

Содержание

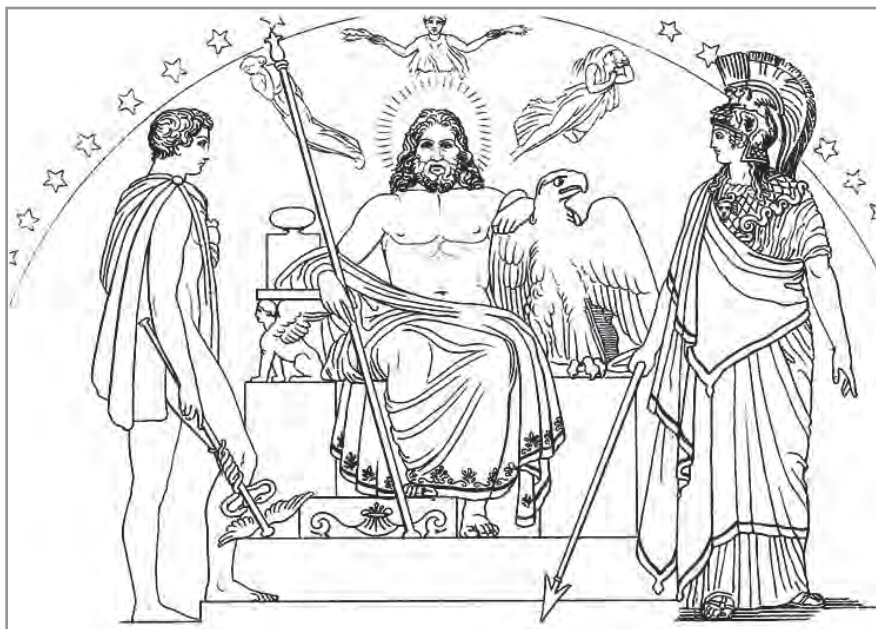
Предисловие	7
ВВЕДЕНИЕ. ГЕРМЕТИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА	20
ГЛАВА ПЕРВАЯ. Сведения о герметике	20
I. <i>Corpus Hermeticum</i>	21
II. «Асклепий»	40
Введение (с. 1)	40
Раздел I: Иерархия и протяженность в мироздании (с. 2–7)	40
Раздел II: Двойная миссия человека (с. 8–9)	41
Раздел III: Двойственное естество человека (с. 10–14 [р. 313.2])	42
Раздел IV: Бог, материя, дыхание (с. 14–17)	43
Раздел V: Иерархия разумеемых богов и чувственных богов; единство Всего (с. 19) (60)	44
Раздел VI: причины и способы создания существ (с. 20–21)	45
Раздел VII: Величие человека, наделенного интеллектом (с. 22)	45
Раздел VIII: Человек – создатель земных богов (с. 23–24, pp. 325. 6 – 326. 20)	47
Раздел IX: Апокалипсис (с. 24–27, pp. 326. 21 – 333. 4 [et haec usque eo narrate sint])	47
Раздел X: О бессмертном и смертном (с. 27[р. 333. 5]–29) (62)	48
Раздел XI: О Времени и Вечности (с. 30–32, pp. 337. 19 – 340. 15)	49
Раздел XII: Совершенство мироздания, полного и многообразного во всех своих частях (с. 33–36)	50
Раздел XIII: Человек, творящий богов (с. 37–38)	51
Раздел XIV: Эймармене, Необходимость, Порядок (с. 39–40)	52
Эпилог и заключительная молитва (с. 40[р. 351. 23]-41)	52

ГЛАВА II. «ЛОГОС» ГЕРМЕТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ (1)	60
ГЛАВА III. СВЕДЕНИЯ О ПРОБЛЕМЕ В ГЕРМЕТИКЕ	94
§ 1. Пятый трактат Герметического Корпуса	94
§ 2. Элементы космического мистицизма в герметической литературе	99
I. Бог, зримый в Своем творении	99
II. Пантеистическое течение	106
ПЕРВАЯ ЧАСТЬ.	
СОКРАТИЧЕСКАЯ ЛИНИЯ: КСЕНОФОНТ И ПЛАТОН	124
ГЛАВА IV. КСЕНОФОНТ, ВОСПОМИНАНИЯ О СОКРАТЕ, I, 4 и IV, 3	124
ГЛАВА V. ПЛАТОН: ТИМЕЙ И ЗАКОНЫ	152
I. Смысл и значение Тимея в продолжение последних диалогов (5)	155
II. Телеология Тимея	160
III. Созерцание мироздания в Тимее и Законах	199
ВТОРАЯ ЧАСТЬ. ОТ ПЛАТОНА К СТОИКАМ	242
ГЛАВА VI. ДУХ ВРЕМЕНИ	242
§ 1. Философические и религиозные причины созерцания Космоса (1)	242
§ 2. Исторические обстоятельства и свидетельство Менандра	253
§ 3. Теоретическая жизнь	261
§ 4. Универсальная религия	270
ГЛАВА VII. ЭПИНОМИС ИЛИ ПОСЛЕЗАКОНИЕ (1)	307
ГЛАВА VIII. АРИСТОТЕЛЬ: ДИАЛОГ «О ФИЛОСОФИИ» (1)	341
§ 1. Предписание и дух диалога	341
§ 2. Источники веры в Бога	352
§ 3. Мироздание – храм Божий (61)	359
§ 4. Естество космического Бога	367
§ 5. Родство сущности между нашей душой и богами светил (121)	376

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ. ДРЕВНИЙ СТОИЦИЗМ	409
ГЛАВА IX. ЗЕНОН	409
ГЛАВА X. СИСТЕМА МОРАЛИ (1)	424
ГЛАВА XI. РЕЛИГИЯ МИРОЗДАНИЯ	492
I. «Гимн Зевсу» Клеанфа (1)	492
§ 1. Анализ гимна	492
§ 2. Мистика соглашения	509
II. Религиозное чувство Мироздания у Арата	518



Орфей, Эвридика и Гермес.
Рисунок с античного барельефа на Вилле Альбани в Риме



Гермес, Зевс и Афина

ПРЕДИСЛОВИЕ



Второй и третий том этого произведения будут посвящены философическому герметизму.

Ведь имя Гермеса охватывает собой подлинную философскую систему, совокупность новых и последовательных воззрений о Боге, мироздании и человеке. Несомненно, что трактаты из Герметического Корпуса, латинский Асклепий и герметические фрагменты из Стобея обыкновенно рассматривают эти темы в качестве своего предмета. Одинаково несомненно, что здесь и там обнаруживаются крупницы больше технической доктрины (1). По этим отрывкам достаточно очевидно, что автор ограничивается повторением более или менее понятного урока и что он совершенно не способен мыслить сам по себе. Когда он приступает к немного более сложной проблеме, когда он хочет узнать, например, предполагает ли умственное развитие страдание (2), то приходит лишь к невразумительной несуразице. Согласно высказыванию Тидемана в отношении С. Н. II (Герметического Корпуса II), «напрасно герметист изображает большое звучание, поскольку, как гласит пословица, он слышал звон, но не знает, где он». Значит, нельзя спрашивать с Герметиста философию, достойную этого имени. И если бы последнее заслужило подобное усилие, то тщетно бы было повторять после Кроля (3) изложение герметических учений о Боге, мироздании, человеке, морали и религии. Поскольку лучше находиться в присутствии доктрин, не представляющих никакого своеобразия, но сделавшихся, начиная с эклектизма, общим благом сект или, если выражаться еще правильнее, общим достоянием школы: не забываем о том, что мы пребываем в возрасте школьных учебников, и больше, нежели один отрывок из Герметики, свидетельствует о влиянии этих сочинений (4). Пусть даже эти герметические доктрины являются различными и не-

совместимыми, ведь автор часто в одном и том же трактате следует великим течениям эпохи, между собой несколько не соглашающимся. Именно тут и обнаруживается интерес к герметической литературе. И в той мере, где она не представляется оригинальной, свидетелем служит Трисмегист. Он сообщает о распространении ἐγκύκλια (энциклик), начиная с I столетия нашей эры. Он приносит свидетельство о течениях, разделивших религиозную мысль греко-римской эпохи.

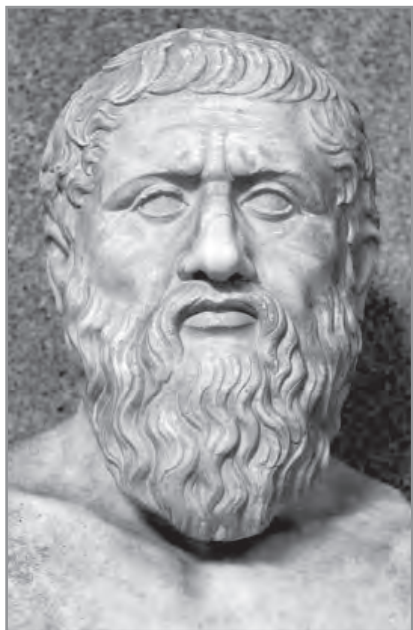
Итак, эта религиозная мысль в общем виде господствовала благодаря двум направлениям, которые можно назвать тенденцией оптимистической и тенденцией пессимистической.

В первом направлении мир рассматривался в качестве блага: он преимущественно предстает порядком (κόσμος). Подлунная область сама по себе проявляет данный порядок благодаря смене времен года, гармонической конфигурации земли и равновесию, совершающемуся между четырьмя ее образующими элементами, благодаря удивительному строению живых существ и особенно человека и естественному подчинению растений и животных человеку. Но порядок по-особому возникает в области огня и эфира, находящейся сверху от луны. Там существуют светила, сначала планеты, концентрические окружности которых движутся в сложных, но упорядоченных движениях, затем неподвижные светила, связанные с верховным небесным сводом. Но подобный порядок предполагает Распорядителя: отсюда для герметиста истина очевидности. Так что вид мироздания приводит естественно к познанию и почитанию Бога, демиурга мироздания.

Во втором направлении мир рассматривался в качестве зла. Здесь господствует «нестроение», и фактически от этого первичного нестроения у человека происходит присутствие бессмертной души, изначально чистой и божественной, в материальном теле, тленном и оскверненном в самой своей сущности. Поклонник космического Бога переносил свой взор на совокупность Вселенной; и поскольку видел в ней вящий

порядок, постольку расценивал, что земные нестроения поглощаются порядком, коего они в некотором роде составляют часть, образуя в нем равно необходимый элемент. Ибо нет никакого порядка без сложности, и нет никакой сложности без разнообразия. Порядок предполагает существование противоположностей и, следовательно, он предполагает противостоящее добро зло. Дуалист обращает свой взгляд на самого себя; и поскольку он видит себя глубоко разделенным, постольку ощущает в себе корневой разрыв между телом и душой, и сей внутренний разлад заставляет его заключить, что нестроение повсюду, и в мире нет ничего хорошего. С тех пор воображаемый им Бог не может иметь никакого отношения с миром. Он не может являться напрямую творцом мироздания. Даже наоборот, этот Бог будет бесконечно удаленным от мира, бесконечно высшим над ним. Он будет гиперкосмическим. Между ним и миром окажется необходимым ряд посредников, и одному из этих посредников будет обьязано образование конкретной вселенной. С другой стороны, для достижения этого гиперкосмического Бога нельзя больше проходить через мир. Подальше отсюда нужно бежать от всего того, что предстает материей; и вид самого неба, поскольку оно состоит из материи, не станет плодотворным для истинной религии.

Вот два направления, между которыми разделились философические сочинения герметизма (5). Оба они обладают долгой историей; и прежде чем еще раз мне попытаться описывать герметизм в качестве хорошо связанной системы, прежде чем мне потеряться в довольно неблагоприятном расследовании греческих, еврейских, египетских или иранских источников доктрин Трисмегиста; я полагал бы достойным проследить эту историю. Значит предметом этого второго тома предстает религия космического Бога, хотя третий том станет изучать проблему души и гнозиса. Там все встанет на твердую почву. Что касается первой и второй тенденции, то нам хватает текстов, позволяющих узнать, как сформировались идеи, как они передавались на протяжении эллинистического



Платон

периода, как они, наконец, образовали средоточие, где смог появиться на свет герметизм.

Источником этих двух течений представляется Платон, которого можно назвать отцом религиозной эллинистической философии. В безмерном творчестве этого мудреца легко различить двойное движение.

Поначалу наиболее очевидным оказывается дуалистическое движение. Миру Разумного, неподвижного и божественного драматически противостоит мир чувственного, где все меняется и разворачивается. Душа закована в тело, как в

темницу. Вследствие чего всякое усилие мудреца заключается в освобождении от тела; жизнь является медитацией смерти, приготовлением к смерти, ведь смерть разделяет два антагонистических предела, чем возвращает душе ее свободу, позволяющую ей подняться к Богу. Материя в данной концепции обладает значимостью положительной реальности, будучи как бы злым началом, позитивно пребывающим в божественном Интеллекте, что мешает ее действительности в поступках человеческого поведения и в управлении вселенной. Зло находится в борьбе против добра: значит необходимо избегать зла и, следовательно, царства материи. «Бежать снизу вверх», – таковым мог бы представляться девиз дуалистического платонизма, наиболее известного и влиятельного в период Империи, начиная со II столетия.

Но есть и другой платонизм – платонизм последних сочинений *Тимея* и *Законов*. В этих произведениях нет больше драматического противостояния чувственного с умственным на-

чалом. Конкретный мир связан с идеями посредством Души. В действительности этот мир, подобный большому живому существу, наделен автономным движением, что предполагает Душу. И движение мироздания, по крайней мере, в небесной области, является упорядоченным движением, проявляющим план, смысл: это предполагает, что движущая Душа вселенной предстает разумной Душой. Фактически Интеллект мироздания созерцает прекрасный идеальный порядок, и благодаря этому созерцанию он делает запечатленным во вселенной упорядоченное движение. С тех пор мироздание – поистине порядок, *Kosmos*. Конечно, нестроение здесь находит свое место отнюдь не в качестве сущностного зла, но как умаление добра. Отсюда нет никакого порядка без множественных существ, тем самым ограниченных, без разнообразных существ, тем самым более или менее богатых добром; из чего следует, что, рассматривая только часть совокупности, открываешь недостатки добра и нестроения; но, рассматривая одну часть, не имеешь воззрения обо Всем. Если же постараться охватить одним взглядом все вместе, нестроение дальше стирается, находя свое объяснение в совокупности, и поглощается в порядке. «Непрестанно обращать взор на Все», – таковой окажется максима этой сознательно оптимистической премудрости (6). В своем последнем основании эта доктрина проистекает от определенной концепции материи. Для дуалиста материя являлась позитивной реальностью, действенно сопротивлявшейся добру. В данной концепции, наоборот, материя не что иное, как предел, крайнее место, где действенность божественного Интеллекта обретает свою смертельную точку. Но почему действие добра видится ограниченным подобным образом? И если, в конечном счете, Интеллект желает образовать порядок, то обязан производить ограниченных существ, отличающихся от него и различных в отношении друг друга: он должен обратиться к другому, нежели он, началу множественности и несхожести: это начало – материя. Значит рядом с необходимостью Интеллекта будет присутствовать необходимость материи, но эти два слагаемых

больше не находятся в открытой борьбе. В конце концов, именно интеллект преодолевает материю (7).

Эта доктрина предоставила место религиозной философии, из которой можно проследить генезис и эволюцию от Платона к герметизму, пройдя через Аристотеля (π. φιλοσοφίας), Стоицизм, эклектическую философию Цицерона с сочинением *de mundo* и Филона. Начиная с I столетия до нашей эры, то есть со времени, когда философия выходит собственно из сект, разоблачаясь в том, что можно уже называть «классом философии», где она с тех пор становится одним из обязательных элементов элитарной культуры (8); эта религиозная доктрина является общим благом всякого мыслящего человека в той мере, в которой он желает согласовать свой разум со своей верой, свою концепцию вселенной со своей потребностью почитать божественное начало, с ним связываясь. И если в исследовании этого движения я остановился на Филоне, то отнюдь не потому, что Филон знаменует его последний предел, но, наоборот, поскольку после Филона все или почти все авторы времен первых Кесарей более или менее подвергаются его влиянию. Рассуждение о Сенеке, Плинии Старшем, Дионе Хризостоме, Эпиктете меня могло привести к нескончаемым повторениям, не принеся ничего нового. Кроме того, благодаря самому своему эклектизму, смешению платонического дуализма со стоическим монизмом, непрестанно отмечаемому в его произведениях, Филон доносит свидетельство о различных тенденциях в александрийской среде, где должны были возникнуть герметические сочинения; тем самым он подготавливает их лучшее разумение (9).

Это доктрина уступила место премудрости, находящей свое наиболее совершенное выражение у Марка Аврелия. Если всякая премудрость заключается в созерцательном забвении и служении божественному Граду, нас превосходящему, который еще продолжится, когда нас больше не будет, и который возвышает значимость наших слабых действий, исполняемых для него; то справедливо провозгласить, что рели-

гия космического Бога являлась в высшей степени премудростью. Мудрец созерцает порядок вселенной, и наблюдение этого прекрасного порядка заставляет его забыть о своем несчастье. Он рассматривает себя только в качестве части Всего; он охраняет себя от притязания на совершенство Всего; далекий от сожаления о том, что ему раньше не было дано, он благодарит за уже полученное им, будучи удовлетворенным, поскольку так он мог внести свой вклад в счастье совокупности. Плотин в своем трактате против Гностиков (10) на этот счет обладает удивительными страницами, представляющими как бы завещанием языческой премудрости.

Эта доктрина наконец уступила место мистике. Вид звездного неба всегда оказывал на древнего человека, являвшегося южным человеком, глубокое влияние. Когда к радости этого естественно поразительного зрелища можно было добавить идею, что ход небесных тел выражал Мысль; когда одинаково, начиная с *Epinomis*, философы научали, что эти зримые светила сами по себе представляли богами – и никак не верховным Богом, но божественными существами второго порядка, составлявшими кортеж этого Великого Монарха; а эстетическое чувство, обогатившись научным наблюдением мироздания, соглашалось с религиозными нуждами человеческой души. Подобным образом возник астральный мистицизм, вдохновлявший, например, сочинения Манилия, Веттия Валента и Птолемея. Благодаря созерцанию неба человек отстраняется от своего собственного несчастья, удаляясь в лучший мир, где все только порядок и красота. Дальше он общается с этими божественными существами в силу родства, связующего его душу с их душой. Тем самым, даже прикованный к земле, он участвует в управлении мирозданием и зрит из низин жизни богов.

* * *

Я не мог всего рассказать в этом томе, ограничившись философическим аспектом космической религии. Равно хорошо известна мудрость Марка Аврелия, и блестящие воспомина-

ния Кюмона (11) исчерпали тему астрального мистицизма в античности.

Кроме того, герметические тексты, вдохновлявшиеся этой доктриной, не являются собственно мистическими; они не ведут к экстазу, полному слиянию человеческого существа с Богом. Если они допускают, как и всякая религиозная эллинистическая мысль, божественное происхождение души, то они не делают из нее родственницу, спутницу светил. Именно в другом дуалистическом течении говорилось об обожении, вхождении в Бога: здесь же зачастую ограничиваются развитием темы познания Бога посредством наблюдения мироздания; религиозный человек созерцает вселенную, он поражен ей, и это восхищение его переносит на познание Творца в его почитании.



Винченцо Пачетти. Аполлон, 1783 год

Эти герметические тексты нисколько не предлагают большей мудрости, разве что в слишком широком смысле, когда религия космического Бога неизбежно ведет к благочестию. Они не научают служить божественному Граду. В них мы не находим ни характерного звучания Марка Аврелия, ни отважной уверенности Плотина, когда он защищает против гностиков основательность, значимость, благородство и чистую аскезу языческой мудрости (12).

Итак, я мог бы удовлетвориться описанием религиозных идей, послуживших основой этой мистике и поддерживавших начала морального поведения. После введения о философических произведениях Трисмегиста (3), о литературном жанре, к которому они принадлежат, наконец, трактатах, по-особенному обнаруживающих влияние оптимистического течения, я прослежу историю религии мироздания, начиная от ее зарождения и до герметизма. И поскольку оба течения, оптимистическое и пессимистическое, получают свою значимость, лишь противостоя друг другу, постольку общее заключение было отправлено в конец третьего тома, куда я отнес совокупное суждение о религиозной эллинистической философии.

Возможно, не стоит удивляться, что в этой истории я не уделил места Посидонию. Ведь самые свежие работы об этом философе вряд ли позволяют различить, что должно собственного за ним оставлять. Кроме того, каждый день далее обнаруживается, что многие доктрины, до сих пор приписываемые Посидонию, являются в действительности более древними (14). Верная вещь, во всяком случае, для нашей темы. Вероятно, что такой автор I столетия, как, например, Цицерон или автор сочинения *de mundo*, заимствуют у Посидония; но Посидоний в свою очередь заимствует у Платона и Стоиков, образуя собой лишь этап. В неведении, в котором мы пребываем относительно настоящего Посидония, поскольку мы обладаем по крайней мере достоверностью, что религия мироздания ему намного предшествовала, не представлялось необходимым прибавлять карточный замок ко

всему тому, что уже построено. Причем я не питаю никакой слабости к подобным хрупким сооружениям.

Позвольте мне закончить примечанием.

Слово *религия* в этой книге не должно восприниматься буквально. Религия космического Бога никогда не подразумевала культ. Она не знала ни храма, ни образов. Или скорее ее храмом являлась вселенная; ее образами были небесные светила. И если автор *Epinomis* на самом деле пытался заместить культ светил культом гражданских богов, то нужно признать, что он потерпел неудачу. В строгом смысле космическая религия появилась только в III столетии нашей эры с религией бога Солнца, которая будет предусматривать святилища и образы. Но введение этого солярного культа представляется полностью независимым от герметизма и философического движения, ему предшествовавшего. Для интересующей нас эпохи речь идет лишь о религиозной позиции. И еще данная позиция встречается в одной элите. Она предполагает некоторые астрономические знания, наблюдение совокупности вселенной. И даже когда она облачается заурядным и общедоступным видом, как в сочинениях Гермеса, то вспоминает о своих ученых происхождениях.

И поскольку эта религия совершенно не признает образов, постольку мне оказалось несложным найти изображение для иллюстрирования этой книги. Я остановился на юном и очаровательном Аполлоне Гелиосе из *Casadell'Argenteria* в Помпеи (15): изображение, по крайней мере, заслуживает быть современником эклектической философии I века до нашей эры, подготовившей почву для герметизма (16). Гелиос здесь предстает богом Космократором с нимбом и короной из семи лучей в воспоминание о семи планетах. В правой руке он держит бич; левой – он несет земной шар, где пересекаются в форме χ две окружности экватора и эклиптики: эта деталь, очевидно, отмечает влияние *Тимея* (36 b-c). Итак, на пороге книги воздадим почтением Платону, являющемуся, как уже говорил, отцом всякой религиозной эллинистической мысли.

N.B. В ссылках на герметические тексты С. Н. = *Corpus Hermeticum* (éd. A. D. Nock – A. J. Festugière, Paris, Les Belles-Lettres, 2 vol., 1947); *Ascl.* = *Asclepius* (то же издание, т. II); *St. H.* = герметические отрывки в Стобее (ed. W. Scott, Oxford, 1924: нумерация та же, что и у Скотта). – *RHT*, I = т. I настоящего издания, Paris, 1944.

(1) Например, о движении и покое (С.Н. II 1 ss.), полном или пустом месте (*ib.* 2 ss., 10-11, *Ascl.* 33–34), звуке, слухе и голосе (*Ascl.* 20), животном инстинкте и разумном интеллекте (St. H. IVB), ощущении и разумении (С. Н. IX 1 ss., 5 ss., *Ascl.* 32), раздражительности и вожделении (St. H. XVII), трех моментах времени (St. H. X), даже некоторых обсуждаемых вопросах (если существует нечто вне мироздания: С. Н. XI 19, *Ascl.* 33; почему дети похожи на своих родителей: St. H. XXII).

(2) С. Н. XII 11.

(3) *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster, 1914.

(4) Я указываю здесь некоторое число этих общих мест

(А) БОГ.

Существование и единство Бога: С. Н. XI 5–14 (доказательство посредством движения и порядка мироздания).

Превосходство Бога: *passim*, v. g. С. Н. II 14–16, VI.

Бог дает все и не получает ничего, поскольку не нуждается ни в чем: С. Н. II 16, V 10, VI 1, X 3.

Бог источник всего: С. Н. XI 3.

Бог вездесущий содержит все: С. Н. XI 6, 20, XII 22–23.

Бог Един и Всё: С. Н. XIII 17, XVI 3.

Бог един в своей сущности, ничего ему не подобно: С. Н. IV 9, XI 5.

Бог Един и Одно: С. Н. IV 1 et *passim*.

Бог Монада: С. Н. IV 10–11.

Бог извечно действующий: С. Н. XI 13-14, XVI 19.

Бог, неподвижный в Своей устойчивости (ἑστώς): С. Н. II 12.

Бог-творец, созидающий, поскольку Он благ: С. Н. IV 1-2.

Бог творит только добро: С. Н. VI.

Бог не причиняет зла: С. Н. IV 8, XIV 7.

Невозможность прославить Бога, как Он того заслуживает: С. Н. V 10–11.

В) *МИРОЗДАНИЕ*.

Общие стоические места (симпатия, связь между *caelestian terrena*, etc.): смотреть особенно *Asclepiusi St. N. XXIIIss.*

С) *ИНТЕЛЛЕКТ*.

Божественное происхождение интеллекта: общая доктрина для двух течений герметизма, в которой интеллект был частицей Души Всего (С. Н. X 7, 15) или производным от элементов, образующих Бога, Жизнь и Свет (С. Н. I 17).

Интеллект глаз души (или сердца): С. Н. IV 11, V 2, VII 1, X 4, 5, XIII 14, 18.

Могущество мысли (способной переноситься туда, куда хочет); общее знаменитое место в античности от Ксенофонта до Немезия: С. Н. XI 19–20. См. ниже.

Существование незримого Бога, доказанное благодаря существованию невидимой души (см. *de mundo*, 399 b, 14 ss., Cic., *Tusc.*, I, 70): С. Н. V 2. См. ниже.

- (5) *Оптимистическое течение*: С. Н. II, V, VI, VIII, IX–XII (с отрывками, позаимствованными у дуалистического направления), XIV, XVI, *Asclepius* в совокупности с некоторыми отрывками из St. N. XXIII, XXVI. – *Пессимистическое течение*: С. Н. I, IV, VII, XIII; некоторые отрывки из *Asclepius* и основа St. N. XXIII (*Korê Kosmou*).
- (6) См. PLATON, *Lois*, X, 903 b-d; MARC-AURÈLE, XII, 8, 10; PLOTIN, *Ennéades*, II, 9, 9, 75.
- (7) PLATON, *Tim.*, 47e–48a, 68e и комментарий ПЛОТИНА, *Enn.*, I, 8, 7, III; 2, 2, III, 3, 6.
- (8) Это период доксографий, или сборников мнений по данной проблеме, учебников, или *compendia*, из которых нам остается малое число относительно поздней датировки (Альбин, Апулей), но существовавших до Горация, который подвергся влиянию *Lehrbuchstil*, как это показал Норден. Скорее это будет период комментарийев.
- (9) Смотреть N. В. в конце *Addenda*.
- (10) *Enn.*, II, 9, ch. 9 et suivants.
- (11) *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique* (Classe des Lettres, etc.), 1909, № 5, pp. 256–286. См. также F. BOLL, *Vita Contemplativa*, Heidelberg, 1922.

- (12) *Enn.*, II, 9, 14 fin, 15, 18.
- (13) Я по-особенному привязался к *Герметическому Корпусу* и *Асклепию*.
- (14) Во всяком случае, нельзя ничего установить, пока не вышло критическое издание фрагментов, которые подготавливает господин Л. Эделстейн в Балтиморе. См. уже его статью *The philosophical System of Posidonius*, *Am. J. of Phil.*, LVII, 1936, pp. 286-325. Хорошее издание фрагментов Панетия было опубликовано доктором М. Ванн Страатеном, *Panétius, savie, ... avecune edition desfragments*, Amsterdam, 1946.
- (15) Сегодня в Национальном Музее Неаполя (№ 8819). Из-за заблуждения Д. БРЕНДЕЛЯ – D. BRENDEL, *Röm. Mit.*, LI, 1936, pp. 55 ss. etfig. 8 – приписывает эту фреску *Дому Аполлина (Casad'Apolline)*. Я обязан фотографией учтивости господина Брюла (Bruhl), секретаря Французской школы Рима, которому выражаю здесь благодарность.
- (16) Изображение раскрывает второй стиль, период которого простирается от 80 года до Рождества Христова и до 14 года нашей эры.

КНИГА ПЕРВАЯ (ЧАСТИ 1–3)

ВВЕДЕНИЕ

ГЕРМЕТИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА



ГЛАВА ПЕРВАЯ

Сведения о герметике

Философические сочинения Трисмегиста материально разделяются на три группы: *Corpus Hermeticum* (CH), «Совершенное Рассуждение» (λόγος τέλειος), из которого существует под названием *Asclepius* (*Ascl.*) только латинский перевод, приписываемый по недоразумению Апулею, наконец, многочисленные и важные выдержки, рассеянные в *Anthologion* Стобея и которые я здесь называю для вящей лаконичности *Stobaei Hermetica* (*St. H.*).



Жан-Жак Лагрене. Античное жертвоприношение

I. *Corpus Hermeticum*¹

Сегодня под наименованием *Corpus Hermeticum* называют коллекцию из семнадцати *logoi*, собранных в доброй двадцатке рукописей XIV, XV и XVI веков и восходящих к одному и тому же архетипу. Одна из этих рукописей XIV столетия *Laurentianus LXXI 33 (A)* послужила основой в 1463 году для перевода Марсилио Фичино: сей манускрипт содержал лишь четырнадцать первых *logoi*. Спустя столетие, в 1554 году, Тюрнеб (Turnèbe) предпринял в Париже первое издание греческого текста, согласно манускрипту, заключавшему семнадцать *logoi*; кроме того, он добавил в качестве приложения к группе I–XIV три герметических отрывка из Стобея. В 1574 году Флюссас (Франсуа Фуа де Кандаль) (François Foix-de Candelle), воспроизведя издание Тюрнеба и разделив его содержание на главы, когда каждый *logos* составляет главу; создал из трех отрывков Стобея, прибавленных Тюрнебом к группе I–XIV (1), главу XV, дав трем следующим сборникам (ранее XV–XVII) номера XVI, XVII, XVIII. Эта нумерация поддерживалась в современных изданиях, хотя № XV естественно оттуда исчезал, поскольку не составлял никакой части *Корпуса*; таким образом, мы переходим прямо от № XIV к № XVI. Тюрнеб, а затем Флюссас называли всю совокупность *Pæmander* (Тюрнеб) или *Pimandras* (Флюссас) в соответствии с титулом Ποιμάνδρης из Н. С. I.: подобное употребление преобладало до XIX века (еще Партей, 1854 год), не будучи

¹ Следует особо подчеркнуть, что нумерация глав, разделов и страниц из *Герметического Корпуса*, в том числе трактата *Асклепий*, даются в соответствии с французским оригиналом издания *Corpus Hermeticum (С.Н.)* в 4-х томах, осуществленного Андре-Жаном Фестюжьером вместе с американским исследователем Артуром Дерби Ноком в 1946-1954 гг., и воспроизводятся в латинской транскрипции, где, например, р. = стр. и т. д. И поскольку подобного издания пока на русском языке не существует, постольку после работы над монументальным произведением Андре-Жана Фестюжьера *Откровение Гермеса Трисмегиста* сразу встает вопрос о подготовке русской публикации ставшей уже классической франко-американской версии *Герметического Корпуса* Андре-Жана Фестюжьера и Артура Дерби Нока. – *Прим. пер.*

корректным; с другой стороны, совершенно невероятно, что алхимик Зосима, когда цитирует *Poimandrès* (2) думает уже о коллекции, аналогичной нашей, а не столько о первом сборнике нашего Корпуса. Наконец, отметим, что в состоянии, где мы оказались, эта коллекция С. Н. пострадала уже от тяжелых искажений. От второго логоса осталось лишь название (этот логос обозначен IIА) и то, что мы воспринимаем сегодня за № II, является в действительности № III, у которого, кроме того, недостает заглавия и начала (3) в манускриптах С. Н. № VII явно представляет собой лишь фрагмент. От № XVII остается одно окончание, которое в рукописях следует за последним параграфом (4) № XVI без купюр. Эти и еще другие искажения являются общими для всех манускриптов, и значит они присутствовали уже в архетипе.

Когда и кем создавалась эта коллекция? Об этом нельзя сказать с достоверностью. Утверждали, будто бы Пселл в XI столетии знал о нашем Корпусе, но ничего не доказывает, что он его копировал или сам заставил скопировать и что экземпляр Пселла являлся архетипом, откуда происходят манускрипты. От Пселла должно подняться к Стобею (около 500 года). Что касается заимствований в *libelli* С.Н. или других сочинениях Трисмегиста, то корпус упоминает лишь о четырех видах герметических сборников: (a) коллекция *logoi* Гермеса к Тату; (b) коллекция *logoi* Гермеса к Асклепию; (c) коллекция *logoi* Гермеса к Аммону; (d) коллекция *logoi* Исиды к Гору. Кроме того, некоторые отрывки несут в заглавии просто «От Гермеса», один из них (XXII) назван Афродитой. Выдержки из *libelli* Корпуса (С. Н. II 1-4, 6 b-9, 10-13; IV 1 b, 10-11b; X 7-8 b, 12-13, 16-18, 19, 22 b-25) (5), представляющие определенно лучший и более древний текст, нежели имеющийся в нынешних манускриптах, не отличаются от других отрывков в качестве происходящих из особой коллекции, которую мог бы содержать наш Корпус. Они даются как выдержки из «Рассуждений» Гермеса с Татом (С. Н. X) или Гермеса с Асклепием (С. Н. II), или просто Гермеса

(С. Н. IV). Стобей, имевший доступ к полной герметической литературе, кажется, не имел понятия ни о какой группе герметических сочинений, подобной настоящей коллекции С. Н.

Еще выше мы встречаем Кирилла Александрийского, который в своем произведении *Contra Julianum* (с. 435-441) в нескольких выдержках цитирует Трисмегиста. Один раз (6) Кирилл упоминает коллекцию из пятнадцати «гермаических» книг, созданную в Афинах и предпосланную диалогом, где составитель якобы заставлял отвечать египетского жреца: нет никакой очевидности, что эта коллекция соответствует нашему Корпусу. На самом деле Кирилл знал 1-й логос из *diexodica* с Татом (7), 3-й логос из *logois* Асклепием (8), логос Гермеса со своим Нусом (9), логос Гермеса с Асклепием (10), другой логос с Асклепием, тождественный нашему логосу из С. Н. XIV (11), наконец, логос с Асклепием, являющийся греческим оригиналом *Asclepius*'а (12). В других местах он сообщает о герметическом диалоге между Агафодемоном и «теменитом» из Египта (13). Или больше того, он вводит свое заимствование просто следующим образом: ὁ Τρισμεγίστος Ἐρμῆς οὕτω πῶς φησι (14) или φθέγγεται (15), или ἔφη (16). Короче, из десяти заимствований только два восходят к *libelli* Корпуса (с. *Jul.* II, 580 В, 597 D): они даются как выдержки из логоса с Асклепием и по недоразумению из логоса Гермеса со своим Нусом, несколько не обозначая себя в качестве происходящих из отдельной и аналогичной нашей коллекции.

Мы ничего не выигрываем, поднявшись выше, ибо способ, который использует Лактанций (начало IV столетия), цитируя Трисмегиста, зачастую слишком смутный (*dicit, docet, etc.*). Одними определенно обозначенными произведениями являются: один раз логос с Татом (17) и дважды *λόγος τέλειος*, то есть греческий оригинал *Asclepius*'а (18), один раз *sermo perfectus quem (Asclepius) scripsit ad regem*, что должно быть С. Н. XVI (19). Что касается Зосимы, вероятно, представляющего современником Лактанция, то он упоминает *Poimandrès* (*Поймандр*) (С.Н. I.) и *Cratère* (*Кратер*) (С.Н. IV); эти два

произведения были процитированы в одной и той же фразе, и сопоставление корректно, но стало бы ошибочно заключать, что Корпус существовал во времена Зосимы. Благодаря Хронике Малалы (Malalas) (20) интересно узнать, что в IV столетии математик Феон Александрийский, отец Гипатии, объяснял *Астрономики* (*Astronomica*) (21), сочинения Гермеса (τὰ Ἑρμοῦ τοῦ τρισευεῖστου συγγράμματα) и произведения Орфея. Бесспорно, нет никакой достоверности, что речь идет о *logoi* Корпуса, хотя это и должно было относиться к философическим *logoi* (поскольку вряд ли стоит думать о произведениях по астрологии), причем важно отметить, что с IV столетия последние использовались в качестве школьного руководства («textbook»).

В общей сложности вплоть до времени Стобея цитирования герметических сочинений, как представляется, выражались только в двух формах: когда логос носит особое заглавие (*Поймандр* и *Кратер* у Зосимы, *Корп Косму* и *Афродита* у Стобея); или когда логос взят из совокупности *logoi*, адресованных Гермесом одному из своих учеников, а равно из *logoi* Исиды с Гором или *logoi* Агафодемона. Второй случай наиболее частый и свидетельствует уже о существовании коллекции: как доказательство – упоминания «первого логоса с Татом», «третьего логоса с Асклепием» у Кирилла или «выдержка из *logoi*» с Татом, Асклепием, Аммоном (ἐκ τῶν πρὸς Τάτ, etc.) у Стобея. С другой стороны, когда Стобей ссылается на один из сборников, сегодня составляющих С. Н., то способ ссылки не изменяется; речь идет всегда о выдержке, взятой из *logoi* учеником: цитирования из С. Н. II имеют в заголовке: Ἑρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ἀσκλη ἢ λιόν; цитирования из С. Н. X – Ἑρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Τάτ. Значит, начиная по крайней мере с V столетия, вполне существовали герметические коллекции, где группировались сочинения, адресованные одному и тому же ученику, но никакая из этих коллекций не соотносится с нынешним Корпусом. Последний, с тех пор составленный между временем Стобея и периодом Пселла, то есть между VI и XI столетиями, не представляется как ориги-

нальное творение герметизма, как, в высшей степени, Книга Церкви или секты.

Само изучение Корпуса подтверждает такое заключение и красноречиво говорит о его разнородном характере, по крайней мере в отношении заглавий сборников.

C. Н. I. «Гермеса Трисмегиста. Поймандр»: Нуса (Поймандр) с безымянным пророком, в котором ссыла на XIII позволяет признать самого Гермеса.

II. А (утрачено). «Гермеса с Асклепием. Универсальное Рассуждение».

II. (Заглавие утрачено): адресовано Тату.

III. «Гермеса. Священное рассуждение». Без адресата.

IV. «Гермеса с Татом. Кратер или Монада».

V. «Гермеса со своим сыном Татом».

VI. Заглавие отсутствует, есть только подзаголовок (22). Адресовано Асклепию.

VII. Заглавие отсутствует, есть только подзаголовок. Без адресата.

VIII. Заглавие отсутствует, есть только подзаголовок. Выражения ὃ παί (VIII 1), ὄτέζων показывают, что речь идет о логосе с Татом.

IX. Заглавие отсутствует, есть только подзаголовок (23). Адресовано Асклепию.

X. «Гермеса Трисмегиста. Ключ». Адресовано Тату, но в присутствии Асклепия.

XI. «Нус с Гермесом».

XII. «Гермеса Трисмегиста об общем разуме, Тату».

XIII. «Гермеса Трисмегиста своему сыну Тату» (24).

XIV. «Гермеса Трисмегиста Асклепию, здоровье души (εὖ φρονεῖν)». Это письмо.

XVI. «Асклепия царю Аммону: Определения». Это равным образом письмо.

XVII. Заглавие утрачено. Речь идет о диалоге Тата с царем.

XVIII. Без заглавия, подзаголовком мы должны быть обязаны редактору. Это похвальное рассуждение, обращенное императорам.

Рассматривая только заглавия, мы тем самым уже констатируем странное чередование *logoi* Нуса с Гермесом (I, XI), Гермеса с Татом (II Аутрачено, IV, V, VIII, X, XII, XIII), Гермеса с Асклепием (II, VI, IX, XIV), *logoi* без адресата (III, VII); тем не менее, к совокупности *logoi* I-XIV, исходящей непосредственно от Гермеса, присоединяются в дополнении: письмо Асклепия Аммону (XVI), фрагмент диалога между Татом и царем (XVII), наконец, рассуждение, обращенное царям (Императорам: XVIII). Все происходит так, как если бы перед нами византийская Антология аналогичного выбора с теми, что создавались для трагиков, решавших вопрос об утрате не избранных трагедий. К тому же в нашем случае результат оказался бы подобным: существование этого Корпуса, почерпнутого в различных коллекциях герметических сочинений, могло повлечь утрату самих коллекций, которые еще знал Стобей.

Устанавливался ли порядок между этими «избранными местами»? Бесспорно, некоторые части коллекции находятся на своем месте. Поймандр превосходно идет впереди, поскольку излагает систему герметического гнозиса: космогонию, антропологию, удел душ и апостольскую миссию. Это своего рода рассуждение-программа. С другой стороны, заключительный панегирик может служить, как полагал Рейтценштейн (25), посвящением *василевсу*: здесь поистине единственная причина, узаконивающая вставку этого отнюдь негерметического отрывка в Корпусе. И все же, даже допуская с Рейтценштейном, что первыми получателями сего рассуждения являлись Диоклетиан со своими коллегами, не стоит заключать, что Корпус сформировался раньше конца III столетия: до Пселла отсутствует всякий след об этом, и

вплоть до VI столетия свидетельства соответствуют другим видам коллекций. Скорее нужно думать, что редактор избрал для завершения древний панегирик, благочестивый тон которого смутно согласовывался с остальным, а его энкомиастический характер возвращался чисто на использование посвящения царю: возможно, отнюдь не по воле одного случая в конце Корпуса были соединены три сборника (XVI–XVIII), обращенные царям.

Между этими двумя крайностями (I и XVIII) ощущается определенный очень общий порядок, покоящийся на том, что I–XIV образуют собственно герметическую группу *logoi* (предсланных Гермесу или им самим) (26), тогда как XVI и XVII являются произведением учеников (Асклепия и Тата). С другой стороны, как я уже говорил, присутствует некий замысел в соединении XVI–XVIII, обращенным царям.

Что касается первой группы (I–XIV), то в ней не обнаруживается никакой определенной последовательности. За редким исключением (27), она не располагает явными посылами от одного логоса к другому.

IX, логос доктрины с Асклепием подается как продолжение «Совершенного Рассуждения» (*λόγος τέλειος*), провозглашенного предшествующим тому же самому Асклепию (IX 1). Чем не может оказаться ни VIII, обращенный Тату, ни VII (наставление для народа), ни VI, последний логос, адресованный Асклепию, тема которого не имеет никакого отношения с IX, и доктрина которого ему частично противоречит (IX 4 ~ VI 4). Возможно, как предполагалось, аллюзия нацелена на *λόγος τέλειος*, находившийся в греческом оригинале *Асклепия*; но оригинал не был включен в С. Н.; и сегодня считается утраченным.

X, логос доктрины с Татом подается как продолжение *Главных Уроков* (*γεννηοί λόγοι*), объявленных перед этим учеником; те же самые *Главные Уроки* упомянуты еще в X 7, XIII 1 и в отрывках IVA 1 и VI 1 у Стобея: ни одно указание не

позволяет определить их природу, отнеся в точности к какому-нибудь сборнику С. Н. С другой стороны, Асклепий участвует в ходе обучения Тата, что представляет собой логосом X, и первая фраза напоминает, что ему был посвящен «логос вчерашнего дня». Здесь можно отыскать связь, впрочем, весьма слабую с предыдущим логосом (IX), в действительности обращенным Асклепию (28). Но я вскоре раскрою (29), что эти аллюзии объясняются равно хорошо, если не лучше, школьным вымыслом.

XII находится в том же самом русле, что и катехетическое изложение в X, и хотелось бы признать определенную связь между этими двумя трактатами в силу некоторых аналогических сентенций, которые в XII соотносятся с высказываниями Агафодемона (30). Первое высказывание Агафодемона в XII 1 воспроизводит заключение X 25 (боги = бессмертные люди, люди = смертные боги), где та же самая тема подается как оригинальная (τολμητέον εἰπεῖν), впрочем, без аллюзии на Агафодемона. Второе изречение Агафодемона в XII 8 не соответствует ничему в X; ясно отмечается, что оно восходит к устному преданию (ἤκουσα λέγοντος). Третье (XII 13) повторяет теорию «оболочек» с легкими различиями. Эти и еще другие соответствия, указанные Зелинским, проявляют некоторое родство между двумя *logoi*, но вряд ли можно говорить об определенной связи, явном послые от XII к X, ибо как раз этого послыа и недостает; причем нет никакого упоминания Агафодемона в X. Мы просто располагаем двумя предметами, выпущенными, если можно так выразиться, в одной и той же мастерской, но не двумя сопутствующими частями одного целого, каковыми являлись бы две главы той же книги.

XIII 1, как и X 1, упоминает *Главные Уроки*. Более важной является определенная ссылка (XIII 15) на Поймандра: «Согласно Огдоаде, раскрытой Поймандром (см. I 26)... Поймандр, Разум Державности (см. I 2 ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς), ничего мне больше не сообщил, кроме того, что написано». Это единственный явный послыа от одного логоса к другому во

всем Корпусе. Равно этот логос XIII в отношении доктрины кажется продолжением и дополнением I. Итак, почему два данных сборника, сопутствующих по доктрине и определенно связанных очевидным посылом представляются тем самым разобщенными? Настолько мало смысла в том, чтобы двенадцать и даже тринадцатый промежуточные *logoi* (31) служили бы этапами, ведущими от доктрины I к учению XIII. Эта аномалия четко доказывает, что редактор Корпуса не составлял его, следуя заранее установленному логическому плану; ничего подобного не видно и в композиции, например, различных *πραγματεία* в Метафизике и Этике Аристотеля.

XIV, послание Гермеса Асклепию поначалу ссылается на логос, обращенный Тату в отсутствие Асклепия. Далее мы увидим значение этих аллюзий (32).

Разнородное естество *Corpus Hermeticum* лучше раскрывается, когда изучаешь литературную форму каждого трактата. Итак, нам надлежит вкратце описать эти сборники. Пока я не ставлю цели распределить их, привязав к известному жанру. В следующей главе я подробно проанализирую герметические логосы учения.

I представляется рассказом о видении и миссии, очевидно, от первого лица. По ходу обзора возникает видимость диалога, но эти короткие реплики включены в повествование: Нус возникает перед пророком, общается с ним и отвечает на его вопросы. Видение завершено, пророк сообщает всегда от первого лица о предпринятой им апостольской миссии, и какое последствие она имела. В заключении он исполняет гимн Богу Нусу. Его тон сродни тону вдохновенного богомольца, евангелиста, проповедующего новую религию; доктрина полностью гностическая. Сей логос целиком восходит к ареталогии и апокалиптической литературе.

II логос учения, начинается диалогом и заканчивается проповедью. Начало было утрачено в С. Н.; и эта часть, дополненная благодаря Стобею, возможно, тоже не является завер-

шенной: на самом деле вопреки обычному употреблению отсутствует введение, и в живую дискуссию вводится логическая игра го посредством резкого вопроса учителя (Гермеса) ученику (Асклепию). В этой дискуссии (§ 1–11) речь идет о движении, месте, пустоте и полноте (33). Затем, после достаточно вялого перехода, аналогичного связкам Асклепия, уделяется место нематериальному, когда бестелесное – это Интеллект, являющийся божественным, но низшим по отношению к Богу (§ 12); далее следует проповедь о Боге (§ 12–14) и двух именах, ему присущих – Благе (§ 14–16) и Отце (§ 17). В завершении этот логос подается как введение к познанию универсального естества (*πρῶν ὅσα τις τῆς πάντων φύσεως* II 17): возможно, данная фраза побудила поставить это в начало Корпуса, непосредственно послелόγος καθολικός (IIА текст утрачен), который мог оказаться изложением совокупности учения, чье место отмечало собой его заглавие.

III является отнюдь ни названием, ни диалогом, ни проповедническим наставлением, но видом «священного рассуждения» (34), гимном в прозе о космогонии. Отрывок начинается доксологией (35): Бог есть полная слава, Он предстает началом всех вещей, премудростью, заставляющей проявляться все вещи (или дающим всякое откровение). За «космогоническим» несовершенством (36) следует описание сотворения и конца мироздания, отличающееся от космогоний С. Н. и *Коре Косму*: примордиальный хаос, внезапное появление света, уплотнение элементов, возникновение светил, сотворение животных и растений, сотворение человека и цель сего созидания, наконец, распад и возрождение вселенной (37). Завершение настаивает на божественности естества (*ἐν τῷ θεῷ καὶ ἡ φύσις καθέστηκεν*). Нет и следа гнозиса: господствующим представляется влияние стоицизма; выражение не вполне греческое в той степени, что можно задаться вопросом, является ли автор греком (38), располагает большими аналогиями с языком Септуагинты. Доктрина универсального распада (III 4) исключает учение о личном бессмертии,

составляющем саму сущность герметического гнозиса: итак, откуда этот отрывок оказался включенным в Корпус? Обязан ли он своему религиозному характеру и точнее указанию на двойную цель сотворения человека: обладание землей и почитание Бога, ибо та же самая идея одинаково выражается в Асклепии (с. 8–9).

IV является благочестивым наставлением учителя ученику (Тату), едва прерываемым редкими включениями со стороны Тата (двумя в IV 3, двумя в IV 6) о способе, с помощью которого Бог предложил людям дар Интеллекта. Как это видел Зосима, произведение составляет прямое продолжение для последней части *Поймандра*, где пророк излагает свою миссию. Божественный Интеллект, подобный Софии *Книги Притчей Соломоновых* (39), сравним с кратером с той лишь разницей, что здесь жидкость не пьется, но в нее погружаются: это крещение. Бог повелел своему глашатаю провозгласить для людей дар Нуса (§ 4). Тогда происходит разделение, как и в *Поймандре*, на тех, кто, внимая возвещению, принимают крещение Интеллекта, и тех, кто отказываются от возвещения (40). Остальное более абстрактным характером образует парентетическое изложение о необходимости аскезы и трудностей восхождения к Богу, который, будучи чистой монадой, не позволяет Себя постичь нашим обычным восприятием.

V представляет собой без всякого вмешательства ученика благочестивое наставление Гермеса Тату, завершающееся на этот раз благословением (§ 10–11) (41). Тема – величие Бога, одновременно незримого и явного. Очень заметен набожный лиризм, даже более ощущаемый, чем в предыдущих логосах, но доктрина совершенно иная: поскольку в IV Бог абсолютно незримый, постольку здесь утверждается Его познание в собственных трудах, Он – видим в Творении. В конце гимна Бог прославляется как Интеллект, Отец, Господь и Благо: эти наименования напоминают вторую часть II.

Подобным же образом VI восходит к благочестивому наставлению, но тон менее возвышенный, нежели в V. Пропро-

ведь обращена Асклепию, ни одного раза не вмешивающемуся. Тема сродни предмету II 14–16: Бог является абсолютным Благом, и только в Нем пребывает благо; мир предстает полностью поврежденным. Во второй части (§ 4–6) показано, что качество «прекрасного и благого» (τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν) принадлежит лишь Богу, и не может никоим образом применяться к человеку: здесь, как представляется, имеет место реакция против греческого идеала человека καλὸς ἀγαθός, и весь сборник запечатлен пессимизмом, скорее связанным с рядом гностических *logoi*.

VII очень явственно предстает общественной проповедью, объявлением Благой Вести (κῆρυγμα). Нет введения, и неизвестно, что за пророк проповедует. Отрывок начинается без преамбулы обращением: «Куда спешите, о люди»; затрагивает банальную антитезу пьянство – трезвость, наконец, противопоставляя доктрине невежества гнозис Бога, постигаемого только глазами души. С выражения ποῖ φέρεσθε начала и до образов, служащих описанию тела (туника, оковы, темная оболочка, живой мертвец, чувствующий труп, могила, похититель, одновременно спутник и враг души), основание и форма являются только последовательностью общих эллинистических мест (42). Тон тот же самый, что и в короткой κῆρυγμα I 27-28, и возможно, что весь отрывок был развитием этого фрагмента (43).

VIII – это короткий логос учения без всякого следа гнозиса и даже без характера хорошо акцентированного благочестия. Гермес, единожды прерываемый вопросом Тата (VIII 5), трактует о тройственной иерархии «живых»: Бога, мироздания, человека. Оба первых суть бессмертные; третий – разрушаем, но не уничтожаем, поскольку составляющие его части возвращаются к бессмертным телам: в мире ничего не утрачивается. Эта доктрина, как и учение III, исключала личное бессмертие.

IX тоже является доктринальным изложением о чувствительности и интеллекте в человеке, мироздании и в Боге –

это иерархия VIII, но понятия переставлены местами. Отсутствует всякое вмешательство ученика (Асклепия). Тон остается дидактическим до последнего параграфа (10), обращающегося в гностический паренез: «Действие интеллекта – это акт веры (τὸ γὰρ νοῆσαι ἐστὶ πιστεῦσαι)». Рассуждение развивается до определенной точки, но оно не достигает полной истины. Для обладания ей не необходимо объять одним взором все существа (περινοήσας τὰ πάντα); тогда, раскрыв, что все согласно с изъясненным рассуждением, одни уразумеют и уверуют; другие не достигнут ни разума, ни веры. Это заключение напоминает разделение между верующими и неверующими в I 29 и IV 4–5 (44).

X заключает в себе компендиум, охватывающий главные темы герметической философии:

- Бог Отец и Благо (1–4); познание Бога (4–10);
- мироздание и его движение (12–14);
- падение души, ее восхождение к Богу (15–21);
- сообщения между всеми частями вселенной (22–23);
- доктрина Интеллекта (24–35).

Символическое заглавие Ключ (Κλεῖς) хорошо соответствует содержанию: здесь то, что необходимо знать для обладания разумением мистерии, то есть единения с Богом (45). Также хорошо образ врат появляется в С. Н. VII 2: «Ищите проводника, который покажет вам стезю до врат познания» (46). Там один раз встречается (X 4), восемь раз спрашивает (X 7 [bis], 9, 10, 15, 16, 20, 23): но здесь, как и в *Асклепии* (с которым этот логос представляет большие внешние аналогии), всякие определенные вмешательства вряд ли воодушевляют рассуждение и позволяют его рассматривать в качестве подлинного диалога. Доктрина содержит много гностических элементов, и тон от начала до конца отвечает тону наставления, легкого движения, обращающегося в подъем в духовном направлении.

XI – это «прояснение» (φανέρωσις XI 1, πεφανέρωται XI 22), предоставляемое Нусом-Интеллектом, играющим здесь роль учителя, – Гермесу, играющему роль ученика. Кроме этого различия, логос прямо занимает место в ряду дидактических *logoi*. Здесь сам Гермес побуждает изложение. В соответствии с общим местом литературных прологов, он жалуется на то, что не согласуется с естеством Бога; и с тех пор он вопрошает своего учителя, Интеллект, для обретения дополнительного света: он ему безвозвратно поверит, ведь в него одного он имеет веру и не во что иное (σοὶ γὰρ ἄν καὶ μόνῳ πιστεύοιμι). Нельзя было лучше показать школьный характер логоса, поскольку всякое учение основывается на вере ученика в слово своего учителя. Итак, Нус начинает, согласно обиходному τόπος, предварительно пригласив своего ученика, с тем чтобы тот предоставил ему все свое внимание (46); и, следуя существовавшему во все времена профессорскому методу, он приступает к обучению посредством перечисления названий тем, о которых собирается толковать: «Бог, Вечность, мироздание, время, становление» (XI 2). Эти пять понятий взаимосвязаны друг с другом: Бог создает Вечность, Вечность творит мироздание, мироздание создает время, а время творит становление. Затем проявляются: сущность и энергия, свойственные каждому из понятий, их взаимообразное проникновение (Вечность присутствует в Боге, мироздание – в Вечности и т. д.) (47); и после нескольких аксиом подобного рода учитель приступает (исходя из § 5) к развернутому изложению о естестве Творящего Бога, непрестанно остающемуся познаваемым благодаря трудам, которые Он создает и не прекращает производить. Бог проявляется во всех существах (XI 22): здесь обнаруживается доктрина VIII, возникающая также в отношении смерти, являющейся простым изменением (XI 15). Логос раскрывается скорее в учении, нежели в благочестивой проповеди. До конца нет ни одного паренеза, но заключение вполне школьное: «Мои прояснения останавливаются на этой точке, дорогой Трисмегист,