христианству не имели. Такие примеры (Аристотель, неоплатонизм) хорошо изучены. Герметизм не обладал таким понятийным и логическим аппаратом, как неоплатонизм, чтобы сильно заинтересовать христианских богословов. Тем не менее герметизм не избежал участи многих религиозно-философских течений первых веков нашей эры: он был христианизирован, а его мифологический основоположник почитался многими христианами в средние века и в эпоху Ренессанса наряду с Сивиллой, удостоившейся упоминания в известнейшем католическом гимне XIII в. "Dies irae" рядом с царем Давидом<sup>221</sup>. Вместе с тем, и в патристическую эпоху, и в средние века имелась и другая традиция: считать Гермеса Трисмегиста злым демоном, вдохновителем языческих суеверий, вредоносной магии и т.п.

<sup>220</sup> Зелинский 1907.

<sup>221</sup> См.: Kush 1957, s. 634.

В данном параграфе будут рассмотрены отклики на герметические тексты трех христианских писателей: двух латинских – Лактанция и Августина, и одного греческого – Кирилла Александрийского. Этот выбор определяется тем, что вышеуказанные авторы проявили наибольший из всех представителей патристики интерес к герметизму, и их суждения о нем репрезентируют обе обозначенные позиции: Лактанций и Кирилл – первую, а Августин – вторую.

Начнем в хронологической последовательности – с Лактанция. Луций Целий Фирмиан Лактанций (ок. 250 – ок. 325 г.) был родом из Римской Африки, учился у известного христианского писателя Арнобия и сам был ритором. Император Диоклетиан пригласил его в Никомедию (Малая Азия) для преподавания латинской риторики. Когда началось гонение на христиан в 303 г., Лактанцию пришлось прекратить преподавание, однако серьезным преследованиям он не подвергся. Позднее, в правление Константина, легализовавшего христианство, Лактанций был в Трире наставником старшего сына Константина – Криспа. Сохранились следующие его произведения: "О творчестве Бога" ("De opificio Dei"), в котором он полемизирует с Эпикуром и Лукрецием; "О гневе Божиим" ("De ira Dei"), содержащее полемику со стоиками и Эпикуром; "Божественные установления" ("Institutiones divinae") – самое крупное апологетическое сочинение Лактанция; "О смертях преследователей" ("De mortibus persecutorum"), в котором доказывается, что все гонители христианства понесли наказание<sup>222</sup>.

---

<sup>222</sup> См.: Lactantius 1890-1897; Лактанций 1898; См. также: Садов 1895; Wlosok 1960.

Основной труд Лактанция – “Божественные установления” – обращен к языческому читателю. Лактанций, очевидно, полагал (и полагал справедливо), что этот читатель будет убежден скорее ссылками на Платона и Цицерона, чем ссылками на Библию. Кроме того, существенным был тот факт, что христианство Лактанций принял уже в зрелом возрасте, и языческое воспитание не могло не сказаться в его произведениях. Отличаясь большой начитанностью в латинской и греческой литературе, Лактанций много и охотно цитировал языческих авторов. Как христианский апологет, он осуждал язычников, полемизировал с ними, нередко чернил их, однако доказательства истинности христианской религии часто черпал у тех же языческих авторов, когда их воззрения, по его мнению, были близки христианству.

В дальнейшем изложении мы попытаемся ответить на три вопроса:

1. Как оценивал Лактанций Гермеса Трисметиста и герметические трактаты?
2. Какой цели служили и какой характер носили у него цитаты из герметических сочинений?
3. Имелось ли, и если да, то в чем проявилось влияние герметизма на произведения Лактанция?

Лактанций пишет, что в древности существовало пять Меркуриев и пятый, прибыв в Египет, дал египтянам законы и научил их письму. “Его египтяне называли Тотом (Thoyth), откуда получил у них имя первый месяц года, то есть сентябрь; он же основал город, который ныне греки называют Гермополем... Хотя он был человек, но жил в глубочайшей древности (fuit... antiquissimus) и во всякого рода учености был искушен настолько, что знание многих вещей и искусств принесло ему

прозвище Трисмегиста. К тому же он написал во множестве книги, относящиеся к познанию дел божественных, в которых утвердил величие всемогущего и единого Бога, называя его теми же именами, что и мы — Богом и Отцом..."<sup>223</sup>. Мы видим, что сведения, сообщаемые Лактанцием о Гермесе, восходят к Цицерону. Да он и сам пишет: "Гермес, которого Цицерон называет в числе богов у египтян... [он] был много древнее не только Платона, но и Пифагора и семи Мудрецов"<sup>224</sup>. Но Лактанций, будучи христианином, конечно же считает Гермеса не богом, а человеком, обожествленным за мудрость и заслуги перед людьми, то есть занимает евгемеристическую позицию. Лактанций пишет: "Ведь Трисмегист, постигший уж не знаю как почти всю истину, описал неоднократно силу и величие Слова"<sup>225</sup>. И в другом месте: "Что до меня, то я не сомневаюсь, что Трисмегист так или иначе постиг истину, ведь он высказал о Боге-Сыне многое, что содержится в божественных таинствах"<sup>226</sup>. Лактанций признает величайшую древность Гермеса Трисмегиста, его огромные знания, близость к истинному, то есть христианскому понятию о Боге, в известной степени дар предвидения и в ряде случаев боговдохновенный характер его речей. Авторитет Гермеса Трисмегиста (равно как и Сивиллиных книг) Лактанций ставит сразу же за авторитетом христианского Священного Писания и гораздо выше авторитета Пифагора, Сократа, Платона и других языческих философов. Примечательно, что Лактанций несколько не сомневается в глубокой древности герметических сочинений, их

<sup>223</sup> Lactant. Inst. div. I, 6.

<sup>224</sup> Lactant. De ira Dei XI.

<sup>225</sup> Lactant. Inst. div. IV, 9.

<sup>226</sup> Op. cit., IV, 27.

принадлежности легендарному Гермесу Трисмегисту, так же как и в реальности древнего египетского пророка Гермеса Трижды Величайшего.

Лактанцию были известны трактат Асклепий (он цитирует недошедший до нас греческий оригинал), а также трактаты Герметического корпуса – V, IX, XII, XVI и др. Знал он безусловно и недошедшие до нас сочинения. Большею частью Лактанций цитирует Гермеса Трисмегиста по-гречески. В некоторых случаях он точен, в других – явно цитирует по памяти, что ему вообще было очень свойственно.

Лактанций стремился ссылками на Гермеса Трисмегиста убедить своих языческих читателей в истинности христианского откровения. Характерны следующие его слова: "И не пророков теперь призову я в свидетели..., а лучше тех, кому неизбежно поверят и отвергающие истину"<sup>227</sup>. Далее следует цитата из Гермеса. Как уже указывалось, Лактанций справедливо полагал, что язычники будут скорее убеждены ссылкой на Гермеса Трисмегиста или Сивиллу, чем авторитетом библейских пророков. Поэтому он подбирал высказывания Трисмегиста тенденциозно, беря лишь то, что носит монотеистический характер и не противоречит христианству. Вот наиболее показательные цитаты: "Бог не имеет имени, потому что он един... А так как Бог един, его собственное имя – Бог"<sup>228</sup>. "Один страж – благочестие. Над благочестивыми людьми не властны ни демоны, ни судьба. Ведь Бог избавляет благочестивых от всякого зла..."<sup>229</sup> "Единственное

---

<sup>227</sup> Op. cit., VII, 13.

<sup>228</sup> Op. cit., I, 6.

<sup>229</sup> Op. cit., II, 16.



служение Богу состоит в том, чтобы не делать зла"<sup>230</sup> и так далее в том же духе. Имеются у Лактанция и искажения мыслей авторов герметических трактатов. Как правило, это не сознательная фальсификация, а неправильное понимание. Так, Лактанций не видит разницы между христианским троичным Богом и герметической триадой (первый Ум, Ум-Демиург, Слово) и полагает, что Гермес учил о Святой Троице. Вместе с тем у Лактанция изредка встречаются критические отзывы о Гермесе Трисмегисте; в таких случаях он приводит цитаты, не совместимые с христианством, и критикует их. Так, он пишет, что Гермес признавал андрогинную природу Бога, и не соглашается с ним.

Наибольшее влияние герметические сочинения оказали на эсхатологические воззрения Лактанция. В VII книге "Божественных установлений" содержится пророчество о конце света. Основные источники этого пророчества: новозаветное Откровение Иоанна, Сивиллины книги и Апокалипсис Асклепия. Выше уже было указано, что Лактанций цитировал греческий оригинал Асклепия. Дошедший до нас латинский перевод ему, по-видимому, известен не был.

Лактанций начинает с напоминания читателям описанных в библейской книге Исхода казней египетских. Египет был тогда наказан за преследование народа Божьего. А сейчас, поскольку народ Божий (то есть христиане) преследуется во всех странах, наказан будет весь мир. Лактанций сопоставляет кары, постигшие Египет с карами, которые постигнут человечество. Накануне конца света будет всеобщий упадок благочестия и добрых нравов. Законы будут нарушаться, восторжествует насилие. Все народы и

---

<sup>230</sup>

Op. cit., VI, 25.

государства станут воевать друг с другом. Здесь Лактанций почти текстуально совпадает с Асклепием. Далее у Лактанция неожиданная фраза: "Раньше всех понесет кару Египет из-за своих дурацких суеверий (*stultarum superstitionum*), и наполнится он кровью, как водою". Почему Египет погибнет первый? Никакой особой "египтофобии" у Лактанция не замечается. Осуждая язычество, он нигде не выделяет Египет как страну особенно отличающуюся суеверием. Он вообще нигде и никак не выделяет Египет. Единственное объяснение: Лактанций следует Асклепию. В Апокалипсисе Асклепия "египтоцентризм" не вызывает удивления, потому что прежде всего судьба Египта - священной земли - волнует его автора, без сомнения египтянина по происхождению. У Лактанция же это выглядит искусственно и не обусловлено логикой повествования. Реминисценцией из Асклепия является и упоминание крови, которая наполнит Египет, "как водою". Гермес Трисмегист обращается в Апокалипсисе Асклепия к Нилу: "Ты [река - Н.Ш.] выйдешь из берегов, переполненная горячей кровью"<sup>331</sup>. Возможно, и о библейских "казнях египетских" Лактанций упомянул не без влияния "Асклепия". Представляется, что само сравнение этих "казней" с концом мира несколько искусственно. По-видимому, Лактанцию хотелось тем или иным способом ввести в свой рассказ Египет.

После гибели Египта, продолжает Лактанций, падет и Римская империя. Нет нужды подробно пересказывать, как именно Лактанций это описывает, тем более, что он повторяется: опять упоминаются упадок благочестия, нарушение законов, смута и т.д. Укажем лишь на параллели с Асклепием: "...земля

---

<sup>331</sup> Ascl. 24 (Corpus Hermeticum 1983-1991, t.2, p. 328; Поймандр-Асклепий 1996, с. 25).

потеряет устойчивость и море не будет судоходно, и небо не будет покрыто звездами, и светила перестанут бороздить небо. Всякий божественный голос, принужденный к молчанию, умолкнет. Плод земли погибнет, и почва лишится плодородия, воздух же застынет в мрачном оцепенении"<sup>232</sup>. Лактанций: "Воздух же станет отравленным, сделается испорченным и губительным... земля не даст людям плодов..." и чуть ниже: "Многочисленные звезды падут, так что темные небеса лишаться какого-либо света... Море сделается несудоходным"<sup>233</sup>. Кроме того, у автора Асклепия и у Лактанция совпадает последовательность событий: сначала падение нравов, упадок богопочитания, затем смуты, мятежи, которые приведут к гибели страны, отождествляемой с культурной ойкуменой (в одном случае это - Египет, в другом - Римская империя) и, наконец, катастрофы космического характера. Нарушает эту схему лишь упоминание Лактанцием Египта, также, как указывалось выше, скорее всего навеянное Асклепием.

В дальнейшем изложении Лактанций опирается не на Асклепия, а на иные источники, но в рассказе о заключительном акте эсхатологической драмы между нашими авторами снова проявляется сходство. В обоих случаях эта драма завершается божественным вмешательством. Лактанций в данном вопросе опирается, конечно, не на Асклепия, а на христианский догмат о втором пришествии, но, стремясь убедить своих читателей, приводит цитаты из Сивиллиных книг и из Асклепия: "Когда же все это произойдет, Асклепий, тогда сам Господь и Отец, Бог-Перводержитель и Демиург Единого Бога, рассмотрев нравы и добровольные деяния,

<sup>232</sup> Ascl. 25 (Corpus Hermeticum 1983-1991, t.2, p. 329; Поймандр-Асклепий 1996, с. 25).

<sup>233</sup> Lactant. Inst. div. VII, 16.

своею волею, которая есть милость Божья, воспротивившись порокам и всеобщей испорченности, исправив прегрешение и все зло либо смыв потопом, либо истребив огнем, либо уничтожив губительными болезнями, разнесенными по разным краям, вернет мир к первоначальному состоянию, чтобы и сам мир выглядел достойным почитания и удивления..."<sup>234</sup>.

О силе воздействия трактата Асклепий на эсхатологические воззрения Лактанция говорит тот факт, что он ссылается на него даже в эпитоме своего труда<sup>235</sup>. Вообще, в этом кратком изложении текстуальные совпадения с Асклепием особенно бросаются в глаза<sup>236</sup>.

Из греческих Отцов Церкви наибольшее внимание уделял герметическим трактатам один из крупнейших богословов и церковных деятелей первой половины V в. Кирилл Александрийский (ум. 444)<sup>237</sup>. Он отличался крайней нетерпимостью по отношению к инакомыслящим, будь то еретики, иудеи или язычники, и не останавливался перед применением силы для их подавления, опираясь на наиболее фанатичные слои египетского монашества. Кирилл организовал еврейский погром в Александрии и изгнал оттуда евреев и новациан. Несмотря на все усилия конфессиональных историков, им не удалось доказать его непричастность к убийству Ипатии - ученой женщины, примыкавшей

---

<sup>234</sup> Ascl. 26 (Corpus Hermeticum 1983-1991, t.2, p. 330-331; Поймандр-Асклепий 1996, с.25-26).

<sup>235</sup> Lactant. Epitome 666.

<sup>236</sup> См. также: Hermetica 1924-1936, v. 4, p. 9-27; Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 4, p. 105-114.

<sup>237</sup> О нем см.: Кораллик 1881; Лященко 1913; Флоровский 1992, с. 43-73; Кирилл Александрийский и Несторий 1997.

к неоплатонической философской школе<sup>238</sup>. Кирилл был хорошо образован – и не только в христианской литературе. Он хорошо знал греческих языческих писателей и философов, о чем свидетельствуют многочисленные цитаты в его трудах (он цитирует около 60 греческих авторов), в частности в трактате “О благочестивой религии христиан, против писаний безбожного Юлиана” (“Против Юлиана”)<sup>239</sup>.

Кирилл писал эту книгу в 30-е годы V в. Ее написание свидетельствует о том, что язычество представляло собой в то время еще значительную силу. На это указывает сам Кирилл в предисловии к своему труду: “Через это сочинение многие легкомысленные и склонные к отпадению из верующих удобно впадают в его [Юлиана – Н.Ш.] сети и становятся приятной добычей демонов. Иногда, впрочем, приходят в смущение и утвержденные в вере, так как полагают, будто Юлиан знает Писание, поскольку приводит из него много мест, хотя в действительности он сам не знает того, о чем говорит”<sup>240</sup>.

Указанное сочинение имеет первостепенное значение для изучения герметизма. Кирилл приводит фрагменты не дошедших до нас герметических трактатов<sup>241</sup>. Ряд его замечаний проливает свет на историю формирования Герметического корпуса. Труд Кирилла дает возможность судить о том, как представляли себе в середине V в. Гермеса Трижды Величайшего. Кирилл, в качестве

<sup>238</sup> См.: Socrates 1853; Сократ Схоластик 1996, с. 269-308.

<sup>239</sup> См.: Cyrillus 1859, col. 569-1064. См. также: Вишняков 1908; Malley 1978.

<sup>240</sup> Cyrillus 1859, col. 508C.

<sup>241</sup> См.: Hermetica 1924-1936, v. 4, p. 191-226; Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 4, p. 125-142.

авторитетнейшего церковного писателя своего времени, отражает отношение многих образованных христиан V в. к герметическим сочинениям и к Гермесу.

В труде Кирилла имеется важное свидетельство, согласно которому некто в Афинах, и, по-видимому, незадолго до того времени, когда писал Кирилл, составил сборник из 15 герметических книг. Безусловно, эти 15 книг не совпадают с тем Герметическим корпусом, который мы имеем. Кирилл цитирует два трактата известного нам корпуса (XI и XIV), а также греческий оригинал Асклепия. Остальные фрагменты, приводимые им, относятся к несохранившимся сочинениям. Все цитаты Кирилл, без сомнения, заимствует из упомянутого им сборника 15 герметических книг.

С какой целью приводит Кирилл фрагменты герметических сочинений? Каково его отношение к ним? Какую роль играют эти цитаты в полемике Кирилла с Юлианом? Примечательно, что в других произведениях Кирилла Гермес и герметические трактаты не упоминаются. А он был плодовитым автором, и до нас дошло много его произведений<sup>242</sup>. Впрочем, другие сочинения Кирилла посвящены либо библейской экзегезе, либо полемике с противниками внутри Церкви, либо догматическому богословию. "Против Юлиана" – единственный трактат Кирилла, посвященный полемике с язычеством. До нас дошла только часть его (по-видимому, не больше половины), в которой автор опровергает первую книгу трактата Юлиана "Против галилеян". Полемизирует Кирилл очень добросовестно: по его выпискам была восстановлена

---

<sup>242</sup> В издании Миня его сочинения занимают 10 томов. Неполный русский перевод: Кирилл 1880–1912. Трактат "Против Юлиана" на русский язык не переведен.

почти вся первая книга Юлиана<sup>243</sup>. Возможно, именно объем выписок из Юлиана привел к тому, что труд Кирилла полностью не сохранился: сочинение Юлиана представлялось христианам столь опасным, что они предпочитали не переписывать трактат, который, хотя и опровергал его, но содержал столь обширные цитаты. И не случайно дошло опровержение именно первой книги Юлиана: в ней он главным образом критикует Ветхий завет и евреев.

Юлиан укоряет христиан за то, что они, отвернувшись от эллинства, примкнули к несовершенной и примитивной иудейской религии, но и ей не захотели следовать, а звели нечестивые новшества. Обвиняя греческую религию в нелепых вымыслах и мифах (это обвинение Юлиан признает отчасти справедливым), христиане выдумали не менее нелепые басни. Эллинская религия — это религия величайших мыслителей, поэтов, государственных мужей. Как может сравниться с ней религия, которая едва насчитывает 300 лет, которая возникла среди маленького варварского племени, занимавшего небольшую часть Палестины, не имеющего за собой сколько-нибудь славного прошлого, не давшего миру ни одного философа, религия, основателем которой был простой плотник, а первыми проповедниками — галилейские рыбаки.

В дошедших до нас частях своего труда Юлиан решительно отвергает какое-либо преимущество ветхозаветного откровения перед религиями других народов. И тут он упоминает Гермеса: "А что Бог заботился не только об евреях, но и о всех народах, и евреям не дал ничего важного, великого, а нам дал неизмеримо лучшее и большее, вы можете усмотреть из нижеследующего.

---

243

Julianus 1880; Юлиан 1990.

Египтяне, поскольку они могут насчитывать немало имен мудрецов, имеют право сказать, что они многих получили по преемству от Гермеса (я имею ввиду того Гермеса, который третьим посетил Египет), в то время как халдеи и ассирийцы от Ана и Бела, и эллины – тысячи, начиная с Хирона; от последнего произошли все посвященные в таинства богословы; а евреи думают, что только их мудрецов надо прославлять...<sup>244</sup> Гермес, упомянутый Юлианом, – это, конечно же, Гермес Трисмегист, отождествлявшийся с Тотом: иначе он не был бы связан с Египтом. Понимает его Юлиан евгемеристически (так же как Бела, Ана, Хирона). Все они были древними мудрецами, имевшими безусловно общение с божеством, но не богами. По-видимому, подобное воззрение было господствующим в эпоху поздней античности не только в христианской среде, но и среди образованных язычников.

Возражения Кирилла Юлиану достаточно традиционны для христианской апологетики. Он противопоставляет истины христианского откровения языческим выдумкам, решительно отвергая утверждение Юлиана о превосходстве эллинской мудрости над христианской верой. Особо он останавливается на соотношении ветхозаветной традиции и греческой языческой философии. Довод Кирилла не оригинален: греческие философы там, где они проповедовали истину, являлись плагиатсрами Моисея, там же, где они были самостоятельны, они заблуждались. Кирилл, как уже указывалось, выказывал хорошее знание языческих авторов, и если он находил у них что-либо противоречащее тому, что утверждал Юлиан, или же согласное, по

---

<sup>244</sup>

Cyrillus 1859, col. 769B.



мнению Кирилла, с христианским учением, он охотно ссылался на них.

Что же пишет Кирилл о Гермесе Трисмегисте? "Следует почитать словом и воспоминанием египтянина Гермеса, которого, говорят, называли Трижды Величайшим, так как он почитался современниками, а кое-кто его отождествил с мифическим отпрыском Зевса и Майи"<sup>245</sup>. Итак, бог Гермес – это мифический персонаж, а Гермес Трисмегист, по мнению Кирилла, – человек, почитавшийся людьми своего времени и лишь по недоразумению отождествленный с богом. А почитался он потому, что "разделил весь Египет на области и клеры, обмерил бечевою пашни, провел ирригационные каналы, дал названия номам, учредил разного рода договоры, составил календарь движения звезд, открыл лекарственные травы, изобрел цифры и счет, геометрию, астрологию, астрономию, музыку и грамматику"<sup>246</sup>. Сообщая эти сведения, Кирилл ссылается на сообщение некоего жреца, которое содержится в первой книге упоминавшегося сборника герметических сочинений. Любопытно, что Кирилл ссылается на этот текст как на достоверный источник, то есть верит в перечисленные в нем заслуги Гермеса, который выступает в качестве культурного героя, принесшего Египту блага цивилизации. Этот взгляд не нов. Мы его встречали, в частности, у Лактанция (но у него перечень деяний Гермеса короче). Примечательно, что его без возражений принимает Кирилл – автор посленикейской эпохи, не примиримый к иноверцам.

---

<sup>245</sup> Op. cit., col. 548A-B.

<sup>246</sup> Op. cit., col. 548B-C.

Гермес, сообщает Кирилл, был жрецом, но несмотря на это (для Кирилла быть жрецом - это плохо) считался по мудрости равным Моисею. Ну конечно же, до Моисея ему далеко, но отчасти он все же подобен ему<sup>247</sup>. Надо признать, что для христианского богослова да еще такого нетерпимого, как Кирилл, это - высшая похвала. И далее: "он [Гермес] тоже приносит пользу"<sup>248</sup>.

Посмотрим, какие именно места из герметических сочинений цитирует Кирилл и как он их интерпретирует. Среди приведенных им цитат нет ни одной, которая бы противоречила христианскому учению. Вряд ли таковых не было в сборнике из 15 книг, откуда он их заимствовал. Так что это был сознательный отбор. Кирилл брал лишь строго монотеистические высказывания, подчеркивающие бестелесность, всемогущество, всевершенство единого Бога.

Вот несколько примеров: "Бога познать трудно, а если и возможно познать, то выразить [это знание - Н.Ш.] невозможно, ибо невозможно бестелесное обозначить телесным, невозможно совершенное понять несовершенному; нелегко вечному сосуществовать с преходящим - одно существует вечно, другое проходит, это истинно, а то - покрыто тенью вымысла. Итак, насколько слабейший от сильнейшего, а низший от высшего, настолько смертное отличается от Божественного и бессмертного"<sup>249</sup>. Или такое высказывание: "Ты говоришь сейчас: Бог невидим? - не говори так. Кто более виден чем Он? Он потому сотворил все, чтобы ты видел Его во всех творениях. В этом благо Божье. В этом его чудотворная сила - проявляться во

---

<sup>247</sup> Op. cit., col. 548B.

<sup>248</sup> Op. cit., col. 548B.

<sup>249</sup> Op. cit., col. 549B.

всем"<sup>250</sup>. В этих цитатах нет ничего специфически христианского, но нет и ничего, под чем не мог бы подписаться любой христианский богослов. Кстати, эти тексты представляют самостоятельный интерес: герметический автор намечает в них два метода богословия – апофатический и катафатический.

Нередко Кирилл прямо христианизует Гермеса, когда цитирует тексты, в которых упоминаются Логос (Λογος) Бога, либо Ум (Νους) и т.п. Кирилл полагает, что Гермес учил о Троице. Строго говоря, некоторая доля истины тут есть. В герметических текстах можно отыскать представление о троичности Божественного начала. Но членов герметической триады (Первый Ум, Ум-Демиург и Слово) можно с равным основанием рассматривать и ипостасями единого Бога (в христианском понимании), и разными божествами. Кирилл, веривший в аутентичность герметических текстов, считал, что Гермес имел истинное, то есть христианское, представление о Боге. И когда он встречал в герметических произведениях такой, например, текст: "Пирамида подчинена природе и умопостигаемому миру: ведь у нее есть Владыка, стоящий над ней – Творящее Слово Господа всяческих, которое вечно пребывает первой после него силой, несотворенной, бесконечной, от него исходящей; оно возносится и правит всем, им сотворенным, и является первенцем, совершенным, истинным и законным Сыном всесовершенного"<sup>251</sup>, то полагал, ничтоже сумняшеся, что тут речь идет не о ком ином, как об Иисусе Христе.

Когда в другом месте упоминался Святой Дух, Кирилл не сомневался, что это – третье Лицо христианской Троицы. Порою

<sup>250</sup> Op. cit, col. 580B.

<sup>251</sup> Op. cit, col. 552D.

же, когда Кириллу кажется, что Гермес выразался неясно, он подправляет его в христианском духе. "Умом, происшедшим от Ума, и Светом от Света; я полагаю, - пишет Кирилл, - он [Гермес - Н.Ш.] называет Сына. Упоминает он также и Дух"<sup>252</sup>. Нет нужды анализировать все цитаты Кирилла из герметических книг - они не меняют общей картины.

Итак, Кирилл считал Гермеса древним египетским мудрецом, родоначальником египетской цивилизации, который вплотную подошел к истинной религии, исповедовал Троицу, поэтому его сочинения могут принести определенную пользу. Кирилл и использовал их в полемике с Юлианом, пытаясь доказать, что Гермес, на мудрость которого ссылался Юлиан, был не так уже далек от христианства и являлся скорее противником, чем союзником Апостата.

Возникает вопрос: ведь в герметических трактатах немало несовместимого с христианским учением. Почему же Кирилл оставил это без внимания? Чем объяснить, что его позиция в данном вопросе так сильно отличалась от позиции его западного старшего современника Августина, бичевавшего и Гермеса, и герметические сочинения (о позиции Августина см. ниже)? Из христианских авторов, пожалуй наибольшее воздействие герметических книг испытал Лактанций. Но Лактанций писал в доникейскую эпоху, когда рамки ортодоксии были шире, чем в V веке. Есть несколько объяснений позиции Кирилла. Во-первых, основной целью Кирилла было опровержение Юлиана. Для достижения этой цели он готов был использовать любые противоречия языческих авторов и любое их приближение к христианству. Во-вторых, в V веке (в отличие от IV) герметизм

---

<sup>252</sup> Op. cit., col. 556B.

в Египте скорее всего не имел большого влияния и не представлял опасности для Церкви, в то время как в римской Африке гиппонский епископ имел в лице герметизма сильного врага (см. ниже). Поэтому Августин в отличие от Кирилла был непримирим к герметизму.

Кроме того, Гермес считался египтянином, а Египет – родина Моисея. Кирилл писал, что прославленные греческие философы – Пифагор, Фалес, Платон – набрались в Египте той мудрости, которая восходила к Моисею. Из того же источника черпал, по мнению Кирилла, и Гермес. Все изобретенное Гермесом – благо и с точки зрения христианина. Характерно, что среди плодов цивилизации, принесенных Гермесом в Египет, религия не значится, а о том, что Гермес был жрецом, упоминается вскользь. Кирилл, таким образом, отделяет Гермеса от нечестивой египетской религии.

Возможно, есть еще одна причина его расположенности к Гермесу. Египтянином был не только Гермес, но и сам Кирилл. Вернее, по крови он был греком, уроженцем Александрии, получил греческое образование, и писал он только по-гречески. Но V в. – время Шенуте, лично близкого Кириллу, эпоха, когда этнические египтяне начинали играть все большую роль в египетской церкви<sup>253</sup>. Египтяне составляли большинство тех монахов, на которых опирался Кирилл в борьбе с императорским префектом Орестом, с эллинами-язычниками (эти слова – эллины и язычники в ту эпоху начинают превращаться в синонимы), с евреями, с Константинопольским патриархом Несторием. На монахов-египтян опирались и преемники Кирилла по

---

253

См.: Житие Шенуте 1993; Шенуте 1983; Еланская 1993; Hardy 1952.

Александрийской патриаршей кафедре, борцы за монофизитство, ставшее для египтян народной верой, – Диоскор, Петр Монг, Тимофей Элур<sup>254</sup>. Кирилл Александрийский более 30 лет был духовным вождем Египта, не менее могущественным, чем императорский наместник (враги Кирилла называли его фараоном). Он опирался на монашество и на широкие слои египетских христиан, среди которых греки составляли незначительное меньшинство.

Маловероятно, что Кирилл, с похвалой отзываясь о том, кого он считал основателем египетской цивилизации, сознательно исходил из какого-то египетского патриотизма. Но ему могло imponировать то, что родоначальник этой цивилизации был не так уж далек от истинной религии. Ведь египтяне, так же как и сирийцы-монофизиты, V-VII веков, в борьбе которых против господствующей, "царской" церкви объективно отразилось стремление негреческих народов Византии избавиться от греческого господства, искренне полагали, что ими движет исключительно борьба за истинную православную веру. Поэтому нельзя исключить, что имеется связь между симпатией Кирилла к Гермесу Трисмегисту и герметическим сочинениям и его борьбой за примат в Церкви Александрийской кафедры.

В целом Лактанций на Западе и Кирилл на Востоке способствовали христианизации образа Гермеса Трисмегиста и введению герметических сочинений в христианский контекст. Они стояли у истоков традиции позитивного отношения к герметизму, которая просуществовала всю эпоху Средневековья и расцвет которой приходится на эпоху Ренессанса.

---

<sup>254</sup> См.: Болотов 1994, 237-384; Danielou-Marrou 1963, p. 380-421.

Однако не все христианские богословы поддались чарам Гермеса. Аврелий Августин посвятил четыре главы (23-26) восьмой книги своего труда "О граде Божием"<sup>255</sup> резкой критике герметического трактата Асклепий. Августин был знаком с дошедшей до нас латинской версией трактата; греческие герметические тексты, судя повсему, ему были неизвестны. Внимание Августина привлекли рассуждение о статуях и Апокалипсис Асклепия.

В рассуждении о статуях автор Асклепия излагает устами Гермеса Трисмегиста следующее учение: верховный Бог "является творцом небесных богов, а человек - творцом тех богов, которые живут в храмах, довольствуясь близостью людей..."<sup>256</sup>. Асклепий спрашивает Трисмегиста, не о статуях ли тот говорит? Гермес отвечает: "...О статуях одушевленных и полных чувства и разума, совершающих столь великие и разнообразные деяния, о статуях, обладающих предвидением, объявляющих людям будущее в жребиях, пророчествах, снах и другими средствами, посылающих на людей болезни и указывающих способы к их исцелению, внушающих им, смотря по заслугам, грусть или радость..."<sup>257</sup>

Гермес объясняет происхождение почитания изображений богов тем, что люди не имели правильного представления о Божественной природе, однако считает статуи богов достойными поклонения, так как определенная божественная сила им присуща. "Наши предки <...> нашли средство создать богов, найдя же его, они прибавили к нему соответствующую силу, заимствованную из природы мира: так как создавать души они не могли, то они

<sup>255</sup> См.: Augustinus 1863.

<sup>256</sup> Ascl. 23 (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2, p. 325).

<sup>257</sup> Ascl. 24 (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2, p. 326).

вызывали души демонов или ангелов и вселили их в статуи при помощи священных и божественных таинств, вследствие чего идолы получили силу творить добро и зло"<sup>258</sup>.

Это учение Августин атакует с христианских позиций, высмеивая Трисмегиста за его слова о необходимости поклоняться богам, сделанным человеческими руками. Он указывает на противоречие автора трактата, признающего, что почитание кумиров возникло из-за неправильного представления о Божестве, и вместе с тем оправдывающего поклонение этим кумирам. Августин отчасти согласен с автором Асклепия в признании двойственной природы статуй божеств. С одной стороны, они, по его мнению, являются кусками дерева либо камня и поклонение им нелепо, но, с другой стороны, в идолах обитают демоны, следовательно, поклонение им к тому же и нечестиво. Августин считает, что Гермес был обуян демонским духом. Именно демонским внушением объяснял Августин дар предвидения, который он признавал за Гермесом, относя время его жизни к глубокой древности: "Ко времени рождения Моисея жил тот Атлант, великий астролог, брат Прометея и дед по матери старшего Меркурия, внуком которого был Меркурий Трисмегист"<sup>259</sup>. Примечательно, что один и тот же текст – Апокалипсис Асклепия – два христианских писателя, Лактанций и Августин, восприняли совершенно по-разному. Для Лактанция – это пророчество о конце мира, для Августина, жившего после торжества христианства, – предсказание о гибели язычества, сделанное с позиций, враждебных христианству. Правда, мы не знаем, были ли полностью идентичны тексты Асклепия, известные Лактанцию и

<sup>258</sup> Ascl. 37 (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2, p. 347).

<sup>259</sup> Civ. dei XVIII, 39.



Августину: ведь Лактанций цитирует не дошедший до нас греческий оригинал, а Августин – латинский перевод, приписывавшийся Апулею, но на самом деле относящийся к IV в. Так или иначе Августин считал Апокалипсис Асклепия пророчеством о падении старой веры, высказанным, однако, с позиций, враждебных христианству. “Его устами говорит скорбь демонов, печалющихся при мысли о наказании, которое их ожидает”<sup>260</sup>, – писал Августин. Гермес, по мнению Августина, обладал даром предвидения, но тем хуже для него, так как он, “предсказывая это [гибель язычества – Н.Ш.], говорит как друг этих демонских глумлений”<sup>261</sup>. “Эту суетность, этот обман, эти зловерные и святотатственные вещи оплакивал Гермес Египтянин, зная, что наступит время, когда их более не будет, но оплакивал столь же бесстыдно, сколь неблагоуразумно и знал”<sup>262</sup>.

Фразу “...так эта священнейшая страна, обиталище святилищ и храмов, переполнится гробницами и мертвецами” (Ascl. 24) Августин воспринял как намек на христианское почитание мучеников. Августин возвратил язычникам обвинение в почитании мертвых. Он удачно использовал евгемеристические тенденции, содержащиеся в трактате Асклепий и, утверждая, что все боги Египта – это умершие некогда люди, самих язычников укорил в “трупопочитании”<sup>263</sup>.

Чем объяснить столь существенное отличие в позиции двух латинских богословов, Лактанция и Августина? Одной из главных задач Лактанция было убедить языческих читателей в истинности

<sup>260</sup> Op. cit., VIII, 26.

<sup>261</sup> Op. cit., VIII, 23.

<sup>262</sup> Op. cit., VIII, 23.

<sup>263</sup> Op. cit., VIII, 26.

христианской религии. Поэтому он подчеркивает сходство между новой верой и лучшим, что, по его мнению, дал дохристианский мир. Кроме того, Лактанций принадлежал к традиции христианского гносиса (не гностицизма!), и он ощущал герметический гносис как близкий своему мировоззрению<sup>264</sup>. Цель же Августина — заклеить язычество для отвращения своих христианских собратьев от его "скверны". Никакой компромисс с побежденной религией для него был невозможен. Он мог использовать идеи неоплатонизма, поскольку последний, несмотря на его языческий характер, был философским учением, а не религиозным культом, но Гермеса Августин воспринял в первую очередь не как древнего мудреца, родоначальника философии, а как языческого пророка. Кроме того, римская Африка, была одним из центров культового почитания Гермеса и Асклепия<sup>265</sup>, и, возможно, Августину приходилось бороться с последователями африканского герметизма.

Но в историческом плане августиновские инвективы в адрес Гермеса не смогли перевесить того обстоятельства, что при всей предубежденности и недоброжелательности к нему Августина, ему и в голову не пришло, что трактат Асклепий написан не ранее, чем за один-два века до его времени, и автором его не является мифический египетский пророк. Не ставил Августин под сомнение и реальность существования Гермеса<sup>266</sup>.

И на тысячелетия за Гермесом Трисмегистом закрепилась репутация великого мудреца, языческого пророка христианской

<sup>264</sup> См.: Wlosok 1960.

<sup>265</sup> См.: Carcopino J. Sur les traces de l'hermetisme africain. — В: Carcopino 1942, p. 28-87; Carcopino 1956, p. 85-221.

<sup>266</sup> См. также: Siniscalco 1966-1967.

истины, хотя и не лишенного налета демонизма. При этом можно видеть и продолжение "августиновской" линии. В виде примера приведем суждение византийского эрудита XI в. Михаила Пселла: "По-видимому, этот кудесник основательно ознакомился с Божьим словом; на основании его он рассуждает и о сотворении мира, и не останавливается перед заимствованием подлинных слов Моисея <...> Все же он не соблюл простоты, ясности, прямоты, чистоты и вообще божественности Писания, но впал в привычное эллинским мудрецам заблуждение, в аллегории и суесловия и фантазии, оставивши прямой и верный путь или, вернее, выбитый из колеи Поймандром. А кто такой этот Поймандр - ясно: тот же, кого мы называем "царем мира сего", или кто-нибудь из его свиты. Ибо дьявол - вор, говорит Василий, и крадет наши слова, не для того, чтобы научить благочестию своих приверженцев, а для того, чтобы они, скрасив словами и мыслями правды свое нечестие, сделали его более убедительным для толпы"<sup>267</sup>.

Однако, как уже указывалось средневековая алхимия и астрология, игнорируя мнение Августина, опирались на герметическое учение.

## Глава 3.

## От мифа к догмату: Раннее христианство.

## § 1. Христианский миф.

Христианство – религия Откровения<sup>268</sup>. Но в отличие от таких религий откровения, как иудаизм и ислам, в которых основной формой Откровения является текст Священного Писания, в христианстве высшая форма Откровения – это воплощение Бога, вочеловечение Слова, то есть Христос. Таким образом, мировоззренческим ядром христианского вероучения является миф о воплощении Бога.

Это утверждение следует прокомментировать, поскольку всякое рассуждение о христианском мифе неизбежно вызывает ассоциации с “мифологической школой”, отрицавшей историчность Иисуса и реальность всей первоначальной христианской истории. Мы уже затрагивали проблему мифа в связи с гностическими и герметическими учениями. Теперь же нам надо рассмотреть вопрос о том, каким образом миф присутствует в христианстве.

В связи с этим обратимся к жертвоприношению Авраама. Восприятие его как обыкновенного факта, как исторического события не то, чтобы невозможно (почему бы и нет?), но непродуктивно. Понятое подобным образом, жертвоприношение Авраама оказывается либо иллюстрацией древних обычаев, либо свидетельством отказа евреев от человеческих жертвоприношений. Психологическая же трактовка поступка Авраама невозможна абсолютно, что блестяще показал Кьеркегор<sup>269</sup>, а за полторы

<sup>268</sup> См.: Аверинцев 1967в.

<sup>269</sup> Кьеркегор 1993; см. также: Мусхелишвили-Шрейдер 1987.

тысячелетия до Керкегора – Григорий Нисский (См. § 4 настоящей главы).

Жертвоприношение Авраама оказывается мифом, поскольку оно является описанием истинного отношения человека к Богу, поскольку оно демонстрирует абсолютную несоизмеримость Божественного и человеческого, невозможность “смягчить” эту несоизмеримость и, вместе с тем, нераздельность человека с Богом в акте веры. Жертвоприношение Авраама есть миф, поскольку оно само предстает как подлинная реальность (реальность Богообщения), данная в Откровении. Миф – это событие, ставшее символом или же символ, воплощенный в исторической реальности, в жизни.

История Авраама и сам Авраам – исторический персонаж и символ, мифичны и, будучи мифом/символом образуют определенную мифическую структуру сознания и, в случае их интериоризации в душе реципиента Священного писания, вызывают смену состояния сознания и наступление состояния веры, того самого состояния, в котором находился сам Авраам в момент жертвоприношения, состояния, воспроизводящего (повторяющего) мифическую структуру – неразложимую, целостную и не являющуюся субъектно-объектной<sup>270</sup>.

Еще с большим основанием можно говорить о мифичности евангельского повествования. Попробуем рассуждать от обратного: предположим что в Евангелиях миф отсутствует. В таком случае они представляют собой всего лишь “биографии”

---

<sup>270</sup> О состояниях сознания см.: Мамардашвили-Пятигорский 1997; о состоянии веры см.: Мухелишвили-Щрейдер 1987; Мухелишвили-Щрейдер 1991; Мухелишвили-Щрейдер 1993.

Иисуса Христа и, следовательно, относятся к тому же жанру, что и "Жизнь Иисуса" Э.Ренана. Однако Евангелия никак не являются жизнеописаниями Иисуса, они суть Благая весть – возвещение людям о приходе в мир Спасителя<sup>271</sup>. И "события", о которых повествуется в Евангелиях – это не исторические факты в современном значении. Поэтому события земной жизни Иисуса, в самом деле случившиеся в определенный момент мировой истории (и это столь важно, что упоминается в Символе веры: "...распятого за нас при Понтии Пилате"<sup>272</sup>), вместе с тем не находятся в одном событийном ряду, скажем с фактами жизни Юлия Цезаря. Миф является единственно возможным языком описания встречи вечного и временного, человеческого и Божественного – а поскольку сам Иисус Христос, согласно вере христиан это Богочеловек, он также мифичен, но мифичен не в смысле так называемой "мифологической школы" XIX-XX вв., а в согласии с

---

<sup>271</sup> Поэтому Д.Штраус при всем его наивном радикализме современнее Ренана. См.: Штраус 1992. Ср.: "Для него [Штрауса – Н.Ш.] миф – это выражение религиозных идей с помощью повествования" (Лезов 1996, с. 269). Ср. также соображения С.С.Аверинцева: "Характеристика новозаветного повествования как мифологического не стоит ни в какой зависимости от вопроса об историчности Иисуса Христа, апостолов и т.п.; мы имеем здесь дело с мифологией постольку, поскольку конститутивной чертой Нового завета является непосредственное отождествление реального и смыслового, однократного и "вечного". (Аверинцев 1967а, с. 88-89). См. также: Аверинцев 1972; Булгаков 1994; Лосев 1994; Хук 1991, с. 153-171.

<sup>272</sup> Деяния Вселенских Соборов 1996, с. 119.

формулой Саллюстия – человеческое в нем было явлено, а Божественное сокрыто (во всяком случае сокрыто в такой степени, что значительной частью знавших его людей его Божественность была отвергнута).

Мифично в вышеуказанном значении и само Боговоплощение, и событие Голгофы, и Воскресение – то есть все важнейшие события Евангелия. Нет нужды повторять, что именно с мифичностью связано воздействие Евангелий на сознание поколений верующих. При этом в евангельском повествовании особенно наглядно дана символичность мифа. Центральным новозаветным символом является крест – как “вещь” всего лишь орудие мучительной казни Учителя Иисуса, но как Символ – залог искупления первородного греха, заключения Нового Завета между Богом и верующими и Спасения. Здесь миф и символ даны в нераздельном единстве.

Само Божественное Откровение может быть выражено лишь языком мифа, ибо только мифически можно описать неопишемое, только миф заполняет бездну между конечным и бесконечным бытием. Миф выступает в функции медиатора между наивно-катафатическим описанием Абсолюта и апофатизмом, стремящемся к молчанию как к своему логическому пределу.

Именно поэтому миф в христианстве наличествует не только в Священном Писании, но и в его интерпретациях. В частности, христианская догматика является своего рода мета-мифом, то есть попыткой дать адекватное описание христианского мифа. Отсюда парадоксальность важнейших христианских догматов – и прежде всего догматов, трактующих отношение Лиц Св.Троицы и соотношение Божественной и человеческой природы Спасителя.

Специфика христианства заключается и в том, что если большинство мифологий не развивались далее формирования более

или менее стройных мифологических систем, в христианстве был выработан метаязык описания христианской мифологии — догматика.

Можно выделить четыре мифологических плана. Первый план — это изначальные мифы, являющиеся продуктами определенных структур сознания и, в свою очередь, способствующие изменению состояний сознания. Способность мифов изменять состояния сознания объясняется их символическим характером. Миф как средство выражения является символом, и всякая попытка его десимволизации ведет к демифологизации. В христианстве этот первый мифологический план отражен в текстах Священного Писания. И демифологизация христианства неизбежно окажется первым шагом к дехристианизации, поскольку миф, данный в символической форме, является основой всякой религии.

Под вторым мифологическим планом мы понимаем те интерпретации мифов, которые располагаются в русле религиозной традиции. В христианстве к этому плану относится догматика. Если мифы символичны, то догматы относятся к области симвонологии. Догмат является логосом, говорящим о мифе. С этой точки зрения можно ввести формальный критерий различения ортодоксальной догматики от ереси. В ортодоксальной догматике логос дает адекватное описание мифа; именно в силу этого ортодоксальный логос (догмат) парадоксален. В случае же "логизации" мифа, когда логос подменяет или даже "логически" разъясняет миф, мы можем констатировать наличие ереси.

Третий мифологический план — это область ритуала (обряд), в котором миф дан наглядно-чувственно. Ритуал символичен, а кроме того ритмически организован.



Наконец, четвертый план - это молитва, медитация, аскеза (в широком смысле). Молитвенно-аскетическая практика невозможна без включения себя в миф и включения мифа в себя. При этом материалом в равной степени может служить и изначальный миф (например, Голгофа) и миф второго плана (Троица), и миф, данный в ритуале (литургия). Понимание механизмов молитвенно-аскетической практики возможно лишь при условии анализа всех мифологических планов.

## § 2. Становление догмата: Споры о Троице.

Становление христианской догматики можно представить как построение и развитие учения о парадоксе. Парадокс рождается из попытки выразить миф в понятиях. При этом полностью сделать это не удается: всегда остается некоторый неконцептуализируемый остаток. Вместе с тем всякая теология является подобной попыткой. При этом, если имеется сверхзадача логизировать все содержание веры, последнее подвергается деформации, что в конечном итоге приводит к подмене веры религиозной философией и к кризису самой теологии. Поэтому внутри теологии постоянно существует тенденция, противодействующая чрезмерной логизации вероучения: в христианском богословии подобные защитные функции выполняет апофатизм - то есть представление о полной невыразимости, "неизреченности", неизменности и запредельности Бога. Однако, если продумать все логические выводы из последовательно апофатической позиции, мы оказываемся за пределами теистической парадигмы. И тем не менее, апофатизм присутствует в христианстве, но наряду с ним имеется утверждение о

явленности Бога миру. Христианство есть религия Откровения, а что такое Откровение, как не самообнаружение Бога? Бог является ветхозаветным патриархам, говорит устами пророков, рассказывает о себе в Священном писании, и, наконец, непосредственно приходит в мир в лице Христа. При этом, в Евангелии от Иоанна Христос назван Словом, Логосом, а Слово – это всегда нечто выговоренное. Но все это не переводит Бога в план конечного бытия (как были конечны греческие боги), а его запредельность продолжает постулироваться. Таким образом, возникает парадокс: Бог запределен и неизречен и одновременно явлен и именуем. Бог относится к сфере вечного и неподвижного бытия. Мир и человек живут во времени. Миф (классический) противостоит истории. (Миф повествует о том “чего никогда не было, но что пребывает всегда” – утверждал неоплатоник Саллюстий). В христианстве миф переосмысливается. Христианский миф – миф исторический. Происходит внедрение трансценденции в историю, встреча вечного и временного. Возникает понятие Священной истории. Здесь также налицо парадокс.

Два догмата являются специфически христианскими, отличая христианство от всех иных религий. Это догматы троичности и Боговоплощения. Окончательно они были выработаны в эпоху Вселенских соборов, то есть уже в рамках теологии. Изначальная парадоксальность христианства определила то, что эти догматы были сформулированы также парадоксально, а все попытки снять парадокс были объявлены еретическими. Возникает, однако, вопрос, в чем причина изначальной парадоксальности христианского понимания Бога? Конечно, прежде всего, в том,

что мы имеем дело с учением именно об Абсолюте, то есть с учением о бесконечности, которое уже в силу этого не может не быть парадоксальным. Но какого рода эта бесконечность? И какова же специфика христианского понимания (Абсолюта, Бога) и, следовательно, какова специфика христианского парадоксализма? Ведь парадоксальностью отличались и учение Гераклита, и апории Зенона, и диалектика Единого и многого в "Пармениде" Платона, и неоплатоническое учение. Учитывая огромное влияние греческого философского наследия на патристическую мысль, можно ли говорить о парадоксальности принципиально нового типа? На этот вопрос следует дать положительный ответ. Принципиально новым по отношению к античной философской традиции является личностное понимание Абсолюта. В еврейской Библии Бог понимается как личность, поэтому она может быть прочитана как история взаимоотношений человека с Богом; отсюда, кстати, и часто отмечаемый историзм Библии: историчность – специфическое измерение личности. В этом коренное отличие иудейско-христианской традиции от греческой. В последней Абсолют понимался безлично и внеисторично, будь то Ум (Νους) – Перводвигатель Аристотеля или Единое Плотина. С таким Абсолютом невозможно общение, возможно лишь полное слияние с ним, растворение, при котором уже не может идти речь о личности.

Христианский персонализм был усилен по сравнению с ветхозаветным, поскольку центральным пунктом новой религии было учение о личности Иисуса Христа: личностная характеристика Абсолюта была углублена. За представлением об абсолютной личности и за учением об общении между Богом и человеком стоял опыт осознания бесконечной глубины личности,

ее неовеществляемости и неисчерпаемости в понятии, и опыт отношения к другому как к личности. Этот важнейший момент в истории сознания был адекватно охарактеризован М.М.Бахтиным, сопоставившим и противопоставившим отношение к другому в неоплатонизме и христианстве<sup>274</sup>. С этими мыслями перекликаются

---

<sup>274</sup> "...в неоплатонизме... идея живого рождения (другого) заменяется саморефлексом Я-для-себя в космогонии, где я рождаю другого внутри себя, не выходя за свои пределы, оставаясь одиноким. Своёобразие категории другого не утверждается. Эманационная теория: я мыслю себя, я помысленный (продукт саморефлекса) отделяюсь от я мыслящего; происходит раздвоение, создается новое лицо, это последнее в свою очередь раздвояет себя в саморефлексе и т.д.: все события сосредоточены в едином Я-для-себя без внесения новой ценности другого. В диаде Я-для-себя и Я, как я являюсь другому, второй член мыслится как дурное ограничение и соблазн, как лишенный существенной реальности. Чистое отношение к себе самому... становится единственным творческим принципом ценностного переживания и оправдания человека и мира. Но в отношении к себе самому не могут стать императивны такие реакции, как нежность, снисхождение, милость, любование, реакции, могущие быть обняты одним словом "доброта": в отношении к себе самому нельзя понять и оправдать доброту как принцип отношения к данности, здесь область чистой заданности, преодолевающей все уже данное, наличное как дурное и все устрояющие и освящающие данность реакции. (Вечное прехождение себя самого на почве саморефлекса) ... Неоплатонизм - наиболее чистое, последовательно проведенное ценностное постижение человека и

---

мира на основе чистого самопереживания: все – и вселенная, и бог, и другие люди – суть лишь Я-для-себя, их суд о себе самих самый компетентный и последний, другой голоса не имеет; то же, что они являются еще и Я-для-другого, случайно и несущественно и не порождает принципиально новой оценки... В Христе мы находим единственный по своей глубине синтез этического солипсизма, бесконечной строгости к себе самому человека, то есть безукоризненно чистого отношения к себе самому, с этически – эстетической добротой к другому: здесь впервые явилось бесконечно углубленное Я-для-себя, но не холодное, а безмерно доброе к другому, воздающее всю правду другому как таковому, раскрывающее и утверждающее всю полноту ценностного своеобразия другого. Все люди распадаются для него на него единственного и всех других людей, его – милующего и других – милуемых, его – спасителя и всех других – спасаемых, его – берущего на себя бремя греха и искупления и всех других – освобожденных от этого бремени и искупленных. Отсюда во всех нормах Христа противопоставляется Я и другой: абсолютная жертва для себя и милость для другого. Но Я-для-себя другой для Бога. Бог уже не определяется существенно как голос моей совести, как чистота отношения к себе самому, чистота покаянного самоотрицания всего данного во мне, тот в руки которого страшно впасть и увидеть которого – значит умереть (имманентное самосуждение), но Отец небесный, который надо мной и может оправдать и миловать меня там, где я изнутри себя самого не могу себя миловать и оправдать принципиально, оставаясь чистым с самим собою. Чем я должен быть для другого, тем Бог является для меня. То, что другой преодолевает и

заметки А.А.Ухтомского, написанные, как и цитирувавшаяся работа Бахтина в двадцатые годы. В них речь идет о Сократе и о Христе. Упоминание рядом этих имен не случайно: они являются символами в истории становления и развития сознания и самосознания<sup>275</sup>.

---

отвергает в себе самом как дурную данность, то я приемлю и милую в нем как дорогую плоть другого." (Бахтин 1979, с. 50-52).

<sup>275</sup> "...были и есть счастливые люди, у которых всегда были и есть собеседники и, соответственно, нет ни малейшего побуждения к писательству! ...это гениальнейшие из людей, которые вспоминаются человечеством, как почти недосыгаемые исключения: это уже не искатели собеседника, а, можно сказать, вечные собеседники для всех, кто потом о них слышал и узнавал. Таковы - Сократ из греков и Христос из евреев. У них не было поползновения обращаться к далекому собеседнику... О Христе мы ровно ничего не знали бы, если бы народное предание, возникшее от поколения его личных собеседников, не вылилось потом в писанные книги Евангелий, которых было много! Отчего же они не писали, эти всемирно гениальные люди? Отчего мы знаем о них исключительно через их собеседников? Мне кажется, что оттого, что они никогда и не имели неутоленной жажды в собеседнике, ибо имели всегда наискреннейшего собеседника в ближайшем встречном человеке! Вот в чем секрет! И вот отчего люди толпами шли к ним! Уметь видеть и находить в каждом ближайшем встреченном человеке своего искомого собеседника! Тогда, конечно, обращаться к мысленному дальнему собеседнику и не придется! Зачем к дальнему, когда все тебе нужно перед тобой.

---

И в то же время, как писатели всех времен, малые и великие, обращались к "дальному", пронося подчас свои гордые носы мимо не оцененно дорогого близ себя, эти великие мужи умели находить и распознавать искреннейшего собеседника в "ближнем". Вот секрет! "Дальние" узнавали о них через "ближних". Оттого и не было у них писательства, никаких абстракций, никакого гербария, а была живая жизнь для живых людей, оживляющая все новые поколения живых людей через века и тысячелетия". (Ухтомский 1973, с. 418-419). Ср. также: "...как прекрасно и правомочно звучит столь живое, столь убедительное Я Сократа! Это - Я нескончаемой беседы, и ее атмосфера его овеивает на всех путях его, даже перед судьями даже в заточении, в его последний час. Это Я жило в отношении к человеку, которое воплотилось в беседе. Это Я верило в человеческую действительность и выходило навстречу людям. Это Я пребывало вместе с ними в действительности и действительность больше не оставляла его. И его одиночество никогда не могло стать оставленностью, и когда мир людей умолкал для него, это Я слышало даймониона, говорившего Ты. ...Сколь сильно, вплоть до пересиливания изречение Я Иисуса, и сколь правомочно, вплоть до само собой разумеющегося! Ибо это есть Я безусловного отношения, в котором человек свое Ты называет Отцом так, что сам он - только Сын, и более не кто иной, как Сын. Когда бы он ни сказал Я, он может подразумевать лишь Я священного основного слова, которое возвышается в сферу безусловного. Если коснется его обособленность, связь - сильнее; и только из нее говорит он с другими..." (Бубер 1995, с. 53-54).

Итак, новое понимание личности и новое понимание Абсолюта требовали нового языка. Абсолют абсолютен по определению, однако личность не мыслима вне отношения к другому. Так, в Новом Завете сказано: Бог есть любовь (1 Ин 4:8). Но любовь не может не быть направленной на другого. На кого же? На мир? Но по христианским представлениям формула "Бог есть любовь" верна вечно, и относится еще ко времени до творения мира<sup>276</sup>. Поэтому принцип отношения был внесен в сам Абсолют, что привело к неустранимым парадоксам.

Но прежде, чем показать это, надо выяснить вопрос, как и почему возникла и могла существовать христианская теология. Теология – это "учение о Боге, построенное в логических формах идеалистической спекуляции на основе текстов, принимаемых как свидетельство Бога о самом себе, или откровение"<sup>277</sup>. Первый элемент термина "теология" есть "Θεός", Бог, нечто о себе сообщающий; стихия откровения; второй элемент есть "Λόγος", разумное слово о том, что сообщает Бог в своем сообщении", – писал П.Тиллих<sup>278</sup>. Самое понятие "теология" двойственно. Согласно Евангелию от Иоанна Христос есть Логос, Слово: "...и Слово было у Бога, и Слово было Бог". Таким образом, сам Христос, Θεός и Λόγος, является как бы санкцией теологии. Поэтому и автор четвертого Евангелия получил в традиции прозвище Богослова (Теолога). Вместе с тем, теология – это слово о Боге. Как же соотносятся теология как представление о Христе как Слове и теология – слово о Боге?

<sup>276</sup> Честертон 1991, с. 236.

<sup>277</sup> Аверинцев 1970б, с. 200.

<sup>278</sup> Цит. по: Аверинцев 1970б, с. 201.



Прежде всего, следует указать, что второе основано на первом. Словесная выговоренность Бога делает возможным "говoreние" о нем (полностью апофатический Абсолют не предполагает теологии. Его постижение может осуществляться лишь методами медитации). Возможность существования теологии в широком смысле предопределена двумя фактами: отождествлением Христа со Словом и наличием Священного Писания – писаного Откровения, в котором Абсолют сообщает о себе самом. Самосознание теологии никогда не забывало об этой связи. С точки зрения этого самосознания богословствовать – означает продолжать дело Иоанна и в какой-то степени, самого Иисуса. Здесь есть, однако, одна тонкость. С ортодоксальной точки зрения откровение Бога в Христе было полным. Это откровение было личностным и, следовательно, не подлежало объективации. Уже в Евангелиях содержится некое учение о Христе, то есть Откровение, пусть в минимальной степени, но все же меньшее, чем Откровение самого факта Боговоплощения, а, следовательно, и некоторое отчуждение. Тем более это относится к теологам патристики и схоластики. На форму существования теологии повлияло, и самым решительным образом, еще одно обстоятельство – встреча христианства с греческой, прежде всего платонической, мыслью. Конечно, уже с самого начала элементы греческой культуры присутствовали в христианстве<sup>279</sup>, но они не могли предопределить той формы, в которой реализовалась теология: перевод христианских представлений на греческий философский язык был именно переводом со всеми вытекающими последствиями, одним из которых

---

<sup>279</sup> См.: Зелинский 1922.

была неизбежная логизация предмета теологии. Выражаясь метафорически, это было перенесение Иерусалима в Афины.

Каково же все-таки (зададим еще раз этот вопрос) соотношение богословия, как единственно возможного отношения к Богу-Слову, и теологии как логического спекулятивного учения о Боге? Представляется, что для теологии классического типа (патристическо-средневековой) это соотношение можно обозначить универсальной для христианского сознания парадоксальной антиномией – “нераздельно и неслиянно”. Нераздельно – потому для ортодоксальной традиции нет противоречия между теологией и мистикой, разумом и верой (такой теолог *par excellence* как Фома Аквинский был аскетом, имел видения и т.п.). Неслиянно – ибо дистанция между Богословом Иоанном и Дамаскиным или Аквинатом была огромной<sup>196</sup>. В эпохи кризиса неслиянно-

---

<sup>196</sup> На различие между богословствованием библейского типа и позднейшей теологией указал С.С.Аверинцев: “...Ветхий Завет не знает дефиниций, для новозаветных текстов они тоже нехарактерны. Слова, употребленные в евангельских афоризмах – “Царство небесное”, “Сын человеческий” и т.п. – это не теологические термины, разъясняемые посредством определений, но многозначные, заведомо не поддающиеся логическому определению символы... Ни один читатель Евангелия не может ни на минуту вообразить, чтобы Иисус, так часто представленный молящимся, научивший учеников молитве “Отче наш”, преподал им заодно дефиницию молитвы; это исключается всей атмосферой целого. Но такой типичный завершитель и кодификатор патристического богословия, давший наиболее общезначимый, общеобязательный образец школьного богословствования

нераздельное единство двух значений теологии распалось (учение о двойственной истине в поздней схоластике, критика схоластики Лютером, противопоставление Паскалем "Бога Авраама, Исаака и Иакова" "богу философов и ученых" и т.п.). Первоначальная община верующих не нуждается в теологии, как не нуждается она в символе веры или разработке догматов. Конечно, какой-то минимум истолкования священного текста необходим, но это еще не богословие. Однако предпосылки формирования теологии имелись в христианстве с самого начала. Первоначальная проповедь Иисуса распространялась в семитоязычной среде, синоптические же евангелия были записаны по-гречески, по-гречески писали христианские "прототеологи" Павел и Иоанн. И это было фактом огромного значения: ведь имел место не механический перевод, а перевод на язык иной культуры. Уже в Септуагинте были слова из лексикона греческой философии, без чего невозможно было бы творчество Филона, попытавшегося построить иудейскую теологию методами платоновской философии. Синоптические евангелия, далекие от всякого умозрения, тем не менее являлись некоторой интерпретацией христианской проповеди, рассчитанной на

---

византийскому и не только византийскому средневековью, как Иоанн Дамаскин (ок. 675 – ок. 750), начинает свое рассуждение о Иисусе как молитвеннике именно с дефиниции: "Молитва есть восхождение ума к Богу или испрашивание потребного от Бога" <...> Чем более ортодоксальной, регламентированной, стабилизированной становится церковная доктрина, тем охотнее она выражает себя в системных дефинициях." (Аверинцев 1996, с. 236-237).

грекоязычного читателя. Тем более это относится к Евангелию от Иоанна с его учением о Божественном Слове и к Посланиям Павла с их учением об искуплении. Кроме того, христиане не были замкнутой общиной. Им надо было эмансипироваться от иудаизма (пафос Павла), самоопределиться перед лицом римской государственности и эллинской культуры, отмежеваться от гностицизма. Расколы и ереси были присущи христианству с первых десятилетий его существования (иудео-христиане, гностики и пр.). Христианство с самого начала ставило перед собой сверхзадачу – обратить весь мир. Для этого нужно было уяснить исходные принципы религии для иноверцев, но и для себя самих. Христианский миф необходимо было описать языком греческой философии – иначе он был бы просто не понят широкими образованными кругами античного общества. Однако сам этот миф был чужд основным направлениям греческой философии. Каким же образом можно было разрабатывать богословские проблемы, иначе говоря концептуализировать основы вероучения, то есть в данном конкретном случае описывать их языком греческой философии?

Существовало два основных пути: во-первых, можно было попытаться выразить в понятиях все содержание вероучения. Подобная попытка неизбежно заканчивалась неудачей: полностью концептуализированный миф переставал быть мифом, догматы лишались собственно религиозного содержания и христианство превращалось в "религию в пределах только разума". Второй путь – это попытка сохранить миф, введя алогизм (парадокс) в само теологическое построение, попытка не "снять" парадокс, но сохранить его и на более высоком уровне описания.

Наиболее чуждыми греческим философским традициям и поэтому наиболее трудно усваемыми неопитами были как раз те принципы

христианства, которые характерны только для этой религии. Имеются в виду: а) учение о троичности, заключающееся в том, что "...единая Божественная сущность есть внутри себя личностное отношение трех "ипостасей" - Отца (безначального первоначала), Сына (Логоса, то есть абсолютного смысла) и св. Духа ("животворящего" начала жизненной динамики)"<sup>381</sup>; б) учение о Боговоплощении, о "вочеловечении" Бога. На осознание и истолкование этих двух принципов ушло около пяти столетий. Дело было не только в их новизне; трудность заключалась в их парадоксальности ( $3=1$ ; конечное=бесконечное). Поэтому в доникейский период положения о троичности Абсолюта и о Боговоплощении не были разработаны. При этом оба принципа взаимосвязаны и являются основой христианской сотериологии - учения об искуплении крестной смертью Христа первородного греха и спасении им человечества. Искупление и спасение мыслилось полным, если Спасителем выступал сам Бог, то есть в случае реального и полного Боговоплощения. А это логически требовало признания некоторой расчлененности Абсолюта: воплощение нетроичного Бога-Отца явилось бы абсолютно неразрешимым парадоксом, и к тому же, противоречило бы Евангелию. Поэтому учения, постулировавшие воплощение Бога-Отца, не пользовались популярностью и были объявлены ересью. Противоположным направлением явилось арианство, положения которого фактически вели к отрицанию как Боговоплощения, так и троичности. Но прежде чем перейти к рассмотрению арианства, еще раз спросим, почему эти важнейшие христианские принципы не были разработаны в доникейском богословии? Как уже

---

<sup>381</sup> Аверинцев 1970в, с. 447.

указывалось, у раннехристианских авторов были иные задачи, нефилософские, неспекулятивные (прежде всего апологетические); эта проблема возникла на определенной стадии становления христианской теологии, в качестве именно теологии, то есть спекулятивного учения о Боге. Можно сказать, что вся эта проблематика, именно в качестве предмета теологической рефлексии, была навязана христианству.

Перейдем к рассмотрению арианской доктрины<sup>282</sup>. Однако, чтобы было понятно нижеследующее, напомним, что христианству присущ последовательный креационизм: Бог творит мир из ничего – всякое признание совечности Богу первоматерии или иных начал недопустимо. Более того, творение есть свободный акт Божественной воли, а не некая необходимость, – как это имело место в эманационистских учениях типа неоплатонизма. Таким образом, мир в христианстве – это творение: нетварен лишь Бог.

Суть арианской доктрины заключается в следующем: – Сын Божий является творением<sup>283</sup>. Для Ария рождение и творение – это одно и то же (кстати, соответствующие греческие слова γεννησις и

---

<sup>282</sup> О тринитарных спорах и об арианстве см.: Спасский 1995; Williams 1987.

<sup>283</sup> Арий писал: "...Сын не нерожденный ...и до того как он был рожден, или сотворен, или определен, или утверждён, его не было, ибо он не нерожденный. ...Сын имеет начало, Бог же – безначален...Сын произошел из несуществующих... он не часть Бога и не из чего-либо сущностного." Theodoret. Eccl. hist. 1, 5 (Theodoret 1954; Феодорит 1993). Феодорит цитирует письмо Ария Евсевию Никомедийскому.

γενεσις являются омонимами), при этом рождение есть творение, то есть созидание Богом из ничего волею, в то время как для представителей никейского православия рождение есть акт внутрибожественный и совершается оно не по воле Отца, но по природе. Арий не рисковал утверждать, что было время, когда Сына не было: он указывает просто "было, когда его не было", и говорил, что Сын создан Богом до сотворения времени. Оппоненты Ария подметили слабость подобной позиции: утверждать, что Сына не было до его рождения - это, безусловно, равнозначно признанию его возникновению во времени. Итак, тварность, невечность, "иносущность" Отцу - вот характеристики Сына. Правда, будучи творением, Сын не может идти в сравнение с прочими тварями. Он - совершенное творение (κτισμα τελειον), Логос Отца и бог. Но все это - не изначально присуще Сыну, а дано ему Богом за то, что Сын, будучи по природе изменяемым, сделался неизменным в благе.

Посмотрим, какой вид приобретают Троица, Боговоплощение и искупление в арианстве. Троица имеет в арианстве субординационистскую структуру: Сын ниже Отца, Дух ниже Сына. Более того: если продумать логические выводы из арианства, троичность Абсолюта уничтожается. На место Троицы становится единый Бог-Отец и сотворенные им Сын и Дух<sup>234</sup>. Фактически

---

<sup>234</sup> Это уловил Афанасий Александрийский: "Ведь если не вечно Логос сосуществует с Отцом, то не вечна и Троица; она прежде была Единицей и лишь впоследствии в результате добавления стала Троицей... если же Сын не собственное порождение сущности Отца, но произошел из несуществующих, то и Троица составила из несуществующих, и было, когда не было Троицы, но

отсутствует в арианстве и учение о Боговоплощении – воплощается, вочеловечивается всего лишь тварь. Учение об искуплении также становится уязвимым: вряд ли тварь может быть искуплена тварью.

Таким образом, основные парадоксы христианства исчезают в арианстве. Схематически ход рассуждений ариан можно представить следующим образом: Единица никогда не может быть равна трем, следовательно не тварен лишь Отец, Сын же и Дух – творения; Сын всегда рождается позже Отца и всегда подчинен ему – отсюда субординационизм; Бог подлинный, единосущный Отцу, воплотиться не мог – следовательно Иисус Христос – это вочеловечившийся сотворенный Логос, Сын не *καθ' ουσίαν* (по сущности), а *κατα χάριν* (по благодати). То, что по выражению Павловых посланий, для иудеев скандал, для эллинов безумие – скандал и безумие также и для ариан. Здесь полная противоположность тертуллиановскому *credibile est quia ineptum est* (достойно веры, так как нелепо)<sup>285</sup>; достойно веры лишь наглядно представимое. Но с изгнанием парадоксов исчезают и отличительные черты христианства. Оно превращается либо в монотеистическую религию наподобие иудаизма и ислама (без Троицы и Боговоплощения), либо в скрытый политеизм (признание наряду с Богом-Отцом богов низшего ранга). Попытка соединения конечного с бесконечным могла быть осуществлена лишь

---

Единица... Неподобной себе самой оказывается Троица и составленной из чуждых и неподходящих естеств и сущностей. А это означает ни что иное, как сказать, что Троица тварна". (Athanasius 1857б, col. 48А-В).

<sup>285</sup> Тертуллиан 1994, с. 166.



парадоксальным путем. Это интуитивно понимали представители патристики IV-V веков, разработавшие по сути парадоксальное учение о единосущи трех лиц Троицы и о соединении Божественной и человеческой природ в Иисусе Христе.

Будучи антипарадоксалистской, арианская доктрина оказывается и антиперсоналистской. В варианте, развивавшемся самим Арием, отсутствует подлинное общение не только между человеком и Богом (оно осуществляется через посредника-Сына), но и между Сыном и Отцом. Сын приобретает чисто инструментальные функции. Он сотворен Отцом для создания мира<sup>286</sup>. Таким образом, полноценное учение об абсолютной

---

<sup>286</sup> На неприемлемость этого пункта для христианского сознания указывал русский историк Б.М.Мелиоранский: "Со времен апостола Павла христианские мученики говорили властям одно: не кланяемся твари вместо творца. За что же проливали они свою кровь, если поклоняемый Сын Божий... сам есть тварь? Далее - Сын Божий сотворен для того, чтобы чрез него сотворить мир; и Бог, настрого запретив поклоняться чему-либо в сотворенном мире, повелел почитать как Бога этого сына - орудие творения Мира? Христиане не хотели поклоняться Афродите Книдской, как рукотворению Праксителя; не хотели поклоняться ничему в видимом мире, как творению рук божии; а сами кланялись под-богу, сотворенному для сотворения мира, т.е. кланялись не Афродите и не Праксителю, а тому молотку, которым Пракситель изваял Афродиту! Словом, арианство восстанавливало ту непроходимую стену между человеком и Абсолютом, в разрушении которой главная привлекательность христианства" - (Мелиоранский 1910, с. 171-172).

личности и об общении не могло развиваться на основе арианства.

Выступление Ария и его сторонников явилось катализатором формирования ортодоксальной догматики и зрелой теологии. Нельзя сказать, что на это пошли с большой охотой. Можно согласиться с известным католическим богословом XIX в. И.А.Мелером, писавшим: "...видно, с каким сожалением они (отцы Никейского собора) пошли на составление символа, не имевшегося в Священном Писании: видно, что это им далось не легко, и что они решились составить его лишь под давлением крайней необходимости"<sup>287</sup>. Вначале представители ортодоксии пытались в споре с арианами опираться на Писание, да и сами ариане желали удержать спор в этих рамках. Но оказалось, что опираясь лишь на Писание, опровергнуть ариан невозможно. Слишком много мест Библии при буквальном прочтении можно было истолковать в пользу их доктрины<sup>288</sup>. Проблема должна была решаться не в

---

<sup>287</sup> Moehler 1841, t. 1, p. 211.

<sup>288</sup> Так, в Евангелии от Иоанна Иисус говорит: "Отец мой больше меня" (14:28). Ортодоксы пытались опереться на то, что только Иисус Христос является, по Писанию, Сыном Божиим и, будучи рожден, отличается от всех сотворенных существ. Один из вождей арианства Евсевий Никомедийский возражал на это: "Если же то, что он называется рожденным, дает повод утверждать, будто он прозошел из Отчей сущности и имеет естество, одинаковое с Отцом, то мы знаем, что не его одного Писание именует рожденным, но и тех, кто по природе вовсе ему не подобен. Ведь и о людях говорится: "Я воспитал и возвысил сыновей, а они возмутились против меня" (Ис 1:2), также: "А Заступника,

спорах о смысле отдельного текста или слова, но в спорах о смысле всего христианского учения, и уже исходя из смысла целого можно было интерпретировать каждое отдельное спорное место Библии. Но это и означало, что спор целиком переносился в область теологии – спекулятивного, умозрительного учения об Абсолюте. Однако специфика христианской религии требовала, чтобы основывающаяся на ней теология не снимала бы изначальной парадоксальности.

Основным противником арианства, защищавшим учение об единосущии Сына Отцу в первые десятилетия после Никейского собора был Афанасий Александрийский. Его позицию определить не просто: не будучи фидеистом тертуллиановского типа (для этого он слишком эллин), Афанасий был далек и от умозрительной традиции, восходящей к Оригену, к которой примыкали виднейшие ортодоксы следующего поколения – каппадокийцы. Попробуем разобраться, чем была вызвана его многолетняя бескомпромиссная борьба с арианами в защиту догмата единосущия. В одном из своих посланий Афанасий пишет, сколь тяжело было ему заняться рассуждениями о том, что выше разума<sup>289</sup>. Однако молчать было

---

родившего тебя, ты забыл” (Втор 32:18). И о других сказано: “Кто рождает капли росы?” (Иов 38:28). Не естество произошло от естества, но рождение каждой твари совершилось по воле божьей. Из его сущности нет ничего: все явилось по воле его, и каждая тварь существует, поскольку сотворена...” Theodoret. Eccl. hist. 1, 6 (Theodoret 1954; Феодорит 1993).

<sup>289</sup> “Ведь как только я хотел писать и принуждал себя мыслить божественность Логоса, тут же познание уходило от меня далеко. И замечал я, что настолько же не достигаю цели, насколько

невозможно: это пошло бы на пользу арианам<sup>290</sup>. Цель Афанасия - не познание сущности Божией, того, что такое Бог, но обличение ариан, основанное на знании того, чем Бог заведомо не является. Но если "теоретические" вопросы не интересовали Афанасия, что же заставило его столь упорно держаться за единосущие? Нервом учения Афанасия является сотериология - доктрина спасения и даже обожения человека в результате воплощения Божественного Слова и искупительной крестной жертвы. Если же Сын, воплотившийся и вочеловечившийся, не является истинным Богом, ни спасение, ни тем более, обожение, невозможно<sup>291</sup>. А.Гарнак справедливо указывал: "Учение

думал постичь, и не в состоянии был писать. А то, что я писал, оказывалось хуже малой тени истины, имевшейся в моих мыслях" (Athanasius 1857a, col. 692B).

"...написал я, зная, что для верных достаточно благочестивая причина - осуждение нечестия. Ибо ведь, хотя и невозможно постигнуть, что есть Бог, можно сказать, чем он не является. Мы знаем, что он не таков, как человек, и недозволено примыслить ему что-либо из тварного. Таким же образом и относительно Сына Божьего, хотя по природе своей мы очень далеки от его постижения, позволительно... осудить рассказы еретиков и сказать, что не таков Сын Божий... Примите это не как полное истолкование божественности Логоса, но как обличение нечестия христорцев". (Op. cit, col. 693A-C).

<sup>291</sup> См.: Athan. Alex. Or. II contra arianos 27, 41, 69, 70; Or. III contra arianos 33 (Athanasius 1857b); De incarn. et

Афанасия... в сущности, содержит всего одно положение: сам Бог сошел к человечеству. Оно целиком коренится в идеях спасения"<sup>292</sup>. Итак, защита Афанасием никейского догмата обусловлена его пониманием христианства, которое гарантирует человеку спасение, поскольку был факт Боговоплощения и искупления. Второе лицо Троицы, Бог-Сын стал человеком. Вочеловечивание обеспечивает истинное спасение, поскольку Сын есть истинный Бог, то есть Сын единосущен Отцу. Еще раз вернемся к доктрине, с которой боролся Афанасий. Арианский субординационизм делал христианство понятнее как язычникам (Христос превращался в бога меньшего ранга или же в полу-бога, в обожествленного человека), так и иудеям (Иисус как Мессия или же как посредник между Богом и тварью). Однако христианство теряло свою оригинальность, и его догматы, не будучи парадоксальными, могли быть рационально изложены и восприняты. В них не осталось ничего, шокирующего разум. Самое же главное заключалось в том, что христианство теряло свой персоналистский характер. Рационально изложенная доктрина Бога превращала последний в объект, овеществляла его. Афанасий же защищал оригинальную и парадоксальную доктрину, в которой личностный Бог, будучи Троицей, оставался единым, Сын был равен Отцу, Бог запредельный, лишенный антропоморфных черт ("он не то же, что человек"), вочеловечивался, так что Богочеловек, оставаясь истинным Богом ("в нем обретает вся полнота Божества телесно"), был, вместе с тем, истинным

---

contra arian. 8 (Athanasius 1857в); Ad. Epict. 6 (Athanasius 1857г) и т.д.

Гарнак, с. 330.

человеком. Все это невозможно было выразить языком философии. Неконцептуализируемость выводов, вытекавших из учения Афанасия, была почувствована таким ярким адептом рациональности в религии, как А.Гарнак: "...отсюда [из воззрений Афанасия - Н.Ш.] вытекали... формулы, противоречия между которыми совершенно очевидны ( $1=2$  или  $3$ ) и утверждения, которых нельзя было себе представить, только утверждать на словах. Таким образом, место *богопознания*, обещанного Христом, заняла *тайна*, которая должна была быть признана *глубочайшим и решающим содержанием религии*. Наряду с чудом, как характерной чертой религии, стало чудо в области понятий, как отличительная черта истинного богословия..."<sup>293</sup>. Ортодоксальные теологи, интуитивно чувствуя невыразимость личности в понятии, сознательно пошли по пути "непредставимости", "ненаглядности" догматов, используя не понятия, а символы. Наглядно представить себе можно лишь относящееся к сфере относительного или конечного, но не абсолютное или бесконечное. Тайна и чудо в области понятий - это и есть парадокс, который не мог быть устранен, а должен был быть сохранен и в теологическом построении. Формула  $1=2$  или  $3$  не является бессмыслицей, она есть попытка символического описания структуры абсолютной личности (и, следовательно, абсолютного сознания), а подобное описание не может не быть парадоксальным<sup>294</sup>. Это и отразила теология Афанасия.

---

<sup>293</sup> Op. cit., с. 332.

<sup>294</sup> Неизбежность парадоксальной формы описания Абсолюта при персоналистском подходе была подмечена видным представителем религиозного персонализма XX века: "Само собой разумеется, мы

В теологической полемике второй половины IV века особое значение имеет спор между Евномием и каппадокийцами<sup>295</sup>. Евномий, как и его учитель Аэций, был представителем аномейства (*ανομοιος* – неподобный) – крайнего направления в арианстве, утверждавшего абсолютное неподобие Сына Отцу. Бог-Отец, согласно представлениям Аэция и Евномия, является замкнутой монадой, чья сущность не может быть никому передана. Поэтому Сын ни в какой степени не подобен Отцу, являясь его порождением и (это для Евномия одно и то же) творением. Однако важнейшим вопросом, по которому шла дискуссия, были границы познания Бога. Оказалось, что оппоненты исходят из противоположных гносеологических предпосылок. Гносеология Евномия основывалась на его своеобразной философии имени, восходящей к проблематике платоновского “Кратила”. Имена

---

говорим лишь о том, что есть Бог в его отношении к человеку. И это также выразимо лишь в парадоксе, точнее, посредством парадоксального употребления понятия; еще точнее, посредством парадоксальной связи номинального понятия с прилагательным, противоречащим привычному нам содержанию. Подчеркивание действительности этого противоречия должно уступить место пониманию того, что так и только так оправдывается необходимое обозначение предмета через это понятие. Содержание понятия испытывает радикальное, преобразующее его расширение, но ведь так у нас с каждым понятием, которое мы, понуждаемые действительностью веры, берем из сферы имманентного и применяем к трансцендентному”. (Бубер 1995, с. 91).

<sup>295</sup> См.: Basile 1982-1983; Eunomius 1987; Danielou 1956; Cavalcanti 1976; Sesboue 1980; Эдельштейн 1985.

делятся на созданные Богом истинные имена, раскрывающие сущность вещи, и имена выдуманные, "примышленные" (επινοιαι), являющиеся человеческим изобретением и ничему реально не соответствующие. Познание вещи сводится к отысканию ее подлинного имени. Так, поскольку, согласно Евномию, истинным именем Бога является "Нерожденный" (αγεννητος), оно полностью выражает его сущность, так что мы, зная это имя, знаем о сущности Бога не меньше, нежели сам Бог. Евномий, таким образом, с одной стороны, приписывает именам чрезвычайно высокий онтологический статус, с другой же стороны, приходит к крайнему гносеологическому оптимизму и рационализму в теологии. Поскольку имя (если только оно не "примышленное", а истинное) раскрывает сущность, то знание имени автоматически ведет к знанию сущности вещи. Не следует забывать, что речь все время шла не просто об Абсолюте, но о Божественной личности, которая оказывалась, таким образом, полностью познаваемой рациональным мышлением и, следовательно, овеществленной. Личность лишалась глубины и бесконечности, и отношение к ней должно было строиться по схеме: Я-ОНО (в терминологии М.Бубера)<sup>296</sup>.

---

<sup>296</sup> См. также: Бахтин 1979, с. 409 ("Познание вещи и познание личности. Их необходимо характеризовать как пределы: чистая мертвая вещь, имеющая только внешность, существующая только для другого и могущая быть раскрытой вся сплошь и до конца односторонним актом этого другого (познающего). Такая вещь, лишенная собственного неотчуждаемого и непотребляемого нутра, может быть только предметом практической заинтересованности. Второй предел – ...диалог, вопрошание, молитва. Здесь



Не принимая деления имен на истинные и "примышленные", Василий Кесарийский писал: "Нет ни одного имени, которое, объяв все естество Божие, достаточно было вполне его выразить. Но многие и различные имена, взятые в собственном значении каждого, составляют понятие, конечно, темное и весьма скудное в сравнении с целым, но для нас достаточное. Из имен же, сказуемых о Боге, одни показывают, что в Боге есть, а другие, напротив, чего в нем нет. Ибо этими двумя способами, то есть отрицанием того, чего нет, и исповеданием того, что есть, образуется в нас как бы некоторый отпечаток Бога"<sup>297</sup>.

Итак, Василий считает, что имена не дают познания сущности Бога, но лишь некоторое представление. С его помощью можно удостовериться, что Бог есть, но невозможно познать, каков

---

необходимо свободное самооткровение личности. Здесь есть внутреннее ядро, которое нельзя проглотить, потребить, где сохраняется всегда дистанция, в отношении которого возможно чистое бескорыстие; открываясь для другого, оно всегда остается и для себя. Вопрос задается здесь познающим не себе самому и не третьему в присутствии мертвой вещи, а самому познаваемому. Критерий здесь не точность познания, а глубина проникновения. Познание здесь направлено на индивидуальное. Это область открытий, откровений, узнаний, сообщений. Здесь важна и тайна и ложь (а не ошибка). Здесь важна нескромность и оскорбление. Мертвая вещь в пределе не существует, это абстрактный элемент (условный); всякое целое (природа и все ее явления, отнесенные к целому) в какой-то мере личносно."

<sup>297</sup> Bas. Magn. Adv. Eunom. I, 10 (Basile 1982-1983, t. 1).

он<sup>298</sup>. Но непостижимой является не только сущность Божия. Понятие не ухватывает сущности любой вещи. Представляется, что Вл.Лосский адекватно охарактеризовал теорию познания Василия: "...мы никогда не сможем исчерпать концепциями всего содержания какого-либо существа. Всегда остается некий непознанный "остаток", некая экзистенциальная основа, если применить этот современный термин к мышлению св.Василия, нечто ускользающее от всякого интеллектуального анализа. Это означает, что нет ни одного предмета, который был бы постижим в своей сущности, в том, почему он именно такой, а не иной"<sup>299</sup>. Отношение к проблеме познания Бога было сходным у Василия, Григория Назианзина и Григория Нисского. По представлению Григория Низианзина, чистый ум способен в принципе познать Бога, но человек не есть чистый ум<sup>300</sup>. Плоть является источником воображения, мешающего познанию, поэтому Абсолют неизбежно описывается словами, взятыми из чувственного опыта<sup>301</sup>. Мы являемся пленниками наших чувств и не можем с их

---

<sup>298</sup> "...как он [Евномий - Н.Ш.] достиг до уразумения сущности? Неужели из общего понятия? Но оно открывает нам только бытие Божие, а не что такое Бог." *Bas. Magn. Adv. Eunom. I, 12* (Basile 1982-1983, t. 1).

<sup>299</sup> Лосский 1995, с. 53.

<sup>300</sup> "...между нами и Богом располагается мрак телесности, как некогда облако между египтянами и евреями." *Greg. Naz. Or. 27, 12* (Gregoire de Nazianze 1978). См. также: *Or., 39, 8* (Gregoire de Nazianze 1990).

<sup>301</sup> "...Дуновение, Огонь, Свет, Любовь, Справедливость, Ум, Слово и тому подобные." *Greg. Naz. Or. 27, 13* (Gregoire de

помощью познать трансцендентную реальность. Представление о том, что лишь наши чувства, то есть в конечном итоге, тело, являются препятствием к полному познанию Бога, имеет платоническое происхождение, так как важнейшей оппозицией в платоновской традиции была оппозиция тело-душа; мир телесный – мир духовный. Однако для христианства существенна иная оппозиция – между Творцом и тварью, при этом в последнюю категорию входят и представители мира невидимого, и ментальная часть человеческой природы. Хотя человек – образ и подобие Божие, а душа – Божье дунение, тем не менее между Творцом и тварью – онтологическая бездна. “Подобное познается подобным” – полагали платоники. Единство бытия и мышления, ума космического и ума человеческого обеспечивало возможность познания истинного бытия. В христианстве истинное бытие – Бог – это радикально иное по отношению к твари. Несотворенность – сотворенность, бесконечность – конечность,

---

Naziznze 1978). Но можно ли вообразить “нематериальный огонь” (εξω της υλης)? Также и относительно остальных определений: все они, по мнению Григория, употребительны лишь применительно к человеческим качествам и действиям. “Если Бог – один и едина высшая природа, каким образом представляю я тебе подобие? Ты ищешь его среди дольних и близких тебе вещей? Ведь позорно, и не просто позорно, а, пожалуй, безрассудно искать в дольном образ горнего, неизменное в изменяющихся естествах; это, как сказал Исая; “искать живых среди мертвых” (Ис 8:19)”. Greg. Naz. Or. 31, 10 (Gregoire de Naziznze 1978). “Едва я отыщу малейшее подобие, как важнейшее ускользает от меня, и я оказываюсь лишь со своим примером.” Greg. Naz. Or. 31, 31.

Безграничность – ограниченность: фундаментальный характер этих антиномий не позволяет твари адекватно познать сущность творца<sup>302</sup>. В теологии ариан, в частности Евномия, кападокийцы видели попытку рационализации содержания веры. Григорий Нисский назвал подобную позицию “идолопоклонством понятиям”<sup>303</sup>. Характер этого идолопоклонства, по мнению кападокийцев, в принципе такой же, как у идолопоклонства в собственном смысле слова. Что представляет собой последнее? Признание Богом того, что им не является, то есть тех или иных вещей нашего мира. В случае же “понятийного идолопоклонства” Богу приписываются те или иные свойства, также взятые из опыта тварного мира, так как иного опыта у человека нет (вернее, есть, но он дан в откровении, то есть лишь в той степени, в какой этого пожелает сам Бог). Вообще кападокийцы подчеркивают, что познание сущности Бога ни в коей мере не должно быть целью христианина. Познание Бога они мыслят, лишь как общение с ним. Кападокийцы, в частности, Василий Кесарийский, сыграли огромную роль в формировании православной тринитарной терминологии. Православное учение о Троице приобрело парадоксальный характер не в последнюю очередь потому, что необходимо было сохранить два важнейших христианских принципа: персонализм и сотериологичность. Между тем совместить эти два принципа можно было лишь парадоксальным способом, обосновывая одновременно нераздельность и неслиянность лиц Троицы. Исторически вначале

---

<sup>302</sup> См.: Spidlik 1971, p. 35-47. О Григории Назианзине см. также: Иларион 1998.

<sup>303</sup> Greg. Nyss. De vita Moysis, 165 (Gregoire de Nysse 1955, p. 82).

был сделан акцент на нераздельности (учение Афанасия Александрийского), а затем на неслиянности (положения каппадокийцев, в особенности Василия Кесарийского). Основной целью Афанасия, нервом учения которого являлась сотериология, было показать со всей наглядностью, что Сын - это истинный Бог. В противном случае сотериология оказывалась уязвимой, а вместе с ней рушилось и все здание христианской догматики. Поэтому утверждая, что Сын единосущен ( $\text{omoousios}$ ) Отцу, Афанасий настаивал на том, что в Боге сущность ( $\text{ousia}$ ) и ипостась ( $\text{ipostasis}$ ) - одно и то же. Последовательное проведение этой точки зрения неизбежно приводило к савеллианству - учению, согласно которому Отец, Сын и Дух являются проявлением единой божественной сущности. Афанасий не проделал этот путь до конца, оставшись, таким образом, в рамках ортодоксии. Однако некоторые его формулировки можно было толковать в том смысле, что Сын есть проявление или даже атрибут Отца. Возникает, однако, вопрос, почему савеллианская или полу-савеллианская позиция оказывалась не вполне удовлетворительной для построения православного учения о Троице? Дело в том, что полностью удовлетворяя сотериологическому принципу (воплотившимся Спасителем являлся истинный Бог), подобная позиция подрывала персоналистский принцип, в какой-то степени обезличивая Бога. Это усугублялось безличным характером внутритроичных отношений: Сын рождался, а Дух исходил от Отца не по воле последнего (как это имело место в арианстве), а потому, что такова была Божественная природа. Порождение Сына и исхождение Духа оказывалось неким аналогом неоплатонической безличной эманации, правда, с той

существенной разницей, что не воспроизводился неоплатонический принцип иерархии.

Для сохранения персоналистского принципа необходимо было со всей решительностью подчеркнуть личностный характер внутритроичных отношений. Воплотившийся Логос должен был быть личностью, а это требовало понимания его как самостоятельного лица. Восстановить персоналистское понимание Абсолюта могло лишь признание реального различия ипостасей (при удержании единосущия). Эта задача была решена Василием Кесарийским, решительно разделившим понятия сущности и ипостаси<sup>104</sup> и предложившим ставшую ортодоксальной формулу: одна сущность и три ипостаси (указавшим таким образом, на неслиянность лиц Троицы). Позиция Василия также могла повести к выходу за пределы ортодоксии, а именно к тритеизму (троебожию), что в свою очередь подрывало сотериологию<sup>105</sup>. Необходимо было

---

<sup>104</sup> См. интересные (хотя и не бесспорные) соображения В.М.Мелиоранского: "Самосознание – вот тот термин, который отвечал вполне мыслям новоникейцев: так как это понятие стало только еще выделяться и разрабатываться в ... новоплатоновской философии, то и термина готового не было, и они остановились лишь на отчасти пригодном слове "ипостась", которое потому и пришлось – видоизменять, разъяснять и оговаривать" (Мелиоранский 1910, с. 224). Ср.: Шичалин 1978, с. 60-62.

<sup>105</sup> "Для догмата не нужна полная и окончательная система разумных определений. Это превратило бы догмат из факта сознательной веры в чисто мыслительный предмет догматического богословия. И обычно установители догматов даже и не обладают такими логическими возможностями... Афанасий..., при всей

удержать и нераздельность, и неслиянность. Возникал еще один парадокс: единосущие, взятое само по себе, носит безличный характер (Бог таков по природе и не может быть иным), и вместе с тем единосущие немислимо без личностных отношений. И наоборот, взаимная любовь лиц Троицы немислима без единосущия, полного равенства<sup>306</sup>.

---

четкости и глубине своего ума, в некоторых своих противоярианских утверждениях был близок к савеллианству, а... Василий – к тритеизму. И тем не менее оба они являются светочами именно догматического сознания. И это потому, что в них сильнее всего была именно эта сознательная утвержденность триединства в его противоположении другим христианским и не вполне христианским учениям. Логически и диалектически они могли и ошибаться..., но они не ошибались в установке самого принципа необходимости признавать никейско-константинопольское триединство как разумно необходимое и диалектически необходимое” (Лосев 1994, с. 111). Ср.: Флоренский 1990, 1, с. 53-54.

<sup>306</sup> “Триединство было высшей мистерией, центральным пунктом абсолютной философии и религии. Но тайна триединства есть тайна общественной коллективной жизни..., это есть тайна необходимости Ты для Я; это есть истина, что никакое существо, будь оно человеком или Богом, духом или Я и называйся как угодно, взятое изолированно для себя самого, не является подлинным, совершенным, абсолютным существом; истина и совершенство заключаются лишь в связи, в единстве равноправных существ” (Фейербах 1995, с. 144). Ср.: Честертон 1991, с. 236.

Тринитарные споры заняли все IV столетие. К концу столетия определился новый предмет дискуссий – христологическая проблема<sup>307</sup>. То затихая, то вновь разгораясь, христологические споры заняли около трехсот лет. После того, как победило учение о единосущии второго лица Троицы первому, особую остроту приобрел вопрос о природе Богочеловека. Вопрос формулировался следующим образом: каким должна была быть природа Иисуса Христа, которого христианская догма объявляла Спасителем, чтобы надежда на спасение человечества была бы действительно обоснована? Уже было признано, что воплотился истинный Бог, не бог меньшего ранга и не посредник между Богом и человеком, как это было в арианстве, но не было выработано такое учение о способе воплощения и соединения Бога с человеческой природой, которое обосновывало бы христианскую сотериологию. Ортодоксальные богословы, в частности Афанасий и каппадокийцы, затронули эту проблему лишь в общем виде: для них Иисус Христос истинный Бог и истинный человек. Уже эта формулировка закладывала основу парадоксального решения вопроса: не полубог и получеловек, а Бог и Человек одновременно. Однако до детальной разработки этой доктрины было далеко. Первым развернутое христологическое учение дал соратник Афанасия и каппадокийцев по борьбе с арианством Аполлинарий Лаодикийский<sup>308</sup>. Принимая распространенную в эту эпоху трихотомическую антропологическую схему (человек состоит из духа, души и тела), Аполлинарий утверждал, что у Христа были человеческими лишь тело и душа, а дух же (то есть высшие

<sup>307</sup> См.: Grillmeier 1975.

<sup>308</sup> См.: Спасский 1895.



ментальные способности) был замещен божественным Логосом. Таким образом, человеческая природа Христа оказывалась существенно неполной; Бог не вочеловечивался, но лишь воплощался. Это было утонченное восстановление древнего докетизма — учения, утверждавшего кажущийся характер человеческой плоти Христа. При подобных постулатах спасение не обосновывалось: высшая часть человеческой природы не воспринималась Богом, а просто отбрасывалась. Не удивительно, поэтому, что учение Аполлинария было вскоре объявлено ересью. Противоположное аполлинаризму христологическое учение было создано представителями влиятельной антиохийской богословской школы Диодором Тарсийским<sup>309</sup> и, в особенности, Феодором Мопсуэстийским<sup>310</sup>. Антиохийская школа, в отличие от своей соперницы Александрийской школы, была привержена к буквальному толкованию библейского текста. Отсюда следовало особое внимание к конкретным человеческим чертам Христа. Феодор резко разделял человеческую и божественную природу Христа, так что Богочеловек распадался на совершенного человека и на обитавший в нем Логос. Две природы существовали отдельно и оказывалось, что Бог и человек просто сосуществовали в одном теле. Логическим выводом из этого учения, вошедшего в историю под названием несторианства (по имени константинопольского патриарха Нестория), было то, что Христос оказывался лишь обожествленным человеком (правда, этот вывод ни Феодором, ни его последователями сделан не был). Таким образом,

---

<sup>309</sup> См.: Abramowski 1949; Фетисов 1915; Jugie 1949; Greer 1960.

<sup>310</sup> См.: Гурьев 1890; Sullivan 1956; McNamara 1957; Greer 1961; Bultmann 1984.

несторианство оказывалось аналогом арианству, с той разницей, что последнее учило о тварности второго лица Троицы, в то время как учение Феодора подчеркивало тварное, человеческое начало Богочеловека. Выразителем реакции на несторианство был Кирилл Александрийский, который, основываясь, как ранее Афанасий, на сотериологических предпосылках, резко подчеркнул единую Богочеловеческую природу Христа. Однако Кирилл и, в особенности, его александрийские и сирийские последователи, настаивали на том, что в результате соединения, вернее слияния, Божественной и человеческой природ, человеческое начало было полностью преображено, и, следовательно, единая природа Богочеловека существенно отличается от природы обыкновенного человека. А это подрывало тот самый сотериологический принцип, в защиту которого выступили против несторианства Кирилл и те из его последователей, которые сделали крайние выводы из его учения (их стали называть монофизитами – “единоприродниками”). Задача состояла в том, чтобы соединить учение Кирилла с доктриной умеренных антиохийцев, то есть обосновать равную значимость божественной и человеческой природ Христа, так как иначе рушилось здание христианской сотериологии. По сути же, речь шла снова о сохранении парадокса: бесконечное оказывалось соединенным с конечным в одной личности Иисуса Христа. При этом, оба начала, взаимодействуя, должны были сохранить свои свойства. Кроме того, следовало удержать единство лица (то есть, фактически, личности) Христа, сохранив тем самым персоналистский принцип. Формулировка, принятая в 451 г. на Халкидонском соборе, не могла не быть парадоксальной. Было подчеркнуто, что Иисус Христос, оставаясь единосущным Отцу, был также единосущен

человечеству (он воспринял всю человеческую природу за исключением греховности), две же его природы соединены в одном лице "нераздельно и неслиянно". Нераздельно – в отличие от утверждавшегося несторианами простого сосуществования двух природ; неслиянно – в отличие от монофизитского полного подчинения человеческой природы. Халкидонское решение вопроса о соединении конечного с бесконечным примечательно в двух отношениях. Во-первых, оно, показав еще раз, что любой имеющий функциональный характер христианский догмат должен быть, в силу персоналистской ориентации, парадоксом, выработало формулу соединения конечного и бесконечного, приложимую почти ко всем христианским догматам<sup>11</sup>. Во-вторых, парадоксальность халкидонских формул была осознанной и даже сознательной<sup>11'</sup>, что вызвало обвинение в их нарочито эклектическом, конъюнктурно-компромиссном характере. Обвинения эти объясняются

---

<sup>11</sup> "Вдвойне парадоксальная формула Халкидонского собора (451): "Неслиянно и нераздельно" дает, в сущности, универсальную для христианства схему отношений божественного и человеческого, трансцендентного и имманентного..., универсальная форма христианского мышления и восприятия символ, не смешивающий предмет и смысл (как это происходит в язычестве) и не разводящий их (в духе дуалистической мистики или рационализма), но дающий то и другое "неслиянно и нераздельно." (Аверинцев 1970в, с. 448).

"Полная невообразимость и логическая неопиcуемость такого соединения [двух природ – Н.Ш.] не только не отрицается, но всячески подчеркивается раннехристианской и средневековой религиозной литературой" (Аверинцев 1980, с. 498).

непониманием необходимости парадокса во всякой попытке описания абсолютной Личности<sup>313</sup>.

Всякая попытка выразить Бога в понятиях, рационализировать его и тем самым уничтожить его личностный характер, в конечном итоге оказывалась разрушительной для нового учения. Вера была гносеологическим коррелятом онтологического парадокса, лежащего в основе христианства. Границы между областью знания и областью веры были, конечно, подвижны, но лишь до определенной черты, переход которой означал отступление от верности парадоксу. Сказанное отнюдь не означает, что первые христианские теологи были сознательными парадоксалистами. Они, за редкими, хотя и заметными исключениями, ими не были, как не были они творцами логико-эпистемологических теорий. Но это не мешало им обосновывать и защищать парадоксальное учение и попутно разрабатывать логические и гносеологические проблемы. Показателен пример Афанасия, который был далеко от чисто философских интересов и не отличался пристрастием к парадоксам, однако явился наиболее убежденным борцом за парадоксальный догмат единосущия. При этом у Афанасия имеется некое равновесие веры и знания, точнее их нераздельно-

---

<sup>313</sup> Сказанное выше не означает конфессионального признания преимуществ халкидонской веры перед нехалкидонскими исповеданиями. Великий "монофизитский" богослов Север Антиохийский с одной стороны, и такие богословы Церкви Востока как Нарсай, Бабай Великий, Абдишо Нисивинский с другой, предложили свои решения христологической проблемы, сопоставимые по глубине с формулировками Халкидонского собора. См. в частности, Брок 1995.

неслиянное единство. Он противопоставляет устами Антония "силу веры" мудрости "языческих умствований", но вера его опирается на авторитет предания, а логические доказательства единосушия опираются на веру<sup>314</sup>. Следует также подчеркнуть, что

---

<sup>314</sup> Основатель египетского монашества Антоний говорит пришедшим к нему языческим философам: "...поскольку опираетесь вы более на доказательные утверждения и, владея этим искусством, желаете чтобы и наше богочитание было не без доказательных утверждений, то скажите мне прежде всего: каким образом приобретается точное познание о вещах, и преимущественно знание о Боге, – посредством ли доказательных утверждений или посредством действительности веры? И что первоначальнее: действенная ли вера или разумное доказательство?... У нас, христиан, таинство боговедения не в мудрости эллинских умствований, но в силе веры, даруемой нам от Бога Иисусом Христом." И далее: "...мы, как сказал учитель наш, "не в убедительных словах эллинской мудрости" (1 Кор 2:4) ищем доказательств, но ясно убеждаем верой, предваряющей построение разума." Athan. Alex. Vita Ant., 78-80. (Athanase 1994). Здесь речь идет не об обскурантском принижении разума в пользу слепой веры, а о невозможности устранить парадокс и рационализировать все содержание христианского учения. Более того, вера в патристике, помимо собственно религиозной, несет важную гносеологическую функцию. "Нужно заметить, что взаимосвязь веры и знания – это реальная проблема. Вера вовсе необязательно носит религиозный характер, и всестороннее исследование познавательного процесса, в частности диалектики обоснования и развития знания, знания достоверного и

вероятного, должно включать анализ гносеологической функции веры". (Лекторский В.А. Предисловие к Полани 1985, с. 11). См. также работу: Андрияшенко 1985. Нельзя не согласиться со следующим выводом автора: "Вере объективно присущ статус гносеологического феномена. Она органически вплетается в познавательный процесс, выступая неотъемлемым его элементом. Как объект исследования вера заслуживает не меньше внимания, чем любой другой элемент этого процесса. Исследование веры позволяет более глубоко и разносторонне раскрыть некоторые малоизученные вопросы познания и деятельности" (с. 21). Плотворна и критика встречающегося в литературе противопоставления веры belief и веры faith и соответственно веры безрелигиозной и религиозной (с. 7-12).

В христианской традиции вера явилась неизбежным следствием личностного понимания Бога. На это справедливо указал С.С.Аверинцев: "...Бог, которого предполагает теистическая религия, а значит и теология, есть не столько "сущность", сколько личностное я, "живой Бог" Библии: поэтому занятие теологией мыслится одновременно и как интеллектуальное теоретизирование и как "искание Лица Божьего" (Пс 23:6) - личностный контакт с Богом. Безличную духовную сущность можно безбоязненно созерцать, но личный Бог и сам "смотрит" на созерцателя, и теологический разум неизменно ощущает на себе этот "взыскующий" взгляд... вера в Бога мыслится одновременно как вера Богу - не просто убежденность в его бытии и в истинности его "слова", но акт доверия к самому "говорящему", составляющий необходимую предпосылку персоналистической коммуникации: отсутствие такой веры есть личное оскорбление

патристические учения не были ни иррационалистическими, ни тем более, обскурантскими. Однако они представляли собой новую, неизвестную в античности, форму рациональности, основанную на персоналистской и парадоксальной онтологии. Патристическая философия "работала", успешно разрешая стоящие перед ней задачи, основываясь на собственных критериях рациональности, не совпадавших с критериями классической греческой философии<sup>315</sup>. Поэтому совершенно неприемлема старая точка зрения, отсекавшая патристическую и всю средневековую мысль на философию, объявлявшуюся лишь переживом античного, прежде всего неоплатонического, наследия, и на теологию и религию, которые попросту выводились за пределы истории мысли. Лишь рассмотрение патристическо-средневековой мысли как целого и при этом рассмотрение с общефилософской и логической точек зрения позволяет увидеть всю ее оригинальность и оценить значимость переворота, совершенного христианскими мыслителями III-VI вв.

Парадоксальность, лежащая в основе христианства, распространялась не только на теологию и онтологию, но и на

---

Богу. Рука об руку с доверием к Богу идет столь же персоналистически понятое доверие к людям носителям "предания", к "богоносным" авторитетам, к "старцам", в своей совокупности составляющим "церковь святых" (Аверинцев 1970б, с. 200-201).

О "рациональности" патристики см.: Collingwood 1944. С точкой зрения неогегельянца Коллингвуда неожиданно совпадает суждение иррационалиста Л.Шестова. См.: Шестов 1966, с. 133-135.

антропологию, этику и психологию. Мы не будем здесь подробно говорить об этом; скажем лишь самое основное. Представление о том, что буквально все определяется волей Бога, логически требовало признания обусловленности Богом всех поступков людей. Последнее же фактически уничтожало всякую этику, невозможную без признания свободы воли. Проблематика подобного рода появляется уже в Посланиях апостола Павла. Развернутое учение о предопределении разработал Августин. Следует понять, что и Павла, и Августина прежде всего волновала та же сотериология – перспективы спасения человека. Павел разработал учение об искуплении Христом тяготеющего над человечеством первородного греха. Кроме того, он выдвинул парадоксальное положение о том, что залогом спасения являются не добрые дела, а вера: "...человек оправдывается верою, независимо от дел закона". (Рим 3:28). На этом определении опирался Августин в своей полемике с Пелагием<sup>316</sup>. Спор шел о том, достигается ли спасение волевыми усилиями человека, идущего по пути совершенства, или же оно обретается даром в результате божьей благодати. Ортодоксальной была признана позиция Августина, защищавшего вторую точку зрения. Однако, в средние века августиновская позиция не пользовалась популярностью, она была возрождена и даже усилена в XVI в. Лютером и особенно Кальвином. Августин выработал очень жесткое учение о предопределении, логическим следствием которого явилось представление о безразличии человеческих поступков, ибо Бог еще до рождения предопределяет, будет ли человек спасен. Парадоксальным образом это не вело к этическому анархизму или

---

<sup>316</sup> Августин 1987; Пелагий 1986.



к пассивности. Христианин, не могущий знать предначертаний Бога, более того, убежденный в своей греховности, должен был вести себя так, как если бы он был уверен в своем спасении.

Важнейшей функцией парадоксов нового учения было изменение сознания – условие *sine qua non* принятия христианства (обращения). Впервые в символично-метафорической форме это было показано в павловых посланиях (символы смерти и нового рождения). Бог, ставший человеком; Богочеловек, являющийся истинным Богом и истинным человеком и претерпевающий позорную смерть на кресте – принятие этих и других парадоксов должно было сопровождаться (и сопровождалось) кризисом личности и переходом к иному состоянию сознания. Поэтому и Никейско-Константинопольский символ веры (первоначально крещальный символ) был парадоксален, так же как и практически все догматы христианства. То, чем было обращение в новую веру показывают также притчи Иисуса и некоторые патристические тексты.

### **§ 3. Притчи Иисуса: Призыв к изменению сознания (перемене ума).**

Согласно уже цитировавшемуся высказыванию М.К.Мамардашвили и А.М.Пятигорского, “символ – это вещь, обладающая способностью индуцировать состояния сознания, через которые психика индивида включается в определенные содержания (структуры) сознания”<sup>317</sup>. Одной из символических форм является притча – средство непрямого коммуникации<sup>318</sup> для передачи учения.

---

<sup>317</sup> Мамардашвили-Пятигорский 1997, с. 151.

<sup>318</sup> Понятие непрямого коммуникации разработано С.Керкегором. См. Kierkegaard 1976; Kierkegaard 1977. См. также: Мусхелишвили-Шабуров 1987, с. 28-56, 68-80; Мусхелишвили-Щрейдер 1989.

Притча есть символ, указывающий направление сознания. Возможности притчи, направленной на изменение состояний сознания, максимально полно использованы в Евангелиях.

Рассмотрим в этой связи притчи из Матфея, гл. 13<sup>119</sup>. В этой главе Иисус объясняет ученикам, почему, собственно, он в своей проповеди использует притчи.

*Ученики, подойдя к Нему, спросили:*

*Почему Ты говоришь с ними иносказаниями?*

*Вам дано знать тайны Царства Небес, а им не дано, - ответил Он.*

*- У кого есть,*

*тому дается еще,*

*и будет у него избыток;*

*а у кого нет,*

*у того и то, что есть, отнимется.*

*Я потому говорю с ними иносказаниями, что они*

*смотрят и не видят,*

*слушают - и не слышат и не понимают.*

*Так исполнилось над ними пророчество Исаи, гласящее:*

*"Ушами будете слушать - и не поймете,*

*глазами смотреть - и не увидите.*

*Заплыло жиром сердце этого народа,*

*туги они стали на ухо,*

*и сомкнулись у них глаза.*

*А иначе глазами увидели бы,*

*и ушами услышали бы,*

---

<sup>119</sup> Цитаты из Евангелий приведены в переводе В.Кузнецовой по изданию: Канонические евангелия 1992.

*сердцем поняли бы.*

*И тогда ко Мне обратились бы  
и Я бы простил их”.*

*Вашим глазам посчастливилось – они видят,  
и ушам посчастливилось – они слышат.*

*Поверьте, много пророков и праведников  
хотели увидеть то, что видите вы,  
но не увидели  
и слышать то, что слышите вы,  
но не услышали(13:10-17).*

Что означают эти слова? Не то ли, что проповедь Иисуса обращена лишь к избранным, к некой духовной элите, а не к ничего не понимающей толпе? Вряд ли. Речь здесь идет совсем о другом – о невозможности передачи учения средствами прямой коммуникации. Притча необходима в ситуациях, когда средства знаковой коммуникации направляются на передачу того, что не сводится к вещам, процессам и отношениям. Она нужна не только для того, чтобы нечто сообщить, но и для того, чтобы потрясти. Притча передается как горящая свеча, чтобы зажечь новый огонь. Однако восприятие притчи предполагает усилие, и если заплыло жиром сердце, туг на ухо, и сомкнулись глаза, то и проповедь бесполезна. Но что значит воспринять притчу? Понять ее содержание? Не только. Притча есть средство непрямой коммуникации, позволяющее осуществить удвоение глубинного смысла путем воссоздания его в адресате. Притча передает адресату живое знание, требующее личных усилий понимания. А “удвоение” возможно только при изменении состояния сознания,

следствием же подобного изменения должен явиться поступок<sup>320</sup>. Но для всего этого нужны "глаза, что видят, и уши, что слышат". В связи с этим не удивляет то, что Иисус разъясняет ученикам смысл рассказанной ранее притчи о сеятеле.

*Иисус о многом говорил им в притчах:*

*- Вот вышел сеятель сеять.*

*И когда он сеял, часть зерен упала у дороги -  
прилетели птицы и склевали их.*

*Другие упали на каменистую почву,*

*где земли было мало, -*

*и тотчас проросли (они было неглубоко под землей),*

*а когда взошло солнце, оно опалило их,*

*и ростки, не имея корня, увяли.*

*Другие упали среди колючек -*

*колючки взошли и заглушили их.*

*А другие зерна упали в землю добрую*

*и дали урожай стократный, шестидесятикратный*

*и тридцатикратный.*

*У кого есть уши, пусть услышит! (13:3-9).*

Затем следует уже цитированный текст, обосновывающий необходимость притч. И далее Иисус пускается в длинное объяснение:

*Итак, послушайте, что значит притча о сеятеле. Когда человек слушает слово о Царстве, не понимая его, к нему приходит Сатана и уносит посеянное в сердце. Этот человек похож на зерна, посеянные у дороги. А посеянное на каменистой почве - это тот, кто слышит слово и тотчас с радостью*

<sup>320</sup> См.: Бахтин 1986.

принимает его. Но у него нет корня, и поэтому какое-то время он верит, но в дни притеснений и гонений за слово тотчас отступается. Посеянное среди колючек - это человек, слышащий слово, но заботы этой жизни и соблазны богатства душат слово, и он остается бесплодным. Посеянное же на доброй земле - это человек, слышащий слово и понимающий, он плодоносит и приносит урожай стократный, шестидесятикратный и тридцатикратный (13:18-23).

Может показаться, что здесь дано однозначное разъяснение смысла притчи о сеятеле, оказывающейся всего лишь аллегорией. Возникает искушение и все прочие евангельские притчи рассматривать в качестве аллегорий, подлежащих однозначной интерпретации. Но подобный вывод представляется неверным. Не случайно между самой притчей и ее разъяснением имеется рассуждение о необходимости притч. Разъяснение обращено к тем, кто уже видит и слышит, у кого уже изменилось состояние сознания и кто, восприняв притчу в акте удвоения, понимает, что разъяснение притчи также не является простым актом прямой коммуникации, а представляет собой разновидность все той же не прямой коммуникации. Притча не аллегорична, а символична, и любое ее разъяснение неизбежно имеет символический характер. Более того, само разъяснение является некоторым образом притчей о притче, т.е. *метапритчей*, комментирующей не только притчу о сеятеле, но и рассуждение о притче (13:10-17). Первые три примера с посеянным зерном оказываются примерами внешнего восприятия притч, при котором не происходит ни изменения состояния сознания, ни акта удвоения, ни поступка, ибо притча была понята как прямое сообщение, предусматривающее однозначную интерпретацию. И лишь четвертый пример указывает

на адекватное восприятие притчи, как побуждения к поступку. Таким образом Мф 13:3-23, является ключом к пониманию всех притч Иисуса.

Но как воздействует притча на реципиента? Что конкретно приводит к изменению его сознания? Что вообще побуждает его воспринимать притчу символически? Ведь особенность последней заключается в том, что ее вполне возможно воспринять и как простую аллегория, как своего рода поучение, и не более того. Текст большинства притч допускает это. Здесь важен, однако, не только текст, но и контекст (под последним в данном случае понимаются тексты, соседствующие с текстом притчи). В случае с притчей о сеятеле и ее разъяснением в качестве подобного контекста выступает рассуждение о притчах. В случае же с притчами о Царстве Небесном существенно соседство нескольких притч, посвященных этой теме (при этом некоторые из них прокомментированы Иисусом). Все вместе они образуют некий символический текст о Царстве Небесном, и каждая притча воспринимается не сама по себе, а в контексте этого большого текста. Рассмотрим этот текст подробнее. Итак, что же такое, согласно Иисусу, Царство Небесное?

*Иисус рассказал им еще одну притчу:*

*Чему подобно Царство Небес?*

*Представьте: человек посеял отборное зерно  
на поле своем.*

*Но ночью, когда все спали, пришел его враг,  
посеял плевелы среди пшеницы и ушел.*

*Когда поднялись посевы и стал наливаться колос,  
показались и плевелы.*

*Слуги хозяина дома пришли к нему и сказали:*

"Господи наш, ты ведь отборное сеял зерно  
на поле своем.

Откуда взялись тогда плевелы?"

- "Это дело врага", - ответил хозяин.

Они говорят: "Хочешь, пойдём мы и выколем их?"

От отвечает: "Не надо,

иначе во время прополки

вы вырвете с плевелами и пшеницу.

Пусть и то, и другое растёт до жатвы.

А в жатву я прикажу жнецам:

"Сперва соберите плевелы,

свяжите в вязанки и сожгите, а пшеницу свезите в  
закрома" (13:4-30).

Иисус разъясняет смысл этой притчи, но разъясняет его  
опять-таки только ученикам:

Потом, отпустив народ, Иисус вернулся в дом. Ученики,  
подойдя к Нему, сказали:

Объясни нам притчу о плевелах в поле.

Посеявший отборное зерно это Сын человеческий, ответил  
Иисус. Поле - это мир, отборное зерно - сыны Царства,  
плевелы - люди Сатаны, враг, их посеявший, - дьявол. Жатва -  
это конец мира, а жнецы ангелы. Как собирают и сжигают в  
огне плевелы, так будет и в конце мира. Сын человеческий  
пошлет Своих ангелов, они выберут из Его царства всех, кто  
толкал людей на грех, и всех, кто творил зло, и бросят их в  
горящую печь. Там будет плач и зубовой скрежет. А праведники  
будут сиять, словно солнце, в Царстве своего Отца. У кого есть  
уши, пусть услышит! (13:36-43).

Выше мы уже указывали, почему объяснение дается лишь ученикам, “У кого есть уши, пусть услышит!” Но и само объяснение достаточно своеобразно. Ведь лишь на первый взгляд рассказ аллегоричен. На самом же деле он и после объяснения остается символическим, поскольку Царство Небесное так и не определяется. Открывается, однако, что оно подобно самому Иисусу: *Царство Небесное подобно человеку, посеявшему отборное зерно на своем поле* (ομοιωθη η βασιλεια των ουρανων ανθρωπω σπειραντι καλον σπερμα εν τω αγρω αυτου) (13:24). *Посевший отборное зерно – Сын Человеческий* (Ο σπειρων το καλον σπερμα εστιν ο υιος του ανθρωπου) (13:37). А уподобление Царства Небесного Иисусу не может явиться актом прямой коммуникации. Оно может быть воспринято только в акте не прямой коммуникации в случае наличия удвоения у реципиента, а удвоение является результатом, во-первых, усилия, во-вторых же, изменения состояния сознания.

Иную притчу предложил Он им, говоря: *Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем, которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его* (13:31-32).

П.Рикер, подчеркивающий парадоксальный, а также образно-гиперболический характер евангельских притч, пишет по поводу притчи о горчичном зерне: “Притча о растущем семени... неправдоподобна. Здесь действует гипербола пословицы. Какое малое семя дало бы огромное дерево, на котором могли



гнездиться птицы?"<sup>321</sup>. Однако П.А.Флоренский приводит исторические и географические свидетельства, которые указывают на то, что в Палестине горчица действительно достигает огромных размеров<sup>322</sup>. Следовательно, содержание притчи реалистично. Обратимся теперь к смыслу притчи. Вспомним об уподоблении Царства Небесного Иисусу. Следовательно, Иисус подобен зерну горчичному, и, если посеять его, он вырастет в большое дерево. Это сразу отсылает к проблематике веры, ибо посеять Иисуса на своем поле – это означает поверить ему. О вере же идет речь у Матфея в 17:20:

*Говорю вам, если бы у вас была вера хоть с горчичное зерно и если бы вы сказали этой горе "Передвинься оттуда сюда", она бы передвинулась...*<sup>323</sup>

Это, однако, не означает, что притча о горчичном зерне объясняется только через уподобление Царства Небесного Иисусу, что сразу бы превратило притчу в идеологему. Следует согласиться с П.Рикером, утверждавшим, "что мы можем извлечь из притч едва ли не все виды теологий, которые разделяли христианство на протяжении веков"<sup>324</sup>. Так, для П.А.Флоренского, горчичное зерно – это образ прежде всего (не исключительно!) Церкви: "Церковь основывается на Христе, воспринимаемом

---

<sup>321</sup> Ricœur 1978, p. 244.

<sup>322</sup> Флоренский 1994, с. 436.

<sup>323</sup> Ср. Лк 17:6: *Если есть у вас вера хотя бы с горчичное зерно, – ответил Господь, – то, если скажете этой шелковице: "Вьрви себя с корнями и пересади себя в море!" – она вам подчинится*

<sup>324</sup> Ricœur 1978, p. 242.

человеческою верою. Если этот начаток Церкви в образе здания представлялся в виде скалы, в виде грунта, на котором воздвигается Здание, то в образе Тела он не может быть представлен иначе, как семя, зерно, зародыш, из которого вырастает Тело-растение и Тело-животное..."<sup>325</sup>. И вместе с тем: "Отношение верующих ко Христу есть отношение отдельных членов растения к семени или к стволу, из которого вырастают они, или на котором живут они"<sup>326</sup>.

После притчи о горчичном зерне помещена притча о закваске:

*И еще одну притчу рассказал им Иисус:*

*— Чему подобно Царство Небес?*

*Представьте: вот горстка дрожжей,*

*их взяла женщина и положила в целых три меры муки —*

*и поднялось все тесто (13:33).*

Эту притчу подробно комментирует П.А.Флоренский: "Ὅμοια ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμη ἣν λαβούσα γυνὴ ἐνεκρυσεν εἰς ἀλευροῦ σατα τρία, ἕως οὗ ἐζύμωθη. — Тут прежде всего обращает внимание, что закваска (ζύμη) не сама собою попадает в муку, а ее берет и прячет, скрывает в муке (ἐνεκρυσεν) женщина, являющаяся таким образом органом для реализации вскисания. Женщина — это Церковь, берущая у Мужа Своего закваску. Именно "взяла" (λαβούσα) закваску и "скрыла" (ἐνεκρυσεν) в муке, потому что закваска может происходить либо от закваски же, либо от дрожжей, но не делаться сама собою <...> Когда же носители Слова Божия — Апостолы и вообще харизматики внесены в мир, они сами развивают все то, что нужно для ферментации

<sup>325</sup> Флоренский 1994, с. 435.

<sup>326</sup> Op. cit., с. 436-437.

<...> Но если тесто само по себе, без закваски, не может вскиснуть и, следовательно, не может стать существенно единым (ибо только заквашенное тесто делается единым, а не агрегатом отдельных комочков), то, раз закваска внесена, оно вскисает все, ибо каждая вскиснувшая часть его сама делается новой закваской..."<sup>327</sup> И далее: "Процесс вскисания есть процесс распада более сложных молекул на более простые, и в этом смысле имеет сродство с разложением и с гниением, с тем, что относится к смерти. Это свойство заквашивания, как и вообще всех явлений, имеющих связь со смертью, было основой для признания в Ветхом Завете заквашенного хлеба ритуально несовершенным, даже нечистым..., тогда как, напротив, "сладкий", незаквашенный хлеб (мацот) считался ритуально чистым"<sup>328</sup>. Путь к Царству Небесному проходит таким образом, через нечистое, более того, через позорную смерть, символом которой является гниение. Это отсылает и к словам Иисуса пока *пшеничное зерно не умрет, упав в землю, так и останется - одинокое зернышко, а умрет - принесет большой урожай* (Ин 12:24), и к крестной смерти самого Иисуса. На этом стоит остановиться подробнее, ибо крестная смерть Христа является центральной мифологемой Нового Завета и всего христианства. Условием спасения, то есть, в конечном счете, обретения Царства Божия, является Воскресение - преодоление Иисусом Христом смерти. С Воскресением связан акт Искупления. Однако чтобы воскреснуть, надо сначала умереть, и умереть не в шутку, а всерьез. Воскресению Христа предшествует, таким образом, его

---

<sup>327</sup> Op. cit., с. 458-459.

<sup>328</sup> Op. cit., с. 459.

смерть. Чрезвычайно существенно, что смерть эта, во-первых, насильственна, во-вторых же, позорна. И дело здесь не только в позорности "рабской" казни, распятия на кресте и в компании с двумя разбойниками. Не менее впечатляющи и насмешки зевак над мессианскими притязаниями Иисуса (*Прохожие качали головами и бранили Его, - Ну что, разрушил храм и в три дня построил? Спаси Себя, если Ты - Сын Бога! Сойди с креста!* Мф 27:39-40. Ср. там же: 41-44), и страшные слова, произнесенные им на кресте (*- Эли, Эли, лама шевактани? значит: Боже Мой, Боже мой! Почему Ты Меня оставил?* Мф 27:46), и отчаяние учеников, претерпевших крушение всех своих надежд. Но ведь наипозорнейшая смерть Христа явилась Искуплением грехопадения и Спасением рода человеческого, окончательным же торжеством Бога явилось Воскресение. Итак, ни Искупление, ни Спасение, ни Воскресение не были бы возможны, если бы не позорная смерть. Все вышесказанное фактически заключено в притче о закваске и воспринималось адекватно теми, кто еще помнил о нечистом характере квасного хлеба.

Эти и другие значения имплицитно содержатся в притче о закваске, и именно это многообразие оказывается силой, воздействующей на состояние сознания, приводящей к его изменению и к обращению, понимаемому в христианской традиции как "радикальное духовное перерождение, как подобие смерти, из которой человек "воскресает" к новой жизни и уже на земле живет как бы по ту сторону смерти"<sup>329</sup>. Все это еще раз свидетельствует о символическом характере притч Иисуса и подтверждает слова П.Рикера о том, что "вместе взятые, они

---

<sup>329</sup> Аверинцев 1967б, с. 112.

говорят много более, нежели какая-либо рациональная теология. В тот самый момент, как они требуют теологического объяснения, они начинают расшатывать теологическое упрощение, которое мы пытаемся поставить на их место"<sup>330</sup> Иными словами, притчи Иисуса могут быть идеологизированы лишь в том случае, если они будут рассматриваться как однозначно интерпретируемые аллегории.

*Следующие притчи Иисус рассказал только ученикам:*

*Чему подобно Царство Небес?*

*Представьте: нашел человек зарытое в поле сокровище,*

*снова его закопал*

*и на радостях идет, все продает, что имел, и покупает то поле (13:44)*

И сразу следом:

*Чему еще подобно Царство Небес?*

*Представьте: ищет купец хороших жемчужин.*

*И вот он нашел жемчужину дивной красоты*

*пошел, продал все, что имел,*

*и купил ее (13:45).*

Эти две притчи кажутся на первый взгляд идентичными, но лишь на первый взгляд. На самом же деле между ними существенная разница. В первом случае Царство Небесное сравнивается с сокровищем (θησαυρον), ради которого ничего не жалко отдать, во втором же случае – с человеком, купцом (εμπορον), отдавшим все, что он имел, за драгоценную жемчужину. Таким образом, Царство Небесное – вне нас, то чему мы полностью отдаемся, и Царство Небесное – внутри нас, если нам в самом деле ничего не жалко

---

<sup>330</sup> Ricoeur 1978, p. 243.

за него отдать. Кроме всех прочих смыслов, в этих двух притчах указывается на необходимость удвоения – интериоризации Истины. Но для их восприятия также необходим акт удвоения, возможный лишь при перемене состояния сознания.

Итак, Царство Небесное не определяется (в Библии вообще нет дефиниций), не превращается в понятие, передаваемое в акте прямой коммуникации и становящееся знаковым выражением, идеологемой. Царство Небесное оказывается символом, сообщаемым в акте не прямой коммуникации, воспринимаемым через удвоение, порождающим живое знание, индуцирующим изменение состояния сознания и побуждающим к поступку.

#### **§ 4. Изменение сознания (перемена ума) в классической патристике (на примере рассмотрения Григорием Нисским жертвоприношения Исаака).**

Многоплановость библейских текстов хорошо известна. Это в полной мере относится и к эпизоду жертвоприношения Исаака (Быт 22).

На приводимом далее примере мы хотим показать значение многоплановости, своеобразного многоязычия или полисемантичности в комментарии Григорий Нисского к этому библейскому тексту<sup>351</sup>. Однако вначале целесообразно привести суждение известного немецкого литературоведа Э. Ауэрбаха: библейские "сказания никак не могут считаться просто рассказанной "действительностью", подобно гомеровской. В них – плоть учения и обетования, они, эти учение и обетование, до

---

<sup>351</sup> Gregorius Nyssenus 1858б.

неразличимости слиты и сплавлены с библейскими историями, и именно отсюда берет начало непроницаемая мгла заднего плана – в рассказах есть второй, скрытый смысл. Темны, едва затронуты, скрыты в рассказе об Исааке не только вмешательство Бога в начале и в конце, но и фактическая сторона и сама психология; именно отсюда такая жгучая потребность в истолковании, мысль, жадно копающаяся в темных глубинах скрытого. Вот важнейшие уроки, которые содержит этот рассказ: Бог ужасно и жестоко искушает даже самого благочестивого человека; единственно, что возможно по отношению к Богу, – безусловное послушание; но и данное Богом обетование, если даже пути Бога таковы, что способны вызвать в человеке лишь сомнение и отчаяние, твердо и нерушимо. Благодаря этим заключенным здесь урокам текст становится столь весомым, столь нагруженным содержанием, в нем так много указаний и намеков на сущность Бога, на должное поведение благочестивого мужа, что верующий вынужден все вновь и вновь погружаться в текст, стараясь в каждой его черточке открыть для себя озарение, спрятанное внутри его. И поскольку здесь и на самом деле много темного и неразвитого и верующий знает, что Бог – Бог сокровенный, его усилия, направленные на истолкование текста, находят все новую пищу. Содержащееся в рассказе учение и тяга к озарению неразрывно связаны с чувственным материалом, запечатленным в нем, – это не простая “действительность”, а нечто большее<sup>332</sup>. Э.Ауэрбах не употребляет слова “символ”, однако его характеристика библейского текста является описанием именно текста-символа, а не, к примеру, аллегии (ведь аллегии расшифровывается

---

<sup>332</sup> Ауэрбах 1976, с. 35-36.

однозначно, символ же в смысловом плане неисчерпаем). Истолкование подобного текста является побуждением читателя к совершению поступка (в том смысле, который придал этому слову М.М.Бахтин)<sup>333</sup>.

“Итак, если библейский рассказ уже по своему содержанию нуждается в истолковании, то его притязания на господство еще больше усиливают эту потребность. Он стремится не заставить нас на несколько часов позабыть о нашей собственной действительности – что происходит с нами при чтении Гомера, – а поработить нас: мы должны включить в мир сказания нашу действительность и нашу собственную жизнь, должны почувствовать себя кирпичиками всемирно-исторического здания, им возведенного”<sup>334</sup>.

Задача Григория состоит в такой передаче читателю этого сюжета, которая помогла бы ему постигнуть символизируемую этим сюжетом реальность. Для этого сознание читателя должно измениться – перейти из обыденного состояния через сомнение в состояние веры. Автор, бесспорно, должен обладать таким опытом. Но находясь в этом состоянии, невозможно говорить о получаемом в этом состоянии опыте. Поэтому, автор текста в момент его создания должен сам находиться в состоянии, в котором он может описать состояние веры и только в этом состоянии он может способствовать переходу сознания читателя в состояние веры, излагая свой опыт в тонко продуманных риторических конструкциях.

---

<sup>333</sup> Бахтин 1986.

<sup>334</sup> Ауэрбах 1976, с. 36.



Риторические приемы, употребляемые автором, как мы увидим из анализа текста, требуют некоторой условности, требуют допущения того, что религиозный смысл (открываемое в вере) не безусловен, но может быть отвергнут. Это допущение никак не совместимо с состоянием веры. В момент изложения автор не обладает полнотой собственных религиозных переживаний. Иначе он не смог бы их выразить. Так, например, фраза из текста Григория: "Пересказывая, я трепещу из-за жестокости испытания" – лишь сообщает о переживании, в ней "нет выражения переживания и, следовательно, нет актуализации внутреннего знака. Здесь выражается результат самонаблюдения (дается, так сказать, знак знака)"<sup>335</sup>.

Текст Григория показывает, что постижение символических текстов возможно через генерирование вторичного текста, но это уже принципиально не только пересказ содержания исходного текста, но сложная многоплановая риторическая конструкция, которую мы разбираем далее. (Цитируемый в нашем переводе текст Григория передается далее заглавными буквами).

Первый отрывок представляет собой декларацию намерений автора, обращенную к читателю. Указывается, что автор не рассчитывает на осведомленность читателя в области Ветхого Завета. Необходимый пересказ сюжетной линии включен в текст комментария.

ИТАК, ПОЗВОЛЬТЕ МНЕ, ПОЖЕРТВОВАВ КРАТКОСТЬЮ СЛОВА, ВСПОМНИТЬ НЕЧТО ИЗ ДРЕВНЕЙ ИСТОРИИ. МОЖЕТ БЫТЬ, ЭТОТ РАССКАЗ И НЕ УВЕДЕТ НАС ОТ ЦЕЛИ. ПОСЛУШАЙТЕ АПОСТОЛЬСКОЕ ЧТЕНИЕ, КРАТКО ПЕРЕСКАЗЫВАЮЩЕЕ ИСТОРИЮ АВРААМА, В КОТОРОМ СКАЗАНО: БОГ, ДАВАЯ ОБЕЩАНИЕ АВРААМУ, ТАК КАК НИКЕМ БОЛЬШИМ НЕ МОГ

<sup>335</sup> Волошинов 1993, с. 42, сноска 1.

поклаться, поклялся сам собою. Последняя фраза является цитатой из Послания к евреям (Евр 6:13). Обращение к этому новозаветному тексту далеко не случайно, но об этом чуть позже.

Поскольку ведь многим, вероятно, неизвестно содержание этой истории, я ее вам, по возможности коротко, перескажу.

Далее следует краткое резюме 9 глав библейских событий, предшествующих комментируемому сюжету жертвоприношения (Быт 12-21).

Бог своим повелением отделяет Авраама от родственников и родных мест; и обретался патриарх на чужбине, поддерживаясь надеждой на обетование.

Обратим внимание на слово "патриарх" – оно принадлежит автору, уже знающему, что обетование исполнилось и Авраам стал патриархом – праотцем еврейского народа и основателем монотеизма. В тексте Ветхого Завета изложение ведется с точки зрения современника, и Авраам патриархом не называется. Длительность ожидания исполнения обета комментируется в первой половине следующей фразы. Дается мужу испытание верности богу через задержку того, на что он надеялся, а вторая половина излагает суть обетования (Быт 12:2; 13:15-17; 15:5-6; 18:18), обетование же заключалось в том, что Авраам должен был стать отцом народа.

Но обетования пришлось ждать столь долго, что по законам природы оно казалось уже неисполнимым. Прошло много времени, и природа претерпела то, что ей присуще, ибо возраст его склонялся к старости, и все же праведность Авраама не позволяла ему утратить веру в обетование Бога, надежда же сохранялась.

В старости у него и у супруги его, естественно, угасла способность к деторождению. Комментатор подчеркивает библейское противопоставление природного и Божественного. И на это не стыдятся указывает история, говоря, (прямое указание на неспособность Сарры

родить - Быт 18:11) что у Сарры прекратилось свойственное женщинам, при котором совершается зачатие. И опять подчеркивается стойкость веры этой четы: и в то время, как тело подчинилось природе при исчезновении молодости и от старости сделалось согбенным, упование на Бога у них не старилось, а расцветало.

Здесь, комментатор сообщает факт из Библии (Быт 21:2-3), смысл которого дополнительно разъясняется читателю: и тут рождается у них Исаак, чтобы явно было, что рождение это не дело природы, а результат Божественной силы. За этими словами немедленно следует антитеза, подчеркивающая естественную реакцию родителей: чрезвычайно они были обрадованы, как это и следует, Божьему дару. Вновь у них помолодели седины из-за сына, у старухи по мере необходимости потекли обильные ручьи молока, состарившаяся подает сыну переполненную грудь, возрадовалась она противоприродному (об этом комментатор не забывает еще раз напомнить) чуду, воскликнув (теперь буквальная цитата Быт 21:7): "Кто сказал бы Аврааму: Сарра будет кормить дитя грудью?".

И опять бытовое повествование, которое в Библии опущено, нужно комментатору для создания атмосферы житейского благополучия перед завязкой трагических событий.

Потом младенец вырос и достиг отроческого возраста, "уже мальчик был во цвете лет, в лучшем возрасте, сладкое зрелище для родителей, он уже созрел, приумножив душевными доблестями телесную красоту.

Эффект усиливается от того, что читатель прямо призывается вообразить родительское счастье Авраама и Сарры. Это апелляция к обыденному сознанию читателя.

Что пристало испытывать к нему родителям, этот вопрос вы, поразмысливши, сами решите - то, как наблюдает отец за сыном, когда тот резвится, занимается на палестрах (это обращение к бытовым реалиям

читателя-грека, кочевники-евреи такого не знали), ИГРАЕТ, ПРЕДАЕТСЯ НАУКАМ, С УДОВОЛЬСТВИЕМ БЕСЕДУЕТ СО СВЕРСТНИКАМИ.

Теперь идет завязка трагедии, рассказ о которой также рассчитан на восприятие обыденным сознанием.

Тогда-то ПРИБЛИЖАЕТСЯ МУЧЕНИЕ И ИСПЫТАНИЕ ДЛЯ ПАТРИАРХА, К ЧЕМУ ОН БОЛЕЕ СКЛОНЕН - К ЛЮБВИ К БОГУ ИЛИ К ЕСТЕСТВЕННОЙ ПРИВЯЗАННОСТИ. ПЕРЕСКАЗЫВАЯ, Я ТРЕПЕЩУ ИЗ-ЗА ЖЕСТОКОСТИ ИСПЫТАНИЯ.

Далее следует замедленный рассказ о том, о чем в Библии повествуется кратко и четко (Быт 22:1-2). Но библейский текст в данном случае ориентирован на постижение в состоянии веры, а комментарий только ставит целью привести адресата в указанное состояние. Для этого комментатор сначала как бы приближает Авраама к читателю - излагает его понимание слов Бога как понимание в обыденном состоянии сознания.

Бог снова говорил с ним, и зовет его по имени, тот же ревностно внимал зову, надеясь из прежнего получить в добавление новую милость. Но каково же повеление? "Возьми, - было сказано, - сына твоего (Ἀβὴ μοι... τοῦ υἱοῦ σου)". Это слово, возможно, не поражает сердце отца; ведь, конечно, он полагает, что увещевают его сочетать сына браком и поспешить с брачным ложем, чтобы к завершению пришло благословение семени. Но посмотрим окончание речи: "Возьми, - сказано, - сына твоего возлюбленного". Эри жалю этой речи, как жалит она нутро отца, как разжигает естественное пламя, как пробуждает восторг, называя сына и возлюбленным и единокровным, какой восторг к нему был пробужден такого рода наименованиями! "После того, как возьму его, что делать?". Согласно комментатору Авраам воспринял библейское "Ἀνενευκε μοι" (Быт 22:2) как вознеси ко мне. И опять Авраам пытается толковать слова Бога, как сделал бы человек в обыденном состоянии сознания, полагая, что ранее данное обетование логически вынуждено продолжаться. Однако эта

уверенность в гарантированности обетования профанирует веру и поэтому необоснованна. "Самораскрывающееся бытие не может быть вынуждено и связано. Оно свободно и потому не предоставляет никаких гарантий. Поэтому здесь познание ничего не может нам подарить и гарантировать, например, бессмертия как точно установленного факта, имеющего практическое значение для нашей жизни"<sup>336</sup>. Надежда "из прежнего получить в добавление новую милость" является жизнью в самоуспокоенности и гарантированности, однако для религиозной личности "нельзя жить и осознавать себя ни в гарантии, ни в пустоте (ценностной гарантии и пустоте), но только в вере"<sup>337</sup>.

"НЕ ЖРЕЦОМ ЛИ ПРЕДПИСЫВАЕШЬ ПОСТАВИТЬ ТОГО, КОГО ВОЗНЕСИ ПРИКАЗЫВАЕШЬ?"

Все-таки слышится "вознести". Это повторение – смысловой акцент комментатора, намеренно снижающего Авраама в глазах читателя. Но Бог не оставляет возможности Аврааму благополучно пребывать в обыденном состоянии сознания. "НЕ ЖРЕЦОМ, НО ЖЕРТВОЙ, И ЖЕРТВОЙ, ПРИНЕСЕННОЙ ВО ВСЕСОЖЖЕНИЕ".

Григорий, цитируя по частям библейскую фразу: καὶ ἀνεβήκε αὐτὸν... εἰς ὀλοκαυτῶσιν (Быт 22:2), максимально использует полисемантическую греческого глагола ἀναφέρω, основное значение которого – "возносить, поднимать", но также и "приносить в жертву". Толкователь преследует цель не просто огоршить читателя тем, что речь тут идет вовсе не о новой милости, не о том или ином "возвышении к Богу", а о принесении в жертву. Ведь перед нами христианское толкование

<sup>336</sup> Бахтин 1979, с. 410.

<sup>337</sup> Op. cit., с. 126.

ветхозаветного текста, и это надо учитывать. Представляются верными следующие соображения Р.Бультмана: "Конечно, Ветхий Завет рассматривался [в раннем христианстве – Н.Ш.] как Слово Божье, но это означало не то, что он содержит Слово, обращенное в прошлом Богом Израилю, а то, что он является Словом, адресованным непосредственно христианской общине. Поэтому он становится объектом новой интерпретации – типологической и аллегорической, а историческое значение и контекст книг Ветхого Завета оказываются абсолютно безразличными. <...> в свете [слов Христа – Н.Ш.] книги Ветхого Завета обретают новый смысл"<sup>338</sup>. В христианской экзегетической традиции события и персонажи Ветхого Завета рассматриваются в качестве прообразов новозаветных персонажей и событий. Таким образом, глагол, совмещающий значения "восходить" и "принести в жертву" указывает на центральный христианский миф. Ведь согласно последнему, принесение Иисусом Христом себя в жертву заключалось в восхождении на крест, а за этим последовало его вознесение к Богу-Отцу, который, принеся Сына в жертву, вознес его к себе. Принесение в жертву и восхождение к Богу, таким образом, отождествляется. Глагол αναφέρω в применении к Иисусу Христу употребляется в Новом Завете во всех трех указанных значениях: 1) принесение в жертву – см. Евр 7:27: "Это он сделал раз навсегда принеся [в жертву] Себя Самого (εαυτον ανενεγκας)"; 2) восхождение на крест – см. 1 Петр 7:24: "Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо... (ος τας αμαρτιας ημων αυτος ανηνεγκεν εν τω σωματι αυτου επι το ξυλον...)"; 3) вознесение к Богу – см. Лк 24:51:

<sup>338</sup> Bultmann 1949, s. 205.

“...стал удаляться от них и возноситься на небо (... και ανεφερετο εις τον ουρανον)”. Последний стих был исключен из текста Тишендорфом; в издании Нестле он дан среди вариантов; в русском синодальном переводе он, однако, сохранен. См. также Евр 9:28, где указывается что Христос принес себя в жертву, чтобы поднять (ανεβηκεν) грехи многих. И здесь становится ясно, почему Григорий начинает с цитирования Послания к евреям. Это послание, приписанное апостолу Павлу, содержит проникновенную апологию веры ветхозаветных персонажей, которая ставится в пример христианам (Евр 2), а кроме того в нем утверждается, что ветхозаветные жертвоприношения являются прообразами крестной жертвы Христа. Таким образом, читатель, знакомый с Посланием к евреям, как бы побуждается Григорием воспринимать историю жертвоприношения Авраама сквозь призму этого послания и понимать жертвоприношение как прообраз новозаветной жертвы, хотя прямо толкователь об этом и не говорит. Сквозь историю Авраама и Исаака как бы просвечивает история Христа, принесшего себя в жертву и восшедшего к Богу.

В третий раз то же искаженное надеждой слово, но теперь уже смысл его доходит до Авраама.

“Вознеси ко мне – сказал он, – во всеожжение на горе, которую я тебе укажу (Ανεβηκε μοι... εις ολοκαυτωσιν επι του ορους, ου εαν σοι δειξω...)”.

Надо пройти через состояние сомнения, прежде чем попасть в состояние веры. Ведя за собой читателя, комментатор заставляет его вместе с Авраамом (как бы с воображаемой бытовой ипостасью его) подвергнуть сомнению справедливость требования Бога как несовместимого с ранее данными обетованиями.

ЧТО ИСПЫТЫВАЕТЕ, СЛУШАЯ РАССКАЗ ЭТОТ, ТЕ ИЗ ВАС, КТО ЯВЛЯЮТСЯ ОТЦАМИ И ПРИРОДОЙ НАУЧЕНЫ ЛЮБВИ К ДЕТЯМ? ВЫ ЗНАЕТЕ, РАЗУМЕЕТСЯ, КАК ПРИНИМАЕТ ОТЦОВСКОЕ УХО ПРИКАЗАНИЕ О ЗАКЛАНИИ ЕДИНОРОДНОГО ДИТЯТИ. КТО БЫ НЕ БЫЛ ПЕРЕПУГАН ЭТОЙ РЕЧЬЮ? КТО НЕ ОТВРАТИЛ БЫ СЛУХА? НЕ ЛУЧШЕ ЛИ УМЕРЕТЬ ПРИ ЭТОМ ПОВЕЛЕНИИ, ЧЕМ ПРИНЯТЬ ЭТОТ ПРИЗЫВ К СЕРДЦУ? РАЗВЕ НЕ МОГ ОН ВЕСТИ ТЯЖБУ С НИМ, ЗАРУЧИВШИСЬ ПОДДЕРЖКОЙ САМОЙ ПРИРОДЫ, ВОСКЛИЦАЯ: "ДЛЯ ЧЕГО ТРЕБУЕШЬ ЭТОГО, ГОСПОДИ? ДЛЯ ТОГО ЛИ СДЕЛАЛ МЕНЯ ОТЦОМ, ЧТОБЫ ПРЕВРАТИТЬ В ДЕТОУБИЙЦУ? ДЛЯ ТОГО ЛИ ДАЛ ОТВЕДАТЬ ЭТОГО СЛАДОСТНОГО ДАРА, ЧТОБЫ СДЕЛАТЬ МЕНЯ ПРИТЧЕЙ ВО ЯЗЫЦАХ? СВОЕЙ СОБСТВЕННОЙ РУКОЙ ЗАКОЛЮ ЛИ Я МАЛЬЧИКА И ПРОЛЮЮ ПЕРЕД ТОВОЙ РОДНУЮ КРОВЬ? И ТЫ ЭТО ПОВЕЛЕВАЕШЬ И НАСЛАЖДАЕШЬСЯ ПОДОБНЫМИ ЖЕРТВАМИ? УВЬЮ ЛИ Я СЫНА, ОТ КОТОРОГО Я ОЖИДАЛ БЫТЬ ПОГРЕВЕННЫМ? ТАКОЕ ЛИ ЛОЖЕ Я ЕМУ СДЕЛАЮ? ТАКОЕ ЛИ УГОТОВЛЮ ЕМУ БРАЧНОЕ ВЕСЕЛЬЕ? И РАЗОЖГУ ЕМУ НЕ БРАЧНЫЙ СВЕТИЛЬНИК, А ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОГОНЬ? НЕ ЭТИМ ЛИ БУДУ Я ВОЗНАГРАЖДЕН? ТАК-ТО Я СТАНУ ОТЦОМ НАРОДОВ, ТОТ, КОМУ НЕ ДОЗВОЛЕНО СОХРАНИТЬ СЫНА?"

Но тут же оказывается, что все это – риторический прием, способ завладеть сочувственным вниманием читателя. Следует уверение, что Авраам не ведет себя в критической ситуации как обычный человек.

СТАЛО БЫТЬ ТАК СКАЗАЛ АВРААМ ИЛИ ПОМЫСЛИЛ? НИ В КОЕЙ МЕРЕ. НО КОГДА УЗНАЛ ОН ЦЕЛЬ ПОВЕЛЕНИЯ, ТО, ВОЗРЕВ НА БОЖЕСТВЕННУЮ ЛЮБОВЬ, НЕМЕДЛЕННО ПРЕЗРЕЛ ПРИРОДУ И, СБРОСИВ СТРАСТНУЮ ЕСТЕСТВЕННУЮ ПРИВЯЗАННОСТЬ, КАК НЕКИЙ ЗЕМНОЙ ГРУЗ, ВСЕЦЕЛО ПРЕДАЛСЯ БОГУ И ЕГО ПОВЕЛЕНИЮ.

Контраст между естественным осознанием ситуации читателем совместно с гипотетической ипостасью Авраама и сознанием Авраама подчеркивается довольно длинным пассажем о том, что Сарра могла бы нарушить чистоту любви Авраама к Богу и якобы поэтому осталась в неведении о готовящемся. Нужен этот пассаж не для описания состояния Сарры, но для приведения в сомнение



читателя, на которого дополнительно взваливается груз ее предполагаемого сопротивления мужу.

И не посоветовался он об этом со своей женой, хорошо и полезно для себя сделав, решив, что недостойно совещаться с женщиной. Ведь и Адаму не пошло на пользу то, что он принял совет Евы. Поэтому, чтобы не охватили Сарру женские и материнские чувства и чтобы не нарушила она силу и чистоту любви Авраама к Богу, он решил утаиться от супруги. Ибо, вероятно, если бы Сарра узнала, что происходит, чего бы только она не сделала и как горько бы ему жаловалась. Что бы она вытерпела, обняв мальчика и крепко обхватив его, если бы увидела, что его силой влекут на заклятие? Каких бы слов ни произнесла? "Пощади природу, муж, не делай так, чтобы о тебе дурно говорили в миру; он — единородное мое дитя, единственный плод родовых мук. Исаак, единственный в моих объятиях; он — первое и последнее дитя мое. На кого после этого будем смотреть за трапезой? Кто позовет меня сладостным голосом? Кто назовет матерью? Кто уважит старость? Кто погревет после смерти? Кто насыпет холм над телом? Ты видишь цвет юности, который если бы кто увидел и у врага, то непременно помиловал бы его свежесть. Это — плод долгой молитвы, это — ветвь наследования, это — остаток рода, это — посох старости. Если поразишь его ножом, окажи эту милость мне, несчастной. Сначала на мне испробуй нож, а уж тогда делай и с ним, что замыслил. Пусть общая будет у обоих могила, общий прах покроет тела, общее надгробие повествует о страданиях. Пусть глаз Сарры не увидит ни Авраама, убивающего дитя, ни Исаака, убиваемого отцовской рукой".

Такие, вероятно, и подобные слова услышал бы Авраам от Сарры, если бы узнала она заранее о том, что должно случиться.

Далее Авраам ведет себя как непреклонный исполнитель воли Бога (Быт 22:3-6).

Но чтобы ничего не препятствовало предприятию, погрузив на осла дрова и взяв с собой несколько рабов, он всецело предался на волю Божью. Затем

ОСТАВИВ РАБОВ, ДАБЫ НЕ СТАЛИ ОНИ СОВЕТОВАТЬ ЧЕГО-ЛИБО НЕДОСТОЙНОГО И НИЗМЕННОГО, ЧТОБЫ ПОМЕШАТЬ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЮ МАЛЬЧИКА, ОН ВЕДЕТ С СОБОЙ ОДНОГО ТОЛЬКО СЫНА, КОТОРЫЙ БЫЛ УЖЕ ДОСТАТОЧНО ВЗРОСЛ, ЧТОБЫ БЫТЬ ГОТОВЫМ К ТРУДНЫМ ДЕЛАМ, ИБО ПЕРЕЛОЖИВ КЛАДЬ С ОСЛА НА МАЛЬЧИКА, ОН ВЕЛЕЛ ЕМУ НЕСТИ ВЯЗАНКУ ДРОВ.

Пересказ дальнейшего сюжета (Быт 2:7-8) дополнен комментатором психологическими обертонами взаимоотношения Авраама с Исааком. Способность Авраама ободрить сына толкуется на обыденном уровне, обе гипотезы несовместимы с верой: либо Авраам лгал, либо заранее знал о спасении Исаака.

Снова ГОЛОС СЫНА ПРОНЗАЕТ СЕРДЦЕ ОТЦА: ЭТО ЕЩЕ ОДНО ИСКУШЕНИЕ, НЕ МЕНЕЕ ПРЕДЫДУЩЕГО ВЗЫВАЮЩЕЕ К ЧЕЛОВЕКОЛЮБИЮ. ЗОВЕТ ИСААК ОТЦА СВОИМ СЛАДКИМ ГОЛОСОМ И ГОВОРИТ: "ОТЕЦ!". НО ЕГО НЕ ЗАДУШИЛИ СЛЕЗЫ ПРИ МЫСЛИ О ТОМ, ЧТО НЕМНОГО ПОГОДА ОН УЖЕ НЕ УСЛЫШИТ ЭТОГО ГОЛОСА, ОН НЕ ВОЗОПИЛ, НЕ СТАЛ ЖАЛОВНО И СКОРБНО ПРИЧИТАТЬ, НО С ТВЕРДОЙ И НЕПОКОЛЕБИМОЙ ДУШОЙ ВОСПРИНЯЛ РЕЧЬ МАЛЬЧИКА И ОТВЕТИЛ ЕМУ. ИБО ОН СКАЗАЛ ЕМУ: "ЧТО ТАКОЕ, ДИТЯ?". ТЕПЕРЬ ПОМЫСЛИ БЛАГОРАЗУМИЕ И РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ ЮНОШИ, КАК ОН НЕОСКОРБИТЕЛЬНО НАПОМИНАЕТ О ТОМ, ЧТО КАЖЕТСЯ УПУЩЕНИЕМ ОТЦА, НЕ УПРЕКАЯ ЕГО НИ В ЗАБЫВЧИВОСТИ, НИ В НЕДОМЫСЛИИ, НО ДЕЛАЯ ВИД, ЧТО ОН ПРОСТО ХОЧЕТ УЗНАТЬ, НАПОМИНАЕТ ОБ УПУЩЕННОМ. "ВОТ, - ГОВОРИТ ОН, - ДРОВА, ОГОНЬ, НО, ГДЕ ЖЕ ЖЕРТВЕННОЕ ЖИВОТНОЕ?" АВРААМ ЖЕ ЛИБО ОБОДРЯ МАЛЬЧИКА, ЛИБО ЖЕ БУДУЧИ ПРОРОКОМ, РУЧАЯСЬ ЗА БУДУЩЕЕ, СКАЗАЛ: "ДИТЯ, БОГ УСМОТРИТ СЕБЕ АГНЦА ДЛЯ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ".

Предполагаемая комментатором альтернатива заведомо неудовлетворительна. Здесь имеет место ситуация "ни то, ни другое", которая неразрешима в обыденном состоянии сознания, но неминуемо приводит к состоянию сомнения, а через него к состоянию веры. В последнем упование на разрешение безвыходной в обыденном состоянии ситуации (либо Бог требует

жертвоприношения в шутку, либо Авраам обманом вызывает послушание сына) приобретает основания в раскрывающейся новой реальности, где предыдущая дилемма снимается как безвыходность и отчаяние, но остается как синтез, осуществленный усилием веры Авраама, как результат его поступка (того, что С.Керкегор называет подвигом веры)<sup>339</sup>.

Следующий фрагмент усиливает напряжение, а в читателе способен вызвать еще большее сомнение из-за обсуждаемых комментатором психологических подробностей, которых Библия не содержит (Быт 22:9).

И после этого еще испытание души патриарха продолжалось. Достигает он указанного ему места, сооружает жертвенник Богу, мальчик подает отцу дрова; приготовлен костер и ничто не мешает делу. Да не скажет кто-нибудь из малодушных, что если до этого времени Авраам не выдержал испытание, то он не сохранил бы прежнее самообладание, если бы еще более приблизился к страданию.

И, наконец, "простер Авраам руку свою, и взял нож, чтобы заколоть сына своего" (Быт 22:10). Комментатор на месте этих слов живописует психологическую сцену, которая подчеркивает противоестественность происходящего. Эта картина дисгармонична, невозможна, не схватываема завершённой мыслью. Усиливая это впечатление, комментатор дает "картину в картине".

После этого отец прикасается к мальчику, и природа не сопротивляется происходящему; мальчик предаёт себя отцу, позволяя делать с собой, что тот пожелает. Кем из них удивляюсь более? Тому, кто из любви к Богу поднял руку на сына, или тому, кто послушен отцу вплоть до смерти? Состязаются друг с

---

<sup>339</sup> Кьеркегор 1993.

ДРУГОМ, ОДИН – ВОЗВЫСИВШИСЬ НАД СОБСТВЕННОЙ ПРИРОДОЙ, ДРУГОЙ – РАССУДИВ, ЧТО ПРОТИВЛЕНИЕ ОТЦУ ХУЖЕ СМЕРТИ. ДАЛЕЕ, ОТЕЦ ПРЕЖДЕ ВСЕГО СВЯЗЫВАЕТ МАЛЬЧИКА УЗАМИ. ЧАСТО Я ВИДЕЛ ЖИВОПИСНОЕ ИЗОБРАЖЕНИЕ ЭТОГО МУЧЕНИЯ, И ПРОХОДИЛ МИМО ЭТОГО ЗРЕЛИЩА СО СЛЕЗАМИ, ТАК ЯСНО ПРЕДСТАВЛЯЛО ГЛАЗАМ ЭТУ ИСТОРИЮ МАСТЕРСТВО. РАСПРОСТЕРТ ИСААК ПЕРЕД ОТЦОМ У САМОГО ЖЕРТВЕННИКА, УПАВ НА ОДНО КОЛЕНО С РУКАМИ, ОБРАЩЕННЫМ НАЗАД, А ТОТ ВСТАВ СЗАДИ НЕГО НА КОЛЕНИ, ПРИТЯНУВ К СЕБЕ ВОЛОСЫ МАЛЬЧИКА, СКЛОНЯЕТСЯ К ЛИЦУ, ЖАЛОБНО НА НЕГО ВЗИРАЮЩЕМУ, А ПРАВУЮ, ДЕРЖАЩУЮ НОЖ, РУКУ, НАПРАВЛЯЕТ, ЧТОБЫ СОВЕРШИТЬ ЗАКЛАННИЕ И ОСТРИЕ НОЖА УЖЕ КАСАЕТСЯ ТЕЛА.

И, наконец, развязка. Здесь впервые пересказ Григория оказывается существенно короче оригинала (Быт 22:11-12), а завершение сюжета (обретение овна – Быт 22:13) вообще опущено. Ибо все подготовлено для последнего изменения состояния сознания: и вот тут-то и нисходит свыше глас, воспрещающий это дело.

В этот момент Авраам подтвердил свою веру и здесь же, как ожидается, происходит изменение состояния сознания читателя, ведомого комментатором к постижению символизируемой реальности.

Каким же образом комментатор приводит читателя к изменению состояния его сознания? Чтобы ответить на этот вопрос, важно представить себе адресата, к которому он обращается. Ветхий Завет читается, в данном случае, в среде где распространяется Новый Завет, а история с жертвоприношением Авраамом Исаака воспринимается уже в христианском контексте.

Для ветхозаветного адресата Авраам уже патриарх, семя которого этот адресат-еврей носит в себе. Это семя смогло осуществиться в нем вопреки естественным законам природы (старость Авраама и Сарры) и вопреки личному поступку Авраама (принесшего единственного первенца в жертву). Однако это

“вопреки” для него уже свершилось как факт, вошедший в обыденное сознание. Он вполне отчетливо мыслит рассказ об этом факте, что вполне возможно в обыденном состоянии сознания, но может, оказаться неспособным помыслить сам факт. “Одно дело помыслить вещь, мысля обозначающее ее речение; другое дело – уразумевая самое вещь как таковую”<sup>340</sup>. Чтобы иметь удел в обетовании Авраама, нужно осознавать сам факт обетования как таковой, быть соучастником обетования: “верующие суть сыны Авраама” (Гал 3:7) и, наоборот, “Не все дети Авраама, которые от семени его... То есть, не плотские дети суть дети Божии; но дети обетования признаются за семя” (Рим 9:7-8).

Итак, по словам апостола Павла, недостаточно генетически происходить от Авраама, чтобы участвовать в обетовании. Наоборот, можно и не происходить от Авраама, но стать участником обетования. Но, чтобы стать участником, нужно это обетование духовно пережить, т.е. не просто принять к сведению, но сделать его фактом духовного сознания. Это относится и к иудеям, и к эллинам, обращающимся к Ветхому Завету как провозвестнику Нового, а не своду родо-племенной истории.

Григорий не просто пересказывает ветхозаветную историю, но стремится, как мы видели, в процессе комментирования текста, сделать ее фактом религиозного сознания. Поэтому, его пересказ следует рассматривать как акт воздействия на состояние сознания читателя, каковым актом по сути дела является любая религиозная проповедь. Именно поэтому комментатор не пытается сделать рассказ об Аврааме более гладким, чем он есть, более

---

<sup>340</sup> Ансельм 1995, с. 138.

понятным психологически, т.е. более близким обыденному сознанию. Комментатор умело подчеркивает парадоксальность пересказываемой истории, ее неместимость в обыденные представления тем, что дает нарочито приземленную трактовку происходящего, не допуская возникновения у читателя гипотезы о том, что Авраам может находиться в измененном состоянии сознания. Адресат сам при этом как бы силою удерживается в обыденном состоянии сознания. Григорий не позволяет ему героизировать Авраама, воспринять его поведение как стоическую доблесть. Возвышенность толкования дала бы лазейку для осмысленной интерпретации поведения патриарха на уровне языческих добродетелей и не привела бы к необходимому сомнению. С другой стороны, героическая интерпретация, эстетизация Авраама рассказчиком привела бы к катарсису, состоянию примирения с происшедшим, а для расшатывания обыденного сознания необходим удар на эмоциональном уровне психики, с которого начинается переход в измененное состояние сознания<sup>341</sup>. Это состояние сознания возникает в момент постижения символа – нераздельности и неслиянности двух смыслов глагола *αναφέρω* – как вознесения (к Богу) и принесения в жертву (заклания). Пока есть только вознесение, мы представляем лишь торжество обетования, пока есть только принесение в жертву, мы видим лишь героическое страдание, если не прямую жестокость. Когда текст об Аврааме читается, как символ, оба отдельных толкования исчезают, а возникает новое содержание, воспринимаемое как удар. Такой удар по естественным человеческим эмоциям содержится в исходном

---

<sup>341</sup> См.: Пятигорский 1973.

библейском тексте, повествующим о том как отец ведет сына на жертвоприношение, заставляя его нести вязанку дров, на которых тот должен быть сожжен. Дрова в греческом переводе еврейской Библии называются - ξύλα - точно так же, как дерево креста, на которое был вознесен и принесен в жертву Иисус. Этим подчеркивается аналогия принесения в жертву Исаака и Иисуса. И здесь, и там отец приносит сына в жертву. Однако в земной реальности Иисуса заставляют нести на Голгофу крест (дерево) его палачи, Исааку же его земной отец непосредственно поручил отнести на гору дрова для жертвоприношения. Это делает данное событие совершенно непредставимым в обыденном плане, ужасным для восприятия читателя. Ощущение невозможности обыденного восприятия в читателе сознательно нагнетается рассказчиком. Ведь, если бы слушатель принял содержание проповеди как рассказ о нормативном поведении и не испытал бы ужаса перед происшедшим, то он вполне мог бы после этого, как справедливо замечает С.Кьеркегор, придя после проповеди домой, зарезать своего первенца, полагая, что в этом и состоит понимание истории об Аврааме<sup>342</sup>. В этом случае постижение истории как религиозного символа подменилось бы попыткой буквального понимания как обозначения некой образцовой ситуации. Усилия комментатора состоят в том, чтобы ввести Авраама в обыденный план, отождествляя читателя с персонажем повествования, открыто взывая к отцовским чувствам аудитории. Для этого создается фиктивный образ Авраама, думающего и чувствующего как мог бы думать и чувствовать адресат, к которому обращено повествование. Создается ипостась обыденного Авраама, не

---

<sup>342</sup>

См.: Кьеркегор 1993.

понимающего веления Бога, не желающего исполнять это веление и безумно страдающего от необходимости его исполнить в силу того, что его волей владеет истинный Авраам, находящийся в измененном состоянии сознания. Эта фикция нужна именно для того, чтобы адресат отверг все излагаемое как невозможное, чтобы изменение на эмоциональном уровне открыло возможность изменений на перцептивном и волевом уровне. Адресат должен ужаснуться поступку Авраама, прежде чем он сможет его постигнуть или отвергнуть. Изменение состояния сознания адресата должно произойти вместе с происходящим изменением состояния сознания Авраама – как героя повествования Григория. Однако, если на поверхностном уровне восприятия текста, приравнивание Авраама и реципиента текста оправдано, то на более глубоком уровне оно оказывается несостоятельным. Все эти, столь понятные и оправданные сомнения, сетования и колебания оказываются фикцией. “Стало бы так сказал Авраам или помыслил? Ни в коей мере”. Вся эта психология лишь подчеркивает неописуемость подвига веры Авраама и выполняет, таким образом функцию апофатического описания его поступка. Сам Григорий не всегда уверен в мотивах тех или иных действий Авраама: “...либо ободряя мальчика, либо же будучи прорском, ручаясь за будущее”.

Любопытно, что Григорий не апеллирует к евангельскому объяснению, приемлемому лишь в состоянии веры, притом в ее новозаветном развитии: “Он рассудил, что силен Бог и из мертвых воскресить” (Евр 11:19). Такое предположение о мыслях Авраама могло бы разрушить фикцию “Авраама обыденного”, тщательно культивируемую комментатором. Но можно ли сделать вывод, что “Авраам обыденный” – чистая фикция, а реален лишь



“Авраам верующий”? Вряд ли. “Авраам обыденный”, апофатически отрицаемый, на уровне катафатического описания остается реальностью, и изменение сознания обыденного Авраама участвует в изменении сознания реципиента, ибо “Авраам верующий” именно в силу своей статичности и апсихологичности может быть парадигмой лишь в нераздельно-неслиянном парадоксальном единстве с “Авраамом обыденным”.

Вся конструкция комментария направлена на то, чтобы адресат осознал парадоксальность описываемой ситуации и перешел в состояние верующего сознания. Комментарий одновременно транслирует символ и не дает адресату оставить символичность сюжета незамеченной. Риторические приемы, использованные Григорием Нисским, строго подчинены задаче изменения состояния сознания, а еще точнее, открытия адресату такой возможности.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ .

Основные выводы нашего исследования сводятся к следующему:

1. Утверждение теистическо-креационистской парадигмы в Средиземноморье, следствием чего явилась смена культурной парадигмы (гибель античной и становление средневековой христианской культуры), происходило на фоне ремифологизации культуры.

2. Вышеупомянутый процесс ремифологизации особенно ярко проявился в гностицизме, который несмотря на влияние платонизма, иранского дуализма и др., был вариантом теистическо-креационистской парадигмы: философская проблематика последовательно излагалась языком мифа; была создана особая, вторичная мифология, приспособленная для раскрытия этой проблематики; рефлексия над мифом также была облечена в мифологическую форму ("третьичная" мифология?). Поэтому гностический дискурс может быть назван теософией (последняя понимается как рассмотрение мифа с мифологической позиции).

3. В герметических текстах использовались и философский, и мифологический способы описания универсума, и противоречия между ними определяют промежуточное положение герметизма — между философией и мифологией, теизмом и нетеистическими формами религиозности, гностицизмом и платонизмом.

4. Ортодоксальным (церковным) христианством был выработан особый теологический дискурс, отличающийся и от философского, и от мифологического. Теология явилась такой формой концептуализации мифа, при которой структура последнего осталась неприкосновенной, и в ее рамках возник метаязык,

описывающий миф - догматика. Догмат может рассматриваться как концептуализированный миф. Отсюда - неизбежная парадоксальность христианской догматики.

5. Миф используется в христианском воззвещении ("керигме") как мощное средство, направленное на изменение сознания (перемену ума, обращение). Подобная функция мифа проявляется уже в новозаветных текстах и воспроизводится в патристической литературе.

## Список источников и литературы.

Источники на древнегреческом, латинском, коптском и  
древнеармянском языках и их переводы на русский и  
западноевропейские языки.

- Abramowski 1949 = Abramowski R. Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus//Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1949, Bd. 42, s. 19-61.
- Apocryphon Johannis 1962 = The Coptic Text of Apocryphon Johannis in the Nag-Hammadi Codex II/ Transl., Intr. and Comm. by S.Giversen.- Copenhagen, 1962.
- Athanasius 1857a = Athanasii episcopi Alexandriae Historia arianorum ad monachos//PG, t.25, col. 595-796.
- Athanasius 1857б = Athanasii episcopi Alexandriae Orationes contra Arianos I-IV//PG, t.26, col.12-525.
- Athanasius 1857в = Athanasii episcopi Alexandriae Liber de incarnatione Verbi Dei et contra Arianos//PG, t. 26, col 984-1028.
- Athanasius 1857г = Athanasii episcopi Alexandriae Epistola ad Epictetum//PG, t. 26, col. 1049-1070.
- Athanase 1994 = Athanase d'Alexandrie. La vie de saint Antoine/Ed. G.F.M.Barterlink. - P., 1994. - (Sources Chretiennes, 400).
- Augustinus 1863 = Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII/ Rec. B. Dombart. - V. 1-2. - Lipsiae: Teubner, 1863.
- Basile 1982-1983 = Basile de Cesaree. Contre Eunome/ Ed. B.Sesboue, G.-M. De Durand, L.Doutreleau.- T. I-II. - P., 1982-1983. - (Sources Chretiennes, 299, 305).
- Berthelot 1888 = Berthelot M. Collection des anciens

alchimistes grecs. - P., 1888. - V. 1-3.

Clement d'Alexandrie 1948 = Clement d'Alexandrie. Extraits de Theodote. - P., 1948.

Clemens Alexandrinus 1960-1972 = Clemens Alexandrinus/ Hrsg. von O.Stahlin. - Berlin: Akademie-Verlag, 1960-1972.- Bd. 1-4.- (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte).

Corpus Hermeticum 1983-1991 = Corpus Hermeticum/Texte et. par A.D.Nock et trad. par A.J.Festugiere.- 4-eme ed.- P.: Les Belles lettres, 1983-1991. T.1-4.- (Coll. des Univ. de France, publ. sous le patronage de l'Association G.Bude).

Corpus Hermeticum 1990 = Corpus Hermeticum/ Ingeleid, vertaald en toegelicht door R. van den Broek en G.Quispel.- Amsterdam: In de Pelikaan, 1990.

Cyrillus 1859 = Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Opera quae reperiri potuerunt omnia... - P., 1859. T.9.- (PG, t.76).

Dellatte 1942 = Dellatte L. Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides. - Liege; P., 1942.

Diodorus 1888 = Diodori Bibliotheca historica., v. 1. - Lipsiae: Teubner, 1888.

Edelstein 1945 = Edelstein E.J., Edelstein L. Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies. - Baltimora, 1945. - V. 1-2.

Epiphanius 1915-1923 = Epiphanius. Ancoratus und Panarion/ Hrsg. von K.Holl.-Leipzig: J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1915 - 1923. Bd. 1-3. - (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd.25, 31, 37).

Eunomius 1987 = Eunomius. The Extant Works/ Text and transl. by R.P.Vaggione. - Oxford, 1987.

- Evangelium Veritatis 1987 = Evangelium Veritatis/Ed. M.Malinine, H.C.Puech, G.Quispel. - Zurich, 1987.
- The Gospel of Truth 1985 = The Gospel of Truth/ Ed. H.W.Attridge, G.W.MacRae. - Nag Hammadi Codex I (The Yung Codex), Leiden, 1985, v.1, p. 159-337; v. 2, p. 217-497.
- Gregoire de Nazianze 1908 = Gregoire de Nazianze. Discours funebres en l'honneur de son frere Cesaire et de Basile de Cesaree/Texte grec, traduction française, introduction et index par E.Boulangier. - P., 1908. - (Textes et documents pour l'etude historique du christianisme).
- Gregoire de Nazianze 1978 = Gregoire de Nazianze. Discours 27-31/Ed.P.Gallay, M.Jourion. - P., 1978. - (Sources chretiennes, 250).
- Gregoire de Nazianze 1990 = Gregoire de Nazianze. Discours 38-41/Ed. C.Moreschini, P.Gallay. - P., 1990. - (Sources chretiennes, 358).
- Gregorius Nyssenus 1858a = Gregori Nysseni De Hominis Opificio//PG, t. 44, col. 123-256.
- Gregorius Nyssenus 1858b = Gregori Nysseni De deitate filii et spiritus sancti//PG, t. 46, col. 553-576.
- Gregoire de Nysse 1955 = Gregoire de Nysse. La vie de Moise ou Traite de la perfection en matiere de vertu.-P., 1955.
- Gundel 1936 = Gundel W. Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. - München, 1936.
- Hermes en Haute-Egypte 1978-1982 = Hermes en Haute-Egypte. T. I-II/Par J.-P.Mahe.- Quebec (Can.): Les presses de l'Universite Laval, 1978 - 1982. - (Bibliotheque copte de Nag Hammadi. Section: "Textes" 3, 7). - T. I. Les textes hermetiques de Nag Hammadi et leurs paralleles grecs et

latins; T. II. Le Fragment du Discours parfait et Les  
Definitions hermetiques armeniennes (NH VI,8.8a).

Hermes Trismegiste 1867 = Hermes Trismegiste: Traduction  
complete precedee d'une etude sur l'origine des livres  
Hermetiques par L.Menard. - P., 1867.

Hermes Trismegiste 1996 = Hermes Trismegiste: Le grand texte  
initiatique de la tradition occidentale/Trad. par L.Menard.-  
P.: Ed. Sand, 1996.

Hermetica 1924-1936 = Hermetica: The ancient Greek and Latin  
writings which contain religious or philosophic teachings  
ascribed to Hermes Trismegistus/Ed. with engl. transl. and  
notes by W.Scott.- Oxford: Clarendon press,1924 - 1936. V. 1-  
4.

Hermetica 1992 = Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and  
the Latin Asclepius in a new English transl./With notes and  
intr. by B.P.Copenhaver. - Cambridge univ. press, 1992.

Hippolitus 1986 = Hippolitus. Refutatio omnium haeresium/Ed.  
M.Marcovich.- Berlin: Walter de Gruyter, 1986. - (Patristische  
Texte und Studien, 25).

The Hypostasis 1970 = The Hypostasis of the Archons/The Coptic  
Text with transl. and comm. by R.A.Bullard with a Contribution  
by M.Krause. - Berlin, 1970. - (Patristische Texte und  
Studien. Bd.10).

The Hypostasis 1974-1976 = The Hypostasis of the Archons or  
the Reality of the Rulers/...Pref., Engl. Transl., Notes by  
B.Layton//Harvard Theological Review, v. 67, 1974, p. 351-425;  
v. 69, 1976, p. 31-101.

L'Hypostase = L'Hypostase des Archontes: Traite gnostique sur  
l'origine de l'homme, du monde et des archontes/par B.Barc... -

- Quebec: Les presses de l'Universite Laval, 1980. -  
 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section: "Textes" ,v. 5).
- Johannes von Damaskos 1973 = Die Schriften des Johannes von Damaskos. II: Expositio fidei/Ed. B.Kotter. - Berlin, 1973. -  
 (Patristische Texte und Studien, 12).
- Irenee de Lyon 1965-1979 = Irenee de Lyon. Contre les heresies. V.I-V/Ed. A.Rousseau, L.Doutreleau, B.Hemmerdinger, Ch.Mercier.-P.,1965 - 1979.- (Sources chretiennes, 263-264,293-294,210-211,100,152-153).
- Jamblique 1966 = Jamblique. Les mysteres d'Egypte/Texte et. et trad. par Ed. des Places. - P., 1966.
- Julianus 1880 = Juliani imperatoris librorum contra christianos que supersunt collegit recensuit C.J.Neumann.- Leipzig, 1880.
- Koptisch-gnostische Schriften 1954 = Koptisch-gnostische Schriften. Bd. 1. Die Pistis Sophia; Die beiden Bucher des Ieu; Unbekannte altgnostisches Werk/ Hrsg. C. Schmidt. - Berlin, 1954.
- Krause- Labib 1962 = Krause M., Labib P. Die drei Versionen des Apocryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo.- Wiesbaden, 1962.
- Krause-Labib 1971 = Krause M., Labib P. Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI. - Gluckstadt: Augustin, 1971.
- Kush 1957 = Kush H. Einfuhrung in das lateinische Mittelalter. - Berlin,1957.- Ed.1.
- Lactantius 1890-1897 = Lactantii Opera omnia/Rec. S.Brandt, G.Laubmann. - Wien, 1890-1897. - I-II.
- Mead 1906 = Mead G.R.S. Thrice-Greatest Hermes: Studies in



Hellenistic Philosophy and Gnosis. - L.; Benares, 1906. - V. 1-3.

Menard 1967 = Menard J.-E. L'Évangile selon Philippe. - Strasbourg, 1967.

Menard 1972 = Menard J.-E. L'Évangile de vérité.- Leiden, 1972. - (Nag Hammadi Studies, v.2).

Nag Hammadi 1979 = Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4/Ed. D.M.Parrott. - Leiden: Brill, 1979. (Nag Hammadi Studies, 11).

The Nag Hammadi 1996 = The Nag Hammadi Library in English/ J.M.Robinson, General Editor.- 4 rev. ed.- Leiden; N.Y.; Köln: E.J.Brill, 1996.

Nemesius 1987 = Nemesius Emesenus. De natura hominis/Ed: M.Morani. - Leipzig: Teubner, 1987.

Novum Testamentum = Novum Testamentum Graece/ Nestle - Aland. - 26 Auflage. - Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

Origene 1978-1984 = Origene. Traite des Principes/Ed.

H.Crouzel, M.Simonetti. - P., 1978-1984. - (Sources chretiennes, 252, 253, 268, 269, 312). - V. 1-5.

Πιστις Σοφια 1895 = Πιστις Σοφια (Pistis Sophia)/ Trad. par E.Amelineau.- P., 1895.

Pistis Sophia 1925 = Pistis Sophia/ Neu hrsg. von C.Schmidt. - Kopenhagen, 1925 - (Coptica 2).

Plotinus 1978 = Plotini Opera ed. minor. T.1/Ed.P.Henry et H.-R.Schwyzler. - Oxonii, 1978.

Plutarchus 1971 = Plutarchi De Iside et Osiride//Plutarchi Moralia, v.2. Rec. et emend. W.Nachstadt, W.Sievekings, J.B.Titchener, Leipzig, Teubner, 1971, f. 3, p. 1-80.

Preisedanz 1928-1931 = Preisedanz K. Papiri Graece Magicae. -

Berlin; Leipzig, 1928-1931. - T. 1-2.

Proclus 1899-1901 = Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam commentarii/Ed. G.Kroll.- Lipsiae, 1899-1901. - V.I-II.

Proclus 1903-1906 = Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria/Ed. E.Diehl. - Lipsiae, 1903-1906. - V.1-3.

Rhet. gr. 1836 = Rhetores Graeci/Ed. Ch.Walz. - Lipsiae, 1836.

Sallustius 1996 = Sallustius. Concerning the Gods and the Univers/Ed. with Prolegomena and Transl. by A.D.Nock.- Cambridge, 1926.

Septuaginta = Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit A.Rahlfs. - Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

Socrates 1853 = Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica/Ed. R.Hussey. - Oxford, 1853.

Tertullianus 1953-1954 = Tertulliani Opera I-II. - Turnholti, 1953-1954. - (Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. I-II).

Theodoret 1954 = Theodoret. Kirchengeschichte/Ed.

L.Parmentier, B.Scheidweiler. - Berlin, 1954. - (Die griechischen christlichen Schriftsteller. 44).

Till 1972 = Till W.C. Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502. - Berlin, 1972.

Tractatus Tripartitus 1973-1975 = Tractatus Tripartitus/ Ed. R.Kasser, M.Malinine, H.C.Puech, G.Quispel, J.Zandee. - Bern, 1973-1975.

The Tripartite Tractate 1985 = The Tripartite Tractate/ Ed. by H.W.Attridge and E.H.Pagels//Nag Hammadi Codex I (The Yung Codex), Leiden, 1985, v. 1, p. 159-337; v.2, p. 217-497.

Августин 1987 = Августин. О благодати и свободном произволении//Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики,

М., Мысль, 1987, с. 532-557.

Ансельм 1995 = Ансельм Кентерберийский. Прослогион// Ансельм Кентерберийский. Сочинения, М., 1995, с. 123-165.

Апокалипсис Павла 1991 = Апокалипсис Павла: (Наг Хаммади V, 2)/Вст., пер. с копт. и комм. А.Л.Хосроева//Восток, 1991, № 6, с. 96-101.

Апокрифы древних христиан 1989 = Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии/Пер., иссл., ст., прим. и комм. И.С.Свенцицкой, М.К.Трофимовой.- М.: Мысль, 1989.

Библия = Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. - 4-е изд. -

Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.

Бруно 1997 = Бруно Д. Изгнание торжествующего зверя.- Самара: Агни, 1997.

Гермес Трисмегист 1998 = Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада/Сост., комм., пер. с древнегреч., лат., франц., нем., англ., польск. К.Богуцкого.- Киев: Ирис; М.: Алетейа, 1998.

Геродот 1972 = Геродот. История в девяти книгах/Пер.

Г.А.Стратановского. - Л.: Наука, 1972.

Григорий Богослов 1994 = Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Собрание творений в 2-х т. - Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.

Григорий Нисский 1995 = Святой Григорий Нисский. Об устройении человека/Пер. В.М.Лурье. - Спб.: Аxiома, 1995.

Деяния Вселенских Соборов 1996 = Деяния Вселенских Соборов. - Спб.: Паломник, 1996. - Т. 1.

Дионисий Ареопагит 1991 = Святой Дионисий Ареопагит/Пер. о. Л.Лутковского//Мистическое богословие, Киев, 1991, с. 3- 93.

Дионисий Ареопагит 1995 = Дионисий Ареопагит. О божественных именах; О мистическом богословии/Изд. подготовлено Г.М.Прохоровым. - Спб.: Глаголь, 1995.

Дионисий Ареопагит 1997 = Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. - Спб.: Глаголь, 1997.

Дискурс о восьмом и девятом 1994 = Дискурс о восьмом и девятом (VI, 6)/Пер. А.Ровнера//Антология гнозиса: Современная русская и американская проза, поэзия, живопись, графика и фотография, Спб., 1994, т.1, с. 138-145.

Евангелие египтян 1995 = "Евангелие египтян" - памятник мифологического гностицизма/Вст. ст., пер. с копт. и комм. Е.Б.Смагиной//Вестник древней истории, 1995, № 2, с. 230-251.

Епифаний 1863-1872 = Епифаний Кипрский. Творения. - М., 1863-1872. - Т. 1-3.

Житие Шенуте 1993 = Житие Шенуте, составленное Бесой. -

Изречения египетских отцов: Памятники литературы на коптском языке/Введ., пер. с копт. и комм. А.И.Еланской, Пб., Изд-во Чернышева, 1993, с. 118-163.

Из гностических сочинений 1993 = Из гностических сочинений//Там же, с. 316-350.

Иоанн Дамаскин 1992 = Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. - М.; Ростов-на-Дону, 1992.

Ириней 1996 = Св. Ириней Лионский. Творения. - М.: Паломник; Благовест, 1996. - (Б-ка Отцов и Учителей Церкви).

Канонические евангелия = Канонические евангелия/Пер. с греч. В.Н. Кузнецовой. - М.: Наука, 1992.

Кирилл 1880-1912 = Св. Кирилл Александрийский. Творения. - М., 1880 - 1912, ч. 1-15. - (Творения Святых Отцов в русск. пер., изд. при Московской духовной академии. Тт. 47, 49, 51, 53-57, 61,

63, 64, 66-68).

Лактанци й 1998 = Лактанций. О смертях преследователей: (De mortibus persecutorum)/Пер. с лат., вст.ст., комм...

В.М.Тюленева. - Спб.: Алетейя, 1998.

Максим Исповедник 1993 = Творения преподобного Максима Исповедника. - М.: Мартис, 1993. - Кн. I-II.

Немесий 1996 = Немесий Эмесский. О природе человека/Пер. с греч. Ф.С.Владимирского; Пред. Н.В.Шабурова. - М.: Учебно-информационный центр ап.Павла, 1996.

Немезий 1998 = Немезий Эмесский. О природе человека/Пер. с греч. Ф.С.Владимирского; Сост., посл., общ. ред. М.Л.Хорькова. - М.: Канон+, 1998.

Николай Кузанский 1979-1980 = Николай Кузанский. Сочинения. - М.: Мысль, 1979-1980. - Т. 1-2.

Новый Завет = Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа/ Пер. с греч. подлинника под ред. епископа Кассиана (Безобразова). - М.: Российское Библейское общество, 1994.

Определения Гермеса Трисмегиста 1956 = Определения Гермеса Трисмегиста Асклепию/Пер. с древнеармянского С. Аревшатяна. - Вестник Матенадарана, Ереван, 1956, № 3, с. 298 - 314.

Ориген [1993] = О началах: Сочинение Оригена, учителя Александрийского (III в.) в русск. пер. (с прим. и введ.) Н.Петрова. - [Новосибирск, 1993].

Пелагий 1986 = Пелагий. Послание к Деметриаде//Эразм Роттердамский. Философские произведения, М., Наука, 1986, с. 594-635.

Первое послание к Коринфянам = Первое послание к Коринфянам/Пер. С.Тищенко и А.Графова//Страницы, М., 1997, 2:1, с. 22-35; 2:2, с. 163-177.

- Петрици 1984 = Иоанэ Петрици. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха/Пер. с древнегруз. И.Д.Панцхавы. - М.: Мысль, 1984.
- Пико 1981 = Пико делла Мирандола Д. Речь о достоинстве человека/Пер. Л.Брагиной//Эстетика Ренессанса, М., Искусство, 1981, с. 248-265.
- Пистис София 1996 = Пистис София/Пер. М.К.Трофимовой //Знание за пределами науки: мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I - XIV веков, М., 1996, с. 37-44.
- Платон 1989 = Платон. Федр/Пер. А.Н.Егунова; Ред. греч. и русск. текстов, вст. ст., комм. Ю.А.Шичалина.- М.: Прогресс; Гносис, 1989.
- Плотин 1995 = Плотин. Сочинения: Плотин в русских переводах. - СПб.: Алетейя, 1995.
- Плотин 1997 = Плотин. Против гностиков/ Пер. и прим. Л.Ю.Лукомского//Академия: Материалы по истории платонизма, вып. 1, СПб., 1997, с. 229-251.
- Плутарх 1996 = Плутарх. Об Исиде и Осирисе/ Пер. Н.Н.Трухиной//Плутарх. Исида и Осирис, Киев, Уцимм-пресс, 1996, с. 5-70.
- Поймандр 1991 = Поймандр/Пер. с древнегреч. А.В.Семущкина//Человек как философская проблема: Восток - Запад, М., 1991, с. 249-255.
- Поймандр 1993 = Поймандр Гермеса Трисмегиста/ Пер. Н.В.Шабурова//Уrania, 1993, № 4, с. 47-54.
- Поймандр-Асклепий 1996 = Поймандр; Апокалипсис Асклепия/ Пер. Н.В.Шабурова// Знание за пределами науки... , с. 20-26.
- Прокл 1993 = Прокл. О способе создания божественных мифов

- богословами: оправдание виновников и разрешение предъявляемых им упреков/ Пер. и прим. А.В.Петрова// *Аκαδημεια...*, с. 263-278.
- Саллюстий 1995 = Саллюстия философа книга о богах и о мире/ Пер. Ю.А.Шичалина//Учебники платоновской философии, М.; Томск,1995, с. 105-120.
- Сократ Схоластик 1996 = Сократ Схоластик. Церковная история. - М.,1996.
- Тертуллиан 1994 = Тертуллиан. О плоти Христа/ Пер. А.А.Столярова//Тертуллиан К.С.Ф. Избр. Сочинения, М.,1994, с. 161-187.
- Феодорит 1993 = Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. - М.,1993.
- Цицерон 1985 = Цицерон. О природе богов/ Пер. с лат. М.И.Рижского//Цицерон. Философские трактаты, М.. 1985, с. 60-190.
- Чаша Гермеса 1996 = Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция/Сост., авт. вст. ст. и комм. О.Ф.Кудрявцев. - М.: Юристъ,1996.
- Шенуте 1993 = Из сочинений Шенуте//Изречения египетских отцов..., с. 164-212.
- Юлиан 1990 = Императора Юлиана Против христиан//Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства; Античные критики христианства, М., 1990, с. 399-436.
- Ямвлих 1995 = Ямвлих. О египетских мистериях/ Пер., вст. ст. Л.Ю.Лукомского; Комм. Р.В.Светлова и Л.Ю.Лукомского. - М.: "Х.Г.С.", 1995.
- Ямвлих 1996 = Ямвлих. Ответ учителя Абаммона на письмо Порфирия к Анебону, содержащий решение высказанных в этом письме сомнений/Пер. И.И.Маханькова//Знание за пределами науки..., с. 245-272.

**Литература.**

- Аверинцев 1967а = Аверинцев С.С. Новый завет//Философская энциклопедия, М., 1967, т.4, с.88-89.
- Аверинцев 1967б = Аверинцев С.С. Обращение//Там же, с.111-112.
- Аверинцев 1967в = Аверинцев С.С. Откровение//Там же, с.175-177.
- Аверинцев 1970а = Аверинцев С.С. Теизм//Философская энциклопедия, М.,1970, т.5, с.189-191.
- Аверинцев 1970б = Аверинцев С.С. Теология//Там же, с.200-202.
- Аверинцев 1970в = Аверинцев С.С. Христианство//Там же, с.447-451.
- Аверинцев 1970г = Аверинцев С.С. Язычество//Там же, с.611-612.
- Аверинцев 1972 = Аверинцев С.С. " Аналитическая психология " К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии//О современной буржуазной эстетике, М.,1972, вып.3, с.110-155.
- Аверинцев 1980 = Аверинцев С.С. Иисус Христос//Мифы народов мира, М.,1980, т.1, с.490-504.
- Аверинцев 1996 = Аверинцев С.С. Литературные теории в составе средневекового типа культуры//Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции, М.,1996, с.229-243.
- Автономова 1991 = Автономова Н.С. Эпистема//Современная западная философия: Словарь, М.,1991, с. 395.
- Андрюшенко 1985 = Андрюшенко М.Т. Вера как объект гносеологического анализа//Социально-философские аспекты критики религии: Сб. научных трудов, Л.,1985, с.3-21.
- Ауэрбах 1976 = Ауэрбах Э. Мимесис: Изображение действительности в западноевропейской литературе. - М.: Прогресс, 1976.



- Бахтин 1979 = Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. - М., 1979.
- Бахтин 1986 = Бахтин М.М. К философии поступка//Философия и социология науки и техники: Ежегодник, 1984-1985, М., 1986, с.80-160.
- Бериташвили 1961 = Бериташвили И.С. Учение о природе человека в древней Грузии: (IV-XIV вв.). - Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1961.
- Болотов 1994 = Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Ч.4. История Церкви в период Вселенских соборов: История богословской мысли. - М., 1994.
- Бородай 1986 = Бородай Т.Ю. Плотин о природе и происхождении зла//Балканы в контексте Средиземноморья: Проблемы реконструкции языка и культуры, М., 1986, с. 71-72.
- Брок 1995 = Брок С. Христология Церкви Востока//Вестник древней истории, 1995, № 2, с. 39-53.
- Бубер 1995 = Бубер М. Я и Ты//Бубер М. Два образа веры, М., 1995, с.15-92.
- Булгаков 1994 = Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. - М.: Республика, 1994.
- Вернан 1988 = Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли: Пер. с. франц.- М.: Прогресс, 1988.
- Визгин 1985 = Визгин В.П. Герметическая традиция и генезис науки//Вопросы истории естествознания и техники, 1985, № 1.
- Вишняков 1908 = Вишняков А. Император Юлиан Отступник и литературная полемика с ним св. Кирилла Александрийского. - Симбирск, 1908.
- Владимирский 1912 = Владимирский Ф.С. Антропология и космология Немезия, епископа Емесского в их отношении к

древней философии и патристической литературе. - Житомир, 1912.

Волошинов 1993 = Волошинов В.Н. Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке. - М.: Лабиринт, 1993. - (Бахтин под маской, 3).

Гарнак = Гарнак А. История догматов//Общая история европейской культуры, т.6. Раннее христианство, Спб., б/г.

Гарэн 1986 = Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения: Избранные работы. - М., 1986.

Герметизм 1983 = Герметизм и формирование науки: Реферативный сб./ Отв. ред. Л.М.Косарева. - М.: ИНИОН, 1983.

Гурьев 1890 = Гурьев П. Феодор, епископ Мопсуестийский. - М., 1890.

Дворецкий 1958 = Древнегреческо - русский словарь/ Сост. И.Х.Дворецкий. - М., 1958. Т.1-2.

Еланская 1993 = Еланская А. И. Копты и их литература// Изречения египетских отцов..., с.5-30.

Зелинский 1907 = Зелинский Ф.Ф. Гермес Трижды Величайший //Зелинский Ф.Ф. Из жизни идей, т.3. Соперники христианства, Спб., 1907, с.88-152.

Зелинский 1922 = Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. - Томск: Водолей, 1996.

Иларион 1998 = Иеромонах Иларион (Алфеев). Жизнь и учение св. Григория Богослова/С пред. Митрополита Суражского Антония. - М.: Крутицкое Патриаршее Подворье; О-во любителей церковной истории, 1998.

Йонас 1998 = Йонас Г. Гностицизм. - Спб.: Лань, 1998.

Кимелев 1993 = Кимелев Ю.А. Философский теизм: Типология современных форм. - М.: Наука, 1993.

- Киприан 1996 = Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. - М.: Паломник, 1996.
- Кирилл Александрийский и Несторий 1997 = Кирилл Александрийский и Несторий, ересиарх V века. - М., 1997.
- Коростовцев 1976 = Коростовцев М.А. Религия древнего Египта. - М.: Наука (Глав. ред. вост.лит.), 1976.
- Косарева 1997 = Косарева Л.М. Рождение науки Нового времени из духа культуры. - М.: Ин-т психологии РАН, 1997.
- Кьеркегор 1993 = Кьеркегор С. Страх и трепет. - М.: Республика, 1993.
- Керкегор 1997 = Керкегор С. Повторение. - М.: Лабиринт, 1997.
- Кун 1977 = Кун Т. Структура научных революций: Пер. с англ. - 2-е изд. - М.: Прогресс, 1977.
- Лезов 1996 = Лезов С. В. История и герменевтика в изучении Нового завета. - М.: Восточная литература, 1996.
- Лосев 1980 = Лосев А.Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм. - М.: Искусство, 1980.
- Лосев 1988 = Лосев А.Ф. История античной эстетики: Последние века. Кн. 1 - 2. - М.: Искусство, 1988.
- Лосев 1992 = Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. - М.: Искусство, 1992.
- Лосев 1994 = Лосев А.Ф. Диалектика мифа//Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность, М., 1994, с. 5-216.
- Лосский 1991 = Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви//Мистическое богословие..., с. 95-259.
- Лосский 1995 = Лосский В.Н. Боговидение. - М., 1995.
- Лященко 1913 = Лященко Т.И. Св. Кирилл, архиепископ Александрийский: Его жизнь и деятельность. - Киев, 1913.
- Мамардашвили-Пятигорский 1997 = Мамардашвили М.К., Пятигорский

А.М. Сознание и символ. - М., 1997.

Мелиоранский 1910 = Мелиоранский Б.М. Из лекций по истории и вероучению древней христианской церкви: (I-VIII вв.). - Спб., 1910.

Мусхелишвили-Шабуров 1987 = Мусхелишвили Н.Л., Шабуров Н.В. Проблема парадокса и анализ сознания: (Культурно-исторические и философские аспекты). - М., 1987.

Мусхелишвили-Шрейдер 1987 = Мусхелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А. Парадокс молчания//Мусхелишвили Н.Л., Шабуров Н.В., Шрейдер Ю.А. Символ и поступок, М., 1987, с. 3-37.

Мусхелишвили-Шрейдер 1989 = Мусхелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А. Притча как средство инициации живого знания// Мусхелишвили Н.Л., Шабуров Н.В., Шрейдер Ю.А. Прагматика притчи, М., 1989, с. 3-9

Мусхелишвили-Шрейдер 1991 = Мусхелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А. Иов-ситуация: искушение абсурдом//Философская и социальная мысль, 1991, № 8, с. 41-53.

Мусхелишвили-Шрейдер 1993 = Мусхелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А. Иов-ситуация Иозефа К.//Вопросы философии, 1993, с. 193-197.

Ньютон 1984 = Современные историко-научные исследования (Ньютон): Реферативный сб./Отв. ред. Л.М.Косарева. - М.: ИНИОН, 1984.

Петров 1987 = Петров А.В, Прокловская теория мифа//Академия..., Спб., 1997, с. 252-263.

Полани 1985 = Полани М. Личностное знание: На пути к посткритической философии. - М.: Прогресс, 1985.

Пятигорский 1973 = Пятигорский А.М. Психологическая система раннего буддизма и некоторые проблемы теории современной психиатрии//Труды по знаковым системам, Тарту, 1973, вып. 6,

с. 191-200.

Рабинович 1995 = Рабинович Е. Боги Греции//Гомеровы гимны/Пер. Е. Рабинович, М., 1995, с. 3-30.

Садов 1895 = Садов А.И. Древнехристианский церковный писатель Лактанций. - СПб., 1895.

Самосознание 1991 = Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. - М., 1991.

Семушкин 1991 = Семушкин А.В, Литературный корпус греко-египетского философского синкретизма//Человек как философская проблема..., с. 90-106.

Сидоров 1982а = Сидоров А.И. Гностицизм и философия: (учение Василида по Ипполиту)// Религии мира: Ежегодник, 1982, М., 1982, с.159-183.

Сидоров 1982б = Сидоров А.И. Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры в историографии// Актуальные проблемы классической филологии, М., 1982, вып. 1, с. 91-148.

Соловьев 1997а = Соловьев В.С. Валентин и валентинианство//Философский словарь Владимира Соловьева, Ростов-на-Дону, 1997, с. 3-8.

Соловьев 1997б = Соловьев В.С. Василид// Философский словарь Владимира Соловьева, Ростов-на-Дону, 1997, с.13-15.

Соловьев 1997в = Соловьев В.С. Гермес Трисмегист //Философский словарь Владимира Соловьева, Ростов-на-Дону, 1997, с. 83-86.

Спасский 1895 = Спасский А.А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. - Сергиев Посад, 1895.

Спасский 1995 = Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени): Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). -

М., 1995.

Тантлевский 1994 = Тантлевский И.Р. История и идеология Кумранской общины. - Спб.: Петербургское востоковедение, 1994.

Топоров 1970 = Топоров В.Н. Упанишады//Философская энциклопедия..., т. 5, с. 281-282.

Трофимова 1979 = Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма: (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7). - М.: Наука, 1979.

Трофимова 1991 = Трофимова М.К. Гностицизм как историко-культурная проблема в свете коптских текстов из Наг-Хаммади: Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук (в форме научного доклада). - М.: Ин-т всеобщей истории, 1991.

Тураев 1898 = Тураев Б.А. Бог Тот: Опыт исследования в области истории древнеегипетской культуры. - Лейпциг, 1898.

Ухтомский 1973 = Ухтомский А.А. Письма//Пути в незнаемое, М., 1973, вып. 10.

Фейербах 1995 = Фейербах Л. Основные положения философии будущего//Фейербах Л. Сочинения, М., 1995, т. 1, с. 90-145.

Фетисов 1915 = Фетисов Н. Диодор Тарсский: Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. - Киев, 1915.

Флоренский 1990 = Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. - М.: Правда, 1990. - 1-2.

Флоренский 1994 = Флоренский П.А. Понятие Церкви в Священном Писании//Флоренский П.А. Сочинения, М., 1994, т. 1, с. 318-489.

Флоровский 1992 = Флоровский Г.В. Византийские Отцы V-VIII веков. - М., 1992.

- Франк-Каменецкий 1938 = Франк-Каменецкий И.Г. Адам и Пуруша//Памяти акад. Н.Я.Марра, М.; Л., 1938, с. 458-476.
- Фуко 1994 = Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. Пер. с фр. - Спб.: А-сад, 1994.
- Хосроев 1991 = Хосроев А.Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади: (II,7; VI,3; VII,4; IX,3). - М.: Наука, 1991.
- Хосроев 1997 = Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте: На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади. - М.: Присцельс, 1997.
- Хук 1991 = Хук С.Г. Мифология Ближнего Востока: Пер. с англ. - М.: Наука, 1991.
- Честертон 1991 = Честертон Г.К. Вечный человек. - М., 1991.
- Шестов 1996 = Шестов Л. *Sola fide*. - Париж, 1966.
- Шичалин 1978 = Шичалин Ю.А. К истории переосмысления термина *hypostasis*//Античная балканистика, 3, М., 1978, с. 60-62.
- Шохин 1994 = Шохин В.К. Брахманистская философия. - М.: Восточная литература, 1994.
- Шохин 1996 = Шохин В.К. Памятники древнеиндийского гносиса: Санкхья-йога//Знание за пределами науки..., с. 82-86.
- Шохин 1998 = Шохин В.К. Гностицизм, гносис, теософия: проблемы религиоведческой компаративистики//Альфа и Омега культуры, М., 1998, с. 44-50.
- Штаерман 1975 = Штаерман Е.М. Кризис античной культуры. - М.: Наука, 1975.
- Штраус 1992 = Штраус Д.Ф. Жизнь Иисуса: Обработанные для немецкого народа книги первая и вторая. - М.: Республика, 1992.
- Эдельштейн 1985 = Эдельштейн Ю.М. Проблема языка в памятниках

патристики//История лингвистических учений: Средневековая Европа, Л., 1985, с. 157-207.

Ambrose 1992 = Ambrose E.A. The Hermetica: An annotated bibliography. - St. Louis: Center for Reformation Research, 1992.- (Sixteenth Century bibliography, 30).

Beierwaltes 1957 = Beierwaltes W. Lux intelligibilis: Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen. - München, 1957.

Berthelot 1885 = Berthelot M. Les origines de l'alchimie. - P., 1885.

Blackmann 1948 = Blackmann E.C. Marcion and his Influence. - L., 1948.

Borsch 1967 = Borsch F. The Son of Man in Myth and History. - L., 1967.

Borsch 1970 = Borsch F. The christian and gnostic Son of Man. - L., 1970.

Bousset 1907 = Bousset W. Hauptprobleme der Gnosis. - Gottingen, 1907.

Bousset 1915 = Bousset W. Kore Kosmu//Paulys Realenzyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von G.Wissova, XI, Stuttgart, 1915, s. 1386-1391.

Bousset 1921 = Bousset W. Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus. - Göttingen, 1921.

Bousset 1979 = Bousset W. Religionsgeschichtliche Studien: Aufsätze zur Religionsgeschichte des hellenistischen Zeitalters. - Leiden, 1979.

Bräuninger 1926 = Bräuninger F. Untersuchungen zu den



- Schriften des Hermes Trismegistos. - Berlin, 1926.
- Broek 1983 = Broek R. van den. The Present State of Gnostic Studies//Vigiliae Christianae, 37, 1983, p. 41-71.
- Bultmann 1949 = Bultmann R. Das Uhr-Christentum in Rahmen der antiken Religionen. - Zürich, 1949.
- Bultmann 1984 = Bultmann R. Die Exegese des Theodor von Mopsuestia. - Stuttgart, 1984.
- Carcopino 1942 = Carcopino J. Aspects mystiques de la Rome paienne, P., 1942.
- Carcopino 1956 = Carcopino J. De Pythagore aux apotres. - P., 1956.
- Cavalcanti 1976 = Cavalcanti E. Studi Eunomiani. - Roma, 1976. - (Orientalia Christiana Analecta 202).
- Collingwood 1944 = Collingwood R.D. An Essay on Metaphysics. L., 1944.
- Concordance 1971 = Concordance to the Corpus Hermeticum: Tractate one, The Poimandres/Ed. by D.Georgi and J.Strugnell. - Cambridge (Mass.): Boston Theological Institute, 1971. - (Concordances to patristic and late classical texts. Vol. 0. Preliminary issue).
- Danielou 1956 = Danielou J. Eunome l'arien et l'exegese neo-platonicienne du "Cratyle"//Revue des Etudes Grecques, 69, 1956, p. 412-432.
- Danielou-Marrou 1963 = Danielou J., Marrou H. Nouvelle histoire de l'Eglise: Des origines a Saint Gregoire le Grand. - P., 1963.
- Daumas 1982 = Daumas F. Le Fonds Egyptien de l'Hermetisme//Gnosticisme et monde hellenistique: Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980), Louvain, 1982,

p. 3-25.

Derchain 1962 = Derchain P. L'Authenticite de l'inspiration Egyptienne dans le Corpus Hermeticum//Revue de l'Histoire des religions, 161, 1962, p. 175-198.

Dibelius 1929 = Dibelius M. Rezension von Bräuninger F. Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos (1926)//Gnomon, 5, 1929, s. 161-165.

Dodd 1935 = Dodd C.H. The Bible and the Greeks. - L.:Hodder and Stoughton, 1935.

Doresse 1958 = Doresse J. Les livres secrets des gnostiques d'Egypte: Introduction aux ecrits gnostiques coptes decouverts a Khenoboskion. - P.: Plon, 1958.

Doresse 1972a = Doresse J. La Gnose//Histoire des religions, P., 1972, v.2, p. 364-429.

Doresse 1972b = Doresse J. L'Hermetisme Egyptianisant// Ibidem, p. 430-497.

Festugiere 1950-1954 = Festugiere A.-J. La Revelation d'Hermes Trismegiste. - P.:J.Gabalda, 1950-1954. -V. 1-4.

Festugiere 1967 = Festugiere A.-J. Hermetisme et mystique paienne. - P.: Aubier-Montagne, 1967.

Fowden 1993 = Fowden G. The Egyptian Hermes: A historical approach to the late pagan monde. - Princeton, N.Jersey: Princeton University press, 1993.

Gnosis und Gnostizismus 1975 = Gnosis und Gnostizismus/ Hrsg. K.Rudolf. - Darmstadt, 1975.

Gonzalez-Blanco 1984 = Gonzalez-Blanco A. Hermetism: A bibliographical approach//Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II, 17.4, 1984, p. 2240-2281.

Grant 1966 = Grant R. M. Gnosticism and Early Christianity. -

2-ed. - N.Y., 1966.

Greer 1960 = Greer R.A. The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus//The Journal of Theological Studies, 1960, v. 17, p. 327-341.

Greer 1961 = Greer R.A. Theodore of Mopsuestia, Exegete and Theologian. - Westminster, 1961.

Grillmeier 1975 = Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. - Atlanta, 1975. - V. 1-2.

Haenchen 1956 = Haenchen E. Aufbau und Theologie des Poimandres//Zeitschrift für Theologie und Kirche, 53, 1956, s. 149-191.

Hardy 1952 = Hardy E.R. Christian Egypte: Church and People. Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria. - N.Y., 1952.

Harnack 1921 = Harnack A. von. Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. - Leipzig, 1921.

Hartman 1953 = Hartman S. Gayomart: Etude sur le syncretisme dans l'ancien Iran. - Uppsala, 1953.

Heinrici 1918 = Heinrici C.F. Die Hermes-Mystik und das Neue Testament. - Leipzig, 1918.

Jervell 1960 = Jervell J. Imago Dei: Gen. 1, 26 f. Im Spätjudentum, in der Gnosis und in der paulinischen Briefen. - Göttingen, 1960.

Jonas 1958 = Jonas H. The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. - Boston, 1958.

Jonas 1964 = Jonas H. Gnosis und spätantiker Geist. - Göttingen, 1964. - I-II, 2.

Jugie 1949 = Jugie M. La doctrine christologique de Diodore de Tarse d'après les fragments de ses oeuvres//Euntes Docete,

1949, t. 2, p. 171-191.

Kierkegaard 1976 = Kierkegaard S. Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift. - Muenchen, 1976.

Kierkegaard 1977 = Kierkegaard S. Einuebung in Christentum und anderes. - Muenchen, 1977.

Klein 1962 = Klein F.N. Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften: Untersuchungen zur Struktur der religioesen Sprache der hellenistischen Mystik. - Leiden, 1962.

Kopallik 1881 = Kopallik J. Cyrillus von Alexandrien, eine Biographie. - Mainz, 1881.

Kraeling 1927 = Kraeling C. Anthropos and Son of Man. - N.Y., 1927.

Krause 1975 = Krause M. Zur Bedeutung des gnostisch-hermetischen Handschriftenfundes von Nag Hammadi//Essays on the Nag Hammadi Texts: In Honour of Pahor Labib/ Ed. by M.Krause, Leiden, Brill, 1975, p. 65-89.

Kroll J. 1928 = Kroll J. Die Lehren des Hermes Trismegistos. - Munster, 1928.

Kroll W. 1912 = Kroll W. Hermes Trismegistos//Paulys Realenziclopädie der classischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von G.Wissova, VIII, 1, Stuttgart, 1912, s. 792-823.

McNamara 1957 = McNamara K. The Problem of Theodore of Mopsuestia//The Irish Theological Quarterly, 1957, v. 24, p. 175-184.

Malley 1978 = Malley W.H. Hellenism and Christianity: The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra

Galilaeos of the Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria. - Roma 1978.

Moehler 1841 = Moehler J.A. Athanase le grand et l'Eglise de son temps en lutte avec l'arianisme. - Bruxelles, 1841. - T. 1-2.

Moorsel 1955 = Moorsel G. van. The Mysteries of Hermes Trismegistus: A phenomenologic study in the process of spiritualisation in the Corpus Hermeticum and latin Asclepius. - Utrecht: Kemink, 1955.

Nestle 1942 = Nestle W. Vom Mythos zum Logos. - Stuttgart, 1942.

Norden 1971 = Norden E. Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. - Stuttgart, 1971.

Pearson 1981 = Pearson B.A. Jewich elements in Corpus Hermeticum I (Poimandres)//Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday: (Etudes preliminaires aux religions orientales dans l'empire Romain, 91), Leiden, E.J.Brill, 1981, p. 336-348.

Petrement 1984 = Petrement S. Le Dieu separe: Les origines du gnosticisme. - P., 1984.

Pietschmann 1875 = Pietschmann R. Hermes Trismegistos nach agyptischen, griechischen und orientalischen Uberlieferungen. - Leipzig, 1875.

Puech 1978 = Puech H.-C. Enquete de la Gnose. - P., 1978. - I.

Pulver 1943 = Pulver M. Die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und in der Ostkirche//Eranos-Jahrbuch, X, 1943, s. 253-296.

Quispel 1953 = Quispel G. Der gnostische Anthropos und die

- judische Tradition//Eranos-Jahrbuch, XXII, 1953, s. 195-234.
- Reitzenstein 1904 = Reitzenstein R. Poimandres: Studien zur griechisch-agyptischen und fruhchristlichen Literatur. - Leipzig: Teubner, 1904.
- Reitzenstein 1918 = Reitzenstein R. Rezension von Heinrich C.F. Die Hermes-Mystik und das Neue Testament//Göttingische Gelehrte Anzeigen, 180, 1918, s. 241-274.
- Reitzenstein-Shaeder 1926 = Reitzenstein R., Shaeder H.H. Studien zum antiken Syncretismus aus Iran und Griechenland. - Leipzig; Berlin: Teubner, 1926.
- Ricoeur 1978 = Ricoeur P. Listening to the Parabs of Jesus//The Philosophy of P.Ricoeur/ Ed. by C.E.Reagan and D.Stuart, Boston, 1978.
- Rudolf 1957 = Rudolf K. Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation//Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 1957, Jg. 9.
- Ruska 1926 = Ruska J. Tabula Smaragdina: Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur. - Heidelberg, 1926.
- Sagnard 1947 = Sagnard F. La gnose valentinienne et le temoignage de saint Irenee. - P., 1947.
- Schenke 1962 = Schenke H.M. Der Gott "Mensch" in der Gnosis. - Berlin, 1962.
- Schottroff 1970 = Schottroff L. Der Glaubende und die feindliche Welt. - Neukirchen; Vluyn, 1970.
- Segal 1986 = Segal R.A. The Poimandres as myth: scholarly theory and gnostic meaning. - Berlin; N.Y.; Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1986. - (Religion and reason. 33).
- Segal 1987 = Segal R.A. Jung and gnosticism//Religion, v. 17, 1987, p. 301-336.

Sesboue 1980 = Sesboue B. L'Apologie d'Eunome de Cyzique et le Contre Eunome de Basile de Cesaree. - Roma, 1980.

Siniscalco 1966-1967 = Siniscalco P. Ermete Trismegisto, profeta pagano della rivelazione cristiana: La fortuna di un passo ermetico (Asclepius 8) nell'interpretazione di scrittori cristiani//Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, 101, 1966-1967, p. 83-116.

Špidlik 1971 = Špidlik T. Gregoire de Nazianze: Introduction a l'etude de sa doctrine spirituelle. - Roma, 1971.

Stead 1969 = Stead G.C. The Valentinian Myth of Sophia//Journal of Theological Studies, t. 20, 1969, p. 75-104.

Sullivan 1956 = Sullivan F.A. The Christology of Theodore of Mopsuestia. - Roma, 1956.

Tröger 1971 = Tröger K.-W. Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII. - Berlin: Akademie-Verlag, 1971.

Vernant = Vernant J.-P. Mythe et pensee chez les Grecs: Etudes de psychologie historique. - P., 1972. - T. 1-2.

Williams 1987 = Williams R. Arius: Heresy and Tradition. - L., 1987.

Wlosok 1960 = Wlosok A. Lactanz und die philosophische Gnosis. - Heidelberg, 1960.

Yates 1964 = Yates F.A. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. - L., 1964.

Zethe 1902 = Zethe K. Imhotep der Asklepios der Aegypter. - Leipzig, 1902.

Zielinski 1905-1906 = Zielinski Th. Hermes und die Hermetik//Archiv fur Religionswissenschaft, 8, 1905, s. 322-

372; 9, 1906, s. 25-60.

Zielinski 1939 = Zielinski Th. Cosmogonie de  
Strasbourg//Scientia, P., Milan, 1939, p. 63-69, 113-121.



## ПРИЛОЖЕНИЕ 1.

Поймандр<sup>\*</sup>

1. Когда однажды случилось мне размышлять о сущностях и чрезвычайно вознеслась мысль моя, а телесные ощущения замерли, словно из-за пресыщения пищей или утомления тело было объято сном, мне показалось, что явился некто огромнейших, неизмеримых размеров, назвавший меня по имени и сказавший: "Что желаешь ты услышать и увидеть, усвоить разумением и узнать?"

2. Я воскликнул: "Но кто же ты?" - "Я, - сказал он, - Поймандр, Ум Всевластия. Знаю, чего ты желаешь, и повсюду пребываю с тобой".

3. Я сказал: "Хочу изучить сущности, постичь их природу и познать Бога". "О как же, - прибавил я, - желаю я слушать!" Он ответил мне: "Храни в своем уме то, что ты хочешь изучить, а я тебя наставлю".

---

\* Перевод выполнен по изданию: Corpus Hermeticum 1983-1991, т. 1, р. 7-19. Принимались во внимание также издания: Hermetica 1924-1936, v.1, р. 114-132; Der Text des Poimandres. - В: Reitzenstein-Shaeder 1926, s. 154-161. Нам были доступны переводы: английские - У.Скотта (Hermetica 1924-1936, v.1, р. 115-133), Р.А.Сегала (Segal 1986, р. 15-23; Segal 1987, р. 325-329), Б.П.Копенхейвера (Hermetica 1992, р. 1-7); французские - А.-Ж.Фестюжьера (Corpus Hermeticum 1983-1991, т. 1, р. 7-19), Л.Менара (Hermes Trismegiste 1996, р. 15-22); нидерландский - Р. ван дер Брука и Г.Квиспела (Corpus Hermeticum 1990, s. 31-39); русские - А.В.Семушкина (Поймандр 1991); а также Concordance 1971.

4. Сказав это, он преобразился, и тотчас все в один миг открылось мне, и увидел я зрелище необъятное, и все стало светом, тихим и радостным, и, узревши, я возлюбил его. А вскоре опустилась ужасающая и грозная тьма, возникшая своим чередом и свернувшаяся спиралью наподобие, как мне показалось, змеи. Затем тьма превратилась в некую влажную природу, невообразимо сотрясающуюся, выделяющую дым, словно исходящий от огня, и испускавшую некое невыразимо жалобное стенание. Затем из нее изошел нечленораздельный вопль, наподобие голоса огня.

5. Отделившись от света... Святое Слово объяло природу, и беспримесный огонь устремился из влажной природы ввысь; был же он сразу и легок, и жгуч, и подвижен; а воздух, будучи невесомым, последовал за [огненным] дыханием, ибо вознесся от земли и воды к огню, так что казалось, он был подвешен к нему. Вода же и земля пребывали соединенными друг с другом, так что не разглядеть было землю из-за воды: они беспрерывно передвигались под действием дыхания Слова, вознесшегося над ними...

6. А Поймандр говорит мне: "Ты уразумел, что означает это зрелище?" - "Я узнаю", - сказал я. Он же продолжил: "Свет этот - я, Ум, твой Бог, который воссиял из тьмы прежде влажной природы, а исходящее от Ума Светоносное Слово - это Сын Божий". - "И что же?" - спросил я. - "Усвой это следующим образом: то, что в тебе видит и слышит, - это Слово Господне, а Ум - Бог-Отец. Они нераздельны друг с другом, ибо их единение есть жизнь". - "Благодарю тебя!" - воскликнул я. "Так восприми свет и познай это".

7. Сказав, он долго смотрел на меня, так что я задрожал, глядя на него. Он покачал головой, и я увидел в своем уме свет, состоящий из бесчисленных сил и ставший не имеющим границ космосом, и огонь, который объяла всемогущая Сила, и он, ведомый ею, обрел покой. И все это я, узрев, постиг мыслью благодаря слову Поймандра.

8. Поскольку я был ошеломлен, он снова обратился ко мне: "Ты видишь в уме архетипический образ, первоначально безграничного начала". Так сказал мне Поймандр. "Но откуда же возникли, - спросил я, - элементы природы?" Он ответил на это: "Из Воли Божьей, которая восприяв Слово и увидев совершенный космос, воспроизвела его, соделавшись космосом, составленным из ее собственных элементов и из ее творений - душ".

9. А Бог-Ум, будучи муже-женщиной и являясь жизнью и светом, породил словом другой Ум - демиурга, который, будучи Богом огня и дыхания, сотворил семь Управителей, охвативших чувственный мир своими круговращениями; а Управление их именуется Судьбою.

10. Тотчас же Слово Божье воспрянуло от падающих вниз элементов к области чистого творения природы и соединилось с Умом-Демиургом, ибо было единосущно ему, а падающие вниз элементы остались бессловесными, так что стали лишь материей.

11. А Ум-Демиург вместе со Словом, образовав орбиты и закружив их с грохотом, запустил круговращение созданных им тварей и оставил их вращаться от неопределенного начала до бесконечного конца, ибо круговращение начинается там, где заканчивается. И именно их круговращение, как пожелал того Ум, произвело из низших элементов бессловесных животных (ведь они не имели Слова), воздух же произвел пернатых, а влага -

водоплавающих. Земля и вода отделились друг от друга, согласно желанию Ума, и земля выпустила из своих недр тех, кого она в себе заключала, - четвероногих и пресмыкающихся, диких и домашних животных.

12. А Ум, Отец всех сущих, будучи жизнью и светом, породил Человека, подобного себе, и полюбил его, как собственное дитя. Ведь был он сверхпрекрасен, являясь образом Отца; воистину Бог полюбил собственное подобие и передал ему все Свои творения.

13. Увидев созданное в пламени Демиургом, Человек также пожелал творить и получил на это дозволение Отца. Оказавшись в демиургической сфере и обретя полную власть, он увидел творения брата, и они полюбили его, и каждый дал ему часть своего естества. Постигнув их сущность и причастившись их природы, он возжелал разорвать поверхность сфер и понять силу того, кто пребывает в огне.

14. И он, обладая всей властью над миром смертных, а также и бессловесных животных, выглянув за пределы сфер и прорвав их поверхность, явил находящейся внизу Природе прекрасное подобие Божие. Она же, увидав его - обладавшего неисчерпаемой красотой, всей энергией, полученной от Управителей, и подобием Божьим, - засмеялась, влюбившись в него, ибо она увидала отражение прекрасного образа Человека в воде и тень его на земле. А он, увидав в ней собственное изображение, отраженное в воде, полюбил его и пожелал в него вселиться. Вместе с желанием явилась сила, и он вселился в бессловесное изображение. А Природа, заполучив любимого, объяла его вся, и они соединились, ибо полюбили друг друга.

15. Именно поэтому из всех обитающих на земле живых существ человек двойствен: смертен благодаря телу, бессмертен

же благодаря сущностному Человеку. Ведь будучи бессмертным и обладая властью над всеми, он претерпевает присущее смертным, подчиняясь судьбе. Находясь над поверхностью сфер, он стал рабом внутри сферы. Являясь муже-женственным, происходя от муже-женского отца, свободным от сна, происходя от свободного от сна, он подчинен... [любви и сну - ? Текст испорчен - Н.Ш.]

16. После этого я сказал: "О, мой Ум! Ведь я тоже люблю слово". Поймандр же сказал: "Вот тайна, сокрытая до сего дня. Ведь Природа, соединившись с Человеком породила величайшее чудо. Поскольку Человек обладал естеством сообщества семи, состоящим, как я уже тебе говорил, из огня и дыхания, а Природа не ждала, то она немедленно породила семь человек, соответствовавших естеством семи Управителям, муже-женщин, устремленных ввысь".

После этого я воскликнул: "О Поймандр! Огромным я сейчас томим нетерпением и желаю слушать. Не уклоняйся от рассказа". А Поймандр сказал: "Замолчи же! Ведь я не изложил тебе и первой речи". - "Молчу, молчу!" - ответил я.

17. "Итак, как я уже сказал, порождение первых семи человек произошло следующим образом: женским началом была земля, вода же - оплодотворяющим, от огня Природа получила способность к созреванию, а от воздуха - дыхание; тела же она породила по образу Человека. А Человек из жизни и света превратился в душу и ум, из жизни - душа, а из света - ум. И все существа чувственного космоса пребывали так вплоть до конца периода и начала поколений.

18. Слушай же наконец ту речь, которую ты жаждешь услышать. По окончании периода, по воле Божьей, была разорвана всеобщая связь, ибо все животные, бывшие до тех пор муже-

женщинами, были разделены, и человек с ними, и они стали - одни мужского пола, другие - женского. А Бог тотчас сказал в священном слове: "Плодитесь, плодитесь, и размножайтесь, умножаясь, вы все - созданные и сотворенные. И пусть имеющий ум познает, что он бессмертен, что причина смерти - любовь, и постигнет все сущее".

19. После того как Бог сказал это, провидение посредством судьбы и вращения сфер произвело брачные союзы и установило поколения, и стали размножаться все существа, каждое соответственно своему роду, и тот, кто познал самого себя, был призван к благому уделу, а тот, кто лелеял тело, происшедшее из ошибки любви, пребывает во тьме, заблуждаясь и претерпевая чувствами то, что относится к смерти".

20. "Какое же огромное прегрешение, - спросил я, - совершили неведающие, чтобы лишиться бессмертия?" - "Как видно, ты не обдумал то, что услышал, - ответил он. - Разве я не сказал, чтобы ты внимал?" - "Я внимаю, вспоминаю, а также благодарю тебя". - "Если ты внимаешь, ответь мне, за что достойны смерти пребывающие в смерти?" - "Потому что тело каждого происходит из мрачной тьмы, из которой проистекает и влажная природа, образующая в чувственном мире тело, питающее смерть".

21. "Ты правильно понял, - сказал он. - Но почему "тот кто познал самого себя, идет к себе", как говорит слово Божье?" Я ответил: "Потому что из света и жизни состоит Отец всего сущего, от которого родился Человек". "Ты хорошо сказал. Бог и Отец, от которого родился Человек, - это свет и жизнь. Если же ты научишься постигать себя в качестве света и жизни и поймешь, что из них ты стоишь, ты снова пойдешь к жизни". Так

сказал Поймандр. "Но скажи мне еще, - спросил я, - как я пойду к жизни, о мой Ум? Ведь сказал Бог: "Пусть человек, имеющий ум, познает самого себя".

22. "Разве не все люди имеют ум?". "Молчи же, - сказал он. - Я, Ум, пребываю с набожными, благими, чистыми, милосердными и благочестивыми, и мое присутствие становится подмогой: они умилостивляют Отца любовью, как только познают все сущее, и благодарят его надлежащим образом с любовью, молитвами и гимнами. И прежде чем предать тело смерти, которая ему присуща, они отвращаются от чувств, ибо знают дела их. Более того, я, Ум, не дозволю, чтобы деяния, совершающиеся телом, осуществились. Ибо, будучи привратником, я закрою вход дурным и позорным деяниям, преградив путь разгоряченному воображению.

23. Я держусь поодаль от неразумных, злых, порочных, завистливых, алчных, убийц, нечестивцев, уступая место мстительному демону, который жалит чувства подобного [человека-? Текст испорчен - Н.Ш.] огненным шипом, еще в большей степени толкая его на нечестивые поступки, дабы его постигло еще худшее возмездие. Такой человек не перестает направлять свое желание к поистине безмерным похотям, беспрестанно сражаясь во тьме, и... [текст испорчен - Н.Ш.] это мучит его и еще больше усиливает сжигающее его пламя".

24. "О Ум, ты прекрасно разъяснил все, что я хотел. Но расскажи мне также, как происходит восхождение". На это Поймандр сказал: "Прежде всего, когда распадается материальное тело, ты предаешь само это тело изменению, а образ, который ты имел, становится невидимым. Ты отдаешь демону свой нрав, отныне бездействующий; телесные чувства возвращаются каждое соответственно к своему источнику, частью которого они

становятся, и снова смешиваются с энергиями, а злоба и похоть отправляются к бессловесной природе.

25. И таким образом оставшаяся часть человека устремляется вверх через все сферы, и в первой оставляет способность увеличиваться и уменьшаться, во второй - возможность творить зло и обман, отныне бессильные, в третьей - иллюзорное вожеление, отныне бессильное, в четвертой - проявление власти лишившейся самонадеянности, в пятой - нечестивую дерзость и надменную наглость, в шестой - дурные дела богатства, отныне бессильного, и в седьмой - расставляющую сети ложь.

26. И тогда совлекши то, что произвело сообщество сфер, он входит в огдоадическую природу, обладая лишь своей собственной силой, и он поет вместе с сущностями гимны Отцу, и все радуются вместе с ним его прибытию. И уподобившись находящимся с ним, он слышит некие Силы, расположенные над огдоадической природой, которые поют приятными голосами гимн Богу. И тогда они в определенном порядке поднимаются к Отцу, предаются Силам и, сами став Силами, входят в Бога. И таков благой конец обладающих знанием: Обожение. И чего же ты еще медлишь? Почему, все получив от меня, не становишься наставником достойных, чтобы благодаря тебе род человеческий был бы спасен Богом?"

27. Сказав это, Поймандр при мне смешался с Силами. А я, возблагодарив и восхвалив Отца всего сущего, был отпущен им. Обретя силу и наставившись в природе всего и в высшем видении, я начал проповедовать людям красоту благочестия и знания: "Народы, земнорожденные люди, предавшиеся опьянению, сну и



незнанию Бога, отрезвитесь перестаньте опьяняться, одурманившись бессмысленным сном!”

28. Они же, услышав меня, единодушно примкнули ко мне. И я им сказал: “Почему же, земнорожденные люди, предались вы смерти, имея силу причаститься бессмертию? Покайтесь, избравшие путь греха и объединенные невежеством. Освободитесь от света тьмы, причаститесь бессмертию, оставив путь погибели!”

29. И одни из них, поиздевавшись надо мной, отошли, ибо предались пути смерти, другие же, бросившись мне в ноги, умоляли их наставить. А я, подняв их, стал наставником человеческого рода, преподав им слово о том, как и каким способом они спасутся. И я посеял в них слова мудрости, и они отведали напитка амброзии. Когда же наступил вечер и луч Солнца начал полностью исчезать, я призвал их возблагодарить Бога. Совершив благодарение, каждый из них заснул на своем ложе.

30. Я же вписал в самого себя благое дело Поймандра и возрадовался, наполнившись тем, чего желал. Ведь сон тела стал трезвением души, истинное видение явилось на место сомкнутых глаз, молчание оказалось чревато благом, высказанные слова породили благие дела. И все это произошло со мной, потому что я получил от моего ума, то есть от Поймандра, слово подлинного могущества. И я преисполнился божественной истины. И от всей моей души и всех моих сил я воспел хвалу Богу-Отцу:

31. “Свят Бог, Отец всего сущего.

Свят Бог, чья воля свершается его собственными Силами.

Свят Бог, желающий быть познанным и познаваемым теми; кто ему принадлежит.

Свят еси, Словом восставивший все сущее.

Свят еси, образом которого является вся природа.

Свят еси, которого природа не сформировала.

Свят еси, сильнейший всяческих сил.

Свят еси, лучший всех превосходств.

Свят еси, превышающий хвалы.

Прими, Невыразимый, Несказанный, Именуемый в молчании, непорочную словесную жертву от обращенных к тебе души и сердца.

32. Умоляю тебя, чтобы ничто не лишило меня знания, обретенного моей сущностью; удовлетвори меня и наполни меня силой. А я просветлю этой благодатью тех из рода моего, кто пребывает в невежестве, моих братьев, твоих сыновей. Я верую и свидетельствую, что иду к жизни и свету. Благословен еси, Отче. Твой человек желает помочь тебе в деле освящения, ибо ты наделил его всей силой".

## ПРИЛОЖЕНИЕ 2.

## Апокалипсис Асклепия\*.

24. ...Разве ты не знаешь, Асклепий, что Египет является образом неба или (что будет вернее) местом, куда пререносится и низводится все, что управляется и приводится в движение на небе? А еще вернее будет сказать, что страна наша - это храм всего мира.

И однако, поскольку мудрецы должны все знать заранее, вам не подобает быть в неведении относительно этого: настанет время, когда окажется, что напрасно египтяне благочестивым умом в твердо установленных правилах почитали Божество: все их священное поклонение будет повергнуто и окажется тщетным. Ибо Божество возвратится с земли на небо, покинет Египет, оставит страну, которая была пристанищем благочестия, лишенной присутствия богов. И наполнится страна и земля эта чужеземцами. И благочестие не только будет в презрении, но, что еще хуже, мнимые законы под угрозой установленного наказания запретят благочестие, набожность и почитание богов.

---

\* Перевод выполнен по изданию: Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2, p. 326-333. Нам было доступно также издание: Hermetica 1924-1936, v. 1; а также переводы: английские - У. Скотта (Hermetica 1924-1936, v. 1), Б.П.Копенхейвера (Hermetica 1992); французские - А.-Ж.Фестюжера (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2, p.326-333), Л.Менара (Hermes Trismegiste 1996); русский - Ф.Ф.Зелинского (Зелинский 1907, с. 147-148).

И так эта священнейшая страна, обиталище святилищ и храмов, переполнится гробницами и мертвецами. Египет, Египет! о верованиях твоих останется лишь молва, да и ей не поверят потомки твои, и о благочестивых деяниях твоих будут повествовать лишь сохранившиеся слова, выбитые на камнях. И населит Египет скиф, или индеец, или кто-либо еще из соседних варваров. Ведь Божество вновь вознесется на небо, покинутые люди все умрут, и тогда Египет, лишенный богов и людей, опустеет. К тебе теперь обращаюсь я, священнейшая река, тебе предсказываю будущее: ты выйдешь из берегов, переполненная горячей кровью, и божественные воды не только осквернятся кровью, но и покинут свое русло, и число мертвых намного превысит число живых. А если кто и выживет, только по языку можно признать в нем египтянина, делами же своими он покажется чужеземцем.

25. Что же ты плачешь Асклепий? Сам Египет будет соврощен на гораздо худшее, его поразит тяжелейшее зло. Страна, некогда святая, столь любившая Божество, благодаря заслугам своего благочестия единственное на земле пристанище богов, наставница в святости и набожности, станет примером величайшей жестокости. И тогда, пресытившись жизнью, человек не будет находить мир достойным удивления и почитания. Все это благо, лучше которого не было, нет и не будет среди всего, что возможно увидеть, окажется в опасности и станет в тягость людям. И поэтому будут презирать и не будут почитать этот мир, неподражаемое творение Бога, славный организм, благое создание с бесконечным разнообразием форм, орудие Воли Божьей, которая без ненависти воплощается в его собственном творении, объединяющем в разнообразном сочетании форм все в одном, все,

что для видящего достойно быть хвалимым, почитаемым и, наконец, любимым. Ведь тьму предпочтут свету, и смерть посчитают полезнее жизни. Никто не воззрит на небеса, благочестивый окажется сумасшедшим, нечестивец мудрым, безумца примут за храбреца, худшего за лучшего. Душа же и все, что с нею связано, - рождена ли она бессмертной или надеется стяжать себе бессмертие, как я вам объяснял, - все это не только будет считаться достойным насмешки, а и тщеславным. Но, верьте мне, в еще большей опасности окажется тот, кто дух свой отдаст благочестию. Возникнет новое право, новый закон. Ничто святое, ничто благочестивое, ничто подобающее небу и небожителям не будет услышано и не найдет веры в душе.

Наступит мучительный разрыв между богами и людьми. Останутся лишь злые ангелы, которые, смешавшись с людьми, толкнут их своей рукой ко всем грехам дерзости и ввергнут в войны, грабежи, обман и во все, что противно природе души. Тогда и земля потеряет устойчивость, и море не будет судоходно, и небо не будет покрыто звездами, и светила перестанут бороздить небо. Всякий божественный голос, принужденный к молчанию, умолкнет. Плод земли погибнет, и почва лишится плодородия, воздух же застынет в мрачном оцепенении.

26. Такова будет старость мира: нечестивость, беспорядок, неупорядоченность всего достояния. Когда же все это произойдет, Асклепий, тогда сам Господь и Отец, Бог-Перводержитель и Демиург Единого Бога, рассмотрев нравы и добровольные деяния, своею волею, которая есть милость Божья, воспротивившись порокам и всеобщей испорченности, исправив прегрешение и все зло либо смыв потопом, либо истребив огнем,

либо уничтожив губительными болезнями, разнесенными по разным краям, вернет мир к первоначальному состоянию, чтобы и сам мир выглядел достойным почитания и удивления, и Бог, зиждитель подобных деяний и восстановитель, был бы прославляем людьми, которые тогда появятся, постоянными возгласениями хвалы и благословениями. Таково будет рождение мира: преобразование всех благих вещей; священнейшее и торжественнейшее восстановление самой природы, совершенное во времени, [но по воле], которая есть и была без начала и вечно. Ведь Воля Божья не имеет начала. Она постоянно существует и, так как существует, вечна. И замысел Воли Божьей является ее природой.

- Этот замысел представляет собой высшую милость, Трисмегист?

- Из замысла, Асклепий, рождается воля, а от воли - само хотение. Ведь ничего не желает случайного тот, кто владеет всем сверх меры, а то лишь желает, чем владеет. Ведь желает он всего, что есть благо и владеет всем, что желает. Он замышляет и желает всего, что есть благо. Таков Бог, а мир - его образ: [благ] по подобию благого.

27. - Благ, Трисмегист?

- Благ, Асклепий, что я тебе и покажу. Ведь подобно тому, как Бог раздает и распределяет всем существующим в мире родам и видам блага, такие, как ум, души и жизни, также и мир дает и раздаривает все, что смертные почитают за благо, то есть чередование рождений во времени, зарождение, рост и созревание плодов и тому подобное. Таким образом, Бог, пребывающий на вершине главного неба, находится повсюду и все вокруг обзирает. Ибо ведь есть по ту сторону неба место, лишенное звезд и удаленное от всех телесных вещей. Место между небом и

землей занимает Даятель жизни, которого мы называем Юпитером. А над землей и морем владычествует Юпитер Плутоний. Он - кормилец смертных живых существ и плодоносящих. Силой этих богов поддерживается жизнь плодов, деревьев, земли. Сила же и влияние других богов распространяется на все, что существует. Те же, кто властвует на земле, поселятся в городе на крайней границе Египта, который будет основан на западе и к которому по земле и по морю стечется весь род смертных.

- А где они сейчас обитают, Трисмегист?

- Они населяют огромный город на горе в Ливии. Но об этом уже достаточно рассказано.