

ОТКРОВЕНИЕ ГЕРМЕСА ТРИСМЕГИСТА

I АСТРОЛОГИЯ И ОККУЛЬТНЫЕ ЗНАНИЯ

ПРЕПОДОБНОГО ОТЦА ФЕСТИЮЖЬЕРА ИЗ ОРДЕНА ПРОПОВЕДНИКОВ,
научного руководителя в Практической школе Высших Исследований

С дополнением *Об Арабском Герметизме*

Господина ЛУИ МАССИНЬОНА,

Профессора в Коллеж де Франс



Издательство Велигор
Москва 2019

16+



Андре-Жан Фестюжьер

Содержание



Владимир Ткаченко-Гильдебрандт (Прандау).

Путешествие к истокам древнегреческого пантеизма.

Жизнь и труды Андре-Жана Фестюжьера.

Предисловие составителя и переводчика10

Предисловие к первому изданию35

ВВЕДЕНИЕ. ВРЕМЯ И СРЕДА41

Глава I. Закат рационализма41

Глава II. Восточные пророки65

Глава III. Видение бога105

Аретология Имфеса-Асклепия113

Сновидение Нектанебо117

Видение лекаря Фессала119

Глава IV. Гермес-Тот и герметическая литература140

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ. АСТРОЛОГИЯ И ОККУЛЬТНЫЕ ЗНАНИЯ ...173

Глава V. Герметизм и астрология173

§ 1. Эллинистическая астрология173

§ 2. Свидетельства астрологического герметизма187

§ 3. Герметические сочинения по астрологии191

I. ГРЕЧЕСКИЕ СБОРНИКИ192

А. Универсальная апотелесматика192

В. Инициативы193

С. Доктрина двенадцати мест194

II. LIBER HERMETIS TRISMEGISTI195

«О Гермесе: извлечение из рассуждения с Татом»202

§ 4. Герметические сочинения по астрологической медицине
и астрологической ботанике209

I. ОБЩИЕ ТЕОРИИ209

II. ПРИМЕНЕНИЕ К ТЕРАПИИ217

Об иератическом искусстве220

III. ПИСАНИЯ ГЕРМЕСА224

А. Деканические растения225

В. Зодиакальные растения230

С. Планетарные растения234

D. Растения и камни 15-ти неподвижных звезд	250
Глава II. О зачатии	247
Глава III. Об очень сильном филактерии	247
Глава VI. Герметизм и оккультные знания	317
§ 1. Оккультные знания в эллинистическую эпоху	317
§ 2. Герметические Кираниды	332
Глава VII. Герметизм и алхимия	360
§ 1. Алхимия — простая техника	361
§ 2. Болос Демокритеев и Φυσικά καὶ Μυστικά	365
§ 3. Алхимическая литература после Физик	380
§ 4. Алхимические фрагменты Гермеса	382
A. Главы Гермеса, Зосимы, Африкана	384
B. Зосима	385
C. Тридцать пять глав Зосимы к Евсевии	385
D. Синезий	388
E. Олимпиодор	390
F. Анэпиграф	390
G. Христианин	393
§ 5. Алхимия — мистическая религия	406
Зосима. Аутентичные Комментарии на букву Ω	409
Зосима. Завершающий Отчет	417
Глава VIII. Герметизм и магия	461
§ 1. Свидетельство магических папирусов	461
§ 2. Тексты герметической магии	465
I. ТЕКСТЫ, ОТНОСЯЩИЕСЯ К ТОТУ-ГЕРМЕСУ	466
A. Тот, изобретатель магии	466
B. Рецепты с заклинанием Тота-Гермеса	467
C. Рецепт, когда маг отождествляется с Тотом-Гермесом	471
D. Рецепты, где маг использует статуэтку Тота-Гермеса	473
II. Тексты, относящиеся к герметическому гнозису	477
A (a) Молитвы к Верховному Богу (Эону или Господу Эона)	478
A (b) Молитвы к Солнцу	481
B. Лейденская Kosmopoia	482
C. Рецепт бессмертия	488
Глава IX. Литературные вымыслы о Логосе Откровения	502
§ 1. Виды прямого откровения	505

I. Откровение в ходе сновидения или экстаза	505
II. Откровение, полученное в ходе беседы с богом	510
III. Откровение благодаря открытию книги или стелы	512
IV. Откровение, полученное посредством небесных знаков	517
§ 2. Типы передаваемого откровения	517
I. Наставление мудреца царю	517
A. Петосири к Нехепсо	520
B. Письма к Филиппу	521
C. Ботрос царю	521
D. Нефотес Псамметику	521
E. Питис Останесу	522
F. Тфе Охосу	522
I bis. Письмо пророка персонажу	524
Пнутиоса, иерограммата, Кериксу	524
II. «Традиция» отца в сыне	525
A. «Священная Книга» Гермеса для Асклепия (о деканах) = см. выше	529
B. Пифагор Телаугесу	529
C. Гигромантия Соломона для Ровоама =CCAG., VIII, 2, pp. 143 ss.	532
D. Книга премудрости Аполлония Тианского для Постума=CCAG., VII, p. 175	533
E. Священная книга, озаглавленная «Монада» или «VIII-я Книга Моисея» о святом имени= PGM., XIII, Iss.	536
F. Kuranis, prooem. 3, p. 3.6–10 Ru	537
G. Орфическая литература: fr. 61, 247, 285 Kern	538
§ 3. Влияние мотива traditio о герметическом логосе	540
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	565
ПРИЛОЖЕНИЕ	576
Зосима Панополитанский	576
«Исповедь» Киприана Мага	584
Библиография Киприана Антиохийского	584
Документация на Киприана	585
Перевод коптской версии «Исповеди»	590
Подробный перечень арабской герметической литературы Луи Массиньона	601

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ



К концу эллинистического периода и во время Империи в греко-романском мире распространилось определенное число разоблачаемых мудростей, приписывавшихся либо персидским магам (Зороастру, Осанесу, Гистаспу), либо египетскому богу (Тоту-Гермесу), либо оракулам, пришедшим из Халдеи (Халдейским оракулам) или даже пророкам и греческим философам, которые в наибольшей мере приблизились к божественному, поскольку в то же самое время процветали пифагорейство и орфизм.

Среди этих разоблачаемых мудростей присутствует одна из самых важных, носящая имя Герместа Трисмегиста, как благодаря большому количеству сочинений, ей оставленных, так и благодаря пространству, которое охватывает эта литература. Мы знаем, что зачастую в ней изучалось только касающееся философии или теологии. Тем не менее, труды Гермеса Египетского вызывали интерес и во многих других областях: они нашли отклик в астрологии, алхимии и магии; и даже герметизм, который можно было бы назвать народным, представляет собой лишь вторичную и запоздалую ветвь герметического откровения; но в нем, наоборот, присутствует самое древнее порождение, давшее форму и служившее образчиком, по крайней мере, для большей части ученого герметизма.

Познание этого народного герметизма считалось затруднительным еще пятьдесят лет назад. Но с начала столетия удивительные коллекции, каковы *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* и *Papyri Graecae Magicae*, а также труды ревностных первопроходцев, в том числе Рейтценштейна, В. Кролля, Болля, Макса Велльмана и Лагеркрантца, не говоря уже об усопших, пролили свет на ряд документов, проясняющих дневными

лучами живую религию, реальные верования одной, несомненно, весомой части жителей Империи, особенно в Египте. Мне показалось, что пришло время зачерпнуть из этих сокровищ. Сегодня есть средства получить общую картину герметической литературы в двойном общедоступном и научном аспекте.

Это сочинение будет содержать две части. В первой, здесь приводимой, я рассматриваю многочисленные и рассеянные сочинения, где Гермес толкует об астрологии и оккультных науках, то есть об алхимии, магии и терапевтике, основанной на тайных симпатиях и антипатиях между существами естества, у которых герметические *Кираниды* являются одним из самых любопытных свидетелей. Эти главы предшествовали общему введению, где я пытался понять, как могли возникнуть разоблачаемые мудрости, и что свидетельствовало об их успехе. Именно здесь, несомненно, находится как один из наиболее захватывающих предметов духовной истории Империи, так и один из наименее освещенных. Я никак не имел цели его исчерпать и только намеревался указать черты, показавшиеся мне самыми примечательными. Последняя глава введения посвящалась личности Гермеса, а последняя глава книги — литературным формам, под которыми выражается для нас *логос* откровения. Эти наблюдения достойны двух герметизмов: тем самым они послужат как бы переходом ко второму тому.

Вторая часть этого сочинения имеет целью рассмотрение философического и теологического герметизма. Несомненно, что, начиная с *Поймандра* Рейтценштейна (1904 год), труды самого Рейтценштейна, затем Вильгельма Кролля, Йозефа Кролля, Буссе (Bousset), В. Скотта, Ч. Г. Додда, которые я здесь привожу, во многом содействовали лучшему разумению ученого герметизма. И поскольку данная форма мудрости представляет собой очень тесные взаимоотношения с другими философическими и религиозными движениями того времени; постольку развитие исторического исследования возвращает познание всегда более богатого и глубокого средоточия; что может показаться полезным вновь вернуться к проблеме герметизма,

ведь в самой Франции последняя книга на нашу тему восходит лишь к третьей четверти минувшего столетия (1). Безусловно, общедоступный и ученый герметизмы заключают в себе общие черты, ибо повлияли друг на друга: они составляют собой два разных единства; и есть всякое преимущество их рассматривать по отдельности. Кроме того, будучи обязанным издать в сотрудничестве с другом из Гарварда А.Д. Ноком (A.D. Nock) философические тексты Трисмегиста в *Коллекции Бюде*, я рассудил предпочтительным подождать, чтобы говорить о Гермесе-философе, когда это издание уже вышло.

В настоящем томе я сделал заимствование в литературе, называемой в Германии *Kleinliteratur*, поскольку она зачастую является анонимной и непринужденной. Таким образом, я пожелал «составить атмосферу»: всякая моя цель была бы достигнута, если книга смогла бы предоставить хотя бы малую совокупность памятников народной религии во времена Империи. Для большей части этих сочинений изданный текст весьма хорош; и я имел заботу только их перевести. Чего не получается в случае с алхимической литературой: издание Бертело-Рюэлля более чем посредственное (2); и я должен был тогда создать собственный текст. Я его, в частности, составил для главы о Зосиме, что вы найдете в дополнении; эта публикация имела лишь предварительный характер, ожидая, что лучшие дни позволят приступить к обещанному и уже подготовленному труду благодаря ученым сотрудникам *Каталога Алхимических Греческих Рукописей*.

Уже минуло двадцать лет с тех пор, как труды господина Кюмона о Митре и восточных религиях в римском язычестве пробудили во мне пылкое желание изучать в свой черед религии древности. С этого дня, на какой бы путь я ни становился, я обретал его в качестве проводника на своей дороге. И Фортуна позволила, чтобы я смог получить выгоду не только из его сочинений, но и из его советов. Для меня честь и большая радость, что он соизволил принять посвящение этой книги. В чем для меня — гарантия прочности моего труда, поскольку он пожелал его прочесть, исправить и обогатить замечаниями прежде, чем он вышел.

Я также имею обязанность в отношении господина Луи Мас-синьона, профессора в Коллеж де Франс, просветившего меня не только в темном пункте арабской астрологии, но и расположенного ко мне до того, чтобы поместить в приложении к этой книге воспоминание о герметической арабской литературы. Несмотря на труды Бертелло-Удаса (Berthelot-Houdas) и Блоше во Франции, Й. Руска в Германии, эта тема предстает еще мало изученной. Никто ни был более него способным трактовать о ней.

Я нашел самый любезный прием у господина Пьера Лако (Pierre Lacaü), профессора египтологии в Коллеж де Франс, и у его ассистента господина Малинина, к которому был направлен для консультации по поводу коптской рецензии Исповедания Киприана-волшебника (cod. Pierpont Morgan). Малинин взял на себя труд, основываясь на моем желании, перевести данный коптский текст; и он позволил мне опубликовать эту новинку, которую вы найдете в Приложении II. Нет сомнения, что читатель столь же останется ей довольным, сколь был и я сам.

Наконец, я искренне благодарю моего коллегу из Школы Высших Исследований господина Сент Фар Гарно (Sainte Fare Garnot), пожелавшего отредактировать часть Главы IV этой книги, относящейся к Тоту Египтянину; и профессора В. Гунделя (W. Gundel) из Гиссена, щедро позволившего мне воспроизвести фотографию одной страницы восточного манускрипта из Оксфорда, опубликованную в последнем издании БОЛЛЯ-БЕЦОЛЬДА-ГУНДЕЛЯ *Sternglaube und Sterndeutung* (Иллюстрация XXIV, фиг. 47). Этот рисунок чудесно выражает то, что имелось от поэзии и подлинного благочестия в культе, воздаваемом древними людьми светилам. Возможно, лучше, чем всякий письменный текст, он символизирует на пороге книги эту расположенность духа и души, которую я хотел определить, и примеры которой проиллюстрировать (3).

Париж, август 1942.

А.-Ж. Фестюжьер

- (1) Louis MENARD, *Hermes Trismégiste, traduction complete précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques*, Paris, 1867 (2e édition).
- (2) Жесткое слово В. Кролля по отношению к Дамасциусу де Рюэлю (“nihilfereintellexit”, Or. Chald., p. 8, n. 2), увы, является истинным.

В транскрипции личных имен или в греческих произведениях (не модернизированных) я принял следующие правила: $\kappa = k$, $\chi = ch$.

- (3) Я сохранил в общем окончание *os*, кроме случаев, когда персонаж слишком повсеместно известен под латинизированной формой своего имени (*us*). Наконец, греческое *и* в основном передается через *y*. Здесь только условности; и выбор остается свободным: однако, приняв его, необходимо этому следовать до конца.

ВВЕДЕНИЕ

ВРЕМЯ И СРЕДА



ГЛАВА ПЕРВАЯ

Закат рационализма

Период, простирающийся от Траяна до последнего из Северов, предстает временем всяких контрастов. Внешне казалось, что никогда мир еще не достигал равной ступени цивилизации. Сильные армии Рима сдерживают варваров у границ Империи. Ойкумена пребывает в покое. В восточных провинциях древние города омолаживаются, покрываясь памятниками, свидетельствующими о щедрости императора и разбогатевших граждан (1). В Африке, в Испании, в Галлии, в Британии и в Германии — там, где существовали только села, теперь сооружаются города, свидетельствующие о попечении Рима. Все эти города являются укреплениями в античном смысле, то есть автономными организмами со своими выборными магистратами, своей собственной администрацией. Это правление урбанизированной буржуазии: всякий образованный горожанин, честный и лояльный, может, если он трудится, достичь наиболее важных государственных постов. Во всех урбанизированных областях греко-римское воспитание запечатлевается на огромном и столь различном населении Империи общими манерами думать, чувствовать и действовать. Сам император и городские магистраты обеспечивают содействие просвещению. С конца I столетия Веспасиан создавал школы с государственными больницами. В Александрии Музейная академия процветала, по крайней мере, до времени Каракаллы. В Афинах Марк Аврелий организует Университет, где четыре кафедры предназначались для четырех философических школ — Платона, Аристотеля, Стои, Эпикура. В Риме Адриан основывает Атеней. Привилегия эллинизма открывает доступ к обучению имперскому управлению.

Это время, когда риторы странствуют из города в город, чтобы произносить торжественные речи с похвалой их принимающему граду и во славу Князя. Марк Аврелий является учеником и другом Фронтонa; Аэлий Аристид читает в Риме, возможно, перед самим Антонином свой панегирик Империи и получает от Марка Аврелия и Коммода средства, выделенные ими для восстановления Смирны. Не в меньших почестях пребывают грамматики, лекари и правоведы. Видно, как тогда появляются труды, сосредоточившие знания, собранные древними, и зафиксировавшие научное состояние для долгого ряда поколений, иногда и до нынешних времен: в дальнейшем они послужат основополагающими текстами, которые с радостью будут изучаться и комментироваться. Итак, для знания чисел *Арифметическое введение Никомаха* из Герасы, комментируемое Ямвлихом, Филопоном, Сотерихом, переведенное на латынь Апулеем и Боэцием, посвоей форме еще служит учебником в XII и XIII столетиях. Для Гармоники, ассоциируемой древними с наукой чисел, это *Гармоническое введение Никомаха* и особенно *Гармоники (Harmonika)* Птолемея, прокомментированные Порфирием, используемые Макробием и переведенные на латынь Боэцием (2): благодаря ему они влияют на все Средневековье. Для геометрии *Метрики (Metrika)* и *Определения* Герона Александрийского (3) и его комментариев на Евклида, полностью используемый арабами, сочинения которых в Средневековье будут переведены на латинский язык (4). Для астрономии — *Планисфера* и особенно *Альмагест* Птолемея, толкуемый Паппосом и Феоном Александрийским, послужив учебником в неоплатонических школах, переводится на арабский язык (5), затем с арабского на латынь и, начиная с XII столетия, на латынь (6): его учение связывают даже с Коперником. Для астрологии — *Четверокнижие (Tetrabiblos)*, или *Quadripartitum*, того же самого Птолемея, комментированное и парафразированное неоплатониками (7), переведенное и бесконечно раз прочитанное арабами, неоднократно (8) переложенное на латынь в Средневековье и уже в течение Ренессанса Меланкто-

ном (9). Для механики это трактаты Герона Александрийского о пяти силах, баллистике, пневматических машинах и автоматах; они частично переведены на арабский язык, а потом с него на латынь (10); некоторые из них (особенно *Pneumatika*) будут играть большую роль в Ренессанс. Для оптики — Оптика Птолемея, от которой нам точно остается только латинский перевод (11) с арабского сицилийского адмирала Евгения (12), наряду с двумя трактатами о Катоптрике псевдо-Птолемея (вероятно Герона) и псевдо-Евклида (13): оба сочинения были переведены на латынь в Средневековье. Для медицины это огромный труд Галиена Пергамского (153 произведения), совокупность всех знаний, начиная с Гиппократов, который становится классикой медицинского искусства, истолкованный, переведенный по-арабски, затем на латынь (14), и пользующийся еще в период Ренессанса основной авторитетностью. Для грамматики — работы Аполлония Александрийского, трактующего обо всех частях грамматики, начиная со звуков и заканчивая порядком слов, и *Синтаксис* которого становится, в частности, каноническим: Присциан его частично переводит; в Византии Феодор Газский и Ласкарис создают из него основания своих произведений; и переложения Феодора Эразмом и Ласкариса Меланхтоном обеспечивают его удачу в школах в XVI столетии. Для просодии — 29 книг *Универсальной просодии* Геродиана (сына Аполлония), систематизирующего правила, установленные александрийскими филологами, и передающего их, таким образом организованными, византийцам. Для поэтики — трактат «О метрике» (в 48 книгах) Гефестиона Александрийского, комментируемый с начала III столетия Лонгином, затем Хойробоском в VI веке; это сочинение становится каноническим в византийских школах. Для риторики это огромный корпус Гермодена из Тарса, развиваемый с III столетия длинной вереницей комментаторов (15).

Эти имена достаточны, чтобы показать, что II век стал известен истинным интеллектуальным возрождением, важность которого нельзя недооценивать в истории человеческого позна-

ния, поскольку в данное время в большей части присутствуют писатели, среди которых Никомах, Птолемей, Герон и Галиен, определившие форму и границы этого познания на более чем одно тысячелетие. Именно II столетие, так сказать, обобщило применение и понятие *enkuklios paidéia* (16), цикла человеческого рода, который должен предшествовать профессиональному образованию, поистине творя из человеческого существа «человека»; тогда же определенно установилась упорядоченность *тривиума* и *квадравиума*, то есть семи свободных искусств Средневековья: грамматики, риторики, логики, с одной стороны; арифметики, музыки, геометрии и астрономии, с другой (17).

Было бы совершенно неверным говорить в абсолютном смысле о времени Антонинов и Северов как об эпохе упадка. И, тем не менее, если его рассмотреть пристальней, то определенный декаданс обнаруживается. Поскольку ни одно из произведений II столетия не представляется оригинальным. Здесь подражают уже полученному сведению, компилируют и систематизируют его. Галереи, портики, рынки, термы, библиотеки, — все эти памятники, придающие столь роскошный вид городам и делающие столь приятной урбанизированную жизнь, не добавляют ничего поистине нового уже изобретенным архитектурным формам. В скульптуре довольствовались стилизациями классического или архаического греческого искусства (18). Утонченное красноречие риториков Новой Софистики, подражающее великим древним, создает свою форму. Публичная конференция, на которой наслаждаются Плиний Младший, Герод Аттик и Аристид, заменяют безмолвный труд подлинного ученого. Даже суммы математиков Птолемея и Герона или медицинская энциклопедия Герона не составляли бы настоящего прогресса, если бы не пребывали на педагогической почве благодаря упорядоченности материалов и ясности плана. Пристрастие эпохи к Введениям, Учебникам, Лексиконам происходит от очень значимой точки зрения. Может показаться, что само распространение культуры отмечалось приостановкой исследования. Это время школы, образования.

Итак, необходимо признать, что научный дух был тогда в упадке; или, скорее, возрождение II века лишь внешне замедлило начавшийся с I века до н.э. закат, либо благодаря некоему истощению человеческих сил (19), либо из-за непрерывных войн, начиная с Суллы; и, вероятно, по этим двум причинам: вне сомнения по факту самой войны, когда Цезарь в 47 году осаждают Александрию, разрушая Музейную библиотеку; но с другой стороны, ученые Музея уже добрых полстолетия не произвели ничего стоящего.

Значит, это угасание научного духа имело в соотношении, как зачастую выходит, не столь большое возрастание истинного благочестия, поскольку последнее может хорошо согласовываться, и у Платона, например, согласовывалось с научным исследованием, оставаясь каждое в своей области; и экзальтация благочестия, будучи как бы извращением благочестия, теперь склоняла человека к вопрошанию божества в форме личностного откровения, что прежде он пытался получить силами одного рассудка. Мало-помалу древний греческий рационализм, освобождавшийся с первых ионийцев от оболочки мифа и апокалипсиса, уступал место совершенно иному состоянию, где все сразу бросало вызов рассудку, доверившись средствам познания, чуждым разуму, — здесь не то, чтобы эти два факта являлись следствием один другого; скорее, они вместе свидетельствовали о том же самом умалении духа.

К чему должно это относить? Откуда получается, что II век, который, повторяем, был одним из наиболее успешных периодов античности, не познал подлинного интеллектуального возрождения, а сила и ясность мысли в нем продолжают снижаться; вкратце, разве он не мог соответствовать большому материальному благосостоянию, радующему мир равным процветанием творений духа?

В этом нельзя обвинять войну, как в последнее столетие Римской республики или начиная от Максимиана Фракийца. Несомненно, война никогда не прекращалась. Траян и Марк Аврелий провели большую часть своей жизни в воинских лагерях.

Но война перенеслась на крайние пределы Империи: внутри ее рубежей мир пребывал в спокойствии. Конечно, профессора из Афин и Александрии ничуть не волновались в своих пристанищах. Если бы представилось им желание, то не было бы ничего более легкого, чем сменить место. Новые софисты пребывают всегда в странствии. Галиен, обучившись в Риме, практикует препарирование в Александрии и может здесь изучать скелет, возвращаясь сюда с такой же легкостью, что и современный турист: ему оказалось достаточно получить в Остии свой билет.

Должно ли обвинять римское господство? Безусловно, если бы, как бы то ни было, свободные города греческого Востока не пользовались большим правом решать в вопросах мира и войны, союзов и договоров, короче, во всем том, чем ведает высшая политика. Но когда Рим завоевывает Грецию, Малую Азию, наконец, Сирию и Египет, прошло уже много времени с тех пор как греческие полисы утратили свои суверенные права. Рим лишь наследовал диадохам, поглотившим уже под различными небылицами в своих царствах эти муниципальные организмы, каждый из которых некогда образовывал государство. Значит, это политическое подчинение никак не помешало взлету эллинистической цивилизации. Добавим, что римское владычество, очень благоприятное, по крайней мере, в период Империи и, в частности, во II веке, стало для греческих городов благодеянием: и поскольку они сохраняли автономию в части управления, постольку им обеспечивалось неслыханное развитие; и поскольку они утратили право истощаться в непрерывной борьбе, постольку никогда не прекращали обращаться к времени своей полной независимости.

Итак, являлось ли «потоком Оронта, обрушивающимся в Тибр» вторжение евреев, сирийцев и египтян, принесших с собой иррациональный мистический дух Востока? По правде сказать, это бывшее большим влияние представляется скорее симптомом, нежели глубинной причины недуга. Если мы обратимся к истории греческой мысли, то увидим ее контакт с Востоком; но именно она извлекает от этого выгоду. Она заимству-

ет, но организует, полагая в делание ей позаимствованное, и, следовательно, господствует, оставаясь далеко от уподобления. Автор *Epinomis*'а в IV веке до н.э. пишет эти поразительные слова: «Осознаем, что все заимствованное греками у варваров они перерабатывают и ведут к наилучшему совершенству. То же самое необходимо полагать и о нашем настоящем предмете (20). Несомненно, сложно открыть истину бесспорным способом в этих новых вопросах; но есть большая и прекрасная надежда, что греки сумеют благороднее и справедливее позаботиться о доктрине, идущей нам от варваров, рассматривающей всех этих богов (светила), и культе, воздаваемом им; ведь греки используют наставления и Дельфийские оракулы, наряду с законно установленной религией» (21). Не выходит ли отсюда тогда, что теперь греческий рационализм отказывается что-либо от себя уступить чуждому элементу, и вместо того, чтобы напитаться им, он завершается его поглощением?

Приходилось констатировать об уменьшении жизненных сил в самом эллинизме. Он предстает наподобие раненного тела, потерявшего много крови. Это ослабление, несомненно, обладает своими причинами (22): из них я здесь желал бы привести лишь одну, содержащуюся, как мне кажется, в сущностных данных проблемы, то есть в собственном характере философической и научной мысли у греков.

То, что по-особенному недоставало греческой науки, как и человеческому знанию до нынешних времен, так это использование опыта. Вот цемент, который нисколько не получается от некоего подобия исторической необходимости. Задолго до Бэкона и Паскаля человек смог открыть пользу и средство экспериментирования. На самом деле греческий ученый не испытывал желания этого и в этом не нуждался. Его склад ума был дедуктивным. Именно благодаря порядку доводов, извлеченных из наиболее возвышенного рассудка, он подразумевал открыть всякий образ мира. Эти диалектические построения должны были держать сами себя без возможности контролировать их при содействии конкретной величины. Отсюда следует,

что если античность и насчитывала математиков, то она никак не обладала физикой в современном смысле. Отсюда также получается, что древний ученый почти всегда склонялся привязывать знание к первичной философии, то есть к системе чистого разума вследствие дедукций (23).

Итак, на философическом плане греческий рационализм как бы пожрал сам себя. На самом деле, разум отдался вольной игре, не встретив своей узды в лучшем наблюдении конкретного сведения, и оказалось неизбежным, что та же самая диалектическая сила у грека, по-особенному гибкая и тонкая, служившая сооружению здания, послужила и его разрушению. Это поразительное приключение, греческая мысль представляет собой в перспективе довольно меланхолическое зрелище логомании. Каждая секта обладала своими догмами, которые не могли примириться с догмами соседнего сообщества. Разумеется, дело всегда касалось «спасения феноменов» (24), всегда исходя от наблюдения. Но быстро удовлетворялись довольно примитивным наблюдением, чтобы тотчас устремиться по пути новых построений, грешивших теми же самыми недостатками, что и предыдущие, которые осуждались. Таким образом, все школы обвинялись в недостаточном изучении основополагающих фактов и возвращались каждый раз к той же проблеме чувственного познания. В свою очередь, эта проблема оказывалась неразрешимой, поскольку иногда исходила от неверно понимаемой величины, выстраиваясь на песке (по словам скептиков, именно такой случай произошел с четырьмя догматическими школами Афинского университета); иногда возражала на распри, противопоставляемые философами и относительностью, присущей всякому чувственному восприятию, приостанавливая свое суждение и объявляя о невозможности познания по примеру скептиков.

Этот факт, несомненно, один из самых главных в человеческой истории и наверняка более важный, нежели политические потрясения, изменившие лицо мира, имел два вида последствий. Одно он имел, собственно говоря, для науки. Другое —

для религиозной мысли, способа представления Бога, Его атрибутов, наших взаимоотношений с Ним, происхождения и предназначения души, нашего поведения здесь в дольном мире в течение этой эфемерной жизни.

В области точных знаний скептический подход должен был привести размышляющие умы к некоему подобию пессимизма, затрагивающего общие теории, что всегда называлось философией наук. На сей счет произошло слишком много прений, утомляющих от слов. Оставалась только техника, что заключается в описании машин, которым пользуется особенно Герон Александрийский; тем не менее, секта эмпирических лекарей отвергает всякое начало, чтобы рассматривать только единичные случаи. Еще можно было собирать изобретения древних; II век, как оказалось, это эра компиляций и учебников. Наконец, можно было в добрый час отказаться от всякого усилия разума, чтобы довериться исключительно сверхъестественным вдохновениям и ожидать божественного откровения, что прежде достигалось лишь терпеливой работой исследования (25). На протяжении книги мы встретим достаточно примеров изменения подхода.

Последствие оказалось более тяжким в том, что касается религиозных основ и моральных доктрин. В жизненных вопросах у человека не имелось больше правила. Имперская религия представляла только проявлением благонадежности; она могла лишь увенчать пустоту душ. Традиционные культы утрачивали это сильное воздействие, оказываемое в Афинах с V столетия, которое напоминало церковь. Каждый народ обладал своими богами, облеченными сохранять и защищать их измыслившее человеческое сообщество. И поскольку это сообщество притягало жить автономно, противопоставляя себя своим соседям, постольку боги образовывали с ним тело. Но обозначение и роль местных богов сводились исключительно в течение дня, когда исчезали, по крайней мере, в качестве независимых сил, к различным местным родинам (26). Дальше Империя, переплавив эти отечества, объединила их богов. Исида не является

больше госпожой какого-нибудь египетского поселения: она есть Деметра и Кибела, Юнона и сирийская Афродита, и персидская Анаитис, и даже Майя из Индии (27). Она — мирионимическая, все имена ее обозначают; она предполагает всякие свойства (28). Солнце распространяет свои лучи над всеми частями мироздания: значит, оно — вместе Ваал и Осирис; оно — Всевышний Бог, Зевс, Сабазиос, Jupiter Exsuperantimus, даже Яхве евреев. Тогда какого Бога избрать? Их слишком много, или даже они обозначают все. Среди стольких предметов, предлагавшихся поклонению людей, какой был истинным Богом?

Это вопрос во II или III столетии, поставленный неким Феофилом Аполлону Кларосскому: «Ты ли Бог (29) или есть иной, являющийся Богом?» (30) Как найти ответ на сие вопрошание?

Можно было посоветоваться с философами. Уже до Сократа многие размышляющие умы в самой Греции или в греческой Азии ставили проблему о Первопричине, Единстве Всего, взаимоотношениях Бога и мироздания. И с начала организации философических школ, то есть, по крайней мере, Академии, наиболее нормальный подход заключался в желании просветиться в этих материях либо испытать некое духовное волнение, следуя за одним из признанных мастеров премудрости. Итак, послушаем Юстина (31). Он равным образом искал истинного Бога. И он обратился к философам, поскольку, как он сам себе говорит (I, 3), «они всегда заняты рассуждением о Боге, предпринимая исследования о монархии и божественном провидении, и в этом кроется присущая философии роль в познании божественного». Поначалу он оказывается у одного стоика (II, 3), но последний ничего не знает о Боге и заявляет ему, что сие знание не является необходимым; он покидает его, уходя к перипатетику (II, 3), но тот требует денежного вознаграждения, прежде чем приступить к урокам; тогда он устремляется к пифагорейцу (II, 4), предписывающему своему ученику сначала познать музыку, астрономию и геометрию; наконец, он находит платоника (II, 6), доктрина которого начинает его столь восхищать, что в своей самонадеянности он обретает надежду узреть

Бога лицом к лицу, «ибо таково завершение философии Платона». И тогда, решив удалиться от людей, он спешит оказаться в спокойном месте на берегу моря, чтобы размышлять здесь на досуге (III, 1), где встречает отважного человека, приводящего его к Христу. Разумеется, Юстин не единственный, кто вопрошал у философов о тайне счастливой жизни и Высшем Благе. Лукиан сообщает другие примеры, когда описывает им самим испытанные чувства после встречи с платоником Нигрином (32) или когда показывает трогательный пыл одного неопита Гермотима, устремляющегося всей своей душой к Абсолюту (33). Этот Гермотим знает, что путь будет суровым и что он придет к премудрости лишь по истечении долгих лет. Неважно, ведь речь идет «либо о несчастном существовании и гибели в смешении с презренной толпой, либо о достижении благодаря философии Высшего Блага» (XX, 1). И все же, какого избрать проводника? Они столь многочисленны; и каждый из них притязает быть лучшим. И он приходит к такому трезвому заключению: «Или должно верить всем философам, что смехотворно, или равно им нельзя доверять» (XX, 29).

В этом великом смятении умов стали возможны многие поступки. Можно было охотно принимать скептицизм или, по крайней мере, мириться с ним, не слишком утруждаясь. Кажется, таковой является склонность Цицерона, который, пережив краткосрочный приступ печали и мистицизма после смерти своей дочери Туллии в 45 году (34), естественным образом оказался в состоянии агностика в Новой Академии в том, что касается Непознаваемого. В I столетии н.э. Плиний приводит идею Бога к взаимному служению, которому могут предаваться люди (35). Во II веке Лукиан представляет собой образ сатирика, вполне утвержденного с совершенным спокойствием души в скептицизме, разрушительную работу которого продолжает Секст Эмпирик: ему никогда не приходит в голову, что, ниспровергая все наши способы познания, он рискует впасть в отчаяние; в его сочинениях не заметно и малейшего беспокойства на сей счет.

Можно было еще довольствоваться неким подобием смутного благочестия, независимого от всякой метафизической системы и восприимчивой к слиянию с догмой, неважно какой школы (36). Нет ничего более общего на исходе I столетия до н.э., нежели эта размытая религиозность, которую модно без очевидных доказательств связывать с именем Посидония, обращая ее отсюда к универсальной Душе, владычице безмерного тела или Мироздания, которое она оживляет, существуя превосходнейшим образом посреди светил, прекрасные равномерные движения коих предстают как бы ее видимыми проявлениями, откуда проистекало убеждение, что наша душа, будучи частицей божественной души, устремляется из дольного мира слиться в этом Начале, прежде чем телу здесь быть разрушенным смертью. Это мироощущение неоднократно передавалось в текстах: в *Сновидении* Сципиона, где оно, быть может, только литературный вымысел; у Вергилия, у Манилия, у Сенеки, в псевдо-аристотелевском трактате *О Мироздании*, переведенном Апулеем, в аллегорических сочинениях Филона Александрийского. Во II столетии это одна из привычных черт эклектической мудрости, определенно не принадлежащая ни к одной школе, но проистекающая от того же самого полученного воспитания, ставшего частью багажа развитого человека: Дион Киник, стоики Эпиктет и Марк Аврелий, платоник Максим Тирский, астролог Веттий Валент, автор герметического *Асклепия*, пифагореец Аполлоний Тианский, каким его живописует Филострат, являются одинаково благочестивыми в подобном смысле.

Можно было, наконец, воспринять и третье мировоззрение. Поскольку о существовании и естестве божества, Провидении, сущности и участи души, Боге Вседержителе и об образе жизни философы предоставляли лишь противоречивые ответы (37), постольку, даже доверяя определенным из них, само исследование данных проблем изначально осуждалось из-за недостаточности средств нашего познания, которые, несмотря ни на что, не могли дать ответ тем душам, о каковых говорит

Юстин: «заботившихся о себе самих, стремившихся быть спасёнными и сохранивших доверие Богу», а потому спешивших утолить жажду от других источников и испытывавших новые пути, никак не способные исчерпать их добродетель. Благодаря роковому противодействию греческий рационализм, разрушаясь в своих собственных основах, обратился к иррациональному, к некоей вещи, находившейся сверху или снизу, по крайней мере, вне разума — на плане мистической интуиции либо теософических мистерий, либо преимуществ магии; иногда всего этого вместе. Необходимым стало жить в ожидании, придавая смысл самой жизни. То, о чем вопрошалось с тех пор, являлось словом порядка, властью, верой. Больше доказательств: хочется верить.

Одному советуемому, который, несомненно, его спрашивал, наподобие Феофила (38), об истинном имени Бога, Аполлон отвечал следующим образом: «Всякий человек, наставленный в святых мистериях, обязан хранить сокровенность вещей, в которые не должно углубляться (39). *Но поскольку твое разумение скоротечно и твоему суждению присуще ниспровергаться, постольку познай, что Бог, превосходящий всех других, есть Иао, который зимой Гадес, Зевс с наступлением весны, Гелиос летом, и осенью — прославленный Иао*» (40). В то же самое время во II или III веке вот ответ Аполлона Феофилу, спрашивавшему его: «Ты ли Бог?»: «Существует намного выше сверхнебесной оболочки безграничный огонь, всегда в движении, беспредельная Вечность: *счастливые (41) не могут Его познать, разве что Он — Всевышний Отец, когда Он так о себе рассудил в Своем совете, не давая увидеть Самого Себя*» (42). И Юстин подытоживает в определениях, сообщённых ему христианином, которому он поведал свое духовное приключение: «В очень отдалённые времена, более древние, чем все мнимые философы, существовали счастливые праведные люди, возлюбленные Богом, говорившие в божественном Духе и передававшие прорицания о будущем, которые теперь исполнились. Их называют пророками... Одни они видели и возве-

щали людям истину... Их писания еще и теперь существуют, вы можете взять их в руки, воздав их своей верой, извлекиши из них наибольшую пользу как о началах, так и о конце, обо всем том, что должен знать философ. *Ибо нет ничего в доказательстве, которым они продвигали свою речь: превыше всякого доказательства они пребывают достойными свидетелями истины»* (43).

Пусть же эти являющиеся красноречивыми тексты лучше живописуют состояние нового духа! Человеческое разумение скоротечно и подвержено заблуждению. Верховный Бог непостижим. Пока долгое время Он пребывает сокрытым, сами боги, по вящей рассудительности людей, не знают ничего о Нем. Его узнают, когда Он разоблачается. И это откровение представляется не доказуемого порядка, но идущим от веры.

Значит, искали откровение и естественно откровение, обладавшее властью. Итак, один Бог хорошо говорит о Боге. Значит, стало необходимо спросить Бога, будет ли он общаться с вами самими через Его прорицания или в ходе видения, которое вы достигли бы от Него, либо, доверившись Его пророкам, имевшим с Ним общение в легендарном прошлом и передавшим в священных книгах то, что познали от Бога. Эти пророки обладали настолько вящей властью, насколько были наиболее удаленными — *maior e longinquo reverentia*. Более удаленные во времени, поскольку больше восходишь в прошлое, больше приближаешься к золотому веку, когда боги нисходили в дольний мир общаться с людьми, соединялись со смертными, порождая полубогов, наделенных сверхчеловеческой мудростью. Более удаленные в пространстве; и в этом случае уходили их искать на Восток у народов, «которым предстоит первыми взирать на восходящее солнце» и которым оно сообщается способом более чистым и непосредственным; в этих странах и тысячелетних храмах, чьи жрецы ревностно сохраняли чудесные тайны и говорили языком, сами звуки которого обладали действительностью, осуществляя магическую силу с того момента, как они произносились.

Здесь еще избыток примеров, выявляющих известность этого мистического и пророческого потока первых веков христианской эры. Отметим его несколько черт, начав с опосредованного разоблачения — откровения, передаваемого благодаря книге.

Поначалу это возвращение пифагорейства. Кажется, что вера в Пифагора росла по мере того, как снижалось превосходство рассудка. Некоторые встречи представляются весьма любопытными. В само время, когда Цицерон, ученик скептиков (Энесидема) и сторонников вероятностей (Антиох Аскалонский), довольствуется, находясь между ними, противостоянием теологическим доктринам философов (44), Нигидий Фигул обладает репутацией пифагорейца, астролога и мага, а пифагорейцы достаточно многочисленны в Риме, чтобы соорудить под землей святилище — знаменитую базилику Великих Врат (Porta Maggiore) (45). Во времена Нерона и Домициана столько больших вельмож предпочитают умереть, наподобие Петрония, играя со смертью, пифагореец Аполлоний Тианский, пророк и чудотворец, проповедует из города в город евангелие без догм, чистый культ чистого Бога, воздержание от определенной пищи, особенно веру в его слово. И когда, наконец, Секст Эмпирик собирает в *Гипотипозах* и *Скептиках* все оружие скептиков против аргументов философии и знания, его современник Филострат, движимый императрицей Юлией Домной, составляет по образу жития святого, легенду об Аполлонии, новом Пифагоре (46).

В действительности, силу пифагорейства слагало следующее: оно не являлось философией, целостной системой о Боге, мироздании и человеке. Оно не происходило посредством доказательства. Это была церковь или даже религиозный орден (47), где слепо следовали слову вдохновенного существа, ставившего целью не убедить, но заставить уверовать. Всякий спор в ордене должен был прекратиться, когда звучала формула, ставшая нарицательной: «Учитель сказал»: Αὐτὸς ἔφα (48). Разве сей мудрец не являлся богом? Пифагорейский катехизис среди других положений содержал следующий вопрос: «Кто такой Пифагор?». Отвечали: «Аполлон Пифийский» или

«Аполлон Гиперборейский», или «Аполлон Исцелитель», или «один из демонов, пребывающих на Луне», или «сын Гермеса» (49). Подобным же образом легенда сообщала о его чудесах, служивших мотивом правдоподобности: как не отдать свою веру Пифагору, богу и спасителю, ведь он исполнил столько чудотворений? (50)

Значит, можно было прибегнуть и к священным книгам под его именем, *ἱεροῖλόγοι*, гимны в честь чисел (51), арифметические трактаты (52), особенно катехизисы, определявшие природу чисел, обозначавшие вещи или более совершенные действия в каждом порядке превосходства, устанавливавшие предписания и запреты (53). Краткость, авторитарность этих ответов очаровывали пресыщенные, но алчущие веры умы: «Каковы Острова Блаженных?» Ответ: «Солнце и Луна». Было известно достоверно, кто после смерти шел населять Солнце или Луну: это становилось для души большим отдохновением. Или еще: «Что собой представляет Дельфийский оракул?» Ответ: «Тетрактис», то есть Гармония, которая, согласно пифагорейской присяге, представляла источником и корнем вечного Естества» (54). С этим простым словом обладали объяснением всего мироздания, ключом всех мистерий. Была ли нужда искать дальше? И зачем беспокоиться еще о скептиках? Евангелие «тетрактиса» превосходило разумный порядок. Если, наконец, спрашивали: «Кто такой Пифагор?»; то ответ «Аполлон» полагал предел всякой неуверенности, какой бы она не могла оказаться: оставалось только верить. Таким же образом и загадки, в том числе «какова самая праведная мудрая вещь и пр.», предоставляли собой программу жизни в сжатых формулах, где простота ее оспаривала у мистерии. Тем самым учили, что наиболее праведной вещью есть жертвоприношение богам, а лучшей — обладание в себе благим демоном (*δαίμων*), то есть хорошей и добродетельной душой, что составляло счастье (*εὐδαιμονία*); самым верным считалась бесспорная истина, что люди являются лукавыми, и наиболее священной вещью представлялся лепесток мальвы, Бог знает почему. В этих по-

велениях и запрещениях содержалось немало пользы. Отныне стало известно: что должно делать и чего избегать, чтобы быть спасенным; обо всех обязанностях, касающихся питания и питья, деторождения, культа Бога, изучения сознания, вплоть до того, каким способом входить в храмы (ступая правой ногой) и выходить оттуда (левой ногой), вплоть до запрета преломлять хлеб и прикасаться к белому петуху. Это была неслыханная смесь из табу, пришедших из глубины веков, гигиенических наблюдений, советов по моральному и духовному руководству. Тем не менее, эти афоризмы береглись как секреты посвященных; клались не преступать ни одного из их положений. И благочестивые пристанища собирали верных, облаченных чистым льном, в полностью белых комнатах, украшенных аллегорическими сценами, чтобы принять участие в церемониях, где опьянялись символами.

Как все живучие религии, пифагорейство обладало и завоеваниями. Оно присвоило себе две главные силы греческой культуры — Гомера, князя поэтов, и Платона, князя философов.

Греки никогда не располагали священной книгой в смысле обладания евреями Библией. Но они владели текстом, радовавшим двойным преимуществом почтенной древности и ослепительной формы. Рассказы о воображаемых сражениях и приключениях для утешения феодалов Ионии — *Илиада* и *Одиссея* — со своего появления на свет очаровывали многие поколения. Ахилл, Гектор, Приам, Андромаха — эти имена были первыми, познаваемыми ребенком в школе. Слава Ахилла неоднократно пробуждала героев. Многие черты античной души нам не понять, если не определить роль этих поэм в греко-римском воспитании (55). Итак, было и у Гомера нечто, шокирующее поклонников. И, не говоря уже о сказках, где поэт насмехается над богами, само собой разумеется, что Гомер не имел никакого замысла по составлению Священного Писания. Когда в первые столетия н.э. беспокойный человек, бросив вызов рассудку, принялся искать написанное слово, способное служить оракулом для жизни, то естественно подумали об этих свет-

ских текстах. Значит, стало необходимым их интерпретировать в назидательном смысле. Подобным образом и возникла параллельно пифагорейским апокрифам и в той же самой среде литература аллегорической экзегезы, где Гомер, наконец, должен был показать свое истинное лицо, став пророком по примеру Пифагора и Аполлония. Наиболее знаменитым из этих произведений представляется трактат *О вертепе нимф* Порфирия. Но ему предшествовали многие другие, следы которых обнаруживаются в Жизнеописании Гомера у псевдо-Плутарха (56).

Легче всего оказалось бы пифагоризировать Платона. Не являлся ли он учеником Пифагора, смешавшим учения Сократа с доктриной Самосского мудреца? (57) Разве он сам не пифагоризировался (58), когда сравнивал тело с темницей или с могилой, мир с пещерой, Бога с добрым пастырем; когда описывал в эсхатологических мифах о *Горгии*, *Федоне*, *Республике* и *Федре* участь души после смерти? Больше того, разве в *Тимее* он непосредственно не вдохновлялся учениями Школы, пока не стал подражать произведению одного пифагорейца, возможно, Филолая, возможно, самого Пифагора? (59) Итак, из всех сочинений Платона именно *Тимей* античность ценила высшим образом, больше всего прибегая к его прочтению; многие знали Платона только благодаря этому диалогу, достаточному для всякого человека. Разве не находили в нем как совокупности знаний обо всем том, что нужно было знать о происхождении и организации мироздания, сущности души, природе тел? Космогония, космология, физика, знание о душе и естественные науки, — все оказалось собранным в этой книге в догматическом тоне, почитавшуюся почти как боговдохновенную. С оснований Академии она порождала дискуссии (60), комментарии. В I и II столетиях одним из самых знаменитых комментариев являлся комментарий Посидония Апамейского: из него делают заимствования еще Халцидий (IV век) и Прокл (V век). Следовательно, если *Тимей* Платона происходил от Пифагорейства, то весь Платон к нему сразу же прилагался. Самый известный философ сводился к роли ученика одного положенного Учителя.

- (1) При Траяне портик в Милете, Траянеум в Пергаме, библиотека в Эфесе; при Адриане — завершение храма Зевса Олимпийского в Афинах и пр.
- (2) 1-я книга *Гармоник* у Боэция, *Inst. mus.*, V.
- (3) К 200-му году после Р.Х., HEIBERG, *Geschich. d. Math. u. Naturwiss. imAltertum*, 1925, p. 37, n. 4.
- (4) См. перевод комментария на Евклида Аль-Наиризи (который использует Герона), сделанный Герардом из Кремоны в XII столетии, HEIBERG, p. 38, n. 7, BROCKELMANN, *Gesch. d. ar. Litt.*, I, 2, p. 103 и Suppl., I, pp. 363, 386. О средневековых переводах см. Ch. H. HASKINS, *Stud. in the hist. of med. Science*, Harvard Un., 1924.
- (5) Откуда само имя *Альмагест*; арабское *al mageshi* это перевод μεγίστη см. YASKINS, p. 104. Арабский перевод IX века.
- (6) HASKINS, p. 103–110.
- (7) Порфирий (cf. CCAG, V, 4 [1940], pp. 187 ss.) и, быть может, Прокл.
- (8) Либо с арабского, либо даже с греческого.
- (9) HASKINS, pp. 110–112.
- (10) Согласно греческому изданию Камерариуса, Базель, 1553 год.
- (11) *Pneumatika*, cf. HASKINS, pp. 181–183.
- (12) Только II–V книги.
- (13) Эта книга следует за предшествующей.
- (14) HASKINS, p. 208 et *passim*.
- (15) Cf. W. SCHMID — O. STAHLIN, *Geschich. d. Griech. Litt.*, II 2 (1924), p. 935.
- (16) Выражение присутствует уже у Дионисия Галикарнасского в I столетии до Р.Х., затем у Витрувия, Страбона, Квинтилиана, Плутарха, Лукиана, Афиней и др.
- (17) См. шесть первых книг *Скептик* Секста Эмпирика (конец II века), которая оставляет в стороне логику.
- (18) Нужно оставить в стороне, это правда, собственно римскую скульптуру, «непрерывное искусство» колонны Траяна и удивительные портреты римского искусства. EUGENIE STRONG, *Roman Sculpture* (Londres, 1907), Introduction, ch. VI, p. 159 et ch. XV.

- (19) Которые обеспечивали, на самом деле, выдающийся взлет. Не говоря об Афинах, напоминаем, приводя только их математиков III и II столетий: Евклида, Эратосфена, Архимеда, Аполлония и Гиппарха.
- (20) Заимствование в греческом знании от халдейского учения о светилах.
- (21) *Epinom.*, 987 d. 988 a 5.
- (22) Я не претендую, естественным образом, ни исчерпать, ни даже основательно истолковать эту объемную тему. Я просто желал рельефно отобразить, на мой взгляд, одну из главных причин, одну из причин, во всяком случае, позволяющих лучше понять зарождение герметизма и аналогичных движений; поскольку желание иного пути познания, нежели греческий рационализм, — в отношении проблем, ответ на которые нельзя было пройти, — кажется, непосредственно родилось от чувства, что рационализм страдал недостаточностью, не являясь больше способным обеспечить никаким определенным решением; значит, приходилось искать в иных местах. Что касается упадка науки при римлянах, то, разумеется, есть место указать еще на другие причины. Очевиден факт, что практический по существу дух римлян никогда не интересовался чистым знанием; но существует также факт, что не только в Риме, но и повсюду, где господствует «эллинистическое» воспитание, это воспитание в период Империи ставит целью образование риториков, но не ученых. Идеал Платонической академии пребывал в большом упадке: интересуются уже не чистой истиной, но вероятностью; все ветви знания удовлетворяются примитивными и зачастую ошибочными сведениями. Смотреть о времени Святого Августина произведение Анри-Иринея Марру — H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 1938), Ier et IIe Partie.
- (23) Об отсутствии в Греции, за исключением ограниченных кругов, подлинного союза между наукой и техникой см. H. DIELS, *Antike Technik* (1920), pp. 29–33. (Согласимся, впрочем, не пренебрегать этими кругами, напомнив о том, что истинное знание всегда являлось уделом малого количества людей). Смотреть также превосходное исследование Ч. Сингера — Ch. SINGER, *Greek biology and its relation to the rise of modern science* (in *Studies in*

the history and methods of science, Oxford, 1921); paragraph. 1 and 2, pp. 1–13 (“The Greek scientific work lacks nothing in brilliance, the Greek scientist yield to none in keenness, the Greek record is at least the equal of our own in clearness. It is constant solicitude for the exact mode of investigation, a solicitude characteristic of our own science, that we so often seek in vain among the Greek”, p. 9. “The Greek often accepted data without scrutiny induction without proof. His very brilliance was a source of weakness and he was often led to believe that the order of phenomena must perforce correspond to his own admirably clear conceptions”, p. 10). Факт, впрочем, весьма известный.

- (24) Выражение возникло в школе Платона (BURNET, *Aurore Phil. gr.*, p. 32, n. 2): оно касалось обретения простейшей гипотезы для составления отчета обо всех наблюдаемых фактах. Аристотель часто говорил $\kappa\alpha\tau\alpha$ (παρὰ τὰ φ., ἀποδοῦναι, ὁμολογεῖν (или, наоборот, βιάζεσθαι) τὰ φ., ἀκολουθεῖν τοῖς φ. Еще у Прокла, *Нуротур.*, 5, 10 πρὸς τὸ τὰ φαινόμενα σῶζειν.
- (25) Чтобы обозначить упадок, приведем только КСЕНОФОНТА — XENOPHON, *Mém.*, I, 9 ἃ ἔξεστιν ἀριθμήσαντας ἢ μετρήσαντας ἢ στήσαντας εἰδέναι, τοὺς τὰ τοιαῦτα παρὰ τῶν θεῶν πυνθανομένους ἀθέμιστα ποιεῖν ἡγεῖτο (sc. Socrate).
- (26) Здесь речь не идет о самом существовании местных традиционных культов. Они естественно продолжали существовать, некоторые из них даже обрели во II веке новую силу: смотреть превосходное резюме Геффкена — GEFFCKEN, *Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums* (Heidelberg, 1920), pp. 4–9. Но спрашивается: то, что предоставлялось тогда для потребностей души, это традиционные культы? Не прекратились ли они по большей части оставаться привлекательными силами для индивидуальной души в день, когда индивид не признавал больше в них символ города в полном смысле слова? Не вошло ли в эти культы множество условностей?
- (27) *Oxyrh. Pap.*, XI, 1380, col. V, 103.
- (28) АПУЛЕЙ, *Метаморфозы*, XI, 5.
- (29) То есть истинный Бог: впрочем, каждый язычник ведал, что Аполлон был богом.

- (30) K. BURESCH, *Klaros*, № V, p. 55.
- (31) Умученного между 163 и 167 гг. См. *Диалог с Трифоном*, издание Аршамбо (Archambault), Париж, 1909.
- (32) III, *Нигрин или портрет одного философа*.
- (33) XX, *Гермотим или секты*.
- (34) См. Tenney FRANK, *Life and Literature in the Roman Republic*, Berkeley, 1930, pp. 217–222.
- (35) *Deus est mortali iuvare mortalem*, PLINE, N. H., II, 18.
- (36) За исключением, вероятно, эпикурейства.
- (37) JUSTIN, *Dial. c. Triph.*, I, 4–5; LUCIEN, *Hermotime*.
- (38) См. выше.
- (39) Смысл следующий: «Против моей воли я, который знает, разоблачает для тебя эти вещи». Бог запрещает раскрывать столь глубокие секреты. Тут есть общее место для всякого гнозиса.
- (40) BURESCH, *Klaros*, № IV, p. 48. BURESCH (ib. стр. 49) сохраняет в V. ἀβρόν Ἰάω, отвергая исправления Лобека (ἀβρόν Ἀδωνί) и Иана (ἀβρόν Ἰαμχον). Другая более короткая версия того же самого оракула просто гласит: «Зевс, Гадес, Гелиос, Дионис — это одно и то же».
- (41) То есть боги.
- (42) BURESCH, *Klaros*, № V, p. 55.
- (43) *Dial. c. Tryph.*, VII, 1–2.
- (44) См. *L'Idéal religieux des Grecs*, pp. 87 ss.
- (45) См. J. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, 1927.
- (46) См. *Id. rel. d. Grecs*, pp. 73–85.
- (47) См. мою статью в *Rev. Et. Grecques*, L. (1937), pp. 470 ss., и особенно pp. 476–489.
- (48) DIOG. LAERT., VIII, 46. Другие ссылки у A. DELATTE, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, 1915, p. 279, n. 2.
- (49) DELATTE, pp. 279–280.
- (50) *Rev. Et. Gr.*, l. cit., pp. 473–474, 490–494, DELATTE, p. 297.
- (51) Согласно пифагорейству, числа обладают мистическим значением и даже отождествляются с божественными существами.

- (52) DELATTE, pp. 139–268.
- (53) Τί ἐστιν, τί μάλιστα, τίπρακτέον: DELATTE, pp. 274 ss.
- (54) DELATTE, pp. 249–268, 276.
- (55) См. *L'enfant d'Agrigente*, pp. 11–14.
- (56) См. DELATTE, pp. 109 ss.: «Пифагорейская экзегеза гомерических поэм». CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, pp. 4–9, 186–189 et *passim* (смотреть index Général, s.v. “Homere”).
- (57) κεράσας Σωκράτει Πυθαγόραν, NUMENIUS, fr. 1, p. 116. 1 Leemans.
- (58) ὁ δὲ Πλατῶν πυθαγορίσας, ib., p. 115. 4–5.
- (59) Об этом обвинении в плагиате, ходившем, начиная от Тимона из Флионта (около 325–235), смотреть у А. Е. TAYLOR, *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, pp. 39–41.
- (60) Ксенократ и Крантор (около 300 года до Р.Х.).

ГЛАВА II

Восточные пророки

Пифагоризировать Платона — благо; что значило уже увенчание его ореолом пророка. Но зачем останавливаться на этом пути? Если всякая доктрина обретала такой авторитет, когда облачалась характером откровения, черпая свое происхождение из далекого прошлого, то не стоило ли подняться за пределы Пифагора до премудростей, более близких еще к божественному, которые, как говорится, не обладали больше возрастом? «Разве Платон не аттический Моисей?» — вопрошает пифагорец Нумений Апамейский во II веке (1). И в другом фрагменте своего трактата *О Благе* он пишет эти типичные сточки: «Чтобы толковать о проблеме Бога, необходимо опираться не только на свидетельства Платона, но удалиться за пределы, соединив свои утверждения с учениями Пифагора; и добавлю от себя, —воззвать о ней к народам, пользующимся доброй славой, уразумев их культовые посвящения, их догмы, их церемонии, исполняемые ими в полном согласии с принципами Платона, — все то, что установили брахманы, евреи, маги и египтяне» (2). В то же самое время, что и Нумений, другой сириец из Апамей, некий Алкивиад, приходит в Рим, неся с собой книгу откровения Элхазая, пронизанную астрологией и утверждавшую о своем парфянском происхождении (3). Итак, этот Алкивиад повторял будущим посвященным, прежде чем передавать им тайны мистерий: «Не читайте эту книгу раньше всех, ревностно храните сии предписания... Египетские мудрецы в своих храмах не ведали о таких великих, как Пифагор, мудрец из греков» (4).

Вот мы и у последнего этапа книжного откровения. Здесь все соединенные элементы способствуют усилению авторитета текста: и высочайшая древность, и удаленность в пространстве, и, собственно говоря, вдохновенный характер послания, ведь восточный мудрец всегда является лишь орудием Всевышнего, писцом, ограничивающимся передачей сокровенного слова.

Восточный мираж непрестанно прельщал воображения Греции. В первые столетия христианской эры умы, отворотившиеся и отвыкшие от греческого рационализма, с наслаждением предаются чужестранному влиянию. Господствует идея, будто варвары владеют более чистыми и более сущностными сведениями о Божестве не от того, что они лучше пользуются рассудком, нежели эллины, но, наоборот, потому что, пренебрегая рассудком, они достигают самыми таинственными путями общения с Богом. Это нечто большее, чем литературная мода: греко-римский мир пребывает как бы в оцепенении. Пифагор, по словам Ипполита (5), был «ошеломленным» (*καταπλαγείς*) от премудрости египтян. Слово выражает поразительное состояние души эпохи.

Свидетельства многочисленные. Из них я выбрал только малую группу, где, не заботясь о самих доктринах и не спрашивая себя о том, восточные ли они, как их определяют греки, имеется много соответствующих подлинной мысли мудрецов Востока (Зороастр, Будда); и я обозначу только общие места, выдающие новую моду.

- 1) «Все то, что установили брахманы, евреи, маги и египтяне», — говорит Нумений Апамейский. В этом продолжении нравятся выразительные имена. Диоген Лаэртский (III столетие) открывает свои *Жизнеописания Философов* (*Prooem.* I, 1) следующими словами: «Никто не желает, чтобы философия начиналась с варваров: на самом деле, существовали маги у персов, халдеи у вавилонян или ассириян, гимнософисты в Индии, друиды у кельтов и галатов». Итак, Диоген ничего не изобретает. Он ссылается здесь на Сотиюна Александрийского, современника Птолемея Филометора (6), и на *Трактат о Маге* (7), приписываемый Аристотелю, но который, несомненно, принадлежит перипатетику Антисфену Родосскому (II век до Р.Х.) (8). Обнаруживается та же самая тетрада — Египет, Халдея, Персия, Индия — или аналогичные с ней сочетания (9), связанные со временем обу-

чения Пифагора, странствиями Аполлония, приключениями Киприана мага; как у Порфирия (10), сравнивающего благочестие восточных деятелей (брахманов Индии, магов Персии) (11) с совершенством наиболее безупречных теологов Греции; так у Арнобия, где они свидетельствуют о естестве истинного Бога (12), Святого Иеронима в перечне философствующих народов (13) и Святого Августина, где они входят в один ряд с западными варварами в рассуждении об универсальном согласии (14).

- 2) В действительности, эти народы общеизвестной древности являются и зачинателями и философии. Этот вымысел, появившийся при Платоне в Академии (15) перешел отсюда с III столетия в школы Александрии (16), обеспечив себе одно из общеизвестных и наиболее популярных мест в Империи. Об этом свидетельствует Диоген Лаэртский, как мы уже видели, в преддверии *Жизнеописаний Философов* в маленьком трактате «Об изобретении философии» (περὶ εὐρέσεως), занимающем от 1 по 12 параграфы Предисловия. Он излагает сначала тезис о первенстве варваров (1–2), который, впрочем, сам не принимает (3–5), затем вкратце описывает философию гимнософистов и друидов (здесь сопряженных), потом подробнее мировоззрение халдеев и магов (6–9) и наконец египтян (10–12).

Авторитеты, на которые он ссылается, выявляют уже продолжительную традицию. Поистине, среди сторонников превосходства варваров не было согласия относительно главного основоположника: Египет, Персия, Индия или Иудея; какой из стран принадлежала пальма первенства? Долгое время Египтяне почитались самыми древними мудрецами (17). Именно в их храмах изначально появилось на свет божественное или человеческое знание. Больше того, это один из их богов «изобрел» философию: Тот, например, Гермес для греков (наш Трисмегист); и стелы Гермеса, которые, как сообщалось, читали Пифагор и Платон, существовали еще во времена Ямвлиха (18);

или скорее Арнебесхенис (Arnebeschenis; Ἀρνεβεσχηνης) или Птах, сын Нила: дата его существования устанавливалась за 48 863 года до Александра (19). Тем не менее, будучи еще учеником Платона, он следовал общему пристрастию Академии к магам, поскольку Аристотель в 1-й книге трактата *О Философии* отдавал пальму первенства магам, «которые были намного древнее египтян» (20). Согласно платонику Гермодору, Зороастр жил за 5 000 лет до Троянской войны; согласно Ксанфу Лидийцу — за 6 000 лет до Ксеркса; по данным же Евдоксия и Аристотеля — за 6 000 лет до Платона (21). Эти три цифры почти согласовывались, но никак не соответствовали счислению египтян. Устанавливались генеалогии. Гимнософисты становились наследниками магов, самих имевших своими потомками евреев. Так говорит Иосиф Флавий (22): «Евреи являются наследниками философов из Индии: об этом говорится, что философы назывались калланами (Kallanoi) у Индийцев, иудеями у сирийцев; последнее имя им пришло из страны, в которой они обитают» (23). Но как примирить это происхождение иудеев со столь общепринятым притязанием еврейских авторов и столь часто повторяемым христианами, что Библия содержала всякую примордиальную премудрость, ибо Библия, как это видно в Книге Бытия, столь же древняя, сколь стар и сам мир? Зороастр должен тогда быть учеником Авраама (24), а последний — тот самый Авраам, обучавший астрологии царя Египта Фарефонеса (Pharethones)(25). Но Индия, в свою очередь, не спешила ли утвердить свое превосходство? Значит, рассказывалось, что Зороастр воспринял свои секреты от брахманов (26). В своей беседе с мудрецом Иархасом Аполлоний Тианский учит, что брахманы преподали метемпсихоз египтянам, передавшим его Пифагору, а тот поведал о нем грекам (27). Именно индийцы «изобрели» мудрость (28). Разве не говорится, что Ликург ходил к ним и общался там с гимнософистами? (29)

Какими бы ни были эти споры, получался определенный факт: философия варваров представляла безмерно древнее и по-

чтеннее любомудрия греков. Отсюда неизбежное заключение: именно у варваров наставлялись первые философы Греции. Больше того, вся греческая цивилизация являлась лишь заимствованием у варваров. Согласно Диодору Сицилийскому (30), египетские жрецы извлекли из реестров своих храмов сведение, что Орфей (31), Мусей, Мелампод, Дедал, Гомер, Ликург, Солон, Платон, Пифагор, Евдоксий, Демокрит и Энопид приходили в Египет (32). Ликург, Солон и Платон заимствовали там свои законы; Пифагор познавал там все, касающееся *hiéros logos*, теоремы геометрии, науку чисел и даже метемпсихоз. Не являющаяся новой легенда (33) проходит во всех эллинистических доксографиях. Фалес, первый ионический философ, учился в Египте (34). Приводилось даже мнимое письмо Фалеса Ферекиду, в котором он рассказывал, что ушел с Солоном в Египет для общения там со жрецами и астрологами (35). Но особенно тема о Пифагоре и Демокрите распространила догму о заимствовании у варваров; и только благодаря этим примерам сказка обрела свой полный смысл. Ибо Пифагор, как мы видели, был вдохновенным квазибожественным Мудрецом, другим Аполлоном, меньшее слово которого обладало значением оракула. И Демокрит в период Империи не столько первооткрыватель атомической гипотезы, сколько учитель оккультных знаний: с ним связывали все виды апокрифов о магических добродетелях растений и камней, измышленных в Египте, авторство *Физик и Мистик* (*Physika et Mystika*), одной книги «Симпатий» и алхимических произведений; он — «философ» в том смысле, когда слово захватывает, то есть пророк эзотерической доктрины, астролог и маг (36).

Пускай Пифагор и приходил в Египет, для V столетия это уже было обычным представлением: по меньшей мере, Геродот указывает на сходства между жреческими обычаями египтян, орфиков и пифагорейцев (II, 81). Столетие спустя Исократ (Busiris 28) заявляет, что Пифагор взял из Египта вою философию и свое познание святых обрядов, все науки, которые он первый изучил для Греции. Вероятно, затем александрийские

круги целиком способствовали распространению вымысла. Во всяком случае, на заре христианской эры он разнесен повсеместно. Его мы находим у Ипполита (37): «Пифагор научался у египтян числам и мерам и ошеломленный мудростью, достойной веры, благовидной и сложной в сообщении жрецов Египта, в желании соревнования он предписал себе равно закон безмолвия и обязал всякого, желающего познания, размышлять в покое в подземных храмах» (38); у Климента Александрийского (39): «Платон позаимствовал у Пифагора учение о бессмертии души, а Пифагор у египтян». Климент знает даже имя учителя Пифагора: это главный пророк Сонхис (40). Тем не менее, Пифагор не ограничился Египтом: хотелось также, чтобы он оказался рядом с мудрецами Передней Азии. Начиная с IV века, его сделали учеником Заратаса (Зороастра), если верить в этом Аристоксену Тарентскому, воспитаннику Аристотеля (41): Пифагор отправился посетить Заратаса Халдея, изложившего ему доктрину о двух началах. Тот же Заратас внушил ему религиозное почтение к бобам. В I столетии до Р.Х. Александр Полихистор в своем трактате *О Пифагорических Символах* сообщает, что Пифагор следовал наставлениям Заратаса Ассириянина и даже галатов с брахманами (42). Последующие биографии (Порфирий, Ямвлих) больше соглашались с областью этих данных: Пифагор путешествовал повсюду. Согласно Порфирию (см. *Pyth.* 6), он обучался математическим наукам у египтян, халдеев и финикийцев: в действительности, начиная с незапамятных времен (ἐκ παλαιῶν χρόνων), египтяне предаются геометрии, финикийцы знанию чисел и счислений, халдеи созерцанию небесных вещей. Что касается очищений, культа богов и предписаний человеческого поведения, то Пифагор получил их от магов. Согласно Ямвлиху (43), сначала Пифагор навещает в Сирии наследников пророка «физиолога» Моха и иерофантов Финикии, принимая участие во всех посвящениях Библоса и Тира; отсюда он уходит в Египет (44), где пребывает двадцать два года в храмах, предавшись астрономии, геометрии и мистериям; после чего

он устремляется в Вавилон, где посещает магов. Таким образом, он совершил синтез всего того, что рассматривается божественной философией и культом богов, просветившись от орфиков, жрецов Египта, халдеев и магов, не говоря уже о посвящениях Греции (45). Египет, Финикия, Халде, Персия, Индия, — все эти страны поспособствовали мудрости Учителя. Должно ли быть забытыми Евреям? Отнюдь. Следуя Аристотелю(46), Пифагор и Платон берут свои учения от Моисея (отождествленного с Мусеем).

Что касается Демокрита, то он пребывал пять лет в Египте, чтобы здесь изучить астрологию (47). Он общался со многими гимнософистами в Индии, жрецами и астрологами в Египте, магами в Вавилоне (48). Климент Александрийский (49) может процитировать одно высказывание о нем, где философ хвалится многим услышанным от ученых людей, ни один из которых не отказал ему в своем знании, «в том числе и жрецы Египта, называющиеся гарпедонаптай». Климент добавляет: «Демокрит на самом деле ходил в Вавилон, в Персию и в Египет просвещаться подле магов и жрецов». По словам Диогена Лаэртского (50), Демокрит жил у египетских жрецов, чтобы изучать геометрию, затем пребывал у халдеев, после чего в Персии; он имел общение с гимнософистами Индии и путешествовал в Эфиопию (51). Наконец, обнаруживаются подобные заметки у Элиана (IV, 20) и еще у Суидаса.

«Итак, для того, чтобы ты достиг могущества, о, царь — и ты сможешь все — предохрани лучше сие рассуждение от всякого перевода; дабы столь великие мистерии никак не дошли до греков; и чтобы лишенная чувства заносчивая речь греков, — это можно было бы сказать и об их ложных благодарностях, — никогда бы не заставила померкнуть и исчезнуть степенность, основательность, действенную силу слов нашего языка. Ибо греки, о, царь, обладают лишь пустопорожними рассуждениями, добрыми для производства доказательств: отсюда на самом деле всякая философия греков — словесный шум. Что

касается нас, то мы используем не простые слова, но звуки, исполненные действенностью». Так выражается Асклепий Египетский, обращаясь к царю Аммону в преддверии герметического трактата (С. Н. XVI, 2). Здесь, в действительности, иное общее место, нежели превосходство варварской мудрости. В день, когда греческий рационализм вошел в контакт с восточными мудростями, эта встреча естественным образом должна была побудить к их обоюдному сравнению.

Данное сравнение облачалось многими формами. Порой, как здесь, оно осуществлялось противопоставлением самих языков, звучанием слов или знаками, посредством которых графически передавались звуки. Итак, если по существу пытались найти повсюду мистирию, то очевидно, что звуки варварских наречий по одному факту их чужеродности казались в высшей степени таинственными. Отсюда получается, несомненно, в определенном смысле, что в магических греческих папирусах, большое число которых сохранилось в Египте, «варварские имена» играют первостепенную роль: заклинаемый бог вынужден слушаться, если его призывают под чужеземным именем (52). Отсюда также преимущество *Эфесских Слов* (*Ephesia Grammata*): Апулей свидетельствует о них еще в книге IX своих *Метаморфоз*.

Иногда воображают разговор между греками и мудрецами Леванта (53). Этот литературный жанр познал счастливую судьбу. Сначала нужно было приноровиться ко всякой встрече между Грецией и Востоком: оказывалось достаточным изменить имена мудрецов, — жрецы Египта, маги Халдеи или Персии, гимнософисты Индии. В рассказах Геродота (III, 143) и Платона (*Тимей*, 21 ess.) о беседах Гекатея и Солона со жрецами из Фив или Саиса основополагающее значение это древность египетского жречества и религиозных архивов Египта: «Ах, Солон, Солон! Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца!» «Почему ты так говоришь?» — спросил Солон. «Вы все юны умом, — ответил тот, ибо умы ваши не

сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род, поседевшего от времени» (*Тимей*, 22 b). В трех документах, служащих иллюстрацией встречи Греции и Индии: среди них *Симпозиум Александра и десяти Гимнософистов* (III или II век до Р.Х.), *Вопросы Мелинды* на языке пали (позднее II века до Р.Х.) и II-я и III-я книги «Жизнеописания Аполлония Тианского» Флавия Филострата (54); самой поразительной общей чертой предстает обмен сложными вопросами, в том числе загадками, тайнами, проблемами высшей мудрости об индивидуе, самопознании, образе жизни, присущей мудрецу; а также сравнение на их фоне, но критерий зачастую сохраняет формальный характер, что полагалось для самого большого мудреца, который, по словам Мелинды, умеет лучше разрешать сомнения.

И хотя эти вымыслы подвержены видоизменению, но их «мораль» повсеместно та же самая: это торжествующий Восток; диалектика грека сведена в ничтожество либо простой действительностью чужеземных слов, либо глубиной ответов, даваемых варварским мудрецом.

Откуда тогда происходит превосходство восточного жречества? Откуда берется во всей античности, что оно удерживает ключ мистерий? Какой варварский народ мы ни рассматриваем, легко увидеть, почему он побеждает грека: жрецы Египта, еврейские собратья, маги и гимнософисты равно ведут чистую жизнь, приближающую их к Богу. Именно там пребывают «самые узкие стези» (*interiores artes*), которые, по словам Арнобия (55), позволяют восточным людям увидеть и познать истинного Бога.

Тому еще множество свидетельств. От Геродота до *de mysteriis* (трактат *О мистериях*) (56), что нам только не говорилось в самой Греции о чистоте египетских жрецов? Я выбрал лишь один текст, позаимствованный у Херемона, который сам состоял в жреческом сословии в Египте во времена Нерона (57).

(Об обычаях египетских жрецов)

Стоик Херемон, повествуя об [обычаях] египетских жрецов, коих, по его словам, египтяне почитали за философов, рассказывает о том, что они избирали местом для размышления святилища, поскольку пребывание в них сродни всецелому устремлению к созерцанию. Ибо [это] гарантировало им безопасность в силу [того, что это места] богопочитания (а все считали философов как бы за неких священных животных) и [обеспечивало] покой, так как смешение [народа] бывает только по крупным празднествам, а в прочее время святилища почти что недоступны для прочих [людей] — ибо входить подобает тем, кто хранит ритуальную чистоту и от многого воздерживается. Таково установление, общее для [всех] египетских святилищ.

Отрекшись от [всякой] другой деятельности и стезей человеческих, они (жрецы) целиком посвящали жизнь созерцанию богов и умозрению, добываясь благодаря последнему почитания, безопасности и благоговения, благодаря созерцанию — [достоверного] знания, а на основании обоих — некоего сокровенного и древнего нравственного упражнения. Ведь постоянное пребывание в божественном знании и помышлении [о божественном] ставит вне всяческой корысти, унимает страсти, направляет жизнь к сознанию. А полная праведность и бескорыстие [способствовало появлению] простоты, скромности, воздержания и стойкости.

Почитание им приносило также и то, что они крайне неохотно вступали в общение: в самый период так называемых очистительных обрядов они не общались даже с ближайшими родственниками и сородичами, ни тем более не показывались на глаза кому-либо чужому, кроме тех случаев, когда проводили совместные очистительные обряды в силу необходимости, либо уступали очистительные святилища (ἄγνευτήρια) (58) для тех, кто еще не очистился, а храмы — для совершения священнодействий. В прочее же время весьма свободно общались с подобными себе, но не вступали в общение ни с кем из не-

приобщенных к религиозным таинствам. Они всегда появлялись возле богов, или [их] изображений, то неся [их], то идя впереди, то сопровождая выстроившись в ряд с чувством покоя и благоговения; все это было не напускным (букв. «дымом»), но являло некую естественную причину. Величавость проявлялась и в поведении: [жрецы] приучались и к строгой походке, и к прямому взгляду (чтобы не моргать, хотя бы и хотелось сделать это) (*μαθεστικός*) (59); смех [был у них] редок, а если уж и случался, то [дело не шло] дальше улыбки; руки [были спрятаны] в одеянии (60). У каждого чина [жрецов] был свой опознавательный знак, который выдавался в храмах; [жреческих] же чинов было много. Образ жизни [у них был] простой и безукоризненный: одни вовсе не вкушали вина, другие — совсем немного, считая, что оно вредит сухожилиям, а наполнение [вином] головы — препятствует мышлению, и говорили, что оно приносит любовные томления.

По этой же причине они осторожно пользуются и другими [видами пищи]: во время очистительных обрядов хлебами они не пользовались вовсе; а когда не участвовали в сих обрядах, то ели его, смешав с растолченным иссопом: ибо, говорили они, иссоп весьма [действенно] очищает силу хлеба (61). От оливкового масла одни воздерживались по возможности как можно больше, подавляющая же часть — вовсе [не употребляла его]: а когда употребляли его с овощами, то по возможности [старались использовать] как можно меньше, для улучшения вкуса. Яств и питья, происходящих не из Египта, было запрещено касаться — настолько была исключена [из жизни жрецов] стезя [плотского] удовольствия. От [вкушения] рыб, водящихся в самом Египте, они воздерживались полностью, из четвероногих [не ели] непарнокопытных, или многопалых, или безрогих; из птиц — [не вкушали] плотоядных, а большинство [не ело] живых существ вообще. А во время очистительных обрядов не вкушали даже яиц. При этом же они отнюдь небезупречно выпрашивали [для жертвоприношений] других животных, например, самок быков, самцов, которых двойня, или они пятнистые,

или разноцветные, или с причудливой внешностью, или приученных к ярму, [объясняя, что] они обречены на страдания и отличены (62) [от других тем, что] или на них как бы некое изображение (63), или [животное] одноглазое, или имеет сходство с человеком. [Существует] множество иных деталей относительно всего этого, связанных с искусством так называемых *мосхосфрагистов* (64), то есть тех, кто выбирает и отмечает тельцов, вплоть до составления письменных сводов [по этому искусству]. Также весьма любопытно [рассказывает Херемон] и о птицах, почему [жрецы] не ели горлицу: ибо, рассказывали они, сокол, часто схватывая ее, отпускает, даруя спасение как плату за соитие. И чтобы случайно не съесть эту [оскверненную птицу], жрецы отвергали весь род этих [пернатых]. И хоть религиозные отправления были общие, разнились лишь по категориям жрецов и были своеобразными применительно к каждому богу, очистительные обряды очищали всех. В этот период, заблаговременно распределив число дней (одни — сорок два, другие — больше, третьи — меньше, но никогда не менее семи), они воздерживались от вкушения любого живого существа, овощей и бобов, и прежде всего — от общения с женщинами; с мужчинами же они не общались в другое время.

Трижды в день они совершали омовение холодной водой: встав ото сна, перед полуденной трапезой и перед сном. Когда же случалось иметь истечение семени во сне, то тело тотчас же очищали омовением. Холодной водою они пользовались и в другие дни, однако не злоупотребляли ею. Ложем им служили ветви финиковой пальмы, которые (они называются «ваи») (65) переплетали между собой; гладко отшлифованный деревянный полуцилиндр был подушкой. Они учились переносить голод, жажду и вообще в течение всей жизни питаться весьма сдержанно. Свидетельством их воздержания служит то, что, не пользуясь никакими лечебными средствами, они проводили жизнь в здравии и были полны сил: а ведь во время отправления священнодействия они испытывали нагрузки и тяготы, многаяжды превышающие обычные [человеческие] силы. Ночь

они проводили в наблюдении за небесными телами, а иногда и [совершая] обряд, днем совершали поклонение богам, сопровождая его песнопениями, — четырежды: на рассвете и на закате, когда солнце в зените и когда оно клонится к западу. В прочее время занимались арифметическими и геометрическими задачами, всегда что-то исследуя и изобретая новое, купно с сим совершая еще и опыты. То же они делали и ненастными ночами, бодрствуя над письменами, не помышляя о корысти и открыто порицая расточительность дурного властелина. Сей непрерывный и утомительный труд свидетельствует о выносливости этих мужей, а отсутствие тщеславия — о воздержании. Из-за нечестивейших [людей] они решили уплыть из Египта, так как боялись чужеземных наслаждений и обычаев — [такое] могло показаться благочестивым решением только при утеснении со стороны царских служителей, а ведь у них был серьезный повод оставаться в земле своих отцов. Истинная философия была у прорицателей, у иеростолов, у толкователей священных текстов, да и у астрологов (66), которых выгнали из Египта. Остальная масса жрецов, пастофоров, неокоров и служек хоть и соблюдает [ныне] чистоту, но совсем не с тем тщанием и воздержанием, [что прежние жрецы-изгнанники]»*

Да простится мне целиком предпринятое цитирование сего длинного текста: кроме того, он придает тон для разумения последующего содержания и погружает в ту же самую среду, откуда произошли герметические писания, составленные в Египте и, быть может, по соседству с храмами. Равно там же необходимо становиться чуждым к миру, образовав малые сообщества чистых людей, отказывающихся от всякой животной пищи (67), и избегая обычаев непосвященных.

Но не только на берегах Нила эллинистическому времени нравилось открывать образы мудрости, соответствующие его идеалу.

* Перевод выполнен А. Г. Алексаняном по изданию: *De abstinentia*, ed. A. Nauck, *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, 2nd edn. Leipzig: Teubner, 1886 (repr. Hildesheim: Olms, 1963): 85–269. (= TLG 2034 003).

Если переходишь от египетских жрецов к религиозным сектам Иудеи, Персии и Индии, картина остается той же самой (68).

Целомудренными являются ессеи Мертвого моря и еврейские терапевты озера Мареотиды. Там они отвращаются от наслаждений как от самого порока, почитая своей главной добродетелью укрощение своих желаний и противостояние страстям (69). Они, «соблюдая целомудрие как некий фундамент для души, взводят ввысь здание своих добродетелей» (70).

Обе секты равно ищут уединенности. «Ессеи образуют собой народ отшельников; и нет во всем мироздании удивительнее их: они не имеют никаких женщин, отказываются от всех телесных удовольствий, не пользуются деньгами; их единственные друзья — это пальмы. Они насчитывают всегда то же самое количество благодаря притоку новых гостей из всех существ, утомленных жизнью, туда и сюда носимых волнами фортуны, пока они не принимают этот образ жизни» (71). Что касается терапевтов, то они составляют небольшую колонию при озере Мареотида в приветливом и хорошо проветриваемом месте, где они проживают в подобиях загородных вилл, не слишком удаленных друг от друга, что им позволяет собираться вместе в праздничные дни (72). Как хорошо в этих романтических картинах ощущается дух времени! Равным образом и Марк Аврелий вздыхает об уединении: «Они ищут пустыни, сельские местности, взморье и нагорья; и ты также наслаждался особым желанием подобных вещей» (IV, 3, 19). Уставший от городов человек, пресыщенный горожанин Рима и Александрии, представляет себе идиллические прибежища, воображает о неких обителях, где в прилежной и чистой жизни он обретет покой.

Подобным же предстает описание о жизни персидских магов. Геродот уже сообщает (I, 131), что маги поднимались на самые высокие вершины, чтобы там совершать жертвоприношение Небу. Диоген Лаэртский (*prooem.* 6, 7) говорит об их скромном режиме: «их облачение белое, их ложе представляет собой постель из листвы; их питание из зелени, сыра и хлеба». Порфирий,

согласно Евбулу (73), разделяет магов на три разряда (*de abst.*, IV, 16): «Самый возвышенный и самый мудрый из них не потребляет в пищу и не убивает никакого живого существа, придерживаясь древнего обычая плотского воздержания; второй употребляет в пищу плоть, но не убивает никакого домашнего животного; даже третий не притрагивается ко всякому виду мяса, ведь одна из сущностных догм у магов касается метемпсихоза».

Дальше писатели имперской эпохи изображают Зороастра как мудреца, посвященного безмолвию, уединению и воздержаниям (74). Схолиаст Платона желает, чтобы Зороастр практиковал далекое отшельничество от людей и воздержание от всего того, что протекало в жизни; кроме того, этот мудрец пребывал в безмолвии семь лет; и лишь тридцать лет спустя он начал разоблачать царю сумму философии (75). Согласно Плинию (*N. H.*, XI, 241), Зороастр жил тридцать лет в пустынных местах, питаясь только несозревшим сыром. Дион Хризостом (*Or.* 36, с. 40) заявляет, что Зороастр, движимый любовью к премудрости и правосудию, обрел пристанище в уединении на горе. Порфирий (*de antro nymph.*, 5), всегда следуя Евбулу, рассказывает, что Зороастр посвятил культу в горах Персии одну цветущую пещеру, откуда вытекали живые источники.

Наконец, в тех же самых штрихах описаны брахманы. Они обитают в волшебном замке, куда никто не приближается, если они этого не разрешают. Они принимают в качестве неофитов лишь тех, кто приходит к ним (76) в состоянии чистоты: последние должны быть чистыми не только по своему родству до третьего колена, где не могло оказаться ни одного опорочившего себя бесчестным деянием, разбоем, распутством и ростовщичеством; но и в отношении своего собственного характера. Затем проверяют их поведение: являются ли они скромными и сдержанными или же пьяницами, чревоугодниками, болтунами, фиглярами, вспыльчивыми, готовыми на оскорбление? Слушаются ли они своих родителей, наставников и педагогов; не злоупотребляют ли удовольствиями своего тела? Изучают физиономию, взгляд, поскольку он разоблачает душевные чув-

ства; брови и щеки; наконец, все их естественные расположения (77). Испытанный таким образом неофит призывался разделить полностью умеренную жизнь монахов: они спят на земле, где довольствуются расстилать немного соломы; они носят длинные волосы, просто покрываемые белым тюрбаном; ходят с босыми ногами; их туника сделана из шерсти, произведенной самой землей (= хлопок), и которая бела, как волна баранов Памфилии, но мягче, и источает жир наподобие елея (78). Этому описанию Филострата или, если хотите, вавилонянина Дамиса, спутника Аполлония Тианского, что переносит нас в I век н.э., соответствует рассказ Ипполита (79):

«Есть и у индийцев школа философствующих среди брахманов. Они ведут жизнь воздержную, не употребляют пищи животной и вообще на огне вареной, довольствуясь древесными плодами, и притом не срывают их, а берут то, что падает на землю; так они живут, пия воду из реки Тагабена (80). Они ходят нагие, говоря, что тело назначено Богом служить одеждою для души. Они говорят, что Бог есть свет, но не такой, какой видим, не что-либо подобное солнцу и огню; Бог также есть слово, но не членораздельное, но Слово, чрез которое сокровенные тайны природы созерцаются мудрыми. Этот свет, который называют Богом Словом, знают, по словам их, только они, брахманы, так как они одни отвергли пустое мнение, которое есть последний покров души. Они презирают смерть, всегда называют Бога на своем языке тем именем, какое я уже сказал, и воссылают к Нему гимны. У них нет женщин, и они не рожают детей. Полюбившие подобную жизнь, перешедши из страны по ту сторону реки (Гифас), поселяются там и уже не возвращаются, и они называются брахманами. Они проводят жизнь не одинаково, ибо в той стороне есть и женщины, от которых тамошние жители и рождаются, и рожают»* (81).

* Цит. по изданию: Священномученик Ипполит Римский, *О философских умозрениях, или Обличение всех ересей*, кн. I, Глава XXIV; перевод священника П. Преображенского. Казанская Духовная Академия. Творения святого Ипполита, епископа Римского в русском переводе. Выпуск I–II. Казань, 1898

Диоген Лаэртский наконец подытоживает следующим образом (*prooem.* 5, 6): «Те, кто заявляют, что философия началась благодаря варварам... говорят, что философия гимнософистов и друидов состоит в загадочных изречениях, коими они поклоняются богам, не совершая никакого скверного деяния и практикуя добродетель силы».

Эта чистота, это самообладание, это прилежание к священнодействиям приносит вознаграждение. Взамен варвары достигают сокровенного познания Божества: их глаз чист, и они зрят Бога. Плутарх настаивает на этом пункте в начале своего произведения *Об Исиде и Осирисе* (82), которое он посвящает одной жрице Исиды:

«Поэтому устремленность к истине, особенно касающейся богов, есть тяга к божественному, ибо она содержит изучение, исследование и восприятие вещей священных и является делом более святым, чем любое очищение и служение в храме; не менее приятна она и богине, которой ты служишь, небывало мудрой и расположенной к мудрости, само имя которой, как представляется, говорит о том, что более всего ей присущи способность познавать и знание (τὸ εἰδέναι). Ибо Исида — греческое имя (83), так же как имя Тифона, который, будучи врагом Исиды, беснуется в своем невежестве и лживости и разрывает, и уничтожает священное слово (84), которое богиня собирает, соединяет и передает посвященным в таинства (τοῖς τελοῦμένοις θεῖώσεως); и посвящение, предписывающее постоянно умеренный образ жизни и воздержание от многих видов пищи и любовных усад, ослабляет разнузданность и любовь к наслаждениям и приучает людей пребывать в служении непреклонными и суровыми, целью чего является постижение Первого, Владычествующего и доступного только мысли; богиня призывает искать его, и он пребывает вместе с ней, рядом с ней и в связи с ней...»*.

* Цит. по изданию: Плутарх, *Об Исиде и Осирисе*. «УЦИММ-ПРЕСС». Киев, 1996 год. Перевод Н. Н. Трухиной

Вот для преданных почитателей Исиды. И Диоген Лаэртский говорит о магах (*prooem.* 6, 7): «маги предаются мантике и искусству предсказаний: они уверяют, будто им являются сами боги; они утверждают, что воздух наполнен призраками, которые проникают наподобие пара в глаза тех, чей взгляд чист». Вот почему, долго упражняясь в аскезе, Зороастр получает от Благого Духа откровение Премудрости (85). Ипполит не менее определенно выражается в том, что касается брахманов (86):

«...Они говорят, что Бог есть свет, но не такой, какой видим, не что-либо подобное солнцу и огню; Бог также есть слово, но не членораздельное, но Слово, чрез которое сокровенные тайны природы созерцаются мудрыми. Этот свет, который называют Богом Словом, знают, по словам их, только они, брахманы, так как они одни отвергли пустое мнение, которое есть последний покров души (87)... Слово же (88), которое они называют Богом (по учению их), телесно и облечено телом, подобно тому, как носят одежду из овец, а по снятии тела, которым облечено, Оно является очевидно. Но брахманы говорят, что есть война в облегающем их теле, и тело, по их мнению, полно врагов, и против него, как бы выстроившись против неприятеля, они воюют так, как выше я показал. Все люди, говорят они, суть пленники своих сродников-врагов (τῶν ἰδίῳν συγγενῶν πολέμιῳν): чрева, нецеломудрия, обжорства, гнева, радости, печали, похоти и тому подобных. И только одержавший победу над этими (врагами) восходит к Богу. Посему брахманы обожают Дандамиса, к которому приходил Александр Македонский, как победителя войны в теле. Но порицают Калана как нечестивого отступника от их философии. Брахманы, оставив тело, подобно рыбам, выскочившим из воды на чистый воздух, взирают на солнце» (*Op. Et loc. cit.*)

Отсюда получается, что цари, согласно традиции, брали в советники мудрецов. Дион Хризостом отмечает это в отношении магов и брахманов (89):

«Это общая черта для наиболее могущественных народов, которые, хотя и не в состоянии быть управляемыми философами, заботились о том, чтобы поместить их рядом со своими царями и князьями в качестве наставников: так поступали персы в отношении тех, кого называют магами, владевшими знанием Естества и искусством воздавать культ богам; и индусы с брахманами, приобретающими это благодаря воздержанию, правосудию, дружбе, соединяющими их с Богом таким образом, что они лучше ведают будущие вещи, нежели остальные люди настоящие вещи».

Трактуя о законах Моисея, Страбон показывает (90), что законы эти идут не от людей, но от Бога; поскольку древние связывали вящую цену со словами, проистекающими от божества, откуда получается, что в античности непрестанно прибегали к оракулам. Страбон доказывает последнее большой славой в прошлом оракулов Додоны и Дельф, а затем добавляет (91):

«Будь он истинный или ложный, вот, по крайней мере, тот, кому доверяли, и вот почему прорицатели пользовались такими почестями вплоть до того, что судились достойными царской власти, ибо, будучи живыми или мертвыми (92), они нас знакомят с повелениями и правилами жизни, идущими от богов. Таковыми являлись Амфиарай, Трофоний, Орфей, Мусей и бог у Гетов, некогда бывший Залмоксисом, подобием Пифагорейца, и который сегодня Декайней, пророк у Бурбисты (93), как и у боспорцев Ахаикар (94), у индусов гимнософисты, у персов маги, некроманты и практикующие леканомантию с гидромантией, у ассирийян халдеи, у римлян тирренские авгуры. Таковым же почитался Моисей и те, кто ему следовал».

Наконец, именно благодаря своей аскезе и своей внутренней связи с божественным варварские мудрецы достигают необычайных милостей, которые им с удовольствием приписывают. Маги были наделены в отношении природных вещей сверхъестественной силой, изменившей смысл их самого имени, ставшего синонимом «волшебника» (95). Брахманы овладели фе-

номеном левитации. Филострат, откровенно ссылаясь здесь на Дамиса (96), сообщает, что «мудрецы поднимаются над землей на два локтя вовсе не для показа чудесного искусства, ибо они пренебрегают тщеславием, но поскольку обряды, исполняемые ими в подъеме тем самым вместе с солнцем, они рассматривают как приятные Богу» (97). Что касается жрецов Египта, то вот забавный анекдот времен пустынных отцов; хотя он может рассматриваться одинаково ценным, что доказывают многие примеры (98), и для предшествующего периода:

«Авва Олимпий говорит: священник из греков (99) спускается в скит, приходит в мою келью, и я встречаю его с гостеприимством. Увидев образ жизни монахов, он спросил у меня: “С этим образом жизни вы не достигаете никакого видения от вашего Бога (οὐδὲν θεωρεῖτε παρὰ τῷ θεῷ ὑμῶν)?” — “Нет, не достигаем”, говорю я ему. — И он в ответ: “Однако когда мы совершаем жертвоприношения нашему Богу, Он от нас никуда не скрывается, и мы разоблачаем Его таинства. И вы со всеми вашими трудами, вашими бдениями, вашими сосредоточением и аскезой, скажи мне, почему не испытываете видений? Конечно, если вы ничего не видите, то вы имеете в сердце скверные мысли, которые вас отделяют от вашего Бога; вот почему Он перед вами не разоблачает Своих мистерий”» (100).

Каким бы ни являлся смысл этих романтизированных картин, когда их поначалу измышляли, их значение для века, коим мы занимаемся, остается несомненным. Жрецы Египта и маги Халдеи предстают тогда учителями всякой учености, поскольку владеют двумя сущностными познаниями: с одной стороны, они ведают средство общения со сверхъестественными силами, их вызывания и по необходимости их принуждения; с другой стороны, они разумеют таинственные «цепи», связующие небесные светила с духами, которые обитают с этих светил во всех вещах здешнего дольного мира, эти подобия «симпатий», осуществляющие, что такое-то растение должно собираться лишь под покровительством определенной звезды или опре-

деленного знака зодиака; и такой-то камень приобретает действительность лишь когда над ним произносится определенное заклинание; и взаимным образом такой-то бог послушается, если ему принесут определенную жертву или привлекут его сущность и «добродетели» посредством некоего установленного образа. Вот почему во время, когда наука больше не представляется делом методичного исследования и наблюдения, но стремится раствориться в смешении рецептов доброй женщины и мистагогии (101), сказочную ученость приписывают классическим землям оккультизма — Египту с его подземными храмами, благоприятными для колдовства; Халдее, стране астрологов; Персии, родине *Magoi* волшебников; наконец, Индии, раю факиров.

Индия вскоре будет забыта, отделенная от Империи Парфянским или Сасанидским царством, враждебным Риму. Но до конца античности Египет и Халдея сохраняют свою добрую славу школ мудрости: всякий философ, то есть, как теперь понимается, всякий доктор оккультных наук, должен был туда прибыть для прохождения ее классов. Я приведу здесь лишь самый показательный пример.

Между смертью Святого Киприана и панегириком этому мученику, составленным Святым Григорием Назианзином, то есть между 258 и 379 гг., к памяти Карфагенского епископа привилась странная литература. Киприан являлся знаменитым ритором, углубленным во всякие профанические знания; произведения, сочиненные им после своего обращения свидетельствуют о превосходстве его ума: *cuius ingenii superfluum ext indicem texere, cum sole clariora sint eius opera*, — говорит Святой Иероним (*devir. ill.*, 67), подытоживая общее мнение. Еще при жизни или сразу после его смерти слава о Киприане овладела греческой частью Империи. Но тогда, поскольку Киприан являлся таким ученым, мог ли он представляться по-другому, нежели под чертами философа, как его воображает эпоха? Так родился из народной фантазии роман о Киприане Маге, вобрав-

ший в себя столь много для истории, что во времена Григория Назианзина не могут отличить одно от другого. И по великой иронии дольных вещей этот роман познал столь блестящий успех, сколь и подобную прекрасную правдивость: легенда о Киприане Маге пересекла столетия, постепенно приукрашиваясь, возвышаясь новыми подробностями, пока не установилась навсегда в *Фаусте* Гёте (102).

С самого нежного детства родители Киприана пожелали, дабы он просветился во всем, что есть в земле, в воздухе и в море, и узнал не только касающееся естественных порождений и разложений трав, деревьев и тел, но равно и все «добродетели», коими их наполнил князь века сего (демон). Итак, совсем маленьким он был посвящен Аполлону, став «сведущим в драматургии змеи» (103); в свои семь лет его посвятили Митре, а в десять — Деметре и Коре, как и змее Паллады на Акрополе. В возрасте пятнадцати лет он проводит сорок дней на Олимпе, где под руководством семи иерофантов (104), участвует во всех видах колдовства. Затем он принимает участие в мистериях Геры Аргосской, где «посвящен в предназначения единства, образуемого между воздухом и эфиром, эфиром и воздухом, землей и водой, водой и воздухом». Отсюда он отправляется в Элиду (105) и затем в Спарту, где посвящен в мистерии Артемиды Тавропольской, «чтобы познать смешение и разделение материи и возвышенности двойственных и диких учений»; потом посещает Фригию, изучая тут мантику и гепатоскопию, наконец, прибывает к варварам для наставления во всех видах ясновидения: «не существовало ничего в земле, в море и в воздухе, что бы я ни познал — ни призрака, ни предмета гнозиса, ни ухищрения всякого вида; и я владел даже искусством изменять благодаря своему колдовству писания (106) и всякие чудеса того же самого естества».

Тем не менее, здесь только прелюдия. Воистину Киприан ничего не постиг. Для обладания ключом мистерий ему потребовалось в возрасте двадцати лет посетить Египет. Итак, он отправ-

ляется в Мемфис; и там, находясь в подземных храмах, изучает науку общения демонов с земными вещами, каковые суть места, ненавидимые ими, светила; нравящиеся им магические связи и предметы; какими средствами изгоняются эти духи, каким образом они обитают во тьме, какое противодействие оказывают в определенных областях; и, наоборот, как они собираются в душах и в телах общающихся с ними; каких последствий достигают благодаря этим орудиям, последствий высшего познания, памяти, ужаса, иллюзии, движения без какого-нибудь одного сказанного слова, преимуществ, волнующих толпу. Он открывает подобие землетрясений и дождя, искусство вызывать сейсмические движения земли и циклоны. Он постигает взаимоотношения демонов с ругательствами, воздушных духов с людьми (107). Он проникает даже в святилище, где демоны производят иллюзорные формы, коими нас обманывают, эти триста шестьдесят страстей, являющиеся такими же образами, в которые облачаются демоны, чтобы склонить нас к злу, образами, убранными украшениями, но не обладающими сущностью (108).

Итак, в тридцатилетнем возрасте, после десяти лет пребывания в Египте, он отправляется в Халдею, где проникает в особые секреты астрологии, во все мистерии эфира, определенные из которых соответствуют огню; другие более искусные — свету. Он изучает различие светил, как это делается с растениями; их хоральные эволюции, их взаимные противоборства, чертог (οἶκος) каждого из них и цепь, связующую это в дольном мире с определенной пищей, определенным питием и определенным плотским союзом; распределение эфира на триста шестьдесят пять частей, каждая из которых послушна демону, с кем можно примириться благодаря действенным словам в жертвоприношениях и возлияниях. Он знакомится с посредниками (109); и он ошеломлен (ἐξεπλάγην) силой клятв, их связующих.

И только тогда, завершив свои школы, он чувствует себя учителем всякого знания. Он водворяется в Антиохии, где, пережив различные превратности, он обращается в христианство (110).

В I столетии до н.э. один александрийский Иудей приписал Соломону следующее изречение (111):

«Сам Он (Бог) даровал мне неложное познание существующего, чтобы познать устройство мира и действие стихий, начало, конец и средину времен, смены поворотов и перемены времен, круги годов и положение звезд (112), природу животных и свойства зверей, стремления ветров (113) и мысли людей, различия растений и силы корней. Познал я все, и сокровенное, и явное, ибо научила меня Премудрость, художница всего. Она есть дух разумный, святой, едиnorodный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, невреждительный, благолюбивый, скорый, неудержимый, благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный беспечальный, всевидящий и проникающий все умные, чистые, тончайшие духи».

Вот программа философии и науки, как они тогда понимались: этом мир полностью наполнен чудесными соответствиями, и чтобы проникнуть туда, необходимы божественная милость или содействия магии. По истечении многих столетий, автор *Мудрости* доктор Фауст, окруженный гримуарами, кабалистическими знаками и ретортами, не несет о знании отличную идею:

*Drum hab ich mich der Magie ergeben,
Ob mir durch Geistes Kraft und Mund
Nicht manch Geheimniss würde Kund...
Dass ich erkenne, was die Welt
In innersten zusammenhält,
Schau alle Wirkenskraft und Samen
Und tu nicht mehr in Worten kramen.*

*И к магии я обратился,
Чтоб дух по зову мне явился
И тайну бытия открыл.
Чтоб я, невежда, без конца*

*Не корчил больше мудреца,
А понял бы, уединясь,
Вселенной внутреннюю связь,
Постиг все сущее в основе
И не вдавался в суесловье*.*

Именно в этом тысячелетнем потоке обретает место духовное движение, которое во II столетии обеспечивает мода, пришедшая с Востока. Пытливая и захватывающая эпоха! Мироздание кажется целиком греческим. Памятники, разработанные в соответствии с греческими правилами, покрывают города Империи. В этих городах греческие учителя или, по крайней мере, образованные в греческих науках, просвещают детей. Это «энциклопедия» греков, делающая человека цивилизованным: всякий, желающий отличиться, должен пройти этим циклом, — Лукиан Самосатский, как Апулей из Мадавра, Галиен из Пергама, как и Климент Александрийский. И все же, сколь этот глянец хрупок! Рассудок, диалектика и гуманизм трещат со всех сторон. Внизу же — перемешанные в огромном вихре — всякие иррациональные силы, метущиеся, все эти духи, эти испарения, призывающие искусство пророка и мага, алхимика и некроманта. Хочется неведомых истин, форм новой жизни. Это время гнозиса, апокалипсисов и вымышленных оракулов.

Но гнозис, апокалипсисы и оракулы обладают ценой лишь когда они приходят с Востока. Откровение Элхазая, принесенное в 200 году в Рим Алкивиадом Апамейским, выдает свое парфянское происхождение. Название *Халдейских оракулов* само указывает их родину (114); и Сивилла также родилась в Анатолии; это пророческий дух Леванта, выражающийся в *Сибиллинах* (*Sibyllina*); отсюда получается, что еврейские фальсификаторы могли с легкостью воспринять этот источник вдохновения (115). Наконец, ничего уже не говоря об иудейских *Апокалипсисах* (Еноха, Моисея, Варуха и Соломона), какой

* *Гёте, Фауст*. Первая часть, стих 277–285; перевод Бориса Пастернака

большой известностью пользуется литература, приписываемая Магам, Гистаспу, Останесу, Зороастру и Дамигерону! (116)

Составленные на рубеже н.э. Оракулы (χρησεις) Гистаспа предстают с начала времени Августа столь распространенными, что обеспокоенное этим правительство их осуждает: не объявляли ли они о разрушении Империи, прелюдии конца мироздания? (117) Во всяком случае, во II столетии они обладают авторитетной значимостью. Святой Юстин и Климент Александрийский наделяют их такой же весомостью, что и Сивиллу. В рассуждении, произносимом Климентом о Святом Павле, проповедующем перед язычниками и увещающем их признать истинного Бога, сказано: «Возьмите, — говорит Апостол, — книги Греков, посмотрите, как Сивилла раскрывает Единого Бога и предсказывает грядущие события; возьмите и прочитайте Гистаспа» (118).

Останес имеет не меньшую известность (119). Предание пожелало, чтобы этот маг сопровождал Ксеркса в походе в Грецию; по-особенному с ним связывались книги по магии. Болос из Мендеса в III столетии до Р.Х. предпринял уже поиск одного апокрифа Останеса о различных видах магии и обожествления (некромантии, гидромантии и пр.), как и о медицинских свойствах животных, растений и камней (120); Плиний делает аллюзию на него. Филон из Библоса, с другой стороны, упоминает один *Oktateuchos*, греческие алхимики одну прагматейю (πραγματεία) Останеса (121) и одно письмо его же к Петасию о священном и божественном искусстве алхимии (122).

Но самым известным магом является Зороастр, от имени которого в ходу, начиная с александрийской эпохи, обильная священная «физическая» и «магическая» литература (123). Согласно перипатетику Гермиппу, ученику Каллимаха, автору трактата *О Магах*, к 200 году до Р.Х. в Александрийской библиотеке находилось количество произведений, приписываемых Зороастру, составлявших в целом два миллиона строк (124). В частности, все касавшееся персидской магии должно было

носить имя Зороастра. Дион Хризостом знал из этого собрания гимны, восходящие к мистериям (125), Николай Дамаский *Оракулы* (127), Филон из Библоса «Священный Сборник» (128), Климент Александрийский трактат *О Естестве* в четырех книгах (129), подробно распространявшиеся, кажется, о магических добродетелях целебных трав (130), Плиний Старший один *Лapidарий* (131); кроме того, начиная с эллинистического периода, цитировались книги Зороастра по астрологии (*Apotelésmatika*), магии и алхимии (132). Еще в III веке н.э. Порфирий упоминал подложные произведения, которые на сей раз принадлежали к жанру Апокалипсисов.

«Были при нем среди христиан многие такие, которые отпали от старинной философии, — ученики Адельфия и Аквиллина; опирались они на писания Александра Ливийского, Филокома, Демострата, Лида и выставляли напоказ откровения Зороастра, Зостриана, Никофея, Аллогена, Меса и тому подобных, обманывая других и обманываясь сами, словно бы Платон не сумел проникнуть в глубину умопостижаемой сущности! Против них он высказал на занятиях очень много возражений, записал их в книге, озаглавленной нами *Против гностиков*, а остальное предоставил на обсуждение нам. Амелий написал против книги Зостриана целых сорок книг, а я, Порфирий, собрал много доводов против Зороастра, доказывая, что книга его — подложная, лишь недавно сочиненная, изготовленная самими приверженцами этого учения, желавшими выдать собственные положения за мнение древнего Зороастра»* (133).

Эти критики не мешали видеть в Зороастре одного из главных авторитетов для всякого, кто рассматривал душевные вещи и пути спасения. Алхимик Зосима, живший, вероятно, в III столетии, делает из Зороастра и Гермеса протагонистов двух различных методик, чтобы быть спасенным. Одна из них,

* Чит. по изданию: Диоген Лаэртский, *О жизни учениях и изречениях знаменитых философов*. Перевод с древнегреческого М.Л. Гаспарова. Москва: Мысль, 1986. Приложение. Порфирий, *Жизнь Плотина*.

принадлежащая Гермесу, восходит к мудрости: если душа изначально чиста, то, очистившись в дольном мире от всякой плотской страсти, которую могла иметь соединенной с телом, она после смерти возвращается в свое нормальное состояние у Бога Отца. Другая практика взывает к обрядам магии: достаточно душе познать эти обряды, и чары, принуждающие удостовериться небесные силы, после смерти обеспечивают ее легкое восхождение.

«Гермес и Зороастр говорили, что раса философов пребывала над Фатальностью, поскольку они не радовались ею приносимому счастью и господствовали над наслаждениями, не являясь пораженными болезнями, доставляемыми ей, ведь они верно разбираются в условиях всех своих немощей, не принимая прекрасных даров, ей подаваемых, и проводя всю свою жизнь в невещественности... Зороастр не без притязания заявляет, что благодаря познанию всех существ свыше и магической добродетели телесных звуков отвращает от себя все неизбежности Рока, как частные, так и универсальные. Гермес, наоборот, в своем трактате *О Невещественности* атакует магию саму по себе, поскольку полагает, что познавшему себя духовному человеку нельзя, как бы то ни было, исправляться посредством магии, даже если это признано полезным, не потому, что совершается насилие над Необходимостью, но поскольку он ее оставляет действовать согласно своему естеству и своему выбору; и чтобы ему развиться в одном исследовании самого себя, должно прочно держаться в познании Бога, невыразимой Триады, оставляя Неизбежность толковать по своему усмотрению ей принадлежащую скверну, то есть тело. Благодаря подобному познанию и такому поведению ты увидишь, по словам (Гермеса), Сына Божия, устанавливающего всякие вещи в пользу благочестивых душ, дабы извлечь душу из области Фатальности, возвысив ее до бестелесности» (134).

- (1) Fr. 10, p. 130. 22 Leemans.
- (2) Fr. 9 f, p. 130. 8 ss. Об этом тексте смотреть Н.-Ch. PUECH, *Numenius d'Apamée et Theologie orientales au second siècle; Mélanges Bidez*, Bruxelles, 1934, pp. 745 ss., pp. 747–748.
- (3) HIPPOLYTE, *Refut.*, IX, 13–17.
- (4) HIPPOLYTE, *Refut.*, IX, 17, 1, p. 255. 8–12 Wendland.
- (5) *Refut.*, I, 2, 18, p. 8. 22 Wendl.; ἑξελάγην, говорит Киприан Маг, см. *infra* p. 40.
- (6) Cf. DIELS, *Dox. Gr.*, p. 147.
- (7) Μαγικός (scil. λόγος).
- (8) Cf. BIDEZ-CUMONT. *Les Mages hellénisés* (Paris, 1938: цитировано здесь *Mages hellén.*), t. II, p. 17, fr. B6, n. 1, 3.
- (9) Иногда добавляются друиды или евреи, или армяне и еще другие; или даже вычитается одна страна из четырех, например, TERTULL., *adv. Marc.*, I, 13 (p. 307. 14 Kroymann); по поводу «элементов мироздания» (светила): “*indignas mundi substantias... quas colunt et Persarum magi et Aegyptiorum hierophantae et Indorum Gymnosophistae*”.
- (10) Ap. PROCL., *in Tim.*, I, 208. 16 Diehl.
- (11) Недостает египтян и халдеев.
- (12) “*Ne nobis fidem habere nolitis, Aegyptios Persas Indos Chaldaeos Armenios interrogetis omnesque illos alios, qui interioribus viderunt et cognoverunt haec artibus: iam profecto discetis, quisnam sit deus unus vel sub eo qui plurimi, qui deos se fingant*”, ARN., *adv. Nat.* (CSEL. IV) IV, 3.
- (13) Epistol. 60, 4. 2: “*Indus Persa Gothus Aegyptius philosophantur*”.
- (14) Civ. Dei, VIII, 9: “*sive Platonici... sive Italici... sive aliarum quoque gentium qui sapientes vel philosophi habili sunt, Atlantici Libyes Aegypti Indi Persae Chaldaei Scethae Galli Hispani aliquae reperiuntur qui hoc viderint*”.
- (15) Cf. Aristote, *infra*, p. 22, n. 3.
- (16) Cf. Sotion, *supra*, p. 29. Гекатей Абдерский, проживавший в Египте при Птолемеи I, во многом поспособствовал сказке, касающейся египтян; cf. JACOBY, *ap. P. W.*, VII, 2758 ss.; SCHWARZ, *ib.*, V, 670–674: Гекатей — источник Диодора, I.

- (17) Например, HIPPOLYTE, *Refut.*, IV, 43, 4, p. 65. 12 Wendl.
- (18) *De myster.*, I, 2.
- (19) DIOG. LA., *prooem*, 2, 2.
- (20) ARIST. *Fragm.*, 6 ROSE.
- (21) Cf. *Mages hellén.*, II, fr. B1a, B2, pp. 7, 9 ss.
- (22) *Contre Apion*, I, 22, 179.
- (23) Другим доказывающим это свидетельством (DIOG. LA., *prooem.*, 6, 9) является высказывание Клеарха, ученика Аристотеля, восходя в этот раз еще к IV столетию.
- (24) Cf. *Mages hellén.*, I, p. 41; II, p. 48.
- (25) Артапан (приблизительно 100 лет до Р.Х.) ap. EUSEB., *praep. evang.*, IX, 18, 1. Об Артапане см. P. W., IX, 1964, 29 ss.
- (26) Amm. MARCELL., XXIII, 6, 32–36, cf. *Mages hellén.*, II, fr. B 21, p. 32. Легенда происходит от одного пифагорейца, *ibid.*, I, pp. 27–28.
- (27) PHILOSTR., *V. Apoll.*, III, 19.
- (28) *Ibid.*, VI, 11.
- (29) ARISTOCRATE, fr. 2 = PLUT., *Lycurgue*, 4, 8.
- (30) I, 96–98. Диодор жил в I веке до н.э., но здесь его источник Гекатей Абдерский восходит к концу IV столетия до н.э. (cf. *supra*, p. 21, n. 7).
- (31) Орфей в Египте, I, 69, 92, 96.
- (32) У Ямвлиха (*demyster.*, I, 1) перечень короче: Пифагор, Платон, Демокрит, Евдоксий.
- (33) Cf. *supra*, n. 4.
- (34) AETIUS, I, 3, 1 = *Dox. Gr.*, 276, 10, DIOG. LA., I, 6, 27.
- (35) DIOG. LA., I, 15, 43.
- (36) Cf. F. CUMONT, *Egypte d. astrologues*, p. 122.
- (37) I, 2, 18, p. 8. 21 Wendl.
- (38) Аллюзия на египетские сиринги (*сиринга* — древнегреческий музыкальный инструмент, род продольной флейты; впервые встречается в *Илиаде* у Гомера (X, 13); прим. пер.), если исправление *καταγέοις* для *κατάγων* представляется законной.
- (39) *Strom.*, VI, 2, 27, 2.

- (40) *Strom.*, I, 15, 69, 1–3. Александрийская эрудиция с удовольствием называла среди египетских учителей Солона (cf. *supra*. 27): таковыми были, согласно Плутарху (*Solon* 26), Псенофис Гелиопольский и сам Сонхис из Саиса; основываясь на источнике ПРОКЛА in *Tim.* 31c (I, p. 100, 20 ss. Diehl), это Патенит в Саисе, Охаапи в Гелиополе, Эфемон в Себеннифосе.
- (41) Ap. HIPPOLYTE, I, 2, 12 = *Mages hellén.*, II, p. 63. Об Аристоксене, cf. *ibid.*, I, p. 242–243. Ипполит также ссылается на некоего Диодора Эретрийского, который не известен. Диль предполагает с определенной обоснованностью, что александрийские круги здесь еще во многом поспособствовали успеху легенды (*Dox. Gr.*, p. 151). В общем, о Пифагоре и Персее смотрите особенно *Mageshellén.*, I, p. 33 *etpassim*. (Index, s. v. Pythagore) et II, p. 36 ss.
- (42) *Fragm.* 138 = CLEM. ALEX., *Strom.*, I, 15, 70, 1.
- (43) *Vit. Pyth.*, 3 (14), p. 10, 18 ss. Deubner.
- (44) *Ibid.*, 4 (18–19), p. 12.27 D.
- (45) *Ibid.*, 28 (151), p. 85, 14 ss. Deubner.
- (46) Cf. P. W., II, 918, № 15.
- (47) DIOD. SIC., I, 98.
- (48) HIPPOLYTE, I, 13, 1, P. 16, 24 Wendl.
- (49) *Strom.*, I, 15, 69, 4–6 = DIELS-KRANZ, *Vorsokr.*, 68 В 299. *Harpédonaptai* являются теми, кто настраивают как музыкальные струны, таки землемерные отвесы; они — землеустроители. Слово появляется только здесь.
- (50) IX, 7, 35. Диоген ссылается на Деметрия (О магнезии, I столетие до Р.Х.) и на Анитсфена Родосского (II столетие до Р.Х.), cf. *supra*, p. 20, n. 4.
- (51) Ибо эфиопы из древних, то есть обитатели Верхнего Египта в окрестностях Филы(Philae), по некоторым легендам, также получали пальму первенства: именно они обучили египтян всем божественным церемониям (DIOD. SIC., III, 2 *etss.*) и изобрели астрологию (LUCIEN, *deastrol.*, 3–9). В *Жизнеописании Аполлония* (VI, 10–11) помещен спор между Феспесием, предводителем Γυμνοί с берегов Нила, и Аполлонием; первый поддержи-

вал превосходство эфиопов; другой — гимнософистов Индии, у которых эфиопы изначально были поселенцами.

- (52) Необходимо также учитывать египетское верование (но не греческое), что имя имеет само по себе действенную силу, cf. CUMONT, *Rel. Or.*, p. 87.
- (53) Об этом τόπος смотрите мою статью в *Rev. Hist. Rel.*, CXXV (1942/1943), pp. 32–57.
- (54) Филострат пишет в конце II века, но считается, что Аполлоний осуществил свое путешествие в Индию к 45 году н.э..
- (55) Cf. *supra*, p. 21, n. 3.
- (56) Авторство относят Ямвлиху.
- (57) Фрагмент, взятый из ПОРФИРИЯ, *de abst.*, IV, 6–8.
- (58) Я читаю ἡ ἀγνευτήρια... κατανεμόμενοι, p. 237. 13 Nauck: ἡ codd. ἄτε conl. Nauck.
- (59) Cf. *Rev. Et. Gr.*, L (1937), p. 484.
- (60) Характерная черта. О покрытых руках см. CUMONT, *Memoire-dell' Acad. DiArcheologia*, III (1923), pp. 94 ss. и барельеф Ватикана, где священнослужители несут символы руками, покрытыми их облачениями.
- (61) Хорошо известна роль иссопа в очистительных церемониях у евреев, cf. *Dict. Dela Bible*, s. v. Древние зачастую смешивали иссоп с душицей.
- (62) То есть божественные сущности.
- (63) Я читаю <ἡ>καὶ τιμωμένοις ἐμφερῇ, [ἡ] καθ' ὅντιν' οὖν οἶον ἀπειχασμὸν ἐξείη. В любом случае, на мой взгляд, речь идет лишь о священных животных Египта, у которых оставалось признать лишь определенные знаки на коже.
- (64) Ставлящие клейма на тельцах, предназначенных для жертвоприношения. Cf. U. WILCKEN, *Grundz.*, p. 126; *Chrest.*, p. 114, № 87.
- (65) Слово присутствует у Горополлона и в магических папирусах, cf. LIDELL-SCOTT-JONES, s. v. То же самое в *Histoire Lausique* (XXXIII, 1) в смысле «пальмовых ветвей».
- (66) Возвещающие время, cf. *infra*, p. 75, n. 4.
- (67) *Pura et sine animalibus cena*, *Ascl.*, 41.

- (68) Я использую здесь свою статью в *Rev. Et. Gr.*, L (1937), pp. 476 ss., где я показал соотношение этих романов с равно вымышленной картиной жизни пифагорейцев в биографиях Пифагора.
- (69) JOSEPH, *Bell. Jud.*, II, 8, 2 ss.
- (70) PHILON, *Vita Contempl.*, 4, 34, p. 70.6 Conybeare (Oxford, 1895).
- (71) PLIN, *N. H.*, V, 17.
- (72) PHILON, *V. Cont.*, 3, 22–24, p. 58.2 ss. Con.
- (73) Автор периода Антонинов *Исследований о Мумре* (περὶ τοῦ Μίθρου ἱστορία), cf. P. W., VI, 878, № 15. Об этом тексте, не соответствующем маздейским источникам и который пифагорейского происхождения (см. метемпсихоз, неизвестный маздеизму), смотрите *Mageshellén.*, I, p. 28.
- (74) Об этом портрете, достаточно отличном от того, что показывают маздейские источники, смотрите *Mageshellén.*, I, pp. 25 ss.
- (75) *ad Alcib.*, 122 a, p. 100 Greene (Haverford, 1933), 121 e (s. v. ἐπτέτεις), p. 99 Greene. Наиболее вероятно, что речь идет о безмолвии в течение семи лет, см. *Mages hellén.*, I, p. 27, n. 5.
- (76) В возрасте, по крайней мере, восемнадцати лет.
- (77) PHILOSTR., *V. Apoll.*, II, 30.
- (78) *Ibid.*, III, 15.
- (79) *Refut.*, I, 24, 1–4, p. 27. 24 ss. Wendl.
- (80) Текст, по всей видимости, некорректный: в общем, предполагается, что речь идет о Ганге.
- (81) Изложение Ипполита весьма смутное: представляется, что он, как и Херемон, различает два класса выше, различая два разряда воздерживающихся у жрецов Египта.
- (82) *Is. Os.*, 2, p. 351 E.
- (83) Τσιςιλι Εἰσις, по ошибке произведенное от εἰδέναι, cf. *ib.*, p. 375 C-D.
- (84) Или «священное рассуждение», ἱερὸς λόγος.
- (85) Cf. *Mages hellén.*, I, pp. 28–29.
- (86) *Refut.*, I, 24, 2 et 5–7.
- (87) То есть душа, освобожденная от этого последнего облачения, созерцает дальше без завес.

- (88) Речь идет о внутреннем Слове, которое внутри нас: Бог одновременно в нас и вне нас.
- (89) *Or.*, 49, 7 (II, 123–124 Arnim).
- (90) XVI, 38, p. 1062. 26 ss. Meinecke.
- (91) XVI, 39, p. 1063. 15 ss. Meinecke.
- (92) Аллюзия на оракулы, даваемые усопшими.
- (93) Cf. P. W., s. v. “Decaeneus”, IV, 2244.
- (94) Это Ахикар ассириянин, cf. *Rev. Hist. Rel.*, CXXV (1942/1943), pp. 36–37.
- (95) См. *Mageshellén.*, I, index (Указатель к словам “Mages” и “Maggie”). Смотреть также A. D. NOCK ap. F. J. Foakes JACKSON-KIRSOPP LAKE, *The Beginnings of Christianity*, vol. V (Londres, 1933), pp. 164–188.
- (96) И также на одну «проповедь» Аполлония перед жрецами Нила, PHILOSTR., *V. Apoll.*, III, 15.
- (97) Другой пример левитации, *ib.*, III, 17.
- (98) Равным образом и приключение лекаря Фессала, cf. *infra*, pp. 56 ss.
- (99) «Грек» здесь родовое наименование для «язычника»: на самом деле, речь идет об одном египетском жреце.
- (100) *Apophthegm. Patr.*, I, p. 582 Cotelier. Об этом тексте см. L’Enfant d’Agrigente (Paris, 1941), pp. 121 ss.
- (101) Смотрите алхимика Зосиму в III столетии и до него уже лекаря Фессала в I веке, поскольку вся эта литература по астрологической ботанике приписывается магам, Трисмегисту, Соломону, Александру и Птолемею, у которого Плиний извлек столь много сведений для своей *Естественной Истории*.
- (102) О Киприане Антиохийском и недавно изданных документов, относящихся к его легенде, см. Приложение II. Я подытоживаю, согласно греческому тексту *Confessio Cypriani*, изданному Мараном (Maranus) в *Cypriani opera* Балюза (éd. de Venise, 1758, col. 1106 ss.).
- (103) Интерес этого начала (col. 1106–7) для религиозной истории III столетия уже отмечался Л. Преллером (L. PRELLER, *Philologus*, I (1846), pp. 349–351), и я обязан этой ссылкой господину

Ф. Шапутье (M. F. Chapouthier). Он интерпретирует $\mu\eta\theta\epsilon\iota\varsigma \epsilon\tau\iota \nu\eta\pi\iota\omicron\varsigma \tau\eta\nu \tau\omicron\upsilon \delta\rho\alpha\kappa\omicron\nu\tau\omicron\varsigma \delta\rho\alpha\mu\alpha\tau\omicron\upsilon\rho\gamma\iota\alpha\nu$ в соответствии с культом Аполлона как аллюзию на церемонию Стептериона в Дельфах (Plut. *Qu. gr.* 12, p. 293 C): “Der Ausdruck $\mu\eta\theta\eta\nu\alpha\iota$ darf nicht auffallen, da in dieser Zeit ziemlich alle Feste zu Mysterien, d. h. Zu symbolischen Darstellung eine abstracten Sinnes geworden waren”. Воспринятая Т. Шрайбером, *Apollon Pythoktonos* (Leipzig, 1906), p. 66 n. 44, эта экзегеза была отвергнута П. Нильссоном, *Griechische Feste* (Leipzig, 1906), p. 152, n. 2: “Die Stelle ist so allgemein gehalten und stammt aus so spatter Zeit, in der in die Mysterien allerlei Neuerungen eingeführt wurden, dass sie besser unberücksichtigt bleibt; wenigstens last sie sich für eine dramatische Darstellung des Drachenkampfes bei dem Stepterion nicht verwerten”. — Для $\lambda\epsilon\upsilon\kappa\omicron\nu\pi\acute{\epsilon}\nu\theta\omicron\varsigma$ (1106. 18) Преллер предлагает $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\acute{\iota}\nu\iota\omicron\nu$ или $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\acute{\iota}\nu\iota$ для $\eta\chi\omicron\upsilon\varsigma \omicron\mu\iota\lambda\acute{\iota}\omega\nu$ (в этом случае нужно $\eta\chi\omicron\upsilon\varsigma$). Преллер напоминает о $\Delta\iota\omicron\varsigma \omicron\mu\phi\alpha\acute{\iota}$ — для Илиады (1107. 14). $\eta\lambda\iota\delta\iota$ (лучше см. p. 39, n. 2).

- (104) Текст здесь очень темный. Для семи иерофантов ($\upsilon\pi\omicron \tau\omicron\omega\nu \epsilon\pi\tau\acute{\alpha} \iota\epsilon\rho\omicron\phi\alpha\nu\acute{\iota}\omega\nu$ 1107. 2); ср. *septem pii sacerdotes* (семь благочестивых жрецов) мистов Сабазииоса вблизи катакомбы Претекстата (смотреть об этом Cumont, *Recherches sur le symbolism funéraire des Romains*, p. 418). — $\epsilon\sigma\iota\tau\omicron\upsilon\mu\eta\nu \alpha\kappa\rho\acute{o}\delta\rho\upsilon\alpha \mu\omicron\nu\omicron\nu \mu\epsilon\tau\acute{\alpha} \delta\upsilon\sigma\iota\nu \eta\lambda\acute{\iota}\omicron\upsilon$ (1106 d. I): это пифагорейская черта, cf. JAMBL., v. *pyth.* 3 (16–17), p. 12. 1 ss. Deubneги об этом poste Рейтценштейн (Reitzenstein, *Hist. Mon.*, pp. 92–95) (легенда о poste на корабле имеет свое точное соответствие в *Acta-Petri*, 5, p. 50.8 Lipsius: это один литературный «мотив»). Для $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha} \delta\upsilon\sigma\iota\nu \eta\lambda\acute{\iota}\omicron\upsilon$ cf. Philon, v. *cont.*, 4, 34–35 p. 71. 2 Conybeare: $\sigma\iota\tau\acute{\iota}\omicron\nu \delta\epsilon \eta \pi\omicron\tau\omicron\nu \omicron\upsilon\delta\epsilon\iota\varsigma \alpha\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\omega\nu \pi\rho\omicron\sigma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\gamma\kappa\alpha\iota\tau\omicron \pi\rho\acute{o} \eta\lambda\acute{\iota}\omicron\upsilon \delta\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma \epsilon\pi\epsilon\iota\delta\eta \tau\omicron \mu\acute{\epsilon}\nu \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu \alpha\acute{\xi}\iota\omicron\nu \phi\omega\tau\omicron\varsigma \chi\rho\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon\sigma\iota\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota, \sigma\kappa\acute{o}\tau\omicron\upsilon\varsigma \delta\epsilon \tau\acute{\alpha}\varsigma \tau\omicron\upsilon \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \alpha\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\alpha\varsigma$.
- (105) Исправить $\epsilon\nu \tau \eta \eta\lambda\acute{\iota}\alpha\delta\iota$ на $\epsilon\nu \tau\eta \eta\lambda\iota\delta\iota$, cf. Eudocia, II 58 $\eta\lambda\iota\delta\omicron\varsigma \alpha\chi\rho\iota \delta' \epsilon\beta\eta\nu$. Для коптского cf. BILABEL (смотреть App. II, infra, p. 376, n. 1), p. 209 *ad* vol. fol. 55 r. 18 (Та же самая ошибка $\eta\lambda\iota\omicron\varsigma$ для $\eta\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$ у Диодора Сицилийского, 26.4 в отношении Сосилоса (Sosylos), cf. Willamowitz, *Hellenistische Dichtung*, I, p. 44, n. 1). Артемиды Тавропольская подходит Спарте, где мест-

ный культ Артемиды Орфии (Orthia) отождествлялся в позднюю эпоху с таврической легендой, cf. PAUSAN., III, 16, 7 (I, p. 704. 8 Hitzig): τὸ ξόανον δὲ ἐκεῖνο εἶναι, λέγο υσιν ὁ ποτε Ὀρέστης καὶ Ἰφιγένεια ἐκ τῆς Ταυρικῆς ἐκκλέπτουσιν ἐς δὲ τὴν σφετέραν Λακεδαιμόνιοι κομισθῆναί φᾶσιν Ὀρέστου καὶ ἐνταῦθα βασιλεύοντος; P. W., II 1400. 63 (Artémis Ταυροπόλος).

- (106) Я не слишком уверен в этом смысле: ἄχρι τῆς τῶν γραφῶν μεταφορᾶς μαγγανικῆς, col. 1107 *med.*: возможно, невидимые чернила, которые проявляются.
- (107) Col. 1107 *fin.*
- (108) Col. 1110.
- (109) То есть духи, посредничающие между небом и землей.
- (110) Отрывок четко разделен на четыре части: (1) познание греческих мистерий, интерпретируемых в соответствии с аллегорическим методом; ср. Ямвлих, Прокл, Юлиан и Саллюстий; но особенно САЛЛЮСТИЙ, IVc примечаниями Нока (SALLUST., IV, pp. XLV–LV); (2) познание мантики (inc. καὶ τὰ κατὰ <τὴν> μαντικὴν, col. 1107. 17), которую герой обретает у фригийцев (гепатоскопия) и у варваров (καὶ ἐν βαρβάροις οἰωνισμόν): не являлось ли это искусством этрусских авгуров? Весь фрагмент сложен, но любопытен, и требует углубленного комментария; (3) познание магии в Египте; (4) познание астрологии естественно у «халдеев». Создается очень четкое впечатление, что автор собрал здесь главные оккультные знания античности, и что сама личность Киприана является лишь предлогом для приведения этого изложения: Киприан — типичный язычник, знавший и практиковавший все демонические искусства; он тот, обращение которого должно обрести вящую славу. Я склоняюсь к мысли, что *Исповедь*, стиль которой ощущается сильно раздутым от современной риторики, составлялась после *Обращения*: последнее, по крайней мере, в рецензии I Радермахера (cod. P) предстает намного наивнее и проще по форме. Захотелось приукрасить легенду, восполнив ее всеми ресурсами «эрудиции» и «искусства».
- (111) *Sap. Salom.*, VII, 17–23.
- (112) Или: «свойства элементов», ἐνέργειαν στοιχείων.

- (113) Духи в конкретном смысле, — πνεύματα, — воздушные сущности, оказывающие влияние на людей, и от которых можно благодаря магии перехватить силу.
- (114) Составленные во II столетии предположительно Юлианом Халдеем. См. особенно W. KROLL, *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau, 1894. Плифоних приписывал Зороастру, см. *Mages hellén.*, I, pp. 158–163.
- (115) Большая часть из *Oracula Sibillina* происходит от II столетия. Cf. LAGRANGE, *Le Judaïsme av. J.-C.*, 1931, pp. 503 ss.
- (116) Уже часто цитированное фундаментальное произведение, принадлежащее Бидезу-Кюмону — *Эллинизированные Маги*, Париж, 1938 год (I, Введение; II, Тексты).
- (117) Об *Оракулах* (или Апокалипсисе) Гистаспа см. *Mages hellén.*, I, pp. 215–223; II, pp. 359–377.
- (118) Strom., VI, 5, 43, 1 = *Mages hellén.*, fr. 8, II, p. 362.
- (119) Климент, вероятно, читал текст «или маздейский апокалипсис получил христианские интерполяции», *Mageshellén.*, II, p. 362.
- (120) Cf. *Mages hellén.*, I, pp. 187–210; pp. 257–356.
- (121) *Ib.*, I, p. 173.
- (122) *Ib.*, II, p. 331. 21.
- (123) *Ib.*, I, pp. 208–210; II, pp. 334 ss.
- (124) В том смысле как оно тогда понималось: знание соответствий, «симпатий». Литература об этом: *Mages hellén.*, I, p. 87.
- (125) ἀπόρρητοί τε λέται: fr. O 8 11, II, p. 142 В.-С.
- (126) Λόγια, fr. D9, II, p. 81.
- (127) Τερὰ συναγωγή, fr. O 11, II, p. 157.
- (128) fr. O 12, II, p. 158.
- (129) *Mages hellén.*, I, pp. 116 ss.
- (130) *Ib.*, I, pp. 128–130.
- (131) *Ib.*, I, pp. 131–152.
- (132) Или «Демострат Лидиец», если исправить Δημοστράτῳ καὶ Λυδοῦ на Δ. τοῦ Λ.
- (133) Porph., *V. Plot.*, c. 16. Cf. *Mages hellén.*, I, pp. 154–157; II pp. 249–250.
- (134) *Alch. gr.*, 229.16 ss. = *Mages hellén.*, II, p. 243. См. Мою статью в *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, pp. 125–126, et infra, pp. 266–267.

ГЛАВА III

ВИДЕНИЕ БОГА

Юстин, чтобы увидеть Бога лицом к лицу, удаляется в уединенное место на пустынное побережье (1). Это еще одна черта эпохи. Поиск Бога и склонность к пустынножительству образуют естественный союз. В свое время мы о нем говорили в случае братских сообществ, где предлагалось вести философическую жизнь (2): но еще не существовало совершенно уединенных прибежищ, посему в них жили сообща. Уже в язычестве так появляется фигура монаха, отшельника, того, кто желает быть «один на один» с Богом, *μόνος πρὸςμόνον*. Язык времени выражает это новое чувство. Увеличиваются словесные построения, основанные на *μόνος*, «один»: *μόνωσις*, одиночество, *μονότης* или *μονωτικὸς βίος*, «уединенная жизнь», *μονάχριον*, «пустынная страна», *μονάζειν*, «жить в одиночестве», *μονασμός*, «состояние одиночества», наконец, *μοναστήριον*, что в собственном смысле обозначает келью того, кто посвятил себя уединенной жизни: все эти определения возникли вне христианства (3) и раньше Пустынных Отцов. То же самое обстоит теперь со словом *ἐρημία*, «пустыня», которое по настроению времени кажется единственным благоприятным местом для спокойствия души (*ἡρεμία*); о пустыне мечтают благодаря ностальгии по умиротворенности: две идеи связаны и слова соединены так, что в некоторых манускриптах даже смешаны между собой (4).

Обитатель пустыни, отшельник (*ἐρημίτης*), становится популярным образом в греко-римской литературе. Плутарх (5) рассказывает историю одного варвара, жившего отшельнической жизнью на побережье Эритрейского моря. Он общался с людьми лишь один раз в год, проводя остальное время только в компании скитающихся нимф и гениев. Это был прекрасный из людей; никогда никакая болезнь его не досаждала; он питался один раз в месяц горьким плодом одного лечебного растения. Он знал многие языки, в том числе и дорийский

диалект, и его высказывания естественным образом обретали форму поэмы: благовонный запах, исходящий от его дыхания, наполнял место. Один раз в году, движимый божественным иступлением, он пророчествовал на морском побережье, и князья, царские секретари приходили его слушать. Со своей стороны, Лукиан (6) воображает, что встретил одного иерограмматизма из Мемфиса, поразительно исполненного премудростью, просвещенного всяким знанием египтян. Он пребывал в течение двадцати трех лет в подземном храме, где Исида обучала его лично искусству магов. Его звали Панкратесом. Он имел целиком выбритую голову (7), курносый нос, выпуклые губы, большой рост, довольно стройные ноги и разговаривал по-гречески с небольшим акцентом. Неоднократно он совершал чудеса, например, ездил верхом на крокодилах и плавал с ними; эти чудовища трепетали перед ним или крутили хвостами: и только после этого зрелища в нем признавали человека Божия.

Большинство этих легенд нас приводит в Египет. Египет, страна пустыни и Сиринг, и в самом деле, должна была стать раем для отшельников. С незапамятных времен совершались паломничества к этим храмам, возводившимся вдали от городов, окруженным одиночеством и безмолвием, населенным только небольшим количеством жрецов и божественным величием. Иногда здесь наслаждались уже поэзией руин. Это были места, исполненные меланхолией, где складывалось впечатление более непосредственного соприкосновения с божественными вещами. Проникнутое этим чувством все засыпало там с наступлением сумерек на папертях или в гротах. Тогда бог приходил в сновидениях, совершая свои прорицания.

В два первых столетия н.э. один из этих храмов в Талмисе в Нубии (сегодня Калабхе) испытал многочисленные посещения туристов и паломников (8). В нем почитался туземный бог, которого греки называли Мандулисом, отождествляя его с Гором, сыном Исиды, или с Солнцем, или даже с сыном Латоны Аполлоном. Там поблизости не было ни города, ни деревни: лишь несколько жрецов и в окрестностях римский гарнизон,

охранявший границу. Сооружение нового храма, заложенного при Августе, завершилось только в конце I века при Веспасиане: святилище привлекало тогда двойным очарованием недавно обновленного сияния в пустынном пейзаже. Согласно старинному обычаю, особенно частому в Египте, солдаты соседнего римского гарнизона и паломники, пришедшие со всех стран, высекали или изображали на внешних стенах храма с разрешения жрецов формулы поклонения (проскинемы), где они просили у Мандулиса покровительства для них самих и их семей. Некий Герод, отождествлявший Мандулиса с Гором, «познавшим для смертных плод земли (пшеничное зерно)», умоляет бога отправить его здоровым и невредимым в свою отчизну, свободным от всякого недуга и роковых предзнаменований, затем добавляя: «О, ты, Царь, пожелай явить себя вне своего святилища и разоблачи перед людьми знаки своего могущества (9), дабы им познать, что должно с ними произойти» (10). Другой человек, для которого Мандулис является Аполлоном и который его, кажется, называет «стражем облачений царицы Исиды в черном платье» (11), так выражает свою молитву: «Увидев своими глазами, где ты пребываешь, и преклонившись пред тобой, о, бог, нас сопровождающий, велика была моя радость, когда я получил науку твоих оракулов, и насколько ты заботишься о людях, когда сам этого желаешь. Сжался же надо мною, Мандулис, сын Зевса; будь милостивым! Спаси меня, спаси мою мудрую супругу, моих превосходных детей... Ибо я возведу в своей стране рассказ о твоих оракулах, о, пророк» (12). Третья надпись, принадлежащая Сансносу, представляет собой иной характер: это религиозные максимы в стиле скрибов Египта: именно такая традиция пожелала высечь на пороге Дельфийского храма (13): «Чти божество. Приноси жертвы всем богам. Совершай паломничество в каждый храм, чтобы им поклоняться. Особо чествуй истинных богов, а среди них — Исиду и Сараписа, самых великих из богов, Спасителей, Добрых, Милостивых, Благотворительных» (14). Но два из этих текстов, начертанных красными письме-

нами на южном портике, нам особенно интересны, поскольку сообщают о видениях.

Один является гимном акростихом декуриона Максима (15). Он содержит тридцать четыре стиха, из которых двадцать три первых — равномерные сотадеи, два (24 и 27) пентаметры, остальное — гексаметры. Каждый стих обыкновенно образует сам по себе полное предложение, и эти фразы размещены в длинном продолжении параллельных изречений без привязки. Стиль амфигурический и темный. Если я отважился после других перевести этот памятник, несмотря на свою поэтическую заурядность, то лишь потому, что он сохраняет для нас исключительную ценность как свидетельство о религии эпохи.

«Когда я торопился созерцать блаженное жилище умиротворенья, свободное течение вдохновенью предоставив, которого душа моя желала, когда вокруг духа моего со всех сторон жизнь чуждая звучала, и как мое сознание не желало себе вменить малейшего порока, тогда меня наитие стеснило осуществлением мистической работы (16): став неожиданно умелым, сложил я песнь разнообразными размерами (17), восприняв от богов дар благородный зачаровывающей мысли.

Когда же стало очевидно, что Муза так меня богам приятным сделала, я вострепнулся, каков букет из ласковой травы — моя торжественная песнь (18).

10 Тогда в пещеру сонную (19) мне довелось проникнуть, хотя и опасался я немного мечтаньям сновидений предаваться; и сон, объяв меня, мгновенно перенес в страну, что дорога была мне.

Ведь мне казалось, будто в течении речном мое купалось тело, Когда его с великолепием ласкали стремительные воды сладостного Нила.

15 И равно мнил услышать я Каллиоппеи, царицы между Музами, Концерт со всеми Нимфами, исполнив с ними торжествующую песнь.

Полагая, что это оказался отрывок легкий, завещанный Элладой, Извлек я из своей души умелойразмышленья, записанные здесь;

Поскольку человек размахивает членами своими лишь в такт движений жезла (20),

20 Я вопрошал о позволении (21) отобразить мое произведение, его согласовавши с песнью,

Оставив для потомства критический предмет, который чужестранцы уразуметь не могут (22): священство храма (23) меня увещевало составить (24) ученую поэму эту.

Тогда, исполнившись сиянием, с Олимпа снизошел Мандулис вящий

И смягчил наречье варварское Эфиопов (24),

25 Меня петь убеждал он в лад сладкозвучной музе эллинской (и от ланит его блистанье исходилось, и шествовал он справа от Исиды,

И, уподобившись тому, кто горд величием римлян (25),

Он стал пифийцем, прорицания исполнив, и олимпийским богом, кем и есть доселе):

Поскольку (26) благодаря тебе жизнь может быть предсказана вперед для людей!

30 Поскольку День и Ночь тебя благословляют, а вместе с ними всякие Часы!

Постольку называют Брейтом и Мандулисом тебя, единой крови братья,

Богов светила, созвездие одно, что поднимается на небосводе.

Ведь ты мне в свою честь велел запечатлеть писанья правильным размером, ученые они в той мере, чтоб беспристрастно всеми проверяться».

Другой текст — это прозаический анонимный рассказ, но усовершенствованной прозой, обычно ритмической (27), достигающей торжественности поэзии и зачастую даже заменяющей поэзию в греко-римскую эпоху. Аэлий Аристид и герметические сочинения предоставляют не один пример подобного. Данные виды произведений различаются склонностью к длинным сложным эпитетам (28) и мифологическим именам (29).

«Господь, лучи свои метающий, Мандулис, Титан, Макарий, увидев ослепительные знаки твоей власти (30), я выше думал, исследуя заботливо предмет и с достоверностью желая знать, не ты ли Солнце. Я чуждым стал ко всякому пороку, к неведению любому установленных богов (31); и целомудренным я пребывал немалый срок, я предлагал как должно ладан жертвоприношения, статьям божественного благочестья повинуюсь: и так, видения достигнув, обрел покой в своей душе. Внимая моему молению, ты показался сам, пересекая в ладье из золотых гвоздей сработанной небесный свод... (32); затем, омывшись в водах священного бессмертья, ты появился вновь. Пришел ты в верный час, когда восходишь сам в свой храм, дарую собственному образу и своему святилищу дыхание жизни с могуществом великим (33); и вот тогда, Мандулис, я тебя признал, отождествляя с Солнцем, Учителя, который видит все, вселенского Царя, Эона (34), правящего над вещами всеми. Народы, по праву осчастливленные, вы населяете Талмис святой, возлюбленный у Солнца Мандулиса; Талмис — над ним Исиды жезл господство распростер, богини в великолепных косах тысячи имен!»

Прежде чем отделить смысл этого литературного жанра от видения и откровения по ходу видения, я желал бы передать или подытожить несколько примеров, чтобы нам перенестись в атмосферу эпохи. Видеть бога во сне или в бодрствующем состоянии, ничего не казалось тогда более желательным; и не было ничего большего, в чем сомневались бы меньше. Кроме некоторых ограниченных кругов (35), верующие в это время воспринимали божество отделенным от людей бесконечным

расстоянием, как бесконечность между чистым и нечистым, святым и грешным, духовным и материальным. Масса видела в своих богах более могущественных существ, помогающих, спасающих или исцеляющих, но в целом — подобных человеку: равно им придавался человеческий образ, довольствуясь, самое большее, приписывать им великое телосложение, иногда доходящее до абсурда. Значит, было неслыханным наслаждаться видом бога. Несомненно, существовало требование подготовки к этому, отвечая определенным условиям чистоты: но тогда сие считалось общим правилом с того мгновения, как намеревались войти в храм или овладеть священными предметами. Кроме того, необходимо бы испытывать некоторый страх, поскольку приближение к божественному всегда предстает более или менее ужасающим. И все же, господствующие оценки говорят о доверии и радости. В общем, психология древних здесь полностью отлична от психологии современного человека. Наиболее ревностный христианин сегодня не осмелится просить о видениях; он их скорее опасается: если бы появился перед ним предмет подобных сверхъестественных феноменов, то его спонтанным движением определить их в качестве иллюзии или побеспокоиться о своем нервном состоянии. В античности, наоборот, случай увидеть божество расценивался как нормальное вознаграждение определенного образа жизни. Все верят в сновидения и божественные видения, коими можно быть вознагражденным во сне. В культовых местах, где практиковалась инкубация сновидений, являлось необходимым в течение сна пережить посещение Асклепия: эти посещения составляли часть программы. Именно в ночных видениях Аэлий Аристид, у которого Асклепий состоял лечащим врачом, получает советы от исцеляющего бога. Христиане разделяют на этот счет общее убеждение. Ничего не говоря о Новом Завете, наиболее популярные сочинения христианской литературы первых столетий, в том числе Пастырь Ерма, Деяния мучеников, апокрифические Деяния Апостолов, позднее Жизнеописание

Святых, переполнены сновидениями, где Бог или ангел появляется как целитель, разоблачитель или советник.

О том, насколько жаждали увидеть бога, доказывает одна подробность, свидетельствующая, что это желание выражалось даже в сновидениях. Среди рассказов о сновидениях, переданных нам папирусами Серапеума из Мемфиса (36), некто Птолемей сообщает, что 2 июня 158 года (до Р.Х.) ему казалось, как он во сне призывает величайшего Аммона; он умолял его прийти к нему с севера с двумя другими богами: и Аммон на самом деле пришел. Птолемею показалось тогда, что он видит корову, которая должна отелиться. Бог берет корову и заставляет ее лечь. Он полагает свою руку на генитальную часть и извлекает оттуда маленького теленка. Автор заключил: «То, что я увидел, обращает меня к добру!» (37). Тот же Птолемей в другой раз рассказывает, что он обратился к Исиде со следующей молитвой: «Приди ко мне, богиня богов, будь милостивой, услышь меня» (38). Немногим далее, описывая другое сновидение, ему показалось, что он находится на большой башне в Александрии, где видит старую женщину, говорящую ему: «Подожди немного, и я приведу тебя к Благому Гению Кнефису, дабы ты ему поклонялся». Тогда он видит старика, дающего ему две свирели. Он быстро смотрит внутрь и видит Кнефиса. Отсюда он делает заключение, что скоро будет освобожден (39).

Итак, я собрал здесь некоторое количество свежих текстов, в большинстве своем извлеченных из папирусов (40). Это маленькие сочинения, одновременно содержащие в себе занимательную новость и благочестивое произведение, представляющие для нас двойной интерес, несущие свидетельство об исчезнувшем чувстве и слагающие атмосферу, в которой возникли книги Гермеса. Наконец, я их выбрал из-за их типичного характера: первый иллюстрирует видения, сопровождающие исцеления; второй — видения, относящиеся к культовым действиям; третий — видения, где бог разоблачает знание и восполняет недостатки разума благодаря сверхъестественному и интуитивному способу познания (41).

Аретология Имфеса-Асклепия (42)

«С этими словами Нектенийбиса (Нектанебо) охватил гнев против тех, кто учинили раскол вне храма, пожелав, с другой стороны, узнать с достоверностью, насколько возможно раньше, согласно Священному Писанию, разряд этих людей; он повелел Нехаутису, исполнявшего тогда должность верховного судьи, проявить старательность, чтобы предпринять розыск книги. Тот потратил больше, чем мог о том сказать, в этом расследовании и, имея лишь двадцать восемь медведей для раскрытия книги, он принес ее царю. Царь ее прочел и в невероятной радости от того, что оказалось божественного в рассказе, обнаружил, что жрецов, переносивших бога в процессии из Гелиополя в Мемфис было двадцать шесть, распределив между их преемниками обязанность пророка, возвращавшуюся к каждому из них. Больше того, после того как царь снова перечитал книгу от корки до корки, он вознаградил Асклепия триста тридцатью зерновыми *арураи* (земельная мера в Египте. — *Прим. пер.*), тем паче, что узнал в книге, как бог великолепно почитался Менехересом жертвоприношениями поклонения (43).

Я сам, когда зачастую принимался за перевод этой книги на греческий язык, то не питал никакого духа зависти, чтобы сделать ее общеизвестной для моих современников; и когда я уже находился на середине писания, я сдерживался в своем рвении благодаря величину рассказа, при мысли, что поспешил предать его свету дня: ибо под силу только богам, но не смертным, поведствовать о знаках могущества богов. Так, если я терпел неудачу, то это являлось для меня не только стыдом перед людьми, но еще и тем, что заволаживающее меня оказывалось причиной раздражения; но там был бог, поскольку его бессмертная добродетель достаточна, чтобы компенсировать ущербность моего писания (44); наоборот, если я становился полезным, то наступала блаженная жизнь, бессмертная слава. Ибо бог всегда готов проявиться благодетелем, если верно, по крайней мере и во всяком случае, то, что он спасал людей, воодушевленных

благочестивой ревностью, когда оказывалась бессильной медицина против их отягощавших болезней. Вот почему, восприняв умеренность, я ожидал благоприятного мгновения в течение года: я отложил свое обещание (45). И когда входишь в силу возраста, склоняющегося к важности, ведь молодость коротечна, то предприятие в своем побуждении опережает рвение.

И все же, миновали три года, в которые я не побуждался никаким усилием, поскольку лихорадка кварта, исходившая от божия гнева (46), поразила мою мать, подвергнув ее мучению; наконец, уразумев это, мы предстали, распростершись, перед богом, умоляя его даровать исцеление этого недуга. Он, как всегда это случается со всеми, появился в сновидении, указав ей менее дорогие лекарства, и вы воздали спасшему нас богу обычными жертвоприношениями и деянием благодарения. Но после этого внезапная болезнь одолела меня с правой стороны: тотчас я устремился к богу, помогающему роду человеческому; и вновь он снизошел, объявив о своем благодеении, действительность которого я утверждаю в намерении, провозглашенном о грозных знаках его могущества.

Была ночь, все спало, кроме тех, кто одолеваем физическим страданием, когда божество познавалось во всей своей действенности. Свирепая лихорадка меня сжигала, я конвульсивно трясся в приступах астмы и кашля, приходивших ко мне от боли с правой стороны. Моя отягощенная голова устала от этих борений, и я отключился, соскользнув в сон. Моя мать, которую крайне расстраивали мои терзания, ведь речь шла о ее сыне, а она имела нежное сердце, сидела подле меня, не сомкнув ни на мгновение своих век. И тогда неожиданно она получила видение, но не так, как в грезах или во сне, ибо ее глаза оставались отверстыми, хотя и не видели все с полной ясностью; и поскольку божественный фантом проник в нее, наполнив ужасом и лишив острого восприятия, — она лицезрела пред собой самого бога или его служителя. Короче, рядом с ней находилось существо бесконечно большего, нежели человеческое, телосложения, облаченное изысканным сияющим покровом, держащее в левой руке книгу, которое удоволь-

ствовалось меня изучить с головы до ног два или три раза и затем исчезло. Она тогда, повторив полученные смыслы и пребывая еще в трепете, пыталась меня пробудить. И когда она заметила, что лихорадка меня оставила и я принялся истекать потом, она поклонилась видимым проявлением пред богом и затем, вытерев с меня пот, вновь заняла место подле меня (47). И пока мы беседовали и она готовилась мне разоблачить божие чудо, я ее предвосхитил, сам ей все рассказав: на самом деле уловленное мной в подлинном видении для меня самого появилось как бы в образах грезы во сне. Одним словом, мои боли с правой стороны прекратились, — впрочем, бог добавил в своих дарованиях умиротворяющую медицину, — я должен был возвестить о его благодеяниях.

Однако когда вновь мы просили совета у бога посредством жертвоприношений, он сам голосом жреца, ответственного за очищения, потребовал исполнения обещания, которое я с тех пор давно совершил. Мы, даже если не осознавали никакой обязанности жертвоприношения или предложения, возобновляем их в подобных знаках — наших поклонениях. Но поскольку он не прекращал повторять, что ничего из всего этого ему не нравилось, то я оказался в большом смятении на предмет данного мной обета; и когда я пребывал в замешательстве, долг, имевшийся у меня по отношению к богу и касающийся писания, восстал в моей памяти.

Когда я открыл (48), о, Учитель, что пренебрегал божественной книгой, то призвал провидение и, исполнившись твоей божественной властью, я направил все свое устремление к грубой работе повествования, предложенной мне богом. И я полагаю, что совершу жертвоприношение, разоблачив как пророк твою мысль. Не развернул ли я уже в другой книге в соответствии с истиной, основываясь на физическом методе, убедительный миф о творении мироздания? И разве я в совокупности писания, иногда дополняя недостающее, иногда удаляя излишнее, не подытоживал затянувшееся изложение, говоря в одном слове о сложных вещах? (49) Вот почему, о, учитель, опираясь на твою благосклонность и на свои способности, я полагаю, что достигну совершенства книги. Подобное писание в действительности

соответствует твоему божественному естеству (50). Поскольку это ты являешься его автором (51), Асклепий, величайший из богов, Наставник, посмотри на него взглядами, распознающими всех. Ибо если всякий дар предложения или жертвоприношения обладает свежестью лишь в настоящее мгновение, уже разлагаясь в последующий миг, то писание, напротив, предстает бессмертным благодарением, которое вовремя омолаживается посредством оставляемого им воспоминания.

Всякое греческое наречие повторит твою историю, всякий грек почитит Имфуса, сына Птаха. Придите сюда доброжелательные и благие, изгоните отсюда порочных и нечестивых. Придите сюда, друзья Бога, вы, которые, находясь на службе богу, обеспечивали больных; вы, которые посвятили себя медицинскому знанию; вы, которые до сего дня (?) (52) продвинулись в ревнителях добродетели, которые обогатились вящим изобилием блага, спасавшего вашу жизнь в удалении от морских опасностей. Ибо во всяком месте распространилось могущество Бога Спасителя. Итак, я хочу возвестить о видимых и чудесных проявлениях божественного могущества и величия его благодеяний».

В продолжении мы читаем (53):

«Царь Менехерес, чтобы благочестиво соблюсти похоронные хлопоты трех богов, достиг вечной славы, он, который, кроме того, благодаря книге был облагодетельствован доброй славой. Он увенчал великолепными дарованиями могилу Асклепия, сына Гефеста (Птаха), являвшегося сыном Гермеса Пуороса, бывшего сыном Калеейбиоса, сына Аполлона, и получил в вознаграждение изобилие счастья. Из-за чего, в действительности, Египет пребывал тогда без войн и сытно обеспечивался дарами земли. Процветающими являются страны, которыми управляют благочестивые цари и, наоборот, страны, у которых царь нечестивый, погибают в несчастье.

Что касается способа, при помощи которого бог Асклепий подавал знание в оракуле царю, так это повеление последнему заботиться о его могиле...»

Оставшейся части недостает.

Сновидение Нектанебо (54)

«От Петесиса, гравировщика иероглифов, царю Нектанебо.

В 16 год Фармуфи, 24 день, в 22 часа (55), согласно естественному порядку, в первый день полнолуния. Царь Нектанебо в течение своего пребывания в Мемфисе, однажды исполнив жертвоприношение, умолял богов открыть для него грядущее; и ему показалось, что он видит в сновидении папирусную ладью, по-египетски называющуюся «ромпс», стоявшую на якоре в Мемфисе. На ладье возвышался большой трон, и на нем восседала прославленная Благодетельница, дававшая плоды земли, Исида, царица богов; все боги Египта находились подле нее справа и слева. Итак, один из них, продвинувшись к середине, отмерял по ощущению царя двадцать один локоть; он именуется по-египетски Онурисом, а по-греческим Аресом; и, упавши ниц на живот, он произносит слова: «Приди ко мне, богиня богов, ты, обладающая безмерной силой, царствующая над всеми вещами в мире и спасающая всех богов, Исида, будь благосклонна, услышь меня! Как ты повелела, я сохранил эту страну во здравии и в целости безупречным образом; и все же, пока царь Нектанебо печется обо мне всякой возможной заботой, Самаус, которого ты сама поставила в сан великого жреца, пренебрег моим святилищем и сопротивляется моим приказаниям. Я был отлучен от своего собственного святилища, и работы в адитоне остаются наполовину незавершенными из-за скверного желания верховного жреца». На эти заявления царица богов не дала никакого ответа.

И все же, царь, получив это видение и пробудившись, повелел в крайней спешке направить посланца в Себеннитос (56) к великому жрецу и пророку Онуриса. Когда последние прибыли ко двору, царь спросил их, каковыми являлись отсроченные работы в храме, называемом Ферсос. Они ответили: «Все завершено, кроме надписи священными письменами, гравированными на каменных зданиях». Царь повелел тогда поспешно написать в прославленные храмы Египта, обратившись к пис-

цам иероглифов. Они были представлены по порядку царю, и он обратился с вопросом, кто, будучи самым умелым из них, смог бы быстро завершить отсроченные работы в храме, называемом Ферсос. После этих слов один человек из Афродитополиса, во имя Афродитополиса и по имени Петесис, сын Эргеса, поднялся, сказав, что он мог бы исполнить все работы в очень короткий срок. Царь поставил тот же самый вопрос перед другими мастерами, и они ответили, что этот человек сказал истину, и что по всей стране нет иного гравировщика, кто мог бы притязать на его звание. Также царь, поручив вышеназванные работы, дал ему прекрасное жалование, увещевая в то же самое время завершить труд за малое количество дней, как бы он сам сделал, поскольку таковой была воля бога.

Итак, Петесис, получив много денег, удалился в Себеннитос, и поскольку он оказался большим любителем выпивки, то решил предаться отдыху, прежде чем начать работу. И пока он прогуливался с южной стороны от святилища, ему довелось бросить взгляд на дочь одного парфюмера, являвшейся самой прекрасной из красивых девиц места...»

Оставшейся части недостает.

Видение лекаря Фессала (57)

«Фессал Кесарю Августу, приветствие!

Многие пытались, Кесарь Август, на протяжении своей жизни достичь секрета блага изумительных вещей, но ни один из них еще не сумел прийти к завершению своего замысла по причине фатальной тьмы, покрывающей его дух: и я, по-видимому, один из всех, кто существовал от начала времен, сочинивший чудесный трактат. На самом деле, хотя я и предпринял старание, превосходящее границы человеческих сил, я сумел увенчать его должным завершением и, это правда, без особых испытаний и опасностей.

После того, как я изучил грамматическую науку в Азии, став там наиболее искусным, нежели люди этой страны, то решил на время использовать свое знание. Направив ветрило в город, куда все спешат, в Александрию, снабженный хорошей денежной суммой, я посещал там наиболее искушенных филологов, которые мне воздавали похвалы за мою любовь к изучению и мою быстроту в разумении.

Продолжительное время я был прилежен на уроках диалектических лекарей, ибо сам воспылал невероятной страстью к этой науке. Но наступило время возвращаться домой; ведь я уже достаточно продвинулся в медицине, исследовав библиотеки в поисках знания. Однажды я открыл книгу Нехепсо, содержащую двадцать четыре способа рассмотрения всего тела и всякой болезни согласно каждому знаку Зодиака и посредством камней и растений; однако пришел в смятение от поразительного масштаба захватившего меня предприятия. Кажется, здесь была только тщеславная дымка царственного самомнения, так как я хорошо приготовил гелиакическую таблетку, восхваляемую автором и его иными рецептами, и потерпел неудачу во всех своих опытах, трактующих о болезнях. Это заблуждение мне виделось ужаснее смерти; меня снедала печаль: в действительности, я слепо доверился данному произведению; и я хвалился в письме своим родителям о добродетели сих снадобий,

заявив, что возвращусь домой, как только завершу их испытание. Я уже не мог оставаться пребывать в Александрии из-за насмешек своих братьев; таковы блестящие достижения, вызывающие ревность; с другой стороны, я не мог возвращаться домой, поскольку убедился в неспособности исполнения своих обещаний; а посему отправился странствовать по Египту, гонимый вперед жалом, уязвлявшим мою душу, ища средства обратить во благо свое дерзкое упование, и если бы я потерпел крах, то решил бы тотчас завершить жизнь самоубийством. Итак, поскольку моя душа мне предсказывала, что смогу иметь общение с богами, я постоянно простираю руки к небу, умоляя богов даровать мне видением во сне или вдохновением свыше определенную милость подобного рода, благодаря которой я сумел бы, дерзнувши, возвратиться жизнерадостным в Александрию и на свою родину. Прибыв в Диосполис (Фивы), как называется самая древняя столица Египта, обладающая множеством храмов, я там поселился, найдя жрецов, дружественных филологии, и ученых во многих науках (58). Время шло, моя дружба со жрецами постепенно возрастала, и однажды я спросил их, сохранялась ли какая-нибудь сила в оперативной магии. Я заметил, что большая часть возмутилась моей дерзости вынашивать подобные надежды; тем не менее, один из них, внушавший доверие строгостью своих нравов и своим преклонным возрастом, никак не разочаровался в моей дружбе. Он меня удостоверил, что обладал силой производить видения посредством бассейна, наполненного водой (59). Я пригласил его на прогулку со мной по самой пустынной части города, не сказав ему, чего сам желал. Мы дошли до рощи, окруженной глубоким спокойствием, и там я бросился на землю и весь в слезах стал обнимать его ноги. И придя в полное ошеломление от неожиданного удара, он попросил меня объяснить смысл сего поступка, и я заявил, что отныне моя жизнь в его руках, и что абсолютно необходимо, чтобы я пообщался с богом; если же сие желание не совершится, то я готов покончить с жизнью. Тогда, подняв меня с земли и утешив самыми благосклонны-

ми высказываниями, он мне искренне пообещал подчиниться моему прошению, повелев мне соблюдать пост в течение трех дней. Душа моя растаяла от объявления сих обещаний, и я ему лобызал руку, восполняя это благодарностями, истекая слезами наподобие источника: ведь здесь заключен закон естества, когда нечаянная радость вызывает больше слез, нежели печаль. Затем, выйдя из рощи, мы стали поститься; и эти три дня в нетерпении, в котором я находился, показались мне по продолжительности большими нескольких лет. Когда пришел третий день, возвещаемый зарей, я поприветствовал жреца. Тот приготовил хорошо убранную комнату (60) для консультации: со своей стороны, всегда предвидя, я принес, не сказав об этом жрецу, бумагу и чернила для составления примечания в случае необходимости о том, что будет сказано. Жрец меня спросил, желал ли я пообщаться с фантомом какого-нибудь усопшего или с богом: “С Асклепием”, — ответил ему я, добавив, что он достигнет вершины своих благодеяний, если предоставит мне общаться с богом один на один. Он пообещал мне это без особой радости (о чем хорошо свидетельствовали черты на его лице!), но все же пообещал. После чего, поместив меня в комнате и повелев сесть лицом к трону, где должен был находиться бог, он призвал Асклепия благодаря добродетели таинственных словес, затем вышел и запер дверь на ключ. И я оказался сидящим с умаленным телом и душой на виду чудесного зрелища (ибо никакое человеческое слово не сумело бы передать ни черты этого лица, ни сияние узорочья, в которое оно облачалось), когда бог, подняв правую руку, приветствовал меня следующими выражениями: “О, счастливый Фессал, сегодня бог тебе оказывает честь; и скоро люди, познав твое преуспевание, воздадут тебе почтение, подобное богу! Спрашивай меня о том, что ты пожелаешь, и я отвечу тебе благим сердцем на все вещи”. Я же мог лишь с трудом говорить, настолько я находился вне себя и был очарован красотой бога; и все же, я его спросил, почему потерпел крах, используя рецепты из книги Нехепсо. На что бог сказал: “Царь Нехепсо, каким бы он ни был здравомысля-

щим человеком и искусным во всякой магической силе, тем не менее, никогда не получал от некоего божественного гласа никакого секрета, который ты желаешь познать; одаренный естественной проницательностью, он понимал сходства камней и растений со светилами, но не знал ни времени, ни места, где необходимо собирать растения. Итак, возрастание и увядание всех плодов времени года зависят от импульса светил; кроме того, божественный дух, пронизывающий своей крайней утонченностью всякую сущность, особенно распространяет изобилие в местах, которые последовательно достигают астральные импульсы в течение космической революции”».

Именно эту важную науку Асклепий предоставит познать Фессалу в подлинном трактате *О растениях, подчиненных двенадцати знакам зодиака и семи планетам*: здесь мы имеем типичный случай профанического знания, разоблаченного богом. В эпилоге латинской версии Фессал наконец спрашивает, существует ли какое-нибудь растение или какой-нибудь камень, которые становятся бессмертными. Бог отвечает, что таких много, но не является благом для человека знать о них. Затем он исчезает, восходя на небо (61).

Чтобы дополнить этот набросок предсказательного видения, отметим, что можно советоваться с усопшим так же, как и с богом. Египетский жрец, друг Фессала, предлагает ему пообщаться на выбор с фантомом усопшего или с божеством. В рассказе Лукиана *Nékyomantéia*, имеющем достаточно сходства с посланием Фессала (62), главный герой Менипп сообщает, как обуреваемый противостоянием, существующим между пороками, которые поэты относят богам, и предписаниями морали, он обратился сначала к философам, «прося указать простой и верный путь, чтобы идти к жизни»; но поскольку он нашел у них только невежество и противоречия, то направился в Вавилон, где, доверившись магу, ученику Зороастра, умолял послать его в преисподнюю, дабы познать от этого прорицающего ученого, «каков лучший образ жизни». Здесь проявляются все черты, свойственные эпохе: пламенное исследование истины, разоча-

рование в школе философов, обращение к пророкам Востока, вызывание сверхъестественной силы, которая должна показать путь спасения.

В этом литературном жанре видения именно предсказательное видение по-особому касается нашего предмета; точнее — видение, где бог разоблачает не столько условный факт, интересующий вопрошающего (оракулы классического типа), сколько доктрину религии, морали и знания. Герметическое откровение связано с этим типом. Иногда Гермес здесь получает в сновидении от верховного Бога Нус познание самых возвышенных истин о Боге, мире и человеческой душе; иногда тот же самый Гермес, бог на земле, преобразуется в пророка познанных им истин для передачи их ученикам — Асклепию, Тату, царю Аммону; или даже это Исида, сама просвещенная Гермесом и раскрывающая перед своим сыном Гором происхождение мироздания, сотворение и предназначение душ, причину их воплощения. Эти наставления обычно распространяются на теологию, космогонию, антропологию и конечные цели. Но при случае они преодолевают эту сферу. И поскольку образ жизни в дольнем мире напрямую соотносится с гнозисом, постольку мораль теперь зависела от религии, ожидая от самого божества предписаний, связанных с человеческим поведением (63). И поскольку разум человека не способен достичь никакой определенной истины в любой области знания, постольку советовались с богами для получения данного знания: сначала, разумеется, оккультных наук, в том числе астрологии, алхимии, магии, иатроматематики и пр.; ожидая равно ответа на проблемы астрономии, физики, физиологии, психологии; хотя человеческий дух полагал их за свою собственную цель, питая доверие разрешить их одними своими средствами.

Последний раз отметим все то, что означает подобное изменение.

С тех пор как рациональная мысль восприняла замысел отразиться на своем осуществлении, на процессах, которые она

запускала в дело, чтобы сделать разумеемым всякую познавательную данность, то есть начиная, по крайней мере, с Платона, она провозглашала правила, вырабатывающие рассуждение о методе. Понять значило поначалу познание причины: «Так как знание, и [в том числе] научное познание, возникает при всех исследованиях, которые простираются на начала, причины и элементы путем их уяснения (ведь мы тогда уверены, что знаем ту или иную вещь, когда уясняем ее первые причины, первые начала и разлагаем ее вплоть до элементов), то ясно, что и в науке о природе надо попытаться определить прежде всего то, что относится к началам. Естественный путь к этому ведет от более понятного и явного для нас к более явному и понятному по природе: ведь не одно и то же понятное для нас и [понятное] вообще. Поэтому необходимо продвигаться именно таким образом: от менее явного по природе (τὰ σῦμπεφυμένα), а для нас более явного — к более явному и понятному по природе. Для нас же в первую очередь ясны и явны скорее слитные [вещи], и уж затем из них путем их расчленения становятся известными элементы и начала. Поэтому надо идти от вещей, [воспринимаемых] в общем, к их составным частям: ведь целое скорее уясняется чувством, а общее есть нечто целое, так как общее охватывает многое наподобие частей. То же самое некоторым образом происходит и с именем в отношении к определению: имя, например, «круг» обозначает нечто целое, и притом неопределенным образом, а определение расчленяет его на составные части. И дети первое время называют всех мужчин отцами, а женщин матерями, и лишь потом различают каждого в отдельности»*. В другом месте речь шла о перечислении причин и восприятии их взаимозависимого последствия: «Что причины существуют и что их столько по числу, сколько мы указали, — это очевидно, ибо такое же число включает вопрос «почему». А именно, последнее «почему» приводит или

* АРИСТОТЕЛЬ, Физика, Книга первая (А), Глава 1; цит. по изданию: «ФИЛОСОФЫ ГРЕЦИИ ОСНОВЫ ОСНОВ: ЛОГИКА, ФИЗИКА, ЭТИКА», издательство ЭКСМО-Пресс; Харьков 1999, 1056 с. OCR: Сергей Васильченко. Перевод В.П. Карпова

к [определению] «что именно есть» в [вещах] неподвижных (например, в математике в последнем итоге дело сводится к определению или прямой, или соизмеримого, или чего-нибудь иного), или к тому, что первое вызвало движение (например: «почему воевали?», «потому, что ограбили»), или к «чего ради» («чтобы властвовать»), или к материи, в вещах возникающих»*.

Нужно было еще подняться к Первопричине всего, от чего зависели всякие другие и которая давала бы отчет полновластно и преимущественно (πρώτως καὶ κυρίως) за совокупность феноменов: «Так как все движущееся необходимо должно приводиться в движение чем-нибудь, а именно, если нечто перемещается под действием другого движущегося и это движущее в свою очередь приводится в движение другим движущимся, а оно другим и так далее, то необходимо [признать] существование первого движущего и не идти в бесконечность»**. Наконец, атрибуты этой Первопричины должны выводиться из самой функции, призванной осуществляться в качестве причины. Тем самым благодаря доказательству устанавливалось, что Перводвигатель должен быть неподвижным, вечным и одним: «Следовательно, если движение вечно, будет вечен и первый двигатель, если он один; если же их много, будут вечными многие. Но скорее следует признавать одного, чем многих, и в ограниченном количестве, чем в безграничном. Ибо если результат получается один и тот же, всегда следует предпочитать ограниченное количество, так как природным [вещам] должно быть присуще скорое ограниченное и лучшее, если это возможно. Но достаточно и одного [двигателя], который, будучи первым среди неподвижных и существуя вечно, будет началом движения для всего прочего»***.

Вне всякого сомнения, на одном или другом этапе данного развития можно было заблуждаться: либо сначала в опреде-

* АРИСТОТЕЛЬ, Физика, Книга вторая, Глава 7; *Op. cit.*

** АРИСТОТЕЛЬ, Физика, Книга седьмая, Глава 1; *Op. cit.*

*** АРИСТОТЕЛЬ, Физика, Книга восьмая, Глава 6; *Op. cit.*

лении причин, либо по ходу исследования вследствие умозаключений. Не столь важно. От одного конца до другого, пользуясь своим разумом, рассчитывали только на свой рассудок: признать заблуждение значило еще засвидетельствовать о том, сколько доверия испытывалось к инструменту. С другой стороны, будучи благочестивыми, с очевидностью соглашались призывать помощь богов для данного исследования, как и для всякой другой человеческой деятельности. Но сверхъестественная помощь не упраздняла человеческое усилие. Но находя божественную помощь, $\sigma\upsilon\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, не удосуживались, чтобы Бог обрел свое место. Таким образом, мало-помалу, от мудреца к мудрецу создавались греческое знание и греческая философия. Здание не являлось безупречным: я говорил об одном из его главных недостатков. Тем не менее, каким бы добрым или плохим навыком ни пользовались, метод оставался одним, будучи не в состоянии измениться.

Ведь эти рациональные подходы предназначались не только для народа: они были абсолютными нормами; всякий человек обладал правом и способностью им следовать. Отсюда греческое знание и методы, определенные греками, сразу приобретали универсальную досягаемость в воспитании человеческого рода. Ясно, что эти методы лишь упорядочивали стихийные движения разума в своей исследовательской деятельности; и перестать их использовать, как говорится, можно было, только перестав мыслить. Фактически еще в III столетии, если привести один пример, Плотин в *Эннеадах* проявляется как убежденный адепт греческого рационализма. Особенно в месте, где он протестует против заблуждений некоторых гностиков (Энн. I I, 9). Эти люди, по его словам, со всеми выносимыми на сцену ипостасями, изобретают «изгнания», «впечатления» и «раскаивания»; все это пустопорожние слова, используемые для создания собственной доктрины и *никак не связанные с античным эллинским методом*: «Если они имеют в виду, что душа раскаивается; отклоняясь от истинного пути, впечатляется, созерцающая не эйдосы, но лишь их подобия, то, выходит, что тут нет

ничего нового, такого, о чем бы не говорили еще древнегреческие мудрецы, ясно и просто учившие о «выходе из пещеры», о продвижении души к все более и более правильному, цельному видению. И тогда весь этот громоздкий, надуманный жаргон — не более, чем попытка скрыть полное отсутствие собственных идей»* (64). Немногим дальше он говорит относительно теории, делающей из болезней демонические существа: «В якобы священных формулах, которые ими же и сочинены, они вещают о самых божественных, запредельных сущностях просто произнося заклинания, заговоры и напоминания о предшествующих событиях. Они уверяют, что высшие силы, послушавшись призыва и ведомые словом станут служить нуждам любого из тех, кто обучен ими подобным трюкам: каким-то мелодиям, звукам, особым образом направляемым вздохам, шипящим плачам, взываниям и т.п., чему приписывается магическая власть над истинно-сущим. Хотелось бы знать, как, по их мнению, подобные вещи могут воздействовать на бестелесные субстанции. Неужто им не очевидно, что сила, которую они приписывают собственным словам, так бесконечно далека от величия Божия? Они говорят нам также, что могут избежать или излечиться от любых болезней. Если они имеют в виду размеренный образ жизни и соответствующий режим, они, безусловно, правы, хотя это давно уже известно и без них. Но они настаивают на том, что болезни — это некие разумные сущности, и похваляются, что способны изгнать их при помощи заклинаний. Подобные заявления могут, конечно, на некоторое время поднять их в глазах толпы, видящей в них кудесников и магов, но они никогда не смогут обмануть людей сведущих, которым хорошо известно, что болезни возникают от перенапряжения, невоздержанности, недостатка, разных форм разложения и гниения, словом, от вполне естественных комбинаций разного рода внутренних и внешних факторов» (II. 9, 14, *Op. cit.*). И еще: «Вы не сможете не отметить, что наша философия учит чисто-

* Цит. по изданию: Плотин, ЭННЕАДЫ, К.: «УЦИММ-ПРЕСС», 1995-1996; К.: PSYLIB, 2003; Эннеада II. 9. «Против гностиков».

те нравов и честности в мышлении, а также и многим другим хорошим качествам, что она культивирует почтительность и сдержанность в суждениях, что любая новая мысль тщательно обосновывается и досказывается, что продвижение наше осмтрительно и последовательно, а метод точен и неизменен. В то же время вы без труда увидите, что догматы рассматриваемой сейчас нами школы нагромождены вместе достаточно случайно и явно происходят из различных источников» (II. 9, 14, *Op. cit.*). Наконец, когда Плотин на пороге того же самого трактата приводит к трем необходимым и достаточным началам, чтобы дать отчет о разумеемом мире, он объясняется в следующем предложении, составляющем братскую пару с прочитанным выше прекрасным текстом из *Физики* Аристотеля: «... А потому нам нет нужды искать какое-либо Первое начало кроме Единого или Блага; за ним следует первый мыслящий принцип — Ум, третье же начало — мировая Душа. Таков *порядок мироздания — меньшее число первичных субстанций умалило бы умный космос, большее было бы излишним*» (II. 9, 1, *Op. cit.*).

Итак, греческий рационализм не умер во II столетии, поскольку ему оказалось невозможно умереть. Тем не менее, налицо факт, что всякое мыслящее сословие отвергло греческие методы, предавши усилие мысли и с тех пор не зная больше радости благого упорного труда и упоения открытия, чтобы помогаться лишь интуиции сверхъестественных реалий или даже чтобы вопрошать богов, получая некоторую часть их знания.

Чтобы беспристрастно рассудить этот факт, представляется, что надлежит различать между откровением, касающимся духовных вещей (доктрина Бога и души), и откровением, относящимся к знанию или человеческой псевдонауке (философия, астрология, алхимия и пр.). Такова двойственная проблема: с одной стороны, происхождение гнозиса в собственном смысле слова; с другой, — выход на сцену нового персонажа, составляющего конкуренцию мудрецу и стремящемуся его постепенно заменить, — мастера оккультных знаний, доктора Фауста.

Для цивилизации последний феномен очевидно знак отступления, и он едва ли заслуживает, чтобы на нем останавливаться. То, что касается гнозиса — вопрос более деликатный.

Великие истины религии: существование и атрибуты Бога, божественное управление и провидение, происхождение, естество и участь души — могут познаваться разумом. Их можно доказать. Фактически с IV столетия Платон и Аристотель выстраивают рациональную теологию, главные элементы которой перейдут, едва видоизменившись, в христианскую догматику: Платон по-особенному повлиял на первых Отцов Церкви, тогда как Аристотель на богословов Средневековья. Но одна вещь есть приближение к этим истинам путем рассудка; совсем другая — достижение их благодаря интуитивному свойству, называвшемуся древними *ноусом*, Франциском Сальским «крайней точкой души», Паскалем — «сердцем». Познавать разумом эти вещи необходимо, дабы воспроизвести второй способ познания. Никакого контакта между Богом и душой, как между двумя личностями, не может установиться, если, с одной стороны, сомневаться в существовании Бога и в интересе, питаемом Им к людям, и если, с другой стороны, нет уверенности в том, что душа существует и способна сообщаться с божественным. Всякая духовная жизнь предполагает догматику. Но здесь присутствуют два вида трудностей.

Высшие истины религии доказуемы. Платон посвящает всю книгу *Законов* доказательству существования Бога и Провидения; он вновь принимается в нескольких повторениях за доказательство духовности и бессмертия души. Существование естества Перводвигателя составляет предмет долгого ряда умозаключений в *Физике* Аристотеля (книги VII–VIII) и в *Метафизике* (книга А). И все же, когда речь идет о предмете, выходящем за рамки объекта, присущего и естественного для человеческого интеллекта — универсальное непосредственно извлекается из конкретных данных — как если бы не было в том, что рассматривает Бога, конкретного сведения, служившего постоянной опорой для понятий: «Бог» или «душа»; как будто

бы эти понятия «Бог» или «душа» являются не прямо полученными из чувственного опыта, но достигнутыми в результате следствия более или менее продолжительных умозаключений, и может законно получиться и на деле получается, что они не связаны с нашим духом никаким характером необходимости; здесь нет никакой очевидности; они всегда оставляют место сомнению. Придет время, когда по причинам, указанным нами, заблуждение рационального действия приведет к преувеличенному недоверию разуму, и не стоит удивляться, что многие умы, плохо удостоверившиеся в значении умозаключений, но алчные до фидеистической определенности, попросят у откровения то, чем больше не обеспечивает рассудок. Человечество узнало более одного перелома подобного порядка: в конце V столетия после опустошений греческой софистики; на исходе Средневековья после злоупотреблений схоластики.

Эта трудность не представляется единственной. Бог и душа являются объектами разума, их существование доказуемо рассудком. Но никакое умозаключение в мире, никакое последствие рассуждений никогда не сделают, чтобы душа, которая есть не только разум, обратилась бы однажды к Богу, связав с Ним дружбу наподобие той, что образуется между двумя сердцами. Ведь, с одной стороны, существо Бога не ограничивается объектом, воспринимаемым рассудком, когда произносится слово «Бог»: сущность Бога *бесконечно* превосходит этот объект. Несомненно, справедливо и легитимно применять к Богу все атрибуты превосходства, в высшей степени соответствующие Первому Существу: и все же, перенесенные на Бога, эти понятия разрушаются, поскольку они, выработанные для конечного объекта, желают ограничить теперь бесконечное существо. Ведь Бог по сущности является таинством; Он *Ἀγνοστός*, Неведомый, бесконечно превышает разум; не столько потому, что ничто Его не знает; сколько от того, что Его сущность истинная, Его естество сокровенно, они пребывают для нас непостижимыми. Душа, со своей стороны, превосходит также разум. Конечно, она является не только рассудком, но

еще и другой вещью. Она есть благодаря самому своему естеству свойство интуиции и свойство любви. Она стремится к познанию, которое бы стало прямым контактом, «чувством», прикосновением, взглядом. Она стремится к союзу, который стал бы всецелым слиянием, взаимопроникновением двух живых существ.

Все это, что я хочу сказать о смутном восприятии и о мистерии Бога, и об этих потребностях души, пыталось выразить слово «гнозис». Пришел час, когда более острым и болезненным способом человек осознал, что неадекватным явилось познание Бога посредством одного разума. Бог представлял теперь не как мыслимый объект, но предлагал Себя верной душе как Океан, где можно потеряться: Океан света, ясность коего ослепляла, и приближение его уподоблялось вхождению в ночь; Океан блаженства, в который необходимо было погрузиться, растворившись, рискуя потерять там разумение. И поскольку наименьшее истечение этого света, наименьшее участие в этом блаженстве наполняли безграничной радостью, постольку становилось очевидным, что хотелось все бросить и жить только подобными мгновениями. Это было всем в жизни, единственным пределом. Всякое знание, всякая деятельность, значит, должны вести к такому завершению. И с тех пор, как профанические знания туда не устремлялись, следовало оставить профанические науки. Философ окажется только частым взором, исходящим на Неведомого, соединенным с действиями культа и с внутренними движениями, благодаря которым стараются Его постичь. Так мыслит герметический автор Асклепия (65):

«Я мог бы тебе объявить об этом как в пророчестве; после нас не станет никакой искренней любви к философии, состоящей единственно в желании лучше познать божество через обыкновенное созерцание и святое благочестие. Ибо многие ее уже разлагают всеми видами софизмов..., они ее смешивают с различными невразумительными знаниями, арифметикой, музыкой и геометрией. Но чистая философия зависит только от благочестия в отношении Бога; она должна интересоваться

другими знаниями лишь в той мере, в которой они... станут восхвалять, обожать и благословлять искусство и разумение Бога... Преклоняться пред божеством простыми сердцем и душой, почитать творения Бога, воздавать, наконец, деяниями милости божественной воле, являющейся одной полнотой Блага: такова философия, которая не запятнается никакой скверной любознательностью духа».

И христианин II века Тертуллиан становится отголоском этого язычника (66):

«Но что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академией и Церковью, между еретиками и христианами? Наша секта возникла с портика царя Соломона, научившего нас искать Бога прямым и чистым сердцем. О чем помышляли люди, мечтавшие составить христианство стоическое, платоническое и диалектическое? Ничему хорошему научиться у философов нельзя, и философия есть причина всех бед и ересей. Единственным объективным критерием истины является *правило веры*: чему научиться от тех, которые не умеют ничего иного делать, как разрушать? Какого света ожидать там, где все тьма? Поищем у себя и у своих, но поищем только того, что служит к разрешению вопроса, не нарушая правила веры»*.

Я имел замысел в трех главах ввести в понимание герметической литературы. Это сложная литература. Есть разнообразие в изучаемых доктринах: теология, доктрина мироздания и человека, астрономия, физика, эмбриогения и психология. Имеется также разнообразие в подходах, касающихся духовной жизни, способа взаимоотношений человеческой души с мирозданием и Богом: один из этих подходов следует чистому гнозису; другой — форме благочестия, которая сродни пантеизму, всегда присутствующему в душе древних. Наоборот, герметические тексты обладают тем общим, что подаются все как откровение

* Цит. по изданию: Иоанн Мейендорф, Введение в святоотеческое богословие, Часть 1, Глава 4, «Тертуллиан». Опубликовано: Нью-Йорк, 1985. Переиздания: 1992, 2001 г., Москва (?), Пер. с англ. Ларисы Волохонской.

бога-пророка Гермеса, самого просвещенного *Ноусом* в ходе одного сновидения или познавшего все вещи, увидевши их на небе, перед тем как снизойти на землю.

Для чего эта потребность в откровении? Откуда получается, что нельзя больше ничего познать: ни в порядке духовных вещей, ни в порядке человеческих знаний, не прибегая к пророку и по преимуществу к восточному пророку или богу? Почему хочется *узреть*, видеть бога или еще более реально увидеть Бога? Прежде всего, необходимо ответить на эти вопросы. Герметизм не является изолированным феноменом. Он вписывается в большой поток духа и души, который, возможно, представляется более значительным фактом человеческой истории в первые века н.э.. Он появляется как один из самых выразительных знаков сего движения. Стало бы тщетным трудом описывать произведения Трисмегиста, не попытавшись их поместить поначалу в свои рамки.

- (1) *Dial. c. Tryph.*, III, 1: cf. *supra*, p. 11.
- (2) Cf. *supra*, pp. 31 ss. Et TERTULL., *Apol.*, 42, f.: “*neque enim Brachmane aut Indorum Gymnosophisticum sumus, silvicolae et exules vitae*”.
- (3) Например, у Филона (особенно *V. Cont.*): см. Указатель Лейзеганга, Ямвлих (*dev. pyth.*).
- (4) Таки у ФИЛОНА *V. Cont.*, 2, 20, p. 53. I Conybeare: «...они проводят все свое время в садах или в пустынных местностях (μοναγρίοις), ибо они ищут уединения», ἐρημίαν μεταδιώκοντες; sic. codd., v. lat., как и армянский перевод ἡρεμίαν.
- (5) *De defectu orac.*, 21, p. 241 F.
- (6) *Philopseudes*, 34.
- (7) Как и жрецы Египта.
- (8) О храме Талмиса и бога Мандулиса см. особенно A. D. NOCK, *A vision of Mandulis Aton in Harv. Theol. Rev.*, XXVII (1934), pp. 53 ss.
- (9) σήματα: в последнем тексте (*infra*, p. 49 n. 9) присутствует σήμια σου.
- (10) Я прочитал бы охотно: ὁ τῇ μελανοστόλῳ βασιλίῳ Ἰσείδι εἶμα[τοφύλαξ] на 3-й строчке: τὴν μελανόστολον lap. Изображения с черными облачениями Исиды упоминаются ПЛУТАРХОМ, *Is. Os.*, 52.
- (11) Cf. *Rev. Et. Gr.*, 1894, pp. 292–294 (CIG 5039, Kaibel 1023). Смотрите также *Bull. Corr. Hell.*, 1894, p. 152.
- (12) δελφικὰ παραγγέλματα: cf. *Idéalrel. des Grecs*, pp. 20 ss.
- (13) U. WILCKEN, *Chrestom.*, № 116.
- (14) MANTEUFFEL, *de opusculis graecis Aegypti... collectis*, p. 198. См. также *Bull. Corr. Hell.*, 1894, pp. 149–151, 154–157 (Mahaffy-Bury), *Rev. Et. Gr.*, 1894, pp. 284–291 (Sayce-Weil; traduction de Weil, pp. 289–291), *Philol.* 54 (1895), pp. 11 ss. (Rohde).
- (15) То есть он себя чувствует вдохновенным для сочинения поэмы.
- (16) Аллюзия на разнообразие размеров. Или ποικίλον: «сложный, утонченный» с аллюзией на акростих.
- (17) Текст и смысл не представляются ясными.

- (18) ὕπνου μυκός: в храмах Египта существовали подземные помещения, часто упоминаемые авторами.
- (19) Древние отбивали размер ногой, рукой, что видно в этом тексте на примере жезла (ῥάβδω).
- (20) Я разумею ἐπεκάλουν (act.) посредством (ἐπεκάλουμένην) с тем же смыслом, что и ἡξίουv.
- (21) Камень имеет φογὸν ἄδηλον: не стоит ли это исправить на φόφον ἄδηλον? Данная греческая поэма являлась для туземцев Нубии лишь продолжением не разумеемых ими звуков.
- (22) Этот смысл мне представляется единственным приемлемым для ἀρχή и подтверждает соображение Нока (op. cit., p. 58), согласно которому требовалось особое дозволение для нанесения надписей.
- (23) Или «рассказать» (λέξει).
- (24) Этот фрагмент заставлял думать, что Максимос является сам египтянином. Возможно, автор хочет сказать, что один раз Мандулис выражается по-гречески (βαρβαρικὴ λέξις, применяясь тогда к самому богу)?
- (25) Аллюзия на новый блеск храма, сооруженного стараниями имперского правительства.
- (26) ὥς заглавная здесь и в следующем стихе, возможно, восклицательное или относящееся ἀεῖσαι 25 стиха «меня увещевал воспевать... которое благодаря тебе и пр.» (Как и у Вайля).
- (27) 3-я строка здесь слагается из четырех дактилей.
- (28) Здесь ἀκτινοβόλε, παντεπόπτην, παντοκράτορα, εὐεθείρας μυριονύμου, возможно, χρυσοδέτω (I. 11).
- (29) Здесь Τίτάν (частый эпитет в орфических или магических гимнах), Μαχαρεῦ (имя одного сына Солнца, но, несомненно, понималось здесь как синоним μάχαρ = блаженный). Cf. ΝΟСК, l. cit. (supra, p. 46, n. 3), pp. 100–102.
- (30) σημῖά (= σημειῖά) σου: cf. supra, p. 47, n. 1.
- (31) ἀθεότος = ἀθεότητος.
- (32) Для последних слов («пересекая...») текст и смысл неясны; затем следуют неразборчивые буквы.

- (33) На самом деле автор видел восход солнца — статую культа, которая находилась в глубине святилища, обращенного на Восток.
- (34) То есть Вечность, но *Атон* уже в это время обладал значением собственного имени.
- (35) Я имею в виду гностические круги с их доктриной Бога ἄγν-ωστος.
- (36) Cf. WILCKEN, *Urk. d. Ptolemaerzeit* (UPZ.), I (1922–1927), № 77–81, pp. 348–374.
- (37) UPZ, pp. 353–354, № 77, col. II, ll. 22–31.
- (38) UPZ., P. 360, № 78, ll. 22–24, cf. Nektanebo, *infra*, p. 55. Ποθεα θεῶν см. PLAT., *Tim.* 41a7 θεοὶ θεῶν, PGM. IV 1200 Θεὲ θεῶν.
- (39) Иными словами, освобожден от своего состояния *katochos*, в течение которого он был связан с Серапеумом в Мемфисе и как бы «одержим» богом. О проблеме *katoche*, которое давало место многим спорам, смотреть особенно Вилькена (WILCKEN, UPZ., I, pp. 52–77).
- (40) Аретология Имуфеса взята из папируса II века н.э., сновидение Нектанебо взято из папируса II столетия до Р.Х. Если Фессал, герой видения, рассказанного в третьем месте, это лекарь Фессалос из Тралл, то текст должен восходить к I веку после Р.Х.
- (41) На эту тему см. *supra*, pp. 12 ss. Et Rev. Bibl., XLVIII (1939), pp. 45 ss.
- (42) *Oxyrh. Pap.*, XI, 1381 = MANTEUFFEL, *op. cit.*, pp. 86 ss. “Aretologie”: рассказ о чуде.
- (43) Все это начало образует собой нечто вроде вводного рассказа, само вступление которого утрачено.
- (44) Текст и смысл неясные: я следовал прочтению Мантейффеля.
- (45) Обет, который автор дал богу, см. *infra*.
- (46) ἄθεος: cf. SOPH., O. R., 254, El., 1181. Буквально «покинутый (-ая) божеством, отмечающее оставление божества».
- (47) Буквально «я сделался более трезвым» (νηφαλιώτερον).
- (48) Я читаю ἐπεὶ δ' ἅπαξ ἐπεγνώκει[v] I. 161: ἐπεγνώκει[ς] Mant. Для δέσποτα здесь и I. 181, см. С. Н. XI, I (Гермес, обращаясь к Ноусу): σύμοιπερίτουτου, δέσποτα, διασάφησον.

- (49) Я принял восстановления Шмидта в II. 178–180: μακρολογοῦμενο[v]...ἄλλαττολογο[ύμεν]ον.
- (50) То есть он справедливо восхваляет божественное естество Асклепия.
- (51) Буквально «изобретатель», εὐρετής: вдохновение исходит от Асклепия, и значит он тот, кто есть истинный автор.
- (52) παρήκειτε ? : πα[.]ησε[.]εραp. Предположение παρήσεσθε не дает никакого положительного смысла.
- (53) Это продолжение, которое не составляет единого целого с рассказом о чуде, возобновляет повествование указанного выше разрыва (см. выше, № 4) собственно перед аретологиией.
- (54) WILCKEN, *UPZ.*, I, pp. 369–374, № 81 = MANTEUFFEL, *op. cit.* pp. 112–116.
- (55) 5/6 июля 343 года до Р.Х..
- (56) Вверху от Σεβεννῦτον прибавлено τὴν μεσόγειον «тот, что внутри», чтобы различить этот город от Себеннитоса ἡ ἐπιθαλάσσια.
- (57) Я воспроизвожу здесь перевод, который я давал в своем исследовании *Религиозный опыт лекаря Фессала*, *Rev. Bibl.*, XLVIII (1939), pp. 45 ss.; по комментарию см. там же, pp. 57–64. Греческий текст: CCAG. VIII, 3, pp. 134 ss.
- (58) Cf. STRABON, XVII, I, 46, p. 1138. 30 M: «Жрецы этого места имеют репутацию астрономов и философов...»;p. 1139. 6: «именно Гермесу (Тоту) они присваивают изобретение всякой их мудрости».
- (59) Это леканомантия, cf. *Rev. Bibl.*, I. c., p. 60, n. 18.
- (60) οἶκος. Текущее слово дается в смысле «священной комнаты» в храме, «часовни» в теменосе или еще «гробницы», cf. *Rev. Bibl.*, I. c., n. 21. Я охотно полагаю, что речь идет здесь о домике, сооруженном по обстоятельству (необходимо только, чтобы он никогда не использовался, будучи совершенно «чистым»), ибо учебник эллинистической магии, сохраненный на арабском языке (Ghāyatāt-ḥakīm, «Цель мудреца») и переведенной на латынь под именем Пикатрикса (Picatrix), содержит буквально ту же самую формулу: “Mache dich auf am Donnerstag, wenn Jupiter im Bo-

genschützen...steht, und baue ein sauberes Haus (οἶκοςκαθαρος!) und stele es aus so schön wie du nur kannst, desist Tempel, und gehe hinein allein...”, cf. H. RITTER, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie* (Vorträged. Bibl. Warburg, 1923), p. 23 частично удалена (в конце того же фрагмента, p. 24, аллюзия на пир греческого религиозного коллегияума: “Dies ist das Gebet der griechischen Weisen, eines ihrer Geheimnisse und ihr Fest, das sie alle Jahre feiern”). Смотреть также BLOCHET, *Gnosticisme musulman*, 1913, p. 52, n. 1: в арабском Египте *bebra* (египетское слово) являлись зданиями, где занимались магией: тем самым волшебница Тадура сооружает в Мемфисе одну *бебра* по повелениям царицы Далуки.

- (61) О том же самом завершении см. *Rev. Bibl.*, l. c., pp. 65–66; о сборе растений, *ibid.* pp. 67–72.
- (62) Та же самая характеристика посвящаемого (Митробарзан равно является старцем, и он начинает отказывать неофиту, как и жрецы Диосполиса), те же самые очищения перед действием, тот же самый избранный час для него (на восходе дня), те же самые магические процедуры с целью произведения видения. Есть основание предполагать, что Фессал и Лукиан зависят от одного общего источника или скорее даже ссылаются на весь литературный жанр, который должен был содержать произведения одной стилистики, и от которых нам сегодня осталось очень мало образчиков. Cf. P. W., s. v. *Nekromantie*, XVI 2218–2233.
- (63) На данную тему см. мою статью выше (n. 1) и в *Rev. Bibl.*, XLVIII (1939), pp. 45–54.
- (64) Во французском тексте используется слегка видоизмененный перевод Брейе (Bréhier).
- (65) Ch. 12–13, p. 48, 13 ss. Thomas.
- (66) *De praescript. haeret.*, 7, 9.

ГЛАВА IV

Гермес-Тот и герметическая литература (1)

Греки дали имя Гермеса одному египетскому богу — Тоту, изначально местному божеству, которому поклонялись в Хмуну (сегодня Ахмунейн) в Среднем Египте: это селение называлось греками «городом Гермеса», Гермополисом, именовавшимся Великим, чтобы его различать с другим Гермополисом, находившимся в Нильской Дельте (2). Символизировавшими Тота животными являлись киноцефал и ибис (3): египтянин Апион, живший при Тиберии, рассказывает, что жрецы Гермополиса показывали бессмертного ибиса, предположительно изображавшего бога (4). Начиная с самой глубокой древности, Тот отождествлялся с богом Луны Иохом, которому поклонялись в Верхнем и Нижнем Египте (5): возможно, в силу этого уподобления Луне Тот рассматривался как изобретатель хронографии; он подсчитывал дни, месяцы и годы; он отменял время; больше того, он определял для каждого человека продолжительность его существования, делаясь тем самым образом хозяина судьбы (6). Когда сложился цикл осиринских мифов, Тот поступил в свиту Осириса, царя Дельты. Он служил секретарем, сcribe Осириса, прототипом писцов, игравших всегда столь значимую роль в фараоновой канцелярии (7). Тогда вполне естественно, что из него сделали изобретателя письменности и в результате всех ветвей знаний и искусств, зависевших от письменности и связанных с храмами: магии, — Тот умеет произносить магические формулы с необходимой интонацией (8); медицины, астрономии, позднее астрологии, теософии и алхимии (9). Именно Тот оказывается рядом с Исидой, когда она желает вернуть жизнь членам Осириса, своему супругу и своему брату. Согласно одной версии, Тот является третьей судьей борьбы между Гором, сыном Исиды и Осириса, правящим над Дельтой, и Сетом, богом Омбоса в Верхнем Египте. В Преисподней, прежде чем предстать перед лицом судьи Осириса, Гор и Анубис взвешивают сердце усопшего, а Тот записывает результат на табличках. Наконец, на небесах Тот

сохраняет свою сущностную обязанность: он — секретарь и гипомнематограф богов (10).

Тем не менее, Тот не удовлетворяется второстепенным рангом. Во времена, когда жрецы Египта создавали космогонии, в которых всякое местное духовенство желало отдать главную роль почитаемому им богу, теологи Гермополиса, конкуренты богословов Дельты и Гелиополя, выработали космогонию, где основная часть предназначалась Тоту. И поскольку Тот оставался магом, познавшим власть звуков, которые, произносимые правильным тоном, непременно производят свое последствие, постольку именно благодаря голосу, слову или даже заклинанию Тот должен был создать мироздание. Голос Тота равно предстает творящим: он образует и творит; и, сам по себе уплотняясь, застывает в материи, становится существом. Тот отождествляется с дыханием, одно истечение которого порождает все вещи (11). Нет ничего невозможного в том, что эти гермополитанские умозрения предполагали некоторое подобие с Логосом греков — совокупности Глагола, Разума и Демиурга — и с Софией Александрийских евреев; возможно даже, что перед началом христианской эры жрецы Тота подверглись в этой теме влиянию греческой мысли, но сие мы бы не сумели удостоверить (12). Вот, во всяком случае, пример религии Тота в соответствии с иероглифическими надписями храма в Дендеры, сделанными при Нероне (13): «Тот, дважды великий, самый древний господин города Гермополиса, великий бог в Тентирисе, державный бог, создатель Блага, сердце Ра, язык Атума, горло бога, имя которого сокровенно, повелитель Времени, царь годов, сcribe annalov Эннеады» и еще: «Откровение бога света Ра, существующий от начала, Тот, пребывающий в истине. Ты, источающий из своего сердца тотчас существование; произнесенное тобой живет в вечности».

Едва греки вошли в соприкосновение с Египтом, как их любознательность пожелала познать здешнюю религию, а их потребность понимания искала равнозначности между египетскими божествами и их собственными богами. Этот ду-

ховный подход, ощущаемый уже у Геродота, отмечается затем во всей античности. И поскольку Нейт, богиня Саиса, уподоблялась Афине, Птах уподоблялся Гефесту, Осирис Дионису и Гор Аполлону; постольку Тот отождествлялся с Гермесом (14). Это отождествление, предшествующее Геродоту или даже обязанное самому историку, отмечает в Бубастис, богиней которого становится Артемида (II, 137), храм Гермеса (II, 138): следовательно, не может вставать вопроса о греческом боге и этом Гермесе, предстающим египетским Тотом. Все же, любопытная вещь, что Тот или даже Теут, дважды появляющийся у Платона (15) в качестве изобретателя письменности, не отождествлялся здесь с Гермесом. Напротив, к концу IV века Аристоксен Тарентский провозглашает в своей *Арифметике* (16), что «египтяне приписывают изобретение арифметики Гермесу, которого они называют Тотом». Возможно, не стоит слишком делать вывод о молчании Платона; или, возможно, уподобление Тота с Гермесом получило свою важность лишь ко времени первого Птолемея и под влиянием этого царя, политика которого стремилась сплавить вместе египетские культы с греческими культами. Во всяком случае, Гекатей Абдерский (17), чьи *Aigyptiaka* соответствуют политике Птолемея I, делает из Тота-Гермеса изобретателя всего полезного для жизни, даже гимнастики и культуры олив, хотя до сих пор это рассматривалось как чисто греческие «изобретения», предлагая равнозначности Тота-Гермеса философическое объяснение, опирающееся на Платона (18). В III столетии отождествление Тота с Гермесом становится официальным, ведь с начала II века в 196 году в знаменитом декрете жрецов Розетты (19) именно Тота с очевидностью необходимо признавать в «Гермесе великом, великом», помогавшем Гору отвоевать Дельту. Малое время спустя еврей Артапан (II/I вв.), вдохновленный Гекатеем Абдерским, уподобляет Тота-Гермеса Моисею (20), «кто обучил египтян навигации, приспособлениям для подъема камней, оружию, водяным насосам, боевым машинам, философии и письменности», повторяя объяснение Гекатея: Гермес *герменеус*, то есть

толкователь священных писъмен (21). В середине I столетия в каталоге богов своего трактата *О природе богов* Цицерон обозначает как пятого — Гермеса, «которому 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»* (22).

Свидетельства увеличиваются, начиная с I века н.э., по мере того как распространяется литература, называемая герметической. Надписи и папирусы подтверждают литературные документы. Когда в папирусах встречается имя Гермеса, то это египетский бог, которого и должно разуместь: такой Гермес ἄνιμητος одного частного письма времени Траяна (23), не он ли бог Гермополиса, как и Гермес из Антиноополиса (212 год после Р.Х.), имевший своим жрецом одного пастора (24). Ряд надписей храма Псалкис в Нубии, датируемых от II века до н.э. (25) до II столетия после Р.Х. (26), являются посвящениями или проскинемами Гермесу-Тоту, почитаемому здесь под именем Гермеса или Гермеса, «который равно Паотнуфис (у кого доброе сердце)».

Видно достаточно доводов, приведших к избранию Гермеса для обозначения египетского бога. На самом деле, хотя Гермес и не изобретал письменности, — это изобретение в Грецию передал не бог, но чужеземный народ, финикийцы, — он, тем не менее, был связан с литературными искусствами и со свободным воспитанием. Уже гомерический Гимн Гермесу (v. 25 ss.) делает этого бога изобретателем семиструнной лиры; памятник с Тасоса (начало V столетия) (27) показывают его лицом к трем Харитам; в другом месте он сопровождается Музами или Нимфами; начиная с Пиндара, он — покровитель эфебов и юношества гимнасиев. С другой стороны, Гермес является

* Текст цитируется по изданию: Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты. М., «Наука», 1985. Перевод с латинского (в т.ч. и стихов, кроме особо оговоренных случаев) и комментарии М.И. Рижского. Отв. редактор, составитель и автор вступит. статьи доктор философ. наук Г.Г. Майоров.

лекарем, познавая добродетели заклинания (ἐπιφρόνη) для исцеления заболеваний. Наконец, в эллинистический период умозрения о *логосе* придали значение другому аспекту Гермесу, сближавшему его с Тотом (28). Вся античность в Греции рассматривала Гермеса в качестве вестника, посланника богов и с тех пор толкователя божественного слова, и Платон в Кратиле (407ess.) даже забавлялся, выводя имя Гермеса из *герменеус*, «толкователь»:

«Да ведь это имя, видимо, имеет отношение к слову: он толкователь воли богов — герменевт и вестник, он и вороват, и ловок в речах, он же покровитель рынка, а все эти занятия связаны с властью слона. Мы уже говорили, что *эйрейн* означает *пользоваться словом*, а Гомер часто употребляет слово *эмэсато*, что значит *измыслил*. Так вот из этих двух слов законодатель и составил имя бога, который измыслил речь и слово ведь *эйрейн* — то же самое, что и *лэгейн*, как бы говоря: *Люди добрые! Тот, кто измыслил речь, по праву может называться у нас Говоремыслом*. Теперь же для красоты, я думаю, мы произносим это имя как *Гермес*. Да и Ирида, пожалуй, тоже получила имя от глагола *эйрейн*, поскольку она была вестницей»*.

Вот почему, ссылаясь на пункт, ранее установленный в диалоге (29), Сократ производит Гермеса от *еἰρέϊν*, синонима *légeïn* (говорить) и аориста *émêsato*, «он вообразил»; то есть бог являлся тем, «кто вообразил слово» (τὸ εἰρεῖν ἐμήσατο). Немногим дальше (408 c/d) Пан, сын Гермеса, определяется как бог, «совершающий всякое знание (30), то есть как речь (λόγος) он сам или брат речи. Эти фантазии юмориста воспринимались всерьез. Гекатей Абдерский, после того как приписал Тоту Гермесу, из которого делает одного из последователей и иерограмматата (секретаря) Осириса, изобретение произносимого

* Чит. по изданию: Платон, Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1. Общ. редакция А.Ф. Loseva и др.; Автор вступительной статьи А.Ф. Losev; М.: Мысль, 1990. — 860 с.; КРАТИЛ, с. 613, перевод Т. В. Васильевой.

слова, письма, божественного культа, астрономии, музыки, игр палестры, евритмии и прекрасных движений тела (31), трехструнной лиры, соответствующей трем временам года — лету, зиме и весне (32) — и даже культуры оливо (33), наконец, добавляет: «именно он обучил греков искусству истолкования (*herménéia*), отсюда и назывался Гермесом» (34). Эта доктрина Гермеса-логоса становится одним из общих мест стоицизма. Итак, согласно Хрисиппу (35), Сенека учит, что Бог сливается с Естеством и Судьбой, и все имена отдельных богов, обозначающие особую функцию или исключительное благодеяние божества, равно Ему соответствуют, например, Либер Патер, Геркулес и Меркурий (Гермес); это последнее, «поскольку разум (*ratio*, *λόγος*), мера, порядок и знание сосредоточены в руках Божиих».

В другом месте (36), по Хрисиппу, Филон говорит, что миф о Вулкане должно соотносить с огнем; о Юноне — с естеством воздуха; о Меркурии — с разумом. Диоген Вавилонский считает подобно этому (37), как и анонимный стоик, вдохновлявший Варрона (38):

«...А если Меркурий означает саму речь, как показывают толкования его имени, ибо Меркурий — как бы бегающий посредник (*Medicurrius*, *Mercurius*) и назван так потому, что речь между людьми перебегает от одного к другому; поэтому по-гречески он называется Ἑρμῆς; так как речь или толкование, которое, конечно, относится к речи же, называется ἑρμηνεία; поэтому же, далее, он заведует торговыми сделками, так как между продающими и покупающими посредницей служит речь; крылья на его голове и ногах означают речь, быстро несущуюся по воздуху; вестником назван он потому, что посредством речи делаются известными все помыслы...»* (39).

* Текст цитирован по изданию: Блаженный Августин. Творения. Том 3-4. — СПб.: Алетейя, 1998. Подготовка текста к печати С. И. Еремеева. О Граде Божием. Книга седьмая, Глава XIV.



Тот-Гермес-Меркурий

Во всяком случае, в начале христианской эры Гермес, «носитель слова», является народным понятием: едва ли стоит напоминать сцену из Деяний Апостолов (XIV, 12), где жители Листр принимают Святого Апостола Павла за Гермеса, поскольку он — господин слова (ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου = *dux Verbi Vulg.*). Ямвлих в трактате *demysteriis* (I, 1) использует аналогичное выражение: «Гермес есть властелин речи» (θεὸς ὁ τῶν λόγων ἡγεμών), и 28-й орфический гимн восхваляет в Гермесе посланника Зевса (Διὸς ἄγγελος), пророка логосадля усопших (λόγου θνητοῖσι προφήτης). С другой стороны, нет ничего более известного, чем умозрения стоиков о Логосе: у них он является не только произносимым словом или глаголом, благодаря чему мы выражаем вовне (λόγος προφορικός) «мыслимый глагол», воспринимаемый изнутри (λόγος ἐνδιάθετος); не только разумом и в этом смысле господствующим свойством, разделяющим человека с другими животными; но еще и божественным творческим Разумом, распространенным по всему мирозданию, у которого человеческий разум лишь эфемерная частица, роднящая нас в дольном мире с Богом. Значит, если Гермес уподоблялся Богу-Логосу

и если Тот отождествлялся с Гермесом, мы видим, насколько эти равнозначности, облегченные, возможно, демиургической ролью гермополитанского бога (40) подготовили к началу н.э. принятие доктрины одного Гермеса-Тота, слова Божия, одновременно творца мира и пророка сего творения.

Теперь почему его эпитетом служит «трижды величайший» (τρίμεγιστος)? Здесь некоторым образом присутствует контаминация превосходной степени греческого μέγιστος, применение коей к богу является совершенно повсеместным в Египте (41); и от египетской превосходной степени благодаря позитивному повторению получается «великий великий» (египетское âa âa), что по-гречески μέγας μέγας (42) или μέγας καὶ μέγας (43). Итак, начиная со времени Птолемея IV Филопатора (221–205), мы видим эту египетскую превосходную степень, переведенную на греческий язык — определенно по отношению к Гермесу — греческой превосходной степенью, трижды оглашенной: μέγιστος καὶ μέγιστος καὶ μέγιστος (44); и оказалось достаточным заменить это повторение простым префиксом τρις («трижды»), чтобы получить τρίμεγιστος, «трижды величайший». В данной форме эпитет появляется исключительно предназначенным Гермесу-Тоту, разоблачителю герметической доктрины (45): Трисмегист некоторым образом слился с Гермесом, сделавшись с ним одним собственным именем. На самом деле, пара Гермес Трисмегист встречается редко за пределами наших текстов: один раз на посвящении римского солдата — «Великому Богу Гермесу Трисмегисту» (46) — во время царствования Гордиана (238–244 гг.); и один раз в форме Гермес τρίμεγας в магическом папирусе (47). Марциал делает аллюзию на имя, как и на умозрения о боге Единого и Всего: omnia solus et ter unus (48). И алхимик Зосима с наслаждением путается в данных фантазмагориях:

«Настоящая композиция (химическая), однажды положенная в движение, выходит из состояния монады, чтобы составить триаду благодаря изгнанию ртути; будучи образованной в монаду, которая изливается в триаду, она является непрерыв-

ной; но возвращаясь, будучи образованной в триаду из трех отдельных элементов, композиция составляет мир благодаря провидению Первого Автора, Первопричины и Демиурга Творения, который с этих пор предстает Трисмегистом в том качестве, в котором он предусмотрел тройственным образом все, что произведено, и все, что производится» (49).

Поздний анонимный комментатор предлагает иное истолкование (50):

«Первым из корифеев Хризопеи (изготовления золота) является Гермес, названный Трисмегистом и получивший данное наименование не столько потому, что настоящая операция совершается согласно трем действиям (оперативной?) силы; сколько от того, что наблюдалось, как и другие операции, подобные первым, совершаются равно в соответствии с тремя различными онтологическими сущностями: значит, именно он первый, кто поведал об этой великой мистерии».

* * *

Изобретшему письменность Тоту было бы естественно приписывать самые древние книги или даже, руководствуясь обычаем, встречающимся не только в Египте, отдавать богу Гермополиса авторство всякого писания, очарование которого хотелось бы повысить, укрепив авторитет. Согласно эллинистическому мифу, не восходящему, конечно, к жрецу Манефону, современнику Птолемея II Филопатора (285–247 гг. до н.э.), поскольку относимое ему письмо является апокрифическим (51), хотя и периода, предшествовавшего Варрону (52), Тот, первый Гермес, гравировал свое знание на стелах священным языком и «иерографическими» (иероглифическими?) письменами; и после потопа его внук второй Гермес, сын Агафодемона и отец Тата, интерпретировал и записал это откровение «иероглифическими» (иератическими?) письменами в книгах, хранившихся в святилищах египетских храмов. Если верить Клименту Александрийскому, вся священная литература Египта

восходила к Гермесу. В фрагменте из Стромат, где он описывает процессию жрецов (53), идущий во главе ее первый певчий несет две книги по музыке Гермеса: одну, содержащую гимны богам; другую, восхваляющую царскую жизнь; затем шествует гороскопос (54), обязанный всегда иметь на устах учение о светилах четырех книг Гермеса, первая из которых трактует о неподвижных небесах, вторая о планетах, третья о совпадении солнца с луной, четвертая о восходе светил; что касается столлиста, идущего четвертым, чья специальность затрагивает (жреческое) воспитание и предписания жертвоприношения, то здесь делается упоминание еще о десяти книгах, «содержащих всякое благочестие египтян», хотя автор не говорит, что они принадлежали Гермесу; наконец, идет пророк, обязанный знать сердцем десять книг, называемых иератическими, о законах, богах и всяком жреческом образовании: здесь Климент сообщает, что существует сорок две совершенно необходимых книги Гермеса; тридцать шесть из них содержат совокупность философии египтян: именно их пророк должен изучать сердцем; другие шесть относятся к пастофорам; они медицинские и толкуют о конституции тела, заболеваниях, органах, лекарственных снадобьях, офтальмиях и женских недугах. Ямвлих (55), со своей стороны, заявляет, что Гермаические книги были переведены с египетского языка людьми, не знавшими философии.

Тем не менее, не видно, чтобы официально существовала Гермесова литература на египетском языке в фараонову эпоху. Мы находим первое упоминание в 64-й главе Книги Мертвых о сочинении, находившемся «в городе Хмуну на металлической пластине, где писание было высечено синими буквами под ногами бога (Тота)», и содержавшем магическую формулу: «всякий, кто познал сию главу, восторжествует на земле и в Гадесе: он сможет делать все, что способен живой человек; ведь там филактерия великого бога» (56). Второй раз в демотической сказке из Сетне-Хамуас (конец III столетия до Р.Х.) цитируется книга, собственноручно написанная Тотом и касающаяся также магии:

«Две формулы, которые здесь написаны; если ты произнесешь первую, то зачаруешь небо, землю, мир ночи, горы, воды; ты уразумеешь, о чем говорят птицы небесные и рептилии, всех, каковыми они не являются; ты увидишь рыб бездны, ибо божественная сила опочитет на водах и выше их. Если ты прочитаешь вторую формулу, даже если окажешься в могиле, то вновь обрешь форму, которой обладал на земле; ты узришь даже солнце восходящим в небе и его цикл богов, и луну в том виде, коим она обладает, когда показывается» (57).

Эти весьма смутные аллюзии не позволяют заключить, что храмы Египта при фараонах владели в своих архивах собранием произведений, приписываемых богу Тоту.

Напротив, кажется, что со времени Птолемеев существовала греческая герметическая литература. Эта литература была изначально астрологического порядка. Во II веке н.э. автор (58) астрологической компиляции в стихах, составленной под именем Манефона, утверждает ее заимствование на стелах и в священных книгах, сокрытых в святилищах, где их составил и выгравировал премудрый Гермес, при помощи Асклепия поддерживавший благодаря особому провидению небесные светила: никто никогда не достигал подобной мудрости, кроме одного Петосируса (59). Петосирус это имя одного египетского жреца, якобы написавшего вместе с царем Нехепсо пространный учебник по астрологии. Произведение, от которого существуют несколько фрагментов, датируется II веком до н.э. (60). Так астролог Гефестион из Фив (в правление Феодосия) заявляет, что «знаменитый Нехепсо (Петосирус)» черпал сведения в *Сальмесхойника*, произведении той же стилистики, но немного более древнем, чем труд Петосируса-Нехепсо (61). Наконец, Ямвлих (62) сообщает, что *Сальмесхойника* содержат лишь малую часть доктрины трактатов Гермеса (τῶν Ἑρμαϊκῶν διατάξεων). Значит, должно предположить об астрологических трактатах Гермеса, предшествующих *Сальмесхойника*, и это нас переносит в начало II или даже в III век до н.э.. Другие свидетельства подтверждают эти данные. Галиан Пергамский

делает аллюзию на герметическое сочинение по астрологической ботанике, используемое гербаристом Памфилом: «после чего Памфил упоминает растение, называемое, как он говорит, азтос, о котором ни один из греков никогда не сообщал, но о котором поставлен вопрос в одной из книг, приписываемых Гермесу Египтянину, где истолковываются тридцать шесть священных растений Гороскопов» (63); впрочем, все сие, согласно Галиану, лишь болтовня. Можно установить дату Памфила I веком н.э., скорее к его концу, в период правления Флавиев (64). Но астрологическая доктрина Тридцати Шести Гороскопов или Тридцати Шести Деканов предстает хорошо засвидетельствованной в Египте с эпохи фараонов, и существует *Liber Hermetis* о деканах, определенные элементы которой, по крайней мере, восходят ко времени Птолемеев (65); с другой стороны, мы имеем доказательство благодаря иным свидетелям, нежели Памфил, как и письмо Фессала из Тралл в период Клавдия или Нерона (66), что верование в медицинскую добродетель некоторых растений, соответствующих семи планетам, двенадцати знакам Зодиака или Тридцати Шести Деканам, возникло еще в дохристианскую эру. В любом случае, мы можем обоснованно заключить о существовании астрологической литературы Гермеса, предшествующей нашей эре, и есть вероятность, что отдельные из этих книг восходят даже к III столетию (67). Мы вскоре возвратимся к первым герметическим писаниям и переведем из них несколько отрывков.

Страбон, посетивший Египет вместе с Аэлием Галлом от 24 до 20 гг. до Р.Х., сообщает, что фиванские жрецы, слывшие наиболее учеными философами и астрономами, возводили всю свою мудрость к Гермесу (68); что, кажется, предполагает существование уже в это время «герметических» произведений не только о светилах, но еще и по философии (теософии). В I столетии н.э. Плутарх (69) заявляет, что в книгах Гермеса о священных именах говорится, что сила, положенная для круговорота солнца, обозначалась именем Гора, по-гречески Аполлона; и что сила, положенная дыханию (πνεῦμα), определялась

одними Осирисом, другими Сараписом и третьими Сотисом, «означающим порождение или факт рождения». Филон из Библа, современник Тацита, желает, чтобы финикиец Санхуниатон извлек бы из своего тайника (ἐξ ἐμῶς τεύχε) сочинения Таауто-са, то есть Тота-Гермеса (70). Во II столетии христианский апологет Афинагор (между 177–180 гг.) призывает в свидетельство Гермеса Трисмегиста, чтобы доказать, что боги Египта являются только обожествленными царями (71). Малое время спустя Тертуллиан в произведении *De anima* (72) дословно цитирует сегодня утраченный герметический трактат, где говорится, что душа, однажды выйдя из тела, не спешит раствориться в Душе Мира, но существует в качестве индивидуальной души, чтобы дать отчет перед Отцом всего о том, что она совершила в течение своего пребывания на земле; в другом месте (73) в перечне древних философов, почитавшихся не только за божественных людей (*divi*), но и за богов, Тертуллиан называет Меркурия Египтянина, у которого Платон позаимствовал большую часть своей доктрины (*cuipraecipue Plato adsuevit*), наряду с Силеном Фригийцем, Гермотимом Клазоменским, Орфеем, Мусеем, Ферекидом, учителем Пифагора; в главе 28, говоря о метенсоматозе, проповедуемом Платоном, он отмечает: «именно в этом заключена, согласно некоторым, пифагорейская доктрина; Альбин ее считает божественной и, быть может, от Меркурия Египтянина»; наконец, в сочинении Против Валентиниан (74) Тертуллиан восклицает, что Меркурий Трисмегист, глава всех естествоиспытателей (75), а значит стоиков, Платона и пифагорейцев, названных в том же тексте, сам не мог проникнуть в таинство происхождения материи. Ипполит (76), рассказывая о доктрине наассенов (77), говорит, что киллениане почитают особым культом Гермеса как логоса, то есть в качестве истолкователя (ἐρμηνεύς) идемиурга всей совокупности: того, что было; того, что есть; и того, что будет; этот двойственный характер может обозначать лишь Трисмегиста настолько, насколько двумя строками выше (78) наассены рассматривали образы Гермеса, называемые гермами, как заимствование греков

у египтян (79); в отрывке о Ператах (80) Гермес Трисмегист занимает место среди теологов, являющихся земной копией великого бога Мена, наряду с Бумегасом, Останесом, Куритесом, Петосирисом, Зодарионом, Берозом, Астрампсихозом и Зороастром: весьма поучительное смешение! Останес и Зороастр суть персидские маги; Бероз — вавилонский жрец Бела, автор Бабилониака, посвященных Антиоху I Сотеру (281/0–262/1 гг.), пришедший, начиная, по крайней мере, с I века н.э., для внедрения в греческий мир астрологического знания и мудрости халдеев (81); Петосирис предстает египетским жрецом, с кем связывали произведение по астрологии II столетия (82); Астрамрсихоз — магический астролог и прорицатель, появившийся то ли из Персии, то ли из Египта (83): мы имеем здесь, как видно, собрание восточных пророков, что подразумевает существование всей апокрифической литературы, уже широко распространенной во II столетии.

Далее в III столетии Карфагенский епископ Киприан в трактате *Quod idola dii non sint* (84), сопоставляя снова Останеса с Гермесом, сообщает этому последнему доктрину Единого Бога, превыше всякого понимания и всякого человеческого определения (85). В конце столетия автор *Cohortatio ad Gentiles* (86) прибегает к свидетельству Сивилл и наиболее древних философов Акмона (87) и Гермеса; к первому — из-за его учения о совершенно скрытом Боге (παύριρρυφος); к другому — поскольку тот написал очень явным образом, «что сложно иметь разумение о Боге; и если бы даже оно имелось, то невозможно было бы выразить постигнутое» (88). В начале IV столетия в своем трактате *Против язычников* (89) Арнобий различает три теософских секты: герметистов, платоников-пифагорейцев и наконец «новых людей» (90), которые считали себя произошедшими от самого Первого Бога Ноуса (91). Вместе с Зосимой (92), Лактанцием (93) и Ямвлихом (94) буквальные цитирования становятся все более многочисленными. Фрагмент из Зосимы (95) особенно важен, поскольку алхимик в нем выразительно называет Поимандра (τὸν ποιμέννδρα), персонажа, дав-

шего свое имя I трактату *Corpus Hermeticum*, и делает аллюзию на «крещение в чаше», о чем ставится вопрос там же (С. Н. IV).

Прервем здесь обзор наиболее древних *testimonia* (96). Получается, что герметическая астрологическая литература была известна до христианской эры; и если книги по философии и теософии циркулировали под именем Гермеса, начиная с I столетия н.э. (Плутарх), а, возможно, даже раньше (Страбон), то со II столетия они уже привлекали к себе внимание.

Можно задаться вопросом, кем являлись авторы этой литературы — египетскими жрецами или греками, водворившимися в Египте; и к какой части общества они обращались — верным герметической «церкви» или простым читателям.

Рейтценштейн (97) верил в существование герметических братств. Одно из них «братство Поимандра» (*die Poimandres-Gemeinde*) было основано между началом II столетия до Р.Х. и II веком н.э.: история доктрины Антропоса в Египте можно сделать допустимой в качестве вероятной даты основания около времени рождения Иисуса. Основатель секты представал египетским жрецом, соединившим доктрину сотворения мира Птахом с восточным откровением о рабстве и освобождении человека, сочетая все в гностическую систему. Братство получило размах с начала II столетия н.э., оно осуществляет свое влияние в Риме. Со временем облачается все больше и больше мистическим аспектом, и египетский элемент в ней занимает больше места. Во II веке пророческий характер стремится преобладать, благодаря чему это «братство Поимандра» сближается с другими тогда очень многочисленными герметическими сообществами, чтобы в заключении слиться с ними. Затем профетизм теряет под собой почву, становятся более заметными еврейские влияния. В IV столетии братство исчезает на наших глазах.

Геффкен (98) разделял данное мнение. Несомненно, как признавал этот ученый, присутствует место для отличия разных групп в философско-теософической литературе Трисмегиста:

во всяком случае, их совокупность выявляет общую цели. Ставилась задача создания сообщества. Это правда, если говорить о трактатах *Corpus Hermeticum*, помимо их псалмов (99), что они не должны были служить культу; но разнообразии их формы, — дидактических и мистических изложений, проповедей, евлогий, — они образуют ту же самую «книгу поклонения», предназначенную удовлетворять все потребности души, какими бы они ни являлись. Именно здесь, действительно, книга братства, как некое подобие Библии.

Я признаю, что все это мне представляется романом.

- 1) Герметическая литература выражается в самых разнообразных формах: под покровительством Гермеса оказались сочинения по астрологии и астрологической медицине, магические рецепты, алхимические произведения, малые трактаты по философии и теософии, вопросы астрономии, физики, психологии, эмбриогении, естественной истории (Кираниды); короче, все то, что с упадком рационализма стало рассматриваться как знание. Мы говорили выше о причине этого покровительства, показав, что случай с Гермесом только вид одного жанра: приписываемое здесь Гермесу в других местах относилось к персидским или халдейским, еврейским или индийским пророкам. Это чисто литературный способ, и было бы абсурдно по нему заключать о существовании в период Империи в греко-римском мире братств Зороастра, Останеса, Гистаспа, Соломона, Сивилл и пр.
- 2) Здесь, несомненно, общая тенденция для подобных сочинений; и, каким бы содержанием они ни располагали, все завершается евлогией или, по крайней мере, назидательным куплетом (100). Ехс. VI предоставляет тому хороший пример: с изложением уранографии (VI, 1–16) (101) о неподвижных звездах (1–14) и некоторых метеорах как о падающих звездах (15) и кометах (16), соединено религиозное заключение (18–19), которое могло служить без изменения для какого-нибудь другого трактата. Но это еще, как мы ви-



Гермес Трисмегист и алхимический VITRIOL

дели, характеристика эпохи: знание не должно исследоваться само по себе; его единственная польза — приведение к Богу. Отсюда выходит, что данные псевдонаучные произведения подаются как мистерия и с использованием жаргона мистерий, когда в каждое мгновение здесь рекомендуется безмолвие о разоблаченной доктрине, когда читатель приглашается в нее всматриваться настолько внимательно, как если бы он присутствовал на литургии, когда, наконец, рассуждение обыкновенно завершается благочестивым замеча-

нием (102). Ни Филон, ни астролог Веттий Валент, ни маг, составивший «рецепт бессмертия» (103) не являются герметистами; но выражения, взятые из мистерий, непрестанно возвращаются в их сочинения, и это вид мистерии, образующий для них оправу. Итак, стало бы совершенно наивным оставаться в заблуждении благодаря такому нравоучению: оно слишком распространенное, оно встречается в слишком многих и слишком разнообразных литературных жанрах для того, чтобы можно было поверить всякий раз, когда идет о нем речь, будто культовые мистерии подразумевают духовенство, церковь и таинства.

- 3) Ибо вот примечательный пункт. В герметической литературе мы не видим никакого следа церемоний, присущих мнимым верным Гермеса. Ничего схожего с таинствами гностических сект: ни крещения, ни причастия, ни исповедания грехов, ни возложения рук для посвящения наставников культа. Нет и духовенства: никакой видимости иерархической организации, степеней посвящения. Различаются только два разряда индивидов: те, кто слушают слово, и те, кто его отвергают. Это совершенно общая черта, вошедшая в литературу, по крайней мере, с Парменида, использовалась поэтами столь удаленными от мистерий, как, например Гораций: *odi profanum vulgus et arceo*. Тем не менее, в самой элите «посвященных» в герметизм все пребывают в одном ранге. Что не противоречит «крещению в чаше» Герметического Корпуса (IV): в данном случае, что полагаю уже показал, имеет место чистый символ (104). Больше того, мы обладаем доказательством благодаря герметическому трактату (Asclep. 41), что герметизму явно претят материальные действия культа. В конце диалога, проходившего в *адитоне* (*adyton*), на закате солнца собеседники располагаются для молитвы. Асклепий спрашивает тогда о том, не лучше ли было перед молитвой устроить каждение из ладана и благовоний. Гермес тотчас отвечает: «Это вид кощунства, когда ты призываешь Бога и кадишь ладаном или чем-то другим. Ведь Богу всего

достаточно, поскольку Он есть сам по себе всем, и все вещи в Нем пребывают».

- 4) Но есть последний довод, делающий совершенно невероятным существование герметических сообществ, который вместе с тем воспрещает верить в то, что подобное братство существовало и могло использовать *Corpus Hermeticum* как Библию. Речь идет о самых существенных религиозных истинах — о Боге, мироздании и человеческой душе; Герметический Корпус представляет две непримиримых доктрины, влекущих за собой два абсолютно противоположных положения. В одной из этих доктрин мир пронизан божеством, и значит он прекрасный и благой: созерцанием этого мира постигается Бог. В другой — мир по своей сущности злой; он не является произведением Бога или во всяком случае Первого Бога, поскольку Первый Бог пребывает бесконечно выше всякой материи; Он сокрыт в таинстве своего существа: следовательно, можно достичь Бога, лишь удалившись от мира, и должно ощущать себя в дольном мире наподобие чужестранца. Очевидно, что расходящиеся понятия, если воспринимать их всерьез, не могут привести к одному и тому же образу действия: они обязательно в качестве следствия будут иметь антагонистические морали. И значит абсурдно их вместе приписывать одной и той же религиозной секте, то есть группе людей, добровольно «избравшей» (105) одну установленную систему мировоззрения и жизни.

Разнообразие герметической литературы; аналогия с другими подобными ветвями пророческого жанра; универсальное использование в этих видах произведений одного обрамления и заимствованных у мистерий выражений; отсутствие всякого указания, позволяющего сделать вывод в герметизме о священной иерархии и таинствах; неприятие в отношении всякого иного культового действия, кроме одной молитвы; доктринальные расхождения, приводящие к двум совершенно противоположным образам жизни: все эти факты должны удерживать герметические сочинения на уровне чисто литературного фено-

мена, не предполагая в них «литургии» братства мистов (106). С другой стороны, невероятно, чтобы Герметический Корпус, Асклепий и *Excerpta* Стобея когда-либо могли служить Библией некоему сообществу не столько потому, что собрание этого рода отрывки, чуждые душевным вещам (107); сколько от того, что доктринальные антиномии, о которых мы говорили, основательно разрушают всякую возможность существования подобного сообщества.

Следовательно, если книги, приписываемые Гермесу-Тоту, не исходят от герметических сект и не использовались для литургий или в качестве «Священного Писания», то необходимо теперь задаться вопросом, каковы их авторы? Являются ли они египетскими жрецами? Содержат ли эти тексты, адаптированные и переведенные для греков, остатки древней египетской теософии?

Сначала подчеркнем, что, по крайней мере, в «философическом» герметизме (108) египетский элемент едва заметен и выявляется только в нравовании, особенно в *Excerpta* XXIII–XXVI Стобея. Очень малое количество следов его мы наблюдаем в *Герметическом Корпусе*. Несомненно, Гермес есть Тот, Асклепий — Имфес; Агафодемон, наверняка, заставляет думать о Хнубисе или Кнефе, или Благом Гении Александрии; Исида-Осирис-Гор образуют божественную триаду, особо почитаемую в Египте в эллинистическую эпоху; Камефис (Кмеф) и Арнебесхенис, однажды так названные, делаются аллюзией на Тифониан (сыновей или сторонников Сета) (109), на «крокодилов нашей страны» (110), на культ священных животных (111); и мы читаем в *Excerpta* XXIV, 13 похвалу Египта, рассматриваемого как наиболее благоприятной страны, поскольку, будучи расположенным в сердце земли и пользуясь лучшим климатом, он производит самых разумных людей: все это не идет дальше и вряд ли позволяет говорить о «египетской Премудрости». Наиболее пораженным шовинизмом фрагментом, возможно, являлось введение Герметического Корпуса XVI, где автор противопоставляет диалектику, почерпнутую у греков, и

действенную силу, то есть магическую добродетель египетских слов, когда воздерживаются их переводить: но здесь очень обыденное общее место, стоящее для всякого варварского языка. Мы о нем выше припоминали: как правило, греко-римское язычество стремится превознести «философию» варваров за счет греческого знания; мы объясняли, почему. Это способ, и я не думаю, что герметические тексты делают больше, нежели нам показывают одну из провинций данного способа. Воистину, герметизм является одной из форм, принятых эллинистическим благочестием, когда уставшее от рационализма, оно предалось откровению. Если разоблачителем был египтянин Тот-Гермес, не нужно ли, чтобы его писания окрасились немного местным цветом? Но эти экзотические прикосновения вряд ли обладают большей важностью, чем иибисы и пальмы помпейских фесок; они обнаруживают меньше исконно египетского благочестия, чем бюсты, которые мы видим в наших музеях, жрецов Исиды с бритыми головами в сосредоточенном выражении лиц или даже, на мой вкус, чем рассказ Люция в *Метаморфозах* Апулея. Если хочется ощутить отчужденность поистине восточной религии, то стоит посетить один из многочисленных митреумов греко-римского мира или бросить взгляд на фрески Исеума Помпеи или изображения храма пальмирианских богов и митреума Дуры, или еще лучше на Будд греко-индийского искусства: ни одна из герметических книг никогда не составит равного впечатления (112).

После чего уже безразлично знать, обязаны ли герметические сочинения египетским жрецам, настолько эллинизированным, чтобы впредь не выявить никакого признака их туземного образования, или, наоборот, грекам, установившимся в Египте и вылившим в экзотической форме мысли и чувства, согласованные с духом времени. С учетом еще астрологического герметизма (113) вторая гипотеза кажется более вероятной для довода, указанного В. Отто (114) о том, что из многочисленных эллинистических произведений, трактующих о египетской религии, большая часть обязана своим существованием

не египетским жрецам, а грекам. Как об этом судить? Наряду с двумя жрецами — Манефоном при Филадельфе (285–247 гг. до н.э.) и Херемоном при Нероне — вот греки: Лев из Пеллы (около 332 года до Р.Х.), автор трактата *О богах Египта*, Гекатей Абдерский, Палайфат (*Египетская теология*), Филист из Навкратиса (*О теологии египтян*), Асклепиад из Мендеса (*Théologoumena*), Селевк Александрийский (*О богах*), Плутарх (*Об Исиде и Осирисе*), перипатетик Аристоклес (*О Сарapisе*), Ямвлих (*О мистериях египтян*), неоплатоник Асклепиад (*Гимны богам Египта, О согласии всех теологий*) (115). Значит, существовала, по заключению В. Отто (116), «в эллинистическую эпоху частично в самом Египте, вышедшая из греческих, но отнюдь не жреческих кругов (117), широко распространенная богословско-философическая литература, старавшаяся сблизить на философической почве греческую религию с египетской религией. Существование подобной литературы обязывает особенно пристально вглядываться, когда изучается проблема происхождения герметических текстов». В действительности (118), если форма (откровения) и является исконно египетской (119), это не позволяет еще приписывать герметические и иные похожие тексты, особенно составленные на греческом языке (120), египетским жрецам. Другие, кроме них, могли избрать эту форму, ибо литературный жанр откровения встречается и в прочих местах; больше того, по существу герметические писания, по крайней мере, то, что от них осталось, не выглядят вполне египетскими, чтобы можно было их относить членам жреческой касты. Быть может, жрецы, такие как Херемон, и могли принимать участие в их составлении, но насколько и в какой мере — мы никогда не узнаем (121). Эта осторожная оговорка представляется самой мудростью.

* * *

Как мы уже несколько раз отмечали, герметическая литература содержит кроме философско-теософического герметизма сочинения или фрагменты писаний, восходящие к астрологии,

алхимии и магии. Прежде чем приступить к «философии» Гермеса, остающейся нашим главным предметом, важно познать другие ветви герметизма. На самом деле не только обрамление откровения присуще всей их совокупности, но и духовная атмосфера предстает повсюду той же самой (122).

«Философические» трактаты проявляют верование во власть светил. Это планеты, облачающие человеческую душу в ее нисхождении; пороки, привязывающие ее к материи; и герметическое спасение, заключающееся в избавлении в дольном мире от этих пороков посредством чистой жизни и благодаря гнозису, прежде чем полностью от них освободиться на пути ее восхождения (*Герметический Корпус*, I, XIII); в других местах дары планет перемешались между собой: одни из них благие; иные — скверные (К. К. 28–29). Описано влияние демонов планет (С.Н. XVI, 13–16), как и влияние зодиакальных знаков (С.Н. XIII, 7, 11–12, К. К. 19–20), наряду с воздействием деканов (Ехс. VI, XXII; Ascl. 19). Доктрины, помещающие в соотношение такую-то страну с такой-то частью неба или, как правило, устанавливающие соответствие между землей и небом, отражены в Ascl. 24; Ехс. XXIV, 11–13; К. К. 68. Часто появляется тема познания Бога через созерцание светил (С.Н.V, 3 ss.; X, 25; Asclep. 10, etc.). Тема Фатальности проступает на поверхность повсюду (С.Н.I, XII, 5–9; XIII; XVI, 16; Ехс. XII–XX; К. К. 38, 48; Asclep. 39–40).

Существуют также, по правде, менее заметные соотношения между «философическими» сочинениями и писаниями по алхимии и магии. Так, с одной алхимической операцией связывается творение душ в *Koré Kosmou* (14–18) (123); и то же самое произведение показывает другие следы влияния алхимии. К. К. еще (42) делает аллюзию на *ризотомов* (*rhizotomes*), то есть гербаристов, собирающих и приготавливающих целебные травы, подверженные влиянию планет, зодиакальных знаков или декан; и Asclep. 38 упоминает роль трав, растений и ароматов в теургии, практиками которой пронизаны астрология и магия. Наконец, исидическая аретология в завершении К. К. (68), ка-

жется, налагается на тот же самый план философии (теософии) и магии: «это они», читаем здесь, то есть Осирис и Исида, «кто, познав, что тела подчинены тлению, изобрели всегда действенное искусство пророков, дабы никакой пророк, обязанный простирать свои руки к богам, всегда никогда не забывал об этих существах; дабы, с одной стороны, душа вскармливалась философией и магией, а с другой — тело, когда оно страдает от какой-нибудь болезни, излечивалось благодаря медицине».

Мы видим, что главная ветвь и вторичные ветви герметизма слишком тесно переплетены между собой, чтобы можно было пренебрегать астрологическими, алхимическими или магическими текстами, отнесенными Гермесу. Значит, нам необходимо войти в этот *selva oscura* («темный лес»).

- (1) О египетском боге Тоте, см. BOYLAN, *Thoth the Hermes of Egypt*, Oxford, 1922; PIETSCHMANN-ROEDER ap. ROSCHER, V, 825 ss.; Ad. RUSCH ap. P.W., II R., VI, 351 ss.
- (2) BOYLAN, pp. 150–152. Для других мест культа Тота, см. *ib.*, pp. 147 ss. Если культ Тота и не является по происхождению из Гермополиса (RUSCH, 353), то он там, по крайней мере, очень древний (PIETSCHMANN, 829–830).
- (3) BOYLAN, pp. 76 ss.; RUSCH, 372–377; PIETSCHMANN, 838–841.
- (4) Apion ap. AILIAN., *hist. anim.*, X, 29.
- (5) BOYLAN, pp. 62 ss.; RUSCH, 354–356; ROEDER, 845–847. Тот либо отождествлялся с Луной (BOYLAN, 62–88), либо был покровителем Луны (*ib.*, pp. 68–75).
- (6) BOYLAN, pp. 83–87; RUSCH, 356–357.
- (7) Cf. DIOD. SIC., I, 16, 2; BOYLAN, p. 26 et n. 1. Уже раньше Тот является сcribeм Ре или девяти богов, BOYLAN, pp. 49–61; RUSCH, 358; ROEDER, 849.
- (8) Cf. BOYLAN, pp. 124–135: “Thoth in magic”.
- (9) Это наиболее известный аспект Тота, см. BOYLAN, pp. 92–106; RUSCH, 358–366; ROEDER, 849 ss.
- (10) О роли Тота в легендах об Осирисе и Горе, см. BOYLAN, pp. 11–48: “Thoth in the legends of Osiris and Horus”.
- (11) О Тоте, творящим своим голосом, см. BOYLAN, pp. 107 ss., в частности, 119–123; ROEDER, 850–851. Руш (369) уменьшает эту роль Тота, признавая ее только в теологии Мемфиса.
- (12) Cf. REITZENSTEIN, *Zwei Religionsgesch. Fragen*, 1901, pp. 73–83 (со своей стороны, BOUSSET, *Kyrios Christos*, 1913, pp. 381 ss., предполагал влияние этой египетской концепции Тота на понятие Гермеса-Логоса) и в обратном смысле, W. OTTO, *Priester u. Tempel im Hellenist. Agypten*, I (1905), p. 15, см. далее, BOYLAN, pp. 112 ss., 122–123.
- (13) BRUGSCH, *Rel. u. Myth. Der allen Agypter*, pp. 49 et 51, Cf. REITZENSTEIN, *Zwei Religionsgesch. Fragen*, p. 73, Poimandres, pp. 59–68.
- (14) О Тоте-Гермесе смотреть также RUSCH, 383 ss.

- (15) *Phedre*, 274c–275b; *Philebe*, 18b–d.
- (16) Ap. STOBEE, I, p. 20. 8 Wachsm.
- (17) Ap. DIOD. SIC., I, 16 = *F. Gr. Hist.*, 264 F 25 (с комментарием Jacoby [Leyde, 1943], pp. 75–87).
- (18) См. дальше.
- (19) *Or. Gr. Inscr. Sel.*, 90. 11, 19 et 26.
- (20) След от этой фантазии доходит до VIII столетия н.э., в том числе у Космы Иерусалимского (II, 7, 245 = PG, XXXVIII, p. 496): καὶ οἱ μὲν τὸν Ἑρμῆν αὐτὸν εἶναι Μωυσέα διαβεβαίουσιν.
- (21) Ap. EUS., *praep. Evang.*, IX, 27, 6.
- (22) *De nat. deor.*, III, 22 (56).
- (23) WILCKEN, *Chrestom.*, 15.
- (24) *Pap. Lond.*, III, p. 163. 5.
- (25) *Or. Gr. Inscr.*, 131 (136 год до Р.Х.); смотреть также 130. 9.
- (26) *Ib.*, 208 (136 год после Р.Х.), см. также 202–207.
- (27) В Лувре. См. PICARD, *Sculpt. Gr.*, II, 1, pp. 91–92.
- (28) REITZENSTEIN, *Zwei Religionsgesch. Fragen*, pp. 80–89.
- (29) *Crat.*, 298/e, где слово герой связано с *érôtân* (задавать вопросы) и с *éiréin* (говорить), синонимом *légeîn*; героическая раса пребывала в состоянии риторов и софистов.
- (30) Πάν = τὸ πᾶν μὴνύων.
- (31) Это греческое, не египетское.
- (32) Трехструнная лира египетская по происхождению, но здесь, разумеется, воспоминание о зиме у Гермеса, когда бог изобрел греческую семиструнную лиру.
- (33) Изобретение явно отсылает к Афине, у которой оно стало одним из главных свидетельств славы.
- (34) Ap. DIOD. SIC., I, 16.
- (35) Ap. SENECA., *de benef.*, IV, 7 = *St. V. Fr.*, II, p. 306. 7.
- (36) Ap. PHIL., *de provid.*, II, paragr. 41 = *St. V. Fr.*, II, p. 316. 25. Текст сохранился только в латинском переводе, откуда и латинские имена богов.
- (37) Ap. PHILOD. = *St. V. Fr.*, III, p. 235. 1 ss.

- (38) *Ap. AUG., civ. Dei*, VII, 14.
- (39) Продолжение текста Августина показывает, что в стоических умозрениях Гермес-Логос являлся посредником не только между людьми, но и между богами: в действительности, Августин протестует против теории, согласно которой Меркурий должен был исполнять функцию Слова у богов, поскольку в этом случае он стал бы выше самого Юпитера (как будто бы не говорящему Юпитеру Меркурий вручает слово); что, по его словам, есть абсурд.
- (40) См. выше.
- (41) *Or. Gr. Inscr.*, 131 θεῶι μεγίστῳ Ἑρμῇ: см. 202, 204, 206, 208; то же самое для Исида, WILCKEN, *Chrest.*, 68. 3–5, 92. 5, 7; Soknopaios, ib., 77. 9, 85. 11, 122; ГелиосиМневис (или Гелиос Мневис), 86. 8; Артемиды Нанайя, Серапис, Гарпократ, Сухос, 102. 3–4.
- (42) *Or. Gr. Inscr.*, 176. 5 Σούχῳ θεῶι μεγάλῳ μεγάλῳ: см. 178. 3 и WILCKEN, *Chrest.*, 93 (Soknopaios), 121 (Sokonobkoneus).
- (43) *Or. Gr. Inscr.*, 90. 19 Ἑρμῆς ὁ μ. καὶ μ. (Rosette).
- (44) WILCKEN, *Chrest.*, 109. 6.
- (45) Тем не менее, теософическое сочинение, опубликованное ДЕ-ЛАТТОМ, *Anecdota Atheniensia* (Брюссель, 1927 год) называет некоего Ὁδῶν ὁ Τρισμégιστος (p. 331. 10, 32), учение которого, впрочем, христианское, что говорит о византийском происхождении данной подделки (p. 330. 22 он же назван Δῶν).
- (46) *Or. Gr. Inscr.*, 716. 1: само выражение θεὸν μέγαν 'Е. Тр. показывает, что Трисмегист обладает теперь значимостью собственного имени.
- (47) *Pap. Gr. Mag.*, VII, 551.
- (48) MART., V, 24, 15. Смотреть, например, С. Н., XVI, 3.
- (49) *Alch. Gr.*, p. 132. 19 ss. Berthelot: текст далек от ясности.
- (50) P. 424. S. ss. Berth.: текст равно неясный.
- (51) Текст Синкелла, p. 72. 16 ss. Dindorf. См. REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 139.
- (52) Генеалогия двух Гермесов (предка и внука) есть уже у ВАРРОНА *ap. AUG. civ. Dei*, XVIII, 3 et 8. См. также Asclep., 37.

- (53) Strom., VI, 4, 35,3–37,3.
- (54) «Всякий, кто наблюдает время» (ὡροσκόπος); тот же самый, о ком сказано Херемоном (ар. PORPH., deabst., IV, 8, p. 241. 1N.) ὡρολόγος = «всякий, объявляющий время»: фактически *hōroskopos* несет здесь ὡρολόγιον, символ своей функции. Возможно, что *hōroskopos* приводил к наблюдению за часом рождения в «составлении гороскопа», но его ролью главным образом должно было оставаться измерение времени, см. выше Тот — изобретатель хронографии.
- (55) *De myster.*, VIII, 4: μεταγέγραπται... ἀπὸ τῆς Αἰγυπτίας γλώττης ὑπ' ἀνδρῶν φιλοσοφίας οὐκ ἀπείρως ἐχόντων.
- (56) Pap. Nebseni, ch. 64, II 51–52. Cf. *Book of the Dead*, ed. W. Budge, *Translation*, p. 116.
- (57) MASPERO, *Contes populaires de l'Egypte ancienne*; 4e ed., pp. 131–132. Cf. LI Griffith, *Stories of the high priests of Memphis*, Oxford, 1900, pp. 92–93, II. 12 ss.
- (58) Или один из авторов.
- (59) Ps. MANETH., V (VI), 1–4, 9–10. По правде сказать, датировка V-й книги может быть более поздней, см. SCHMID-STAHLIN, II, p. 974 et n. 8.
- (60) См. E. RIESS, *Nechepsonis et Petosiridis fragm. magica, Philologus*, Suppl. Bd. VI, I, 1892, pp. 327 ss. (этот очень неполный сборник должен был быть переизданным с необходимыми дополнениями, см. BOLL, CCAG., VII, pp. 129–151: *Excerpta ex Nechepsonis et Petosiridis de Solis et Lunae defectionibus*); этого же самого автора и под тем же самым названием одна диссертация из Бонна, 1890 год. О дате (предшествующей взятию Коринфа и значит позднее 150 года до Р.Х.) см. Boll, CCAG., VII, pp. 129–131.
- (61) См. *Catal. Cod. Astrol. Gr.* (цитируемый CCAG.), VII, 2, p. 87. 1–2.
- (62) *De myst.*, VIII, 4. О Сальмесхойниака, см. KROLL вР. W., Suppl. Bd. V, 843 ss. Здесь устанавливается дата раньше 150 года до Р.Х. (датировка Петосирида-Нехепсо). Смотреть также BOLL, *Sphaera*, pp. 376–378.

- (63) GAL., XI, 798 Kühn: cf. F. PFISTER, *Pflanzenaberglaube*, ap. P. W. col. 1454. Существует *Священная книга Гермеса у Асклепия* о растениях, соответствующих Тридцати Шести Деканам (*Rev. Philol.*, XXXII, 247 ss.: см. далее, pp. 139 ss.), но растение *αἶμος* в ней не упоминается.
- (64) Cf. M. WELLMANN, *Die Φυσικά des Bolos Demokritos u. der Magier Anaxilaos von Larissa* (Abh. d. Preuss. Ak. D. Wiss., Phil.-Hist. Kl., 1928, № 7), p. 32, n. 2.
- (65) Смотреть далее.
- (66) См. выше.
- (67) Я не учитывал в этом исследовании сочетаний Буше. Leclercq (*Astr. Gr.*, p. 307, n. 1: согласно Dieterich) на тему герметического трактата по астрологии, озаглавленного Panarétoс, о семи планетарных «судьбах» (см. *Catol. Cod. Astrol. Gr.*, IV, p. 81. 1–2; V, 3, p. 63, f. 241) и одноименного трактата, приводимого P. G. M. X, 978–980; как и V-й книги *Ptolemaika* (см. DIETERICH, *Abraxas*, p. 203. 6), поскольку об этих *Ptolemaika* мы многого не знаем, и представляется рискованным соотносить их с Птолемеем II.
- (68) XVII, 1. 48, p. 30 ss. Mein.
- (69) *Is. Os.*, 61.
- (70) Ap. EUS., praep. Evang., I, 9, 24.
- (71) GEFFCKEN, *Zwei Griech. Apolog.*, p. 147. 23: аллюзия на определенный аналогичный фрагмент в *Асклепии*, 37.
- (72) Ch. 33: сочинение написано, вероятно, между 208–213 гг. н. э.
- (73) *Ibid.*, ch. 2.
- (74) Ch. 15: сочинение около 207–208 гг.
- (75) То есть философы трактовали о естестве и мироздании (древний смысл φυσικός) или же просвещенные ученые об оккультных добродетелях (эллинистический смысл φυσικός), см. ROHR, *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum* (*Philologus*, Suppl. Dd. XVII, 1), 1923, pp. 77–82.
- (76) *Refutatio omnium haeresium*; оно должно быть написано между 228 и 233 гг.
- (77) V, 7, 29, p. 18 ss. Wendl.

- (78) P. 85. 16.
- (79) Возможно, смешение Гермеса и египетского бога Мина.
- (80) V, 13, 8, p. 109. 25 ss. Об этом тексте см. PREISENDANZ ap. P. W., s. v. *Ostanes*, XVIII, 1625. 34 ss.
- (81) Cf. Jos., c. *Apion*, I, 19, 129.
- (82) См. выше.
- (83) P. W., II, 1796. Другие (Бумегас, Зодарион и Куритес) неизвестны. Куритес, возможно, прототип Куретов, названных немного выше, p. 109. 14 Wendl.
- (84) Если этот трактат принадлежит Киприану, то он датируется между 280 и 302 гг. н. э.
- (85) Цитирование, возможно, из *Hermetica* Стобея, Ехс. I.
- (86) Приписывается Юстину, но написано, возможно, между 260 и 302 гг. н. э.
- (87) Ἀκμωνος (F) здесь сохранен и Ехс. XIII (Ἐρμού ἐκ τῶν Ἀκμωνος) Фергюсоном, *Hermetica*, IV, p. XLIV. Другие предлагали Аммона или Агафодемона.
- (88) Цитирование из Ехс. I Стобея.
- (89) *Adv. Nat.*, II, 13: сочинение около 304–310 гг.
- (90) Cf. *ib.*, II, 15, p. 59. 23 ss. Reifferscheid.
- (91) Cf. *Mémorial Lagrange*, 1940, p. 99, n. 1.
- (92) Конец III – начало IV столетия. Зосима цитирует Порфирия, и он приводится Синезием.
- (93) *Divinae Institutiones*: написано между 305 и 310 гг. н. э.
- (94) *De mysteriis*: первая четверть IV столетия.
- (95) *Alch. Gr.*, p. 245. 6–7 Berth.
- (96) Я не учитывал Пастыря Ерма, несмотря REITZENSTEIN, *Poimandres*, pp. 11–13, 33–35. Несомненно, что существуют определенные соотношения между ЕРМОЙ, Vis., V, 1 и Герметическим Корпусом I, 1–4; но речь идет об эллинистическом образе «видения», образе, тогда слишком распространенном (см. выше, Глава III), чтобы можно было заключать о литературной зависимости (когда берется С. Н. за оригинал или наоборот). Несомненно, еще удивляет поначалу упоминание об

Аркадии (HERMAS, SIM., IX, 1, 4), но оно, кажется, приведено благодаря самому характеру персонажа, становящемуся предметом видения: это пастух, и Аркадия рассматривалась в эллинистическую эпоху как колыбель пасторальной жизни и наиболее древних культов, см. von GEBHARDT-HARNACK, *adloc.* (*Patr. Apost. Op.*, fasc. III, 1877). Кроме того, смотреть G. BARDY, *Rev. Bibl.*, Nouv. sér. VIII (1911), pp. 391 ss.; SCHID-STANLIN, p. 122, n. 1.

(97) Poimandres, p. 248.

(98) *Der Ausgang des Griech.-röm. Heidentums*, 1920, p. 80.

(99) *C. H.*, I, 31 ss.; V, 11; XIII, 18; *Asclep.*, 41; недостающий гимн в завершении К. К.

(100) Cf. *C. H.*, I, V, XII, XIII, XIV, *Asclep.*

(101) Параграф VI, 17, является интерполяцией.

(102) Смотреть уже *Idéal rel. des Grecs*, IIe Partie, ch. III, p. 116–132: *Mysteres cultuels et Mysteres littéraires*.

(103) См. далее и о магии в качестве мистерии, *Idéal...*, p. 303 ss.

(104) Cf. *Harvard Theol. Rev.*, XXXI (1938), pp. 1–12.

(105) Именно это собственный смысл слова αἵρεσις = «секта» по-гречески: см. *C. H.* IV, 6.

(106) Подобным образом рассуждает также W. KROLL (P. W. VIII, 820), который замечает, кроме того, что в *Герметическом Корпусе* и *Асклепии* находятся ссылки одного трактата на другой (XIII, 15...I, 26; IX, 9... 11, 5?) или на другие герметические книги, сегодня утраченные (Γενικά, diexodica, etc.): значит никакая «литургия» не приводится.

(107) Можно было бы возразить, что в Библии евреев, книги одного народа, прежде чем стать книгой Церкви, есть и нечто другое, нежели тексты, предназначенные для назидания.

(108) О некоторых египетских элементах в астрологическом герметизме, см. далее.

(109) *Exc.* XXII, 8.

(110) *Exc.* XXIV, 6

(111) *Asclep.*, 37.

- (112) Филон предоставляет иной пример этого смешения греческих и варварских элементов: итак, Филон показывает намного больше еврейского, как и герметизм, не являющийся египетским.
- (113) См. выше.
- (114) *Priester u. Tempel*, II, p. 215 ss.
- (115) *Ibid.*, pp. 217–218.
- (116) *Ibid.*, 218.
- (117) Подчеркнуто автором.
- (118) Здесь я резюмирую.
- (119) В том смысле, что Гермес-Тот, Исида, Гор и пр. являются египтянами.
- (120) Подчеркнуто автором.
- (121) *Ibid.*, pp. 218–219. Этот частный вопрос связан с другим более общим: до какой степени египетское духовенство подверглось влиянию греческой философии? Для магов Малой Азии философия стоицизма, конечно, являлась глубокой: обстояло ли то же самое в Египте? В. Отто, кажется, сводит греческое влияние к минимуму.
- (122) См. A. D. NOCK в *Gnomon*, XV (1939), p. 366.
- (123) См. мою статью в *Pisciculi*... Franz Josef Dölger, 1939, pp. 102 ss.

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ АСТРОЛОГИЯ И ОККУЛЬТНЫЕ ЗНАНИЯ



ГЛАВА V Герметизм и астрология (1)

§ 1. Эллинистическая астрология

Эллинистическая астрология является амальгамой заманчивой философической доктрины с несуразной мифологией и учеными методами, используемыми против времени.

Философическая доктрина представляется учением о единстве Космоса и взаимозависимости всех частей этой обширной совокупности. И поскольку Космос древних складывался из ряда концентрических сфер, обладавших землей в качестве центра, постольку доктрина единства предполагает непрерывный обмен действий и реакций между землей и планетарными сферами друг с другом. Или если выразить в менее сложном определении ту же самую вещь: поскольку, с одной стороны, подлунный мир, а с другой, небо за пределами Луны образованы из четырех элементов — воды, земли, воздуха, огня — или пяти, добавив сюда эфир; постольку единство предполагает непрерывные действия и реакции этих элементов между собой. Тем самым Солнце, планеты и созвездия и все светила, веществом которых предстает вечно светящийся и никогда не угасающий огонь, насыщаются от испарений, исходящих от подлунного мира; и наоборот, светила не перестают воздействовать на подлунный мир проецируемыми ими энергиями как на совокупность мироздания, так и на всякую его часть и

даже на всякого единичного индивида. Начиная с эллинистического периода и вплоть до Ренессанса, эта доктрина единства Космоса и симпатии, соединяющей все его члены, имела значение догмы (2). Большинство школ ее признают (3) и тем более многие просто образованные люди, не принадлежащие ни к одной школе. Она не только является необходимым фундаментом псевдонаук — народной или ученой астрологии, астрологической медицины, алхимии, магии (4), гнозиса, пронизанного магией, теургии и всякого предсказательного искусства, какими формами те бы ни обладали, она не только имеет право цитироваться, собственно говоря, в философии (5), но и предстает документом чисто литературным, а не просто панегирик в честь царей (6), доктрина содержится в конце *Герметического Корпуса* (С. Н. XVIII), ее использует как метафору, что показывает, до какой степени она стала обыденным явлением в самой банальной риторике: «И поскольку Солнце, питающее зародыши всяких растений, есть первое в собирании их начатков урожая, чтобы использовать его, если можно так выразиться, своими лучами как огромными руками (7), ибо они для него — лучи, собирающие в главном месте наиболее нежные выделения растений»; постольку и мы, произошедшие от Верховного Существа, должны его взамен восхвалять (С. Н. XVIII, 11). Из подобных текстов, где просвечивается доктрина универсальной симпатии, приведем один из Герметического Корпуса, настолько хорошо в нем отражается интересующий нас герметизм. Это отрывок из 16-го трактата. Автор только что доказал (XVI, 3) единство Всего, называемое им «плеромой», то есть целостностью существ мироздания. Далее он продолжает (XVI, 4 ss.):

«Итак, взгляни на землю, на самые ее центральные части. Там бьет много источников воды и огня; и в одном и том же месте можно увидеть три естества огня, воды и земли, зависящие от одного и того же корня. Это дало место думать, что существует для любой материи та же самая кладовая, обеспечивающая, с одной стороны, поставкой материи, и с другой —

получающая взамен субстанцию, приходящую к ней свыше. Таким образом, в действительности Демиург, я хочу сказать Солнце, соединяет вместе небо и землю, посылая вниз субстанцию, возводя вверх материю, извлекая рядом с собой и в себе всякие вещи, заставляя выходить из себя и предоставлять все всему, и чтобы над всем свободно распространялся свет... Ибо Солнце водворено в средоточии мироздания и несет мир наподобие короны; таков добрый возница, утверждающий равновесие колесницы мироздания, привязав ее к себе самому..., давая в удел бессмертным существам вечную продолжительность с частью своего света, несущегося ввысь... насыщая бессмертные части мироздания, тогда как свет, захваченный мирозданием, омывает своим полным сиянием глубину воды, земли и воздуха: он животворит и воскресаает благодаря рождениям и метаморфозам живых, населяющих эти части мира... Короче, мир разумеемый зиждется в Боге; мир чувственный — на разумеемом; и Солнце, пронизывая разумеемый и чувственный миры, получает от Бога для своего питания импульс Блага, то есть творческого действия. Кроме того, вокруг Солнца вращаются сферы... Именно от этих сфер зависят демоны, а от демонов — люди: значит, всё и все предстают зависимыми от Бога».

Нигде эти идеи не нашли большего отражения, чем в знаменитом сравнении мироздания с человеком и человека с маленьким мирозданием (*μικρὸς κόσμος*) или еще благодаря игре слов *κόσμος* («украшение, порядок, мироздание») с миром миров. Нет образа более известного в античности, у христиан, как и у язычников, и продолжающегося использоваться в Средневековье. В астрологии речь идет больше не об образе, но буквально говорится о членах мироздания, когда устанавливаются взаимоотношения между определенной частью неба и определенным членом человеческого тела: зодиакальная или планетарная мелотезия является одной из важных глав учебников по астрологии. Ограничимся здесь снова несколькими примерами, позаимствованными у герметизма.

Сравнение мироздания с человеческим телом мы находим в *Герметическом Корнусе* (С. Н. X, 11):

«Так как мироздание является сферой, то есть головой; а над головой нет ничего материального, равно как под ногами нет ничего разумеемого, но все материальное; и поскольку интеллект это голова, вращающаяся круговым движением, свойственным голове; значит... всякое живое существо, как и само мироздание, составлено из материи и разумной части».

Наиболее развитая аналогия находится в орфической поэме (8), где встречаются равнозначности: голова = небо; глаза = Солнце и Луна; интеллект = эфир; плечи, грудь и спина = воздух; живот = Земля; ноги = море; стопы = корни почвы, Тартар, пределы Земли; ее мы встречаем в оракуле Сараписа, процитированного Макробием (9) в магическом папирусе (10) и в *Кефалайя* Мани (11), в Средневековье — в *Causae et curatione* Святой Гильдегарды (12). Образ появляется в мало различаемом виде в герметическом отрывке XXIV Стобея, где Исида сравнивает Землю с большим телом, распростертым на спине; каждая часть этой антропоморфизированной Земли соответствует части неба и подвергаются его влиянию (*Exc.* XXIV, 11):

«Земля покоится в центре Всего, разлегшись на спине, как и человек, рассматривающий небо, и она делится на столько же частей, сколько есть членов у человека. Она обращает свои взоры к небу, как к своему отцу, дабы следуя небесным изменениям, она изменялась бы так, как ему присуще. Она имеет голову, обращенную на юг мироздания, правое плечо расположено на восток; левое — на запад; стопы у нее под Медведицами; правая под хвостом; левая под головой Медведицы; бедра лежат в областях, выходящих за Медведицу, срединные части — в центральных пределах. Здесь доказательство того, что люди, живущие на юге и обитающие на главе Земли, обладают хорошо сложенными головами и прекрасными волосами; Восточные люди предрасположены к бою и прекрасные стрелки

(эти качества свидетельствуют о правой руке); Западные люди пребывают в уверенности, ибо они борются чаще всего левой рукой; и все, что делают другие, обращаясь к правой руке, они делают, прибегая к левой руке; живущие под Медведицей имеют великолепные стопы и, наряду с этим, крепкие ноги; те же, кто живут и обитают немного дальше от Медведицы в области, которая сегодня — Италия и греческая страна, обладают замечательными бедрами и хорошими ягодичами... Что касается весьма священной страны наших предков (Египта), расположенной посередине Земли, поскольку средоточие человеческого тела есть святилище одного сердца, а сердце предстает крепостью души, и по этой причине мой ребенок (Гор), люди нашей страны хорошо обеспечены другими качествами, нежели остальные люди, являясь несравненно более разумеющими и мудрыми, поскольку были рождены и воспитаны на месте сердца».

Наоборот, сравнение человека с малым миром, или миром мироздания (κόσμος κόσμος) возвращает к *Герметическому Корпусу* (С. Н. IV, 2): «Демииург послал на Землю как украшение этого божественного тела (мира) — человека, живое смертное украшение живого бессмертного», V, 5, IX, 8, XI, 2, XII, 21; *Asclep.* 10: «если человек выполняет это служение (13) во всем своем содержимом, то совершает наподобие того, что он сам и мир являлись бы друг для друга украшением, если даже по причине божественного строения человека соглашаются его называть миром, что греческий передает более верно как порядок (κόσμος)». Астрологический герметизм предстает не менее утвердительным (14):

«Человека, мой дорогой Аммон, искусные называют миром (κόσμον), ибо он предоставлен естеству мира».

Наконец, в одной герметической поэме (в других местах подаваемой как орфической), приводимой Стобеем (*Ехс.* XXIX) (15), соответствие между планетами и человеческим телом выразилось подробно:

«Семь других скитающихся светил вращаются по кругу на пороге Олимпа; с ними Время исполняет свою бесконечную революцию: Луна, блистающая ночью, сумрачный Кронос (Сатурн), Пафианна (Венера), подготавливающая брачное ложе, неудержимый Арес (Марс), быстрокрылый Гермес (Меркурий) и Зевс (Юпитер), первый творец всякого рождения, от которого произошло естество. Те же самые светила получили в удел человеческую расу, и у нас есть теперь Луна, Зевс, Арес, Пафианна, Кронос, Солнце, Гермес. Равно такова и наша доля: извлекать из эфира флюид слез, смеха, гнева, порождения, слова, сна, желания. Слезы это Кронос, рождение — Зевс, слово — Гермес, неистовство — Арес, сон — Луна, желание — Киферея, смех — Солнце: поскольку все благодаря ему, Заступнику, смеется — и дух смертных, и бесконечное мироздание».

2) Этот последний текст, выражая одновременно закон единства мироздания, выделяет фундаментальный порок астрологии. Если доктрина симпатии ограничилась бы признанием связей зависимости между всеми частями вселенной и если бы она стремилась рассматривать эти связи как чисто физические или механические соотношения, данное учение не только оказалось бы разумным, но и предвосхитило бы аутентичную истину, которую закон всемирного тяготения передает сегодня другой метафорой. Оно также достигло бы намного раньше важного открытия нынешних времен, пусть даже тем или иным образом наше тело и наш дух непрерывно подвергаются влиянию космических лучей. Но из-за существования наиболее примитивных форм мысли учение целиком повредилось, начиная с того, когда передало в психологических терминах все долженствовавшее восходить к физике. Оно не оставило область мифов, создав еще более фантастическую и несообразную мифологию, нежели традиционные легенды. Забывая, что уже досократик Анаксагор размышлял о светилах как о простых телах, движимых механическими силами; так оно оставалось верным самым грубым измышлениям первоначальных времен, рассматривая светила в качестве личностей. Это были

одушевленные, сознательные и волевые существа, обладавшие полом, характером, спонтанными движениями и настроением: следовательно, стало неизбежным, чтобы они располагали историей и поддерживаемыми взаимоотношениями между собой и с Землей, принимая вид взаимоотношений между человеческими личностями. Сам язык проявляет данный склад ума: планеты просыпаются и ложатся спать, видятся между собой, выслушивают друг друга, повелевают, подчиняются, питают симпатию или антипатию, радуются или печалются, кажутся веселыми или сумрачными, будучи хозяевами чертогов и пр., не учитывая всяких эпитетов, которыми их украшают, чтобы обозначить их положение в отношении людей. То же самое происходит и со знаками зодиака (16), и с другими созвездиями (17); короче, со всеми светилами в целом и, естественно, с деканами, которые, по правде сказать, никогда не лишались своего изначального естества антропоморфных богов.

Возьмем, к примеру, планеты (18). В начале н.э. составители гороскопов дают им просто имена божеств древнего Олимпа: Кронос-Сатурн, Зевс-Юпитер, Арес-Марс, Афродита-Венера, Гермес-Меркурий, кроме того, Солнце и Луна (19). Эти имена сами по себе не представляли никакого недостатка, — и мы ими еще пользуемся, — если бы удовлетворились в них видеть лишь простые знаки. Но полностью предавшись легендам, со временем склеившимся с оными божественными именами, астрологи не переставали верить в сущностные качества, что с течением столетий одно заклинание Зевса, Ареса, Афродиты или Гермеса неизменно напоминало о мысли (20). Значит, в астрологическом Юпитере сосредотачивался двойной характер религиозного Зевса и одновременно метеорологического бога атмосферы, осадков, облаков и «отца богов и людей». Венера, конечно, оставалась богиней сладострастия, а Меркурий являлся как хитрым и коварным, так и красноречивым и искусным посредником, которым восхищались греки. С этим традиционным элементом соединялись два других, более определенно астрологических элемента. С другой стороны, характер планет

сводился к их внешнему виду. Сатурн с мертвенно бледным свечением, медленным ходом: итак, его держали за старика, осторожного и степенного, немного печального, безразличного участи людей или определенно злонамеренного к ним. Старец, он был достоин первенства. К тому же, вероятно, по факту античных ассоциаций между образом Кроноса и идеей семенного материала ему приписывали порождающую силу, хотя само отцовство плохо соответствовало его ветхому возрасту. Пламенеющий (πυρόεις) Марс имеет цвет крови и производит скачки. Следовательно, он — кровавый и капризный тиран, враждебный человеческому роду, возмутитель целого естества (21). Как правило, две планеты (Юпитер и Венера) являлись благоприятными, а две других (Сатурн и Марс) зловредными, тогда как Меркурий оставался нейтральным. С другой стороны, астрологи притязали определять пол, внутренний темперамент и даже преходящие настроения планет, согласно псевдонаучным законам, едва ли менее безрассудным, чем тот, что происходил от предания или недоразвитого наблюдения. Они заставляли зависеть пол планет и присущий им темперамент от способа, благодаря чему смешивались в них четыре чувственных качества, сочетание которых два на два производит, согласно Аристотелю, четыре элемента: союз теплого и сухого порождает огонь, союз теплого и влажного воздух, союз холодного и влажного воду, союз холодного и сухого землю. Данное смешение является более или менее пропорциональным расстоянию, на которое планеты удалятся от Солнца и Земли. В расположении, называемом халдейским, где Солнце занимает середину лестницы, имея над собой (снизу вверх) Марс, Юпитер и Сатурн, а под собой (сверху вниз) Венеру, Меркурий и Луну, вышестоящие планеты окажутся менее влажными нижестоящих небесных тел, и они будут настолько же холоднее, насколько больше удаляются от Солнца. Поскольку преобладание влажности производит женский пол, постольку вышестоящие планеты будут мужскими, а нижестоящие женскими, за исключением Меркурия, являющегося гермафродитом (22).

На самом деле три образующих элемента планетарной мифологии не согласовывались между собой. В соответствии с последней теорией, Сатурн должен был оказаться по здравой логике существом вместе очень холодным и очень сухим, поскольку из трех вышестоящих планет именно он являлся наиболее удаленным от Солнца и равно представлялся во всем планетарном ряду самым отстоящим отсюда в отношении влажной области Луны. Итак, Сатурн, несомненно, холодный. Но поскольку древние ассоциации связывают с Кроносом идею семенного материала, Сатурн остается влажной планетой (23). В Зодиаке он обладает чертогами Козерога и Весов, холодных и влажных знаков. Он предстает покровителем всякого рода садовников и носителей воды. Когда он пересекает свои чертоги, то заставляет рождаться осадкам в атмосфере, а в человеческом теле плохому настроению, кишечным расстройствам, потливости и пр. Покидая его, Луна порождает ревматизмы и водянки. Здесь лишь один пример среди тысячи непоследовательностей, куда амальгама целиком примитивных измышлений, различных преданий, часто теорий, не согласующихся с этими данными и даже противостоящих друг другу (24), привела астрологию.

Что касается преходящих настроений планет, то они зависят от своих встреч либо с другими планетами, либо со знаками зодиака, либо с деканами. Вскоре мы возвратимся к последнему аспекту этой проблемы, восходящему к ученой астрологии.

Пусть даже теперь это переходит от планет к знакам зодиака, вступая в область, где воображение пустилось свободным ходом, когда никакое препятствие не ограничивало бы фантазий. Зодиак является небесной зоной, где планеты зримо двигаются своим путем. Начиная с XIV столетия до н.э., жрецы Вавилона разделяли эту зону на определенное количество участков, совпадавших перед самым александрийским периодом с двенадцатью равными долями тридцати степеней, распределенных на эклиптической окружности Солнечного пути. Эти двенадцать подразделений иллюстрировались реальными

созвездиями, к которым применялись вымышленные образы, являвшиеся знаками зодиака. И эти знаки, взятые, как и планеты, за конкретные живые и действующие реальности, наделялись характером и собственными энергиями (25). Хочется узнать, например, каким характером располагает Овен, идущий во главе небесного зверинца? Нет ничего легче (26). Овен предстает робким и глупым животным с внезапными приступами гнева: тем самым так будут изображаться индивиды, рожденные под сим знаком. Другая идейная ассоциация ведет от овна к шерсти: значит лица, подвластные Овну, станут обрабатывать шерсть, обретя успех в швейной промышленности. Наконец, баранов часто стригут: следовательно, торговцы шерстью должны иметь неожиданные повороты фортуны; тем не менее, поскольку Овен знак быстрого восхождения, постольку эти несчастные не утратят отваги, поддерживаемые надеждой быстрого восстановления.

Астрология, являясь искусством извлекать предсказания в зависимости от предполагаемого влияния звезд, доктриной единства Космоса и симпатии, обосновывалась на данном влиянии; тем не менее, мифология определяла крупными чертами его характер. Но само по себе выходит, что этих двух элементов было недостаточно. Какое предсказание не желали бы сделать, касающееся инициативы предприятия или жизненного пути, необходимо было рассматривать час, в который начиналось бы это предприятие или эта жизнь. Иными словами, необходимым становилось составлять «гороскоп». Итак, гороскоп зависел от состояния неба в данный здесь час, то есть от способа, коим располагались планеты одна в отношении другой и все по отношению к зодиакальным знакам или даже степеням этих знаков. Но как воспринять благоприятный или неблагоприятный смысл сих расположений? На какой критерий опереться? Какими правилами воспользоваться? Именно сюда вмешивались научные методы в данном случае у математических знаний — у арифметики и геометрии. Итак, вот и третья составляющая астрологии, заставляющая рассматривать это предсказательное

искусство как науку, где логический дух греков сыграл наибольшую роль.

Я не имею ни намерения, ни компетенции трактовать обо всех геометрических сочетаниях, выработанных астрологами для установления соответствий между одним и другим знаком, планетой и знаком или степенью знака, планеты и иной планеты, планеты и «места», планеты и астрологической «участи». Получив наиболее простой пример соотношения между знаками, я пожелал увидеть только, каким образом греческая логика проникла в эту область, как и во многие другие, но в данном случае полностью впустую.

«В классической астрологии действия и реакции, которые знаки оказывают друг на друга, управляются исключительно геометрией» (27). На самом деле, эти сочетания не являлись чисто идеальными: они прикрывали избранные сходства, соответствующие самому естеству образов, человеческих или духовных, что размещалось в небе. Тем не менее, именно в геометрических определениях выражались эти соотношения.

Данные геометрические сочетания были двух видов: знаки зодиака связывались между собой либо параллельными линиями, либо правильными многоугольниками, вписанными в зодиакальный круг.

Ассоциации по параллельным линиям всегда являлись парами знаков, «имея ту же самую ширину или зону, иными словами, расположенными на линиях, параллельных к экватору (оси равноденствий)» (28). И поскольку парные знаки представлялись живыми, то говорилось, что они рассматривались (βλέποντα). И поскольку знаки обладали полом, который, впрочем, согласовывался непременно не с их предполагаемым человеческим или животным существом, но с их положением чередующихся полов от знака к знаку, то сдвоенные знаки были всегда одного и того же пола. Такая упорядоченность оставляла вонне лишь два тропических знака (на линии солнцестояний) — Рака и Козерога, являвшихся ἄξυγα или ἄβλεπτα, «непарными» или «слепыми».

Я пренебрег здесь изменениями, привнесенными в образ последующими различными системами, особенно системой *antiscia* (29), чтобы от них, не мудрствуя лукаво, прийти к многоугольным ассоциациям, или «аспектам». «Эти ассоциации или конфигурации (σχήματα — σχηματισμοί — συσχηματισμοί — *configurations* — *adspetus*) являются орудиями в высшей степени ученой астрологии» (30), которую счисления всякого рода, чем она бывает нафарширована, наградили именем *математики*. Тут, по правде сказать, геометрия не всегда могла удачно подменить психологию: и говоря еще ὄφεις, о «взглядах», «зримых» знаках или установленном свидетельстве, они продолжают быть живыми личностями, составляющими между собой общество, схожее с человеческой организацией.

Число «аспектов» было поначалу тремя, затем четырьмя: диаметр, треугольник, прямоугольник или квадратный аспект, шестиугольник или шестеричный аспект. Смежные знаки, никак не соединяющиеся с этими линиями или разделенные пятью (или семью) знаками, представляются «неслитными», ἀσύνδετα.

Знаки в диаметральном аспекте; один поднимается, когда другой опускается; обладают несовместимыми нравами. Но это суть знаки одного пола, творящего сходство естества: их рассматривали, скорее, как благоприятные.

Знаки в треугольном аспекте являлись по существу благотельными: поначалу они одного и того же пола; а число три представляется в высшей степени священным.

Знаки в квадратном аспекте предстают антипатическими и неблагоприятными. На самом деле, каждая сторона квадрата соединена знаками разного пола, и знаки того же пола находятся в диаметральном противостоянии.

Шестеричный аспект собирает знаки одного и того же пола: следовательно, он имеет одинаковые свойства наподобие треугольного аспекта, но в меньшей степени, ведь ассоциация становится слабее по мере того, как количество ее участников увеличивается.

Это смешение счисления и суеверия не предназначалось для использования в бескорыстном завершении. В астрологии никак не шла речь о знании ради знания. Она преследовала только практическую цель: прогнозировать будущее в наблюдении светил. В чем заключался предмет «апотелесматики», и само слово выражало этот характер. Ведь ἀποτέλεσματικὴ τέχνη — это искусство произведения материального исполнения (ἀποτέλεσμα) в противоположность с τέχνη θεωρητική, предполагающего чистое знание, и с τέχνη πρακτική, предполагающего действие.

Апотелесматика сама по себе подразделялось на три ветви. В них старались предвидеть либо «интересующие события коллективных существ, — универсальная, или «кафолическая» (καθολική), — либо «происшествия и угрозы индивидуальной жизни». Эта вторая ветвь в свою очередь предавалась решению двух задач или даже определяла всякую жизнь индивида согласно положению светил в точный час его рождения и его зачатия (генетлиалогия); в последней сообщалось, являлся или нет данный момент благоприятным для подобного предприятия («Инициатив», κατὰρχαί). Эти три ветви астрологии, возможно, проистекали одна из другой. Проследив зарождение астрологии, Буше-Леклерк констатирует (31), что в древних халдейских документах находились только «предзнаменования, рассматривающие вкратце сроки стран, народов, самодержцев... Исходя из этих данных и учитывая, что судьба индивидов зависит в некоторой мере от влияний, оказываемых на их страны и их нации», греческие астрологи должны были начинать «отвечать клиентам, спрашивавшим у них, благоприятным или нет являлся момент для такого-то предприятия»: это метод «Инициатив», или κατὰρχαί. Но факт рождения является «актом, своевременность которого зависит от положения неба»; с другой стороны, постольку «сей изначальный акт, бывший предварительным условием всех других и их заранее определяющим по мере того, когда пол, врожденные крепость или слабость, социальное условие или фортуна родителей ре-

шают о будущем; постольку астрологи приходили к концентрации своего внимания на моменте рождения и сведения данного момента со всеми влияниями, способными быть вычисленными»: таков метод генеатлиологии. Мы повстречаем, каковой оказалась эта эволюция в Птолемееву эпоху на примерах данных трех ветвей астрологии, к которым необходимо прибавить иатроматематику и астрологическую ботанику.

§ 2. Свидетельства астрологического герметизма

Возможно, что астрология, пришедшая из Халдеи (32), проникла в Египет, начиная со времени, когда страна находилась под персидским владычеством. Возможно, и даже вероятно, что именно внутри храмов это халдейское предсказательное искусство поначалу практиковалось в Египте. К тому же, согласно Геродоту (33), египетские жрецы стремились предсказывать судьбу индивидов по их дню рождения. Система Тридцати Шести Гороскопов или Деканов является, конечно, более или менее искаженной с точки зрения классической астрологии (34); египетской год подразделялся на тридцать шесть декад, которыми руководили в качестве «хозяев времени» (χρονοικράτορες) именно эти тридцать шесть деканов. Как раз египетская традиция исповедовала (35) метод κατὰρχαί, «покоящийся на системе «хронократорий», то есть на веровании в господство в преобладающее воздействие светила — в настоящее время хозяина времени» (36). Значит, зададимся вопросом: каковой была роль Трисмегиста в распространении астрологии в Египте? Или, выражаясь яснее, поскольку Гермес рассматривался изобретателем письменности, написавшим первые книги, в том числе книги по астрологии, приписываемые Гермесу, то к какому времени восходят эти произведения?

По правде сказать, свидетельства античности по дате не представляются весьма четкими, какнужно было того ожидать. Тем не менее, Гермес, как правило, считался одним из древних авторов, одним из παλαιοί или ἀρχαῖοι. Зачастую в том же

самом ряду присутствуют жрец Петосирис и царь Нехепсо, не менее легендарные авторы одной астрологической компиляции II века до н.э. (37). В посвящении V-й книги *Apotelesmatika*, приписываемой Манефону, говорится, что нет никого равного Гермесу, изобретателю астрологии, кроме одного Петосириса (38). В одном месте своего Матезиса Фирмик Матерн (Firmicus Maternus) (IV столетие после Р.Х.) заявляет, что он расшифровал «все открытое Гермесом и Анубисом (?) Асклепию, все подробно изложенное Петосирисом и Нехепсо, все произведенное Авраамом, Орфеем и Критодемом, как и другими учеными в астрологии авторами» (39). Это устойчивая традиция: автор сокращенного изложения астрологических книг, писавший после VI столетия, говорит еще, что Птолемей превосходит всех своих предшественников, то есть Нехепсо, Петосириса, Гермеса и всех им подобных (40).

Но часто шли дальше, считая Гермеса за корифея, доктрине которого следовали другие. Мы выше видели (41) свидетельства Ямвлиха и Гефестиона Фивского, которые, объединившись, свидетельствуют о косвенной зависимости Нехепсо-Петосириса по отношению к Гермесу. По поводу «темы мироздания» (42) Фирмик Матерн знакомит с двойной традицией того же самого образа: «Вот каковой является тема мироздания согласно Петосирису и Нехепсо, следовавшим Асклепию и Анубису, коим всемогущее божество Гермеса разоблачило секреты этого знания» (43). Кроме того, это еще приходящая в голову двухступенчатая передача Гермеса, о чем сообщает папирус *Сальт* в 138 году н.э. (44). Сей короткий фрагмент о планетах после названия «Семь богов» или «О семи богах» начинается следующим образом: «Изучив многие книги в соответствии с преданием, пришедшим к нам от древних мудрецов, я хочу сказать о книгах халдеев и Петосириса, но особенно царя Нехеуса (Нехепсо), согласно которым они вместе обосновали свою доктрину, позаимствовав ее у нашего господина Гермеса и у Асклепия, являющегося Имфесом, сыном Гефайстоса (Птаха) и пр.». Для других Гермес предстает просто первым

без уточнения преемственности систем. Манилий, задавшись вопросом (I, 25–26): «Кто из смертных первым проник в небесные мистерии по милости богов?»; заклинает Гермеса как владыку (*princeps*) и автора (*auctor*) столь святого посвящения: *Tu princeps auctorque sacri, Cyllenie, tanti* (I, 30). Мы читаем у анонимного автора, писавшего в 379 году н.э.: «Наши египетские предки упоминали об этих вещах и писали о них: между ними первым был Гермес, и он трактовал в своих *Apotélesmata Kosmika* о гелиакическом восходе (ἑπιτολή) Пса» (45). Юлиан Лаодикийский (V столетие) приписывает Гермесу доктрину о зодиакальных знаках и деках, использовавшуюся последующими писателями (46).

Когда узнавали, откуда сам Гермес получил свое знание, предание отвечало, что от Бога. Псевдо-Манефон говорит только, что он был покровительствуемым особым провидением небесных светил (47). Позже более открыто говорится о божественном откровении, как оно пришло для Петосируса и Нехепсо (48). В анонимном сочинении, пришедшем из одного герметического трактата по астрологической ботанике, мы читаем о пионе (*paeonia*) (49): «Именно Бог познакомил Гермеса Трисмегиста с этим священным растением, исцеляющим недуги и полезным для жизни смертных, о чем отмечалось в священных книгах египтян». Одинаково в греческом переводе отрывков Апомасара мы встречаем следующее любопытное заявление, извлеченное из *Мистерий* Апомасара им самим (50): «Мы читаем в трактате Гермеса Трисмегиста (51): «Я говорил с Зевсом и Зевс мне говорил». Что должно думать об этих словах? Как раз то, что Гермес написал об этих вещах, дабы, используя удобство, он обучал бы и наставлял бы своих учеников посредством примеров для их познания естества Зевса».

Наиболее часто цитируемые астрологами имперской эпохи поучения Гермеса касаются зодиакальных знаков и деканов, системы «мест» или «участей», как и астрологической медицины (иатроматематики). Именно по поводу «темы мироздания», то есть чертогов, назначенных планетам в зодиакальных знаках

при рождении мира, Фирмик Матерн (52) говорит о герметическом откровении, переданном Нехепсо-Петосирису Асклепием и Анубисом. Аноним от 379 года знаком с книгой Гермеса, где деканы появляются в соотношении с болезнями: «Когда Сатурн и Марс пребывают в аспекте справа (ἐπιθεωρήσει) с Луной и Солнцем, находящимися в этих местах..., те порождают тогда неизбежно глазные заболевания, если ни Юпитер, ни Венера не находятся в аспекте справа с соответствующими светилами или местами и деканами, как они располагались на нашей таблице в соответствии с тем, что содержит книга Гермеса, в которой тот долго распространялся о иатроматематике» (53). По свидетельству Юлиана Лаодикийского, «Гермес Трисмегист и те, кто это использовали, нас научили знакам зодиака, естеству и энергии каждого из них; кроме того, если желаешь осведомиться о фигуре деканов, нельзя совершить заблуждения, обращаясь к тому же самому автору» (54). Павел Александрийский (живший при Грациане и Феодосии) перечисляет, согласно герметической книге, называемой *Panaréτος* («Превосходнейший»), семь «участей», соответствующих семи планетам (55); и в своем комментарии на Павла Александрийского Гелиодор (около 500 года после Р.Х.) пишет: «Необходимо знать, что Гермес Трисмегист толковал об этих судьбах в книге, именуемой *Panaréτος*, где он также разоблачает влияния (ἀποτελέσματα) данных судеб, благодаря чему можно без иной помощи предвидеть будущее для всякого предприятия и не иметь нужды ни в каком исследовании: этот божественный человек (Гермес) наставлял, что существует семь частей по числу семи планет, и он называл и пр.» (56). В анонимном фрагменте о κλήροι Гермес подавался как основоположник этой доктрины (57). Вместе с тем, краткое парижское изложение упоминает герметический сборник о додекатемориях (двенадцати частях) (58). Наконец, Средневековье дало миру большое число сочинений, относящихся к астрологии и оккультным знаниям (59). Более или менее идущих от арабов и, несомненно, в основном апокрифических; эти сочинения должны быть подробно изучены;

после чего можно будет сказать, являются ли они греческими по происхождению или содержат, по крайней мере, определенную традиционную суть. Эта исполненная интересом задача превосходит план произведения. Ограничимся одним примером Альберта Великого, приводящего в своем *Speculum Astronomicum* (60) некоторое число астрологических книг Гермеса: *Liberi maginum aut praestigiorum* (61), *Liber de quibusdam medicinis in coniunctionibu splanetarum* (62), *Liber de quatuor confectionibus* (о ловле лесных животных, волков и птиц) (63), наконец, Аристотелеву книгу Гермеса (64).

§ 3. Герметические сочинения по астрологии

Греческие и латинские астрологические манускрипты позволяют нам восполнить эти указания достаточно скромной суммой древних авторов. Кроме нескольких незначительных еще неизданных фрагментов, здесь можно найти латинскую *Liber Hermetis*, представляющуюся подобием компендиума (из тридцати шести глав) отрывков, позаимствованных в более полном герметическом трактате эпохи Птолемея, и различные сборники, восходящие к универсальной апотелесматике, инициативам, доктрине мест, иатроматематике и астрологической ботанике. Я дам быстрый анализ сих сочинений, начав с главной ветви астрологии, — предвидения будущего, — трактуя затем лишь о вторичной ветви, предстающей астрологической медициной. Наконец, в первом разделе я проведу обзор греческих сборников, более ограниченный предмет коих подготавливает к разумению обширной антологии, каковой является *Liber Hermetis* (65).

І. ГРЕЧЕСКИЕ СБОРНИКИ

А. Универсальная апотелесматика

Два греческих сборника:

1) «Βροντολόγιον (громовой) Гермеса Трисмегиста» (66), или продолжение месячных предзнаменований по значению молнии в каждом месяце года. Во главе параграфов наименования месяцев — римские (январь, февраль и пр.), но это факт позднего эксцерптора, извлекавшего отрывок из более полной совокупности: ибо в самом тексте названия месяцев египетские [v. gr. Фаменот (Phaménôth), Фармуфи (Pharmouthi): VII, 229. 4]; кроме того, указанные предзнаменования касаются особенно Востока, в частности, Египта, и когда речь идет о Западной Европе, автор говорит «страны Запада». Древность даты представляется доказанной тем фактом, что сборник послужил источником римлянину Фонтею (67), предшественнику Варрона (68). Вот образчик этой литературы:

«В месяце *Январе*. Если присутствуют гром и молния днем, когда та же самая страна бодрствует (69), не будучи опустошенной тираном; земля не принесет плоды; не будет разлива Нила из-за недостатка воды; Египет укротит своих собственных господ; тогда народы Запада станут жить беспечно и в роскоши; и царь Персии окажется свободным от забот. Если это случится ночью, тогда народы Запада будут жить беспечно и в роскоши, но настанут потрясения; некоторые из царей учинят войну; среди них на Западе определенные люди обретут почет; на страну обрушатся войны (= Египет); многие погибнут в море; температура будет хорошая».

2) Поэма о землетрясениях (περὶ σεισμῶν) (70), которую манускрипты зачастую приписывают Орфею (71). Дата написания ее неясна, но, во всяком случае, предшествует византийской эпохе. Предзнаменования здесь классифицированы в зависимости от положения Солнца в зодиакальных знаках, начиная с Овна (апрель месяц). Вот перевод с 1-го по 10-й стихов:

«Уразумей же сие рассуждение, мой сын (72): всякое время, когда Сотрясающий в темных власах землю колеблет: это предвестие для смертных счастливой фортуны или несчастья. Коль наступило уже равноденствие в вешнюю пору, Гелиос пересекает Овна; если же бог, что объемлет земную юдоль, возмущает ее исступленно в течение ночи, то предвещает большие волнения в граде (Александрии) (73). Если же днем он ее возмущает, значит гласит о печалях и злоключеньях: бич ополчится на люд из племен чужеземных, нам принеся наказанья и скорби».

Существует герметический парафраз этой поэмы в прозе (74), одинаково непонятной даты: его начало соответствует 4–10 стиху περὶ σεῖσμών:

«*Апрель*. Когда Солнце находится в Овне и если земля днем сотрясается, то все, приближающиеся к царям, выстроят для себя ловушки; соседние города (75) поколеблются великими смутами и познают насилия и убийства; погибнет знаменитый человек, а люди из его свиты окажутся в опасности; обрушатся большие дожди: это приведет к процветанию плодов земных и древесных. Если же земля сотрясется ночью, то возникнут распри в народе (76), и будет восстание против тирана на месте: поскольку солдаты тирана его оставят, оказавшись в противостоянии с ним и взбунтовавшись против собственного царя; настанут мятежи и революции в народе, тираны Запада погибнут; пройдут большие дожди; семена преумножатся. Египет же накроет голод и постигнет недостаток воды в Ниле».

В. Инициативы

Сборник, озаглавленный «Секретный метод Гермеса Трисмегиста для всякой инициативы» мы читаем в четырех рукописях — из Венеции, Флоренции, Ватикана и Парижа (77); Парижская и Венецианская рецензии немного отличаются от Флорентийской рецензии. Произведение, несомненно, предшествующее Константину, должно быть намного более древним,

поскольку не содержит никакого вульгаризма позднего греческого. Вот его пролог:

«Прежде всего, необходимо всякому, кто предпринимает исследование на предмет инициатив, определить положение центров (78) и «эпох» планет, если он желает добиться успеха и не впасть в заблуждение ни в одной из инициатив, каковой бы она ни являлась. Например, если тебя спрашивают на тему о зачатии, то стоит узнать, будет ли родившийся человеком или животным, мужского или женского рода, двуногим, четвероногим, должен ли он жить или умереть; и, однажды родившись, будет ли он воспитан или нет; и таким образом для всякой другой инициативы; вот какому методу нужно следовать...»

Кроме того, существует «Универсальный выбор инициатив» (79) и короткий фрагмент «об инициативах», оставшийся неизданным (80).

С. Доктрина двенадцати мест

Герметический сборник «О наименовании и могуществе двенадцати мест» находится в венецианских манускриптах Берлина, Эрлангена и Парижа (81). Это произведение достоверно Птолемеевой эпохи: в действительности, благодаря авторам, которые его использовали, — Реториосу (*CCAG*, VIII, 4, pp. 127 ss.) в VI веке, Павлу Александрийскому и Фирмику Матерну (III, 2–13) в IV веке, Веттию Валенту во II веке, Фрасиллу при Тиберии, Антиоху Афинскому в I столетии до н.э., даже Серапиону Александрийскому, являющемуся, несомненно, учеником Гиппарха, — его можно возводить ко II столетию до н.э. (82). Я нисколько не желаю входить здесь в подробности этой заумной доктрины «мест», восходящей к астрологической технике (83).

От герметической книги, озаглавленной *Panaréto*s, толкующей о семи «участях» (84), в манускриптах остается лишь отрывок, извлеченный из нее Павлом Александрийским (85).

II. LIBER HERMETIS TRISMEGISTI

Один характер этих герметических *disiecta membrae*, рассеянных в антологиях астрологов Империи или в греческих манускриптах, заставляет предположить, что существовал к моменту эллинистического периода астрологический компендиум, приписываемый Гермесу и трактующий (более или менее по порядку) о совокупности этого знания (универсальной апотелесматике, инициативах, генетлиалогии). Итак, существование данного компендиума было недавно доказано открытием в латинском манускрипте Британского Музея (*Harleianus* 373: saec. XV) о *Liber Hermetis*, что нам и следует теперь рассмотреть (86).

Произведение *Liber Hermetis* оказалось правильно переведенным, — без прохождения через руки арабов (87), — с одной греческой антологии, которая сама не может быть предшествующей V веку, поскольку преподносится способом, когда автор цитирует или упоминает доктрины поздних писателей (88) или, наоборот, целиком пренебрегает более древними авторами, такими, как Серапион Александрийский (II столетие до Р.Х.) и Антиох Афинский (I столетие до Р.Х.). Но легко показать, что эта греческая антология поздней эпохи содержит части намного более древние.

1) С самого начала это лишь антология, выборка извлечений. Что доказывается с первых страниц, где непосредственно после заглавия (*Liber Hermetis Trismegisti*) автор без преамбулы и без общего вступления о толкуемом им знании (89) сразу приступает к теории деканов, которая никак не может оказаться на первом месте в учебнике по астрологии, поскольку данная доктрина предполагает, например, учение о зодиакальных знаках; и тридцать шесть деканов являются властителями тридцати шести подразделений десяти степеней, введенных в круг зодиака. Больше того, первая фраза той же самой первой главы подтверждает взятое извлечение: *triginta sex autemdecani duodecim signorum, qui notantur in tabula, sunt hi*. Это *autem* указывает, что вопрос о деканах уже ставился ранее или, по крайней мере,

что их называли: автор антологии сделал свой выбор в более полной совокупности.

Во-вторых, это доказано беспорядочностью текста. На самом деле, *Liber Hermetis* без логического порядка соединяет фундаментальные доктрины астрологии и применение сих принципов к частным случаям. Таким образом, главы теоретического порядка о сияющих звездах [3], двенадцати местах [14 и 26], неподвижных звездах [25], сопряжении планет [31], положении планет в знаках [32] являются предшествующими или последующими отрывкам о практическом применении, например, когда речь идет о годе, месяце и дне смерти [8–10], о дне полезном и бесполезном [12], о вступлении в брак [17–18] и родителях [19–22], о телесных недугах в результате положения Луны в знаках [29], о братьях [30 и 37]. Последняя теоретическая глава на границе или планетарных «пределах» (90) сопровождается прогнозами о продолжительности жизни [35], *biothanatoi* (тех, кто умер насильственной смертью) и о смерти братьев [37]. Эта последняя глава [37] буквально повторяет части главы [30]. И посреди своего изложения на смерти братьев манускрипт внезапно прерывается.

Кроме того, оказывается, что *Liber* подытоживает в одной главе определенные важные доктрины, которые в оригинале должны были, конечно, составлять предмет одной или нескольких книг, как для Мономираи, двенадцати мест, сопряжений, отклонений Луны, положения планет в двенадцати знаках и их управлений. Едва ли автор упоминает целые ветви астрологии, каковые суть универсальная апотелесматика и инициативы, хотя мы знали благодаря греческим сборникам, что герметический оригинал занимался этими проблемами.

Наконец, автор в неоднократных поправках ссылается на доктрины или на примеры, о которых раньше сообщал: но не существует никакого следа этому в настоящем произведении.

Таким образом, сам характер нашего *Liber Hermetis* в его нынешнем состоянии обязывает предположить более полный

архетип, несомненно, лучше упорядоченный и непременно более древний. Старина архетипа может быть заключена еще и из других показаний.

2) *Liber Hermetis* содержит совершенно новые части, то есть о которых не трактовалось никаким другим астрологом, и части, являющиеся общими с другими авторами. Относительно общих частей сравнение *L. Н.* со своими параллелями показывает, что наша антология представляет собой более близкое положение к эллинистическому оригиналу: итак, приведем только несколько примеров — сравнение с Фирмиком Матерном для доктрины квадрантов (91); сравнение с Фирмиком и Реториосом для теории двенадцати мест — свое описание влияния планет *L. Н.* начинает с Солнца, затем идет Луна, после Сатурн и пр.; и это преобладание, согласованное с двумя светилами, предстает признаком глубокой древности (92); сравнение с Веттием Валентом для герметической доктрины семи судеб, — примеры, предоставляемые здесь *L. Н.*, нас приводят в среду, целиком современную еще Птолемеям (93); сравнение с Валентом для доктрины нутаций (προσνεύσεις) Луны (94).

Опираясь на все эти точки, невозможно допускать, что *L. Н.* заимствовалась у астрологов, с которыми она представляет аналогии; хотя скорее *L. Н.* прямо ссылается на *Герметический Корпус*, ныне утраченный и восходящий к расцвету эллинистического периода.

3) Наконец, это подтверждается анализом новых частей, принципиально представляемых главой 1-й о деканах, главой 3-й о сияющих звездах, главой 12-й о неподвижных звездах с указанием степеней зодиака, в которых звезды совершают свой восход, главой 29-й о зодиакальных знаках, где планеты обладают своим чертогом.

Возьмем сначала главу 1-ю о деканах (95). Слово декан — создание эллинистической эпохи для обозначения звездных богов, господствующих над 10 степенями зодиакального круга. Этот круг заключает в себе 360 степеней и значит существу-

ют 36 деканов или 3 декана в знаке. Но звездные боги сами намного предшествуют эллинистической эпохе, и изначально они не ограничивались числом в тридцать шесть. Они родились из идеи, свойственной Египту, «что каждое подразделение времени, большое или маленькое, должно было иметь своего покровительствующего гения, будучи собственностью какого-нибудь божества, одного хронократора (χρονοκράτωρ)... Значит, египтяне, начиная с эпохи фараонов, усеивали протяженность дневного и ночного пути Солнца всяким видом гениев, оспаривавших, если можно так выразиться, его господство над временем, и от которых светило добывалось прохождения посредством магических чар, и которые, уложив его, правили, наконец, вместо него в мире. Наиболее могущественными из них были связанные со звездами, созвездиями или частями созвездий, расположенных на пути Солнца (96), являясь «лампами» или «группами», «будущими деканами» (97). Сегодня довольно трудно определить, каковыми были эти созвездия, встречаемые Солнцем на своем пути над экваториальным кругом, потому что поздние астрологи, рассуждая о солнечном движении по эклиптической окружности, непременно произвели множество уподоблений, мешающих различать первоначальные понятия египтян (98); но Орион, Пес, Порцион и Гидра, несомненно, входят в число оригинальных «деканических» созвездий. Именно введению звездных богов в зодиакальный круг обязательно установление их числа — 36, соответствовавшего тридцати шести декадам египетского года. Новое развитие или, если угодно, новое усложнение требовало установить соотношение этих звездных богов, сделавшихся деканами, с планетами, равно обладавшими чертогами в двенадцати зодиакальных знаках. Разрешили эту проблему, сделав вид, будто деканы являлись «лицами» или «масками» (πρόσωπα, *facies*) планет, проживавших в своей области, то есть какой-либо части 10 степеней знака. Все эти сочетания усложняли до бесконечности естество деканов: они обладали звездным аспектом, поскольку изначально обозначали звезду или созвездие; они располагали ре-

лигиозным аспектом, поскольку первоначально были и никогда не переставали быть богами, «господами часа»; они обладали геометрическим аспектом в качестве равных делений каждого поля, предназначенного знаку; они имели чисто воображаемый аспект в качестве планетарных масок. Не забываем, наконец, что как боги и египетские боги, они уподоблялись с тех пор всегда египетским местным богам, смешиваясь тем самым с Исидой, Осирисом, Анубисом, Хнубисом, с коими разделяли власть. Можно догадаться отныне, каким разнообразным могло оказаться их воздействие: оно участвовало во влиянии зодиакальных знаков, на которые их разделили, планет, чьими масками они пребывали, созвездий, которых они выражали, египетских богов, которым их уподобляли.

Как бы не обстояли дела с этой сложностью, достоверно, что система деканов фигурирует в эллинистической астрологии как специфически египетский элемент. Именно в архивах храмов греческие или греко-варварские астрологи Египта открывали первые перечни деканов, и весьма вероятно, что туземное духовенство поспособствовало рождению и развитию доктрины. С тех пор ничего удивительного, что приписываемые Гермесу-Тоту, «изобретателю» всякого египетского знания, астрологические произведения ввели эту доктрину в особый рельеф. Здесь одно из оснований, когда можно законно предположить, что герметические книги составлялись жрецами Египта или, по крайней мере, не были написаны без прямого участия сего духовенства.

Важность, приписываемая доктрине деканов в *Liber Hermetis*, подтверждает эту гипотезу. Если мне и не кажется достоверным, как Гунделю (99), что *L. H.* начиналось именно главой о деканах (по крайней мере, в его нынешнем состоянии) (100), все же нет никакого сомнения в том, что место, отводимое деканам в нашей антологии, свидетельствует о египетском и, следовательно, античном характере произведения. И этот характер уточнялся изложением, настолько же оригинальным, насколько и новым, о господстве, осуществляемом деканами либо над че-

ловеческим телом, — такова черта египетской медицины, делающей зависимым такой-то орган от такого-то бога (101), — либо над всем Египтом (102), либо над именем Египта и населением, в нем живущим, — таким образом, третий декан Девы «господствует» над областью (κλίμα) Мероз и Элефантины (103), — либо над одной из стран и народов (реальных или мифических), близких к Египту или с которыми Египет находился в особом отношении: например, с бактрийцами, лидийцами, мидянами, амазонками, Персией, Парфией, Сирией, с ассирийцами, Эфиопией, Индией, Аравией, Арменией, Ливией, Палестиной и Финикией, Киликией, Каппадокией, Галатией и Фригией, Азией, Аханией и Памфилией, Африкой и Мавританией, Этрурией, Италией и Капманией. Тем не менее, эта глава *L. H.* упоминает также (но совершенно в конце перечня) страны Запада и Севера, вошедшие в историю только в конце Республики и в период Империи — Паннонию, Галлию, Германию, Сарматия, Британию, Дакию: эта деканическая хорография подверглась одной или нескольким переработкам. С другой стороны, упоминание о Дакии, появляющееся в астрологических географиях лишь после завоевания Траяна, и упоминание о Парфии, которое должно восходить ко времени, предшествующему Сасанидам (223 год от Р.Х.), доказывают, что эта переработка имела место между войнами Траяна и началом династии Сасанидов, то есть во второй половине II столетия или в первой трети III столетия н.э. (104).

Во всяком случае, эта глава о деканах нам восстановила один из существенных элементов астрологического герметизма, каковым он образовался в самих храмах или по соседству с храмами Египта в эпоху Птолемеев. Ведь именно в храмах сохранялись списки деканов, установленных уже в III тысячелетии. И сами жрецы или греки, находящиеся в отношениях со жрецами, модернизировали эти списки, приписав их Гермесу, под именем которого они циркулировали до конца Империи и дальше в астрологии Византии, Арабов и Западного Средневековья (105).



Изумрудная Скрижаль. Макрокосм и микрокосм

В этом контексте стоит перечитать *Exс. VI* из *Герметик (Hermetica)* Стобея о деканах (106). Здесь мы видим более эффективный способ, с помощью которого сливаются астрологический герметизм с философическим герметизмом. Сухой каталог *L. Н.* проясняет достаточно расплывчатую беседу Гермеса с Татом. С другой стороны, этот урок сообщает технической главе философическое восполнение, напоминая о великом законе Всеединства и универсальной симпатии. Теперь здесь уместно процитировать этот маленький отрывок, прекрасно восходящий благодаря заглавию и определенному аспекту рассуждения к другой ветви герметизма.

«О Гермесе: извлечение из рассуждения с Татом»

1. «В предыдущих Общих уроках ты мне обещал дать разоблачения о Тридцати Шести Деканах: итак, просвети меня о них и их влиянии.

— Я с радостью готов, о, Тат, и из всех моих рассуждений оное будет, несомненно, самым важным и обретет наивысший уровень. Представь себе, как здесь расположены вещи. 2. Я тебя вывел из круга, также называемого зооморфным, как и от пяти планет, от Солнца, от Луны — от каждой из их сфер.

— Да, конечно, Трисмегист.

— Хорошо, я хочу, чтобы в твоём нынешнем рассмотрении Тридцати Шести Деканов ты напомнил себе мои прежние наставления, дабы это рассуждение о Деканах тебе стало понятным.

— Я их припоминаю, о, отец!

3. Мы говорили, сын мой, что есть тело, обволакивающее собой совокупность мироздания: значит, ты должен представлять его себе сам как круглую фигуру, поскольку именно это и есть Все.

— Я представляю себе подобную фигуру, как ты мне говоришь, о, отец.

— Представь теперь, что под кругом данного тела расположены Тридцать Шесть Деканов посередине между универсальным кругом и зодиакальным кругом, отделяя один от другого эти два круга; с одной стороны поднимая в некотором смысле круг Всего, а с другой стороны — очерчивая зодиак 4. двигаясь в круге с планетами, обладающими той же самой силой, что и движение Всего поочередно с Семью. Они удерживают тело, облачающее мироздание (поскольку оно бы устремилось с крайней скоростью, если бы оказалось предоставленным себе самому), тогда как они ускоряют ход семи других кругов, ибо оные движутся от более медленного движения, нежели универсальный круг: следовательно, Деканы непременно движутся

от того же самого движения, что и круг Всего. 5. Итак, представим себе, что <сферы> Семи и универсальный круг <были помещены под контроль Деканов> или, если лучше выразиться, последние держатся вокруг мироздания как стражи всего в нем происходящего, сохраняя всю совокупность и соблюдая добрый порядок всей вселенной.

— Это я хорошо себе представляю, отец, в согласии с тем, о чем ты говоришь.

6. Уразумей еще, Тат, что они избавлены от влияния того, чему подвержены другие светила. На самом деле, они не удерживаются на своем пути в том смысле, что останавливаются; они не встречают препятствий на своем пути в том смысле, что отступают назад; больше того, они даже не покрыты светом Солнца, не испытывая все превратности, коим подвергаются иные светила: наоборот, они свободны и сверху над всем и как стражи и внимательные надзиратели они объемлют весь мир в пространстве ночи и дня.

7. Но какое же тогда, отец, они оказывают влияние на нас?

— Наибольшее влияние, мой сын. Ведь если они влияют на высшие тела, то как же им не влиять тем самым и на нас: на каждого в отдельности и на совокупность людей? 8. Значит, мой сын, среди всех катастроф универсальной досягаемости, обязанных исходящей от них силе, присутствуют, например (отметь мои слова), смена царей, восстание городов, голод, чума, морские приливы и отливы, землетрясения: ничего из всего этого не имеет места без влияния Деканов.

9. Кроме того, обрати еще внимание на следующее: поскольку Деканы обладают повелением над планетами и мы сами находимся под господством Семи, не замечаешь ли ты, что и до нас простирается определенное влияние Деканов, когда речь идет о сыновьях Деканов, или оно осуществляется посредством планет?

10. Каковой же может оказаться телесная форма, о, отец, этих существ (сыновей Деканов)?

– Они те, кого грубо именуют демонами. Поскольку демоны не образуют разряд отдельных существ, постольку они не обладают особыми телами и, в отличие от нас, недвижимы душой, но они являются просто силами этих тридцати шести богов.

11. Кроме сего, отметь еще, о, Тат, другой итог действия Деканов: они производят семяизвержение на землю семян, называемых «танес»: одних спасительных; других — с пагубными последствиями.

12. Кроме того, преодолевая свой путь в небе, они порождают для себя светила, которые им служат помощниками (гиполитургами); они же имеют служителей и солдат. Последние, смешанные Деканами, кружатся, плывя в эфире, протяженность которого они наполняют таким образом, что нет больше в высотах никакого пространства, порожнего от звезд; они способствуют украшению Всего и обладают собственной энергией, хотя и подчиненной энергии Тридцати Шести. От них происходят разрушения других живых существ, нежели человек, в такой-то или такой-то стране и изобилие живности, повреждающей земные плоды».

Анализ других новых частей *L. H.* нас приводит к аналогичному заключению. Например, глава 3 о сияющих звездах представляет некие подобию с изложением анонима от 379 года (107). Итак, оный сообщает свою доктрину самому «Писателю» (συγγραφεύς), который никто иной, как Гермес-Тот. Значит, мы здесь имеем еще дело с элементом герметической астрологии в том смысле, что каталог сияющих звезд, хранившийся в одном храме Египта, проходил под именем Гермеса в эпоху Птолемея в эллинистической астрологии (108).

Этот каталог светящихся звезд часто видоизменялся в античности. Названия звезд менялись, равно как и их принадлежность к той или иной группе светил. Одна из самых известных среди этих переработок, названная Птолемеевой, была завершена в 137 году. Итак, список *L. H.* интересен тем, кто следует за астротезией, никак не заключениями Птолемея, но вывода-

ми «древних астрономов», то есть Гиппарха, наблюдения которого охватывают период от 167 до 127 гг. до Р.Х. (109). То же самое и для счислений положений звезд. Счисления не только не являются Птолемеевыми, но для тридцати и одной звезды они нас переносят в 335–370 гг. до Птолемея, то есть в первую половину III века до н.э., следовательно, до самого Гиппарха во времена астрономов Тимохариса и Аристилла (110). В итоге, по заключению научного редактора *L. Н.* (111), герметический каталог представляет собой образ компиляции, главные элементы которых восходят либо к III столетию, либо к концу II столетия до Р.Х. Многочисленные сближения с Гиппархом заставляют думать, что наш каталог является трудом ученика или друга этого астронома. Серапиона или кого-то другого.

То же самое заключение, наконец, получается из главы 25 о *Мономоираи* («разделения степени»), то есть о светилах, являющихся одновременно звездными богами, председательствующими в каждой из 30 степеней либо из 360 степеней зодиакального круга. Это понятие родилось, как уже отмечалось, из античного египетского верования в богов «хронократоров». Нельзя было и полагать себе, что какая-нибудь частица протяженности существовала бы независимой от покровительства бога. Таким же образом существуют боги месяца, дня и часа; и с самой глубокой античности эти боги «хронократоры», уподобляемые звездам, обязывались блюсти ребенка, рождавшегося во время их руководства; равно и разделения, введенные в зодиакальные поля, должны были подводить к раздаче каждой из долей, вплоть до самых маленьких, богам, за них отвечавшим. Эти египетские верования восходят к фараонам; и еще до Гиппарха их ставили в соответствие со счислениями, относящимися к зодиаку, применяя их в составлении прогнозов. Итак, в античности ходило герметическое произведение о *Мономоираи*: Прокл, с одной стороны, Реториос, Фирмик и Григорий Нисский, с другой, о нем свидетельствуют, и герметический Асклепий на него делает аллюзию (112): «После того, как два элемента, из которых образованы формы, становятся телами

или бестелесными, невозможно, чтобы две индивидуальных формы рождались полностью подобными одна другой в различных точках времени и пространства; наоборот, эти формы изменяются столько же раз, сколько есть *мгновений* во времени революции круга, внутри которого пребывает великий бог, называемый нами Всеобразом (Omniforme)» (113). Следовательно, еще раз мы оказываемся лицом к лицу с доктриной Трисмегиста, восходящей ко времени задолго до эллинистического периода: одинаково многие астрономические наблюдения, относящиеся к неподвижным звездам, расположенным каждая в степени зодиакального круга, неоднократно приводят к личности Гиппарха (114).

Значит, можно заключить для нашего познания астрологического герметизма, что Liber Hermetis является главным свидетелем. Хорошо, что эта антология была отделена шестью и более веками от изначальной герметики и сохранила в себе подлинные части, позволяющие различать ее естество. Вне предлагаемой ей астрологической системы, обладающей прелестью лишь для специалистов, ее главный интерес в глазах профана это заставить проявиться благодаря прогнозам Птолемея общество в своих каждодневных потребностях (115). Ведь совсем необязательно, чтобы все счисления и аргументы этой псевдонауки от нас скрывали свой предмет: он заключен в методе предсказания, в средстве посредством изучения светил давать оракулы о будущем консультируемых. Значит, среди всех вопросов, ставящихся перед астрологией это счастье в любви, женитьба, профессия, состояние фортуны, час и причины смерти; в ней есть и недостающее, и это упущение весьма значительное. Наподобие других антологий, *L. H.* не содержит никакого ответа о том, что происходит после смерти. Гермес астролог интересуется только настоящей жизнью. И хотя *L. H.* вышла из храмов или составлялась вблизи тех же храмов, будущая жизнь, играющая столь великую роль в египетской религии и занимающая столь большое место в гностическом герметизме периода Империи, полностью от-

существует в астрологическом герметизме (116). Этот феномен подтверждает выдвинутые выше замечания (117), касающиеся существования герметических сообществ. Если предположить, что подобные сообщества существовали и столь разнообразные книги, приписываемые Гермесу, формулировали их доктрину, то необходимо признать, что эта доктрина была мало устойчивой и далека от состояния однородной совокупности. Как сочетать предписание *Герметического Корпуса* (С. Н., I и XIII), что должно оставаться чуждым миру, жить с глазами, установившимися на нематериальных реалиях, с тем фактом, что «Книга Гермеса» занималась исключительно благами сего мира и земным счастьем? Как дальше воображать, что светила могут иметь хорошее влияние на нашу жизнь, если доверять тем же самым трактатам (С. Н., I и XIII), где светила целиком зловредны? И как уделять здесь столько интереса, а в других местах выказывать его так мало, к нашей посмертной участи, которая, по словам гнозиса, одна и представляет ценность? Эти сложности, очень грубо указанные мной, позволяют скорее сделать напрашиваемый вывод, а именно: под покровом Гермеса расположилась очень разнообразная литература, не имея иной связи между своими различными произведениями, кроме самого имени бога-пророка, которому их относили. Поначалу это были, особенно на протяжении эллинистического периода, книги по астрологии. Позднее к ним присоединили алхимические, магические, теософские и псевдофилософские сочинения. Но все это никогда не становилось Библией, не обращаясь никогда в одно и саму Церковь. Покровительство Гермеса служило только для повышения авторитета книги, передавая ей характер божественного откровения, с которым тогда связывали столь большое значение.

§ 4. Герметические сочинения по астрологической медицине и астрологической ботанике (118)

I. ОБЩИЕ ТЕОРИИ

Среди благ, дорогих человеку, наиболее ценное, конечно, здоровье. Древние, не знавшие наших ложных современных стыдливостей, это простодушно признавали: ὑγιαίνειν μὲν ἄριστον ἀνδρὶ θνατῷ — «хорошее здоровье это для человека первое благо», как гласила афинская песенка, изучаемая в школе малыми детьми во время Пиндара и Эсхила. Значит, здоровье являлось одним из первых попечений, доверяемых астрологу, либо с желанием узнать, насколько человек будет оставаться здоровым, либо, будучи уже больным, он справлялся о продолжительности недуга и средствах его излечения. Подобные советы оракулов были общими во всех странах задолго до того, как задумали обращаться к звездам. Так происходило в Египте, где медицина, никак не являясь вышедшей из жреческих рук, пребывала в смешении заклинаний с колдовством. Сами египетские верования удивительным образом располагали к этим магическим операциям. На самом деле, согласно этим верованиям, каждая часть человеческого тела зависела от бога или гения, которых необходимо примирять, чтобы данная часть находилась во здравии или успокаивалась, если оказывалась больной. И хотя некоторые из этих божеств, например, деканы, уподоблялись звездам, и хотя планеты и знаки были пропитаны божественными силами, последствие оставалось неизбежным: всякая небесная фигура должна была интересоваться нашим телом, а знание светил обязывалось входить в медицинскую службу для удовлетворения наших потребностей. Тем самым зародилось то, что древние называли «иатроматематикой», то есть астрологической медициной.

Кажется достоверным, что этот союз двух дисциплин совершился в Египте, что очень ясно подтверждает Птолемей (119): «Египтяне, достигшие наибольшего развития в данной

ветви искусства (иатроматематики) связывали всякие способы медицины с прогнозом, основанным на знании светил. В действительности, они бы никогда не имели определенные установленные апотропаические операции, составляемые из филактериев и рецептов излечения в соответствии с общими и частными условиями, будущими или настоящими, получающимися из совокупности окружающего неба, если бы не опирались на незыблемость и неизменность будущих вещей». На этот раз еще роль египетского духовенства была, вероятно, высокой. Согласно Клименту Александрийскому (120), в священной процессии пастофоры несли шесть медицинских книг об устройстве тела, о болезнях, органах, офтальмиях и женских недугах. Нет сомнения, что храмовые архивы не содержали подобных произведений, где смешались с магическими рецептами определенные начатки наблюдений. Гореполлон (121) сообщает, что «у иерограмматов существует священная книга, называемая Амбрес (122), в которой рассматривается, будет или нет жить больной, прикованный к постели по показаниям, взятым с постели больного» (τοῦτο ἐκ τῆς κατακλίσεως τοῦ ἀρρώστου σημειούμενοι). Формула двусмысленная. Она может касаться положения или поведения больного в постели. Или еще: скорее автор может делать аллюзию на прогноз предсказательного характера в счислениях от дня, когда больной оказался по большей своей части прикованным к постели (κατάκλις). Наконец, данный прогноз может восходить либо к астрологии, — мы дальше приведем герметический пример, — либо к предсказанию по числам (арифмомантии); последняя использовала все виды «мистических» инструментов: круг Петосируса (123), сферу Демокрита (124), *kanonion* Гермеса Трисмегиста (125). Сфера Демокрита хорошо известна: «Познай луну (в день месяца), когда пациент оказался больным. Прибавь псефизму имени, которое он получил при рождении, и число месяца, посмотри, сколько это составляет из тридцати. Получи остаток и исследуй в сфере: если цифра выпадает на высшую часть, то он выживет; если на нижнюю — то умрет».

Kanonion или *organon* Гермеса Трисмегиста (126) составлялся на тот же самый вкус: его высчитывали с гелиакического восхода звезды Пса, то есть с 25 Эпифи (19 июля) сотического года, до дня постельного режима; таким образом, делили полученное число на 36 (несомненно, из-за 30 деканов) и исследовали в таблице остаток.

Текст Климента нам сообщает, что шесть медицинских книг, выносимых пастофорами, приписывались Гермесу, и в остальном известно, что изначально Тот смешивался с медициной: именно благодаря его чарам Исида должна была воскресить Осириса. Итак, когда Гермес-Тот становился астрологом, то есть когда популярность астрологии в Египте заставила отнести Тоту книги по астрологии, он естественно взял под свое покровительство сочинения по астрологической медицине.

Догма, обосновывавшая это знание, представлялась догматом влияния, осуществляемого на человеческое тело двумя планетарными светильниками и небесными светилами. Мы уже упоминали эту доктрину (127) в отношении универсальной симпатии. Но стоит к ней вернуться, поскольку она интересна в связи с иатроматематикой. Рассказывая о моменте сотворения, то есть положения планет в зодиакальных знаках при начале мира (128), Фирмик Матерн предается общим рассматриваниям, выражаемым им пышным языком, дорогим для риторов эпохи (129):

«Бог, создатель мироздания, образовал тело человека, как и мира, из смешения четырех элементов — огня, воды, воздуха и земли, дабы удачное сочетание всех элементов делало из живого человека прекрасное произведение, согласно форме божественной модели и благодаря приемам его творческого искусства; тем самым он создал человека под давлением естества, собрав в маленьком теле (130) всякую силу и всякую сущность таким образом, что в могущественном небесном дуновении, нисходящем от божественного духа, чтобы животворить смертное тело, он предуготовил жилище, хотя и хрупкое, но подоб-

ное мирозданию. И в этом смысле человек равен маленькому миру, оживотворяясь пламенем и предвечным ходом пяти планет, Солнца и Луны, дабы человеческое существо, созданное по образу мироздания, было бы руководимо самой сущностью божества. Отсюда следует, что два божественных человека Петосири и Нехепсо достойны всякого восхищения, их мудрость получила доступ к секретам, присущим божеству; сами просвещенные божественным мастером знания (131), нам передали тему происхождения мира для доказательства, что человек оказался устроенным по естеству и образу мироздания, на тех же самых началах, управляющих миром, непрерывно сохраняющих и поддерживающих его благодаря лучам, обогревающих его непрестанной пламенностью».

Значит, тема мироздания, оглашенная и взятая в «книге Асклепия», названной *Мириогенезисом* (132), почерпнута самим Асклепием в знании Трисмегиста (133). Итак, послушаем Гермеса, лично нас просвещающего о соотношениях между макрокосмом и малым миром, предстающим человеком. Согласно Олимпиодору (134), «Гермес изображает человека как микрокосм; и все то, что содержит собой макрокосм, заключается и в человеке. Макрокосм содержит земных и водных животных: человек имеет вшей, блох и глистов (135). Макрокосм располагает реками, источниками и морями: человек обладает нутром. Макрокосм имеет воздушную живность: человек имеет комаров. Макрокосм обладает дыханием, струящимся из его груди, например, ветрами: у человека есть скопление газов в кишечнике. Макрокосм имеет Солнце и Луну; человек — оба глаза, правый из которых соответствует Солнцу, левый Луне. Макрокосм располагает горами и холмами: человек обладает костями. Макрокосм имеет небо: человек — голову. У макрокосма (136) есть двенадцать небесных знаков: человек их равно содержит, начиная с головы, то есть с Овна (137), до ног, уподобляемых Рыбам. Вот то, что у них (герметистов) называется образом мироздания (τὸ κοσμοῦν μίμημα) наподобие отметины Зосимы в его книге *«О Добродетели»* (138).

Таковым был главный принцип. Стало необходимым уточнить его подробно. Для чего устанавливались таинственные соотнесения между определенным членом человеческого тела и определенной планетой, определенным знаком или определенным деканом. Отсюда знаки, деканы, планеты располагались в соотношении с различными частями человеческого тела и «в точности знали, откуда происходили немощи и заболевания этих органов, произведенные избытком или недостатком влияния знаков, деканов, планет, рассматриваемых либо как фигуры, расставленные на шахматной доске темы происхождения, либо как универсальные или индивидуальные хронократоры» (139). Эти зодиакальные, деканические или планетарные «мелотезии» могли варьироваться до бесконечности, поскольку не обладали иным началом, кроме индивидуальной фантазии. На самом деле, создавалось относительное согласие между астрологами (140), и трудно сказать, что в этих мечтаниях принадлежит собственно Гермесу. Я ограничусь здесь, напомнив о двух системах мелотезии, одной деканической, другой планетарной, как они найдены изложенными первая в *Liber Hermetis* (141), вторая в *Iatromathématique*, посвященных Гермесом своему ученику Аммону (142).

Поскольку деканы, начиная с III тысячелетия, почитались в Египте богами и поскольку равно египтяне привыкли передавать члены человеческого тела под божественное покровительство, постольку благовидная гипотеза, касающаяся деканов, о связи между макрокосмом и микрокосмом являлась древней традицией, и герметическое учение на сей счет восходило, минуя III столетие, к временам фараонов. Таким образом, *Liber Hermetis* нам восстанавливала еще раз доктрину или, по крайней мере, некоторые элементы аутентичного египетского мировоззрения. Итак, согласно книге (главе 1), 3-й декан Близнецов производит мускульные боли; 1-й декан Рака — артериальные заболевания; 2-й господствует над немощами легких; 3-й вызывает сердечные страдания; 1-й Льва отвечает за желудочные недуги; 2-й является причиной закупорки (сосудов?) и почечные апо-

стематозы; 3-й порождает *диаффриксис* (?) живота; 1-й Девы — болезни живота; 2-й господствует над недостатками печени; 3-й — над заболеваниями селезенки; 1-й Весов производит боли поясницы; 2-й декан — закупоривание мочеиспускательного аппарата и задержку урины; 3-й — мускульные боли; 1-й Скорпиона — сибирскую язву; 2-й — опухоли желез (бубоны); 3-й — переломы костей; 1-й Стрельца — загнивания; 1-й Козерога — мускульные спазмы; 3-й — боли в ногах; наконец, три декана Водолея и даже три декана Рыб причиняют равно подагру (143). Нет никакого труда, чтобы проникнуть в мистирию этих космических соотношений. Предположим, что разворачивается лента зодиака; и на этой полосе распростерто человеческое тело, с головой, установленной в Овне, и соступнями на Рыбах: «значит, голове достается Овну, шея соответствует Тельцу, животному с мощной шеей; плечи и руки, парные члены — Близнецам; грудь — панцирю Рака; боковины — Льву; нижняя часть живота или мочевого пузырь — Деве; ягодицы, держащие в равновесии тело в правильном положении, — Весам; лобковая кость — Скорпиону; бедра — Стрельцу; колени — склоненному Козерогу; ноги — Водолею; и стопы — Рыбам» (144). Теперь деканы, ставшие делениями или обеспечивающими разделы каждого знака, было нормальным видеть влияющими на те же самые части тела, что и знаки, которые они разделяют: одним различием, обязанным ожидать от этого, является то, что деканическая мелотезия будет непременно более подробной, нежели зодиакальная, поскольку подразумевает для каждого знака троичное разделение. Итак, продолжим наш каталог *Liber Hermetis*. Вопрос не стоит о членах, зависящих от деканов Овна, Тельца и Близнецов (кроме 3-го декана), будь то голова, шея, плечи и руки: эти упущения не являются, вероятно, изначальными, но обязаны определенной небрежности переписчика на протяжении долгой передачи текста (145). Нисходя от Рака (грудь), деканическая мелотезия и зодиакальная мелотезия согласуются грубо с зодиакальной мелотезией, обладая, сверх того, существенными вариантами (146): так обстоит

дело для Рака (грудь: легкие и сердце); Льва (бока: желудок, живот); Девы (низ живота: живот, печень, селезенка); Весов (ягодицы: бедра, мочеиспускательные пути) (147); Стрельца и Козерога (ноги и колени); Весов и Рыб (стоп). Наша деканическая мелотезия является здесь только расширением зодиакальной мелотезии: она могла быть представленной лишь этой зодиакальной мелотезией, однажды созданной. Тем не менее, другие соответствия имеют менее особый характер, *dominium* декана состоит уже не в члене или органе, но в болезни, способной отяготить ту или другую часть тела (мускульные спазмы, переломы костей, нагноение, бубон, сибирская язва, разложение тканей и пр.); в данном случае, возможно, что таблица *Liber Hermetis* воспроизводит древние египетские верования, предшествующие зодиакальной мелотезии и без соотношения с последней.

Доктрина земного покровительства светил заставляет проявиться во всех ее главах соперничеству между зодиакальной астрологией и планетарной астрологией. Это соперничество обнаруживается в том, что касается мелотезии. Впрочем, на этот счет планетарная система предоставляла преимущества. «Стесненные жесткой геометрией зодиака», новаторы видели там «несомненно, естественный ряд, но более удобный и избранные, более разумеемые сходства. Они могли бы даже освободиться, если бы это им показалось должным, от порядка расстояний и придерживаться избранных сходств; но высшей степенью искусства было сочетание двух видов соответствий» (148). В этой области герметизм еще занимает свое место. Произведение, озаглавленное *Iatromathematika* для Аммона Египтянина (149) или в мало отличающейся редакции *От Гермеса Трисмегиста: прогнозы на ложе больных, взятые из астрологического знания для Аммона Египтянина* (150), связано с планетарной мелотезией. Я приведу здесь начало первой редакции, являющееся изложением принципов (151):

«Человека, мой дорогой Аммон, искушенные люди называют мирозданием, поскольку он полностью согласуется с есте-

ством мира. В действительности, в мгновение зачатия (152) он воспринял от семи планет совокупность лучей, оказывающих влияние на каждую часть человека. Подобным же образом он воспринимает час своего рождения (153) в зависимости от положения двенадцати знаков. Тем самым Овен обозначает голову, и чувственные органы головы распределены между семью планетами: правый глаз олицетворяет собой Солнце, левый Луну, уши Сатурн, мозг Юпитер, язык и язычок Меркурий, обоняние и вкус Венеру, все кровеносные сосуды Марс. Значит, если в момент зачатия или рождения одно из этих светил находится в неблагоприятном условии, то производит недуг в члене, соответствующем данному светилу. Например, у человека есть четыре главных части, — голова, грудная клетка, руки и ноги, — то одна или другая из этих частей становится больной в некотором месте по факту, что его небесный покровитель пребывал в плохом положении (*κακωθέντος*) (154): глаз или оба глаза, либо зубы подвержены определенному повреждению, либо у человека нарушена речь. Именно луч от пагубной планеты, спешащий поразить одну из этих частей, ее нарушает и повреждает. Подобное же естественно происходит и с тораксом, где, например, легкие или печень, или селезенка, или сердце или какая-нибудь часть кишечника одолеваются недугом. Одинаково обстоит дело с руками и ногами: пальцы или ногти или какая-нибудь им подобная часть оказались в поврежденном состоянии, согласно собственному способу. Итак, я первый, кто открыл сие знание, и я желал бы, чтобы его называли прислужницей естества. Ибо есть необходимость, чтобы это знание споспешествовало естеству; именно так получится содействие самому естеству».

Дальше (155) герметический автор напоминает о великой мысли, вдохновляющей эту новую дисциплину: «должно осведомляться о дне и часе постельного режима больного и заодно принимать во внимание образ мира (156) этого часа: ведь ничего не творится в человеке, что не имело бы соответствия с универсальной симпатией» (157).



Познай сам себя. Мозаика времен Древнего Рима

II. ПРИМЕНЕНИЕ К ТЕРАПИИ

Астрологическая медицина представляла собой лишь худые утешения, если ограничивалась признанием небесной причины, вычислением продолжительности и предсказанием завершения болезни. Желательным являлось излечение, значит было необходимым астрологам находить средства удовлетворения этого под страхом потери клиентов. В результате неизбежно знание светил переходило к терапии. Оставалось лишь открыть лечебные средства, согласующиеся с астрологией. Чего, на самом деле, недоставало меньше всего (158).

Различают два главных метода, о чем можно было говорить: один аллопатический (159); другой гомеопатический. Представляется, что аллопатический метод поддерживался царем Нехепсо и вместе с ним всякой школой *Aegyptii*. В книге II своего *Матезиса* (160) Фирмик Матерн начинает изложением доктрины о деканах и свойственного им троичного деления *мунифиций* и *литургов*:

«Некоторые (египтяне), желая развить подробно этот пункт, применяли к каждому декану три божественных сущности (*nūmina*), которым они давали имя «солдат на службе» (*munifices*) или литургов (λεῖτουργοί) в том смысле, что в каждом знаке находится девять солдат на службе и что каждой группой из трех солдат на службе командует декан. В свою очередь, девять солдат на службе, установленных для каждого знака, они разделяют на бесконечность божественных могуществ; то есть этим могуществам мы обязаны всякими внезапными бедствиями, скорбями, болезнями, содроганиями, лихорадками, короче, всеми событиями, происходящими неожиданно и непредвиденно: именно им они приписывают рождение чудовищ».

Таким образом, выразив принцип, дальше извлекаются его последствия для терапии (161):

«Что же касается разоблачения августейших тайн сего учения, секретов, которые божественные древние передавали только с трепетом, они облекали их глубоким сумраком из опасения, что божественное знание, вынесенное на дневной свет, не перешло бы в ведение профанов; и я тебя умоляю выслушать меня с полностью свободным и спокойным вниманием, не занятым никаким иным поиском, дабы все то, что я спешу тебе сказать, усвоилось бы твоим разумом наиболее легким способом (162). Я сказал в книге об «Установлении» (163), что каждый знак содержит три декана. Значит, деканы наделены большой божественной добродетелью и исключительным могуществом: все происходит благодаря их решению, все счастливые и несчастливые вещи. Равно знаменитый Нехепсо, этот совершенно справедливый царь Египта и возвышенный астролог, сообщил деканам всякие недуги (*vitia*, σίγη) и всякие немощи (*valetudines*, νόσοι), в зависимости от того, какой декан является причиной какого заболевания; и поскольку естество побеждается другим естеством (164), постольку бог зачастую торжествует над другим богом в этом противостоянии природ и небесных могуществ, извлеки лекарство от всех болезней, образованное, как и пристало, божественным разумом».

Трисмегист, наоборот, был связан с гомеопатическим методом. Это, конечно, светило, соответствующее органу и делающее его больным (165). Но как? Для герметики *Iatromathématique* недуг происходит не от того, что светило прямо досаждало органу, которому оно должно покровительствовать, но от того, что, будучи само охваченным излучением зловредной планеты (166), его тягости преломляются посредством симпатии на его клиенте. Короче, светило, «господствующее» над органом, обладает благим воздействием на данный орган. Тем не менее, можно сделать вывод, что это светило подверглось посягательству другого светила: в этом случае его благое воздействие мгновенно упраздняется, и небесная антиномия наносит свой контрудар в заболевании. Итак, каковым же будет лекарство? Поскольку благое воздействие господствующего светила испытывает недостаточность, постольку следует его восполнить, прибегнув к животным, растениям и камням в одинаковом вертикальном порядке; то есть к тем из существ трех царств, которые, будучи зависимы от того же небесного покровителя и находясь «в симпатии» с ним, являются проникнутыми его истечениями и его энергией.

Что бы ни было в этих различиях, когда старались стереть астральное влияние или, наоборот, усилить его, астрологическая терапия основывалась на двух сопутствующих доктринах: учении о симпатии, соединявшем три данности — светило, излечиваемый орган и лекарственное средство; либо, напротив, на учении об антипатиях, где противопоставлялись на земле звери, растения или камни в силу войны, совершавшейся на небе между светилами, от которых зависели эти существа. Если хотелось достичь восполнения добродетели, то выстраивали цепь, в которой определенная планета или определенный знак занимали небесный предел, используя существа, связанные с этой цепью, как одно среди них (животное, растение или камень), так и несколько, которых смешивали. Если же шла речь об оказании противоположного воздействия, поскольку было известно правило антипатий, то не являлось сложным найти

между дольных существ тех, которые могли бы воспрепятствовать действию пагубного светила.

Многие тексты иллюстрируют эту доктрину «цепей». Из них я выбрал только один, редкой красоты, удачно в свое время изданный в *Каталоге Греческих Алхимических Манускриптов*, где он рискует оставаться в секрете (167). Он принадлежит Проклу и касается иератического искусства, то есть способа привлечения в дольний мир добродетелей планетарного бога или вызывания самого бога, используя субстанции трех царств, образующих часть цепи, которой руководит этот бог. Несомненно, завершение, предлагающееся адептом иератического искусства, немного отличается от конечной цели целителя. Оно предстает бескорыстней, повинувшись порядку, наименее связанному с материальностью. Именно для лучшего почитания божества, для вхождения с ним в более тесные отношения и для последующего восхождения на небо теург низводит сюда божественные могущества. Но метод в точности тот же и основывается на том же веровании. Равным образом иератическое искусство не представляется лишенным герметизма, на что делает аллюзию *Асклeпий* (глава 38), и нижеприводимый текст послужит иллюстрацией этого произведения.

Об иератическом искусстве

(148.3) «Поскольку диалектики любви поднимаются, опираясь на чувственные красоты, до встречи с одним и тем же единым началом всякой красоты и всякого постигаемого; постольку посвящающие в святые мистерии (168), основываясь на симпатии, соединяющей видимые вещи между собой и с невидимыми могуществами, и разумея, что все заключено во всем, создали иератическое знание; не без восхищения они увидели в первых пределах цепей самые незначительные пределы, и в этих последних все первые; то есть в небе земные вещи в их причине и небесном образе, в дольном мире — небесные вещи в их образе, присущем земле. Разве отсюда не по-

лучается, на самом деле, что гелиотроп движется в согласии с Солнцем, селенотроп с Луной; и оба составляют corteж в меру своих сил двум светильникам мироздания? Ибо все существа молятся, согласно ими занимаемому ряду, они воспевают глав, руководящих в их целостном ряду, каждого восхваляя на свой лад — духовный, рассудочный, физический или чувственный: тем самым гелиотроп движется настолько, насколько ему легко двигаться; и если можно было бы уловить, как он поражает воздух, когда поворачивается на своем стебле, то учитывали бы, что этот шум предстает неким подобием гимна Царю, такого, как растение его способно исполнить.

Значит здесь, в дольном мире, в образе земного можно видеть Солнце и Луну; а в небе, в образе небесного, — всякие растения, камни и зверей, живущих духовной жизнью. Отсюда понятно, почему Мудрецы прошлого, соотнося определенную вещь дольного мира с определенным небесным существом и второе с первым, низводили божественные могущества в наше смертное место, привлекая их подобием, ведь оно достаточно сильно, чтобы связать одни существа с другими...

(149.12) Сам по себе лотос проявляет свое сходство с Солнцем: его цветок закрыт перед появлением солнечных лучей; он кротко раскрывается, когда Солнце начинает восходить, и по мере того, как светило поднимается в зенит, он распускается; после вновь сворачивается, когда оно опускается в закате. Итак, какое различие существует между человеческим способом воспевать Солнце, открывая или закрывая рот и губы, и способом лотоса, разворачивающим и сворачивающим свои лепестки? Ведь они — его уста, и это его естественная песнь.

Но зачем говорить о растениях, где существует еще след порождающей жизни? Не видно ли, что сами камни дышат в соответствии с истечениями светил? Так *гелит* благодаря своим лучам золотистого цвета подражает солнечным лучам; камень, именуемый «Оком Бела», вид которого напоминает глазные зрачки, излучает из центра своего зрачка блистающий свет, и

это заставляет говорить, что его должно называть «Солнечным глазом»; селенит меняет форму и движение в зависимости от изменений Луны; и *гелиоселен* является как бы образом встречи двух светочей, уподобляясь происходящим на небе встречам и разделением.

Следовательно, все наполнено богами: земля населена небесными богами, небо сверхнебесными; каждый ряд происходит, возрастая в числе, вплоть до своих последних пределов. На самом деле, все, существовавшее в единстве между всеми вещами, проявилось во всех членах ряда. Отсюда организации душ, зависящих здесь от бога, там — от другого бога. Отсюда еще, например, большое число гелиакических животных, каковы лев и петух, равно участвующие в божественном делании, согласно занимаемому им ряду. Удивительно то, как менее одаренные силой и сложением животные заставляют трепетать тех, которые их превосходят в обоих началах: ведь лев, говорят, удаляется перед петухом (169). Мотив здесь не в буквальном толковании смыслов, но в интеллектуальном рассмотрении, то есть в различении, восходящем к самим причинам. Поскольку, в действительности, присутствие в петухе гелиакических символов (170) обладает большей действенностью. Петух связан с солнечным циклом: ведь он поет гимн при восходе светила и когда оно поворачивается к другим средоточиям (171)...

(150.19) Одним словом, одни существа только движутся в согласии с круговым циклом светила наподобие растений, о чем мы говорили; вторые подражают форме лучей, как, например, пальма; третьи — огненной сущности, как, например, лавр (172); четвертые иной вещи. Если эти свойства сконцентрированы в Солнце, то можно их увидеть разделенными среди участвующих существ: ангелов, демонов, душ, животных, растений, камней. Исходя из этого, учителя иератического искусства открыли, соглашаясь с тем, что имели перед глазами, средство почитания высших могуществ, смешивая определенные элементы, вычитая уместно другие. Если они смешивают, то для

возможности наблюдать, что каждый из разделенных элементов обладает вполне свойством бога, чего недостаточно для его заклинания: одинаково благодаря смешению разнообразных элементов они унифицируют вышеназванные истечения и из этой суммы элементов составляют единственное тело, схожее со всем тем, что предшествует рассеиванию основ. Тем самым часто они изготавливают посредством этих смешений образы и ароматы, замешивающие в одно и то же тело символы, прежде разделенные, производя искусственно все то, что божество воспринимает в себя сущностью; соединяя множественность сил, которые, отделившись, утрачивают каждая центр своей силы и которые, наоборот, смешавшись, сочетаются, чтобы воспроизвести форму образчика.

Получается, что одной травы и одного камня достаточно для операции: так, для Теофании — *кнеорона* (*knéôron*) (173); для талисмана — лавра, колючего нептона, пролески, коралла, алмаза, яшмы; для совершения предсказания — сердца крота; для очищений — серы и морской воды.

Значит, посредством симпатии они притягивали (174) на себя определенные божественные силы, изгоняя оттуда другие посредством антипатии, например благодаря серным и битумным очищениям и окроплению морской водой: ведь сера очищает остротой запаха, а вода участвует в огненной силе. Кроме того, в посвящениях и других церемониях божественного культа они выбирали животных и другие подходящие субстанции. Исходя из этих предметов и других, им подобных, они достигали познания «демонических» могуществ (175), сущности которых пребывают в непрерывности с разреженной силой в естестве и в теле, посредством чего они привлекали демонов, чтобы вступить с ними в контакт. Затем они дерзали от демонов перейти к воздействию на богов, просвещенные самими богами или движимые своим собственным руководителем к успешному открытию целесообразных символов. Наконец, оставляя земле естество и природные силы, они пользовались божественными могуществами, действующими во главе цепи» (176).

III. ПИСАНИЯ ГЕРМЕСА

Нам самое время перейти к текстам по астрологической ботанике (177). Традиция их смутная, поскольку тождественные или подобные друг другу сочинения безучастно находились под покровительством очень разнообразных авторов: они пребывали под обаянием то ли науки, то ли царского достоинства, то ли пророческого или даже божественного характера, к чему прибавлялось еще удаленность в пространстве и времени, продолжая накладываться на произведения. Плиний Старший был знаком уже с магическими сочинениями о растениях Пифагора (178), Демокрита (179) и магов Зороастра с Останесом (180). В то же самое время под именем Аристотеля ходил сборник о растениях, принадлежащий, несомненно, Николаю Дамасскому (181). С другой стороны, начиная с I столетия н.э., читали произведение Нехепсо о связи растений и светил (182); и греко-латинские астрологические манускрипты нас знакомят на ту же тему с некоторым количеством маленьких трактатов, приписываемых не бесспорно царю Александру Македонскому (183), Гермесу Трисмегисту, Еноху (184), Соломону (который обращается к своему сыну Ровоаму) (185), лекарю Фессалу, самому получившему от Асклепия пространный трактат о девятнадцати растениях, соответствующих светилам (семь растений семи планетам; двенадцать растений двенадцати знакам) (186), Гарпократиону (187) и, наконец, некоему Алексею или Флакку Африкану, ученику Белена (Аполлония Тианского) (188). На этой ярмарке сложно определить то, что по-настоящему имеет отношение к Гермесу Трисмегисту (189). Все эти известные имена, по сути, покрывали собой тот же самый товар, и множество литературных покровителей свидетельствует о достаточно жестком соперничестве, правившем среди травников. Что привлекало к ним многочисленных клиентов. Сторонники Нехепсо или учеников Гермеса на зависть восхваляли их рецепты. Одно изречение из рассказа Фессала остается еще пронзительным отголоском этой торговой враж-

дебности. В маленьком рассуждении, с которым Асклепий обратился к Фессалу, перед тем как передать ему свои секреты, бог ясно заявляет: «Царь Нехепсо... одаренный естественной проницательностью, уразумел сходства камней и растений со светилами»; и тотчас добавляет: «однако он не познал мгновений и мест, когда должно собирать растения». Ему не хватило милости: «всякий весьма здравомыслящий человек, находившийся в обладании всей магической силы, тем не менее, не получал от некоего божественного гласа ни одного из секретов, которые ты желаешь постичь» (190). Это помогает лишь с незначительными нюансами, которые очевидно не помешают доктрине вездесущего бытия в той же самой субстанции, открыть еще и другие следы раздоров между травниками. Что нам позволит установить более тщательный анализ изданных сборников.

Эти герметические сборники очень легко упорядочиваются по трем разрядам, которые мы уже имели случай различить: наподобие пределов земли и членов человеческого тела, растения отдаются либо под покровительство деканов, либо зодиакальных знаков, либо планет. Четвертая категория, представленная герметическим сборником *de XV stellis* со своей переработкой, относимой к Еноху (191), приводит в соотношение пятнадцать растений, как и пятнадцать камней и пятнадцать талисманов с пятнадцатью неподвижными звездами.

А. Деканические растения

На эту тему известен сборник, приписываемый Гермесу, под названием «Священная Книга Гермеса для Асклепия» (192). По словам Галиена, видели (193) травника Памфила, использовавшего аналогичное, также герметическое, сочинение. В нем ставился вопрос о растении, именуемом ἄετός. Поскольку изданный сборник не отмечает никакого растения с подобным именем, то предполагается, что он отличается от произведения, на которое делает аллюзию Галиен (194).

По существу, Священная Книга предстает перечнем медицинских рецептов. Учитывая, что деканы господствуют над членами тела, согласно принципу, изложенному выше, то речь идет о нахождении растения и камня, пребывающего «в симпатии» с каждым деканом, гравировании на этом камне образа декана, размещении под камнем частицы растения, закреплении всего на кольце, ношении кольца и всяческом воздержании от питания, «антипатического» декану. Отметим, что выбор камня или растения зачастую определялся фигурой, приписываемой декану. Таким образом, 1-й декан Льва, лицом которого является физиономия льва, имеет в качестве растения эдельвейс (леонтоподиум, *λεοντόποδον*); 2-й декан, несущий на голове возрастающую Луну, обладает селенитом, или лунным камнем. Любознательные лица, интересующиеся этими маленькими проблемами, найдут другой перечень деканов с указанием соответствующего камня и растения, как и излечиваемого недуга в (анонимном) астрологическом тексте, изданном В. Кроллем (195); и хотя фигуры деканов в нем не описаны; поскольку на камнях гравировались имена и «характеры» деканов, но никак не их фигуры (196); последствие представляется тем же самым.

Я передаю здесь введение к Священной Книге и параграф о 1-м декане Овна. Для остального я укажу только элементы в соотношении: декан, часть тела (и заболевания), камень, растение, питание, которого следует избегать. Я опускаю имена деканов. Я отмечаю материал для кольца, лишь когда он указан; повсюду в других местах данный материал не имеет значения; текст говорит просто, что «фиксирует (буквально: «заключает») в некоем кольце, которое тебе нравится», *κατάκεινον ἐν ᾧ βούλει (δακτυλίῳ)*.

«От Гермеса для Асклепия: книга, называемая священной:

1. Я располагаю для тебя формы и фигуры, принадлежащие знакам зодиака, и я указал, как необходимо гравировать каждый из них, размещая оное между гороскопом, Добрым

Демоном (197) и местом... (?) (198). Если ты это сделал и носишь это кольцо, то будешь обладать мощным филактерием: ибо все недуги, посылаемые людям вследствие влияния светил, излечиваются этими деканами (199). Если ты почитаешь каждого из них посредством своего собственного камня и своего собственного растения и, кроме того, своей формой, то овладеешь сильным талисманом. Ибо ничего не происходит без сего деканического расположения (200), учитывая, что в нем охвачено Все.

2. Круг зодиака в своем развертывании (ἐξέρχεται) сконфигурирован согласно частям и членам мироздания (201): вот как он распределяется по частям.

3. Овен является главой мироздания; Телец — шеей; Близнецы — плечами; Рак — грудью; Лев — лопатками, сердцем и ребрами; Дева — животом; Весы — ягодицами; Скорпион — лобковой костью; Стрелец — бедрами; Козерог — коленями; Водолей — ногами; Рыбы — стопами.

4. Значит, каждый из зодиакальных символов обладает властью над своим собственным членом, и он производит в этом члене определенный недуг; так что, если ты желаешь избежать подвернуться тому, чему должен подвергнуться по факту деканов, то выгравируй на камнях формы и фигуры самих деканов, и, поместив снизу (от выгравированного камня) растение каждого декана и равно его форму, и получив филактерий, носи его как сильную и успешную помощь для твоего тела.

5. ОВЕН: 1-й декан. Он имеет имя Хенлахори и представленную здесь форму (202): у него лицо маленького ребенка, его руки простерты вверх, он держит скипетр, поднимаемый им над головой, его ноги затянуты пеленой от ступней до колен. Он господствует над расстройствами головы. Итак, это гравировается на пористом Вавилонском камне, вниз его кладется *изофрин*, запирается в железное кольцо и носится. Тем самым ты заслужишь благосклонность каждого декана, гравировав его на камне вместе со своим именем».

2-й декан. Виски, носовые каналы (и все заболевания, к ним относящиеся). — Сидерит. — Дикая рута. — Золотое кольцо. — Плоть журавля.

3-й декан. Уши, язык и зубы. — Волосяной камень. — Подорожник. — Баранья требуха.

ТЕЛЕЦ: 1-й декан. Затылок. — Селенит, отягощенный на солнце. — Сферит (кипарис с шаровидными плодами). — Морской угорь.

2-й декан. Гланды и горло. — Камень афродизиака. — Ясенец белый. — Золотое или серебряное кольцо. — Угорь.

3-й декан. Рот и гортань. — Гиацинт (вид топаза). — Воловик. — Золотое или серебряное кольцо. — Угорь.

БЛИЗНЕЦЫ: 1-й декан. Оконечности плеч. — Алмаз. — Ятрышник. — Электрический скат.

2-й декан. Рука. — Камень *panchrous* (любого цвета). — Пятилистник. — Рыба-попугай.

3-й декан. Руки. — Гелиотроп (камень). — Розмарин — Мясо кабана.

РАК: 1-й декан. Бока. — Дриит (камень, имитирующий листья дуба). — Полынь. — Желудок белой свиньи.

2-й декан. Легкие. — Зеленая яшма. — Пион. — Всякая пища, к которой притронулась собака.

3-й декан. Селезенка. — Евхаит. — Сферит. — (Пищи недостает, но текст добавляет: «успешная помощь»).

ЛЕВ: 1-й декан. Сердце. — Агат. — Эдельвейс. — Воробьиные яйца.

2-й декан. Лопатки. — Селенит. — Хрисогон (наша хризантема?) — Золотое кольцо. — Бобы.

3-й декан. Печень. — Гелит. — (Недостает растения). — Тунец.

ДЕВА: 1-й декан. Живот. — Кораллит. — Ласкин глаз. — Печень белой свиньи.

2-й декан. Кишечник. — Дендрит. — Солодка. — Плоть журавля.

3-й декан. Пупок. — Евтлизон (203). — Катананс (сорт вики). — Требуха курицы и мясо медведя (204).

ВЕСЫ: 1-й декан. Заднепроходное отверстие. — Агатовая яшма. — Белая полынь. — Утка и горький миндаль.

2-й декан. Мочеиспускательный аппарат, мочевого пузыря и мочеиспускательные пути. — Сардоникс. — Вербена. — Шелковица.

3-й декан. Анус (геморрой, мозоли, трещины). — Изумруд. — Белая вербена. — Бедро свиньи и дикий сельдерей.

СКОРПИОН: 1-й декан. Половой орган (боли, кровоточивые и воспалительные язвы). — Гематит. — Пролесник. — (Недостает пищи).

2-й декан. Генитальные части (антракс и телесные наросты). — Пирит. — Незабудка болотная. — (Недостает пищи).

3-й декан. Семенники (флегмоны, либо на двух семенниках, либо на одном). — Сердолик (или сардоникс) из Египта. — Пион. — Яички.

СТРЕЛЕЦ: 1-й декан. Бедра (опухоли, называемые бубонами). — Фригийский камень. — Шалфей. — Болотная курочка с красными клювом и ногами (или полипами).

2-й декан. Кости (переломы). — Аметист. — Андракиталон (?) — Морские горлицы.

3-й декан. Бедра (боли и образование язв). — Аэризон (прозрачный как воздух камень). — Золототысячник. — Куриные мозги.

КОЗЕРОГ: 1-й декан. Колени. — Змеевик. — Живокость. — Угорь.

2-й декан. Суставы. — Халцедон. — Анемон. — Мурены.

3-й декан. Те же самые члены и болезни, что и во 2-м декане. — Ананкит (вид изумруда). — Хамелеон-молодило (растение). — Раки.

ВОДОЛЕЙ: 1-й декан. Голени (нагноения и язвы). — Кнекит (?) — Копытень. — Хлеб из пшена, евшийся мухами.

2-й декан. Колени и ножной жир. — Магнит. — Кровохлебка. — Свиное бедро.

3-й декан. Те же самые члены и болезни. — Мидийский камень. — Тирсион (сорт чабреца). — Мясо осла.

РЫБЫ: 1-й декан. Стопы (нагноения). — Берилл. — Вербена. — Мясо львицы.

2-й декан. (Недостаток члена). — Перилевкиос (камень, характеризующийся белым цветом?). — Розмарин. — Баранья печень.

3-й декан. (Недостаток члена). — Гиацинт. — Ромашка. — Голова козы (*Vindobon.* : не садиться на землю).

В. Зодиакальные растения

О растениях двенадцати знаков существует два вида сочинений, которые отличаются друг от друга не только потому, что они приписываются, с одной стороны, Фессалу (Гарпократиону) или Гермесу, а с другой — Соломону; но и поскольку перечень растений и естество изложения, относимое к каждому растению, в обоих случаях разнятся очень ощутимым образом.

А) Первая версия само по себе содержит две рецензии: одна короткая (R. C.); другая — длинная (R. L.).

α. R. C. это очень маленькая глава (10 строк), приписываемая в манускриптах Трисмегисту под названием: «От Гермеса Трисмегиста о растениях двенадцати знаков» (205). Последовательность растений дана ниже (206):

Овен = шалфей (ἐλελίσφακον, *salvia*).

Телец = вербена прямостоящая (περιστερεών ὀρθή, *peristeria* <id est> *columbina vel vervena*).

Близнецы = вербена низкорослая (περιστερεών ὑπτίος, *hierobotane quaes pargitur super terram*).

Рак = большой окопник (σύνφυτον, *id est consolida major*).

Лев = цикламен (κυκλαμινον, *cyclamen*).

Дева = каламинта (καλαμίνθη, *calaminthum*).

Весы = незабудка болотная или гелиотроп (σκορπίουρος, *scorpialis id est heliotropium*).

Скорпион = полынь (ἀρτεμισία, *artemisia*).

Стрелец = кровохлебка красная и синяя (ἀναγαλλίς πυρρὰ καὶ κυανή, *anagallis id est citragalla*).

Козерог = английский шпинат (λάπαθον, *lapathum*).

Водолей = драконов корень (δρακόντιον (207), *dracontea*).

Рыбы = длинная и коренастая аристолохия (ἀριστολοχία μακρὰ καὶ στρογγύλη, *aristolochia*).

После этого простого перечня R. C. добавляет: «Нужно собирать растения и извлекать из них сок, когда Солнце находится в Овне». Последнее — лишь вывод из R. L. (208): «Очевидно, что Солнце является царем всех светил: значит, Солнце обладает своей экзальтацией в Овне и получает в этом знаке невероятную силу (209). Именно в данный момент растения располагают большей добродетелью не столько из-за Солнца, сколько потому, что Овен предстает причиной, участвующей во влиянии, оказываемом богами (светилами) на Землю (210)... Таковы силы Овна; вот почему, когда Солнце находится в этом знаке, ты должен собирать вышеназванные растения и извлекать из них сок, их не просушивая».

Прочитанное нами дальше в R. C. соответствует впоследствии с большей точностью данному документу: «Но необходимо также, чтобы Солнце пребывало в знаке растения, когда желательно его собирать, и чтобы Луна находилась в треугольнике Солнца или его гороскопе. Пусть это будет в день и час экодеспота знака (211). Делай так, чтобы добиться успеха, как говорит Наставник (212), согласно физическому и космическому влиянию». R. L. располагает лишь очень краткими указаниями (213): «Возвышение Солнца, угнетенность Сатурна, чертог

Марса, треугольник Юпитера»; зато документ дает рецепт для извлечения сока (214), недостающий в R. C. Несмотря на эти различия вне всякого сомнения R. C. представлялась итогом одного из рукописных преданий R. L.

β. R. L. появляется в тексте Фессала (Гарпократиона) сразу после пролога как первое из сочинений по астрологической ботанике, продиктованных Асклепием лекарю (215). Тем не менее, в манускрипте (216) произведение представлено как бы от Гермеса: «Растения двенадцати знаков, изданные по Гермесу» (217). Последовательность растений та же самая, что и в R. C., за исключением Водолея (218). Я подытоживаю здесь параграф о растении Овна (219):

«Овен, первый знак. О шалфее. Собирать, начиная с 28 Фаменофа (Phaménôth), то есть с 18 Дистроса (Dystros) (220), согласно римлянам, начиная с 15 дня перед апрельскими календами (= 18 марта). Первое растение: шалфей. Он обладает большими добродетелями против кровотечений и для чахоточных больных, для тех, кто подвержен обморочным состояниям, для ипохондриков и при заболеваниях матки» (221).

Дальше следуют предписания для каждого из этих заболеваний (222). Затем текст добавляет: «Из корня также делается смягчающая припарка, очень действенная в случае нефритов и воспалений седалищного нерва»; и приводится рецепт этой припарки. Одиннадцать других параграфов предстают точно такого же типа, за исключением того, что начиная с пятого знака (Льва) в лучшей рукописи (Matrit. Gr. 110) уже недостает и не обнаруживается больше в начале каждого параграфа указаний о дате сбора (223).

б) Совершенно отличной является вторая, одинаково пространная версия, приписываемая Соломону (224). Поначалу последовательность растений не представляется той же самой: 1. тысячелистник (μυρίόφυλλον), 2. трилистник (τριφύλλιον), 3. гладиолус (ξίφιον), 4. мандрагора (μανδραγοῦραν), 5. шандра черная (βαλωτή), 6. паслен (στρόχος), 7. вероника (βελονική),

8. чернокорень (κιννόγλωσσον), 9. ἀνακάρδιος (?), 10. растение с запахом козла (τράγιον), 11. лютик (βατράχιον), 12. аристо-
лохия (ἀριστολοχία). Мы видим, что две версии согласуются
только на последнем растении, относящемся к Рыбам. Но это
не единственное различие. В сборнике «от Фессала» парагра-
фы составлены исключительно из очень точных медицинских
рецептов с указанием мер (унции и пр.) для каждого ингреди-
ента и способа использования при каждом заболевании. Эти
рецепты являются чисто врачебными (микстуры, мази, припар-
ки) и могли быть заимствованными у всякого серьезного авто-
ра: вопроса об амулетах или о чарах здесь не стоит. Наоборот,
в тексте «от Соломона» рецепты более смутные и, с другой сто-
роны, они касаются скорее магии, нежели терапии; кроме того,
язык наиболее близок к народной греческой речи византийской
эпохи и современной поры (225). Вот пример этой фармако-
пии (226):

«Растением Овна является тысячелистник. Его сок, сме-
шанный с розовым маслом, когда господствует тот же самый
знак, обладает чудесной добродетелью и успокаивает в течение
трех дней смертельные раны, нанесенные мечом. Если чело-
век, одержимый злыми духами, помазывается соком растения,
то получает преимущество над этой одержимостью, делая эти
духи благоприятными. Корень, носимый на амулете на правой
руке, делает так, что его носитель пребывает в милости у всех,
и всякое горе от него далеко уходит».

Остальное все соответствующее. Здесь речь идет не о про-
стом варианте, но о полностью отличной традиции сопернича-
ющей школы. В своем нынешнем состоянии текст «от Соломо-
на», конечно, более поздний, нежели текст «от Фессала», но,
вероятно, он по существу восходит к первым столетиям н.э.: в
этом случае разница между двумя версиями свидетельствовала
бы о доктринальных противостояниях, пример которых мы уже
повстречали.

С. Планетарные растения

Эта тема трактуется в трех видах текстов (227), отличающихся как благодаря присвоению — анониму, Александру или Гермесу; Фессалу (Гарпократиону) или Гермесу, Соломону — так и из-за перечня растений и в наименьшей степени из-за порядка, назначенного планетам в каждом перечне. И поскольку, по крайней мере, для некоторых текстов присвоения варьируются, постольку наиболее законное распределение получается в перечне растений.

а) Тип πολύγωνον Солнце — κυνόσβατος Луна.

Этот первый тип представляется в двух видах: первом, где планетарная последовательность начинается Солнцем; другом, где она начинается Сатурном.

α. Последовательность Солнце и пр. содержит сама по себе три рецензии: одну короткую (R. C.) (228), две других (R. L. 1, R.L. 2) (229) значительно более пространные. Перечень растений следующий:

1) πολύγωνον СОЛНЦЕ = буквально «плодовитый», вид полевого хвоща. Названного также хамелеоном (χαμαιλέον).

2) περιστερεών ВЕНЕРА = Вербена.

3) πενταδάκτυλον (или πεντάφυλλον) МЕРКУРИЙ = пятилистник.

4) ἀρνόγλωσσον ΜΑΡС = подорожник.

5) ἀλχαράνιος (или σακχαράνιον, или σαγχαρώνιον) ЮПИТЕР = сахарное растение (σάκχαρον).

6) ἀσφοδελος САТУРН = асфodelь. Называемый также ήράκλεια (смолёвка).

7) κυνόσβατος (или κυνοβάτη) ЛУНА = шиповник.

Последовательность планет является той же самой в RC и RL 1 для планет 1–3 и 7. Что касается остального, единственное различие состоит в том, что в RL 1 Сатурн идет перед Марсом и Юпитером (RC: Марс, Юпитер, Сатурн; RL 1: Сатурн,

Марс, Юпитер). Хотя Солнце и остается всегда во главе, последовательность полностью отличается в RL 2: после Солнца идет Луна, второй светильник; затем пять планет распределены в зависимости от их расстояния от земли — от наибольшего до наименьшего; то есть: Сатурн, Юпитер, Марс, Венера и Меркурий.

Текст трех рецензий почти тот же (более короткий в RC), и этот текст представляет, наряду с вариантами, обязанными одному или другому копиисту, общие поврежденности, доказывающие, что архетип был уже испорченным. Из сравнения между тремя рецензиями по форме α (Солнце и пр.) и этой формы α с формой β (Сатурн и пр.) можно извлечь для гелиакического растения следующий смысл (230):

***Растение Солнца:
плодовитый полевой хвощ***

Это растение получило свое имя из-за определенного подобия с Солнцем. В действительности Солнце является архегетом и осеменяющим все вещи: так это растение становится способным к порождению. Некоторые его называют его хамелеоном ($\chi\alpha\mu\alpha\lambda\acute{\epsilon}\omega\nu$) от того, что оно получило в удел части Солнца и Земли ($\chi\alpha\mu\alpha\acute{\iota}$ — $\lambda\acute{\epsilon}\omega\nu$, Лев представал обителью Солнца) (231). Будучи питием, его сок побуждает к акту порождения и к радостям любви. Носимое, как амулет, с молитвой к Богу, воздаваемой как Солнцу, так и растению, обладаемому подобной добродетелью (232), оно изгоняет всякую офтальмию: всякий, его носящий, не будет никогда ею отягощен, ибо Солнце восприняло в удел господство над глазами (233). <Оно господствует также над сердцем> (234): вот почему, если Солнце регрессирует в момент, когда начинается болезнь (235), растение успокаивает иступления и апатии, поскольку эти недуги исходят от сердца. В амулете оно чудесно излечивает тех, кто имеет слабое зрение, и в виде мазей тех, кто начинают быть одолеваемыми <...>» (236).

Заключение RL 1 представляет не меньший интерес (237):

«Итак, знайте, что необходимо собирать растения в день и час планеты, во имя (= произнося название) этого светила (238); необходимо срезать растение, взять его и помолиться о помощи от недуга, к которому желают его применить (239) предписанным образом, сообразуясь с положением каждого светила (240) и со всем тем, от чего непременно зависит целиком успешный способ его использования. Пусть Месяц войдет в полнолуние (241). Когда ты должен сорвать растение, брось в вознаграждение на местоположение корня зерно пшеницы или ячменя (242).

β. Последовательность Сатурна и пр. появляется в Миланском манускрипте (243), где сборник приписывается царю Александру. То же самое в некоторых манускриптах и в *Secretum secretorum* псевдо-Альберта Великого. Растения идентичны с растениями же первой формы. Я передаю здесь единственно изданный короткий фрагмент о растении Солнца, идущем вторым после растения Сатурна: тем самым можно судить об отличиях с предыдущими рецензиями.

«Второе растение, относящееся к Солнцу, это плодовитый полевой хвощ (244). Он получил свое наименование, поскольку Солнце рассматривалось как архегет для всех вещей. Некоторые его называли хамелеоном, когда Лев являлся чертогом Солнца. Потребляемый как зелье, он излечивает недуги груди и желудка по самому факту, что этот знак воспринял удел данных частей. Растение воздействует равно благодаря симпатии (συμπάθειν) из-за своего имени. Его сок, выпиваемый снадобъем, придает способность к порождению и возбуждает любовные радости. Его корень, носимый в амулете, избавляет от офтальмий; и если его носить, прежде чем постигнет какой-нибудь недуг, человек окажется всегда от него предохраненным. В амулете он подходит также для излечения исступлений и апатий лишь потому, что Солнце получило в удел область сердца (245). Равным образом он облегчает дыхание в случае пнев-

монии, по крайней мере, в начале заболевания (246)... Он воздействует благотворно во время менструального цикла, если применять как средство его сок» (247).

б) Тип $\kappa\iota\chi\acute{\omega}\rho\iota\omicron\nu$ Солнце — $\phi\lambda\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ Меркурий.

Это тип второго трактата текста «Фессала», который в латинском переводе (248) идет непосредственно после сборника о растениях двенадцати знаков. Здесь он рассматривается как составляющий часть откровения Асклепия для Фессала. Зато в *Паризене* (*Parisin.* 2256) (249) этот трактат частично публиковался (250), приписываясь именно Гермесу: «От Гермеса Трисмегиста для Асклепия: о растениях 7 планет». Последовательность планет предстает той же самой, что и в RL 2 первого типа. Что касается имен растений, они полностью отличны. Они таковы (251):

1) $\kappa\iota\chi\acute{\omega}\rho\iota\omicron\nu$ Солнце = *cichorea (quae et girasol dicitur)* = цикорий;

2) $\acute{\alpha}\gamma\lambda\acute{\alpha}\phi\alpha\nu\tau\omicron\nu$ Луна = *glycoside (quae et paeonia appellatur)* = пион;

3) $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\nu$ Сатурн = *semperviva* = бессмертник;

4) $\epsilon\upsilon\pi\alpha\tau\acute{o}\rho\iota\omicron\nu$ = *eupatorium* = посконник прободенный;

5) $\pi\epsilon\upsilon\kappa\acute{\epsilon}\delta\alpha\nu\omicron\varsigma$ Марс = *peucedanum* = горичник;

6) $\pi\alpha\nu\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota\alpha$ Венера = *panacea (callitrichos)* = панацея (или папоротник);

7) $\phi\lambda\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ Меркурий = *taxusverbascus* = коровяк или *verbascum*.

С различными именами можно было ожидать, что текст будет отличаться от своего подобия первого типа. На самом же деле изменения, в том числе и по этой причине, не идут слишком далеко. И поскольку главным агентом в лечебном средстве является светило, от которого зависит растение; и поскольку светило имеет функции, относительно установленные и касающиеся части тела, на которую оно воздействует, а также производимого им здесь влияния; постольку до определенной степе-

ни неизбежно, что параграфы, относящиеся к каждой планете, воспроизводят почти те же уже нам известные указания. Мы уразумеем это, прочитав перевод параграфа о гелиакическом растении: в связи со сборником о пионе я дополню его находящимся ниже отрывком о лунном растении.

«Солнечное растение: цикорий. Первое растение, называемое цикорием, принадлежит Солнцу. Его сок, смешанный с розовым маслом, составляет мазь. Этот сок необходим для людей с больным сердцем (252), избавляя их от своих недугов; он разрушает лихорадки терции и кварталы и, смешанный с сырцовым маслом, согласно тому же рецепту, останавливает головную боль. Если человек, обращенный к востоку с покрытым лицом, призывает Солнце, испрашивая его оказать милость, то оно ему будет благоприятствовать, по сравнению со всеми, в течение дня. Из корня приготавливается зелье для людей с больным сердцем и диспептическими расстройствами, из-за которых болит желудок и не воспринимает пищи, и для тех, кто получают пищу, но ее не переваривают: пшеничный колос, 8 драхм; шафран, 2 драхмы; понтийский мед, 14 драхм; цветок мастикового дерева, 6 драхм; корень цикория, 24 драхмы. Из массы, растолченной в ступе с насколько возможно старым медом, изготавливают пилюли приблизительно по драхме и дают по дозе около одной пилюли для людей, больных сердцем, с водой; для лиц, страдающих диспептическими расстройствами, с наиболее качественным вином».

И вот, наконец, маленькая глава о пионе, которая представляет определенный интерес, поскольку полностью построенной по способу развития той же самой идеи: пион возрастает и уменьшается наподобие Луны и ее добродетелей в этих двух состояниях, соответствующих двойной власти Луны, согласно тому, продвигается ли она к полнолунию или от него удаляется. Астральный характер данной ботанической фармакопеи всегда лучше раскрывается в развитии (253).

«Лунное растение: пион. Это растение, произрастающее особенно в Аравии (254) подвергается тем же самым изменениям,

что и Луна. В действительности, когда возрастает Луна, оно также возрастает; когда же Луна убывает, оно уменьшается вместе с ней. Именно в этот момент оно наиболее полезно. Ведь если соком этого растения, смешанным с розовым маслом, смазывают больных, отягощенных лихорадкой терцией или кватрой, то их избавляют от недуга (255). Если человек одержим каким-нибудь демоном, то его следует окурить корнем, и демон тотчас удалится. Наоборот, если к тем же самым больным привязать амулет растения или если произвести окуривание в период возрастания растения, то недуг увеличится. Если же в море во время бури сделать каждение корнем, то ненастье остановится (256). Из корня растения в его двух состояниях, возрастающем и убывающем, изготавливается пластырь, обладающий той же самой добродетелью и действующий в той же степени (257), как и пластырь аристолюхии, образующей побеги (258); пластырь из корня растения в своем убывании действителен при золотухе и всех поверхностных разрастающихся опухолях тела; пластырь из корня растения в своем возрастании — для восполнения того, чего ему недостает (259). Следовательно, ты сам, будучи разумным человеком, способен дать себе отчет в том, что физические недуги людей могут быть благодаря этому растению увеличенными или уменьшенными».

с) *Τῆς χρυσάκηθον Ἰοῦπιτερ — ἀγλαοφῶτις* (260) *Луна*.

Данный тип принадлежит тексту «от Соломона» (261), где он появляется вследствие сборника о растениях двенадцати знаков после промежутка из трех строк в манускрипте. Перечню растений предшествует короткое введение (262):

«Вот еще растения семи планет, о, весьма сознательный Ровоам. Когда ты захочешь их собрать, то собирай их в час, когда господствует планета, наперебой вошедшая в свой час (263). Прочитай поименные заклинания (ὀνομασίᾱς) и молитвы; и ты будешь чудесным образом воздействовать данными растениями: но не позволяй себе это разоблачать никакому человеку (264)».

Растения, различающиеся как с типом Солнца-πολύγονον и с типом Солнца-цикория (265); и планетарная последовательность предстает одинаково отличной. Вот она какова:

- 1) χρυσάγκαθον ЮПИТЕР = ?
- 2) πεντασίτης ΜΑΡС = ?
- 3) ήλιοτρόπιον САТУРН = гелиотроп;
- 4) ήλίσκόπος СОЛНЦЕ = молочай (?) или подсолнух (?);
- 5) σατύριον ВЕНЕРА = сатирион (вид орхидеи);
- 6) πενταδάκτυλον ΜΕΡΚΟΥΡΙЙ = пятилистник;
- 7) ἀγλαοφῶτις ЛУНА = пион.

Уже можно было наблюдать, что текст «от Фессала» склонялся больше к магии, нежели рецензии первого типа. Здесь магия преобладает. Здесь не стоит вопроса о терапии, о рецептах, представляющих некоторый характер рассудочности (266): все дело состоит в амулетах и заклинаниях. Хотя рассматриваемая цель не заключается больше в медицинском орудии: это открытие сокровища, средство его достижения в мире и обретения здесь милости у могущественных сил для успешности в предприятиях, обогащения за малые затраты и уничтожения врага, изменения скверного металла в чистое золото. Эти признаки дают основание думать, что наш текст принадлежит к более поздней традиции, больше удаленной от медицинских начал травничества. Или даже что существовали в греко-римском Египте две соперничающие школы травников: одна более связанная, собственно говоря, с фармакопеей; другая — целиком обращенная к магии. Именно интерес к этим малым трактатам, определенно вводящими нас в существо бесконечно сложного общества, где рядом с серьезными врачами встречались шарлатаны, обещавшие за некоторые пожертвования «Эльдорадо». Во всяком случае, язык текста «от Соломона», наравне с другими сборниками, в том виде, в котором мы его сегодня читаем, обозначает состояние более поздней греческой речи, соседствующей с современным народным языком.

Я привожу здесь главы, относящиеся к гелиакическому растению (267) и к лунному растению (268).

«Солнечное растение называется подсолнухом (гелиоскопом), у итальянцев *girasole* (τζιρασόλεμ). Оно, в действительности, наклоняет свою макушку в сторону, где находится Солнце, отчего и происходит его наименование. Собирается это растение в час, когда господствует Солнце с произнесением молитв с положением цветов и плода в орлиную кожу и ношении на себе. Там, где пребывает сокровище, оно тотчас по мановению ока раскрывается (269). Ты сразу увидишь золото и серебро, присутствующие тут, сразу, и вновь земля закроется. Итак, ты, отметив место знаком, копай и обретешь увиденное. Размельчи лепестки (270) и смешай их с экстрактом розы с медом, покрой этим свое лицо и уходи: тогда все, даже дикари и разбойники, тебя спасут, почитая тебя как бога. Носи корень, завернутый в ослиную кожу: ты смягчишь раздраженных учителей (271) и царей; и вельможи с сановниками сего мира (272) восхитятся тобой и будут тебя почитать. Это растение обладает добродетелями непрерывной действенности».

«Растением Луны является пион, у итальянцев он называется лунным (*lunaria*). Собирай его во время Луны, произнося молитву и заклинания ангелов, часов, месяца, ветра и знака, представляющего чертогом Луны, а именно Рака. Это растение имеет следующие милости: если ты носишь его макушку с петушиным гребнем, все предпринимаемые тобой дела совершатся быстрее, и во всех странствиях ты обретешь добрую дорогу. Оно доставляет прибыль торговцам во всякой сделке. Если ты получишь с его влажных листьев (или «лепестков») росу (273), то, пока Луна возрастает, смешай их с кусочками золота или серебра или другой выбитой монеты и носи эти кусочки во всех предприятиях, совершаемых тобой в торговле, и твой кошелек вскоре раздуется, и ты станешь обладателем большой удачи. Наоборот, если, подсушив эти цветы, ты смешаешь их с деньгами своего врага, то они у него исчезнут. Равным образом, если ты дашь те же самые лепестки какому-нибудь чело-

веку, то все у него будет успешно. Если он их съест, опять эти влажные от росы лепестки предоставят ему продвижение. Если ты бросишь стебель растения или его корень в определенный металл, находящийся в плавильной печи, делая сплав, то обретишь металл, ставшим, как чистое золото, полностью блистающим и первородным (274). Это растение обладает еще иными милостями и добродетелями».

Вероятно, как уже отмечалось, эти виды извлечений о растениях, соответствующих семи планетам, лишь подытоживают более полные изложения. Именно это указывает на существование сборника о пионе, встречающегося в наших астрологических манускриптах в достаточно разнообразных видах. Первый текст появляется с двойной рецензией: короткой в *Vaticanus* 952 (275) и длинной в *Parisinus* 2419 (276). Этот, по существу, античный текст представляет в своей нынешней редакции слова народного византийского греческого языка, свидетельствуя о еврейских, даже в случае с *Parisinus* и христианских влияниях. Он исходит, конечно, от герметического произведения, чему доказательство явная аллюзия на Гермеса и на герметическую книгу, называемую *Архаикой*, упоминаемую одинаково в Киранидах, как и сравнение с теми же *самыми Киранидами*. Вторая версия, не имея соотношения ни с предыдущим вариантом, ни с герметизмом, обеспечивается *Matritensis* 4616 (277). Это составная выжимка, куда входят, наряду с фрагментом Диоскорида (278) и двух фраз из Киранид (279), понятия народной медицины, более или менее магическое естество коих напоминает о первом сборнике, но без отношения с астрологией. Суть и форма обозначают более древнее состояние текста (280). Есть и следы иудаизма (281), но не христианства. Наконец, третья версия, более заметно христианизированная, читается в венецианском манускрипте и параллельно в ленинградском манускрипте (282).

Я привожу здесь первую версию из этого сборника о пионе, согласно двум рецензиям из *Vaticanus* и *Parisinus* (283).

О растении, называемом пионом

«О пионе, именуемом глицисидом (glycyside) или альфонией (alphônia).

Раеониа (пион) называется так потому, что его обнаружил сам Пэон < некоторые его называют также τζηρίτων >. Он именуется «посвященным» в предыдущей книге, озаглавленной *Архаика*. Вот рецепт. На ущербе Луны принимайся за поиски пиона. Он располагается в месте хорошо открытом и видном со всех сторон. Ты сможешь этим заняться, когда Солнце войдет в знак Девы. Пион особенно произрастает в области горы Гэмус (Haemus) и горной гряды Таормины рядом с Вавилоном Великим во Фракии за пределами Гадары на побережье Эгейского залива. Он произрастает еще и в других странах, но там он не обладает столькими же добродетелями, коими располагает здесь благодаря положению места, участи зодиакальных знаков и истечению светил. Итак, ты сможешь тут этим заняться.

Поскольку необходимо, как уже говорилось, чтобы священные растения располагались в обнаруженном месте, постольку должно взять семя закрытого пиона вместе с другим, происходящим из открывшегося плода, завернув их в семь лепестков того же самого растения, пребывая в состоянии чистоты, закопав их на возвышенном месте, где тебе угодно. И когда семя прорастет, то однажды вечером ты его обретишь. Защити его отливней, ветров и воздушных ненастий. Итак, в день Луны в начале ее первого ущерба, когда Солнце пребывает в Деве, перед его восходом, выйди из своего дома в состоянии чистоты, имея при себе полностью подготовленную тюленью кожу, освященную в момент препарирования животного, как тебе было сказано в этой священной книге в главе *О рассечениях*. Напиши эти знаки на коже и завяжи ее настоящим шелком-сырцом вокруг корня растения. Вот то, что ты должен написать [Магические знаки]. В течение того, как ты будешь завязывать кожу, произноси следующую молитву: «Благословен Бог неба и земли, благословенно и прославлено Твое изначальное имя. Тебя вос-

хваляет всякое естество, сила, присущая Тебе от мироздания, Тебя всецело славит. Ибо Ты еси: единый совершенный, безначальный, невидимый, неприступный, неизменяемый, безграничный, неосязаемый, предвечный, испытующий, непостижимый, неизмеримый, начало и конец, Альфа, Адонаи, Саваоф, Шемемфораш, Гезераге, Амнойя, Иана, Садаэ. Именно Ты, дающий бедность и богатство, умеряющий или возвышающий, исправляющий и исцеляющий, заставляющий умирать и приносящий жизнь. < ... > Значит, Ты — Глава Господств, низведи взгляд свыше от Твоего святого чертога и от престола славы, надели меня, Твоего раба, сей милостью, *<дабы это растение стало бы полезным против всякого яда, против ежедневной лихорадки, терции, кватрты, короче, против любого существующего вида лихорадки, против людских злодеяний, дабы служить очарованием победы против всякого господина и всякого господства и против всякого рода зловредного глаза, пагубного влияния и ухищрения. Сотвори, дабы я был в милости благодаря сему священному растению, выслушав меня с благоволением: и дабы всякий раз, когда я прикоснусь к растению, то привлекал бы к себе все благотворное; и чтобы всякий, кто прикоснется к нему, получил бы снадобье, из него созданное, против недугов грудной клетки, груди, печени, селезенки и полости низа живота и почек; против ветра, тени, мигрени, подагры, артрита, против всякой болезни виноградной лозы, пашни, сада или парка; против всякого недруга, вступающего в дом или для взыскания слова; для налаживания иголки, для обретения памяти, для опорожнения от регулярных менструаций. И в каком бы месте суши или моря я не оказался с этим растением для какого-нибудь предприятия или благодаря ему; пусть мой путь окажется благим и легким, занимался ли я куплей или продажей, или еще чем бы то ни было. И поскольку магнит обладает от Бога милостью привлекать к себе железо, больше его не отпуская; постольку я привлекаю всех к себе, мужчин и женщин, посредством этого растения, дабы они прибегали бы ко мне как к богу с присным. И пускай милостью Святого*

Духа благодаря этому растению там, куда вторгаются воры, они окажутся ослепленными и не увидят впредь свою дорогу. И пусть это растение станет благоприятным для зачатия и для предостережения от зачатия. В каком бы снадобье я его не применял, в пластырях или в мазях, пусть оно очищает, заживляет, ведя к полному исцелению. Пусть же это растение вспомоществует в порождении. Пусть оно станет полезным для путешествия. Пусть оно послужит указателем для познания благого пути. Пусть оно присутствует в сражении и во всех опасностях вод, в конных странствованиях и в пучинах >. Короче, пусть будет это растение полезным в некоторых используемых мной курсах лечения и практиках, ибо Твое имя благословенно и прославлено во веки веков. Аминь».

Затем произносятся на халдейском, сирийском и персидском языке следующие слова. [Варварские наименования]. «Аминь, аминь, аминь, во веки».

После чего снова читается данная молитва: «Бог, покоящийся на Херувимах, положи в движение Твое господство и гряди, дабы спасти нас». Первая молитва произносится семь раз, <обратившись к востоку >; но эта халдейская и сирийская молитва только единожды.

Сделав подобным образом, возвращаясь в это место в течение семи дней, чтобы увидеть, все ли здесь в добром порядке. Каждый день, приходя сюда, произноси молитвы перед восходом солнца. Итак, на следующий день, то есть на второй день, покинь свой дом в первом часу, принеся с собой еще не используемый керамит с признанной и хорошо испытанной добродетелью, и даже сидерит и бериллий, окури растение по кругу, произнося две молитвы. Затем, разувшись в кругу, разорви внимательно растение, овладей им, как тебе о том говорится, и обрешь обладание им, ставшим освященным. На самом деле, когда ты его разделишь на части, отделив корень, ветви, листву и плод, скрытые и закрытые зерна, то увидишь, что эти части имеют большую добродетель, нежели все упомянутые выше

виды. Говорят, что это священное растение Бог разоблачил Гермесу Трисмегисту для смертных как снадобье, успокаивающее боли и полезное существование, о чем отмечалось в священных книгах Египта.

Всякий, обладающий некоей частью корня, если на ней написаны невыразимые имена Всевышнего Бога [магические знаки], сможет не опасаться демонов; кроме того, в этом случае злодеяния не найдут места у людей. Если на корне написаны следующие знаки и он носится, то можно не опасаться ни яда, ни другого зла. Ибо он оттолкнет от себя самого повседневную лихорадку, а также терцию и кварту, короче, любой вид лихорадки; он удалит сглаз, зловерное влияние и ухищрение; это растение сделается носителем милости у всех и у всякого, кто станут им услышанными. Если кто-то страдает от эпилепсии, а ты носишь этот корень, повешенный на твою шею, то излечишь его против всякого приступа. Если кто-то одержим демоном, соверши каждение с частицей или маленьким кусочком этого корня, и ты изгонишь тем самым демона: таково божественное действие».

После данного параграфа два текста представляются слишком разнообразными, чтобы можно было один восполнить другим. Итак, я их последовательно привожу, начиная с *Vat. 952*.

Vat. 952 (VIII 2, 170. 2 ss.)

«Если, взяв небольшой корешок растения, раздробить его в день и час Венеры, взболтав его и сделав питье для одной пары, где муж и жена взаимно себя ненавидят, то тотчас после употребления они полюбят друг друга. Всякий, кто кладет корень растения под подушку, не увидит худого сна. Всякий, обладающий корнем, имеет в нем хорошее снадобье для селезенки. В доме, где он положен, не входит ни демон, ни магическое воздействие. Тот, кто отравлен и выпивает напиток из него, не подвергнется никакому ущербу. Его семена, раство-

ренные с медом хорошего качества, благотворны для всего тела и равным образом для домашних животных. Женщина, потребляющая корень растения, имеет много материнского молока. Это хорошее средство против укуса змей. Всякий одержимый демоном и употребляющий корень будет исцелен. Человек, объятый безумием и совершающий каждение этим растением, излечивается. При рождении ребенка необходимо растолочь его корень, смешав с молоком, что даст возможность лучше работать молочным железам. Каждый, носящий корень и лепесток, разрушает магические воздействия, если написать на нем невыразимые имена Бога Вседержителя всех вещей [магические знаки], сверх того, Альфа, Адонаи, Элои, Саваоф. Всякий, кто вдыхает фимиам, добавляя в него корень, лепестки и семена, не будет укушен змеями. Больше того, оно предпочтительней любого другого растения против всякого зловредного деяния, когда на него наносятся указанные имена в день и в час Солнца.

Глава II. О зачатии

Возьми закрытые семена вышеназванного растения и, завернув в тряпку из настоящего шелка, дай это носить женщине в области низа живота, и она сохранит семя. Нужно написать на растении вышеописанные характеры в час Солнца.

Глава III. Об очень сильном филактерии

«Взяв корень пиона в день и час Солнца, начертайте ножом *гермаи* (?) данные характеры, затем подвесьте его повыше на дереве. Тем самым очарование плодовитости свыше сойдет на виноградники, поля, сады, покровительствуя против всякого ущерба. Вот то, что ты должен написать» [Магические знаки].

Paris. 2419 (VIII 1, 191. 13 ss.)

(Для приворотного зелья)

Взяв небольшой корешок растения, туракизона и сатириона, в дозе, не предписываемой рецептом, и мужского ладана, сохрани это у себя. Затем, взяв черепок от горшка, выгравировуй сверху золотой иглой в три часа ночи возлюбленного и возлюбленную, целующихся и обнимающихся. Потом, взяв эти портреты, окури их вышеописанными растениями и одновременно произноси: «Спасители любви, совершите появление передо мной той, что люблю». И тотчас они ее заставят появиться у твоей двери с возгласом: «Открой, открой мне». Не повторяй этой мистерии никому. Я передал тебе магическую силу, дабы ты познал талант, коим я обладаю. Тем не менее, воздерживайся от общества женщин: они полны скверны (τὸ αἰσρόν), особенно во время месячных.

Из сока растения изготавливается лечебное средство, которое, будучи единожды употребленным, исцеляет все внутренние недуги, возникающие в области грудной клетки, груди, двух частей, то есть печени и селезенки, и в области пупка, низа живота, подчревя и почек: иными словами, это очень сильный филактерий. Вот рецепт: сок пиона, 1 унция; сок рдеста, 1 унция; стиракс каламит, 5 унций; корень феогоны, 1 унция. Распылив их, сухие и влажные материалы, помести состав в стеклянный сосуд; и когда возникнет в нем потребность, то давай его потреблять по трем гексагиям с вином. В то время как пациент это пьет, прочитай сам молитву семь раз, халдейскую молитву один раз, и пациент излечится.

Из корня также делается филактерий для охраны виноградников, полей и садов. Начертай на корне ножом *кермаи* (*kermai*) (?) следующие знаки [магические знаки] и подвесь его выше деревьев так, чтобы сверху он бдел над виноградниками, полями и садами. Если ты сделаешь так, то им не будет никакого ущерба ни от града, ни от заморозков, ни от проливного дождя, ни от бури. Кроме того, этот филактерий оттолкнет всякого зверя или зловредную змею, а равно гусеницу, саранчу, *brachos*

(?), головню, *palchos*, *buchos*, *pélocham* (?), которые разрушают зелень и плоды деревьев, и *choumenos*, проводящего ночь рядом с корнями растений и их пожирающего, и *chout*, уничтожающего по ночам виноградники.

(*О ворах*). Если ты напишешь на другом корешке «*toméri*, *phatnéri*» и повесишь перед дверью своего дома, то отбросишь от этого дома всякое зло, сделав дом счастливым и удачливым.

(*Об исчезновении голоса*). Если кто-то страдает от потери голоса и ничего больше не говорит, окури его этим корнем, произнося «*phrièle*», и ты его излечишь.

(*Об амнезии*). Если кто-либо страдает амнезией и разжует немного этого корня, то когда он станет пить его сок, произнеси следующее имя: «*Raphael*»; и ты прочно приведешь в равновесие его дух.

(*О менопаузе*). Если женщина страдает менопаузой, дай ей выпить сок корня, одну унцию. И произнеси равно эти слова: «*arpha*, *rhama*, *naï*, *alla*, *phaza*, *tamana*», и ты ее вылечишь. Она возымеет обильное истечение. Ты остановишь его, если дашь ей выпить другой сок, не произнося ни слова.

Взяв ветви растения, напиши: «*ghenemptri gargar*». Носи это для того, чтобы, в какое бы предприятие ты ни пустился, твоя дорога была бы доброй и легкой и ты обрел бы почтение там, где пойдешь, и чтобы люди прибегали к тебе, как к богу. Если кто-нибудь напишет на лепестках эти слова «*arkeu*, *ili*», поместив их на пороге двери, через которую воры входят в дом, то они будут ослеплены и не увидят больше своего пути.

Плод пиона действителен для зачатия и для предостережения зачатия [тот же текст, что и *Vat.* 952, глава II. Затем:] Это средство заставляет рождать бесплодных жен, делая бесплодной ту из них, которая имеет детей. Взяв семена, происходящие из раскрывшегося плода, и завернув их в освященную тюленью кожу, привяжи ее к низу живота, делая так в течение трех циклов на ущербе Луны: тем самым женщина останется бесплодной. Необходимо также написать на коже эти знаки [ма-

гические знаки]. Если ты пожелаешь провести опыты с этим снадобьем, то соверши их на животном или на птице, и они никого не породят.

С семенами готовится пластырь, изгоняющий ангины, очищающий гнойные и сложные для заживления раны и восстанавливающий ткани. Вот рецепт: семена пиона — 1 литр; сок ветвей — 1 унция; сок шалфея — 2 унции; корень мемахама (mémakhame) — 2 унции; воск — 1 унция; гусиный жир — 1 унция; теревинф — 1 унция. Сделав подобный состав, сохраняй его у себя, и когда возникнет нужда, применяй его. Когда ты сделаешь смесь, скажи эти слова: «aô, iô, iôn, éloi, oicham, chiak, zampri, rîpha, cham».

Если роженица страдает от неистовых болей, что представляет для нее опасность, то возьми проросшее семя растения, положи его в масло и смажь этим маслом поясницу и низ живота, и она родит без труда. В течение данного действия будь освященным.

Если никто не знает об этих средствах, не сообщай их никому, кроме твоего сына, но содержи их в секрете как сокровище».

D. Растения и камни 15-ти неподвижных звезд

Любопытный сборник, недавно изданный господином Луи Делаттом (284), позволяет сопоставить эти перечни растений в соотношении со светилами. Мы видели деканические, зодиакальные и планетарные растения. Вот теперь растения, связанные с неподвижными звездами, по крайней мере, с пятнадцатью среди них. Прежде чем определить естество и происхождение этого каталога, расскажем, как он выглядит (285).

Произведение появляется как латинский перевод арабского текста Машаллы (286), арабского астролога VIII столетия (287), использующего или притязающего использовать трактат Гермеса. После преамбулы (241. 4 — 242. 17), где он укра-

шен званием «Гермеса Абгайдимоном» (Делатт предполагает Ἀγαθὸς δαίμων), именем *pater philosophorum, antiquissimus sapiens et quasi unus ex benedictis a Deo philosophis*, автор приводит цитирования Гермеса упоминанием *Dixit Hermes* (242. 18 etpassim) (288). О том, что Машалла имел в своем распоряжении большое число герметических или псевдогерметических произведений, свидетельствует короткий греческий отрывок, содержащийся в *Vatican. gr.* 1056 (289), fol. 242:

«Трактат мудрейшего Машаллы (Μασάλα) содержит определенное количество книг, опубликованных каждым из древних мудрецов, как и особенности данных книг. Машалла говорит: “Я констатировал, что древние мудрецы представляют двусмысленности в отношении некоторых фундаментальных доктрин астрономии; итак, эти ученые написали значительное число книг: отсюда выходит, что ум всякого, кто их читает, полностью смятен. Значит, я опубликовал здесь книгу, где выявил безусловные пункты и лучшие доктрины этих трактатов с помощью книг Птолемея и Гермеса, великих мудрецов бесконечного знания, и равно при содействии книг, которые мои предшественники оставили по наследству своим сыновьям (290). Опубликованные книги представляются следующими:

Гермес опубликовал двадцать четыре книги: шестнадцать, касающихся генетлиологии; пять консультаций (περὶ ἐρωτησέων), две степени (μοῖραι) зодиака, одна искусства счисления (περὶ λογισμοῦ)»».

Следуя Платону, Дорофею, Демокриту, Аристотелю, Антиоху (Афинскому), Веттию Валенту, Эрасистрату, Стохосу (?) и Персам (291).

Таким образом, Машалла заключает:

«Подобные книги находятся в наших руках сегодня, на предмет которых, как уже говорилось, я уже выявил нечто определенное, дабы вы знали, что я много потрудился для воспроизводства и публикации нынешней книги, где сделал в четырех трактатах синтез вышеназванных книг».

И пускай трактат *О 15-ти звездах (de XV stellis)* составлял или нет часть герметической библиотеки, собранной арабским писателем, он нам передает в любом случае в кругу оккультных знаний, которые уже видели, больше одного примера для греко-римской эпохи (292).

Преамбулу Машаллы, нафаршированную «так называемыми» герметиками, препровождает краткий пролог Гермеса о добродетелях числа четыре: 242. 18 *Et dixit Hermes: "beatus est qui cognoscit quod videt"...* 243. 12–13 *scilicet maledictio et eius contrarium.*

Затем начинается сам трактат, разделяющийся на четыре части: о пятнадцати неподвижных звездах, о пятнадцати камнях, о пятнадцати растениях и о пятнадцати талисманах, связанных с этими звездами (293).

Как сообщалось, каждое цитирование Гермеса начинается формулой *Dixit Hermes*. Тем не менее, даже внутри этих параграфов нет уверенности, что всякая доктрина являлась чисто «герметической». Похоже, скорее, что дело идет о некоем подобии продолжительного комментария. Текст зачастую разбит замечаниями, каковые *etsciendum*, *etnotandum*, что неизвестно, кому их приписывать — Гермесу или Машалле. Иногда рука арабского автора сама обнаруживает себя как в этой формуле перехода 246. 7: *"Postquam superius de stellis mentionem fecimus, nunc de quindecim stellis fixis explanationem dicemus Hermetis... Quindecim quidem sunt stellae de quibus Hermes in hoc libro proposuit facere mentionem"*. Другие разы, казалось бы, лучше освидетельствовать арабское вмешательство в случае, когда рекомендуется «исправить» счисления, ведя учет феномену обратного движения, обязанному прецессии равноденствий (294), как в 284. 5: *"Et debemus in nostro tempore considerare in quibus locis sint (sc. звезды) et eas rectificare per tempora transacta. Et nota quod, postquam unam habueris rectificatam secundum latitudinem vel longitudinem suam..., poteris habere initium ex quo bonus sequetur finis ad alias stellas fixas rectificandas, etc."*; 249. 7:

“In tempore quidem Hermetis fuerunt ab eo inventae in 27 gradu Arielis et 20 minutis... Et scias quod eae stellae non sunt de prima nec de secunda magnitudine, et rectifica eas ut superius dictum est et invenies verum adiuvante Deo”; 250. 9: *“Eratque hoc in-tempore nostro, ut dixit Hermes, 9 gradu et 28 minutis Arielis. Rectificatio eius fiat praedicto modo”*. Но вот небольшая и смущающая все фраза, ибо она заставляет думать, что эти советы по исправлению принадлежат самому Гермесу; как если бы Гермес уже, со своей стороны, пользовался более древним трудом, счисления которого могли бы быть «исправленными»: 257. 3: *“Dixit Hermes: quicumque has quimdecim stallas rectificare sciverit secundum quod de tribus primis superius est praelibatum, ad veritatem potentiae earum sciat quod poterit pervenire”* (295).

Это не единственная аномалия. Пример р. 245. 7 ss.: здесь автор утверждает, будто естество неподвижных звезд познается по их цветам (296): некоторые из них красные, другие мертвенно бледные, третьи желтые, четвертые белые. Больше того, это сами цвета позволяют их делать родственными планетам, расцветка коих является также одним из определяющих характеров (297). «Итак, — продолжает автор, — касаясь цветов, именно благодаря пяти способам, в соответствии с естеством, неподвижные звезды согласуются с планетами, поскольку цвет Марса красноватый, Сатурна — мертвенно бледный или свинцовый, Юпитера — желтый лимонный с беловатым отблеском (*mixtus pallori*), Венеры — белый: подобным же образом ты должен рассматривать цвета других звезд. На самом деле, это свойство и это естество звезд соответствует четырем элементам и их цветам...» (245. 9–15). Как это заметил издатель (298), здесь необходимо предположить искажение или переделку оригинального текста. Нам было заявлено о пяти соответствиях (*his quinque modis*, 245. 9) между звездами и пятью планетами. Значит, одну из планет, Меркурий, предали забвению. Больше никакого из объявленных соответствий в тексте не указано, так что заключение *tali quoque modo debes aspicere colores aliarum stellarum* пребывает без сферы своего действия. Очевидно,

оригинал мог упоминать о соотношениях между такой-то звездой и такой-то планетой (по причине подобия цвета): к рассмотрению некоторых указанных примеров приглашался читатель, чтобы составить всеобъемлющее суждение. Араб пренебрег этим развитием, перейдя к соображениям о четырех элементах и их цвете.

Вот последняя грубая оплошность. В начале или заключении каждой из последующих за первой частей, касающейся самих звезд, автор напоминает, что его общий замысел содержит четыре главы. Тем самым в заключении части о камнях имеем, 265. 11: "*Et super hoc debemus eis (камням) addere herbas quas communiter habere possumus, quae sunt concords eorum complexionibus et naturis. Et cum haec tria habuerimus, quaeremus quartum, ita ut ea quae in initio libri provosuimus... compleamus etc*". То же самое в начале части о талисманах, 272. 8: "*Cum igitur in principio huius libri secundum quod diximus quattuor explananda praemisimus... et de tribus sic iam plenarie praelibatum est, nunc de quarto disseramus, etc*". В обоих случаях, кажется, что говорит именно араб. Поскольку фраза образует новый параграф, не предваряемый *Dixit Hermes* и соответствующий делению, указанному в начале произведения, где это деление предложено на самом деле только в заглавном прологе, заведомо принадлежащем руке Машаллы, 241. 4: "*Inter multa alia bona quae antequam patres sapientissimi narraverunt philosophi, Hermes Abhaydimon... librum hunc edidit divisitque eum in quattuor partes eo quod principaliter quattuor rerum virtutes, videlicet stellarum, herbarum, lapidum atque figurarum, in eo continentur*". Итак, в начале главы о камнях читаем (258. 3): "*Dixit Hermes: in initio huius voluminis intentio nostra fuit circa quattuor, videlicet circa stellas fixas quae sunt res spirituales et caelestes et luminosae, quarum potentia est magna et mirabilis et nimis occulta nisi sapientibus. Modo autem in secunda particular volumus palefacere claritatem et virtutem quam ipse summus claritatis et virtutis conditor inclusit lapidibus pretiosis, etc*". Здесь еще искаженный текст. Ссылаясь в начале этой книги (*in initio huius voluminis*),

как в 265. 11 и 272. 8, арабский автор напоминает о четырех частях произведения: тем не менее, он не упоминает, что первая относится к одним звездам. Кроме того, он предваряет данным напоминанием формулу *Dixit Hermes*, хотя в «герметических» параграфах (= начинающихся посредством *Dixit Hermes*), он до сих пор не ставил вопроса об этом делении.

Как бы там ни было с состоянием текста, главный замысел этого маленького трактата остается легко заметным. Признавая без труда четыре части, это деление становится столь ощутимым, что в некоторых манускриптах сборник носит заглавие: *Quadripertitum* (= *partitus*) *Hermetis*. И все же, читатель рассудил более удобным связать с каждой из звезд камень, растение и талисман, ей принадлежащие, как и в проанализированном выше сборнике о деканах (299). Тем самым достигалось пятнадцать глав; этот новый текст, отвечавший, несомненно, практическим потребностям, впрочем, являлся заметно более коротким, нежели предшествующий. В данном виде сборник приписывался Еноху (300). Доктрина представляется тождественной.

Вот таблица соотношений между звездой, камнем, растением и талисманом (301). Ее будет полезно сравнить со всяким из деканов, указанным выше.

I) ALDEBARAN — рубин — молочай — сражающийся человек или бог.

II) ALCHORAYA (302) (CLOTA *Hén.*) — кристалл — укроп — лампа или юная девица.

III) CAPUT ALGOL — алмаз — морозник — мужская голова с длинной бородой и с кровью на шее.

IV) ALHAIOT — сапфир — шандра — человек, готовый радоваться инструментальному концерту.

V) ALHABOR — берилл — сабина (вид можжевельника) — заяц или красивая юная девица.

VI) ALGOMEISA — агат — первоцвет — петух или три юных девицы.

VII) COR LEONIS — гранат — чистотел — кот или лев или сидящий сановник.

VIII) ALA CORVI — оникс — щавель туполистый — ворон или голубь (змея *Hén.*), или негр, одетый в черную набедренную повязку.

IX) ALCHIMECH ALAAZEL — изумруд — шалфей — птица или человек, несущий товары на продажу.

X) ALCHIMECH ABRAMETH — яшма — подорожник — танцующий или играющий человек, конь или волк.

XI) BENENAYS — магнит — цикорий — бык или телец или человек в глубокой медитации.*

XII) ALFECA (ALPHETA*Hén.*) — топаз — розмарин — коронованный человек или курица.

XIII) COR SCORPIONIS — сардоникси аметист — аристоксия крупная — человек, вооруженный кирасой, со шпагой в руке.

XIV) VULTUR CADENS (BOTERCADENT *Hén.*) — хризолит — садовый чабёр — гриф или курица или человек, готовый прийти в движение.

XV) CAUDA CAPRICORNI — халцедон — майоран — олень (коза *Hén.*) или козел или человек в гневе.

Остается растолковать самый важный пункт нашего исследования: каковыми являются указанные звезды? Каков смысл этого перечня? Где находится образчик нашего каталога? Что думать о соотношениях между звездами с планетами и фигурами, выгравированными на камнях? Наконец, о каком герметизме, греческом или арабском, идет речь? Я не смогу прийти к завершению сего изыскания без помощи господина Массиньона, которому за нее здесь решительно благодарен.

1) И поскольку большая часть имен этих звезд представляются арабскими названиями и наименованиями (одиннадцать на пятнадцать), постольку наша первая забота должна состоять в их определении (303). Единожды познав звезды, будет легко

воспринимать смысл перечня. В нижеприводимой таблице первая колонка содержит имена *XV stellis*; вторая — соответствующие ей нынешние названия; третья — цифры, указывающие на величину звезды; четвертая — их Птолемеевы наименования в *Syntaxis* (304), — я не дал состав каталога Тетрабиблии (I, 9), поскольку в ней Птолемей упоминает в общем лишь созвездия; в той же самой колонке после сносок на Гайберга и Маниция последние цифры препровождают к таблице светящихся звезд Болля в его прекрасной статье о цветах звезд (305) или, когда звезды недостает в вышеназванной таблице, к таблице созвездий Тетрабиблии, как ее составил Болль в том же самом исследовании.

XV stellis	Современное имя	Величина	Обозначение в <i>Syntaxis</i>
I. <i>Aldébaran</i> 246. 14	Телец α	I	ὁ λαμπρὸς τῶν Ὑάδων ἐπὶ τοῦ νοτίου ὀρθαλμοῦ ὑπὸ κίρρος = 88.24 Н, 44 № 14 М, 78 № 4 В.
II. <i>Alchoraya</i> 249. 2 (306)	Телец η	4 или 5	ἡ Πλειάς = 90. 2–5 Н, 45 № 30–33 М, 78 № 3 В.
III. <i>Caput Algol</i> 249. 18	Персей β	2	τῶν ἐν τῷ γοργονίῳ ὁ λαμπρὸς = 62. 19 Н, 38 № 12 М, 78 № 2 В.
IV. <i>Alchaioth</i> 250. 12 (307)	? Rigel	I	ὁ ἐν τῷ ἀριστερῷ ἀκρόποδι λαμπρὸς = 136. 7 Н, 56 № 35 М, 78 № 5 В.
V. <i>Alhabor</i> (Canis maior) 251. 6	Can. mai α (Сириус) (308)	I	ὁ ἐν τῷ στόματι λαμπρότατος καλοῦ μενος Κύον καὶ ὑπὸ κίρρος = 142.– 12 Н, 57 № 1 М, 78 № 12 В.
VI. <i>Algomeisa</i> (Canis minor)	Can. min. α (Процион)	I	ὁ κατὰ τῶν ὀπισθίων λαμπρὸς καλ Προκύων = 146.12 Н, 58 М, 78 № 11 В.

VII. <i>Cor Leonis stella regia</i>	Лев α (Regulus)	I	ὁ ἐπὶ τῆς καρδίας καλ. Βασιλικός = 98. 6 H, 47 № 8 M, 78 № 17 B.
VIII. <i>Ala Corvi</i>	Ворон γ	3	ὁ ἐν τῇ δεξιᾷ (или ἐν τῇβ) πτέρυγι = 156.19 (или 158.1) H, 61 № 4 (или 5) M, недостает у Болля, но cf. p. 46 № 10.
IX. <i>Alchimech Alaazel</i> 253.15 (309)	Дева α (Spica)	I	ὁ ἐπὶ τοῦ ἀριστερῷ ἀκροχείρου ὁ καλ. Στάχυς = 102.16 H, 48 № 14 M, 80 № 22.
X. <i>Alchimech (Saltator)</i> 254. 5 (310)	Волопас α (Arcturus)	I	<i>Abramech</i> ὁ μετὰξυ τῶν μηρῶν ὁ καλ. Ἀρκτου- ρος ὑπόκιρρος = 50.17 H, 35 № 23 M, 80 № 23 B.
XI. <i>Benenays (postrema in cauda Ursae maioris)</i> 254.9	Больш. Медведица η	2	ὁ ἐπ' ἄκραστῦς οὐρᾶς = 42.5 H, 33, № 27, недостает у Болля, но cf. 39 № 2.
XII. <i>Alfeca</i> 255.5 (311)	Северная корона α (Gemma)	2.1	ὁ λαμπρός ὁ ἐν τῷ Στεφάνῳ = 52.3 H, 36 № 2 M, 80 № 24 B.
XIII. <i>Cor Scorpionis</i> 255.11	Скорпион α (Антарес)	2	ὁ μέσος αὐτῶν (sc. из 3 звезд ἐν τῷ σώματι) καὶ ὑπόκιρρος καλ. Ἀντάρης = 110.7 H, 50 № 84, 80 № 27 B.
XIV. <i>Vultur Cadens</i> 225.18 (312)	Лиρα α (Vega)	1	ὁ λαμπρός ὁ ἐπὶ τοῦ ὀστρακου καλ Λύρα = 56.12 H, 37 № 1 M, 89 № 29 B.
XV. <i>Cauda Capricorni</i> 256.8	Козерог (γδμ)	3 или 5	οἱ ἐν τῷ παρούρῳ (3 или 5) = 118.10 ss. H, 52 № 23 ss. M. недостает у Болля, но cf. 37 № 10 D.

Перед тем как комментировать этот перечень, сразу сообщим, что он покажется странным для перечня Агриппы Неттесгеймского, приведенного Боллем в своей статье о цветах звезд (р. 155), согласно *de occulta philosophia*, II, с. 31. Последний список представляется следующим:

I. *Umbilicus Andromedae* = недостает у Гермеса.

II. *Caput Argol*: III Гермес.

III. *Pleiades* = II Гермес.

IV. *Aldeboran* = I Гермес.

V. *Hircus* (= *Capella*) = недостает у Гермеса.

VI. *Canis maior* = V Гермес.

VII. *Canis minor* = VI Гермес.

VIII. *Cor Leonis* = VII Гермес.

IX. *Cauda Ursae maioris* = XI Гермес.

X. *Ala Corvi dextra* = VIII Гермес.

XI. *Ala Corvi sinistra* = VIII Гермес.

XII. *Alchameth* = X Гермес.

XIII. *Elepheia* = XII Гермес.

XIV. *Cor Scorpionis* = XIII Гермес.

XV. *Vultur cadens* = XIV Гермес.

XVI. *Cauda Capricorni* = XV Гермес.

XVII. *Humerus Equi* = недостает у Гермеса.

Значит, тринадцать звезд обща с теми же самими названиями, за исключением перестановок для II–IV и IX (номера у Агриппы), ощутимо расположены в том же самом порядке. Имея здесь их больше с I по XVII, он раздваивает Крыло Ворона; зато не располагает ни Вихром (IX у Гермеса), ни Ригелем (IV у Гермеса). Соответствующие планеты у него те же самые; кроме того, что у Агриппы *Elepheia* = (*Alfeca*) соответствует Венере и Меркурию (тогда как у Гермеса — Венере и Марсу).

2) Если же теперь перенестись к небесной карте двух полушарий, Северного и Южного, как и к схеме, например, представляемой здесь Боллем, Бецольдом и Гунделлем и соответствующей времени Гиппарха (313), то мы с легкостью признаем смысл нашего перечня.

Автор следует порядку знаков зодиака, руководящих каждый одним месяцем в году, начиная, согласно используемому обыкновению, с Овна. Эти зодиакальные фигуры перекрываются одни другими и упорядоченно не соответствуют двенадцати степеням круга: отсюда несколько из наших звезд на самом деле помещены между двумя знаками. Грубо порядок следующий:

1) Овен } I II III (I находится в Тельце; со II и III сближается Овен: нужно

Телец } отвергнуть (III II I), как у Агриппы).

2) Телец IV

3) Близнецы V VI

4) Рак V VI

5) Лев VII

6) Дева VIII IX

7) Весы XXI (XI пребывает, в действительности, в Деве)

8) Скорпион XII XIII

9) Стрелец XIV

10) Козерог XV

Никакой звезды для двух последних знаков (Водолея и Рыб): Агриппа для Водолея ничем не обладает, но его № XVII (*Humerus Equi*) принадлежит Рыбам (Пегас β).

3) Мы тотчас видим, что этот каталог не имеет ничего общего ни с перечнем Птолемея, ни в *Syntaxis*'е, ни в *Тетрабиблии*. В *Синтаксисе* каталог неподвижных звезд разделен на две ча-

сти: (I) северное полушарие, (II) южное полушарие; и каждая из этих частей подразделяется в свою очередь на два разряда: (A) звезды вне зодиака, (B) звезды зодиака. Итак, получается картина: VII, 5: северное полушарие A и B (Овен и Дева); VIII, 1: южное полушарие B (Весы к Рыбам) и A. В Тетрабиблии I, 9, Птолемей начинает с рассмотрения звезд зодиака, затем вкратце перечисляет звезды на севере от зодиака, наконец, звезды, находящиеся на юге. Зато наш каталог основан единственно на зодиакальном делении: именно в отношении каждого знака перечисляется та или иная заметная паранателлонта, как составляющая часть поля зодиакального знака (314). Другое наиболее ощутимое различие между нашим перечнем и списком Тетрабиблии заключается в том, что в последнем звезды собраны в группы. Таким образом, например, для Овна мы читаем: «Итак, от Овна звезды, находящиеся в голове, обладают своей активной умеренной силой тем же самым способом, что сила Марса и Сатурна; одни находятся во рту... другие на ступне за ними..., третьи пребывают в хвосте...». То же самое и для созвездий: формула в данном случае равномерно распределяет: «Среди звезд, принадлежащих северу от зодиака, одни Малой Медведицы..., другие Большой Медведицы» и так далее. Наоборот, наш каталог, кроме редких исключений (Плеяда, *Cauda Capricorni* — Хвост Козерога), является перечнем особых звезд: почти все из них обладают собственным именем, полагаемых автором в соотношения с той или иной планетой.

Теперь, как отмечает Болль (315), рассматривающий цвет неподвижных звезд, — становится достоверным, что каталоги групп звезд предшествовали перечням особых звезд. Какова в действительности проблема? Расположить звезды или группы звезд в соотношении с планетами. Эти соотношения имеют в основании цвет. Итак, разумеется, прежде чем определить цвет группы звезд, необходимо узнать цвет звезд, их образующих. Зачастую даже это цвет одной или двух главных звезд группы, по которым делается суждение о цвете самой группы.

Тот же самый ученый уже давно признал (316) существование подобных перечней особых звезд, называемых «сияющими звездами» (λαμπροὶ ἀστέρεις), особенно перечень анонима от 379 года (CCAG., V, I, pp. 196 ss.), часть пролога которого представляется здесь полезным воспроизвести (197. 6 ss.):

«Следовательно, представляя подобной удивительную и чудесно разнообразную естественную силу звезд с различным влиянием, осуществляемым ими в зависимости от мест; я рассудил необходимым изложить их особые темпераменты, как их наблюдали наши предки; на самом деле это благодаря родству, обладаемому каждой из неподвижных звезд, с планетами и с темпераментом планет, когда оба темперамента подобны друг другу; и, по собственному выражению писателя, каждая неподвижная звезда воздействует одинаковым с планетами влиянием. Значит, должно рассматривать не только взаимные влияния пяти планет, Солнца и Луны, но и воздействия, оказываемые планетами на неподвижные звезды, участвующие в тождественном естестве, сообразуясь с подобием этих звезд с планетами, как сие наблюдалось, доказывалось и отражалось в таблице; поскольку данные светила обладают той же самой силой и осуществляют то же самое влияние, что и планеты».

Автор затем сообщает, что мало кто из древних предавался подобному исследованию. Вот почему, основываясь в особенности на Птолемея, он взял на себя труд впервые установить новую таблицу соответствий между звездами и планетами (διετυπώσαμεν προτοὶ καὶ νοτέραν καὶ εὐεπίγνωστον διαγραφὴν πίνακος 197, 25) (317). Сама эта таблица исчезла, оставив лишь комментарий с измерениями, присущими году консулов Олибрия и Авсония (379 р. С.). Необходимо начинать через Вихор Девы и заканчивать Антаресом (198.12–203.31). Наконец в заключении аноним упоминает о своих предшественниках. Сначала вавилонян и халдеев, о которых писал Бероз (204.13 ss.). Затем о «наших предках египтянах», в первом ряду которых идет Гермес, «кто на *Космических влияниях* (ἐν τοῖς κοσμικοῖς ἀποτελέσμασι) составил произведения о вос-

ходе Сириуса» (204.18 ss.); после него Нехао и Церафор (неизвестные), Петосирис и Нехепсо и пр. Последний в перечне — Птолемей (205.17), автор, ссылающийся на сборник *Φαζ* (Φάσεις), особенно на 1-ю, ныне утраченную, книгу (318).

По правде говоря, каталог анонима не более, чем перечни Феофила Эдесского и других, его копировавших (CCAG., V, 1, pp. 212 ss.), напоминают наш вариант разве что по существу. Это каталог 34 звезд (319), порядок тот же, что и в нашем трактате; соответствия между звездами и планетами не размещены в том же самом рельефе, что и у Гермеса. Аноним нас интересует по другим причинам. Если он весьма откровенно ссылается на Птолемея, то вызывает равно и к другим источникам, особенно к герметическим сочинениям: тем самым он именует *Космические влияния* (204.19) и *Iatromathématique* (209.9) Гермеса. Возможно даже, что писатель (ὁ συγγραφεύς 197.12) обозначает не Птолемея (320), но Трисмегиста (321).

Другой аналогичный каталог мог извлекаться из *Excerpta* Реториоса (VI век), согласно Тевкру Вавилонскому, изданных Боллем, CCAG., VII, pp. 194 ss. Это подробная глава образует у него один полный трактат о двенадцати знаках — от Овна до Рыб. Среди других вещей перечисляются три декана, свойственных каждому знаку, и в отношении каждого из этих трех деканов экстрозодиакальные звезды, поднимающиеся над горизонтом в то же самое время, что и сегмент (10 градусов = 1 декан), соответствующий зодиакальному знаку (παράνατέλλοντα) (322): наконец, касаясь данной звезды, Реториос указывает, с каким планетарным темпераментом она схожа. Но там еще последнее указание встроено в контекст таким образом, что кажется маловероятным, будто Реториос или Тевкр, у которого заимствует первый, являлись прямым источником герметического сборника.

Ни Птолемей (*Syntaxis* и *Τετραβιβλία*), ни аноним от 379 года, ни Реториос (Тевкр) нас не наставляют непосредственно о 15-ти звездах (*XV stellis*). Наоборот, намного больше это про-

изведение сближают с главой из псевдо-Птолемея, изданной Боллем в своей статье о цветах неподвижных звезд (323). Этот перечень сопровождает порядок двенадцати знаков. В каждом знаке автор указывает из степени в степень сияющую звезду знака или самую светящуюся паранателлонту (или паранателлонты), а затем, если есть место, — полушарие, потом величину и наконец темперамент соответствующей планеты. Например, для Тельца: «ТЕЛЕЦ. 3-я степень. Светило, находящееся в *горгонейоне* Персея (Альголь). Северное. Второй величины. Темперамент Сатурна. — От 6-й до 8-й степени, паранателлонта: Плеяда. — 16-я степень. Сияющее светило Гиад (Альдебаран). Южное. Первой величины. Темперамент Марса». И так далее. Этот каталог, несомненно, не является прототипом нашего перечня: кроме того, он содержит 34 звезды; отметим только тот знаменательный факт, к чему мы еще вернемся, что для каждой звезды указан темперамент лишь от одной планеты, в отличие от других перечней, которые почти всегда полагают звезду в соотношение с двумя планетами. Тем не менее, подобия поразительные. Как и в нашем сборнике, именно эту отмеченную поначалу звезду с указанием степени мы находим также у Гермеса для трех первых звезд. Указание полушария (когда речь идет о паранателлонте) соответствует упоминаниям *in parte septentrionali* (Algol, 250.1), *a parte septentrionali* (Alhaioth, 250.13), *meridionalis* (Sirius, 251.7), *propinqua circulo signorum* (Algomeisa, 252.3), *accredit ad zodiacum ex parte meridiei* (Alaazel, 253.15), etc. Для признания в небе звезды, о которой говорилось, были необходимы подобные уточнения в перечнях, разделявшихся первоначально по двум полушариям (как и перечни, например, Птолемея). Указание величины аналогично имеет свой отголосок у Гермеса в напоминаниях, сообщающих о размере, сиянии или цвете звезды (*est ex maioribus*: Sirius, 251.8; *non lucet tantum sicut quaedam aliae*: Ala Corvi 253.4; *non multum lucida*: Alfeca 255.6; *benelucens*: Cor Scorpionis 255.12; *rubea clara*: Algol, 250.1; *trahens ad rubedinem*: Cor Scorpionis 255.12). Наконец, упоминание планетарного темпе-

раamenta завершает последовательность этих указаний (имени, полушария, величины), как и вновь у Гермеса, где данное напоминание появляется обыкновенно, начиная с первой и второй фразы, а остальное касается апотелесматического характера звезды.

Значит, можно предположить, что именно из каталога, располагавшегося, как и перечень псевдо-Птолемея, но более полного (что касается указаний, относящихся к каждой звезде), был извлечен герметический каталог. Существенное новшество последнего — это сведение перечня к пятнадцати звездам. На сей счет, по моему мнению, не существует никакого греческого образчика. Это не значит, что образца не доставало. Довольно прочесть главу из псевдо-Птолемея, чтобы понять, что, ничего не изменяя в порядке каталога, не трудно из него было извлечь наши пятнадцать звезд; на самом деле в нем обнаруживаются двенадцать наших звезд и, если исключить перестановку трех первых из них (Гермес здесь впадает в заблуждение), в той же самой последовательности: Альголь 2, Плеяда 3, Альдебаран 4, Ригель 5, Малый Пес 11, Сириус 12, Регул 17, Арктур 23, Гемма 24, Антарес 27, Вега 29. Не хватает *Ala Corvi*, *Benenays* и *Cauda Capricorn*, либо трех звезд или группы звезд слабого свечения, о которых невозможно было сказать, почему они занимали место в перечне Гермеса.

Из этого изыскания получается, что если греческие манускрипты не донесли до нас никакого герметического текста, способного появиться в качестве образца нашего сборника, то ничего не мешает тому, что подобный образец существовал в греко-египетской астрологии. Во всяком случае, элементы происходят оттуда: порядок звезд, их определение, их апотелесматический характер, наконец, существенное здесь — их взаимоотношение с планетами. Именно этот примечательный пункт нам необходимо теперь рассмотреть.

4) Соответствия между звездами и планетами у Гермеса нижеследующие:

- I. Aldebaran: *de natura Martis et complexione Veneris* 246.16.
- II. Alchoraya: *natura autem eius est natura Lunae et complexio eius Veneris* 249.8.
- III. Caput Argol: *cuius natura est natura Saturni et est eius complexio complexio Iovis* 250.2.
- IV. Alhailoth: *ex natura Iovis et Saturni* 251.1.
- V. Alhabor: *ex natura Veneris* 251. 12.
- VI. Algomeisa: *ex natura Mercurii et ex complexione Martis* 252.2.
- VII. Cor Leonis: *ex natura Iovis et Martis* 253.1.
- VIII. Ala Corvi: *ex natura Saturni et Martis* 253.6.
- IX. Alchimech Alaazel: *ex natura Veneris et Mercurii* 253.16.
- X. Alchimech Abramech: *ex natura Martis et Iovis* 254.6.
- XI. Benenays: *ex natura Veneris et Lunae* 255.1.
- XII. Alfeca: *ex natura Veneris et Mercurii* 255.5.
- XIII. Cor Scorpionis: *ex natura Martis et Iovis* 255.12.
- XIV. Vultur Cadens: *ex natura Veneris et Mercurii* 255.18.
- XV Cauda Capricorni: *ex natura saturni et Mercurii* 256.8.

Если теперь мы прибегнем к таблице, установленной Боллем (pp. 78–81), где он сравнивает на этот счет данные Птолемея (Тетрабиблия), анонима от 379 года и его эпигонов, Реториуса, псевдо-Птолемея и Байера, то увидим следующие факты (я оставляю в стороне Байера, астролога от 1603 года, но добавляю Агриппу Неттесгеймского, Болль, p. 155):

I: Согласие во всем, кроме Птолемея и псевдо-Птолемея (один Марс).

II: Согласие с Птолемеем. Недостаток в других местах.

III: Согласие во всем, кроме псевдо-Птолемея (один Сатурн).

IV: Согласие во всем, за исключением псевдо-Птолемея (один Сатурн). Недостающие места у Агриппы.

V: Разногласие во всем, Сириус всегда соответствует Марсу и Сатурну или одному Марсу (одному Сатурну: псевдо-Птолемей). Гермес спутал Сириус с группой Пса, которая (кроме Сириуса) соответствует Венере у Птолемея (p. 12.4 Boll) и Агриппы.

VI: Согласие во всем, за исключением псевдо-Птолемея (один Сатурн).

VII: Согласие во всем, за исключением псевдо-Птолемея (один Марс).

VIII: Согласие с Птолемеем и Агриппой. Недостающие места.

IX: Согласие во всем, за исключением Птолемея (Венера, Марс) и псевдо-Птолемея (один Меркурий). Недостающие места у Агриппы.

X: Согласие во всем, кроме псевдо-Птолемея (один Марс).

XI: Разногласие с Птолемеем (недостающие места), где Большая Медведица соответствует Марсу. Гермес должен был спутать с *Cota*, расположенной под хвостом Большой медведицы и которая у Птолемея (11.5 Boll) соответствует Луне и Венере. Агриппа имеет то же самое: *Cauda Ursaemaioris* = Венера, Луна.

XII: Согласие во всем, кроме псевдо-Птолемея (один Меркурий) и Агриппы (Венера, Марс).

XIII: Согласие во всем, кроме псевдо-Птолемея (один Юпитер).

XIV: Согласие во всем, кроме псевдо-Птолемея (один Меркурий).

XV: Разногласие с Птолемеем (Сатурн, Юпитер). Недостающие места.

Мы не располагаем местом воспроизводить здесь восхитительный труд Болля в статье, на которую я уже неоднократно ссылался. Я просто хотел бы обозначить следующие пункты:

(а) В начале главы (I, 10), сопровождающей каталог *Тетрабиблии*, Птолемей отмечает переходную степень посредством данной формулы (р. 30.6 Boll-Boer): «Итак, именно подобным способом определялись в *наблюдении древних* энергии неподвижных звезд, рассматриваемых сами по себе (αἱ μὲν τῶν ἀστέρων καθ' ἑαυτοὺς δυνάμεις τοιαύτης ἔτυχον ὑπὸ τῶν παλαιστέρων παρατηρήσεως)». Следовательно, Птолемей ссылается на более древнюю традицию, основанную на наблюдении. Болль и Бецольд заслужили большую честь увидеть, что инициаторами здесь являлись астрономы Вавилона. Это вавилоняне, которые, опираясь на схожесть цветов, устанавливали соответствия между неподвижными звездами и планетами. Греки в данном случае лишь передавали изобретенную не ими доктрину, куда они ничего не добавляли. «Мы не имеем никакой подсказки, — заключает Болль (324), — что греческие астрономы, проводившие столько полезных исследований о системе и законах мироздания и предвосхитившие Коперника, некогда вникали в цвета неподвижных звезд в личных наблюдениях определенной важности. Наоборот, если верно, что Птолемей в *Синтаксисе* упоминает только цвет для шести звезд, а в *Тетрабиблии* для трех звезд; и в главе I, 9 *Тетрабиблии* он не находит никакого смысла в сравнении между звездами и планетами; хотя даже источник анонима от 379 года и схожие тексты удовлетворяются рассуждением о подобии темперамента, не объясняя причины этого; то становится понятным, что эти писатели, по крайней мере, лишь осуществляют передачу учения, воспринятого в других местах. Несомненно, более древние греческие астрологи, труд которых для нас полностью утрачен, — астрономы в строгом смысле слова не особенно вдаются здесь в подробности, — должны были также разделять эту доктрину. Но первые не больше их предавались личным наблюдениям. Эти наблюдения, наряду с основанной на них доктриной о подобии между звездами и той или иной планетой, представляются более древними, нежели греческая астрология».

(b) Сказанное здесь о греческой астрологии может быть повторено в отношении арабской астрологии. Последняя еще менее изобретательна, чем греческая астрология. Она — посредница во второй степени. Значит, можно предположить *a priori*, что арабский текст, переведенный в трактате *О 15-ти звездах* (*de XV stellis*), восходит к греческому оригиналу. Тому, кажется, есть фактическое доказательство. Напомним данные проблемы. Речь не идет о доктрине, основанной на *реальных* наблюдениях, на наблюдении цвета неподвижных светил, с одной стороны; с другой стороны — планет. Это подобие цвета позволяет заключить о подобии темперамента и в итоге о взаимодействии между такой-то звездой и такой-то планетой. Положим на этот счет, что арабы возобновили со своей стороны большую работу вавилонян, собравших само число наблюдений, и что трактат *О 15-ти звездах* (*de XV stellis*) стал прямым производным данного усилия. Как объяснить в данном случае, что сам сборник столь редко упоминает цвет звезд? Фактически цвет указан только для Альголь: *rubescleara* (250.1); и для Сердца Скорпиона: *trahens ad rubedinem* (255.12). Это отсутствие вполне понятно, если арабский текст ограничивается передачей полученной доктрины, смысл существования которой, как виделось, уже стерся в самой Греции; доктрина нисколько не объясняется, если бы арабы сами предавались оригинальному изысканию: в данном случае упоминание о цветах, составляющих ее сущность, должно было занимать ведущее место, являясь показанным для каждой звезды. Невозможно поверить, что арабский автор мог молча пройти мимо самого фундамента соответствий между звездами и планетами. Подытожим, что, несмотря на форму, в которую он облачился сегодня, по крайней мере, по существу и в своих главных элементах этот арабский трактат восходит к греческому оригиналу: исходя из того, что мы до сих пор увидели в отношении роли Гермеса в астрологии, нет главной причины, чтобы лишать ее принадлежности Трисмегисту.

(c) В этих условиях может быть интересным обратить внимание на то, что наш сборник добавляет к другим греческим

каталогам: Тетрабиблии Птолемея, псевдо-Птолемею, анониму от 379 года и его эпигонам, Реториосу.

В первую очередь, и это наиболее примечательно, в отличие от всех других греческих перечней, трактат *О 15-ти звездах* (*de XV stellis*) излагает принцип соотношений между звездами и планетами. В одном месте пролога, предавшись рассмотрению числа четыре (325), автор переходит в нем к своему собственному предмету — «добродетели» пятнадцати звезд (243.14 ss.): «Гермес говорит: я хочу вкратце изложить определенные доктрины, открытые мной в рассуждениях некоторых мудрецов... На самом деле, необходимо знать, что среди так называемых неподвижных звезд существуют пятнадцать светил большой добродетели и большой значимости. Из этих пятнадцати одни являются добрыми и утверждающими долгую и счастливую жизнь; другие же дают жизнь короткую и бедную». Машалла сообщает тогда свойства этих звезд, согласно их соответствиям с той или иной планетой, потом он продолжает (245.1 ss.): «Гермес говорит: необходимо знать, что среди неподвижных звезд некоторые исходят от двух природ и комплекций (*complexionum*, *κράσεων*) и участвуют в характере двух планет, другие — только одной планеты... Но знай, что *естества звезд признавались по цветам; от цвета звезды зависит ее родство с той или другой из планет*. Тем самым во всем, касающемся цветов, именно благодаря этим пяти способам неподвижные звезды согласуются с планетами и пр.» (326). Как видим, основа соответствий здесь очень ясно выражена. Гермес кажется одним отметившим это: вероятно, он смог бы заключить, что герметический сборник является более древним, нежели другие греческие каталоги.

В другом месте трактат *О 15-ти звездах* предстает единственным, упоминающим доктринальные различия, касающиеся темперамента неподвижных звезд. Как отмечалось выше, греческие перечни говорят, в целом, о соответствии, кроме нескольких перечисленных Боллем исключений (327), каждой звезды двум планетам: только псевдо-Птолемей соотносит

звезду лишь с одной планетой. Данные расхождения свидетельствуют о двух этапах в доктрине. Изначально у вавилонян именно цвет одной неподвижной звезды сравнивался с цветом одной планеты: «Первоначально в Вавилоне, мы можем теперь говорить об этом с большей достоверностью, конечно, определяли цвета для каждой отдельной звезды, и с тех пор, используя редкую в любом случае абстракцию, совершаемую констатацией, о реальных или внешних изменениях, удалось соотносить каждую звезду с одной планетой» (328). Но поскольку зачастую неподвижная звезда тесно связана с другой звездой или с несколькими звездами для образования созвездия; и поскольку в этих созвездиях может существовать различие цвета между звездами, то непременно пришли к сравнению этих звездных групп никак не с одной, но с двумя планетами. Это обыкновение привилось так хорошо, что даже когда перечень перечислял отдельные звезды, как в случае с трактатом *О 15-ти звездах* (*de XV stellis*), то продолжал их относить к двум планетам, не замечая, что это соответствие имело значение изначально только для целого созвездия. Итак, интересно отметить, что латинский сборник на этот счет сообщает два предания. С одной стороны, он провозглашает, что каждая неподвижная звезда (*quaelibet stell afixa*) образована из естества двух планет, например, природ Сатурна и Венеры и пр. С другой стороны, немногим далее (245.1) доводится, согласно Гермесу (*Dixit Hermes*), что некоторые звезды принадлежат естеству и комплекции двух планет, другие — только одной планеты (*quaedam vero unius*, cf. 245.5, *et sunt aliae quae non sunt nisi unius naturae vel per naturam unius planetae*). Это противоречие (*quaelibet stella ~ quaedam stellae*), автор которого, кажется, сам не отдавал себе в том отчет, лучше объясняется, если принять, что герметическое произведение зависит от двух различающихся источников. Первая доктрина является учением, след которого, например, обнаруживается у анонима и его эпигонов: здесь все звезды или созвездия положены в соотношение с двумя планетами (329). Другая доктрина представляется аналогом учению *Тетрабиблии*, где для

Эридана α , Гиад α и Геммы α Птолемей указывает только одну планету; все другие звезды или созвездия связаны с двумя планетами. Герметический автор не сумел ни избрать, ни открыть причину существования расхождения. Он просто воспроизвел одно за другим эти противоречивые данные, которые могли произойти лишь от двух различных документов.

5) Как я указывал выше (р. 165), каждой неподвижной звезде соответствуют камень, растение и талисман, подразумевающий, с одной стороны, фигуру, выгравированную на камне; с другой — магический знак. Но больше всего сближается с нашим текстом герметический сборник о деканах, анализ которого я дал (330).

Не вдаваясь здесь в довольно сложную историю лапидариев античности (331), я ограничусь сообщением о нескольких фигурах, выгравированных на камнях.

В том, что касается светил, камней и растений, мы знаем идею, управляющую соответствиями. Последние основываются на ассоциациях, преимущественно внешних, например, между цветом светила и камнем или между подобным качеством, приписываемым светилу, и подобным же свойством растения. Таким образом, камень Альдебарана, являющийся красным, это рубин; камни Регула, который *bene lucens, trahens ad rubedinem* (255.12), сардоникс и аметист, поскольку сардоникс красноватый (*rubens*) и аметист как капля розового вина (*ut gutta vini rosacei*, 264.4). Итак, запечатывали под шатоном фрагмент растения, обеспечивая тем самым артефакт двойной добродетелью камня и растения, чем достигалась благоприятность от соответствующего светила. Здесь речь идет о гравированных камнях; тогда каков же смысл фигур?

О чем можно выразиться немногословно. Эти выгравированные картинки не что иное, как изображения звездных фигур (332), но любопытный факт следующий: изображаемое созвездие не является всегда, о чем можно было подумать, созвездием, которому принадлежит проблематичная звезда; тем не

менее, последовательность данных изображений соответствует порядку зодиакальных знаков, всячески проходящих, как если бы перечень фигур соответствовал списку задуманных звезд, согласно одинаковому с нашим принципу, хотя и слегка отличному. Когда картинка не изображает созвездие, она имеет, кажется, сообщение с планетой, находящейся в соответствии со звездой.

I. Альдебаран: *ut deus vel homo litigans* Herm., *sicut deus vel sicut homines qui proeliantur* Hen. Здесь речь идет не о Тельце, но скорее о Персее, паранателлонта Овна, первый знак.

II. Плеяды: *ut lampada vel puella* Herm., *sicut lampas omatipa berggi* (?) Hen. Заблуждение происходит от того, что автор называет Плеяду *лампадой*, поскольку он смешивает с *Lampadias*, наименованием Альдебарана. *Puella* никак не может обозначать Андромеду, ибо это созвездие является паранателлонтой Рыб (12-го зодиакального знака).

III. Альголь: *sicut caput hominis cum longa barba et parum sanguinis circa collum* Herm. Hen. Algol = «пасть», что очевидно является головой Медузы, отсеченной Персеем. Должно отметить здесь деформацию фигуры: «с длинной бородой». Эта черта не может происходить от греков, слишком хорошо знавших миф: здесь имеет место арабская интерпретация образа, смысл которого больше не понимался.

IV. Орион (спутан здесь с *Возничим* — *Auriga*: cf. *tenens frenum, retinentem habenas* 250.15): *sicut homo volens laetari instrumentis velut rapacious* (?) Herm., *sicut homo qui vult laetari cum instrumentis* Hen. Я остаюсь кратким.

V. Сириус: *sicut leporarius vel puella bene disposita* Herm., *sicut lepus vel pulchra virgo* Hen. Заяц находится между Орионом и Псом, и значит можно предположить, что перечень, к которому принадлежала эта гравюра, изначально включал в себя Зайца на месте Пса. Но есть и другое, лучшее, объяснение. Сириус в нашем тексте связан с Венерой: итак, заяц является классическим символом любви (333) и *pulchra virgo*, разумеется.

VI. Процион: *ut gallus minimus vel tres puellae*. Herm. Hen. Это никак не согласуется с Проционом, но входит, на мой взгляд, в категорию символов Венеры, используемых для Сириуса. Маленький петух, как и маленький заяц, являлся в древности подарком возлюбленного. *Trespuellae* (три девицы) суть три Грации: на астрологических фресках Дворца Скифаноия (*Schifanoia*) в Ферраре, изображающей месяц Венеры (Телец, Апрель) (334), мы видим группу из трех Граций наверху справа, господствующую над всей композицией. Автор трактата *О 15-ти звездах* просто смог применить к Проциону две из фигур, указанных граверу как возможные варианты для созвездия Пса.

VII. Регул: *ut murilegus (catus Hen.) vel leo aut forma hominis honorati (ponderati Hen.)*. Кот или лев — это сама по себе звездная фигура. Сидящий вельможа: Регул на самом деле является звездой царей, достаточно обратиться к гороскопу Антиоха из Комагены.

VIII. Ворон: *sicut corvus vel Columba vel homo niger indutus panno nigro* Herm. (У Еноха *serpens* вместо *columba*). «Ворон» предстает звездной фигурой. Я думаю, что негр, облаченный в набедренную черную повязку не что иное, как символическое изображение того же самого созвездия.

IX. Спика: *sicut avis ut homo deferens mercaturas vel aliquid tale ad vendendum*. Возможно, потому, что Вихор связан с Меркурием (и Венерой), а Меркурий руководит торговлей: без чего я не вижу объяснения.

X. Арктыр: *sicut homo saltans et volens ludere vel sicut equus vel lupus* Herm. (у Еноха *liber* вместо *lupus*). Как я уже говорил (335), *homo saltans*, кажется, идет от того, что автор смешал Волопаса с Геркулесом, одним из имен которого было *Salta-tor*; Волопас же предстает паранателлонтой Весов, Геркулеса от Скорпиона. Одинаково вероятно, что в оригинальном перечне, для которого давались указания граверу, переходили прямо от Вихра (Девы) к Геркулесу (Скорпиону). *Equus* мог бы соответствовать Кентавру, паранателлонте Девы. Созвездие Волка

южное и паранателлонта Весов между созвездиями Кентавра и Жертвенника. Сие могло бы здесь согласовываться.

XI. Большая Медведица: *sicut Taurus vel vitulus (circulus Hen.) vel sicut homo qui multum cogitate* Herm. Маловероятно, чтобы арабы некогда видели в Большой Медведице тельца, и я сомневаюсь равно, что автор смешивал Большую Медведицу со знаком Тельца. Объяснение есть в другом месте. Текст сообщает 254.9: *Undecima stella dicitur Benenays et est postrema de duabus stellis quae sunt in cauda Ursae maioris: est namque in fine caudae bovis deferentis Currum*. Итак, каждый знает, что одно из древних имен Большой Медведицы — это Колесница: «Медведица, именуемая также Колесницей» — говорит уже Гомер (Ἀρκτον θ', ἣν καὶ Ἀμαξαν ἐπίκλησιν καλέουσιν, II. XVIII, 487 = *Od.* V, 273). Вероятно, первый образ, приходивший на ум: фигура Колесницы с тремя звездами, ее тянущими; принадлежит к тем изображениям, которые признает даже ребенок. Значит, Колесница на ходу: в Греции ее могли тянуть только быки. Откуда наше указание: *Taurus* или *vitulus* символизирует здесь все вместе — Колесницу со своей упряжкой (336). Для человека, пребывающего в глубокой медитации, я не имею объяснения.

XII. Северная корона: *sicut homo sublimatus et coronatus, vel similitude gallinae* Herm. (У Еноханет *sublimatus*). «Увенчанный человек» символизирует Корону. Курица (*Gallina*), если в ней видят Лебедя (которого грек именует Птицей, а араб Петухом), отсылала уже к Стрельцу, у которого это созвездие является паранателлонта (тело Лебедя то же самое в поле Козерога): предположение маловероятное.

XIII. Антарес: *sicut homo armatus vel loricated ad faciendum malum cum ense in manu*. Антарес является сердцем Скорпиона. Следовательно, в Средневековье и в Эпоху Возрождения его рассматривали в поле Скорпиона как всадника, облаченного в кольчугу, с копьем или с мечом в руке (деформация Кентавра, часть которого возвращается к Скорпиону). Так в арабском манускрипте Апомазара, Слоан (Sloane) 3983 (337) и на астрологической фреске Салона Падуи

(338). Полагаю, что речь здесь идет о том же персонаже; впрочем, не представляется возможности его идентифицировать.

XIV. Гриф (Лири): *sicut homo volens pergere vel sicut vulture vel gallina* Herm. (Нен. *quivulture*). Гриф представляет здесь Лиру, которая, впрочем, на звездных картах изображалась с крыльями, головой и хвостом грифа (339). Выражение «*Homo volens pergere*» для меня остается загадочным.

XV. Хвост Козерога: *sicut bestia, cervus vel hircus, vel homo qui iratus videtur* Herm. (У Еноха *capra* вместо *cervus*). Образ животного понятен сам по себе; но я не могу ничего сказать о *homo iratus*.

Мы видим, что наиболее таинственные образы представляют собой фигуры людей, изображаемых в действии или в различных состояниях: человек, готовый радоваться концерту (IV), негр с набедренной повязкой (VIII); человек, идущий продавать на рынке (IX) или пребывающий в состоянии медитации (XI); человек, вооруженный мечом в руках (XIII) или устремляющийся в поход (XIV); человек в гневе (XV). Чтобы разрешить данные загадки, возможно, необходимо прибегнуть к образности деканов и персидско-индийской сфере: подобную заботу я предоставляю другим, надеясь, что показал по существу эти образы, прямо ссылающиеся на сами созвездия, как их представляла греческая сфера (340).

Итак, изучение текста, относящегося к гравюрам, подтверждает результаты, к которым мы привели другие части сборника. Основа и главные элементы в нем являются греческими. С другой стороны, некоторые подробности (мужская голова Медузы, возможно, Петух вместо Лебедя) доказывают лишь то, что греческий оригинал был переработан арабами.

Тем самым раскрывается интерес трактата *О 15-ти звездах*. Он образует собой замечательный вклад в ряд греческих каталогов о неподвижных звездах. Он отмечает новую веху между греческим герметизмом и арабским герметизмом. С этими двумя наименованиями произведение, несомненно, заслужило, чтобы его анализировали немного дольше (341).

- (1) Для первой ориентации, cf. W. GUNDEL, *Astronomie, Astralreligion, Astralmythologie und Astrologie*. Darstellung und Literaturbericht 1907–1933 in *Bursian's Jahresbericht*, 1934, II, Abt., pp. 1–162 (цитировано GUNDEL, Jahresbericht); BOLL-BEZOLD, *Sternglaube und Sterndeutung*, 4-е издание W. GUNDEL, 1931; GUNDEL, *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit*, Bonn-Leipzig, 1922; F. CUMONT, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York, 1912. Превосходное резюме MARTIN P. NILSSON, *The rise of astrology in the Hellenistic age (Meddelande fran Lunds astronomiska observatorium, Ser. II, №III)*, Lund, 1943; которое настаивает на участии Греков в создании астрологической системы. Классическое произведение F. BOLL, *Sphaera, Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig, 1903, трактует лишь о части астрологии (*напанателлонмах* и варварской сфере). Статья *Астрология* Рийсса (Р. W. II, 1802–1828) представляется всегда полезной; BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'Astrologie Grecque*, Paris, 1899 (цитируемая Astr. Gr.) и *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, Bruxelles, 1898 (цитируемая CCAG. и в томе); все они остаются необходимыми инструментами. Сообщается о произведении В. Гунделя и Эд. Штернплингера по астрологии и магии в *Handbuch der Altertumswissenschaft* (V. Abt., 5. Neil).
- (2) Все произведения по эллинистическим астрологии, алхимии, магии или народной медицине более или менее толкуют про универсальную *симпатию*, но я еще не знаю общего изложения, особо посвященного этому большому и прекрасному предмету. K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathic*, 1926, ограничивается оспариванием некоторых текстов предположительно посидонийского происхождения. Среди лучших воззрений, вобщем, см. TH. WEIDLICH, *Die Sympathie in der antiken Literatur*, Progr. Stuttgart, 1894, и статью Н. RITTER, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie* (Vorträge. Bibl. Warburg, 1923), pp. 94–124, где в отношении арабского сочинения (*Ghājalal-hakīm*, «Цель Мудреца»), переведенного на латынь под названием *Picatrix*, автор подытоживает великие черты системы соответствий, основывающей эллинистическую псевдонауку. Для понятия о симпатии в греко-египетской магии см. Th. HOPFNER, *Offenbarungs-zauber*, I (1921), 2-я часть, глава 1, §§ 588–618; для

- суеверий и народной медицины, ED. STEPLINGER, *Antiker Aberglaube in modernen Austrahlungen (Das Erbe der Alten*, II Reihe, Н. 7, 1922) и *Antike u. moderne Volksmedizin* (та же коллекция), в частности, pp. 40 ss. — Важно тщательно различать (1) простую констатацию феноменов «симпатии» и «антипатии», каковые проявляются в дольном мире между существами трех царств и которые эллинистической эпохе нравилось наблюдать отдельно (особенно когда они представляются как парадокс, см. далее, глава VI); и общее объяснение этих феноменов в систематической доктрине, полагающей их в соотношение со светилами, заставляет их зависеть от светил, разыскивая последнюю причину этих обоюдных действий в истечениях или эманациях, исходящих от светил, спешащих пронизать все земные тела.
- (3) Скептики, некоторые перипатетики и, естественно, сторонники атомической философии (cf. Plot., *Enn.*, III, 1, 3) оказываются враждебными.
 - (4) См. Рецепт бессмертия, приводимый дальше.
 - (5) PLOT., *Enn.*, 1, 5–6; II, 3; III, 3, 6–8; IV, 4, 6–8; IV, 4, 25–26, 30–45; cf. GEFFCKEN, *Ausgang*, pp. 50–54.
 - (6) Диоклетиана и его коллег.
 - (7) О руках бога Солнца в Египте (= его лучи, благодаря которым он проникает своим творческим флюидом), cf. Fr. PREISICKE, *Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung (Schr. D. Pap. Inst. Heidelberg*, I, 1920), pp. 5–10 (*Das Fluidum des Sonnengottes zur Zeit des Amenophis IV*).
 - (8) *Orphic. fragm.*, №168, v. 10–30 (p. 201 Korn).
 - (9) *Saturnal.*, I, 20, 17.
 - (10) PGM., III, 243 = XIII, 766–772 = XXI, 3–7.
 - (11) MANI, *Képhalaia*, LXX, 1, pp. 169–176. О Мани см. также CUMONT, *Recherches sur le manichéisme*, p. 26. Тот же самый символизм еще в маздеянском Бундахише, XXX, 6 (trad. WEST, *Sacred Books of the East*, p. 123) и во фрагменте Большого Бундахиша, переведенного BLOCHET, *Rev. hist. d. rel.*, XXXI, pp. 243 ss.
 - (12) P. 10. 28 Kaiser.
 - (13) Сотрудничества с Богом в управлении миром.

- (14) *Iatromathematica Hermetis*, XXVI, 1 (IDELER, *Phys. et med. min.*, I, p. 387 ss.) см. *далее*.
- (15) См. также *CCAG.*, VIII, 1, p. 265. 8 (ἐπὶ τὰ πλανητῶν εὐεργεσίαι) с примечанием 1.
- (16) Отмечается, что даже для знаков, не имеющих человеческой формы, абсурдность не меньшая. Овен по причине своего руна будет рождаться от суконщиков или портных (см. *далее*). Но πρῶτον ψευδὸς признавался овном в прихотливых намерениях звезд.
- (17) О ветви астрологии, имеющей отношение к неподвижным звездам см. *далее* и *CCAG.*, V, 1, pp. 194 ss. (Ἀποτελέσματα τῆς ἀπλανῶν ἀστέρων ἐποχῆς). Герметический трактат, здесь цитируемый, см. *ib.*, p. 204. 17 ss. (καὶ τῶν ἡμετέρων δὲ οἱ πρόγονοι τῶν Αἰγυπτίων ἐμνήσθησαν περὶ αὐτῶν. ἐξ ὧν πρῶτος ἐγένετο Ἑρμῆς ἔγραψεν ἐν τοῖς κοσμικοῖς ἀποτελέσμασι περὶ τῆς τοῦ Κυνοῦ ἐπιτολῆς, cf. *ib.*, n. 4), сохранился на арабском языке, см. BLOCHET, *Gnosticismemusulman*, 1912, pp. 77 ss.
- (18) Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Astr. Gr.*, pp. 88 ss. Об именах планет см. также А.Е. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford, 1928), pp. 194–195 (τὸν ἰερόν Ἑρμῆν λεγόμενον, sc. ἀστέρα, Tim. 38d2) и особенно CUMONT, *Les noms des planètes et astrolatrie chez Grecs* in *L'Antiquité Classique*, IV (1935), pp. 5 ss. За исключением разве что Венеры (Ἑωσφόρος и Ἑσπερος), греки до Александра давали планетам не имена (ὀνόματα), но только прозвания (ἐπωνύμια), как о том свидетельствует диалог Платона *Epinomis* (986c), где сказано «светило Зевса», ὁ ἀστὴρ τοῦ Διός и пр. В Александрийскую эпоху (самый древний определенный пример от 261 года) астрономы изобрели для планет *светские* наименования, зависящие от их внешности (Φαίνων, Φαέθων, Πυρόεις, Φωσφόρος, Στίλβων), но эти наименования не имели почти никакого влияния на астрологические предсказания; они долгое время не использовались и не были переведены в соответствии с латинской номенклатурой. Религиозные наименования их упраздняют, идентифицируя тогда целиком светило с богом.
- (19) Cf. CUMONT, *art. cit.* p. 36, n. 3. Самые древние гороскопы с терминологией Кронос, Зевс и др., кажется, имеют место (*P. Oxyrh.*,

- IV, 804) от 4 года после Р.Х. и (II, 235) от 14 года после Р.Х.. Составители гороскопов предшествовали астрономам в использовании этих сокращенных обозначений планет.
- (20) На этот счет см. CUMONT, *art. cit.*, p. 35. «Семь непрерывно следующих по зодиаку светил являются теперь существами, где воплощается божество, и они с тех пор с ним отождествляются. Это превращение, конечно, приветствовалось аллегорической экзегезой, обретшей честь благодаря Зенону». Смотреть также BOLL-BEZOLD-GUNDEL, *Stern glaube*, pp. 48–50.
- (21) О Юпитере см. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Astr. Gr.*, pp. 97 ss.; о Венере, *ib.*, pp. 99 ss.; о Сатурне, *ib.*, pp. 93 ss., о Марсе, *ib.*, pp. 98–99. О двойственном естестве Сатурна см. BOLL-BEZOLD-GUNDEL, *Stern glaube*, pp. 126–127.
- (22) О характере планет в зависимости от их удаления от Солнца и их положения во Всем см. BOLL-BEZOLD-GUNDEL, *Stern glaube*, pp. 48–50, pp. 127–139; GUNDEL, *Sterne u. Sternbilder*, ch. 6. “*Natürlich-physikalische Erklärung der Sterne u. Sternbilder*”, в частности, pp. 131–135.
- (23) *Astr. Gr.*, pp. 95–96.
- (24) Поскольку опыт доказывал, что теории являлись ложными, постольку приходилось изобретать всегда новые. Отсюда крайнее усложнение доктрин и методов.
- (25) *Astr. Gr.*, pp. 124 ss.; CUMONT, *art. Zodiacus in Daremberg-Saglio*: BOLL-BEZOLD-GUNDEL. *Stern glaube*, pp. 54, 133–135; GUNDEL, *Sterne u. Sternbilder*, pp. 130–131.
- (26) *Astr. Gr.*, p. 132.
- (27) *Astr. Gr.*, p. 158. Смотреть дальше по ходу этой главы.
- (28) *Astr. Gr.*, p. 159.
- (29) *Astr. Gr.*, p. 161.
- (30) *Astr. Gr.*, p. 165. Смотреть весь этот параграф.
- (31) *Astr. Gr.*, p. 328.
- (32) *Astr. Gr.*, p. 83.
- (33) Это верная точка зрения. Именно из Вавилона (благодаря Берозу и псевдо-Зороастру) астрология пришла прямо к грекам, а другим непрямым путем перешла в Египет (Петосирус, Гермес).

- (34) HÉROD., II, 82: τῇ ἑκάστος ἡμέρῃ γενόμενος ὅτεοισι ἐγκυρήσει καὶ ὁκῶς τελευτήσει: καὶ ὁκοῖός τις ἔσται.
- (35) Птолемей о ней не упоминает.
- (36) «Несомненно, обоснованно», — говорит BOUCHÉ-LECLERCQ, *Astr. Gr.*, p. 462.
- (37) *Astr. Gr.*, p. 462.
- (38) См. *выше*.
- (39) Ps. MAN., V (VI), v. 10, Cf. *supra*.
- (40) *Math.*, IV, *praef.*, § 5. Anubis (Hanubius) является исправлением Тойффеля (*Mercurius et Hanubius* для *Mercurius EINHNUSUIX*). Kroll-Skutsch не осмелился вводить исправление в текст; Reitzenstein (*Poimandres*, pp. 125–126) предложил *et Chnubis*, Serruys (*Rev. Philol.*, XXXII, 1908, pp. 147–148) *et Hermanubius*.
- (41) CCAG., VIII, 3, p. 93. 8–9.
- (42) См. *выше*.
- (43) См. об этом *Astr. Gr.*, pp. 185 ss.
- (44) *Math.*, III, *praef.* Дальше Фирмик приводит то же название произведения Асклепия *Moirogénésis*.
- (45) Cf. CCAG., VIII, 4, p. 95.
- (46) CCAG., V, 1, p. 204. 17 (см. *выше*). Это герметический отрывок о восходе Сириуса использовался Антиохом Афинским (CCAG., IV, p. 154: смотреть также p. 124), писавшим в первой половине I столетия до Р.Х., см. F. CUMONT, *Mélanges Bidez* (Bruxelles, 1933), pp. 135 ss.
- (47) CCAG., V, I, p. 188. 23.
- (48) Ps. MAN., V (VI) v. 4 Koechly: οὐρανίων τ' ἄστρον ἰδίαις ἐχάραξε προνοίαις.
- (49) См. fragm. 1 Riess. О прямом откровении (астрологии в общем, либо некоего частного пророчества) благодаря светилу или богу и демону светила см. BOLL-BEZOLD-GUNDEL, *Stern Glaube*, pp. 96–99. Верованис, что первоначальные мудрецы и наблюдатели светил могли получить свое знание лишь от богов, настолько серьезно занимает место в умах, насколько об этом выражается ВИТРУВИЙ, IX, 6, 3: “*quorum (мудрецы прошлого) scientiae sunt*

hominibus suspiciendae, quod tanta cura fuerunt, ut etiam videantur divina mente tempestatum significatus post futures ante pronuntiare".

- (50) CCAG., VIII, 1, pp. 187 ss.: наш текст — p. 190. См. дальше.
- (51) Знаменитый арабский астролог IX столетия, cf. CCAG., V, 1, pp. 142–144.
- (52) *Ibid.*, p. 149. 27.
- (53) Несомненно, книга Гермеса τῶν μυστηρίων, отмеченная в каталоге Апомазара, CCAG., I, p. 84. 14.
- (54) *Math.*, III, *praef.*
- (55) CCAG., V, 1, p. 209. 2. Указанной таблицы в тексте недостает.
- (56) CCAG., V, 1, p. 188. 23.
- (57) PAUL. ALEX., Εἰσαγωγή εἰς τὴν ἀποτελεσματικὴν, éd. Schatto (Wittemberg, 1586), K 2–4: cf. *Astr. Gr.*, p. 207, n. 1; CCAG., V, 1, p. 75.
- (58) CCAG., IV, p. 81. 1 ss. Cf. V, 3, p. 63.
- (59) CCAG., VIII, 3, p. 190. 20: ἐφεῦρε δὲ τοῦτο ὁ Ἑρμῆς.
- (60) CCAG., VIII, 3, p. 101. 16 ss. Cf. VIII, 4, pp. 126 ss.
- (61) Несмотря на искусные указания THORNDIKE, *Hist. of Magic* (1929), II, pp. 220 ss., поле представляется едва изученным и необходимо ожидать еще достаточно открытий. Множество астрологических книг приписывалось Гермесу Арабами — см. M. STEIN-SCHNEIDER, *Die arabischen Uebersetzung aus dem Griechischen*, Leipzig, 1897, §§ 108–109 (HERMES, Quellenu. Schriften), смотреть также §§ 68–69 (ps. aristotelica, иногда приписываемые Гермесу); E. BLOCHET, *Étude sur le Gnosticisme musulman in Revista degli Studi Orientali*, IV (1911–1912: перечень арабской герметической литературы, pp. 69 ss., специальный выпуск издания, Рим, 1913) и VI (1914–1915); GUNDEL, *Jahresbericht*, p. 125 — но, вероятно, не обосновано. Таким образом, произведение *liber de revolutionibus nativitatum*, опубликованное под именем Гермеса в 1559 году, в реальности принадлежит Апомазару, см. CCAG., V, 4, p. 177. Целесообразно полагать под подозрения указания, переданные Машаллой (VIII век), о 24 герметических книгах по астрологии, до него дошедших (CCAG., I, p. 82. 8, cf. *infra*, p. 161, n. 2). Итак, V. STEGEMANN заставляет заметить (*Baiträge zur*

Geschichte der Astrologie, I: Der griechische Astrologe Dorotheos von Sidon und der arabische Astrologe Au'l- hasan Aliibnabi'r-Rigal, genannt Albohazen [= Quellen u. Studien zur geschichte u. Kultur des Altertums u. Des Mittelalters, Reihe D, H. 2, Heidelberg, 1935], p. 5, n. 1), что XI-я книга Доротея Сидонского, на которую ссылается Машалла (CCAG., I, p. 154. 17), на самом деле никогда не существовала. Как подчеркивает Штегеманн (ib., p. 5), «в этой части арабского знания (астрологии) было обоснованным подозревать, что арабские авторы для придания большего веса своему изложению иногда пользовались вероломным обыкновением присваивать обширную литературу, приводя в качестве авторитетов, произведения которых практиковали, известных и выдающихся ученых античности, из-за чего их цитирования могут оказаться неаутентичными». — Кроме того, смотреть по арабскому герметизму дальше. Приложение III.

(62) CCAG., V, 1, pp. 85 ss. Cf. THORNDIKE, II, p. 220.

(63) Вызывание демонов светил: CCAG., V, 1, p. 98. 8 (TOZ = Thoth?) и 10; pp. 100. 7, 100. 14–101. 15. О Тозе у Альберта Великого см. THORNDIKE. *Hist. of Magic*, II (1929), pp. 225–228; а также CLERMONT-GANNEAU, *Recueil archéol. orientale*, VI, p. 356.

(64) *Ibid.*, p. 102. 10.

(65) *Ibid.*, p. 102. 10–11.

(66) *Ibid.*, p. 102. 13.

(67) Наиболее полный до сего дня перечень, данный по греческому нефилософическому герметизму, находится в восхитительном сборнике Диля — H. DIEHL, *Die Handschriften der antiken Ärzte, Griechische Abteilung (Abh. Pr. Ak., 1905/6)*, II Teil (1906). Этот перечень содержит 28 номеров; но, в действительности, их насчитывается только 26, поскольку Диль включил в их число чисто философические сочинения Асклепия и перевод Марсилия Фичино Герметического Корпуса (I–XIV под названием *Liber de potestate et sapientia Dei*). Я полагаю полезным здесь воспроизвести названия произведений списка Диля с указанием издателя в случае изданных трудов, и, если это имеет место, ссылку на настоящую книгу, когда я анализировал герметическое сочинение. Сюда я добавлю, наконец, некоторое число еще неизданных герметических *astrologica*.

1. Ἑρμοῦτρισμ. ἅπαντα (Opera varia): inedit.
2. Ὅργανον (Organum): BERTHELOT-RUELLE, *Alch. Gr.*, p. 23. 8–17 = здесь выше (№ 4).
3. Κανόνιον (Canon): CCAG., I, p. 128. 3–12 = здесь выше и № 3 (это вариант предыдущего).
4. Μεθοδος εἰς πᾶσαν καταρχὴν ἐπιτήδειος (Methodus ad omne inceptum idonea): CCAG., VIII, 1, p. 172–177 = здесь см. далее.
5. Κυρανίδες (Kyranides): MÉLY-RUELLE, *Lapid. del'antiquité*, II, pp. 3–124 = здесь см. главу VI.
6. Ἰατρομαθημικὰ πρὸς Ἀμμωνα Αἰγύπτιον (*Iatromathematica ad Ammonium* [sic у Дильса, несомненно, согласно латинскому переводу римского кодекса *Angelic.* 315] *AEgyptium*): IDELER, *Phys. et Med.*, I, pp. 387–396 = здесь см. Далее и № 2.
7. περὶ κατακλίσεως νοσοῦντων (*Canon de decubitu infirmorum*): IDELER, I, pp. 430–440 = здесь и № 3.
8. περὶ βοτανῶν κυκλώσεως (*de succis plantarum*): различные рецензии, изданные в CCAG., см. здесь далее.
9. πρὸς τὸν Ἀσκληπιὸν καθολικός: произведение не издано (единственный греческий кодекс, Афины 1180, не отмечен в CCAG., X. Дильс указывает некоторые MSS. для латинского перевода, у которого наименование Труа 1948 с названием *Helera ad Asclepium allocuta*: итак, Helera или Dehlera является средневековым искажением для de hiera; и название Helera...allocuta представляется вторым названием Асклепия в нескольких MSS. Значит, указанные переводы не были Асклепием? С другой стороны, больше нет греческого оригинала Асклепия; и λόγος καθολικός иначе не представляется известным).
10. [περὶ ξῶων δυνάμεων καὶ τῶν ἐξ αὐτῶν φαρμάκων πρὸς Ἀσκληπιόν] (ad Asclepium de animalium proprietatibus et remediis quae ex illis peli possunt, cum figuris): MÉLY-RUELLE, II, pp. 275 ss. (эта одна из рецензий на Кираниды, см. CCAG. VIII, 3, p. 72 и здесь дальше глава VI и № 6).
11. περὶ δεκανῶν πρὸς Ἀσκληπιόν (dedecanisa ad Asclepium): RUELLE. *Rev. de Philol.*, XXXII (1908), pp. 147 ss. = здесь см. дальше.
12. περὶ βοτανῶν τῶν ἰβ' ζωδίων πρὸς Ἀσκληπιόν (*Ad Asclepium de plantis XII zodiaci signorum*): CCAG. VIII, 3, pp. 139 ss. = здесь см. далее.

13. περὶ τῆς τῶν ιβ' τόπων ὀνομασίης καὶ δυνάμεως (de XII locorum nomenclatura et acutate): CCAG., VIII, 4, pp. 127 — 174 = здесь м. далее.
14. περὶ βοτανῶν τῶν ζ' ἀστέρων πρὸς Ἀσκληπιόν (*Ad Asclepium de plantis VII planetarum*): CCAG., VIII, 3, pp. 153.1– 159. 18 = здесь см. далее.
15. περὶ σταθμῶν (deponderibus): произведение не издано?
16. *Prologus librorum Hermetis philosophi, regis Aegypti, super opere philosophico* (Inc. Hermes philosophus de sapientia quam videlicet omnibus): Cambrai 919 818), f. 32.
17. *Allegoriae*: Montpellier (Ec. de Méd.) 485, № 2.
18. *Centiloquium*: cf. THORNDIKE, Hist. of Magic, II, p. 221.
19. *Liber trium verborum*: Rome, Palat. 1329, f. 1, Wolfenbüttel 3170, f. iiv–13 v.
20. *Liber secundum Hermetem de quattuor confectionibus ad omnia genera animalium capienda*: Montpellier (Ec. de Méd.) 277, № 12; cf. CCAG., V, 1, p. 102. 10–11 издесъглаваV, p. 106.
21. *De lunae mansionibus*: cf. THORNDIKE, l. c., II, pp. 223–224.
22. *De XV stellis, XV herbis, XV lapidibus et XV figuris appropriatis*: L. DELATTE, *Texte latins... relatifs aux Cyranides*, Liège-Paris, 1942, pp. 237 ss. = здесьсм. выше.
23. *Chemia*: Rome, Palat. 1328, f. 1 (Inc. Philosophus dicit), 1330, f. 95 (Inc. Innominesanctae). Латинские алхимические трактаты, приписываемые Гермесу, представляются очень многочисленными, и невозможно определить естество всякого из них, пока не будет завершен каталог, составляемый Академическим Международным Союзом.
24. *Expositiones rerum memorabilium et extractiones corporum mineralium*: Rome, Palat. 1329, f. 5 (Inc. Hic incipient expositiones).
Номера 25 и 26 содержат другую книгу по алхимии (*Secreta*: 6 MSS., по крайней мере, из которых Оксфордский *Canon. misc.* 316, f. 1 [Doctrina sivears Hermetis sapientissimi... de transmutation metal.], *Corp. Christi* 125, f. 39, All Souls 81, f. 18 v–52 v [Inscr. H. regis Graccorum secreta secundum transmutationis naturam]) и Excerpta varia на греческом или на латыни. Сюда же относятся противоядия, открытые в *adyta* Гермеса (ἐκ τῶν ἀδύτων τοῦ

Ἑρμοῦ εἰς Μεμφίνην [sic!]: другой антидот происходит ἐκ τῶν Ἡφαίστου ἀδύτων ἐν Μεμφίδι), а также произведение на латинском языке *tractatus ex libro Gallieni Alpachimi et sententiis Hermetis collectus* (Iena, bibl. Acad., 116, № 4), которое должно быть тем же самым алхимическим сборником, что и *Liber Hermetis de alchimia*, отмеченный Каталогом алхимических латинских манускриптов (Cat. Man. Alch. Latins) (Рукописи... Парижа), Bruxelles, 1939, p. 19, изданным господином Плесснером (PLESSNER, *Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina* (DerIslam, XVI, 1927), pp. 109–111, поскольку в прологе этого последнего очинения автор говорит, что спешит изложить *solis aptationem ex libro Galieni Alfachim et que (!) ex sententiis ipsius Hermetis senserit* (см. далее главу IX и № 4: итак, данный манускрипт из Йены должен быть прибавленным к четырем другим известным сегодня: Париж, B. N. lat. 6514, ff. 39–40 v.; Лондон, Harleian. 3528, № 6, Arundel 164, № 15, Sloane 2327), как и сборник, озаглавленный *Experimenta in alchimiam* (Rome, Palat. 1330, f. 192), который мог бы быть тем же самым, что и произведение, отмеченное Thorndike, *l. c.*, II, p. 228.

Считается, что сегодня этот перечень мог бы продолжаться почти до бесконечности в отношении герметических латинских текстов. Невозможно даже установить его в своей совокупности: нам недостает Каталога астрологических латинских манускриптов; и Каталог алхимических латинских манускриптов из Брюсселя пока еще находится в зачаточном состоянии (см. далее глава VII, № 5). Итак, я ограничиваюсь здесь прибавлением нескольких герметических *astrologoumena* из CCAG, уже признанных Дильсом и Кроллем (P. W., VIII, 797–799, № 9–20): об этом списке греческих текстов смотреть Blochet, *Gnosticisme musulman*, Rome, 1913, pp. 74–75.

- (a) О знании гороскопов: CCAG., V, 1, p. 43, № 2, fol. 174 (λέγει ὁ Ἑρμοῦς ὅτι εἰς ὃ ζῳδιόν ἐστιν... τὸν ὠροσκόπον τῆς σπρᾶς): произведение не издано.
- (b) Об астрологической деканической медицине: CCAG., I, p. 39, № 10, fol. 350 v: Ἑρμοῦτ. Τρισμ. ἔκθεσις περὶ προφυλακῆς καὶ κρᾶσεως σώματος (τῶν ἐν τοῖς ζῳδίοις λζ' δεκανῶν... ἔξεις καλῶς): произведение не издано (?)

- (с) О военном «предприятии» (καταρχή): CCAG., V, 1, p. 42, № 2, fol. 167: περὶ διαγνώσεως πολέμου ἐκ τοῦ λόγου Ἑρμοῦ (όπόταν εἰς πολέμον βούλῃ ἀπελθεῖν...όρων λέγε). Тот же самый текст VI, p. 39, № 4, fol. 36 vetIII, p. 9, № 11, fol., 104 v.: произведение не издано.
- (d) О происхождении встречи со знаменитыми персонажами: CCAG., V, 1, p. 42, № 2, fol. 167: Ἑρμοῦ τοῦ Τρισημέριστος περὶ τοῦ συναντήσαι βασιλεῖ ἢ σουλτάνῳ (арабское слово σουλτάνος не предшествует концу X века, что полагает terminusaquo (безусловный предел) для этого фрагмента, возможно, переведенного с арабского языка; BLOCHET, *Gnost. Mus.*, p.165;окончание примечания 4 на с. 164).Тот же самый текст II, p. 18, № 6, fol. 39; VI, p. 21, № 2, fol. 117: Ἑρμοῦ τοῦ Τρισμ. ἐπιλογὴ καθολικὴ τῶν καταρχῶν ἀπὸ τῆς Σελήνης οὔσης ἐν τοῖς ἰβ' ζώδιοις. Произведение издано: VI, p. 79 (согласно Vindabon.) = здесь см. далее № 5. Что же касается маленькой поэмы εἰς τοὺς ἐπτὰ πλανήτας καὶ τας ἐν ἡμῖν καὶ πάθη в двух MSS. из Милана (CCAG., III, p. 5, № 5, fol. 100; p. 17, № 24, fol. 19 v) перед герметическим текстом περὶ σεισμῶν, то она не что иное, как поэма, цитируемая Стобеем в своем Флорилегии (cf. SCOTT, *Hermetica*, I, p. 530, Exc. XXIX), собранном в *Палатинской Антологии* (*Anthologie Palatine*, III, 147) и приводимая выше.
- Существуют, безусловно, еще и другие неизданные астрологические фрагменты. В своем анализе греческих сборников по герметической астрологии я учитываю только отрывки, изданные в CCAG.
- (68) CCAG, IV, p. 41, VII, p. 59: издано VII, pp. 226 ss. Cf. *Astr. Gr.*, pp. 363–364.
- (69) Коим вдохновлялся Иоанн ЛИДУС (LYDUS), *deostentis*, p. 88 ss. Wachsmuth. Cf. CCAG., VII, p. 226, n. 1; *Astr. Gr.*, p. 363, n. 3.
- (70) По правде сказать, гипотеза, которой Фонтей, наоборот, послужил источником для нашего сборника, не исключается, но остается во многом невероятной, CCAG., VII, p. 226, n. 1.
- (71) ἢ αὐτὴ χώρα. Составляет ли отрывок продолжение других прогнозов, где уже вставал вопрос о Египте? Или автор желает сказать «страна, где совершается этот феномен»?

- (72) О предзнаменованиях, извлеченных из этих феноменов, cf. *Astr. Gr.*, pp. 364–365.
- (73) CCAG., V, 1, p. 54; V, 3, p. 71, *saepius*. Произведение издано Керном (KERN, *Orphicor. fragm.*, pp. 283–287).
- (74) Об этой форме обычного обращения τέκνον (здесь поэтическая замена τέκος), παῖ, etc. см. DIETERICH, *Abraxas*, pp. 160 ss.; NORDEN, *Agnostos Theos*, pp. 290 ss.; BOLL, *Aus der Offenbarung Johannis (Stoicheia, I, 1914)*, p. 139, n. 1; REITZENSTEIN, *Hellenistische Mysterienreligionen* (1927, pp. 40–41) et infra, pp. 332 ss., «tradition отца в сыне».
- (75) Я читаю с рукописями πόλῃος ἀπόστασις οὐκ ἀλαπαδνή (ἀλαπαδνήсу Керна) по причине парафраза αἱ γειτνιώσαι πολέας ταραχθήσονται μεγάλως, CCAG., VII, p. 167. 27.
- (76) CCAG., VII, p. 44; издано там же, pp. 167–171: об этом отрывке см. BEZOLD и BOLL, *Reflexe babylonischer Keilinschriften bei griechischen Schriftstellern (Abhandl. Akad. Heidelberg)*, 1911, p. 12. В других манускриптах тот же самый парафраз начинается сентябрем месяцем (IV, p. 41; VII, pp. 59, 65) или мартом месяцем (V, 3, p. 5).
- (77) Близлежащие места, где происходит землетрясение.
- (78) Περί τοὺς δήμους. Или: «в народных партиях»?
- (79) Cf. CCAG., VIII, 1, p. 32 (= *Paris*, 2419 fol. 69 v.), издано там же, pp. 172–177.
- (80) Cf. *Astr. Gr.*, pp. 257 ss.
- (81) Издано: CCAG., VI, p. 79.
- (82) Cf. V, 3, p. 58.
- (83) Marc. 335; CCAG., VII, pp. 48, 74; VIII, 1, pp. 63, 69, 74; VIII, 4, p. 26. Издано: F. CUMONT, CCAG., VIII, 4, pp. 127–174. Смотреть то же самое: *Rev. de Philologie*, 1918, pp. 63 ss.; *Égypte des astrologues*, 1937, p. 19.
- (84) Cf. CCAG., VIII, 4, p. 117. W. KROLL, *Kulturhistorisches aus astroloischen Texten*, Klio, XVIII (1923), pp. 213–225; автор показал, что прогнозы этого отрывка представляют значительный интерес для истории цивилизации в Египте Птолемеев. Мы вполне полагаем, что герметический оригинал необходимо воз-

вести вплоть ко II веку до Р.Х., в чем наиболее интересно установить роль, которую играют, начиная с данной эпохи, характеристические элементы мистицизма, привычные для рассмотрения в более поздних эллинистических текстах, см. KROLL, *l. c.*, p. 216 ss. Таким образом, обнаруживается не только официальная иерархия египетских жрецов (KROLL, p. 216–218), но и все виды поклонений, установленные в храмах как ἐνθουσιαστικοί (ἐνθεαστικοί), прорицаемые и сновидческие, одержимые (богом), которые в состоянии экстаза (ἐκστατικοί) произносят оракулы (ἀποφθεγγόμενοι), мисты черпают их «премудрость» в тайных книгах (μακάρων τε ὄργια γινώσκοντας ὅς' ἐν βίβλοις ἐχαράχθη κρυπταῖς), аскеты в лохмотьях, покрытые длинными волосами (κομποτοφοῦντες), исповедуют (ἐξαγορεύται) свои грехи, маги и экзорцисты и пр.: см. KROLL, *l. c.*, pp. 219–224; CUMONT, *Ég. d. astrol.*, pp. 147 ss., 151 ss.

- (85) О «местах», см. *Astr. Gr.*, pp. 280–288; и приводимую выше статью Кюмона (п. 1).
- (86) См. *Astr. Gr.*, pp. 288 ss., в частности, pp. 307–308. Впрочем, эта доктрина противоречила учению мест.
- (87) См. выше, в том числе *CAAG.*, IV, p. 81; V, 1, p. 75; V, 3, p. 63.
- (88) Книга открыта и издана В. Гунделем (W. GUNDEL, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos (Abhandl. d. Bay. Ak. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl., N. F. Heft 12)*, Munich, 1936). Для главы Μονομοίραι Гундель пользовался также Парижским (613) пикардийско-французским переводом (начало XIV столетия). Я буду цитировать по Гунделю, когда обращусь к комментарию этого ученого; по *L. H.*, когда ссылка касается самого текста герметической книги.
- (89) GUNDEL, p. 9. Дата этого латинского перевода не может быть установлена с достоверностью, см. GUNDEL, p. 11. Некоторые лингвистические факты являются характеристиками IV и V столетий. Другие восходят лишь к византийской эпохе, см. GUNDEL, p. 10. Выражение *terminusaquo*, во всяком случае, принадлежит к концу V-го века.
- (90) В частности, доктрина семи кардинальных правил, появляющаяся у Петориоса (начало VI-го столетия) в его Ἐπίσχεψις πινακικῇ, см. GUNDEL, p. 343, и об установлении даты — pp. 348–349.

- (91) В отношении постоянного обычая у древних.
- (92) Cf. *Astr. Gr.*, pp. 208 ss.
- (93) GUNDEL, p. 306.
- (94) GUNDEL, p. 311.
- (95) GUNDEL, p. 316.
- (96) GUNDEL, p. 321.
- (97) Для этого изложения я использую превосходную главу Буше-Леклерка (BOUCHÉ-LECLERCQ, *Astr. Gr.*, pp. 215 ss., в особенности 219 ss.; W. GUNDEL, *Dekane und Dekansternbilder (Stud. d. Bibl. Warburg XIX)*, 1936; и главу из Гунделя, посвященную деканам, в его издании *Liber Hermetis*, pp. 115–123 (приводим Гунделя и на странице).
- (98) Этот путь для античного Египта являлся не эклиптическим кругом, «но скорее широкой лентой, простиравшегося от одного тропика до другого, у которой экватор образовывал срединную линию». Значит, египтяне рассматривали «звезды как идущие по пути Солнца, восходящие и заходящие в тех же точках горизонта, что и оно», *Astr. Gr.*, p. 220.
- (99) *Astr. Gr.*, p. 220.
- (100) Впрочем, эти созвездия носили другие имена и являлись по-иному изображаемыми на «варварской сфере» египтян. Cf. BOLL, *Sphaera*, 1903. О египетских именах деканов, *ib.*, p. 177.
- (101) GUNDEL, p. 115.
- (102) См. первая фраза *triginta sex autem decani...* и наше замечание см. выше.
- (103) GUNDEL, p. 120.
- (104) *L. H.*, p. 21.29.
- (105) *L. H.*, p. 21.23.
- (106) CCAG., V, 1, pp. 194–226; VIII, 4, p. 174–182.
- (107) GUNDEL, p. 125.
- (108) GUNDEL, p. 127. О Гиппархе см. статью Рема (Rehmin P. W., VIII, 1666 ss., № 18).
- (109) GUNDEL, p. 131.
- (110) GUNDEL, pp. 133–134.

- (111) *Asclep.*, с. 35, p. 75.13 ss. Thomas.
- (112) Παντόμορφος, cf. с. 36. Этот Многообраз является богом, руководящим целым кругом зодиака и который подразделяется на 360 богов, начальствующих в 360 *momenta* или степенях зодиакального круга.
- (113) GUNDEL, p. 142.
- (114) Смотреть прекрасную книгу Кюмона (F. CUMONT, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937).
- (115) Именно в этом знак эпохи, когда образовывалась астрология и когда были написаны астрологические книги Гермеса. Астрология никогда не заботится о будущей жизни, см. CUMONT, *Ég. d. astr.*, pp. 201 ss. Просвещенные умы, «философы» александрийского периода не верят или мало верят в бессмертие души, и если нужно установить связь с богами, то это лишь в виду земного блага, которое, впрочем, может оказаться мудростью, см. CUMONT, *ib.*, p. 206.
- (116) См. *выше*.
- (117) О иатроматематике см. CCAG., V, 1, pp. 209 ss.; IV, pp. 158–165; BOUCHÉ-LECLERCQ, *Astr. Gr.*, pp. 517–542; статья Кролля (KROLL, *Iatromathematike* in P. W., IX, 802–804; BOLL-BEZOLD-GUNDEL, *Stern Glaube*, pp. 135–141 (библиография от 1931 года: p. 140); *Sterneu. Sternbilder*, ch. 14 (*Stern Glaube und Heilkunde*), pp. 275 ss.; STEPLINGER, *Antikeu. Modern Volksmedizin*, ch. VI (*Iatromathematik*), pp. 103 ss. Любопытная маленькая книга К. Зюдгоффа (K. SUDHOFF, *Iatromathematiker vornehmlich in 15. und 16. Jahrhundert* (*Abh. z. Gesch. D. Medizin*, II, Breslau, 1902: после короткого резюме о древней иатроматематике (pp. 1–18) автор по-особенному толкует об этой псевдонауке в Средневековье и в Эпоху Возрождения).
- (118) *Tetrab.*, I, 3 18 (p. 16.9 ss.). издание Болль-Бозра, цитируемое BOUCHÉ-LECLERCQ, *Astr. Gr.*, p. 517, n. 1.
- (119) *Strom.*, VI, 4, 37, 3.
- (120) I, 38, p. 85.4 ss. Sbordone (Napoli, 1940). См. Комментарий *ibid.*, pp. 84–85.
- (121) Неясный смысл. Лаут (Lauth) упоминает (*II Tim.*, III, 8) о маге Ταμβοῖης (см. P. W., IX, 681); Рёдер (P. W., VIII, 23.16.33) в нем

- видит египетскую транскрипцию для «слова священной формулы»; Шордон в нем понимает магическое имя и цитирует Исихия (Hesych.): ἀμβρόϊζειν θεράπευειν ἐν τοῖς ἱεροῖς.
- (122) RIESS, Petosiridis fragm., № 41–42. См. BERTHELOT, *Collection des anciens alchimiste grecs* (цитируются греческие алхимики), I (Introduction), pp. 87–92; BOUCHÉ-LECLERCQ, *Astr. Gr.*, p. 537 ss.; CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funeraire des Romains*, Paris, 1942, pp. 37 ss.
- (123) Pap. V de Leyde, PGM., XII, 351 ss. = DIELS-KRANZ, *Vorsokr.* (5e ed.) 68B 300 (20); II, p. 221. Cf. BERTHELOT, *Alch. Gr.*, *Introd.*, pp. 86–87, BOUCHÉ-LECLERCQ, *Astr. Gr.*, p. 538.
- (124) Находится в одном флорентийском манускрипте Флоренции (*Laur.* XXVIII, 34 = CCAG., I, p. 128; 3–12); одном ватиканском (CCAG., V, 4, № 39, p. 11, fol. 184 v.) различных парижских (*Parisini*) (CCAG., VIII, I, p. 4; VIII, 4, p. 19). См. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Astr. Gr.*, p. 541, n. 1, 2.
- (125) Cf. *Alch. Gr.*, I, p. 23.8–17 Berth. Ct. *ibid.*, *Introd.*, p. 87.
- (126) См. *выше*.
- (127) Cf. *Astr. Gr.*, pp. 185 ss.
- (128) *Mathesis*, III, *praef.*, 2–4.
- (129) То есть ἐν τῷ μικρῷ κόσμῳ.
- (130) *divinae nobis scientiae magisterio tradiderunt*: cf. IV, 22, 2: *sic et Nechepso... ex contrariis naturis et ex contrariis potestatibus omnium aegritudinum medelas divinae rationis magisteriis invenit*. Факически благодаря Асклепию и Анубису предание восходит к Гермесу (III, 1, 1), являющемуся определенно источником почти всей III-й книги *Mamezica*.
- (131) III, 1, 2 *sicut in illo libro continetur Aesculapii, qui Myriogenesis appellatur*.
- (132) III, 1, 1 *seculi* (Nechepso-Petosiris) *Aesculapium et Hanubium, quibus potentissimum Mercurii numen istius scientiae secreta commisit*. О Ганубиусе см. *выше*, № 1.
- (133) BERTHELOT, *Alch. Gr.*, pp. 100.18–101.10.
- (134) Это наши «водные» насекомые, как было уже видно комментатору, поместившему ἐνυδρα перед ἑλμιγγας.

- (135) Я исправляю здесь испорченный текст М согласно тексту L, см. 106.8.
- (136) Который является главой мира, см. *Astr. Gr.*, p. 129, n. 1.
- (137) Об Олимпиодоре см. *далее*.
- (138) BOUCHÉ-LECLERCQ, *Astr. Gr.*, p. 533.
- (139) Особенно по зодиакальной мелотезии из-за таблицы, описанной ниже и структура которой устанавливалась на последовательности самих знаков. Примеры зодиакальных мелотезий: *CCAG*. VIII, 1, рисунок (в конце) рядом с текстом; *CCAG.*, V, 4, pp. 166–167; *ib.*, pp. 216.24–217.4 (Porphyre, *Isagogé*, с. 44). Этот и следующий отрывки восходят к Антиохусу, см. CUMONT, *Mél. Bidez*, 1933, p. 149 ss.
- (140) Смотреть также мелотезию по декану герметического Ἰερὰ βιβλος, проанализированного *далее*.
- (141) Мы найдем у Штемплингера (STEMPLINGER, *Antike u. Modern Volksmedizin* (1925), pp. 108–109) таблицу разных планетарных и зодиакальных мелотезий древности, Средневековья и Ренессанса: (a) Manilius, II, 456 ss. (Zod.); (b) *Iatromath.* Гермеса для Аммона: см. здесь *далее*; (c) Ptolemée, *Tétrab.*, III, 13,5; p. 148.15 ss Boll-Boer (Plan.: таблица Штемплингера составлена точно не во всем); (d) Арнольд де Вилланова, + 1312 (Plan. Et Zod.); Indagine, 1522 (Zod.); (f) HimmelsLauf, 1556 (Plan. EtZod.); (g) Remus, 1597 (Zod.); (h) Ranzau, 1598 (Plan.); (i) календарь от 1733 года (Zod.).
- (142) *L. H.*, p. 20.19, 26.30. 33; p. 21.2, 6, 9, 12, 17, 22, 26, 31, 37; p. 27.2, 6, 11, 16, 21, 25, 28, 35; p. 23.2, 6, 9, 12.
- (143) BOUCHÉ-LECLERCQ, *Astr. Gr.*, p. 319 (со ссылкой на Манилия, II, 453–465). Смотреть также CUMONT, *Astrologica*, in *Rev. Archeol.*, 1916, I, pp. 1–22, *далее* по тексту § 3.
- (144) Можно прибавить в помощь для этих частей переведенный и подытоженный *далее* текст.
- (145) Cf. *Astr. Gr.*, p. 320, n. 1.
- (146) Генитальные части здесь изымались у Девы: *quid enim pugnacious dici posset quam testes et pudenda Virgini assignari, ut Alchibilius?* — спрашивает автор в *Margarita philosophica* (VII, p. 18), произведении, приводимом Буше-Леклерком, *Astr. Gr.*, p. 319, n. 3.

- (147) *Astr. Gr.*, pp. 320–321.
- (148) Произведение издано Иделером: IDELER, *Physici et medici graeci minores* (Berlin, 1841), I, pp. 387–396. Для планетарной мелотезии см. также Порфирия, *Isagogé*, с. 45 (CCAG., V, 4, pp. 217.5–219. 21) и CUMONT, *Prognostica de decubitu*, *приписываемые Галлиену*, *Bull. Inst. hist. belge de Rome*, XV (1935), pp. 119–131.
- (149) Издано там же, I, pp. 430–440. Необходимо четко исправить $\pi\epsilon\rho\iota\gamma\nu\omega\sigma\tau\iota\acute{\kappa}\alpha\ \pi\rho\omicron\gamma\nu\omega\sigma\tau\iota\acute{\kappa}\acute{\alpha}$. Аналогичный текст $\pi\epsilon\rho\iota\ \kappa\alpha\tau\alpha\chi\lambda\acute{\iota}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ был издан CCAG., I, pp. 118–124.
- (150) I, p. 387.1-388-2 Ideler. Том Иделера является раритетным, и я сообщаю, что воспроизвел данный отрывок по Гоффнеру (HOFFNER, *Fontes... religionis aegyptiacae* (Bonn, 1922–1925), p. 396).
- (151) Буквально «от извержения мужского семени» ($\epsilon\grave{\nu}\ \tau\eta\ \kappa\alpha\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\grave{\nu}\delta\omega\pi\epsilon\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$).
- (152) $\epsilon\pi\grave{\iota}\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\kappa\tau\rho\omicron\pi\tau\eta\varsigma$: cf. Vett, Val., Index II, p. 373; Ptol., *Tetr.*, p. 110.4 Boll-Boer.
- (153) Интерпретируемо, как у Буше-Леклерка, *Astr. Gr.*, p. 584, n. 1, который уточняет: «Один орган представляется увечным, поскольку в момент рождения его небесный покровитель был обуреваем лучом от зловредной планеты». Но $\kappa\alpha\chi\omicron\omega$ в астрологии может обозначать «причинение зла, недоброжелательности» (cf. Vett. Val., Index II, p. 380).
- (154) I, p. 386.27–30 Ideler.
- (155) Или «неба» ($\tau\omicron\nu\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$).
- (156) $\chi\omega\rho\iota\varsigma\ \gamma\grave{\alpha}\rho\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\upsilon\mu\pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \alpha\grave{\nu}\theta\rho\omega\pi\omicron\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\delta\grave{\epsilon}\nu\ \epsilon\pi\iota\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$: см. далее, № 2.
- (157) На этот счет прочитайте также превосходную главу из Буше-Леклерка, *Astr. Gr.*, pp. 517 ss.
- (158) Уже древние обладали сознанием различия между этими двумя методами: SERV., *Ecl.*, X, 65 (cf. *Astr. Gr.*, p. 534, n. 2) *secundum physicos, qui morbos au a contrariis aut a similibus asserunt posse depelli*, THEOD. PRISC., p. 250 Rose (cf. *Astr. Gr.*, p. 519, № 1) *Pythagoras, aegyptiae scientiae gravis auctor. Scribit singular nostri corporis membra caelestes sibi potestates vindicasse: unde fit u taut contrariis quibus vincitur, aut propriis quibus placantur, conemur*.

- (159) II, 4, 4–6.
- (160) IV, 22, 1–2.
- (161) Этот вид фразеологии является совершенно общепринятым в литературе откровения, см. *далее*.
- (162) *in libro institutionis*: cf. II, 4, 4–5, цитировалось *выше*.
- (163) См. далее по тексту: об интересе свидетельства Нехепсо в отношении древности этой формулы, столь часто использованной алхимиками.
- (164) ἕκαστον οὖν τῶν ζωδίων ἐπέχει τοῖδιον μέλος καὶ ἀποτελεῖ περὶ αὐτό πάθος τι, «Священная книга Гермеса для Асклепия», Rev. Phil., XXXII, p. 252.18, см. дальше по тексту § 4.
- (165) τοῦ δεσπόζοντος αὐτοῦ (scil. τοῦ μέλους) ἀστέρος κακωθέντος, I, p. 387.16–17 Ideler. См. выше, № 7.
- (166) SMAG., VI (Bruxelles, 1928), pp. 148–151 Bidez. Смотреть также введение этого издателя (pp. 139–147) и его статью Proclus, περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης, в *Mélanges Cumont* (Bruxelles, 1936), pp. 85–100. В своей передаче я воспользуюсь переводом Бремона (R. P. A. Brémond, *Rech. De Sc. rel.*, XXIII (1933), pp. 102–106), но не отмечая мест, где мы с ним расходимся.
- (167) οἱ ἱερατικοί, 148.5. Этот перевод обоснован у Прокла (PROCL., incomp., II, 154.5 ss. KROLL: ὥς γὰρ οἱ παρ’ ἡμῖν ἱερατικοὶ τοῖς ἐπόπταις δύναμιν ἐντιθέασιν ἰδεῖν ἃ μὴ πρότερον φάσματα καὶ ποιοῦσι θεωροῦς, οὕτω καὶ ἡ ἐν τῷ κόσμῳ (sc. ἱερατικῇ) πρὸ τῆς παρ’ ἡμῖν εἰς πολλὰς τοῦτο δοῦν ψυχὰς τὰς ἀξίας τῆς τοιαύτης μακαριστῆς θεᾶς (πρὸ γὰρ τῶν μερῶν τὸ ὅλον) καὶ τελεστικαῖς χρῆται δυνάμεσι καὶ εἰς ἀγγελικὴν ἀνάγει τάξιν τὰς τελουμένας τῶν ψυχῶν.
- (168) Легенда о льве, опасаящемся петуха, является очень распространенной и часто повторяемой, см. ORTH в P. W., s. v. *Huhn* (VIII, 2532. 66, 2536. 36 ss.). Смысл ее представляется таковым, что петух приобретает благодаря большому присутствию в нем солнечного импульса верховенство надо львом, обладающего им меньше.
- (169) ἡ τῶν ἡλιακῶν συμβόλων εἰς τὸν ἀλεκτροῦνα παρουσία 150. 9–10. Либо применив слово παρουσία в смысле, свойственном астрологии (см. κέντρα, I. 12): «настоящее положение»

ние Солнца в какой-нибудь точке зодиака (см. VETT. VAL., p. 49. 26. KROLL) обладает большей действенностью на петуха». Но в этом случае τῶν ἡλιακῶν συμβόλων составит странную тавтологию. Господин Кюмон желает мне сообщить, что у Глики (стр. 90 Боннской Византины) можно прочесть фрагмент о петухе и солнце, аналогичный тексту Прокла.

- (170) τὰ κέντρα = кардинальные точки эклиптики.
- (171) Лавр обладает огненной сущностью, ибо он служит для зажигания огня, см. DAR.-SAGLIO, s. v. *Igniaria*, и в особенности CUMONT, *La stèle du danseur d'Antibes et son décor vegetal* (Paris, 1942), pp. 13–17.
- (172) Вид лавра.
- (173) Древние? Или мастера иератического искусства? В любом случае, примечательно, что Прокл говорит об этих изобретениях как о прошлых вещах, начиная с известных давних пор: на самом деле доктрина симпатии может восходить к Посидонию, и ее применение к терапии получило форму между I столетием до н.э. и II веком н.э..
- (174) ὧν scripsi: ὥςcod. (151. 16). Исправление, кажется, было уже неявно внесено Бремоном (l. c., p. 106), который пишет: «демонические силы, сущность которых в непрерывности».
- (175) ταῖς πρωτοῦρχαῖς καὶ θεαῖς ἐχρήσαντο δυνάμει (151. 22–23). Я придал слову πρωτοῦρχαῖς его изначальный смысл. Это, возможно, слишком сжатое слово, которое, несомненно, должно быть уже использованным: в любом случае перевод прост — «первоначальные и божественные силы».
- (176) Об астрологической ботанике см. PFISTER в P. W., XIX, 1446 ss. (*Pflanzenaberglaube*); DELATTE, *Herbarius*, 2e ed., 1938, особенно pp. 41–50, 108–110; BOLL-BEZOLD-GUNDEL, *Sternnglaube*, pp. 139–140. В изложении не обнаруживается никакого указания на этот счет; наряду с чем полезно посмотреть Ch. SINGER, *Greek Biology, etc.*, pp. 56 ss. (*The general course of botanical knowledge*) in *Studies in the history and method of Science*, t. II, 1921, Oxford).
- (177) Cf. PLINE, N. H., XXV, 13: *ab eo* (речь идет о Гомере) *Pythagoras clarus sapientia primus volumen de earum (sc. herbarum) ef-*

fectu composuit, Appoloni Aesculapioque et im totum diis immortalibus inventione et origine assignata, composuit et Democritus, ambo peragratis Persidis, Arabiae, Aethiopiae, Aegyptique Magis. XXIV, 156 primi eas (sc. herbas) in nostro orbe celebravere Pythagoras atque Democritus, consecrati Magos. Смотреть *ib.*, XXIV, 151–159, о рецептах, извлеченных из этого пифагорейского апокрифа.

- (178) О Демокрите маге и знании, которое он почерпнул у Аполлобехеса или Пибехеса (см. P. W., I, 2847 (Riess) и лучше там же XX, 1310–1312 (Preisedanz); *Poimandres*, p. 363; *Mag. hell.*, II, pp. 13, n. 19, 15, n. 3, 309, 366 ss.: именно царь Гор отождествлен с Аполлоном) и у Дардана, магического соперника Коломона (см. *Poimandres*, p. 163, № 4; *Mag. hell.*, II, p. 13, № 20), см. *PLINE*, N. H., XXX, 9. Об апокрифах, обязанных Болосу из Мендеса, автору одного произведения περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν <ζῶων, φυτῶν,> λίθων (II столетие до Р.Х.), см. *DIELS-KRANZ*, *Vorsokr.* 68 B 300, 1–20, t. II, pp. 210–221; смотреть также P. W., III, 676. 33 ss. и текст *далее*.
- (179) Смотреть уже часто цитированное произведение BIDEZ-CUMONT, *Les mages hellénisés*.
- (180) Cf. P. W., II, 1047. 20–41; THORNDIKE, *Hist. of Mag. a. Exp. Science*, II (1923), p. 260.
- (181) *Fragm.* 27–32 RIESS. Смотреть также *выше* письмо Фессала.
- (182) См. статью *Pflanzenaberglaube* (Fr. Pfister) в P. W., XIX: «Alexandertext», 1450–1451.
- (183) *De XV herbis lapidibus et figuris*, cf. P. W., XIX, 1454. 27–36. THORNDIKE, *op. cit.*, I, p. 340; II, p. 220, n. 7. Изданная Делатто мкнига (L. DELATTE, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, Liège-Paris, 1942, pp. 277–288. Этот сборник является лишь сокращенной переработкой одного герметического трактата, изданного там же, p. 237 ss. См. *далее*.
- (184) P. W., XIX: «Salomontext» сборника о растениях 7 планет, 1452. 32–52; «Salomontext» сборника о растениях 12 знаков, 1454. 56–64. Смотреть также THORNDIKE, *op. cit.*, II, pp. 279 ss.
- (185) P. W., XIX: «Thessalostext» (7 планет и 12 знаков), 1451. 39–1452. 31; «Thessalostext» (12 знаков), 1453. 29–54. См. *выше*.

- (186) Именно письмо Фессала в некоторых греческих манускриптах приписывается Гарпократиону; см. *Rev. Bibl.*, XLVIII (1939), pp. 55–56. О Гарпократионе см. P. W., VII 2416. 63 ss.
- (187) P. W., XIX: «Alexiustext» (7 планет), 1452. 53–1453. 25. Этот трактат Флакка Африка был издан Л. Делаттом, *Texteslatins*, pp. 213 ss. См. далее.
- (188) Смотреть примечание Делатта, *Herbarius* (1938), p. 18, n. 1. Там та же самая классификация различных рецензий.
- (189) См. *выше*.
- (190) См. *выше* и *далее* по тексту.
- (191) Издана Питрой, *Anal. Sacr.*, V, 2, pp. 284 ss., согласно *Mosquensis* 415 (cf. CCAG., XII, cod. 27, f. 68) и *Vindobonensis* med. gr. 23; по Рюэллю, *Rev. De Philol.*, XXXII (1908), pp. 247 ss. согласно *Parisinus* 2256 (ff. 584–588) и *Par.* 2502 (ff. 19–39). Об этом тексте см. GUNDEL, *Sterneu. Sternbilder*, pp. 281–283. Об астрологических лапидариях в греческой античности GUNDEL, *ibid.*, pp. 281–288 и 335–342; HOFFNER, *Offenbarungszauber*, I, §§ 560–562, 817. О связи между астрологическими греческими и арабскими лапидариями — J. RUSKA, *Griechische Planetendarstellungen in arabischen Steinbücher* (Sitz. Ber. Heidelberg, 1929, 3 Abh.), pp. 1 ss. и далее здесь по тексту. Статья GANSCHINIETZ, *Ringe(indem Folklore)*, P. W., II. R., I, 833–841, является полезной, но она не толкует об астрологических изображениях, выгравированных на камнях. — Сообщаем, что помимо Гермеса астролог «из Вавилона» Тевкр составил произведение о деканах, их паранателлонтах и их масках (πρόσωπα), как и об образах деканов для гравирования на камнях, см. BOLL в CCAG., VII, p. 193 и PORPH., *Isag.* 47 (CCFG., V, 4, 221): ἔγκεινται δὲ καὶ τῶν δεκανῶν καὶ τῶν παρανατελλόντων αὐτοῖς καὶ τῶν πρόσωπων τὰ ἀποτελέσματα ἀπὰρ τοῦ Τευκροῦ τοῦ Βαβυλωνίου, Teukros ap. PSELLOS, *Paradoxa*, p. 147. 21 ss.
- (192) GAL., XI, p. 798 Kühn: cf. *supra*.
- (193) Как и Кролль (KROLL, P. W., VIII, 797. 63–798. 8; PFISTER, P. W., XIX, 1454. 18).
- (194) Cf. *supra*.

- (195) *CCAG.*, VI, p. 73, согласно *Vindobon. philos. Gr.* 108 (ff. 357–358 v). Ни названия деканов, ни камней и растений не соответствуют наименованиям нашего текста. Кроме того, смотреть *GUNDEL, Sterneu. Sternbilder*, pp. 283–284.
- (196) О «характерах» (χαράκτῆρες), магических знаках, символизирующих деканы, планеты или зодиакальные знаки и которые гравировались на камнях см. *HOFFNER, Offenbarungszauber*, I, §§ 819–821. «Характеры» из *cod. Vindobon.* воспроизведены *CCAG.*, VI, p. 74 (здесь символы деканов). «Характеры», символы неподвижных звезд, приведены Л. Делаттом после герметического трактата *de XV stellis*, см. *Texteslatins*, p. 289. Согласно Гунделю, *Sternnglaubeu. Sternbilder*, p. 340, № 2, примеры самых древних камней, носящих выгравированные названия планет, находятся у ФИЛОСТРАТА, v. *Apoll. Ty.*, III, 41 (I, p. 420 *Conybeare*, но я не знаю, может ли слово ἐπωλύμους обладать этим смыслом; ведь фраза «названные в соответствии с семью планетами» представляется более верной (см. камни, именуемые «гелиотропом, селенитом» и пр.).
- (197) Благой Демон является 11 местом, cf. *CCAG.*, VIII, 4, p. 170.
- (198) καὶ τοῦ περὶ ἔξεως τόπου. Если ἔξις = «владение», то это 2-е место; если ἔξις = valetudo (здоровье), то это 6-е место.
- (199) Или «этими объектами», τούτοις.
- (200) ἄνευ γὰρ ταύτης δεκανικῆς οὐδένοϋς γένεσις ἐστίν. Текст из герметических *Iatromathémata*, выше приводимых.
- (201) ὁ ζωδιακὸς οὖν κύκλος μεμορφωμένος εἰς μέρη [καὶ μέλη] καὶ ἄρμους (ἁρμονίας *Ruelle* *correxit*) ἐξέρχεται τοῦ κόσμου (ἐξέρχεται *Par.* 2502: ἐξέχεται *Par.* 2556, ἐρχεται *Mosq.*). καὶ ἔχει κατὰ μέρος οὕτως. ὁ Κριὸς κεφαλὴ ἐστὶ τοῦ κόσμου. Возможно, стоит писать τοῦ Κόσμου и переводить «бог Космоса», как это делает Гундель (*Sterne und Sternbilder*, 1922, p. 69): “So lagert etwa der Gott Kosmos im Tierkreis, sein Kopf ist de Widder, seine Füße die Fische”. — Мы находим ту же самую фразу введения, размещенную по ошибке в заглавии сборника *de septem stellarum herbis*, *CCAG.*, VI, p. 83, 3–4. Изданный текст следующий: ὁ ζωδιακὸς κύκλος μεμορφωμένος ἐστὶν εἰς μέρη καὶ ἄρμους. ἐξέρχεται ἀπὸ τοῦ Κόσμου ὁ

Κριός, κεφαλή ἐστὶν τοῦ κόσμου и пр. Кроль предлагает так: ἄρχεται τοῦ Κόσμου ὁ Κριός <ὅς> κεφαλή ἐστὶν и тл., но я предпочитал бы: ὁ ζωδιακὸς κύκλος μεμορφωμένος ἐστὶν τοῦ κόσμου; в силу параллельного текста деканов. Об общей сфере этих соответствий между планетами или зодиакальными знаками и частями тела см. также BOLL-BEZOLD-GUNDEL, книгу *Sternnglaube*, p. 137, отсылающую к Петронию, с. 39.

- (202) Оригинал должен был содержать образные рисунки деканов, которые не воспроизводились в *Par.* 2256. *Vindob.* ph. gr. 108 и *Paris.* 2419 заключают в себе графические изображения, символизирующие деканы, cf. *CCAG.*, VI, p. 73, и таблицу, p. 74; *CCAG.*, VIII, 1, p. 27; GUNDEL, *Dekaneu. Dekansternbilder* (1936), pp. 385–394 n. 1: смотреть также pp. 62–68.
- (203) ἐν λίθῳ εὐθλίζοντι. Liddell-Scott-Jones предполагают, что ὑελίζοντι = камень, похожий на стекло.
- (204) Здесь и в нескольких продолжающихся параграфах в *Par.* 2256 недостает указания пищи, но оно дано благодаря *Par.* 2502 или *Vindob.* med. gr. 23.
- (205) Издано ПИТРОЙ, в соответствии с мало различающимися рукописными традициями, *Anal. Sacr.*, V, 2, p. 291 (откуда у Рийсса *Petos.-Nichepso*, fr. 36 b; а также Fr. BOLL, *CCAG.*, VII, pp. 232, 233).
- (206) Я прибавил к греческому имени, являющемуся тем же самым в короткой и пространной рецензиях, латинское имя длинной рецензии, *CCAG.*, VIII, 4, pp. 258. 18–259. 29.
- (207) Подробная рецензия (R. L.) имеет здесь μάραθρον, укроп, VIII, 4, p. 149. 7. Тем не менее, манускрипты В и F (сокращенные обозначения Будро) дают следующее: (В) «в некоторых (рукописях) это δράκοντι»; (F) «в других обнаруживается писание об английском шпинате (λάπαθον, растенис Козерога).
- (208) VIII, 3, p. 139. 1–5, 7–8.
- (209) Cf. *Astr. Gr.*, pp. 193 ss., особенно таблица, p. 195.
- (210) ἀλλὰ καὶ διότι τὸ ζωδιον πᾶσι τοῖς τὰ πάθη ἐμποιοῦσι θεοῖς ἐπίκοινων. У латинской версии смысл представляется понятным (VIII, 4, p. 258. 8–9): “*sed quia zodiacus est causa et principium omnium impressionum quae sunt a diis*”.

- (211) Знание планеты, имеющей свой чертог в знаке.
- (212) ὁ διδάσκαλος: несомненно, Трисмегист.
- (213) VIII, 3, p. 139. 5–6.
- (214) CCAG., VIII, 3, pp. 139. 14–151. 15 (Boudreaux). Латинская версия (выжимки): VIII, 4, pp. 258. 22–259. 29 (Cumont).
- (215) F у Будро = Monac. 542: cf. CCAG., VII, p. 29.
- (216) ἐκδοθεῖσαι παρὰ Ἐρμού, cf. VIII, 3, p. 139. 14 (app. cr.).
- (217) См. *выше*.
- (218) VIII, 3, pp. 139. 14–141. 9.
- (219) Второй македонский месяц, соответствующий марту.
- (220) Указаны дальше (140. 13–14): «затвердение, истечение жидкостей, постоянные боли».
- (221) VIII, 3, pp. 140. 2–141. 4.
- (222) Зато эти указания сохранились в латинской версии. Для других согласований между этой версией и *Matritensis* см. VIII, 4, p. 258 (app. crit.), но данная версия более древняя, нежели *Matrit.*; см. там же, p. 253.
- (223) CCAG., VIII, 2, pp. 159–162 (Heeg.).
- (224) Например, ἀπό с аккузативом (159. 14), ἀγελοῦδας (160. 1), etc.
- (225) VIII, 2, 159. 8 ss.
- (226) Я оставляю здесь текст «Алексия», существующий только на латыни и в английском переводе (см. *выше*; THORNDIKE, *History of Magic and Exp. Science*, II, pp. 233–234), как и 5-й тип меньшей значимости и различаемый Делаттом, *Herbarius*, p. 18, n. 1 (=CCAG., XII, pp. 126–135 с рисунком I).
- (227) CCAG., IV, pp. 134–136 = VI, pp. 83. 16–84. 20; cf. VIII, 3, p. 36. Именно различающаяся форма под параграфом αβ в обозрении Будро, VIII, 3, p. 152. В IV, pp. 134–136, эта краткая рецензия (RC) насчитывает лишь 35 строк (34. 1. в VI, *l. c.*). Ни введения, ни заключения, ни отнесения. Вероятно, по ошибке Будро относит эту RC Птолемею, опираясь на cod. *Neapolitanus* ΠС 33 (cf. IV, p. 58). Кодекс содержит тома 386v–387 с тремя выдержками из Птолемея, обозначенные как таковые (два раза Κλαυδίου, затем τοῦ αὐτοῦ), но наш сборник, следующий не-

посредственно после 3-й выдержки (fol. 387 v), несет специальную лемму (εἰσὶ δὲ καὶ αἱ τοῦτων βότανες αἱ συνεργοῦσι κατὰ τὴν ἰδίαν αὐτῶν φύσιν). Ничто не обозначает, что этот новый текст сообщался Птолемию.

- (228) RL 1 = *CCAG.*, VII, pp. 233–236. У этого сборника нет атрибуции, но в *cod. Erlangensis* 89, откуда он извлечен (fol. 175v: cf. VII, p. 74), он следует прямо за двумя герметическими отрывками: один о 12 местах (см. *выше*); другой очень короткий о 12 знаках (см. *выше*). Название простое: «О растениях 7 планет». Введение отсутствует, но есть заключение в 7 строк, хотя само писание насчитывает 92 строки. Именно отличающаяся форма под параграфом αα в обозрении Будро присваивает его Гермесу Трисмегисту (VIII, 3, p. 152).

RL 2 = *CCAG.*, VIII, 3, pp. 159. 19–165. Этот сборник следует за трактатом о 19 растениях в тексте, называемом «от Фессала (Гарпократиона)», по крайней мере, в греческом тексте. Его недостает в латинской версии от Фессала (VIII, 4). Эта вторая RL насчитывает 100 строк. Нет ни введения, ни заключения (заключение, сопровождающее текст из VIII, 3, pp. 163 ss., представляется завершением текста «от Фессала»). В *Paris.* 2256 fol. 582 (см. VIII, 3, p. 22), согласно которому Будро его издавал, заглавие следующее: «Другие 7 растений, приписываемые тем же самым планетам». Но тот же самый кодекс в указателе (1-й руки) имеет: τοῦ αὐτοῦ (то есть Гермес Трисмегист); и на полях fol. 582 (1-й руки): ἔτεροι τοῦ αὐτοῦ. Данный манускрипт его приписывает Трисмегисту. Это форма *b* обозрения Будро.

- (229) Я основываю свой перевод на тексте RL 2 (VIII, 3, p. 159. 20), являющемся наиболее ясным.
- (230) RC (IV, p. 134. 27 = VI, p. 83. 18) имеют здесь: ἐκ τοῦ κατὰ οὐρανὸν καὶ γῆν τὰ μῆλα λελογμένα. Это растение μῆλα понимается, если бы называлось, как в Киридах (34. 23), καμαίμηλον = ромашка. RL 1 и 2 имеют: τὰ μέρη.
- (231) RL 1 имеет: «(растение), носимое в амулете с именем Солнца». Это чисто языческая и наиболее древняя традиция. *Mosquensis* 415 (cf. *PITRA, Anal. sacr.*, V, 2, p. 291) также упоминает молитву, воздаваемую Богу.

- (232) τὰ φῶτα, RL 1 и 2. Буквально «свет» в том смысле, что выбор слова, возможно, делает аллюзию на Ἥλιος, солнечное начало в планетарной последовательности, на Солнце, которое вместе с тем господствует над глазами и равно над светилами. Чего не имеет RC, «ибо Солнце...», вероятно, является здесь последующим прибавлением, ведь согласно египетской доктрине Солнце и Луна повелевают каждым из двух глаз.
- (233) Болль (VII, p. 233. 10 app. crit.) хорошо заметил, что здесь необходимо такое прибавление, как <κυριεύει δὲ καὶ καρδίας>, по крайней мере, в RL 1 и 2 из-за διόπερ и объяснения «поскольку эти болезни и пр.»; но этого объяснения недостает в RC, которая имеет только: «в амулете корень изгоняет офтальмии и излечивает безумства...». Солнце является господином сердца, поскольку в порядке планет, называемом халдейским, оно располагалось посередине ряда и рассматривалось сердцем мироздания (καρδία τοῦ κόσμου), см. CUMONT, *Théologie solaire du paganisme romain* (Mém. Ac. Inser., XII, 2, 1909), p. 12 [458].
- (234) διόπερ ἐὰν ἀφαιρετιῶς ὑπάρχη ὁ Ἥλιος ἐπ' τῆς γενέσεως (VIII, 3, p. 160. 2): γένεσις никак не может иметь здесь технического смысла в астрологии, «происхождении», гороскопе, поскольку речь идет о заболевании, случайном стечении обстоятельств. RL 1 имеет просто: διόπερ ἐὰν ἀναφέρηται κακῶς, что двусмысленно. Во всяком случае, смысл этого астрологического наблюдения мало ясный.
- (235) καὶ τοὺς ἐν καταρχαῖς πειραζομένους ταῖς ὑποχύσεσιν RL 2 (VIII, 3, p. 160. 5): κ. т. ἐνκ. π. т. ἀποχύσεσι RL 1 (VII, p. 233. 13) et Mosqu.: κ. т. ἐνκ. τῶν ὑποχύσεων RC (IV, p. 135. 4 = VI, p. 83. 22), что должно, кажется, переводиться: «и те, кто начинают страдать от катаракты (жидкости на глазах)». Если текст сохраняется в RL 1 и 2, то название болезни в нем не обозначено.
- (236) Cf. VII, pp. 235. 33–236. 3.
- (237) εἰς ὄνομα δὲ τοῦ τοιοῦτου ἀστέρος.
- (238) Об этом предписании см. ниже, а также *Vivre et Penser* (Жить и Мыслить), II, 1942, pp. 248 ss.
- (239) περὶ ἐνὸς ἐκάστου θέσεως. Или: «на тему положения каждого растения?» Смысл мне остается неясным.

- (240) См. *Vivre et Penser (Жить и Мыслить)*, II, 1942, pp. 248 и п. 27, 28.
- (241) См. *Rev. Bibl.*, XLIII (1939), p. 68, п. 6.
- (242) *Mediolan*, 23, fol. 250, см. *CCAG.*, III, p. 15. Фрагмент, изданный там же, IV, p. 135 (п. 1 p. 134). Об отнесении Александру см. *выше*.
- (243) Здесь πολύγονος: πολύγονον в других текстах.
- (244) См. *выше*. Здесь обнаруживается то же самое продолжение: Солнце, повелевающее (a) глазам, (b) сердцу.
- (245) ὥς ἐπὶ τῶν γενέσεων (я не уверен в смысле). Далее следует полностью поврежденная фраза.
- (246) Отмечаем, что Агриппа Неттесгеймский, позаимствовавший у *Secretum* этот перечень растений последовательности Сатурна и пр., его полагает под покровительство Гермеса: *Hermes, quem sequitur Albertus*, см. P. W., XIX, 1451. 34 ss.
- (247) *CCAG.*, VIII, 4, pp. 259. 30–260. 29 (только выдержки).
- (248) Fol. 580: трактат издан VIII, 3, pp. 153. 1–159. 18.
- (249) И даже перед отрывком, извлеченным из Фессала, см. VIII, 3, p. 22.
- (250) После греческого названия каждого растения и соответствующей ему планеты я указываю латинское наименование, данное в латинском переводе.
- (251) Отметим, что в этой рецензии ставится вопрос не о глазах, но только о сердце: это согласуется с астральным, то есть ученым характером (основанным на астрономических теориях), который наблюдается в этом ряду.
- (252) Латинская версия главы о пионе была целиком издана (VIII, 4, p. 260. 1–18: для других растений существуют лишь выдержки), и я указал варианты этой версии.
- (253) «В Сирии и в Аравии», латинская версия.
- (254) Латинская версия добавляет: «Если epileptik носит на шее (в амулете) корень растения, то он излечивается».
- (255) Недостает в латинской версии.
- (256) βαθμῶν. См. *Tim.*, III, 13, οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιῶνται.

- (257) Латинская версия добавляет: «как мы об этом сказали выше»: см. VIII, 3, 150. 4 ss.
- (258) πρὸς τὴν τῶν λειπόντων ἀναπλήρωσιν (VIII, 3, p. 154. 18). Это всегда тот же самый принцип: растущая Луна, значит, *поднимается* растущее растение (сила, полнота и пр.). Вместо этой фразы мы читаем в латинской версии: «Сирийцы правильно говорят: если ты желаешь сделать пластырь, способный к созреванию (*maturativum*: тем самым необходимо читать в соответствии с неизвестными латинскими Mss. (манускриптами) господина Кюмона, когда он издал текст кодекса Монтепессул., приводящего μαῡατῆρ, откуда предположение *mathematicum* (= «астрологическое» Кюмона); и растворяя абсцессы (απαταcod., apostemata Кюмона), ты должен собирать растение на растущую Луну, но если ты хочешь усилить, уменьшить (опухоль) и видоизменить, собирай его, когда Луна на ущербе». Текст не является четким и должен быть поврежденным.
- (259) Манускрипт (Μοναc. 70, fol. 252 s., cf. CCAG., VII, pp. 3–5) приводит γλαοφῶτη, искажение от ἀγλαοφῶτῳς.
- (260) Изданный CCAG., VIII, 2, pp. 162. 19–23.
- (261) VIII, 2, p. 162. 19–23.
- (262) ὁ καθεὶς πλανήτης: в этом смысле от καθίημι, см. LIDDELL-SCOTT-JONES, s. v. 1, 2.
- (263) Общее место из правила во всех оккультных науках.
- (264) За исключением лунного растения.
- (265) Ибо благоразумно, в общем, прибегать к добродетели целебных трав: медицина долгое время ими пользовалась.
- (266) VIII, 2, p. 163. 31–164. 8.
- (267) VIII, 2, p. 165. 6–22.
- (268) ὡς ἐν ῥίπτῃ ὀφθαλμοῦ, cf. ICor., XV, 52, ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥίπτῃ ὀφθαλμοῦ.
- (269) Или лепестки, листву (φύλλα).
- (270) θυμωμένους; αὐθέντας. См. далее θυμοκάτοχον и об αὐθέντας — PGM., XIII, αὐθέντα Ἥλιε, ITim., II, 12 γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω αὐθεντεῖν ἀνδρός.

- (271) См. *далее*, а также *Vivre et Penser*, II, 1942, p. 256, n. 30.
- (272) Или «нежные» (δροσερά).
- (273) См. предыдущую сноску.
- (274) См. *Alch. Gr.*, p. 160. 6 ss.
- (275) A. DELATTE, *Herbarius*, p. 19.
- (276) Fol. 162, см. *CCAG.*, V, 4, p. 9. Текст издан *там же*, VIII, 2, pp. 167–171. Этот же текст в *Bononiensis* 3632, fol. 355v, см. *CCAG.*, IV, p. 45, DELATTE, *Anecdota Graeca* (Paris, 1927), p. 598, *Herbarius*, p. 19, n. 3.
- (277) Fol. 145, см. *CCAG.*, VIII, 1, p. 45. Текст издан *там же*, pp. 187–193.
- (278) Fol. 159, см. *CCAG.*, XI, 2, p. 70. Текст издан *там же*, pp. 164–166. Эта глава составляет часть произведения περὶ δυνάμεως ἀπλῶν φαρμάκων, приписываемого Диоскориду (fol. 132–175), которое, кажется, образовано из отрывков Галиена (περὶ κράσεως καὶ δυνάμεως τῶν ἀπλῶν φαρμάκων) и Диоскорида (или псевдо-Диоскорида).
- (279) XI, 2, p. 165. 11–30.
- (280) *Ib.*, p. 166. 25–28.
- (281) См. заклинание растения, p. 166. 6–7.
- (282) Iaδ, p. 166. 24.
- (283) *CCAG.*, XII, pp. 117–119.
- (284) Перевод, уже выходивший в *Vivre et Penser* II, 1942, pp. 246 с подробным комментарием.
- (285) DELATTE, *Textes latins*, pp. 237 ss. Герметическийт рактат о «*quindecim stellis, quindecim lapidibus, quindecim herbis et quindecim imaginibus*». THORNDIKE, *Hist. of Mag.*, II, pp. 220–221, уже делает аллюзию на этот текст и отмечает несколько манускриптов (см. также I, p. 340, n. 1). Перечень MSS. Великобритании у D.W. SINGER, *Catalogue* (см. *далее*), III, pp. 763 ss. Список немецких переводов в MSS. Германии, см. E. ZIMMER, *Verzeichniss der astronomischen Handschriften des deutschen Kulturgebiets*, München, 1925, pp. 101 ss.
- (286) Ссылки без другого указания в тексте и в примечании направляют на страницы и строки издания Делатта.

- (287) Я использую эту общеупотребительную транскрипцию для Māšallah.
- (288) Это исходит от завершающей схолии в манускриптах AR (275, app. crit.) *dixit Messalahi* пр. Хотя латинский перевод и был сделан в соответствии с арабским текстом, он, впрочем, очевиден, опираясь на одни и те же наименования звезд, см. далес. О Машалле см. SUTER, *Mathematiker und Astronomen der Araber*, 1900, p. 5, № 8. Он часто переводился на латынь в Средневековье: см. THORNDIKE, II, *index*, s. v. *Messahala*; HASKINS, *Studies*, *index*, s. v. *Mashallah et Messahala*.
- (289) Это стереотипная формула в арабских произведениях: см. CCAG., I, p. 81 (перевод далее), εἶπεν ὁ Μαράλας ὅτι· εἶδον κτλ., V, 1, pp. 144 ss.: выдержки из secretis Апомазара, которые все начинаются εἶπεν ὁ Απομάσαρ ὅτι; затем — прямая речь. Иногда присутствует передача целиком: εἶπε ὁ Αποσαίτ ὅτι εἶπον τῷ Απομάσαρ ὅτι εἶπέ μοι ὁ Μουχοῦμετ ὁ υἱὸς τοῦ Μωσέως τοῦ Χορασμιάτ ὅτι ἄνεπόδισα κτλ. В том же сборнике *de XV stellis* два манускрипта (AR) добавляют в завершении схолию (p. 276, app. crit.): “*dixit Messalah: super dictis Hermetis... dixit: 'volo quedam addere quibus, si Hermes viveret, me pro socio in tali opera reputaret... Et dixit Messalah'*” (повторяется еще трижды в начале каждого цитирования).
- (290) CCAG., I, pp. 81–82: см. V, 3, p. 63. Этой выдержкой мы обязаны некоему византийцу; но невозможно говорить о ее датировке. Быть может, не стоит буквально воспринимать свидетельство Машаллы, см. *выше*.
- (291) См. *далее*.
- (292) Любопытная вещь, как отмечает Кюмон (CCAG., I, p. 82, n. 1), Тетрабиблия Птолемея не приводится в этом перечне. О Персах см. GUNDEL, *Jahresbericht*, pp. 121–131.
- (293) “*Hoc enim dico exemplo quattuor nobelium scientiarum, videlicet astrologiae, physicae, magicae et alchimiae*”, — говорит Машалла в конце своего пролога.
- (294) А) ЗВЕЗДЫ. 243. 14 *Dixit Hermes: sub brevitate quaedam explanare volo* 258. 2 *in omni operatione et iudicio*.
В) КАМНИ. 258. 3 *Dixit Hermes: in initio huius voluminis intentio nostra...* 265. 17 *pertingere poterimus*.

С) РАСТЕНИЯ. 258. 1 *Dixit Hermes: postquam docuimus naturas et virtutes quindecim stellarum et quindecim stellarum et quindecim lapidum*... 272. 6–7 *ex unoquoque capitulo primam herbam sufficere affirmatus*.

Д) ТАЛИСМАНЫ. 272. 8 *Cum igitur in principio huius libri...* 274.15–275.1 *iam complevimus in hac particular quarta ea quae proposuimus explanare ex quindecim stellis et qui lapides sunt eis convenientes et quae herbae praedictis concordant et similiter quae imagines hominum vel animalium lapidibus debeant sculpi et quae characteres*.

- (295) Последующее правило является отличным от 1-го благодаря столетию, и оно повсеместно применимо, например, Феофилом Эдесским, cf. *CCAG.*, V, 1, p. 212.
- (296) Необходимо отметить, тем не менее, что это слово *rectificare* может содержать в нашем тексте двойной смысл. Иногда «исправить положение звезды», как в первых указанных примерах. Иногда «правильно использовать», как в финальном фрагменте 275 2 ss.
- (297) На этот счет см. у BOLL, *Fixsterne*, P. W., VI, 2407 ss., параграф о цветах неподвижных звезд, 2415–2416, и особенно тоже *Antike Beobachtung farbiger Sterne in Abhandl. d. Kön. Bayer. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.*, XXX, 1, München, 1918, 1–164 (цитируем о Боллем, *Ant. Beob.*). Стр. 97–155 являются дополнением Бецольда к данным ассирийских табличек.
- (298) О цветах планет см. BOUCHÉ-LECLERCQ *Astr. Gr.*, pp. 313–315, pp. 313–315, BOLL, цитированная статья, pp. 19–26, 51 ss. J. BIDEZ, *Les couleurs de planets dans mythe d'Er*, *Bull. Ac. roy. de Belg.* (Cl. deslettresetc.), 1935, pp. 257 ss. Два новых текста, один анонимный, другой Ахмеса, *CCAG.*, V, 4 (1940), pp. 121 и 169.
- (299) См. *выше*.
- (300) Произведение одинаково издано в *Texteslatins*, pp. 277–288. Оно короче, чем предыдущее (pp. 241–275).
- (301) Талисман содержит с одной стороны фигуру, выгравированную на камне (под ним заключался фрагмент растения), с другой — знак или магический «характер», подобный тем, ко-

торые воспроизведены на манускрипте R, см. *Textes latins*, p. 289. Я указываю в таблице только фигуры. О «характерах» см. *выше*.

- (302) Исправить Альторайя (Althoraya).
- (303) Я воспользовался для этого *Elements of Astrology* Аль-Бируни, изданными Ramsay Wright, London, 1934.
- (304) PTOLEMÉE, *Syntaxis*, VII 5–VIII 1 = 2, pp. 38 ss. Heiberg = II, pp. 32 ss. Manitius (немецкий перевод).
- (305) BOLL, *Ant. Beob.*, pp. 78 ss. Я указываю страницу с номером звезды в этой таблице. Для звезд, недостающих в данной таблице, см. таблицу, относящуюся к *Темрабиблии* (I, 9), BOLL, pp. 32–47.
- (306) Текст особенно затруднен, и грубые ошибки, кажется, восходят к арабскому оригиналу, 219 . 1 ss.: *Haec enim stella (scil. secunda stella) hebraice Lampada dicitur eo quod ad formam lampadis sit formata; arabice vero Choraya nuncupatur* (это звезда *thureiya* no-арабску); *sed Graeci Virgalias, Latini autem ipsam Pleiades vocant et major pars occidentatium septem Capellas; septem enim sunt stellae et ideo septem Capellae dicuntur*. Здесь много неточностей, не говоря уже об абсурдностях, как *hebraice Lampada, Graeci Virgalias, Latini Pleiades*. «Lampadias» существует, но лишь в качестве обозначения Альдебарана. BOLL, *Ant. Beob.*, 8 16. Плеяды или *Vergiliae* (a verni temporis significatione, SERV. in *Georg.* I, 138, cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, p. 134, n. 1: скорее от *verga, virga*) не являются так называемыми *Capellae*, но существует созвездие Козы (*Capella*) и другое — Козлят (BOUCHÉ-LECLERCQ, p. 62, n. 1, p. 423, n. 3). Ниже мы увидим аналогичную ошибку для *Saltator*. Отметим, что *Althoraya* названа *Clota* у Еноха, 278. 22.
- (307) Это было бы al'aiuṯq (см. BĪRŪNĪ, p. 163). Нужно отметить, что Аль-Фаргани (Al-Fargāni) располагает между Альдебараном и Сириусом звезду Наюк: вероятно, здесь то же самое слово, что Alhayoth, но Нуок в перечне Аль-Фаргани соответствует Капелле. Автор добавляет: "*Et dicunt quidam quod est tenens frenum: alii dicunt ipsam retinentem habenas*". Снова заблуждение. Эти характеры не могут применяться к Ориону: возможно, автор мнит об Ауриге, близлежащей к Ориону звезде и, наподобие Ориона, паранателлonte Тельца.

- (308) Речь идет здесь больше о Сириусе, см. 251. 7: *haec stella est meridionalis et inter omnes stellas fixas est ex maioribus et magis apparens*. Это может обозначать только Сириус. Скоро станет видно, почему я так уточняю.
- (309) *Al simak al ā'zal*.
- (310) *Al simak al rāmiḥ*: то есть «копыеносца», обозначение, превосходно согласующееся с Волопасом. В перечне Агриппы Неттесгеймского, приводимом Боллем, *Ant. Beob.*, p. 155, № 12, присутствует название *Alchamet*, в котором Делатт признает *al-hhāmeḥ*, Волопаса. Наш текст прибавляет: *et dicitur Saltator*. Здесь, кажется, снова заблуждение, ведь наименование «танцора» (впрочем, с другими названиями) давалось в античности только Геркулесу, Эггонасину (ἐν γόνασιν) Греков, см. BOLL-BEZOLD-GUNDEL. *Stern Glaube und Sterndeutung*, 4e ed. (1931), p. 55.
- (311) *Al fekka* является звездой Короны. В перечне Агриппы № 13 был назван *Elepheia*; в ней должно, несомненно, признавать нашу Альфеку (варианты в манускриптах: *elfeca*, *elfeiah*, *el-pheta*), либо ожидаемую здесь Северную Корону.
- (312) *Vultur cadens* (которая у Еноха *Падающая полын*ь, 286. 5, что представляется повреждением) является Лирой, несущей на самом деле крылья и голову грифа. То же самое наименование у Агриппы, № 15, и в перечне Аль-Фаргани (см. далее), где эта же звезда четырнадцатая.
- (313) 4-е издание, 1931 год, в конце произведения: согласно J. Van Wageningen, Leyde, 1914.
- (314) Начиная с 1903 года, Болль отмечал (*Sphaera*, p. 76, n. 4), что это распределение звезд в соответствии с зодиакальными знаками наиболее привычно у астрологов: Птолемей (*Synt.* и *Tetr.*) представляет собой исключение.
- (315) BOLL, *Ant. Beob.*, pp. 47, 71.
- (316) Статья *Fixsterne*, P. W., VI, 2419 § 12 (*Merksterne*).
- (317) О смысле πίνναξ, см. CCAG., VIII, 4, pp. 118, n. 3.
- (318) BOLL, *Ant. Beob.*, p. 72.
- (319) BOLL, *Ant. Beob.*, p. 72, ихс водит к 30 (см. PORPH., *Isag.*, c. 48 = CCAG., V, 4, p. 221), по пятнадцать для каждого полушария.

- (320) Так у Болля, *Ant. Beob.*, p. 72.
- (321) CUMONT, *CCAG.*, V, 1, P. 197, n. 1, напоминает, что ὁ συγγραφεύς может иметь тот же смысл у Веттия Валента.
- (322) О первом смысле и смыслах, происходящих от παρανατέλλοντα, смотреть особенно BOLL, *Sphaera*, pp. 75 ss.
- (323) BOLL, *Ant. Beob.*, pp. 77, 82 (согласно Vindob. philos. gr. 108, s. XVI, f. 283: заголовок просто ἕτερον (scil. κεφάλαιον) τοῦ θείου Πτολεμαίου). Страницы 78–81 содержат сравнительную таблицу данных об этих 34 звездах Птолемея (Тетрабиблия). Аноним и его эпигоны — Реториос, псевдо-Птолемей и астролог Байер (*Uranométrie*, 1613).
- (324) *Ant. Beob.*, pp. 96–97.
- (325) Эти уможрения представляются по вкусу арабской алхимии, см. RUSKA, *Tabula Smaragdina* (Heidelberg 1926), p. 110 (о четырех началах), p. 137 (о четырех природах в герметической книге арабской алхимии, называющейся «Книгой Аполлония Тианского»).
- (326) См. выше.
- (327) *Ant. Beob.*, p. 73.
- (328) BOLL., l. c., p. 73.
- (329) Так у Феофила Эдесского и в Exc. Parisiense, *CCAG.*, V, 1, pp. 214 ss. У анонима Сириус представляет собой исключение, будучи связанным лишь с Марсом (V, 1, p. 201). Но это, возможно, объяснено лакуне в тексте, поскольку в параллельном месте (V, 1, p. 215. 19) Феофил Эдесский сообщает о «Марсе с Сатурном».
- (330) См. выше.
- (331) См. в последнем месте у BIDEZ-CUMONT, *Mageshellénisés*, I, pp. 188 ss.: «Добродетели трав и камней».
- (332) Об этих астрологических лапидариях смотреть, например, BOLL, *Sphaera*, pp. 430–434; J. RUSKA, *Griechische Planetendarstellungen in arabischen Steinbüchern* (Sitz. ber. Heidelberg, 1919, 3 Abh.), pp. 3–50; и выше в тексте. Руска определяет ошибочной большую роль этих подписей к гравюрам, стр. 5: «Ihre letzte Wurzel mogen die Texte in Handwerkmassigen Anweisung für Gemmenschneider haben».

дер сообщает о следах герметизма в манихействе: Святой ЕФРЕМ, см. SCOTT, *Hermetica*, IV, p. 161; ФАВСТ, ap. AUGUST., c. Faustum, XIII, 1, p. 378. 25 Zycha (cf. ALFARIC, *Évolution intellectuelle de St. Augustin*, I, pp. 169 ss.). Уже BURKITT, *The religion of the manichees*, p. 96, с правдоподобностью предполагал, что манихейская версия Пастыря Ерма основывается на смешении между Ермом и Гермесом. Манихеи принесли в Иран эллинистическую астрономию (Мани интересовался точной астрономией, предпочитая ее халдейской астрологии; см. цитирования из его «Книги Тайн» у Bīrūnī, *India*, ed. Sachau, p. 191. 3, trad., I, p. 381). Вероятно, именно манихеи поддерживали по большей части эллинистическую традицию в Иране вплоть до мусульманского периода: их положение «гуманистов» являлось благоприятным для изучения эмпирических знаний, что закрепляло меньший догматизм зороастрийского духовенства в империи Сасанидов.

(341) Этот составленный параграф меня подвиг открыть у J. B. J. DELAMBRE, *Histoire de l'Astronomie au Moyen Age* (Paris, 1819), I, p. 67, в главе *Alfragan* (Al-Fargāni, см. SUTER, *Mathem. u. Astronomend. Araber*, 1900, p. 18, № 39; часто переводимого в Средневековье, см. THORNDIKE, II, p. 1009 (index), s. v. *Alfraganus*; Haskins, index, s. v. *Alfraganus* и *Fargani*: Деламбр цитирует в соответствии с *Elementa astronomica*, Франкфурт, 1590, глава 22) перечень «пятнадцати наиболее замечательных неподвижных звезд», каковые суть:

- I) *Acharnachar* (неподалеку от Солнца): Овен;
- II) *Aldébaran* (красная): Телец (его глаз);
- III) *Hayok* (Capella, красная): Близнецы;
- IV) *Aschehre Aljemanija* (правый Пес, Сириус): Близнецы (правая стопа);
- V) *Jed Algeuze*, рука Ориона: (Телец/Близнецы);
- VI) *Rigel Algeuze*, стопа Ориона: (Телец/Близнецы);
- VII) *Sohel* (Canopus, кормило Судна): (Рак);
- VIII) *Ascherhe Asschemalija* (левый Пес, Процион): Рак;
- IX) *Львиное Сердце* (у эклиптики): Лев;

- X) *Львиный Хвост*: Дева;
- XI) *Alramech* (Арктур): Весы;
- XII) *Alahzel* или *Assimech* (вихор Девы): (Весы);
- XIII) *Центавр* (верхушка правой ноги у Сохеля): (Весы);
- XIV) *Падающий Гриф* или *Ли́ра*: Стрелец;
- XV) *Рот Южной Рыбы* (Фомальгаут): под Водолеем.

Я поставил в конце каждой строки название соответствующего знака зодиака без скобок, когда этот знак указан в перечне, и в скобках, если таковой не указан. В целом, здесь тот же самый порядок, что и у Гермеса, идущий от Овна к Рыбам. Мы обнаруживаем: Aldébaran (II: I Herm.), Nayok (III Capella: II Herm., если смешать Плеяды с Капеллой), Сириус (IV: V Herm.), Rigel (VI: IV Herm.), Прочион (VIII: VI Herm.), Регул (IX: VII Herm.), Арктур (XI: X Herm.), Спика (XII: IX Herm.), Ли́ра (XIV: XIV Herm.); девять или только восемь звезд, если нет равнозначности между Плеядами и Капеллой). Аль-Фаргани имеет следующее чередование: Acharnahar (I), Jed Algeuze (V, рука Ориона), Sohel (VII), Хвост Льва (X), Центавр (XIII), Южная Рыба (XV). У него отсутствуют: Algol (III), Крыло Ворона (VIII), Большая Медведица (XI), Северная Корона (XII), Хвост Скорпиона (XV). Любопытным подобием предстает тот факт, что Гермес и Аль-Фаргани оба путают Орион с Ауригой: я не объясняю эту аномалию. Подытожим: несмотря на определенные соотношения, из которых самым примечательным, несомненно, является то же самое число пятнадцати звезд в обоих перечнях, нельзя говорить, что наш герметический текст идет от списка Аль-Фаргани или этот последний от нашего текста.

Согласно Деламбуру, перечень Аль-Фаргани всегда располагал следующими вариантами:

- (I) *Alsamech Abramech* (id est deferens lanceam sive Bootes);
- (II) *Deferens caput Algol* (id est Perscus);
- (III) *Domina sellae* (id est Cassiopea);

- (IV) *Foemina quae non est expert virum* (id est Andromeda);
- (V) *Дельфин* (или Морской Лев);
- (VI) *Azalange* (или Змееносец);
- (VII) *Algibbr* (он же Орион);
- (VIII) *Alnahar* (id est Fluvius);
- (IX) *Cheleb Alechber* (Большой Пес);
- (X) *Cheleb Alasgar* (Малый Пес, *Canis minor septentrionalis*);
- (XI) *Alsephina* (Navis);
- (XII) *Alsigahh* (Hydra);
- (XIII) *Algorab* (Corvus);
- (XIV) *Alsabahh* (fera sive Lupus);
- (XV) *Alachil Algenubi* (Corona australis).

Вновь узнаются некоторые звезды из перечня Гермеса: *Abramech* (I: X Herm., это Арктур), *Deferens Caput Algo l* (II: III Herm., которая не что иное, как Медуза), *Algibbar* или Орион (VII: IV Herm.; здесь еще у Аль-Фаргани присутствует целое созвездие, тогда как у Гермеса только Ригель), Сириус (IX: V Herm.), Прочион (X: VI Herm., в том же самом порядке), *Algorahh* или Ворон (XIII: VIII Herm., что представляет собой крыло). Для № XIV, *Alsabahh* = *fera sive Lupus*, припоминается, что № X у Гермеса (Арктур) носил в качестве указания гравюру: *vel sicut equus vel lupus*. Выдающейся чертой этого перечня представляется то, что в нем отмечается больше не частные звезды, но созвездия, как, например, у Птолемея в Тетрабиблии (I, 9). Во всяком случае, мы устанавливаем, что ходило несколько перечней пятнадцати светящихся звезд: было бы основание их учесть и, если возможно, узнать об их происхождении.

ГЛАВА VI

Герметизм и оккультные знания

§ 1. Оккультные знания в эллинистическую эпоху

Число астрологических манускриптов Средневековья и Ренессанса содержат равно трактаты или рецепты по алхимии, медицине и магии. Вот некоторые примеры. *Scorialensis* IR 14 (XV век), по-особенному посвященный астрологии (1), включает в себе (fol. 150v) таблицу 205 алхимических знаков (2). *Scorial.* III Y 14 (написанный частью в 1486 году и частью в 1323 году), содержит медицинские произведения (3), предоставляет нам (fol. 149) грозовую книгу (tonitruale) и (fol. 237) таблицу 150 алхимических знаков (4). *Bononiensis* 3632 (XV век), содержащий все 475 листов коллекции по медицине (f. 1–266), астрологии (5) и магии (F. 269v–362v) (6), дает (f. 14–15, 350, 435) алхимические рецепты (7). *Angelicus* 17 (XV столетие), посвященный одновременно медицине (f. 1–326) и астрологии (f. 326v–340) (8), излагает алхимические рецепты (9). *Atheniensis* Bibl. Publ. 1070 (XIII и XIV столетия) включает всякое сокровище премудрости (10): f. 1–220 гномические сборники монаха Антония, названного Пчелой, Святого Иоанна Дамаскина, Демокрита и Эпиктета, Ливания, Плутарха, Менандра и Филистиона, семи мудрецов; f. 220–222v посвящены астрологии; наконец, остальная рукопись должна была включать компиляцию (παρεμβολαί) афоризмов алхимических авторов — Гермеса, Демокрита, Аристотеля и Клеопатры; к сожалению, после прекрасного объявления этого заглавия, копиист выдохся, и мы обнаруживаем в завершении только посредственные сочинения по теологии. Но именно манускрипты *Parisini* свидетельствуют о связи между различными ветвями оккультизма. Так огромный сборник по оккультным наукам образует собой *Par.* 2419 (Георгий Митиад, около 1460 года) (11), содержит смешанные с астрологической компиляцией, составленной самим Митиадом и разделенной на четыре кни-

ги (f. 1–186v) (12), затем со смесью астрологии и магии (13), множественные еще неизданные алхимические рецепты (14). Наоборот, важный алхимический манускрипт *Par.* 2327 (копированный в 1478 году Феодором Пелекано) (15) содержит (f. 280) таблицу соответствий между металлами и планетами (16), а также (f. 293) астрологический *organon* Гермеса Трисмегиста (17). *Par.* 2509 (XV век) включает различных астрологических авторов (в том числе Птолемея) и магические рецепты (18), а среди них — алхимический рецепт философского яйца (f. 137) (19). Соединение магии с астрологией или алхимией не является менее частым. Например, мы обнаруживаем магические рецепты в астрологических манускриптах *Par.*, Греческое дополнение 696 (20), Греческое дополнение 636 (21); *Par.* 2316 (XV век) (22) и 1603 (XVI столетие) (23), если приводить только малое число. Вплоть до более почтенной из алхимических рукописей, носящей название *Marcianus* 299 (XI столетие) (24), пытались заполнить белые страницы рецептов предсказания, астрологии и магии: критик сновидений Никифора (f. 3), астрологический круг (f. 4), лабиринт Соломона (f. 102v), предзнаменования по раскатам грома (f. 128). Взамен магических папирусов содержится рецепт усовершенствования золота (ἰωσις χρυσοῦ, PGM., XII, 193); и, будучи редким, попадающийся разве что в магических операциях, им пользуются для астрологических счислений (v. gr. III, 275; IV, 835; VII, 795; XIII 214, 1026). Заклинание утренней звезды (πρὸς τὸν ἀστέρα τῆς Ἀφροδίτης, IV, 2891 ss.), несомненно, является магическим искажением астрального культа; то же самое обстоит: с молитвой сопровителям Большой Медведицы (IV, 1331–1390); призыванием Луны, чтобы она направила своих ангелов или паредров на службу магу (VII, 884 ss.); с молитвой «святому Ориону» (ὁ ἄγιος Ὠρίων, I, 26 ss.); с молитвой звезде или ангелу звезды, который спешит повиноваться магу во всех вещах (I, 73 ss., 96 ss.) и который, в частности, ему раскрывает прогнозы о часе, когда умрет больной (188–189) (25).

Этот обычай копиистов до XVI века не представляется простой фантазией. Он отвечает установившемуся замыслу. И поскольку сам копиист или «ученый», для которого он работает, является зачастую практиком, постольку этот практик оперирует всей совокупностью оккультных наук: он одновременно астролог, алхимик, лекарь и маг; он познает все секреты естества; он знает средство воздействия на них: это соперник Доктора Фауста.

Итак, мы уже обозначили связь между различными ветвями оккультизма, предшествующую Ренессансу или даже Средневековью. Она восходит к эллинистическому периоду. Уже тогда видно произошедшее разделение между двумя разрядами людей науки. Остановимся на мгновение на этом очень достойном феномене человеческой мысли.

Давайте сравним цели и методы науки о естестве, как они воспринимались Аристотелем и его комментаторами II века (Александром Афродисийским), с целями и методами знаний, называемых оккультными. Их предмет один и тот же: это существа трех царств — животные, деревья и растения, камни и металлы. Но факты, которые собираются, способы, коими исследуется их тематика, и предлагаемые в изучении конечные цели представляются предельно противоположными.

Чтобы проиллюстрировать аристотелевский метод, на котором основывалось то, что выражает научный метод в античности, я ограничусь приведением (26) нескольких прологов или заключений, где Стагирит определяет свой предмет относительно естественных наук.

Météorologikal, 1, 338a 20–339 b 10:

«Мы уже говорили прежде о первопричинах природы, о всякого рода естественном движении, затем о звездах, упорядоченных в соответствии с обращением небес, о количестве, свойствах и взаимных превращениях телесных элементов, о всеобщем возникновении и уничтожении. Нам осталось еще

рассмотреть ту часть этой науки, которую все до сих пор называли метеорологией.

Она изучает [все], что происходит согласно природе, но менее упорядоченной в сравнении с первым элементом тел, [все, что происходит] в местах, тесно соседствующих с областью обращения звезд: это, например, Млечный Путь, кометы и наблюдаемые [на небе] воспламенения и движущиеся [огни], а также все то, что мы могли бы почесть состояниями, общими и воздуху, и воде. Кроме того, [сюда относятся вопросы] о частях Земли, видах этих частей и состояниях. Исходя из этого, следовало бы, видимо, рассмотреть причины ветров и землетрясений и всех явлений, сопряженных с движениями такого рода. Путь к объяснению одних [явлений] для нас труден, а другие мы можем каким-то образом постигнуть. Речь пойдет, наконец, о громовых ударах, смерчах, престерах и о других повторяющихся [явлениях природы], то есть об изменениях состояний, которые одни и те же тела претерпевают при уплотнении.

Описав все это, посмотрим затем, не можем ли мы обычным нашим способом представить также исследование о животных и растениях, как в целом, так и по отдельности [о каждом предмете]; и тогда мы, пожалуй, вполне завершим то изложение, которое задумали вначале».

Там же, Книга IV, 12, 390 b 14–22 (27):

«Зная, таким образом, к какому роду отнести всякое подобочастное [тело] (*homœomeres*) (28), мы должны рассмотреть каждое из них в отдельности: что такое в отдельности, например, кровь, мясо, семя и все прочее. Ведь мы получаем знание о каждом [предмете] — почему он [существует] и что он такое, если нам известна либо его материя, либо его [внутреннее] соотношение, и лучше всего, когда [мы осведомлены] о том и другом — о его возникновении и уничтожении, а также и о его движущей причине.

Коль скоро [подобочастные тела] объяснены, нам следует подобным же образом рассмотреть и неподобочастные, и наконец

то, что они образуют, например, человека, растение и прочее тому подобное»^{*}.

В согласовании с этими началами, собрав и описав факты (*deanimal. hist.*), «ибо надлежит начинать с изучения феноменов на тему всякого вида (существ) и только затем рассматривать их причины, толкуя об их порождении» (29), устанавливалось в *Исследованиях животных* «число и естество частей, из которых состояло каждое из живых существ» (30). Аристотель разыскивает причины этих фактов, которые должны быть изученными независимо от фактов самих по себе (31): это предмет трактата *О частях животных*. То, что существовала связь между этим произведением и началами, провозглашенными в *Метеорологике*, хорошо увидел Александр Афродисийский, который недвусмысленно об этом утверждает (32):

«Итак, познакомившись с подобными частями (*homœomeres*), нужно говорить, по словам философа, о частях неподобных (*anhomœomeres*), затем о телах, образованных данными частями, включая растения и животных. Продолжением этой книги (*Météorologika*) является произведение *О частях животных*, ведь во второй его книге трактуется о том, о чем должно толковать здесь. В ней он на самом деле занимается сначала подобными частями, затем образуемыми ими неподобными частями».

Потом идет рассмотрение частей в качестве органов, наделенных функциями. Именно это предмет трактата «О двигательной функции у животных» (*deanimal. incessu*), пролог которого следующий (33):

«Что касается полезных частей для живых существ относительно локального движения, то необходимо изучить, почему каждая из этих частей такова и с какой целью она принадлежит животным, рассмотрев затем различия как между разными частями того же самого животного, так одного и другого животного».

^{*} Цит. по источнику: Собрание сочинений Аристотеля в 4-х томах. Том 3, Москва, «Мысль», 1981.

С тех пор известна материя живого существа, то есть его части, рассматриваемые как орудия функции, его части в качестве «органов». Теперь стоит перейти к изучению формы, и это то, о чем объявляет заключение трактата *de animal. incessu* (34):

«Вот как ведут себя части, особенно те их них, которые отвечают за движение живых существ и, в общем, за всякую двигательную функцию. Таким образом, определив эти вещи, мы переходим непосредственно к рассмотрению души».

Итак, здесь помещается трактат о душе (*de anima*) и сочинения о ее разнообразных силах (*parva naturalia*). Какие разыскания тогда последуют? Известна материя, известна форма. Речь теперь идет об изучении действия, связанного с материей и формой, эффективности и конечной цели, с одной стороны, в операциях, свойственных живому существу, и в затрагивающих его движениях; с другой — в феномене порождения, где рельефно даны естество и причины живого существа. Стало быть, два трактата завершают построение Стагирита: «О Движении животных» и «О рождении животных». Первый отнюдь не дублирует произведение о двигательной функции у животных. В первом трактате философ занимался частями тела в качестве органов движения; в нем спрашивалось, например, почему подобных органов у одного живого существа два, у другого — четыре; и у этого другого они кратные, тогда как, впрочем, не объясняют, почему всегда присутствуют в парном числе; почему человек и птица двуногие, рыбы безногие; почему у человека и птицы по две ноги с полностью противоположной вогнутостью двигательных частей, почему четвероногие ходят по диагонали (35). Трактат *de animal. motione* отвечает на другие вопросы: «В другом сочинении мы уже подробно исследовали движения различных родов животных, отличия между этими движениями, а также причины, обуславливающие их индивидуальные особенности (ведь некоторые животные летают, некоторые плавают, некоторые ходят, а некоторые передвигаются различными другими способами). Теперь нам предстоит рас-

смотреть общую причину всякого движения животных»^{*}(36). Этой причиной является душа, и «... остается здесь рассмотреть — так это вопрос о том, как душа движет тело и каково начало движения у животных»^{**} (37). Значит, настоящий трактат касается отнюдь не материи, но формы и цели. Чтобы идти, недостаточно иметь ноги, необходима еще цель: «принцип всякого движения у живого существа — это объект для преследования или побега».

Отсюда мы переходим, наконец, к порождению. О чем нам по-научному объявляет заключение трактата *de animal. motione*: «Мы поговорили о частях разных животных, о душе, о чувственном восприятии, о сне, о памяти и движении в целом, и обсудили их причины. Осталось поговорить о рождении [животных]»^{***} (38). Это произведение составит единое целое с предыдущим. В нем пойдет речь не о порождающих частях в качестве материи, но о точке зрения формы и конечной цели. На самом деле причины порождения четыре: форма и цель, с одной стороны, действенное начало и наконец материя, которая в сложении живого существа образована неподобными частями (*anhomoeomeres*); в этих последних подобными частями (*homoeomeres*); и в них уже телесными элементами. Уже сообщалось обо всех других членах живого существа: «...остается еще сказать только о частях, служащих животным для порождения, насчет которых не производилось раньше никакого расследования, и в связи с причинами — о существе движущей причины. Но рассмотрение этой причины и того, что относится к возникновению каждого животного, в известном отношении тождественно, поэтому наше рассуждение связывает их воедино, помещая изложение указанных

^{*} Цит. по переводу Е.В. Афонасина: Аристотель, «О движении животных»; СХОЛН, Vol. 10.2 (2016), стр. 737, 738.

^{**} Цит. по переводу Е.В. Афонасина: Аристотель, «О движении животных»; СХОЛН, Vol. 10.2 (2016), стр. 744.

^{***} Цит. по переводу Е.В. Афонасина: Аристотель, «О движении животных»; СХОЛН, Vol. 10.2 (2016), стр. 753.

частей напоследок, а начало возникновения животных непосредственно за ними»* (39).

Таково воздвигнутое Стагиритом завершенное здание естественных наук. Конечно, оно по воле случая не является полным: трактат (в двух книгах) о растениях утрачен с древности; фактически предпочтительнее считалось более подробное произведение Теофраста; недостает в *Метеорологике IV* изложения о камнях (минералах) и металлах, хотя о нем и объявлялось в конце *Метеорологики III*; впрочем, глава 1 *Метеорологики IV* никак не является непосредственным продолжением главы 1 *Метеорологики III*. И все же, написанное и в совокупности сохранившееся: «Исследования о животных», «Части животных», «Двигательная функция у животных», «Трактат о душе» и дополнительные к нему сочинения, «О движении животных», «О возникновении животных», — остается достаточным, чтобы увидеть главную идею, руководившую этим великим замыслом. Все должно опираться на факты: в той мере, насколько позволяли это начальные средства наблюдения, исследуются специфические характеры, общие черты. Отсюда происходит первая классификация. Есть лишённые жизни существа и живые. Среди этих живых одни способны только питаться, возрастать и воспроизводить себя самих; они находят свое питание на месте и связаны с почвой: это растения. Другие ищут себе пропитания; им свойственно передвижение, что подразумевает собой ощущение и желание: это животные. Другие, наконец, добавляют к этим особенностям свойство разума, интеллект: это человек. От неодушевленных людей до человека существует иерархия. Камни и металлы прямо происходят от самих элементов: земля, свет и вода, — это грубые и неорганические тела. Все живые существа, каковыми бы они ни были, являются, наоборот, организованными: их тела представляются материей в потенции действия, орудием функции.

* Чит. по изданию: Аристотель, «О возникновении животных». ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР МОСКВА · 1940 · ЛЕНИНГРАД

Значит, изучается это тело в своем качестве материи и части, его составляющие, — подобные (homomeres) и неподобные (anhomomeres), образующие целостность, — организация этих частей с точки зрения выполняемого действия. Отсюда следует изучение формы, приводящей органы в действие. Наконец, рассматривается общее производное материи и формы, то есть сама по себе функция, и особенно главные функции передвижения и порождения.

Как правило, сущность данного исследования заключается в стремлении к максимуму понятности (40). Она сводит множество к одному, случай к сущности, единственное к универсальному. Она добивается установления законов. Это познание причины и причин, различающихся в сфере живой природы, которые сами предстают соответствующими более понятным причинам, из чего следует, что естественные науки занимают более пространное место в целокупности, являющейся знанием Космоса. Часть связана со Всем: не существует полного разумения части без ее соотношения с этим Всем. Аристотелианская наука представляется чисто архитектурической.

Можно критиковать этот метод, возражая, например, что он не различал истинных причин. Получается, что познание посредством причины и установление иерархии причин отвечало требованиям научного духа. Это была наука. На самом деле, античность не знала другой науки, кроме рассмотрения существ Космоса. И поскольку древние и еще византийцы, а затем люди Средневековья обладают некоторой идеей о научном методе, постольку они им обязаны Стагириту или длинной родословной его комментаторов, начиная от Александра Афродисийского и до Филопона. Это одинаково доказывает последнюю характерную черту, являющуюся не менее важной. Аристотелианское знание по существу созерцательное: оно есть θεωρία. Оно стремится к познанию, чтобы знать, а не для того, чтобы использовать это знание в практических целях. Нет ничего менее утилитарного, чем аристотелианское понятие об учености: «Признавая познание делом прекрасным и достойным, но ставя

одно знание выше другого либо по степени совершенства, либо потому, что это знание о более возвышенном и удивительном, было бы правильно по той и другой причине отвести исследованию о душе одно из первых мест. Думается, что познание души много способствует познанию всякой истины, особенно же познанию природы. Ведь душа есть как бы начало живых существ. Так вот, мы хотим исследовать и познать ее природу и сущность, затем ее проявления, из которых одни, надо полагать, составляют ее собственные состояния, другие же присущи — через посредство души — и живым существам»* (41). Наоборот, господствующей характерной чертой псевдознаний греко-римской и эллинистической эпохи — это то, что они всегда добиваются практических целей. Если созерцается небо, то для того, чтобы по нему читать судьбу людей. Если собираются свойства животных, травы и камни, то для того, чтобы из них извлекать лекарственные снадобья. Если разыскивается средство трансмутации металлов, то для того, чтобы найти секрет их полного обращения в золото. Этот критерий пользы является решительным. Он лучше отмечает границу, разделяющую оба мира. Те, кто придерживался стороны Аристотеля (их было очень малое число), если и не представляли собой ученых, то, по крайней мере, сохраняли смысл того, чем должно быть знание; те же, кто в своем огромном количестве их превосходили, если и не оказывались шарлатанами (42), то и не были полностью несведущими в обязательных для науки условиях.

Каков на самом деле отличительный характер псевдознаний естества, который, как видим, устанавливается, начиная со смерти первого ученика Аристотеля Теофраста, равно наполняя собой произведения натуралистов, подобных Плинию, Элиану, Солину; романистов, подобных Апулею и Филострату; Отцов Церкви, подобных Василию Великому, Епифанию, Амвросию и Августину; любителей аллегорий, подобных Гореполлону и

* Цит. по книге: Аристотель, О ДУШЕ, перевод П.С. Попова. Аристотель. Сочинение в 4-х томах. Т. 1, стр. 371, М., «Мысль», 1976 год

автору *Physiologus*'а; или даже предоставляющим место всякой специальной литературе вроде произведений *Физика*, приписываемых магам, Соломону или Трисмегисту? Это почти исключительный интерес, приводящий к редким и чудесным фактам (*mirabilia*) и преимущественно, опираясь на эти факты, к оккультным добродетелям зверей, растений и камней, к симпатиям и антипатиям, соединяющим или противопоставляющим существа одного и того же царства или различных царств.

Собрания *mirabilia* нисколько не похожи на аристотелевские исследования (ἱστορίαι): они исходят из совершенно иных принципов. Несомненно, собирание фактов, изучение свойств существ естества является своеобразным подходом знания: благодаря исследованиям животных начинались зоологические познания Аристотеля, который следовал здесь методам первых «историков» — Гекатея и Геродота. Исследования Стагирита ведут к цели, заключающейся в установлении законов. Эта конечная задача научного порядка повелевает в свою очередь выбором и классификацией фактов. Он сможет отметить такой-то редкий и любопытный феномен, но он на нем никогда не остановится. Он учтет только типический факт, который, соединенный с другими фактами того же самого вида, позволит упорядочить реальное. Напротив, в эллинистических коллекциях *mirabilia* именно чудесное представляется сущностным. Значит, собранная под этим названием сумма объединенных фактов, будучи далекой от выведения значимости общих черт, откуда можно высвободить законы, составляет собой бесформенную массу θαύματα, некое подобие музея странных вещей. Одним словом, вместо стремления к универсальному, пришли к поиску особенности, ἰδιότης, и это то, что в ἰδιότης казалось наиболее частным (43). Это противоположность знания (44).

Вот и обнаруживается тот же самый склад ума в наиболее досадный день в всеобщем увлечении оккультными добродетелями. Но здесь необходимо предоставить слово ученому, лучшим образом изучившему жанр эллинистической литературы *Физик* (45): «Совершенно новый способ особого мистико-ма-

гического порядка рассмотрения естества появился в эллинистическую эпоху в Египте, который к этому был предопределен благодаря тысячелетнему культу животных и растений. Когда Лицей создал, опираясь на биологию животных, географию растений и методическую трактовку минералогии, центр своих исследований естественных наук; тогда во всех ветвях знаний, несмотря на многочисленные заблуждения в наблюдениях и поспешных выводах, это привело к грандиозным результатам, целиком устремляясь теперь в область органической и неорганической природы, раскрывая тайные и чудодейственные силы существ естества, то есть их φύσεις, их оккультные свойства и добродетели, как и отношения симпатии и антипатии, исходящие от этих φύσεις в трех царствах. Человек, звери, растения и камни (включая металлы) рассматриваются отныне только как носители таинственных сил, облеченных в этом качестве исцелять все недуги и заболевания и обеспечивать человека богатством, счастьем, почестями и магической властью; в данном способе видеть — естественные науки и медицина составляют лишь одно. Представители этой литературы заимствовали с приводящей в замешательство легковёрностью не только у греческого знания (Лицей, Демокрит, Аполлодор ὁ ἰολόγος), но также и в апокрифических книгах древних персов Зороастра и Останеса, еврея Дарданоса, финикийца Мохоса, египетского мага Аполлобехеса с их чудовищными рецептами симпатии и антипатии, что придает этой литературе очень странный романтический образ. Все эти изыскания сосредотачиваются в литературном жанре *Физик* (Φυσικά, φυσικά ὑνάμεις, «книги свойств», *derebusphysicis*, оккультные добродетели или περὶ ἀνιπαθειῶν καὶ συμπαθειῶν): выразителем этого жанра примечательной литературы, частично восточной по своему содержанию, является ἀνὴρ φυσικός (46), то есть согласно обычному значению слова в эллинистическую эпоху, человек, который в потоке всех фактов и оккультных соотношений в естестве является магом. Мы знаем главных представителей этой литературы: Болос Демокрит (около 200 года до Р.Х.),

псевдо-Манефон (Φυσικῶν ἐπιτομή, II–I столетия до Р.Х.), Нигидий Фигул во время Помпея, Дмитрий ὁ φυσικός PLIN., n. h., XIV, 59), Аполлодор *adsectator Democriti* (PLIN., n. h., XXIV, 167) при Тиберии, Ксенократ Афродисийский при Нероне, немногим позднее агроном Памфил (Георг., XV, 1, 6), в конце I столетия Гермес Трисмегист со своими *Koiranides*, около 100 года после Р.Х. Поллес Эгейский со своим произведением «О симпатиях и антипатиях», около 120 года Нептуналиос со своими *Физиками*, Аэлий Промот со своими *Φυσικά δυνάμερά* («Естественные симпатические снадобья»), затем некий Аполлоний, называемый Арабами Белином (предшественник Арнобия) (47), агроном Дидим в III столетии, ветеринар Апсиртос в IV веке в Сирии, точнее, в Кесарее и «Книга вещей Естества», написанная от имени Аристотеля, но в действительности составленная к 600 году в Сирии, частью которой предстает *Liber Aristotelis de lapidibus*» (48).

Инициатором этой литературы являлся Болос Демокритос (49) из Мендеса (в дельте Нила), который жил приблизительно около 200 года до н.э. и принадлежал, согласно Суидасу (s. v. Βῶλος), к секте неопифагорейцев (50). Он был плодовитым автором, писавшим о сельском хозяйстве (Γεωργικά), симпатиях и антипатиях (Φυσικά δυνάμερά), медицине (Τέχνη ἰατρική), алхимии (Βαφικά), забавных рецептах магии (Παίγνια) (51), чудесах (Θαυμάσια), астрологии, мантике, символикe, истории (Περὶ Ἰουδαίων), тактике (Τακτικά) и морали (Ὑπομνήματα ἠθικά). Кроме того, ему мы обязаны сборником выдержек под названием *Χειρόμνητα* (δυνάμερά), то есть «Искусственные симпатические снадобья», где он ознакомил публику с апокрифическими рецептами пророков Востока — Дарданоса, Зороастра, Останеса и др.: большинство цитирований, которые затем с однообразием передают греко-римские авторы, взяты из этого произведения. Сочинения Болоса, особенно *Φυσικά*, оказывали большое влияние до конца Средневековья через арабов — лекаря Рази (Rhazi) (умершего в 923 году) с его *Liber de rebus physicis*, Авицену (около 1000 года) с его *De ligaturis physicis*,

лекаря Ибн Зора (Ibn Zohr) (умершего в Севилье в 1131 году) с его книгой чудес (52).

Главным произведением Болоса Демокритоса является его книга о симпатиях — Φυσικά δυνάμερά или Περί ἀντιπαθειῶν καὶ συμπαθειῶν, трактующая о симпатиях и антипатиях зверей, растений и камней в алфавитном порядке (53). Среди фрагментов, как бы явно данных самим Демокритосом (54), двадцать касаются антипатий: ласка ~ василиск [1 и 19]; ибис ~ змея [2]; змея ~ листва дуба [3]; змея ~ слюна человека натошак [4]; змея ~ черная редька [6]; лев ~ петух [9]; лев ~ огонь [10]; гиена ~ пантера [11]; хамелеон ~ ястреб-перепелятник [12 и 34: *Koir.*, IV, 117. 9]; скорпион ~ ящерица [14]; скорпион ~ осел [15: *Koir.*, II, 70. 8: укус скорпиона излечивается при произнесении на ухо ослу: «меня укусил скорпион»: недуг переходит на осла]; куница (или лиса) ~ рута [17]; молодило ~ насекомые [18]; поступь нагой женщины во время месячных ~ гусеницы капустницы [21]; лапы зайца (или оленя) ~ клоп [22]; дятел ~ пион [3: *Kyr.*, I, 15. 16; *Koir.*, III, 87. 30]; слон ~ баран (или кабан); ехидна ~ ветка дуба со съедобными желудями [28]; куница ~ запах мирры; тигр ~ звуки кимвала [30]; перья орла ~ перья других птиц [32]; тамариск ~ крыса [33]. Три фрагмента касаются симпатий: змеи → зерна укропа [которые едят для улучшения зрения: 5]; саламандра → огонь [13: *Koir.*, II, 72. 8]; ласточка → семя чистотела (31). Остальное обладает общей чертой с некоторыми чудодейственными свойствами зверей, трав или камней. Приручая разъяренного тельца, необходимо повязать на его колено шерстяное вервие [7] или привязать животное к смоковнице [28]; шкура змеи является эмменагогическим средством (стимулирующим менструацию) [8]; язык живой лягушки, помещенной на грудь женщины, заставляет ее признаваться в своих деяниях [16: *Koir.*, II, 56. 17] (55); плоды персеи не представляются больше ядовитыми, если она принесена из Персии и пересажена в Египте [20]; спинной мозг гиены излечивает от болезни спины [24: *Koir.*, II, 76. 8]; желчь гиены лечит от офтальмий [25: *Koir.*, II, 76. 17]; если потре-

блять сердце или печень змей, уразумеешь язык птиц [26] (56); звездчатка удаляет враждебные и магические влияния [27]; желтый янтарь притягивает к себе все легкие предметы, кроме василиска и предметов, натертых елеем; магнит, натертый чесноком, больше не притягивает железо [28: PLUT., *quaest. conv.*, II, 7, 641 В]; слоновая кость смягчается ячменным пивом [29], оккультные добродетели различных телесных частей хамелеона [34; PLIN., *n. h.*, XXVIII, 112] (57).

Самые древние свидетельства об этих фрагментах доказывают, что Книга Симпатий Болоса Демокрита уже читалась в I столетии до н.э.: вместе с Аристотелем и Теофрастом Болос представлял авторитет для каждого, кто изучает естественные науки. На самом деле, фрагменты, относящиеся к агрономии, восходят в последнем анализе к Кассию (88 год до Р.Х.); ботанические фрагменты — к Кратеусу (II и I столетия); зоологические фрагменты — к Юбе, царю Мавритании (I столетие до Р.Х. и I столетие после Р.Х.); философические фрагменты — к Посидонию. Впоследствии, начиная с I столетия н.э., уже, если можно так выразиться, нет автора, который, трактую о вещах естества, не стал бы рассуждать об оккультных добродетелях и упоминать о той или другой из «демокритовых» симпатий или антипатий. Именно от *Физик* Болоса почерпнули Плиний Старший (58), Плутарх (59), Элиан (60), Нептуналиос (61), наконец, Дидим Александрийский (III век) и Анатолий (IV столетие): этот источник служит основой для компиляций *Геопоник* (62). Даже Галиен, будучи в иных местах весьма сдержанным, допускает существование оккультных добродетелей и их пользу для медицины (63).

В этих условиях, поскольку новое знание взяло в качестве цели тайны естества, поскольку оно сообщало вместе с познанием этих секретов чудодейственные силы в терапевтическом порядке и магии, постольку, разве можно предположить, что Гермес Трисмегист им бы пренебрег? Он был египтянином, а ведь именно в Египте родилось это псевдознание. Он был восточным пророком и представляется даже, что учения Востока

поспособствовали возникновению *Физик* (64). Наконец, восточные соперники Гермеса Зороастр, Останес и царь Соломон являлись наставниками, привлеченными в новую премудрость; и произведения, обладающие ореолом мистерии, навязывались легковерию публики (65). Таким образом, все приводило изготовителей апокрифов к использованию славного имени бога-пророка Египта.

Действительно несколько документов греко-римской эпохи нам подтверждают литературную активность Трисмегиста в трех главных ветвях оккультизма: 1) в области естественных наук и медицине — это герметические *Кираниды*; 2) на ниве алхимии, где мы видим адептов Великого Искусства цитирующими афоризмы Гермеса и призывающими его в своих занятиях; 3) наконец, в магии, где некоторые рецепты и молитвы предстают происходящими из герметизма.

Проанализируем поочередно три вида текстов. Эта глава посвящена *Киранидам*: в двух последующих изучим взаимоотношения Трисмегиста с алхимией и магией.

§ 2. Герметические Кираниды (66)

Герметические *Кираниды* (67) в этой обширной литературе занимают место *Физик*, которые нам довелось определять. Они представляют особый интерес по тому факту, что существуют вместе с *Physiologus*'ом, единственным почти полностью сохранившимся примером подобного рода; Кираниды — древнее произведение (некоторые его части восходят к I столетию н.э.); и, наконец, его влияние можно проследить до Западного Средневековья через византийцев, сирийских переводчиков и арабов (68).

Так, как оно издано, это произведение состоит из четырех книг: главы в каждой из них расположены в алфавитном порядке.

В его совокупности необходимо различать две изначально разнообразных части; с одной стороны — I-ю книгу, или *Kyranis*; с другой — книги со II-й по IV-ю, или *Koiranides*.

А) *Kyranis*

I-я книга является видом медико-магического трактата, где объединились в качестве «медицинской материи» четыре сущности естества: птица, рыба, растение, камень, название которых по-гречески начинаются с одной и той же буквы. Итак, мы имеем здесь букву Α: ἄμπελος λευκή (белое вино), ἄετός (орел, птица), ἄετίτης (аэтит, или орлиный камень), ἄετός (орел, рыба) (69). Далее следуют короткие определения каждого из этих понятий с более или менее развитыми указаниями на лекарственные средства, получаемые из них (70). Связь, сближающая между собой эти четыре объекта, не представляется в глазах древнего человека внешней и случайной: она происходит от магии букв, идеи основания, будучи наподобие некоторой симпатии, соединяющей эти существа благодаря намерению Демиурга, их создавшего и наложившего на них имена (71). Одинаково мы читаем в начале I-й книги в одной из редакций (72): «Выдержки из Гарпократиона Александрийского о естественных добродетелях зверей, трав и камней. Все расположено в алфавитном порядке, каждая буква заключает в себе растение, животное, — летающее и рыбу, — и камень: эти четверо пребывают в симпатии одни с другими». Подобным же образом папирус Мимаут (73) знакомит с рецептом союза (σύντασις) с богом Солнца, для которого заклиналось носимое им имя, исходя из формы, в которую оно облачается, и существа, производимые каждым из двенадцати часов дня; значит, для каждого часа, например, для 2-х часов (74), произведенные существа предстают в следующей последовательности, — дерево, камень, птица и земное животное: «Во 2-м часу ты обладаешь формой единорога, ты родишь дерево персею, камень-керамит, птицу галухакос, а на земле ихневмона».

Эта первая книга имела название *Kyranis*, согласно имени персидского псевдоцаря *Kyranós*, либо того, кто рассматривался в качестве автора (75), либо даже того, чье произведение было обнаружено в могиле этого Кираноса, как об этом говорится в начале трактата Флакка Африка (76): *Post antiquarum*

Kyranidarum volumina..., inveni in civitate Troiana in monument reclusum praesentem libellum cum ossibus primi regis Kyrani qui "Compendiumaureum" intitulatur eo quod per distinctionem factam a maiore Kyranidarum voluminae cum diligentia compilatum est (77).

Произведение *Kyranis* представляло собой автономный трактат (78), его называли просто «книга Киранос», и лишь позднее, когда византийский редактор прибавил к этому сочинению *Koiranides*, *Kyranis* стало I-й книгой полного писания. Самое древнее свидетельство об этом слиянии есть у Георгия Синкелла за период после 806 года (79).

Kyranis сначала существовало только как текст, приписываемый Кираносу и, можно сказать, герметический, доверившись самому прологу (3.6): «Получив от ангелов (80) несравненный дар Бога, бог Гермес Трисмегист передал его частично всем людям, наделенным разумением». В *Matritensis* 4631 (I), где пролог начинается уже процитированными нами солвами (81), произведение имеет заголовок: «От Гермеса Трисмегиста, Египтянина». В нашем случае мы располагаем примером герметического произведения, носящего воображаемое название (*Kyranis*), как обнаруживаем и в иных местах — *Korè Kosmou* (Дева Миорздания), *Афродита* и пр. (82) Именно к этому герметическому тексту возвращаются в прологе параграфы 3–4 (83), содержащие общее место «открытия стелы»: «В предыдущей книге, озаглавленной Архаической (84), я рассказал историю этой книги, выгравированной сирийскими письменами на железной стеле. В этой книге, называемой *Kyranis*, толковалось о двадцати четырех камнях, птицах, растениях и рыбах. Каждая добродетель этих существ сочеталась и смешивалась с другими добродетелями смертного тела не только для лечения, но и для очаровывания. Это изобретение природы, которым державный Бог, господин всякой вещи и всемогущий, одарил нас в своей премудрости и которое содержит энергии растений, камней, рыб и пернатых существ, скрытую добродетель камней, естество животных и зверей, их обоюдные смеси, их противоположности и их свойства».

В IV столетии некто Гарпократион Александрийский, возможно, тот же самый, что и *grammatikos*, упоминаемый в письмах Ливания (85), переработал данный первый текст, придав ему внешне более ясную версию. Изначальный текст этой редакции Гарпократиона обнаруживается только в одном манускрипте, *Parisinus* 2256 (D), и представляет собой лишь выдержки (86). Все другие манускрипты дают перетолкованный текст, о котором стоит поговорить.

Гарпократион назвал свою редакцию «Терапевтическая книга, пришедшая из Сирии. Гарпократион для своей собственной дочери написал ее» (87); кроме того, он ее предпослал оригинальным прологом (88). Автор в ней поведал о том, что, находясь в стране Вавилона и пребывая там в городе по имени Селевкия, он встретил старика, показавшего ему все вещи, особенно же в четырех милях от города в святилище посреди башен одну стелу, о которой туземцы рассказывали, что ее принесли из Сирии и освятили в этом месте для лечения городских болезней. На стеле была выгравирована иностранными буквами (89) надпись, текст которой воспроизводит книга. Это продолжение гекзаметра (90), сообщающего о теме *Kyranis* (5. 17–20); затем следует поэма об участии души в дольном мире, плененной Необходимостью, но предназначенной после смерти, однажды освободившись от телесных пут, видеть Бога, правящего над всем естеством (5. 20–28). Этот отрывок, будучи чисто гностическим по привлекательности, восходит к одному из течений философического герметизма. Остальное в прологе, — встреча со старцем, посещение святилища (предваряемого 365 ступенями), открытие стелы, перевод иностранного текста, — не что иное, как ткань из общих привычных мест в апокалиптике.

И поскольку пересмотр Гарпократиона датируется IV столетием, постольку первая герметическая редакция *Kyranis* должна восходить самое позднее к III столетию н.э.. Мы бы обладали об этой версии свидетельством намного древнее, если бы, как предполагает Ганшинетц (91), можно было применить к нашему тексту сказанное относительно *Kυράνη* в *Tragôdop-*

odagra у Лукиана. В длинном куплете, пародирующем трагическую выпренность, Подагра хвастается своей непобедимой силой, которой не может сопротивляться ни одно лекарство. Она описывает используемые средства, — все виды растений, экскрементов человека или животных; нечистых или зловонных зверей; металлы, наконец все материи, жидкости и соки, которые можно извлечь из животного, начиная с костей и до урины — и нужно признать, что эти лекарства очень похожи на снадобья из *Физик*, в общем, и из *Kyranis*, в частности. Эти лекарства должны быть потребляемы четыре или восемь раз, но в большинстве своем семь раз. «Кроме того, — как продолжает Подагра, — человек, очистившийся перед питием священного зелья; из-за этого способен поддаваться очарованию обманов; другой безумец это еврей, вводящий его в заблуждение заклинаниями; последний наконец явился разыскивать лечение в *Kyrannè*, θεράπειαν ἔλαβε παρὰ τῆς Κυράννης (см. книгу Κοιράνου)». Контекст не позволяет здесь никак сомневаться в том, что речь идет о книге медицинской магии, размещенной в том же ряду, что и ἐπαοίδαί евреев и других шарлатанов, что совершенно соответствовало бы нашему тексту; ведь именно это соблазнительное предположение заставляет увидеть в отрывке из Лукиана аллюзию на *Kyranis* Гермеса.

Тем не менее, документ, который мы читаем сегодня, не является ни оригинальным текстом Трисмегиста, ни (за исключением его манускрипта) текстом Гарпократиона. Это переработка, выполненная неким византийским редактором между IV и VIII столетиями, где более или менее сочетались вместе две предыдущие редакции. Само начало нынешнего пролога (3.2–5, согласно А) подтверждает эту редакционную работу: «Книга естественных добродетелей, симпатий и антипатий, образованная из соединения двух книг — книги персидского царя Кираноса (то есть I-й книги Киранид) и книги Гарпократиона Александрийского, посвященной им собственной дочери». В настоящем тексте присутствуют и другие следы этого слияния, например (4.6–7): «таков пролог Кираноса, сопровождаемый введением Гарпократиона» (8.28);

«до сих пор Киранос и Гарпократион согласуются, но, начиная отсюда, Киранос отличается и говорит следующим образом» (92), о чем заключение *Kyranis* сообщает в замечании (49.23 ss.):

«Так завершается книга Гарпократиона, и мы не нашли иного в сборнике, называемом *Kyranides*. Что касается последней книги, то все места, в которых Гарпократиан отличается от Кираноса (93) или оный от первого, я отметил по порядку, и из двух произведений, как здесь видно, я составил эту книгу, ни о чем не умалчивая».

Есть и другие примеры аналогичных переработок в византийскую эпоху, как для *Физиолога* и *Геопоник*. Два астрологических манускрипта представляют собой достаточно остроумный случай (94): «Этот *lunarium* (σεληνοδρόμιον) составлен в соответствии с двумя книгами: одна из них, обращенная Нехепсо, царю Египта, вышла из-под пера иерограммат Мелампуса; другая, выгравированная священными письменами (иероглифами) в правление Псамметика (95), была открыта в египетском Гелиополе в храме, в его святая святых; она была написана очень мудрыми иерограмматами, следившими от одного предела до другого за ходом луны, и подарена царю. И мы, прочитавшие обе книги, переработали их в одну, как здесь видно (96). Кроме того, я одинаково смешал с самого начала изображения (97) Луны».

B) Koiranides

Койраниды, то есть содержание книг II–IV настоящих Киранид, равно оригинально образовались в автономное произведение, которое еще существует в раздельном состоянии в двух манускриптах — *Parisinus* 2502 (M) (98) и *Vindobonensismed.* gr. 23 (W), происходящего от того же самого архетипа, что и М. В обоих рукописях, имеющих текст книг II–IV, недостает названия Киранид, и это слово нигде не обнаруживается в тексте; зато произведение определенно обозначено как герметическое: «Краткая медицинская книга (σύντομος) Гермеса Трисмегиста, согласно астрологическому знанию (μαθηματική) и естественному (οκκυλῆ) импульсу животных, опублико-

ванная с обращением (ἐκδοθεῖσα πρὸς) к его ученику Асклепию» (99). С другой стороны, в отрывке из *Géoponika* (X, 6) безымянный автор, говоря от первого лица (100), сообщает, что предоставит подробный перечень рыб, согласно учениям Асклепия, Манефона, Паксамоса и Демокрита. Демокрит это Болос из Мендеса; Манефон ссылается на Φυσικῶν ἐπιτομή, разумеется, апокриф, зависевший от *Физик* Болоса; Паксамос является автором знаменитой поваренной киги (I столетие до Р.Х.); остается Асклепий, обозначающий, по всей видимости, наше герметическое произведение, «посвященное Асклепию»; одно имя Асклепия используется в заглавии для всего труда, как и в случае с латинским Асклепием, переводом «Священной книги Гермеса Трисмегиста, обращенной к Асклепию» (101). Фактически IV-я книга *Киранид* содержит трактат о рыбах и эту книгу, как и две другие, начинавшуюся каталогом, сохранившимся только в латинской версии.

Койраниды составляли бестиарий, где животные изучались по буквам алфавита (κατὰ στοιχεῖον). В оригинальном произведении порядок был следующим (102): книга I (II Кург.) — птицы; II (III Кург.) — земные животные; III (IV Кург.) — рыбы. Таков на самом деле герметический порядок, соответствующий иерархии элементов: огонь — воздух — земля — вода (103). Как и уазывает заголовок, этот бестиарий по существу медицинский. Описание животного в нем сжатое и, в общем, подытоженное в одной фразе в начале главы. Все остальное касается лекарственных средств, которые можно извлечь из животного с каждой части его тела и с указанием способа использования. Этот вид снадобий есть тот, что встречается у всех авторов *Физик*. Магия в нем, возможно, занимает меньшее место, нежели в *Kyranis*, но не является отсутствующей: итак, если полагается та или иная часть в амулет (104), часто на нем отображают магические слова (105), с произнесением магических слогов (106). Доктрина симпатий и антипатий, безусловно, проходит через все произведение (107). В описании снадобий *Койраниды* больше одного раза пересекаются с *Киранис* (108). Эти от-

ношения доказывают, что оба произведения использовали один и тот же образец.

«Краткая книга Гермеса Трисмегиста» была связана с *Киранис* благодаря тому же самому византийскому редактору, переработавшему вместе обе версии Киранис — вариант Гермеса и вариант Гарпократиона. На что он сам указывает прологе (4.3) (109): «Итак, разделив все произведение (τὸ πᾶν σύνταγμα) на три Кираниды (110), я трактовал материал в алфавитном порядке в соответствии с вещами, приходившими мне на память (111). Мы назвали их Киранидами (112), поскольку из всех написанных мной книг (113), они являются «царицами» (114). Мы обнаруживаем, что они происходят от Кираноса, царя Персов. Вот первая и таковой же ее пролог (115). Пролог Гарпократиона выглядит следующим образом». Редактор сообщил «Краткой книге Гермеса» название, предназначавшееся собственно только одной Киранис, и благодаря игре слов, облегчавших йотацизм, он объяснял это наименование посредством κοίρανος, «самодержец, царь» (116). Но ни *Кираниды*, ни *Койраниды* не являются оригинальным и подлинным заглавием книг II–IV: оно — «Краткая книга Гермеса...». Тем не менее, нам понятно, что автор произвел соединение «Краткой книги» с *Киранис*, поскольку речь шла в обоих случаях о герметических сочинениях аналогичного содержания и того же самого духа: для сего осуществленного союза название Кираниды стало само собой разумеющимся.

Изначально «Кракая книга» не ограничивалась одним бестиарием. Гермес в ней также толковал о растениях и камнях, следуя обыкновению *Физик* (117). В действительности мы читаем в завершении заключения книги IV (118):

«Кроме того, благословенное Естество проявило еще свое могущество в камнях, растениях, травах и водах (119). Оно нам дало в настоящем необходимые вещи, без которых нельзя жить, в том числе воду, огонь и все относящееся к воздуху, солнцу и свету. Что касается вещей не необходимых для жизни, то это те, которые она сделала трудными в обретении... (120), каковы

драгоценные камни и металлы, о чем мы поспешим толковать по порядку. И с самого начала, находясь под руководством и воздействием Бога, мы приступаем исследовать металлы, пребывающие в земле».

Это определенно слова византийского редактора. Но они не меньше показывают, что в герметическом образце редактор нашел трактат о растениях и камнях. В действительности арабские и латинские авторы Средневековья нам передали определенное число герметических фрагментов о растениях и камнях (извлеченных из «Книги Гермеса»), которые можно законно приписывать к этому сегодня утраченному ряду «Краткой книги» (121).

И поскольку поэма о рыбах Маркелла Сидейского (при Адриане) прямо вдохновляется Киранидами, постольку последние восходят, по крайней мере, к концу I столетия н.э. (122). С другой стороны, сближая параллельные тексты Тимофея Газского с *Физиологом* и *Киранидами*, Велльманн (123) показал, что эти три текста проистекают от одной и той же из *Физик* I века н.э.; данное произведение настолько отмечено еврейским влиянием, что должно предположить его написании палестинским автором: представляется правдоподобным идентифицировать последнее с апокрифическими *Φυσιχά* пророчествующего царя Соломона (124).

С) Архаическая Книга

Но мы еще не завершили с *Киранидами*. В двух редакциях Гермеса и Гарпократиона пролог *Киранис* делает аллюзию на предыдущую книгу, озаглавленную «Архаической книгой». Приведем сначала четыре свидетельства, коими мы располагаем об этой *Ἀρχαϊκὴ βίβλος*: возможно, естество этих фрагментов нам позволит выявить характер произведения. Два из этих свидетельств находятся в *Киранис* [пролог (125) и буква Н] (126), одно у алхимика Олимпиодора (127), последнее, наконец, в сборнике о пионе (128).

(1) *Киранис*, пролог Гермеса (3.11): «В предыдущей книге, названной Архаической Книгой, я рассказал историю этой

книги, выгравированной сирийскими письменами на железной стеле» (129). — Пролог Гарпократиона (5.29): «Эта книга, выгравированная на закаленной стали, была захоронена в одном озере в Сирии, как уже говорилось в предыдущей книге, именуемой *Архаической Книгой*».

Немногом выше (5.14–16) во фрагменте, к сожалению, сильно поврежденном (130), Гарпократион равно упоминает Архаическую Книгу, «пришедшую из Сирии, из области, где течет Евфрат», как и предыдущая книга *Киранис*.

(2) Киранис, буква Н (20.10–14): «Удод. Это летающее в воздухе животное и называющееся удодам (131). Он имеет семицветный гребень величиной в два пальца и откидывающийся назад. Само существо состоит из четырех цветов, как бы соотносясь с четырьмя временами года. Его называют *koukouphas* или *roiipros* (132), как оно и описано в надлежащем месте в предыдущей книге, озаглавленной «Архаической Книгой». Это священное животное».

(3) Олимпиодор, 101. 11 Berth. (при Юстиниане): «И, конечно, человека (133) так же мы можем растворить и трансмутировать в проекции (134), как об этом говорит философ (Гермес) (135) Зосиме. В действительности, он сообщает: “Я доказал, что это живое существо создано по образу живого космического существа” (136). И снова в Pyramis (137) Гермес делает загадочную аллюзию на живое существо, говоря, что оно состоит в смысле собственной сущности из хризоколлы и серебра (138): фактически это живое существо названо «хризокосмом» (139). Гермес рассказывает о том, что человек на самом деле петух, проклятый солнцем (140). О чем он повествует в *Архаической Книге*. Он упоминает крота, говоря, что крот был некогда человеком: но он оказался проклятым у Бога из-за разоблачения мистерий солнца (золота), и тот его сделал слепым. Воистину, если он выходит на солнце, земля его больше не принимает в себя до вечера. Считается, что это из-за того, что он видел форму солнца, каковой она была (или «естество хризопеи») (141).

И он стал изгнанником в черной земле, действуя против правила и разоблачая мистерию людям» (142).

(4) Трактат о пионе (143): «Он (пион) назван освященным (τετελεσμένη) в предыдущей книге, именуемой Архаической Книгой» (144). Продолжение текста нам объясняет, как растение освящалось. К пиону привязывалось вервием шелка-сырца тюленья кожа, предварительно освященная, делая цветок освященным в момент его срезания, «как о том тебе говорилось в священной книге в главе о рассечениях» (145). Кроме того, используется (автор не говорит, каким образом) керамит, сидерит и бериллит, и растение окуривается с произнесением двух молитв. Затем его убирают и тщательно разрывают, и получается, что благодаря этим операциям растение впредь освященное (146).

Мне представляется несомненным, что в словах «в этой священной книге» (ἐν ταύτῃ τῇ ἐρᾷ βίβλῳ 167.51) сообщается об одной книге, на которую до сих пор делалось упоминание (167.3), то есть об «Архаической Книге» (147). Значит, «Архаическая Книга» в главе «О рассечениях» (περὶ ἀνατομῶν) толкует о способе освящения тюленьей кожи в момент, когда расчленялся зверь (ἐν τῇ ἀνατομῇ αὐτῆς, scil. τῆς φώκης). И только при контакте с этой освященной кожей пион в свою очередь освящался. На самом деле различные части тюленя играют роль в магии в качестве профилактических орудий или удачи как, например, сообщают Куг. 21.25 ss: «Взяв у морского тюленя щетину, находящуюся между его ноздрей и пастью, зеленый камень яшмы, сердце и печень удода, корешок пиона или солодки (148), семя вербены, космическую кровь хризантемы (149), верхушку сердца тюленя и еще гребень, находящийся на голове удода, ты получишь самый сильный рецепт из всех упомянутых. После направь все это с небольшим количеством мускуса в бальзам из четырех ингредиентов и оберни сей состав кожей ихневмона или тюленя, или олененка или грифа и носи его, будучи в состоянии чистоты» (150).

Опираясь на первое из наших четырех свидетельств (Куг. пролог), кажется, ничего нельзя заключить о содержании *Архаической Книги*. Но три других фрагмента вместе передают тот

же самый смысл. Фрагмент 2 толкует о священном животном, называемом кукуфас или угод; фрагмент 2 сообщает легенду о петухе и кроте, превратившихся из людей в зверей; фрагмент 4 рассказывает об освящении тюленя и его частей (и пиона включительно). Таким образом, три текста из четырех касаются животных, предоставляя возможность считать вместе с Веллманном (151), что «Архаическая Книга» являлась видом бесптиария, φυσικὴ ἱστορία в стиле *Физик* Болоса Демокритоса, где придавалось значение оккультным добродетелям (φύσεις) животных. Это медико-магическая книга непременно предшествует *Киранис*. Ее можно датировать I или II столетием н.э..

Итак, анализ Киранид нам позволил признать, что герметизм занимал важное место в медико-магической литературе *Физик*, возникшей в Египте во II столетии до н.э., затем распространившейся по всему Востоку, где она должна была оказывать вплоть до Средневековья столь глубокое влияние. Этому литературному жанру Трисмегист поспособствовал, по крайней мере, тремя произведениями: «Краткая медицинская книга, обращенная к Асклепию» (*Koiranides* = *Kyranides* II–IV), «Архаическая Книга» и наконец *Kyranis*. Эти сочинения занимаются лекарственными средствами, позаимствованными у животных: но не забываем, что в сегодня утраченной части *Koiranides* был трактат о растениях и камнях. Одинаково очерк о пионе, разве не свидетельствует об интересе герметизма к лекарственным растениям? Что касается популярности камней в герметической литературе, то мы имеем доказательство этому ни в одном рецепте *Kyranis* и опосредованное доказательство в прологе псевдоорфических *Lithika* (152). Гермес, разоблачающий для человечества оккультные добродетели гемм:

«Спеша передать смертным дар Зевса, удаляющий недуги, благотельный сын Майи явился к нам его принести, дабы мы владели твердой опорой против страдания. Получите его, счастливые смертные, я сообщаю его тем, кто являются мудрецами, душа которых послушна бессмертным богам. Но безумцам не позволено достичь этого блага без смятения».

- (1) *CCAG.*, XI, 1, pp. 3–28.
- (2) *CCAG.*, V, p. 3.
- (3) *CCAG.*, XI, 1, pp. 38–41.
- (4) *CMAG.*, V, p. 4.
- (5) *CCAG.*, IV, pp. 39–46.
- (6) DELATTE, *Anecd. Graec.*, pp. 572–612.
- (7) *CMAG.*, II, p. 144.
- (8) *CCAG.*, V, 1, pp. 3–4.
- (9) *CMAG.*, II, p. 209.
- (10) *CCAG.*, X, pp. 8–9; *CVAG.*, V, p. 149.
- (11) *CCAG.*, VIII, 1, pp. 20–63.
- (12) Cf. *CCAG.*, VIII, 1, pp. 20–63.
- (13) *Anecd. Graec.*, pp. 445–525.
- (14) *CMAG.*, I, pp. 62–68.
- (15) *CMAG.*, I, pp. 17–62.
- (16) Это все вместе восходит к астрологии и алхимии.
- (17) *CCAG.*, VIII, 4, p. 19. См. *выше*.
- (18) *CCAG.*, VIII, 4, pp. 65–68.
- (19) *CMAG.*, I, p. 131.
- (20) Сборник по геомантии XVIII столетия: *CCAG.*, VIII, 4, pp. 81–88. Cf. *Anecd. Graec.*, p. 548.
- (21) XVIIIe s. *CCAG.*, VIII, 4, p. 80. Cf. *Anecd. Graec.*, p. 549.
- (22) *CCAG.*, VIII, pp. 32–43. Cf. *Anecd. Graec.*, p. 549–553.
- (23) *CCAG.*, VIII, 4, pp. 7–8. Cf. *Anecd. Graec.*, pp. 554–555.
- (24) *CMAG.*, II, p. 1 ss.
- (25) О светилах в магии см. GUNDEL, *Sterne u. Sternbilder*, ch. 15: “Die Sterne im Zauber”, в частности, pp. 305 ss.
- (26) Используя мою статью *Место «de anima» в аристотелевской системе* в *Arch. d'hist. doctr. etlitt. Du M. Age*, VI (1932), pp. 25–47.
- (27) Нет серьезных оснований, чтобы не воспринимать по существу аутентичность этой IV-й книги: см. ROSS, *Aristote*, trad. Fr. (1930), p. 22.

- (28) Элементы тела, образованные из подобных или аналогичных частей.
- (29) *De part. anim.*, I, 1, 640 a 14–16.
- (30) *Ib.*, II, 1, 646 a 8–10.
- (31) 646 a 10–12.
- (32) *In Meteor.*, p. 227. 15–22 Hayduck (Berlin, 1899).
- (33) *De anim incessu*, 704 b 4–9.
- (34) *Ib.*, 714 b 20–23.
- (35) *Ib.*, 704 b 9 ss.
- (36) *De anim.mot.*, 1, 698 a 1–7.
- (37) *Ib.*, 700 b 9–11.
- (38) *Ib.*, 704 a3–b3.
- (39) *De general. anim.*, 715 a 1–18.
- (40) Отсюда среди других характерных черт задача по установлению классификации фактов и обозначению непрерывности (в вертикальном смысле) между видами одного и того же рода и от рода к роду; см. на этот счет прекрасные примечания Ch. SINGER, *Greek biology, etc.*, § 3 *The bases of the aristotelician biological system*, pp. 13 ss.
- (41) *De anima*, I, 1, 402 a 1 ss. См. пролог к *Метафизикам*, 980 a 21 ss.
- (42) Необходимо учитывать человеческий фактор — такой как Плиний, например, или позднее Исидор Севильский, или в Средневековье Альберт Великий.
- (43) Об *ιδιότης* или точнее *ιδιότης ἄρρητος* (*qualitas occulta* Средневековья), см. J. ROHR, pp. 96–106.
- (44) Внесем, тем не менее, коррективы в это суждение (в том смысле, что это эллинистическое псевдознание само стремилось к всеобщей системе объяснений феноменов), см. в *Заключении*.
- (45) Макс Велльманн. Я стану использовать главным образом четыре воспоминания: *Die Georgika des Demokritos (Abh. d. Pr. Ak. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl., 1921, № 4: цитируется WELLMANN, Georg.)*; *Die Φυσικά des Bollos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa (Abh. d. Pr. Ak. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl., 1928, № 7: цитируемый WELLMANN, Bolos)*; *Der Physiologus. Eine reli-*

giongeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung in Philologus, Supplt., Bd., XXII, 1, 1930 (цитируемый WELLMANN, *Phys.*), *Marcellus von Side als Arzt und die Koiraniden des Hermes Trismegistos in Philologus*, Supplt. Bd., XXVII, 2, 1934 (цитируемый WELLMANN, *Koir.*). Смотреть также уже цитированное произведение J. ROHR, *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum*, pp. 56–76.

- (46) О смысле этого слова φυσικός в эллинистическую эпоху см. WELLMANN, *Georg.*, p. 4; ROHR, *l. c.*, pp. 77–86. В том же самом смысле зачастую используется θεῖος, *ibid.*, pp. 86–88.
- (47) Велльманн здесь не уточняет этого Аполлония: но кажется, что он Аполлоний Тианский, рассматриваемый как автор апокрифов, см. *CCAG.*, VII, pp. 174 ss.; THORNDIKE, *Hist. of Mag.*, I, p. 267; II, pp. 234–235.
- (48) WELLMANN, *Bolos*, pp. 3–4. Для двух последних произведений нужно было бы добавить произведение περὶ ζώων, κτλ. Тимофея Газского (при Анастосии I Дикоросе, 491–518), находящееся в тесных отношениях с Физиологусом и герметическими Койранидами, см. WELLMANN, *Phys.*, pp. 23 ss.
- (49) Скорее, Болос «Демокритянин», нежели Болос Демокрит (как говорит Велльманн, *Georg.*, p. 16, et *passim*), которое приводит к смущению. W. KROLL, *Bolos und Demokritos in Hermes*, LXIX (1934), p. 228 ss., показал, что Болос не тождествен Демокриту; он его просто использовал (с другими источниками), откуда это ему данное наименование «Демокритянина». Об отношении, установленном между Болосом и Демокритом см. еще В.Е. PERRY in *P. W.*, XX, 1106. 13–62 (s. v. *Physiologus*); HAMMER-JENSEN, *ib.*, Supplt. BD. IV, 219 ss. (необходимо читать Βῶλος Δημόκριτ <ει>ος, но никак не Δημόκριτος), BIDEZ-CUMONT, *Mag. hellen.*, I, p. 118, JACOBY, *F. Gr. Hist.*, 263, комментарий (Leyde, 1943), pp. 21–26. О датировке Болоса см. WELLMANN, *Georg.*, pp. 5–16.
- (50) Велльманн подробно распространяется (*Bolos*, pp. 4–9; см. также *Phys.*, pp. 115–116) о роли, которую сыграло в развитии литературного жанра *Физик* неопифагорейство, особенно ессеи. Я оставляю здесь этот пункт, который мне представляется спорным; см. также KROLL, *l. c.* выше, p. 231; и который нас прямо не интересует.

- (51) Cf. PGM., VII, 167.
- (52) WELLMANN, *Bolos*, p. 10.
- (53) У Суидаса см. Βῶλος, читать ἔχει δὲ περὶ καὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν <ζῳων, φυτῶν> λίθων κατὰ στοιχεῖον, см. WELLMANN, *Bolos*, p. 11.
- (54) WELLMANN, *Bolos*, pp. 18–28. Я указываю в скобках номера этих фрагментов и параллельные места в герметических *Kyparissidax*.
- (55) Та же самая добродетель, приписываемая языку (и сердцу) гуся (*Koir*. III, 100. 17), а также летучей мыши (*Koir*. II, 68, согласно А).
- (56) Ссылаясь на ФИЛОСТРАТА, см. *Apoll.*, III, 9 (WELLM., p. 25), прибавить I, 20.
- (57) Форма хамелеона, *Koir*. (I) II, 78. 15; хамелеон ~ ястреб-перепелятник, *Koir*. (III) IV, 117. 9; язык заставляет достигать благоприятных суждений, см. *Koir*. (I) II, 78. 15; желчь излечивает от глаукомы, см. *Koir*. (I) II, 78. 13 и 77. 30.
- (58) О Болосе и Плинии, см. WELLMANN, *Bolos*, pp. 40–43, 48–52.
- (59) О Болосе и Плутархе, см. *ibid.*, pp. 25–26 (fragm. 28 W.), 39–40.
- (60) О Болосе и Элиане, см. *ibid.*, pp. 43–45.
- (61) О Болосе Нептуналиосе, см. *ibid.*, 32–39, 45–48. Элиан и Нептуналиос особенно заимствуют у Памфила, а последний заимствует у Болоса Демокритеевича, *ibid.*, p. 48.
- (62) См. P. W., VII, 1221–1225 (Oder). *Γεопоники* упоминают 47 раз «Демокрита», *ibid.*, 1322. 6–7.
- (63) См. THORNDIKE, *Hist. of Mag.*, I, pp. 169 ss.
- (64) «Восточные религии никак не отделяли умозрения о богах и о человеке от исследования материального мира. Вера здесь тесно связывается с эрудицией, и теолог являлся равно физиком. Священнослужители своим способом занимались тремя царствами природы. Животные, растения и камни соединялись с небесными силами благодаря тайным сходствам, которые им сообщали таинственные свойства. Божественная премудрость раскрывала благочестивым душам действие оккультных сил, вызывавших все физические феномены» (BIDEZ-CUMONT, *Mag. hellen.*, I, p. 107. Смотреть также pp. 147 и 188 ss.).

- (65) Апокрифы Зороастра и Останеса предшествовали Болосу, если верно то, что он их расхитил, см. *Mag. hellen.*, I, pp. 119, 173; псевдо-Соломон является предшественником Иосифа Флавия, поскольку этот последний делает на него аллюзию, см. *WELLMANN, Phys.*, p. 58 и p. 164.
- (66) Смотреть в особенности два указанных выше воспоминания Велльманна, p. 196, n. 3: *WELLMANN, Phys.*; *WELLMANN, Koir.* Статьи Ганшинетца в *Byzantinische-Neugriechische Jahrbücher* (BNGI), I (1920), pp. 353–360 (история текста), 361–369 (пролог Гарпократиона), II (1921), pp. 56–65 (*Kyranides et Physiologus*), 445–452 (гимны *Киранид*) и в P. W., XII, 127 ss., *TANNERY, Rev. Et. Gr.*, XVII (1904), pp. 335 ss., *SERRUYS, Rev. Philol.*, XXXII (1908), pp. 158–160 перегружены этими исследованиями. — Греческий текст: довольно плохо изданный Рюэллем у F. DEMELY, *Les lapidaries de l'antiquité et du Moyen Age*, II, 1 (1898: текст согласно A = Paris. 2537), II 2 (1899: варианты D = Paris. 2256 и M = Paris. 2502); перевод Мели (согласно ADM), *ibid.*, III (1902). Рецензия греческих MSS в *CMAG.*, I (Parisini), pp. 135–225, II (Italici), pp. 263–331, III (Britannici), pp. 23–26, V (Hispanienses), pp. 71–94 (выдержки из *Matrit.* 4631, pp. 100–113). Нет рецензии для манускриптов (MSS) из Германии и Австрии, но см. *CCAG.*, VII, p. 63 (выдержки из *Kyr.* в *Berol.* 173) и *WELLMANN, Koir.*, p. 26 (Vindob. med. gr.). Классификация греческих манускриптов проведена Велльманном, *Koir.*, pp. 25–28. M. L. Delatte подготавливает издание Киранид. — Латинский перевод (от 1169 года), см. *THORNDIKE, Hist. of Mag.*, II (1929), pp. 229 ss., *HASKINS, Stud. in the hist. of med. science* (1924), pp. 219–221 и особенно L. DELATTE, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, Liège-Paris, 1942, pp. 3–206. Для MSS. Этого перевода см. *THORNDIKE, l. c.*, p. 229, n. 1; *DELATTE*, pp. 6–9. Издания: Лейпциг, 1638 год; Франкфурт, 1681 год; *DELATTE*, pp. 11–206 (критическое издание согласно шести MSS.). Латинский переводчик ставит Кираниды в связь с книгой Александра и сочинением Фессала (p. 12. 7 Del.), см. *HAUPT, Philol.*, 48 (1889), p. 373, et *CCAG.*, VII, p. 231, n. 1. (Для манускриптов книги Александра см. *THORNDIKE*, II, p. 233, n. 4). На самом деле латинское произведение *Montepess.* 277 содержит вместе латинские Кираниды, *liber Thessali* и *tractatus Alexandri Magni*

(WELLMANN, Koir., p. 25). С другой стороны, трактат Флакка Африка *de VII herbis VII planetis attributis* (THORNDIKE, II, pp. 233–234: издан L. DELATTE, Texteslatins, pp. 213 ss.) несколько раз упоминает о *Киранидах*, как у Делатта, p. 213. 5 ss. (цитировано ниже), 215. 13: *hoc meminem docere Arpocratio praecepit, 233. 3 serva igitur hoc munus excellentissimum a Deo divinitus datum de secretis Kyranidarum voluminum in quo studebis et proficies inveniundo finem laudabilem*. Отметим, наконец, как уже предполагал Торндике (l. c., p. 232 и прим. 1, 2), латинский текст, который в двух манускриптах из Венеции (XIV, 37) и Ватикана (9952), подается в качестве перевода одного арабского сочинения некоего *Альхирануса*, хотя последнее не что иное, как очень посредственные рецензии на латинский перевод *Киранид*, см. DELATTE, p. 9.

- (67) Стоит ли писать *Кираниды* (Κυρανίδες) или *Коираниды* (Κοιρανίδες)? Заглавия манускриптов нам дают (кроме R) только *Κυρανίδες* для полной коллекции из 4 книг; это множественное число происходило от наименования *Κυρανίς* книги I (смотри *ниже*). Но книги II–IV названы *Киранидами* в прологе византийского редактора (см. *ниже*). Итак, я буду использовать для обозначения совокупности *Кираниды*; и вместе с ВЕЛЛЬМАННОМ *Киранис* для обозначения книги I, а *Коираниды* для обозначения книг II–IV.
- (68) Об этом влиянии см. WELLMANN, Koir., pp. 4–9. По Киранидам в Византии см. CUMONT, *Démétrios Chloros et les Cyranides* (*Димитрий Хлор и Кираниды*), *Bull. Soc. des Antiquaires de France*, 1919, pp. 175–180.
- (69) Перечень всегда начинается с растения: для остального порядок варьируется в зависимости от букв, но птица главным образом стоит на втором месте.
- (70) Большинство этих снадобий были извлеченными из растения и камня.
- (71) См. REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 259.
- (72) *Paris.*, 2256 (D), p. 227 Ru.
- (73) *PGM.*, III, 495 ss.
- (74) *Ib.*, 503 ss.

- (75) Βίβλος αὐτῆς Κυρανοῦ 3.1: см. 3.5, 4.5, p. 13.1–3 Del.
- (76) Я цитирую согласно DELATTE, *Texteslatins*, p. 213.5–11. Смотреть также THORNDIKE, II, p. 233, n. 1. О различных формах имени автора и манускриптах этого сборника см. THORNDIKE, II, p. 233, n. 2 et 3; DELATTE, pp. 210–211.
- (77) Смотреть также Vindob., 5289, fol. 21 (THORNDIKE, p. 233, n. 1): *tractatus de septem herbis et septem planetis qui dicitur inventus in civitate Troiana in monumento primi Regis Kirani*.
- (78) См. 3.12 ἐν ταύτῃ δὲ τῇ καλουμένῃ κυρανίδι 6.2, 49.23–24.
- (79) WELLMANN, *Koir.*, p. 11.
- (80) Латинский перевод “Dei donum magnum angelorum accipiens” (p.13.6 Delatte) доказывает, что необходимо читать θεοῦ δῶρον μέγιστον <ἀπ’> ἀγγέλων λαβών, p. 3.6 Ruelle (Мы обнаруживаем то же самое отсутствие предлога в начале *Korè Kosmou* [456.11–12 Scott] ποτόν ἀμβροσίας, ὁ αἱ ψυχαὶ λαμβάνειν ἔθος ἔουσιν <ἀπὸ>θεῶν), но никак не ἀγγέλων λαοῖς (ms. R = Paris., 2419, см. введение, p. X–XI).
- (81) То есть остается § 1 (Βίβλος αὐτῆς Κυρανοῦ и т. д.). Текст этого § 1 очень поврежден, но не подтверждает меньше герметического характера произведения: βίβλος αὐτῆς Κυρανοῦ <ἡνὸς?> Ἑρμείας (lege Ἑρμῆς) θεός... Остальное повреждено (ἀφικλιτὴν τὰ τρία ἐξ ἀμφοτέρων), и исправления Ганшинетца (*BNGI.*, I, p. 359) все не представляются удовлетворительными.
- (82) Герметическое происхождение произведения хорошо согласуется с темой открытия стелы (см. *Korè Kosmou*); и сам факт того, что эта стела находилась в могиле одного персидского царя, естественным образом объяснял, по мысли Велльманна (*Koir.*, pp. 4–10), что *Киранис* была написана в Сирии.
- (83) В параллельном отрывке пролога Гарпократиона (§ 11, 5.29) начало следующее: «Эта книга, выгравированная на стеле из закаленной стали была погребена в одном озере в Сирии, о чем говорилось в предыдущей книге, озаглавленной «Архаической Книгой».
- (84) Ἀρχαϊκὴ βίβλος. См. ниже.
- (85) 367, 371, 727–729 W. Рожденный в Египте, Гарпократион являлся грамматиком в Антиохии, а заем при Констанции был вызван в Константинополь в 358 году, P. W, VII 2410. Тем не ме-

нес, GOSSEN, *ap.* P.W., VII 2416–2417, различает Гарпократиона Александрийского от предыдущего.

- (86) P. 227 Ru. *init.* ἐκ τῶν τοῦ Ἀρποκρατίωνος κτλ. Об оригинальности этого текста см. WELLMANN, *Koir.*, p. 12. Велльманн в частности сравнивает 48.1 (A) и 248 (D), где автор говорит от первого лица (εἶδον ἐγώ).
- (87) 4.8 βίβλος ἀπὸ θεραπευτικῆς, κтл. В A и I: βίβλος κοιρανῆς θεραπευτικῆς, κтл. R. По правде говоря, возможно, что этим названием были обязаны византийскому редактору, переработавшему две редакции Гермеса и Гарпократиона.
- (88) § 6–11, pp. 4.8–6.9.
- (89) Παροίκοις, 5.11. Или «персы» читаются περσικοῖς (GANSCHINIETZ, *BNGl.*, I, p. 363).
- (90) Если принимать восстановления Ганшинеца, *BNGl.*, pp. 146–147.
- (91) *BNGl.*, I, p. 354. С другой стороны, если наш Гарпократион отличается от *γραμματικά*, то можно к нему отнести аллюзию у Тертуллиана., *decorona* 7 (с. 211), см. P. W., VII 2417.41.
- (92) Смотреть также: 10.9, 11.11, 21.14, 22.17, 23.18, 24.22, 28.19, 42.15 и 21, 43.19, 48.1.
- (93) Выдержками из Гарпократиона являются: prol. 6–10 (4.8–5.28), A, 1–19 (6.11–8.27), 30–37 (10.11–11.10), 39 (11.18–23), B1–H15 (12.1–21. 15), Θ1–Ω36.
- (94) *Parisin.*, 1884, fol. 150 v. = *CCAG.*, VIII, 4, p. 105.1–9; *Berolin.*, 173, fol. 177v, см. *CCAG.*, VII, p. 62. Смотреть также *ниже*. Изданный Боллем, *CCAG.*, VII, pp. 163–167, трактат о громовых разрядах одинаково составлен в соответствии с двумя источниками: лунным календарем (частично восходящим к Евдоксию) и солнечным календарем, позаимствованным у Иоанна Лидуса или у источника Лидуса.
- (95) Ψαμμητίχου Par.: Ψαμίχου Ber.
- (96) εἰς ἓν συνετάξαμεν καθὼς ὑπόκειται, cf. *Κыр.*, 50.1, ἐκ τῶν ἀμφοτέρων ὡς ὑποτέταχται συνέταξα τὸ βιβλίον.
- (97) σχήματα. Речь идет либо о фазах Луны, либо об «аспектах» (σχήματα, *configurationes*: см. выше), либо многоугольных ассоциациях Луны с другими планетами или зодиакальными знаками.

- (98) *Греческие лапидарии*, II, 2, pp. 275 ss. Ruelle. М — проиллюстрировано (факсимиле в заглавии издания Рюэлля, II, 1); W — не имеет иллюстраций и представляется независимой от М.
- (99) Это название возвращается в заглавие каждой книги, см. pp. 275, 283, 300 Ru.
- (100) Это, несомненно, грамматик Дидим Александрийский III столетия после Р.Х., см. WELLMANN, *Koir.*, p. 39.
- (101) WELLMANN, *Koir.*, pp. 38–44.
- (102) Сохранен в MW (книги II–IV только) и ND (книги I–IV). Другие (ARJ) меняют местами птиц и земных животных.
- (103) См., например, *Stob. Herm.*, Exc. XXIII (Κορὲ Κοσμου), 42 (птицы — четвероногие — рептилии — рыбы), XXV, 6–7 (птицы — четвероногие — рептилии — земноводные), XXVI, 5–6, 19–23.
- (104) Всякие амулеты, сделанные из медведя, 51.7–52.2.
- (105) Половые органы лисы носили на мочевом пузыре или коже, на которой писалось чернилами из Смирны *tinbibilithi*, 53.5.
- (106) *Kobelthô*, полагая живого кота на эпилептика, упавшего на землю, 59.17.
- (107) См. *выше*.
- (108) Соответствия, отмеченные Велльманном, *Koir.*, p. 15. Ими являются: *Kyr.*, 6.17 = *Koir.*, 103.5; *Kyr.*, 12.15 = *Koir.*, 90.15; *Kyr.*, 13.27 = *Koir.*, 106.21; *Kyr.*, 15.16 = *Koir.*, 87.30; *Kyr.*, 17.1 = *Koir.*, 88.23; *Kyr.*, 22.7 = *Koir.*, 65.25; *Kyr.*, 31.4 = *Koir.*, 108.22, 109.1; *Kyr.*, 34.6 = *Koir.*, 93.22; *Kyr.*, 37.17 — *Koir.*, 118.9; *Kyr.*, 41.7 = *Koir.*, 12.1–8; *Kyr.*, 41.23 = *Koir.*, 123.15; *Kyr.*, 46.1 = *Koir.*, 123.25.
- (109) Аллюзия также 3.1–2, но текст поврежден: см. *выше*.
- (110) Три (τρεις 4.3: τὰ τρία 3.1) не является ясным. Оно должно было не касаться книг, поскольку их четыре, но наводит на мысль о совокупности Αρχαϊκή βίβλος (рассматриваемой как 1-я Киранида, см. *ниже*) + *Киранис* (2-я Киранида) + *Κοϊρανιδы* (3-я Киранида). Тем не менее, в 4.6 автор говорит: «Вот первая», обозначая, конечно, *Киранис*.
- (111) ὡς ἐμεμνημόνευται A., l. ἐμεμνημόνευται: sicut digna recordatio rerum accedit, v. lat.

- (112) Κοιρανίδες R: все другие имеют Κυρανίδες.
- (113) Читать (с WELLMAN, Koir., p. 11): τῶν ἄλλων <μοι> γραφειῶν; см. латинскую версию: *aliorum meorum librorum*.
- (114) βασιλίσας = κοιρανίδας, см. κοιρανίδης (ὁ) SOPH., *Antig.*, 940 (pl.); PREISIGKE, *Sammelb.*, 5829 (pl.).
- (115) Это текст 3.6–4.2.
- (116) SERRUYS, *Rev. Philol.*, XXXII. (1908), pp. 158–160; данный автор желает, чтобы название Κοιρανίδες («Откровения Самодержцев») было одним аутентичным, и он умышленно отвергает форму Κυρανίδας.
- (117) Физика Болоса ἔχει περὶ καὶ συμπαιθεῖων <ζῶων, φυτῶν, > λίθων κατὰ στοιχεῖον, см. Suidas, s. v. Βῶλος.
- (118) Только в А, 124.10–17. Первая часть заключения (καὶ ταῦτα μὲν ἢ θεία φύσις) является общей (с вариантами) в А (124.7) и М (311, конец περὶ ὧν [ὡάМ] τῶν ιχθύων). D не имеет этого заключения.
- (119) Термальные и минеральные воды.
- (120) Здесь превратность с поврежденным текстом: ἵνα ὅπερ ἐλλείπει τοῦτω ἂ παρὰ ξιτεῖται.
- (121) WELLMANN, Koir., pp. 19–24. Это, возможно, из Краткой Книги, откуда происходит один *hermeticum*, включенный в псевдодемокритские *Prognostica*, с. 24 (см. J. HEEG, *Abh. d. pr. Ak. d. W.*, 1913, № 4, pp. 37, 53): *et iaspidem lapidem HERMES TRISMEGISTUS dixit stomachi magnum esse adiutorium ligatum ad collum et suspensum, ita ut linguam tangat*; рецепт, указанный Kyr., 24.8 ss. Ru. Мало отличается. О добродетелях (зеленой) яшмы см. еще NECHEPSO, fr. 29 Riess; DAMIGÉRON *ap.* MÉLY-RUELLE, II 1, p. 133.9 ss. (рецепта недостает в латинском Дамигароне, PITRA, *Spicil. Solesme.*, III, p. 328, с. 13); *Orphic. Lithica*, 267 ss., et HEEG, *l. c.*, p. 38.
- (122) *Ibid.*, pp. 47–50 и шире о *testimonia*, относящихся к Койранидам, pp. 28–50. О Маркелле Сидейском, см. ЦШДФЫЩШЕЯБ *Вшняя Иукю Зкю Флюб* 19286 № 16 ррю 3 ыыуб в частности б ррю 7ыыуб и Цю KROLL *ap.* P.W., XIV, 1496–1498, s. v. *Marcellus*, № 56.

- (123) WELLMANN, *Phys.*, pp. 44–50 (*Die Quellen der Koiraniden*).
- (124) Мы подытоживаем здесь рукописную традицию Киранид (WELLMANN, *Koir.*, pp. 24–28).
- (a) *Коираниды* (*Kyr.* II–IV) без *Киранис* (*Kyr.* I) подаются наподобие «Краткой медицинской книги Гермеса Трисмегиста к Тоту», согласно порядку II (I) птиц, III (II) и земных животных: *Paris.*, 2502 (M) и *Vindob. med. gr.*, 23 (W), причем рукопись M иллюстрирована. Эта редакция (MW) обязана собой ученику Афанасия (см. в M., p. 290, о пауке и p. 311 (заключение): смотреть также WELLMANN, *Koir.*, pp. 26–27); значит, ее нельзя возводить ранее конца IV столетия. Она послужила основой для *Ἰατρικῆ βίβλος κ. στοιχείων περὶ ζώων* Симеона Сифа (Seth) Александрийского (XI столетие), рукописная традиция которого предстает лучшей, нежели MW. Число глав: во II — 29; в III — 38; в IV — 44.
- (b) *Кираниды* I–IV, согласно порядку II земных животных: латинский перевод от 1168 года, оригинал которого был лучше, чем наши нынешние манускрипты (содержит указатели), затем *Paris.*, 2537 (A: от 1272), откуда происходят *Marc. App. cl. IV*, 36, *Paris.*, 2510 (S), 2419 (R), *Matrit.*, 4631 (I); для II–IV, *Coislin.*, 158 (C); некоторые другие обладают лишь частями I или II. Число глав: во II — 40; в III — 44; в IV — 74.
- (c) *Кираниды* I–IV, согласно порядку II птиц, III земных животных: *Marc. App. cl. V*, 13 (N: от 1377), *Paris.* 2156 (D), *Berol. gr.* 172 (fragm.). Эта редакция следует MW в порядке книг, последовательности рецептов и форме текста в II–IV книгах. Нынешний текст очищен от языческих элементов (см. пролог N: WELLMANN, *Koir.*, p. 28 = *CMAG.*, II, p. 263); он появился позднее середины VII-го столетия, ибо использовался Шестоднев (Гекзамерон) Георгия Писиды (при Ираклии, 610–641 гг.), см. WELLMANN, p. 28. Число глав: во II — 28; в III — 37; в IV — 55.
- (125) *Kyr.*, 3.11 (Hermes), 5.29 s. (Harpokration). Смотреть также: 5.14–16 (Harpokration).
- (126) *Kyr.* 20.10–14.
- (127) *Alch. Gr.*, 101.11–102.3 Berthelot.

- (128) *CCAG.*, VIII, 2, p. 167.3 ss. (= VIII, 1, p. 187.16); см. *выше*. Этот последний текст опущен Велльманном в его тщательном исследовании, *Koir.*, pp. 13–19.
- (129) αὕτη ἡ βίβλος Συριακοῖς ἐγκεχαραγμένη γραμμασιν ἐν μὲν τῇ πρώτῃ αὐτῆς Ἀρχαϊκῇ ὑπ' ἐμοῦ ἐρμηνευθεῖσα. Причастие ἐρμηνευθεῖσα (*interpretata* cod. v. 1., *interpretato* Delatte; его необходимо читать, как я полагаю, *interpretatus*, sc. *liber*) имеет здесь значение личного употребления. см. GANSCHINIETZ, Hippolytos Capitel gegen die Magier, 1913, p. 41, WELLMANN, *Koir.*, p. 14, n. 62). — Оставить τῇ πρώτῃ αὐτῆς (τῇ πρὸ ταύτης Wellm. Согласно параллели и 6.1) в смысле 20.13 (ὡς ἐγράφη ἡ ἐν τῇ πρώτῃ αὐτῆς [τῇ cod.: *correxī*] βίβλῳ Ἀρχαϊκῇ καλουμένῃ), но перевести как «предыдущий», см. латинскую версию *in libro quidem priori*.
- (130) v. lat. (17.10–14 Del.): *fabula veri exempli multiplex ista, semper multa sciens et praecavens divinitatis immisiones quasi iste secundus liber dicatur nomine Dei Kyrani. Secundus liber de prima archaica antiqua syriaca existens, ubi fluminis Dei impetus Euphratis decurrit*". Ganschinietz (*BNGI.*, II, p. 445, n. 1) предлагает следующим образом: πολλὰ <εἰδῶς> εἶδον ἀθανάτων βουλαῖς, ὅπως ἔσται δευτερα βίβλος <ῆ> τοῦ νομα λέξαι ἡ Κυρανίς, δευτερα βίβλος ἀπὸ τῆς πρώτης Ἀρχαϊκῆς <τῆς ἀπ'> ὁ Συριάδος εἰσεῖσα.
- (131) *Sic* A. R. уточняет: «Это ливийская птица и пр.», ὄρνεόν ἐστι λιθηκόν (но не λοθηκόν, см. GANSCHINIETZ, *BNGI.*, I, p. 353).
- (132) κουκούφας C (κουκούφας A, κουκούφος R), египетское слово, которое мы обнаруживаем у Горапполона, I, 55. Имеет родительный падеж (κοικκούατος PGM., II, 18, уменьшительное κοικκούαδιον, *ib.*, VII, 411; форма κάκουφος (ὃ ἐστὶν αἰγυπτιστὶ κακκουφατ) *ib.*, III, 424. — ποῦπας очевидно, является искажением латинского слова *upupa*, откуда французское «hippe» — угод.
- (133) На языке алхимиков «человек» обозначает сам по себе персонифицированный металл: говорят о человеке-меди (καλκάνθρωπος), человеке-электруме (ἀσημανθρωπος), человеке-золоте (χρυσάνθρωπος), см. *Alch. Gr.*, p. 207.1–4, а также виде-

ния Зосимы, pp. 107 ss., в частности 111.19 ss. BERTHELOT (Alch. Gr. [Introduction], p. 127) сообщает об образах рукописи *Paris. 7147* (fol. 80 etss.), изображающих металлы и различные тела под видом людей и царей, заключенных в пробирки, где происходят операции. Смотреть также Анонима, 132.17 у Бертело: καὶ ἐντεῦθεν (τὸ σῶμα, металлическое тело) ζῶων ἔμφυχον λέγεται τῷ θεωρητικῶτάτῳ Ἑρμῇ; и BERTHELOT, *Chimieau Moyen Age*, I, p. 261. Необходимо отметить, что в этих аллегориях трансмутация металла в другой металл сравнивается со смертью ἄνθρωπος, воскресающего в πνεῦμα. Отсюда и смысл нашего текста, где делается аллюзия на проклятого человека и превращенного в животное посредством солнца (или золота), символа металла, переходящего из одного состояния в другое.

- (134) ἐπιβαλεῖν (или ἐπιβάλλειν), <ὥς>φυσινόφ. κтл., p. 101.11 Berth. (ἐπιβαλλον φυσίνα, πιβάλαи (sic) φυσιM). Для этого смысла см. ἐπιβάλλειν 68.4, ἐπιβολαί 58.1 = «проекция» или химическая реакция, предназначенная производству трансмутации металлов. Смотреть также 57.22 (= Mageshellen., II, p. 313.22): Οτανес οὐκ ἐκέχρητο ταῖς τῶν Αἰγυπτίων ἐπιβολαί οὐδὲ ὀπτήσεσιν ἀλλ' ἔξωθεν διέχρηε τὰς οὐσίας, и примечания об этом тексте BERTHELOT, *Alch. Gr.*, III (traduction), p. 61, n. 3 (73, n. 3); а также BIDEZ, *Mag. hell.*, II, p. 314. В «трансмутации» египетский метод проекции (определенных материй над металлами) противостоял пути, называемому влажным («цветные металлы путем покрытия простым лаком или даже поверхностным сплавом»).
- (135) Контекст ведет к идентификации ὁ φιλόσοφος Гермесом; и эта идентификация подтверждается 73.2 ss., где после как приводится «говорит Гермес» («великим очищением является выщелачивание минерала») τὴν πλῦσιν τῆς ψάμμου), Олимпиодор продолжает: «О, какой же является щедрость *φιλοσοφία*», поскольку он один из всех древних «высветил операцию, сказав о вещах от своего собственного имени» (ὀνομαστὶ τὸ εἶδος ἐξεῖπεν). Заметим, что Гермес назван здесь человеком (πάνσοφος ἀνὴρ).
- (136) ἐτεκμηράμην ὡς ἐκ τοῦ κοσμικοῦ (sc. ζῶον) τοῦτο <τὸ> ζῶον εἶναι, p. 101.12 Berth. Здесь, как и во II. 14 и 15, необ-

ходимо писать ζῶον (Рюэль повсюду исправляет на ὦόν), см. 101.14 и 15, где М имеет ζῶον (то же самое А, l. 14, К, l. 15). В предыдущем параграфе, на который делает аллюзию наш текст, вопрос ставится только о человеке (h. микрокосм 100.18 ss., h. κοσμικὸν μίμημα 101.9: отметим, что это также является герметической доктриной, 100.18); то же самое в непосредственном продолжении нашего текста. Это классическая доктрина в герметизме о взаимоотношениях между ζῶον κοσμικὸν и человеческим ζῶον, см. С. Н. IV, 2: κόσμον δὲ θείου σώματος κατέπεμψε τὸν ἄνθρωπον, ζῶον ἀθανάτου ζῶον θνητόν, VIII (три жизни ζῶα: Бог, мироздание, человек) и пр.

- (137) ἐν τῇ Πυραμίδι Μ: κυρανίδη Α, κυρανίδι Κ. Нужно читать с лучшим манускриптом (М) «Pyramis», поскольку не видно, чтобы алхимический афоризм находился в *Κυρανис*.
- (138) κυρίως οὐσίαν καὶ χρυσοκόλλης καὶ ἀργύρου, p. 101.14 Berth. ἀργύρου и никак не σελήνης: архетип носил знак Луны, которая в алхимии обозначает «серебро», см. *CMAG.*, VIII (*Alchemistica signa*), p. 1 et passim.
- (139) καὶ γὰρ <τοῦτο> τὸ ζῶον (τοσον τὸ ζῶον Α) προσκαλεῖται τὸν (знак Солнца) κόσμον (*sic* ΜΑ). Знак Солнца + κόσμον = χρυσοκόσμον (несомненно, эквивалент χρυσάνθρωπον, см. p. 212, n. 4). Тот же самый знак обозначает сразу солнце и золото: отсюда символизм нашего текста, где ἥλιος и χρυσός являются непрерывно друг другом используемыми.
- (140) καταραθέντα ὑπὸ τοῦ ἡλίου, p. 101.16 Berth. Исправление καταφωραθέντα («взятый по факту, пойманный с поличным») Велльманна (*Koir.*, pp. 16–17) из-за легенды об Алектрионе (см. *LUCIEN, Gall.*, 3) мне представляется неудачным, см. θεοκατάρατος, 101.18, и κατηραμένον ὑπὸ τοῦ ἡλίου, С. Н. II, 17 (об этом тексте см. *Harv. Theol. Rev.*, XXXI, 1938, pp. 13–20). Больше того, символизм человека-металла требует определенного подобия смерти, (кары) человека, см. 2-е видение Зосимы (115.14 ss.), где он непрерывно говорил о κόλασις.
- (141) τὴν μορφήν τοῦ ἡλίου ὁποίου ἦν, p. 102.1 Berth.: τὴν μορφήν τῆς (знак Солнца) ποιῆας (= χρυσοποιῆας) Α, воз-

можно, предпочтительнее. Хрисопея есть изготовление золота, которая должна естественно оставаться мистерией.

- (142) Эта легенда о кроте возвращается в Койранидах (I. IARJ), p. 54.1: ἀσφάλαξ ἐστὶν ζῶον τυφλὸν ὑποκάτω γῆς φωλεῦον καὶ βαδίζον· ἐὰν δὲ ἴδῃ τὸν ἥλιον, οὐκέτι δέχεται ἡ γῆ, ἀλλὰ τελευτᾷ. M (I. III, p. 286) имеет интересный вариант: ἥλιον μὴ βλέπων. μᾶλλον τοῦτο ὁ ἥλιος οὐχ ὀρᾷ, ἐπὰν δὲ ἴδῃ τοῦτο, οὐ δέχεται κтл.
- (143) CCAG., VIII, 2, p. 167.3.
- (144) ἐν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ Ἀρχαϊκῇ καλουμένῃ, в точности тот же самый текст, что и в *Kyr.*, 6.1.
- (145) καθὼς σοι εἴρηται ἐν ταύτῃ τῇ ἱερᾷ βίβλῳ, περὶ ἀνατομῶν 167.21.
- (146) 169.7–11.
- (147) Поставлен вопрос о священной книге *Kyr.*, 7.22 (в отношении лекарственных средств, извлекаемых из брионии или белого винограда): «В этой священной книге (ἐν ταύτῃ τῇ ἱερᾷ βίβλῳ) я обнаружил следующий рецепт: смешав настойку лепестков растения с равным количеством белого вина, это предоставляется для питья больного в течение 7 дней, после чего тот будет спасен». Слово Ταύτῃ не объясняется, поскольку нет аллюзии на какую-нибудь книгу, присутствовавшую в предыдущем тексте письма А.
- (148) R добавляет: «освященный корень (ἀποτετελεσμένον), как уже говорилось».
- (149) См. 44.12 ss. речь идет о маленьких черных муравьях, которые обнаруживаются в сердце хризантемы и из которых делается вид снадобья, называемый «космической кровью».
- (150) Смотреть также 10.17 ss., 76.24 ss., 120.25 ss.
- (151) WELLMANN, *Koir.*, p. 17.
- (152) Ed. ABEL, *Orphica* (1885), pp. 109–135; откуда RUELLE ap. MÉLY, *Lapidaires Grecs*, II, 1, pp. 137–159.

ГЛАВА VII

Герметизм и алхимия (1)

Алхимия имеет долгую историю, о чем мне не пристало здесь повторяться (2). Моя цель просто выделить место герметизма в этом псевдознании. И еще я ограничусь греко-римским периодом, оставив в стороне герметическую литературу у сирийцев (3), арабов (4) и латинян Средневековья (5).

Слово «алхимия», как известно, является арабским (*alkimiya*), образованным из арабского артикля *al* и доарабского существительного, этимология которого спорна: одни его производят от египетского слова *chemi* (черный), откуда греческое *χρῖμα*, иногда обозначавшее Египет = «черную землю», согласно Плутарху (6); иногда изначально «черную» материю трансмутации, которая, белея и желтея, становится серебром и золотом; другие (7) видели его происхождение в *χρῖμα*, источнике металла (8). Древние, опираясь на традиционное употребление, сообщали имя и вещь мифическому основателю Хемесу, Химесу или Хюмесу.

Словом, как бы там ни было, нет никакого сомнения, что указанная операция, изготовление золота и серебра или, точнее, трансмутация обычных металлов — меди, железа, олова и свинца (9) в золото и в серебро, короче, эта операция сводилась к трем процедурам:

- внешней тинктуре обычных металлов посредством слабого добавления благородных металлов (золочение и серебрение);
- применение лака, имитирующего блеск золота или серебра;
- производство сплава, имеющего вид золота или серебра.

К этим трем процедурам, являющимся *качественного* порядка, поскольку они касаются цвета продукта, добавлялись операции *количественного* порядка, когда стремились увеличить вес металла или сплава без изменения цвета благодаря введению чуждых металлов (10).

Греко-египетская алхимия, откуда произошли все другие, возникла от столкновения с одним фактом и одной доктриной. Фактом является традиционная практика ювелирных искусств. Доктриной представляется смешение греческой философии, позаимствованной особенно у Платона и Аристотеля, и мистических мечтаний. Это слияние не совершилось в один день; если и затруднительно обнаружить его развитие, то, тем не менее, можно различить здесь три последовательных фазы: алхимия как искусство, алхимия как философия и алхимия как религия. Что касается изначального предела этих трех этапов, то мы не можем установить дату с достоверностью. Хотя подобный аспект мог появиться, не стирая настолько же древний аспект; алхимия существовала в качестве искусства даже тогда, когда облачилась в философскую мантию и сделалась религией. И все же, есть большая вероятность того, что алхимия была лишь техникой до Болоса Демокритеевича во II веке до н.э.; и что этот Болос придал ей философический вид; и она пребывала совокупностью искусства и философии (уже изрядно смешанной с мистикой) вплоть до II или III вв. н.э., когда, наконец, с этого времени, не переставая оставаться искусством с философией, она все больше и больше откровенно обретала аспект мистической религии.

§ 1. Алхимия — простая техника

Уже с глубокой древности Египет, богатый на золото, достиг очень высокого развития как в технике драгоценных металлов и камней, так и в изготовлении стекла и окрашивании тканей (11). Это долгая практика, сначала предзнаначенная исключительно для царских (12) и жреческих (13) мастерских, привела однажды к открытию, с одной стороны, способов окрашивания и имитации; с другой — к средствам различения аутентичного металла от его фальсификации. В этих рецептах не стоял вопрос «сделать» золото в собственном смысле слова «сделать»; даже, если понимать в алхимии искусство обретения сущности

(философского камня), позволяющего реально изменять какой-нибудь металл в золото, речь еще никак не касалась алхимии. Но когда храмовые ремесленники золотили или серебрили изваяние или предмет культа, или даже когда они их покрывали краской, имевшей внешний вид этих металлов, они желали, чтобы металл, камень или крашенная ткань «становились», то есть как бы являлись золотыми, серебряными, изумрудными и пурпурными (14). Отсюда все эти τέχναι сводились к слову «тинктуры» (βαφαί или βαφικαῖτέχναι), глаголу, соответствующему βάπτειν, «погружать» металл в тинктуру, как туда погружается ткань, которую хотят окрасить (15). Итак, если благодаря определенным операциям достигался продукт, обладавший некоторыми качествами золота и серебра, то разве не могли подумать, что, умножая подобные операции, в завершении обретали «истинное» золото или «истинное» серебро? С этой поры исходили из того принципа, что металл, изменивший цвет, является новым металлом, а окрашивание определяло специфическое качество металла, и не считалось абсурдным приходить к такому заключению (16). Значит, техника тинктур влекла за собой некоторые доктрины, способствующие идее, позднее образовавшей фундаментальное начало алхимии.

Долгое время первые алхимические сочинения (или даже химические) являлись только простыми рецептами, записанными в архивах храмов, где они служили памятной запиской для ремесленников. Эти рецепты должны были держаться в секрете, что происходило из опасения соперничества: отсюда повеление безмолвия (17) и использование символических слов: «молоко волчицы», «морская пена», «глаз кота», «кровь дракона» и пр. (18). Кроме того, правдоподобно, что, следуя традиционному обычаю Востока, эти рецепты передавались от отца к сыну. В легенде о заклинании Останеса, в самом начале этих демокритских писаний сообщалось, что маг, прежде чем умереть, получил уверения того, что его секреты будут открыты только его собственному сыну: разве не хочет

он ничего рассказать Демокриту, но «демон ему этого не позволяет» (19).

Из этих наследственных чисто технических рецептов мы обладаем примером двух папирусов из Лейдена (20) и Стокгольма (21), обнаруженных в 1828 году в Фивах в том же самом захоронении с двумя магическими папитусами (XII и XIII Прайзенданца). Магический папирус XIII и два химических папируса написаны одной и той же рукой прекрасным письмом; они не имеют формы свитков, но образуют собой настоящие книги на двойных согнутых листах. Устанавливается их датировка (согласно письму) либо во второй половине III столетия (Reuvens, Leemans), либо в начале (v. 300' Lagercranz), или в первой половине IV столетия (Preisendanz) (22). Приобретенные шведским консулом Анастаси (Anastasy), эти папирусы были проданы Лейденскому музею (XII, XIII, P. Leid.), за исключением одного из двух химических папирусов, который, будучи подаренным музею Стокгольма, ныне находится в Упсале. Два химических папируса пополняются. Лейденский папирус содержит 101 рецепт, особо касающийся имитации подделки драгоценных металлов (золота и серебра); папирус Гольма располагает 152 рецептами, из которых только 9 посвящены металлам, 73 драгоценным камням и жемчужинам, 70 окрашиванию тканей (пурпуром и индиго). Это простые технические формулы с единственным императивом, не имеющие следа ни философии, ни мистики.

Эти папирусы написаны по-гречески. Восполняя один другого, они образуют вместе некое подобие трактата о четырех тинктурах: золото, серебро, драгоценные камни, пурпур. Можно ли узнать произведение, служившее их первоисточником? Какие цитирования помещаются на нашем пути? Это выражения Африканиоса, названного дважды в Гольмском папирусе (23), который не может быть кем-то другим, нежели Юлиусом Секстом Африканом (230 год после Р.Х.) (24), и самого Демокрита, на кого ссылаются маг Анаксилай из Лариссы (28 год до Р.Х.), один раз упомянутый у того же П. Гольма (25).

Данные указаия, соединенные с тщательным сравнением папирусов с алхимическими фрагментами Болоса Демокритейнина (26), позволили Велльманну в прекрасном уже приведенном исследовании (27) относить Болосу произведение, служившее благодаря разным посредникам (28) изначальным образчиком.

Мы вновь подошли к этому Болосу из Мендеса, деятельность которого во II столетии до н.э. являлась весьма разносторонней и плодотворной в области оккультных наук. Именно благодаря ему ремесленные практики вышли впервые из-под сени храмов. В его произведении, рассчитанном на образованную публику, речь шла о тинктурах: золотой (*Δημοκρίτου παύνια*), серебряной (P. Holm. ã 13), драгоценных камней (Сенека, Плиний) и пурпура (29). Это разделение тинктур оказалось классическим. Оно появляется уже в «Книге Еноха» (середина или конец II века до Р.Х.) в одном фрагменте, который, кажется, был непосредственно вдохновлен Βαφίᾱ Болоса (30): «Ангел Азаил обучал людей изготовлению мечей, познакомив их с металлами и искусством их обработки..., драгоценными камнями и всякими видами тинктур» (31). С другой стороны, сама композиция двух химических папирусов, когда их соединяют, равно подтверждает разделение Великого Делания на четыре тинктуры: золото и серебро (Лейденский папирус), драгоценные камни и ткани (Гольмский папирус).

Ограничиваясь компиляцией рецептов, являлось ли чистым техническим учебником или, скорее, соединялось с указанием рецептов изложение начал, которые их рационально основывали? В других понятиях, разве нельзя было подумать, что именно с Болосом входит в химию философическая доктрина, делающая огромный шаг от химии к алхимии, от ремесленных практик к псевдоизготовлению золота и серебра? Чтобы разрешить данную проблему, являющуюся небезынтересной в истории алхимии, нам необходимо рассматривать одно из первых по дате сочинений греческого алхимического Корпуса, *Физик* и *Мистик*, приписываемых Демокриту (32).

§ 2. Болос Демокритеевнин и Φυσικὰ καὶ Μυστικά

От этого демокритского апокрифа сегодня существует лишь несколько плохо упорядоченных фрагментов. Компиляция начинается благодаря двум рецептам о тинктуре из пурпура (41.2–42.20), которая должна была логически занимать последнее место. Затем следует отрывок, очевидно присущий преамбуле, где Демокрит сообщает, как он вызывал тень Останеса, чтобы спросить у этого мастера-алхимика о секретах Великого Делания (42.21–43.24). Затем идут десять рецептов хризопее с особым императивом (43.25–46.21). Тогда переходим к полемическому отрывку против «юных» (νέοι), не желавших верить в добродетель обучения (46.22–48.2): этот фрагмент, обращенный Демокритом своим коллегам в пророчестве (συμπροφήται, 47.3), завершается формулой заключения: «об этом достаточно сказано, когда речь идет о сухих тинктурах и о внимании, которое необходимо уделять Писанию» (48.2–3). Затем снова три рецепта хризопее с особым императивом (48.4–49.9), из которых последний, как представляется, завершающий трактат по хризопее, относят Памменесу, обучавшему жрецов Египта: «до сих пор в этих Физиках содержание касается хризопееи» (33). Тогда мы возвращаемся к доктринальному изложению (обращенному коллегам: множественный императив) об этом начале в качестве одного вида, достаточного для воспроизведения множества последствий (49.10–22), переходя к аргиропее, заполняющей все окончание выдержки (49.22–53.11) вплоть до общего заключения по хризопее и арширопее (53.12–15). Здесь мы не обнаруживаем никакого следа рецепта по тинктуре драгоценных камней.

Что можно подумать о подобной причудливой совокупности, и какую связь предположить между этими *Физиками* и *Мистиками* с *Varhika* Болоса?

С самого начала сложилась уверенность, что это демокритское произведение, озаглавленное Φυσικὰ καὶ Μυστικά, состояло из четырех книг, соответствующих четырем видам

тинктур. Так об этом свидетельствует алхимик Синезий, комментатор псевдо-Демокрита в IV столетии: «Получив импульс от Останеса, Демокрит составил четыре книги о тинктурах (βιβλος τέσσαρας βαφικάς): золота, серебра, драгоценных камней и пурпура» (34). Тот же самый факт подтверждается еще названием трактата, обращенного мнимым Демокритом Левкиппу, который должен был относиться к Демокриту лишь после завершения *Φυσικά καὶ Μυστικά*: его название на самом деле такое: «Пятая книга Демокрита, посвященная Левкиппу» (35). Итак, существующее в *Физиках* и *Мистиках* не что иное, как выдержка, содержащая часть введения хризопеи и аргиропеи, ничего из книги о камнях и только короткий фрагмент книги о пурпуре: данный фрагмент был изъят со своего подлинного места (в конце), чтобы занять его в начале выдержки.

С другой стороны, это «демокритское» произведение не может быть датировано до I века н.э.. В нем мы видим (44.21) слово *κλαυδιανόν*, чтобы обозначить сплав, похожий на золото, который мог содержать медь, свинец, олово или латунь (36): значит, каковым бы ни было происхождение слова, оно не может быть предшествующим императору Клавдию (37). Здесь мы читаем также (42.14) слово *λακχά* для обозначения растения, корень которого использовался для окрашивания в красный цвет и называвшееся обыкновенно *ἄρχουσα*, как, например, в Гольмском папирусе: слово *λακχά* было заимствовано в Индии и появилось в другом месте только в позднем тексте VIII века (*lacca*); и если это заимствование оказалось возможным даже перед VIII веком, то, во всяком случае, не до установления постоянных торговых отношений между Индией и Александрией, что приводит еще раз к Империи от I до II вв. (38).

И то, что в их нынешней форме *Φυσικά καὶ Μυστικά* не могут восходить к самому Болосу, наконец становится понятным из полемиического отрывка, обращенного *συμπεροφῆται* (46.22–48.3). Один факт существования соперничающих школ

«старых» и «юных», использующих различные методы, стал достаточным для доказательства, что это не принадлежит первым опытам греческой алхимии, пускай уже и изменившимся (39). Но больше того. Автор вменяет νέοι неверие Писанию (ἀπιστήσαντας τῇ γραφῇ 47.5); отсюда все зло: необходимо уделять внимание Писанию (προσέχειν τῇ γραφῇ 48.3). Значит, у древних, которым противостоят νέοι, существовало алхимическое писание, фундаментальный учебник, отвергаемый νέοι. Итак, как сообщить самому Болосу аллюзию на Писание, если верно, что благодаря этим Βαφίᾱ он является первым греком, занимавшимся тинктурами и составившим на данную тему произведение? Как можно в собственной книге, которая должна служить фундаментальным учебником, упомянуть о предшествующем Писании, являвшемся уже этим учебником?

Тем не менее, если нельзя рассматривать Φυσικὰ καὶ Μυστικὰ как бы тождественными Βαφίᾱ Болоса, то нельзя их, на мой взгляд, сводить и к слишком давней дате. Во-первых, это «демокритское» произведение цитировалось всеми последующими алхимиками, тогда как оно никак не приводилось им самим, за исключением египетского умельца Памменеса (49.8) (40) и мага Останеса, то есть сочинений, ходивших под его именем: так как мы видели, что для своих иных произведений Болос делал заимствование у подобных же писаний Останеса. Особо примечательно, что псевдо-Демокрит не называет ни Гермеса, ни Агафодемона, ни богини Исиды, ни Клеопатры, ни еврейки Марии, короче, ни одного из алхимических апокрифов, составленных между I и III вв. н.э.. Частично можно воспринимать античную традицию, которой придерживались Φυσικὰ καὶ Μυστικὰ за учебник Великого Делания, видя в их мнимом авторе Демокрите отца греческой алхимии. С тех пор мы снова обязаны изучить проблему: несомненно, Φυσικὰ καὶ Μυστικὰ не являются тождественными Βαφίᾱ, но что говорить, если они ничего не сохранили от сочинения Болоса?

Три элемента составляют Φυσικὰ καὶ Μυστικὰ: технические рецепты, рассказ о заклинании, полемические и доктри-

нальные изложения. Рецепты представляют собой, о чем уже говорилось: две формулы пурпурной тинктуры, десять формул хризопеи и восемь формул аргиропеи. Лейденский и Стокгольмский папирусы, с другой стороны, содержат рецепты для этих трех категорий «тинктур» и идею, заключающуюся в их естественном сравнении с тинктурами *Физик*. На самом деле это сравнение не приносит решительных результатов. Несомненно, как уже отмечалось Бертело (41), подобный рецепт хризопеи Лейденского папируса представляет сходства с той или иной формулой *Физик* и *Мистик*, когда в нем можно было даже обнаружить аналогии между рецептами аргиропеи Гольмского папируса ($\tilde{\alpha}$ - β) (42) и рецептами *Физик* и *Мистик*; что являлось бы верным, если бы соответствующая формула Лейденского или Гольмского папирусов восходила прямо к Болосу. О чем говорить, к сожалению, невозможно. Можно предположить с определенной долей вероятности, что сущность этих технических компиляций исходит в последнем анализе от Болоса: но в частных случаях (за исключением формулы Гольмского папируса α 13–20, где Демокрит конкретно процитирован) никакой критерий не гарантирует подобное происхождение. Выходит, наряду с этими папирусами, технические учебники явно использовались у ремесленников. И с тех пор само по себе получалось, что всякий опыт мог привести к письменному отражению формулы, позволявшей необходимое осуществление. Совершенная непрерывная практика от II столетия до н.э. до III или IV столетия н.э. составляет долгий путь. Итак, подытожим, что в нынешнем состоянии наших исследований нельзя ничего извлечь из большего или меньшего подобия между рецептами двух химических папирусов и рецептами *Физик* и *Мистик*. Отметим только, что два первых рецепта аргиропеи Гольмского папируса ($\tilde{\alpha}$ 1–12 и $\tilde{\alpha}$ 12–20), из которых второй непременно, а первый наверняка (43) принадлежат Болосу, представляют собой некоторые аналогии с одной или второй из формул аргиропеи *Физик* и *Мистик* (44): с тех пор кажется законным относить какую-нибудь часть, по крайней мере, из этих формул *Бафикам* Болоса из Мендеса (45).

В начале своего произведения псевдо-Демокрит должен был сказать, как он оказался в Египте для несения сюда оккультных добродетелей (τὰ φυσικά). От этой первой части преамбулы сегодня остается лишь одна фраза, являющаяся нормальной (46) для своего места: «Да, я сам иду в Египет, чтобы принести туда знание об оккультных добродетелях (47), дабы вы возвысились над множественным любопытством (48) и смутной материей (συμμεχυμένης ὕλης)».

Затем следовал после более или менее подробного развития благодаря философии этих разоблаченных φυσικά рассказ о заклинании Останеса (49):

«Итак, познав эти вещи от учителя, называвшегося (Останесом), и осознав разнообразие материи, я старался создать сплав естеств. Но поскольку наш учитель умер прежде, чем восполнилось наше посвящение, и мы еще целиком занимались познанием материи, постольку я его попытался вызвать, как говорится, из Гадеса. Я взялся за дело, и как только он появился, я обратился к нему в следующих выражениях: “Не воздашь ли ты мне какое-нибудь вознаграждение за то, что я для тебя сделал?”. Я произносил очень внятно, но он сохранял молчание. Тем не менее, как только я к нему лучше обратился, спросив его, как мне должно сплавлять природы, он ответил мне, что ему было трудно говорить: этого не позволял ему демон. Он только сказал: “Книги находятся в храме”. Вернувшись туда, я приступил к разысканиям в храме, пока случай мне не предоставил возможности положить руку на книги, ведь об этом он ничего не говорил при жизни; и смерть его настигла без завещания из-за того, как полагали одни, что он использовал яд для отделения души от тела; а по мнению его сына, из-за того, что случайно проглотил яд; и перед смертью он предпринял меры предосторожности, чтобы эти книги оставались известны его сыну, когда бы тот вырос из детского возраста: следовательно, мы ничего не знали об этих вещах. И поскольку, несмотря на наши разыскания, мы ничего не нашли, то подверглись чудовищной опасности, чтобы узнать, как сущности и природы со-

единяются и сочетаются в одной субстанции (50). Итак, когда мы осуществили синтезы материи, прошло какое-то время, и в храме имело место панегирия, и мы все вместе приняли участие в праздничном застолье; пока мы еще пребывали в храме, совершенно неожиданно одна из колонн (51) сама по себе растворилась посередине, и, на первый взгляд, ничего не содержала внутри. Тем не менее, (сын) Останеса нам заявил, что именно в этой колонне находились книги его отца. И вынудив их перед нами, он произвел нечто и явно в нашем присутствии (ἐς μέσον ἤγαγεν). И поскольку мы пребывали склоненными, постольку с удивлением наблюдали, что ничего не скрылось от нашего взгляда (52), помимо той совершенно полезной формулы, которую мы здесь искали: “Естество зачаровано другим естеством, естество побеждено другим естеством, естество господствует над другим естеством”. Велико же оказалось наше изумление от того, что благодаря такому малому количеству слов собралось все Писание».

Этот любопытный рассказ представляет собой всю коллекцию «эллинистических» тем. (a) Исследование, мучимое истиной. И наподобие лекаря Фессала, историю о котором мы рассказывали выше, ученики Останеса придаются бесконечному труду (53) для раскрытия оккультных симпатий субстанций. И будучи похожими на Фессала в этом смысле, они придерживаются особой правды для цельной Истины, которая им обеспечит спасение. И так же, как астрологическая медицина для Фессала, алхимия для них является единственным жизненным путем. (b) Чувство, что нельзя достичь истины одними своими силами, но необходимо дожидаться откровения божественного или вдохновенного учителя: это и есть полностью предмет нашего введения. (c) Соответственно, заклинания этого учителя, здесь души или даже фантома Останеса, которых было достаточно в текстах, процитированных Гопфнером для эллинистического периода и магических папирусов (54). (d) Запрет разоблачения откровения или, по крайней мере, его передачи другим, кроме собственного сына. В этом постоянная тема ок-

культных знаний: мы ее обнаруживаем на каждой странице. (е) Открытие в храме стелы, содержащей секрет. Еще одна общая тема. Мы приводим только два примера, позаимствованных у литературных жанров, близких к нашему жанру, в том числе сборник предзнаменований для каждого дня лунного месяца (σεληνδρορίον, *lunarium*) (55) и таблицу объяснений символических имен растений и камней (56). Вот первый:

«Мы составили этот *lunarium*, соединив два сочинения: одно принадлежит руке иерограммат Мелампуса и обращено Нехепсо, царю Египта; другое было обнаружено в Гелиополе Египетском в храме, в святая святых: оно выгравировано священными письменами (иероглифами) при царе Псамметике» (57).

Второй начинается следующим образом:

«Объяснения, данные в храмах использованию у иерограмматов. Из-за скверного профанического любопытства они гравировали названия растений и другие магические орудия на божественных статуях, дабы нельзя было без необходимых мер предостороженности вмешаться без разглашения в магию по причине заблуждений, которые бы могли от этого произойти (58). Тем не менее, мы предоставляем решения этому, взятые из большого числа копий и тайных сочинений всякого вида» (59).

Теперь имеем ли мы право утверждать, что ни одна из этих тем не восходит к периоду до н.э., так что рассказ о заклинании не мог бы принадлежать самому Болосу, но должен был оставаться трудом фальсификатора I, II или III столетия? С тех пор должно ли воображать третьего Демокрита, кроме философа из Абдеры и Болоса? Со своей стороны, я не вижу, наряду с Дильсем (60), никакого мотива, обязывающего к такому заключению. Несомненно, в своей нынешней форме Φυσικά καὶ Μυστικά являются переделанным и интерполированным сочинением. Некоторые слова могли быть измышленными, только начиная с I столетия. Некоторые полемики не свойственны Болосу. Но ничего не мешает тому, что общий замысел принадлежал Болосу. Это «демокритейанское» воображение и Болос не

переставали представлять свои произведения как бы исходившими от Абдеритянина. Это откровение Останеса, и мы знаем, что для своих «физических» сочинений Болос многое позаимствовал у литературы, которое покрыло имя персидского мага. Эта история, начиненная темами, большинство из которых являются уже в эллинистическую эпоху: отдельные из них (открытие стелы, передача от отца к сыну) являются с давних пор традиционными на Востоке (61). Наконец, и эта причина представляется в моих глазах решающей, разоблаченная Останесом аксиома («Естество зачаровано...») в нашем тексте неразрывно связана с самим рассказом о заклинании. Значит, данная аксиома тут та же, что и ожидаемая из уст самого Болоса. Что стоит отметить.

Текст таинственный как нельзя лучше: ἡ φύσις τῇ φύσει τέρεται καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ; то, что нельзя перевести: «естество очаровано естеством...», но как это увидел Дильс (62): «естество очаровано другим естеством...». Иными словами, мы обнаруживаем здесь, переносясь в область металлов, закон оккультных симпатий и антипатий, объясняющий всякие сочетания и разделения тел в физическом мире. Итак, этот нами выделенный закон поддерживает все строение *Физик* Болоса. И поскольку, с другой стороны, эта аксиома сообщена откровению Останеса (63), постольку есть место подумать, что она уже встречалась в собрании сочинений, приписываемых магу (64). Во всяком случае, сформулированная псевдо-Останесом или Болосом, она восходит к эллинистической эпохе: мы располагаем другим прямым доказательством этого благодаря цитированию в астрологическом произведении Нехепсо-Петосириса (65), которое, как известно, датируется II веком до н.э.. Если она проявляется и в других местах в качестве формулы и рассказа, связанных «демокритским» текстом, то значит необходимо заключить, что подобный рассказ сам является эллинистическим: не проще ли тогда отнести его принадлежность Мендесианцу?

Но продолжим. Аксиома «Естество...» появляется не только в завершении заклинания Останеса (43.20–21), она возвращается затем как рефрен в заключении каждого из десяти рецептов хризопеи (§ 4–13), непосредственно сопровождающих этот рассказ (66), и в трех рецептах хризопеи (благодаря жидкому пути, ζωμοί, §§ 16–18), следующих прямо за отрывком о заклинании в συμπροφῆται (67). Также она появляется в рецепте по аргиропее (§§ 20–28) (68). Наконец, мы обнаруживаем его в доктринальных изложениях, обрамляющих рецепты. Итак, в первом фрагменте после десяти рецептов хризопеи мы читаем (46.22 ss.): «О, естество, производящее природы; о, во всем великие природы, своими изменениями побеждающие природы; о, природы, по ту сторону естества очаровывающие природы»; после в ходе полемики против юных (47.24–25) (69): «они на самом деле не знают антипатий природ, того, что один вид разрушает собой десять других: ведь одна капля масла способна стереть много пурпура, а небольшое количество серы сжечь много видов»; наконец, в заключении хризопеи (49.21): «имеем ли мы нужду в содействии многих видов, если одного естества достаточно для победы над Всем?»

Значит, понятно, что этот тройственный принцип является самой душой Φυσικὰ καὶ Μυστικὰ, и мы имеем право полагать, что это на самом деле введение в химические рецепты начала, составляющего своеобразие и новизну произведения Болоса, по сравнению с простыми техническими учебниками, которыми пользовались ремесленники Египта. Итак, нам невозможно преувеличить значимость закона симпатий и антипатий для греческой алхимии. То есть почти на каждой странице мы способны увидеть его применение. Ограничимся только одним цитированием, взятым у позднего комментатора, называемого Анэпиграф:

«Таким образом, благодаря необходимости сначала должно изучать природы, роды, виды, сходства, симпатии и антипатии, смешения и разделения, дружбы и ненависти, неприязни и всякие аналогичные вещи, посредством чего привести к изложе-

нию, которое хочется осуществить, как об этом вкратце говорит превосходный Демокрит. В действительности, нельзя отрицать того, что благодаря естественной симпатии магнит притягивает к себе железо; благодаря антипатии натертого чеснока по отношению к магниту последний лишается этого естественного свойства. Подобно тому же смешивается вода, налитая в вино, и происходит разделение масла с водой; и здесь нельзя пренебрегать вещами, соединяющимися благодаря естественной симпатии, осозная те из них, которые противостоят друг другу в антипатии. Значит, именно по причине естественной симпатии некоторые жидкости смешиваются и дружелюбно соединяются в своих сущностях, очаровывая друг друга и поддерживаясь в присущем им состоянии сосуществования, тогда как другие противоборствуют друг с другом, разделяясь по причине антипатии, ненависти и отвращения» (70).

Φυσικὰ καὶ Μυστικὰ, как видно, предсавляют собой бедные выдержки из намного более значительного произведения. Можно восстановить его некоторые осколки по разбросанным «демокритским» цитированиям в *Корпусе* алхимиков. Один из этих фрагментов, извлеченный из продолжения «тридцать пятой главы Зосимы к Евсевии (71), начинается следующим образом: «Демокрит назвал субстанции четырех тел, то есть меди, железа, олова и свинца... Все эти субстанции использовались в двух тинктурах (72). Все субстанции признавались египтянами как производные от одного свинца: ибо именно от свинца происходят другие три тела». Этот свинец, называемый в Φυσικὰ «нашим свинцом» (73), вероятно является сурьмой, свинцом, наиболее богатым водой и значит наиболее плавким, и с тех пор рассматривавшимся как вид первоначальной материи, откуда можно извлекать другие металлы (74). Для чего ему необходимо присвоить соответствующую тинктуру. Обыкновенно всякое действие тинктуры содержит четыре этапа: минерал сначала обращается в черный цвет (μέλανσις), затем в белый (λεύκωσις), потом в желтый (ξανθωσις) и наконец в красный (ῥωσις) (75). Тем самым в той же самой единственной мате-

рии производится качественное изменение цветов, что сродни сравнению с хамелеоном, как говорится в операции, описанной в «Книге Демокрита для Левкиппа» (76):

«Взять меди, о которой трактуется, только две части, мышьяка и сандарака (реальгара) по одной части каждого, полчасти аллюминиевых квасцов, две части шафрановой пасты, перетертой в течение 21, 14 или 7 дней. К левигации добавляется вода, и когда ты предоставишь это для фильтрации, то увидишь в ходе левигации различие цветов как у хамелеона. Когда нет больше изменений в нескольких внешностях, то знай, то тогда ты преуспел в левигации».

Здесь признается один из основных принципов греческой физики (77): единство первичной материи и объяснение всякого изменения как переход одного качества в другое, два крайних качества (в начале и в конце эволюции) и всякие непосредственные качества, равно поддерживаемые тем же самым материальным субстратом, ὑποκείμενον. Эта доктрина кажется постоянной от досократиков до Стагирита. Одно различие заключается в том, что φύσις до Сократа рассматривали эту первичную материю как вещь, обладавшую определенной формой, которая, оставаясь субстанционально одной и той же, эволюционировала лишь благодаря способу случайного изменения; вместо чего у Платона с понятием χώρα и у Аристотеля с понятием πρώτη ὕλη первичная материя не что иное, как скрытое существо, оно в потенции способно становиться такой-то или иной субстанцией, но сама по себе не располагает определенной формой, позволяющей ее обозначить сущей «здесь» или «там». Она казалась некой субстанцией, которую алхимики, всегда рассматривающие Платона и Аристотеля в качестве создателей Священного искусства (78), возвращали к досократическому понятию определенной первичной материи; ведь понятие ὑποκείμενον у них является свинцом, облачающимся в другой цвет для обращения в медь, серебро или золото, то есть в другое случайное качество, пускай оно существует в том же самом металле. В реальности проблема более сложная.

Всякий благородный металл извлекается из обыкновенного первичного металла. Чтобы стать серебром или золотом, свинец должен облечься иным цветом, быть «окрашенным». Как осуществить эту тинктуру? Поначалу необходимо, чтобы под действием огня свинец перешел в состояние жидкого металла, образующее первичную материю: ταῦτα ἀναλυόμενα πάντα ἐργάζεται (47.2). Это неопределенное состояние, где исчезала всякая форма, представляется эквивалентом платонического χώρα или Аристотелева πρώτη ὕλη: аморфная материя, которая сама по себе ничем не является, но способна сделаться всякой вещью (79). Дальше винец, переходя в жидкое состояние, чернеет (μέλανσις): тем самым металл в этом черном цвете или даже черный цвет металла соответствует жидкому состоянию, возможно, и называемому первичной материей. Именно опираясь на «первичный черный» цвет и возникают всякие синтезы (80).

Как это совершается? Мы увидим здесь закон симпатии, объединяющийся с идеей первичной материи: союз обоих принципов образует как бы алхимический канон. Однажды сведенный к «первичному черному» цвету, как обыкновенный металл облачается цветами (белым или желтым), делающими из него благородный металл? С обыкновенным металлом нужно соединить субстанции, имеющие с ним сходства (и которые, безусловно, «симпатизируют» между собой), способом образования сплава, или даже иными методами должно использовать субстанции, разрушающие естественный аспект обыкновенного металла, чтобы заставить его появиться в аспекте благородного металла. Короче, применяется закон симпатии или антипатии. Именно это очень четко выражают Φυσικά καὶ Μυστικά не только посредством аксиомы «Одно естество...», возвращающееся как рефрен в конце каждого рецепта, но и в самой формуле этих рецептов в некоторых наблюдениях о сходствах (συγγένεια) используемых ингредиентов. Предоставим здесь несколько примеров.

Рецепты хризопеи благодаря жидкому пути (ζωμοί, 48.4 ss.). Серебряный лист покрывается смесью понтийского ревня и

аминового вина (81), затем постепенно нагревается до полного проникновения, заставляя плавиться лист: так получается золото. «Если ревень старый, то добавь сюда равное количество чистотела (ἐλύδριον), который ты сможешь вымочить согласно обыкновению: ведь чистотел обладает сходством с ревом» (48.12 ss.). В следующем рецепте (48.16 ss.), где речь идет одинаково о пропитке, рекомендуется использование Киликийского шафрана, ибо «он имеет то же самое воздействие, что и ртуть, как битое стекло влияет на коричную кислоту» (48.22). Рецепт аргиропеи путем проекции на медь или железо (49.22 ss.): «ты размягчишь железо, добавив туда магнезии или равное количество серы, или маленькое количество магнитного камня: ведь магнит имеет сходство с железом» (50.6).

Тут мы имеем только подробности технологии: вот что касается самой сущности трансмутации. Рецепт аргиропеи (51.4 ss.): «Получив 4 унции выбеленной меди, я хочу сказать орихалка, расплавь это, бросая туда постепенно 1 унцию предварительно очищенного олова, поддувая рукой снизу, пока субстанции не поженятся (ἕως συγγαμῆσωσιν αἱ οὐσίαι 51.6)». Таким же образом в следующем рецепте я перевожу целиком (51.11 ss.):

«Взяв белую серу, выбели ее, растворив на солнце с уриной или алюминиевыми квасцами, или с солевым рассолом. Прирожденная сера представляется намного белее. Растворите ее с сандараксом или с молоком телицы в течение 6 дней, пока приготовление станет подобным мрамору. Если оно преуспет, то будет великой мистерией, ибо выбелит медь, смягчит железо, закалит олово (82), сделает свинец огнеупорным и прочными металлические субстанции, зафиксирует тинктуры. Ибо сера, смешанная с серой создает серные металлические субстанции, *поскольку сера и металлы имеют большие сходства друг с другом*».

Вот как ясно выражается на самой практике аксиома «естество очаровано другим естеством, естество покоряет другое есте-

ство, естество господствует над другим естеством». Сначала необходимо прийти к жидкому состоянию, первичной материи. «Одни качества обладают действием: ведь тело, согласно Аристотелю, не способно проникнуть в другое тело, если нет качеств, которые могут взаимно проникать друг в друга» (150.4 ss.) (83). Затем, исходя из жидкого металла, познание симпатий и антипатий позволяет производить сплавы или очищать металлы таким способом, как совершается их переход от обыкновенного металла к благородному металлу. Первичная материя, симпатия и трансмутация посредством качественного изменения (цветов) тем самым содержат в себе совокупность начал, которые образуют алхимию. Итак, если аксиома «Естество...» принадлежит Болосу, представляется неизбежным равно отнесение ему того, что имеет общий признак с первичной материей. Первичная материя, сходство, трансмутация благодаря сходствам, исходя из первоначального состояния, образуют все настолько хорошо связанным, что невозможно их разъединить. С другой стороны, нет никакой значимой причины отказывать Болосу и сводить к началу н.э. введение в алхимию идеи первичной материи, ибо эта идея, повторяем, являлась классической в Греции задолго до Болоса. Таким образом, и история греческой мысли и данные проблемы «тинктур» обязывают отсылать к одному Болосу отцовство доктрины, образующей Великое Делание: провозглашенная Болосом из Мендеса, эта философическая алхимия началась не в I или II столетии н.э., но приблизительно на два века ранее.

Если все хорошо укладывается, то представляется возможным определить довольно точным способом то, что Болос добавил к египетской технике. Еще раз мы видим реализующийся союз греческого духа с восточным искусством. Искусство существует; с глубокой древности ювелиры Египта обрабатывают металлы, камни и пурпур. Но если они и обладают бесконечностью рецептов, передаваемых от отца к сыну и отраженных в храмовых архивах, то им недостает разумного метода. Никто еще не связывал эти практики с их объясняющими и утвержда-

ющими принципами. Они владели *πρᾶξις*, но не *θεωρία*. Вот то, что сообщает греческий дух. Заслугой Болоса из Мендеса могло оказаться соединение доктрины и опыта и, следовательно, основание псевдознания, которое должно было пройти столетия вплоть до современной химии.

§3. Алхимическая литература после Физик

Опираясь на демокритские *Φυσικὰ καὶ Μυστικά*, которые рассматривались древними и которые могут рассматриваться на самом деле как первое фундаментальное произведение греческой алхимии, сочинения алхимиков подразделяются на три категории, соответствующие трем этапам: апокрифы, Зосима, комментаторы (84).

1) В течение первого периода, который может начинаться перед христианской эрой, если верно, что *Φυσικὰ Κορπυσα* передают по существу идеи Болоса, занимая место апокрифов, из чего нам остаются только выдержки (85). Эти апокрифы соответствуют потребности, столь заметной в эллинистическую эпоху, сохранять всякое знание для разоблачения и сообщения этого откровения богу, пророку или какому-нибудь царю прошлого (86). Они свидетельствуют о различных школах, являясь отнесенными: одни к божественным или человеческим личностям Египта — Гермесу, Агафодемону, Исиде, Клеопатре (87); другие к Персам, наподобие Останеса (88); третьи, наконец, к евреям — Марии (89) и Феофилу (90). Данный период длился до II или III столетия н.э., хотя и оказалось невозможным уточнить датировку никакой из этих несчастных реликвий алхимических апокрифов: единственный верный ориентир заключается в том, что они предшествуют Зосиме, поскольку этот писатель их цитирует.

2) Этот Зосима выражает собой одну вторую категорию алхимиков: собственно говоря, тех из авторов, кто сочиняли оригинальные произведения. С этой точки зрения он занимает место рядом с Болосом Демокритеевином, не имея никакого

соперника. Рожденный в Панополисе в Египте, он должен был жить особенно в Александрии (91) в конце III или в начале IV столетия (92). Не стоит здесь повторяться обо всей его литературной деятельности, являвшейся плодотворной (93). Напомним только, что 28 книг (94) обширного трактата, посвященного им своей сестре Феосевии, различаются своим явно религиозным характером, запечатленным мистицизмом и гнозисом частично под влиянием философического герметизма: тотчас мы вернемся к мистическому аспекту труда Зосимы.

3) После Зосимы, то есть, начиная с IV столетия, речь уже идет лишь о комментаторах, и развод становится все более полным между техническими специалистами, с одной стороны (95), и, с другой стороны, теми, кто видит в алхимии только предлог для псевдофилософических умозрений и мистических мечтаний. IV столетию принадлежит Синезий, комментатор Φυσικῶν, его если и нельзя отождествлять с Синезием из Кирены, но можно сказать, что, во всяком случае, он писал перед разрушением Сарапеума Александрийского (389 год), поскольку его произведение было посвящено Диоскору, великому жрецу этого храма (96); в VI столетии Олимпиодор, комментатор Зосимы и, несомненно, неоплатоник из Александрии; в VII веке (он является современником Ираклия, 610–641 гг.) Стефан Александрийский, с которым связывают поэтическую компиляцию «четырех» поэтов, — Гелиодора, Феофраста, Иерофея и Архелая, — которая в действительности обязана своим существованием одному и тому же автору VII столетия (97); к этой эпохе одинаково относятся анонимные авторы, называемые Анэпиграфом и Христианином. Наконец, сам *Корпус* греческих алхимиков, вероятно, был завершен в конце VII столетия (приблизительно в 677–700 гг.) и, скорее всего, Феодором, учеником Стефана. Этот *Корпус* послужил образцом древнейшему алхимическому манускрипту *Marcianus* 983 XI столетия.

§ 4. Алхимические фрагменты Гермеса

Именно в первый из трех указанных выше периодов нужно помещать оставшиеся нам фрагменты алхимических сочинений Трисмегиста. Хотя и невозможно точно установить дату этих писаний. Некоторые могут их возводить к I или II столетию до Р.Х. Другие исследователи полагают их пришедшими со II или III века н.э.. Несомненно, согласно последующей традиции, Гермес являлся если не создателем, то одним из основоположников алхимии. Так Анэпиграф (VII век) в начале своего комментария (98) представляет в следующих определениях преемственность корифеев хризопеи: «Первым является Гермес, называемый Трисмегистом, поскольку нынешняя операция совершается согласно трем особым действиям могущества... Он был первым в описании этой великой мистерии. Он имел последователя Иоанна, великого жреца Туфии (Tuthie) (?) в Евагии (Evagie)» (99). За ним идут Демокрит, «знаменитый философ из Абдеры», ученейший Зосима, наконец, известные вселенские философы, комментаторы Платона и Аристотеля, Олимпиодора и Стефана. Ту же самую последовательность Гермес-Стефан мы обнаруживаем в анонимном перечне изготовителей золота (100), но Гермесу здесь предшествуют Платон с Аристотелем, а Стефан следует за всем народом: Софаром Персидским, Синезием, Диоскором, жрецом Сераписа в Александрии, Останесом Египетским, Комариосом Египетским, Марией, Клеопатрой, женой царя Птолемея XII, Порфирием, Эпибехием (=Pibéchios), Пелагием, Агафодемоном, императором Ираклием, поэтами Феофрастом и Архилаем, Петасиосом, Клавдианосом, анонимным философом, Меносом, Панзериосом, Сергием. Данное смешение никак не свидетельствует в пользу исторического чувства автора, и перечень, зависящий от предыдущего списка, является в любом случае выполненным позднее VII столетия. Еще позднее, в XI столетии, Пселл (101) сообщает, что Пибехиос, ученик Останеса, облек мистерией (102) операции искусства; но Гермес, как он продолжает,

это делал и до него, «отсюда Ключом (Κλεῖς) называлась книга, описывавшая эти материи. Один Анубис объяснял Гептабиблию Гермеса, но не делал этого явным образом, ведь имена, даваемые им практикам Искусства, подобные *samari*, *phaktikon*, *plakoton* (103), представляются неизвестными большому числу людей». Мы видим, что все эти изобретения являются позднего происхождения. Каковой бы ни была слава Гермеса, не похоже, чтобы он похитил у псевдо-Демокрита заслугу быть отцом Священного Искусства.

Прежде чем определить часть влияния, которое возвращается к Трисмегисту в алхимии, необходимо перечислить и перевести остатки данных сочинений. Это посредственные реликвии. За исключением двух или трех отрывков, они представляются почти искаженными цитированиями — чаще всего несколько слов, разбросанных у поздних алхимиков в следующем порядке: «главы Гермеса, Зосимы, Нила, Африкана» [1–5], Зосима [6–7], «тридцать пять глав Зосимы к Евсевию» [8–14], Синезий [15], Олимпиодор [16–22, см. 13 bis], Анэпиграф [23–26], Христианин [27–30]. К этим тридцати фрагментам, явно относимым к Гермесу, — я их распределил в соответствии с вероятным хронологическим порядком свидетелей, — нужно добавить еще три фрагмента, где Гермес не назван. Самый важный из них (от Исида, обращенный Гору) может быть с полной уверенностью отнесен Гермесу; два других с блошкой вероятностью. Наконец, должно заявить очень четко, что, учитывая скверное качество издания Бертелло-Рюэлля, этот перечень остается предварительным (104), а смысл фрагментов — предположительным (105).

А. Главы Гермеса, Зосимы, Африкана (106)

1. *Alch. Gr.* 115.10 — Афоризм Гермеса в заглавии продолжения его κεφάλαια.

«Если ты не развоплотишь тела и если ты не воплотишь бестелесные сущности, ожидаемый результат будет ничтожным» (107).

2. *ibid.* 272.4: «Благодаря естеству хризоколла входит в число вещей, род которых прост, согласно божественному Гесиоду..., это золотой хор (χρύσεον χορόν), согласно Гермесу Трисмегисту».

3. *ibid.* 275.15: «Степень жара первого огня проявляет различное качество жидкостей, особенно если они происходят от одной и той же материи, желтой или белой. На самом деле Гермес говорит: «великий бог (108) действует изначально (ἐν πρώτοις)»; вместо того, чтобы сказать: «большой жар огня, начиная с первого убавления в ртути, достаточен благодаря своему могуществу произвести Все (τὸ πᾶν, 279.17)» (109).

4. *ibid.* 218.14: «В действительности? Гермес сказал, что в пурпуре и камне цвета пурпура древние понимали ржавчину меди. Ведь именно Гермес, когда писал Паузерису (110), говорил: «Если ты обнаружишь камень цвета пурпура, знай, что это то (что ты ищешь): ты можешь его найти, о, Паузерис, описанным в моем Малом Ключе (ἐν τῷ Κλειδίῳ)». И хотя Гермес не сочинял никакого произведения о тинктуре камней или пурпура, он написал *Малый Ключ* о составлении комариса, основываясь на двух формулах, с целью разъяснить сложность ржавчины. Кроме того, он длительное время занимался негашеной известью».

5. *ibid.* 282.14 (об iôsis): «Именно о той же самой операции Гермес говорит, называя ее «благодом в многочисленных именах» (πολυώνυμον ἀγαθόν).

В. Зосима

6. *Alch. Gr.* 228.7–234.2 = Зосима: *О букве Ω, см. дальше.*

7. *Alch. Gr.* 239.3–246.1 = Зосима: *Завершающий отчет, см. дальше.*

Эти два подробных отрывка будут переведены целиком дальше по причине их значимости и влияния, оказанного ими на философический герметизм.

С. Тридцать пять глав Зосимы к Евсевии (111)

8. *Alch. Gr.* 150.12: «Всякий очищенный пар (αἰθάλη) есть дух (πνεῦμα), и таковыми являются качества тинктур: именно так божественный Демокрит говорит о выбеливании и Гермес о каждении».

9. *ibid.* 156.4: Необходимо также изучить вопрос о благоприятных временах (καιρῶν). Дух, как он говорит (Гермес?), должен быть отделен от цветка под воздействием солнца (ἀπὸ ἄνθους ἡλιοῦσθαι), и он должен размягчаться (ταριχεύεσθαι) до весны и тогда впредь подвергнут огню (112), дабы золото оказалось добрым в использовании (113). Великое солнце, как он говорит (Гермес?), производит это, поскольку именно благодаря солнцу все осуществляется (<πᾶν> γίνεται, см. 175.14 ἥλιος ὁ πάντα ποιῶν).

Внимай тому, о чем говорит Гермес, что размягчение субстанций, способных быть размягченными (114), совершается на холоде (ἐν ψυχροῖς). Этот пункт подробно объясняется в завершении *Выбеливания свинца*. Там говорится также на тему золота: «вот так действует некоторым образом тот, кто подготавливает «Все» (115). Равно мы располагаем трактатом о способе просеивать Все, неважно, через какое решето. И это не обошел стороной Агафодемон, называющий данную операцию «мытьем» и «очищением» минерала, когда минерал распылен и стал жидким, пройдя через решето или фильтр. Гермес говорит: «Он (минерал) становится одобным каплям смолы ака-

ции» (116). Но если случается отложение, то это доказательство того, что субстанции с минералом оказались недостаточно распыленными.

Сам Гермес еще долго толкует об этих вещах в *Ситах*, когда повторяет в начале и в конце (λέγων ἄνω καὶ κάτω) (117): «Если вода нисходит, то само сито кажется истекающим». Итак, полностью снизойдя, вода, согласно великому Гермесу, тотчас поднимается благодаря инструменту, в котором она представляется кипящей».

Интерпретация, предложенная Руска для первого параграфа этого отрывка, кажется правдоподобной. Речь идет о золотосодержащем минерале, который должен подвергнуться различным воздействиям для извлечения из него чистого золота. «Дух», согласно текущему смыслу алхимии, является производным возгонки. Его выставляют сначала на зимнее солнце (ἡλιοῦσθαι), чтобы его отделить от «цветка», то есть от цветений или нечистых выделений (говорится еще цветок кобальта, висмута), затем подчиняют действию соли (соды?), а после огня. Другие указания являются техническими рецептами того же порядка. «Выбеливание свинца» обозначает, несомненно, переход от свинца к серебру. Смола акации представляется аравийской смолой.

10. *ibid.* 162.3: «Гермес, ведя речь о размягчении, дальше говорит: «И он (металл) будет выбеленным».

11. *ibid.* 169.5: «Гермес и Демокрит известны, исходя из Калатолога, тем, что вкратце говорили о единственной тинктуре, и другие на нее делают аллюзию».

12. *ibid.* 175.12: «Древние имели обыкновение готовить серные несгораемые составы посредством легкого огня и отбеливающих материй (118). Итак, то, что осуществляет огонь искусственным способом, солнце совершает при помощи божественного естества. И великий Гермес говорит: «Солнце, творящее всякие вещи» (см. № 9). То же самое Гермес не переставал повторять повсюду: «Выставь на солнце» и «раствори пар

на солнце»; и это от одного конца до другого (ἄνω καὶ κάτω), который обозначает солнце. Все совершается некоторым образом благодаря воздействию солнечного огня, как мы уже об этом говорили (см. № 9)».

13. *ibid.* 188.7 (119): «Следовательно, каким образом совершается (металлическое) тело магнезии, если верно, что выбеливание проявляется в дифференциации (ἔχει διαφορὰν) в ходе размягчения (ταριχεῖαν), о чем я уже говорил ранее <словами > «оставь перед печью»? Печь должна гореть корой красных кобатий (мышьяковые сульфиды кобальта. — *Прим. пер.*), ибо каждение этой корой выбеливает все. Если магнезия получает это каждение (=подвергается его воздействию) (120), она поглощает его и выбеливается.

Не напоминал ли я в седьмом трактате на тему красных кобатий (cobathia), что нам сначала потребно изучить, о какой магнезии говорят (алхимические) философы, простой (или «чистой», ἀπλῆν), происходящей с Кипра, либо сложной (121), которую производит наше искусство? На самом деле, когда они распыляли простую магнезию, то заставляли думать, что она сложная, и в то же самое время говорили о простой. Тем самым наше искусство оставалось сокрытым благодаря использованию в нем слов с двойным смыслом. Таким же образом (122) философ Гермес кладет туда (в огонь печи) (123) после налития морской воды соду, виноградный уксус, кровь комара (124), сок стиракса, сланцевые квасцы и другие подобные субстанции, говоря: «оставь тут (магнезию, см. № 13 *bis*) перед печью (125) (=подвергнув ее воздействию) коры красных кобатий (126). Ибо каждение красных кобатий, будучи белым, выбеливает все». Так говорит Гермес. Но необходимо знать, что сода, стирах, сланцевые квасцы, пепел пальмовых ветвей — это выбеливающая все белая сера. Что касается комариной крови и виноградного уксуса, то это наименование серы, полученной благодаря негашеной извести. Кора красных кобатий сернистая, особенно мышьяк, похожий на кобатии своим желто-золотистым цветом (τῷ [τὸμ] χρίσιζειν). Кроме того, произносится: «Каждение

кобатий выбеливает все». Но, желая изучить то, чем являются кобатии, Философ (Демокрит, см. 51.1–2) говорит: «Серный дым выбеливает все».

13 *bis*. Тот же самый фрагмент у Олимпиодора 84.20: «В действительности Гермес говорит о каждении (см. Зосиму, 150.13) в отрывке, относящемся к магнезии: «Оставь тут (магнезию) перед печью (127) (= подвергнув ее воздействию) коры красных кобатий. Ибо каждение красных кобатий, будучи белым, выбеливает все». Каждение ($\kappa\alpha\tau\nu\acute{o}\varsigma$) на самом деле поддерживается посередине между жарким и сухим: таковым же является естество жгучего воздуха ($\alpha\iota\phi\acute{\alpha}\lambda\eta$) и всем тем, что высвобождает горение; зато пар ($\acute{\alpha}\tau\mu\acute{o}\varsigma$) пребывает посередине между жарким и влажным, и это слово (пар) обозначает влажные дуновения ($\alpha\iota\phi\acute{\alpha}\lambda\alpha\varsigma\ \acute{\upsilon}\gamma\rho\acute{\alpha}\varsigma$), как и те, что высвобождаются из перегонных аппаратов-аламбиков ($\delta\iota'\acute{\alpha}\mu\beta\acute{\iota}\kappa\omega\nu$) и других подобных им».

Параллельное место Зосимы высказываний, приписываемых Гермесу преимущественно афористического характера, показывает, что должно останавливать герметические цитирования на «выбеливает тела». Но продолжение представляется интересным благодаря различию, устанавливаемому между сухим испарением и влажными парами. Руска отмечает (128), что это различие одинаково играет роль в арабской алхимии.

14. *ibid.* 198.3: «Гермес сказал со своей стороны: «Это тело магнезии, которое ты жалал изучить, чтобы познать в нем лечение и вес; мы говорили, что его называют киноварью...». Остаток поврежден.

D. Синезий

15. *Alch. Gr.* 63.4–5: «Не слышал ли ты сказанное Гермесу: «Есть луч белого меда (ртуть) и желтый луч». См. № 29 и № 30.

Е. Олимпиодор (129)

16. *Alch. Gr.* 72.20: «Гермес говорит: «Когда ты сможешь получить после большого излечения, то есть после выщелачивания минерала (τὴν πλύσιν τῆς ψάμμου)». Смотри, он назвал субстанцию «минералом» и он сказал о «выщелачивании», то есть о большом излечении. Агафодемон соглашается с ним в этом пункте».

17. *ibid.* 83.4: «В действительности Гермес говорит в некотором смысле: «Девственная земля обнаруживается на хвосте Девы».

18. *ibid.* 89.9–10 (цитирование Зосимы, приводящего Гермеса): «Хотя я и говорю правду, я беру в том в свидетели Гермеса, провозглашающего: «Спеши к Ахаав земледелице, и познай, что всякий засевающий зерно заставляет зерно родиться».

См. Исида Гору, ниже № 33.

19. *ibid.* 89.16: Пелагий (?) говорит Паузерису (130): «Желает ли ты, чтобы мы это бросили в море, прежде чем оно восприняло бы смешения?» И Гермес высказывается (131): «Ты хорошо сказал о самой точной обработке».

20. *ibid.* 99.12: Они не устраивали сами по себе опыт из этих вещей, но они говорят, согласно сказанному Гермесом в нескольких местах: «Заставь в ткани кипеть плотный лен».

21. *ibid.* 100.18–101.10: человек-микрокосм, см. *выше*.

22. *ibid.* 101.11–102.3: человек-петух, человек-крот, см. *выше*. Здесь цитируется [101.13] произведение Гермеса *Pyramis* (132).

Ф. Анэпиграф (133)

23. *Alch. Gr.* 125.10: «На самом деле вот, что обозначает это предписание Гермеса: «Все отделяющееся от Лунного потока (134), где бы оно ни находилось и где бы ни обращалось, спрашивается, каким образом оно обладает нестораемым естеством, хотя все это ты обнаружишь у меня и Агафодемона?»

Κстати, произнося «поток» вновь необходимо вспоминать (ἀναμνηστέον: ἀπάντησον Α) об истечении (τῆς ῥεύσεως: τῆς ῥεύσης Α)? и это становится совершенно очевидным по причине того, что он (Γερмес) добавляет: «Все отделяющееся от Лунного потока, отделяется от него (τὸ... <ἐκπίπτον> ἐκπίπτει) согласно сущностному естеству (? οὐσίαν) Луны. На самом деле зафиксированное тело (? κατεχόμενον) распадается (ἐκπίπτει) по факту этого потока, ибо естество магнетизма становится лунным (σεληνιαζεται), полностью приобретая особый характер луны (σεληνοειδὴς ὅλη γινομένη), и она претерпевает возгонку (ἐμφυσᾶται), согласно надлежащему времени потока».

В этом тексте, который как нельзя лучше «герметический», манускрипт Α носит повсюду ἡ σεληνιακὴ ἀπορία, «лунный недостаток (или лунное лишение), что Бертелло-Рюэлль перевели «ущербом Луны» и комментируют (*Traduction*, p. 133 n. 1): «Автор играет на подобиях греческих слов, обозначающих ущерб (ἀπορία) и поток (ἀπόρροια), слов, которых сами манускрипты смешивают и изменяют». Столько заблуждений: ἀπορία σεληνιακὴ никогда не обозначало «ущерба Луны»; манускрипт Α повсюду приводит ἀπορία (нет вариантов, указанных для Κ, Lat., E), и необходимо очевидно писать ἀπόρροια, как это уже делал Иделер в своем издании Стефана (цитирующем данный фрагмент, стр. 203), а раньше него рукопись L XVII столетия, где мы читаем текст, представляющийся как бы комментарием редакции Α:

«Γερмес говорит: «Все отделяющееся от Лунного потока (τὸ ἀπὸ τῆς σεληνιακῆς ἀπορροίας ἐκπίπτον)...», то есть, как и свет луны увеличивается и уменьшается, таким же образом и «наше серебро» уменьшается посредством демееталлизации (διὰ τῆς ἀσωματώσεως, см. Mariaap. ZOSIME, 195.5 ss.) в соответствии с луной. Поток (ἀπόρροια) и импульс (εἴσροια) должны производиться посредством медленного и умеренного прокаливания, дабы не испортить сублимат (ἵνα φυλαχθῇ τὸ πνεῦμα)».

Здесь речь откровенно идет об операции, благодаря которой тело, названное в А «естеством магnezии», в L «нашим серебром», становится серебром (σελήνη, как и ἥλιος для «золота»). Процесс кажется двойным. С одной стороны, это тело подвергается прокаливанию, в ходе которого сокращается; с другой стороны, к нему применяется «поток» серебра, иными словами, вне всякого сомнения, что к первому металлу при плавке (διὰ ἐμπύρωσέως L) добавляется расплавленное серебро. Всякая подобная операция описывается аллегорическим языком, где обыгрываются никак не слова ἀπόρροια — ἀπορία, но σελήνη (или его производные), одновременно и «луна» и «серебро».

23 *bis*. Тот же самый фрагмент, согласно тому же самому автору (отнесение его к Священнику Иоанну является ложным) 263.3 ss.: «Но чтобы мы получили более обильный приток в соответствии с тем, что производят эманации лунного потока (135)... поспешив в воды Нила, соверши описанное способом, которым Гермес предписал в этих словах: *Все отделяющееся от Лунного потока, где бы оно ни находилось и где бы ни обращалось и пр.*».

24. *ibid*. 128.15: «Будет необходимым наблюдать, обращая внимание на выбеливание и его продолжение. Таким образом, Гермес предписывает выщелачивание в течение шести месяцев, начиная с месяца Мехира» (см. Олимпиодор, 69.16, 72.1).

25. *ibid*. 132.16: «Итак, активные качества (металлического тела) получают жизнь под воздействием жара и охлаждаются под воздействием холода: отсюда происходит, что (металл) называется «живым одушевленным (ζῶον ἔμψυχον) (136) благодаря очень умоzрительному Гермесу». Следует экзегеза «Trismégistos», см. *выше*.

О размягчении и выщелачивании отметим еще в Анэпиграфе два следующих цитирования, которые, по правде сказать, не несут большого значения:

26. *ibid*. 422.15: Так завершается объяснение о том, что говорит Гермес: «Все, что ты можешь, делай это, размягчая и

промывая, пока в твоих сосудах не останется осадения; все, что ты можешь делать, делай это». Значит, проводится размягчение при помощи текучих жидкостей во время промывки, и осадение остается в сосудах в период операции (? κατὰ τὴν ἄσκησιν), дабы оно еще остыло.

26 *bis. ibid.* 432.15: «... поскольку операция выщелачивания (τὸ πλύνεσθαι) рассматривалась в то же самое время, согласно словам знаменитого Гермеса Трисмегиста, которые сообщают великие экзегеты (Синезий и Олимпиодор)».

Г. Христианин

27. *Alch. Gr.* 404.5: «Гермес не пренебрегает подвергнуть огню (πυρῶσαι) белые виды вина, сделанного из выжатых гроздьев» (137).

28. *ibid.* 407.10: «Другие говорят, что вода является много-сложной, будучи произошедшей от двух сложных единств... то же самое и мир по чисту один, хотя и составлен из множественных элементов. Гермес равно провозглашает, что совокупность вещей, пусть и множественна, называется единым (πολλὰ ὄντα ἓν λέγεται)».

28 *bis.* Тот же самый фрагмент, *ibid.* 408.4: Значит вода, очень божественная от Искусства и называвшаяся «бездной» Наставником (τοῦ διδασκάλου: Гермесом?), является одной в непрерывности (κατὰ συνέχειαν), хотя непростая и составлена из двух единств. Именно так это понимал Гермес, когда говорил: «Совокупность вещей, пускай и множественная, но называется единым».

29. *ibid.* 410.6 (в отношении приготовления ртути): Так образуется луч предельно белого меда, согласно сказанному Гермесом (см. № 15). Об остальном он тогда добавляет: «Синтез продвинул настолько, что достигает сплав асема (электрума. — *Прим. пер.*), затем последний делится на две части: одна из частей, подвергшись гниению под воздействием нескольких вод,

соответственно перерабатывается (138) до сокращения в ртуть; другая, сохранившись избавленной от гниения, растворяется в протухшей воде, из чего получается сухой порошок, разыскиваемый в течение столетий».

30. *ibid.* 410.12: «Если хочется продолжить операцию до изготовления золота... содержимое окрашивается в желтый цвет, поливаясь желтыми водами, и производится луч желтого меда, согласно тому, чему обучает Гермес; затем, разделив это на две части, оставляют содержимое осаждаться на дно, и это производное».

В продолжение фрагментов мы видим цитируемыми самое большее шесть алхимических произведений Трисмегиста:

Малый Ключ (Κλειδίον: 4), возможно, идентичный с *Ключом* (Κλείς), упоминаемым Пселлом (см. *выше*).

Трактат к Паузерису (πρὸς τὸν Παύσηριν: 4, см. 19).

Трактаты о выбеливании свинца (ἐν τῷ τέλει τῆς λευκώσεως τοῦ μόλυβδου: 9) и о Ситах (ἐν τοῖς κοσκίνοις: 9) или, быть может, простые главы того же самого трактата, который невозможно обозначить более точно.

Pygamis (Πυγάμις: 22).

Наконец, Гептабиблия (ἡ Ἑπτάβιβλος), упоминаемая Пселлом (см. *выше*).

Кроль (139) добавляет к этим наименованиям, с одной стороны, Ἀρχαῖα βίβλος, но мы видели, что эта книга касается скорее оккультных добродетелей животных (140); с другой стороны, трактаты *О Природах* (περὶ φύσεων) и *О Нематериальности* (περὶ ἀυλίας), приводимые Зосимой (229.11, 231.1) в его *Книге о букве Ω* (141); однако их контекст относится к Фатальности и никак не доказывает, что эти произведения были в числе герметических сочинений. Зато нет никакого позволенного сомнения относительно шести уже перечисленных нами трактатов. О Малом Ключе откровенно сказано, что Гермес в нем вел речь о комарисе [4]. Писания к Паузерису о вы-

беливании свинца и о ситах предоставляют рецепты операций; *Pyramis* описывает состояние хризоколлы и серебра; Гептабиблия цитируется в отрывке, где ставится вопрос только об алхимии. В завершении отметим, что один документ уточняет, что не существует никакого произведения Гермеса о тинктуре камней и пурпура [4].

Если теперь изучить само естество этих выдержек, то бросятся в лицо три особенности.

Изначально Гермес относится к числу алхимических авторов, использующих символические имена и аллегории: 2 (золотой хор: хризоколла), 3 (великий бог: солнце), 5 (многоименное благо: операция), 9 (Все, см. 3), 13 (комариная кровь, окалина красных кобатий), 15 и 29–30 (медовые соты: ртуть), 17 (хвост Девы), 22 (человек-петух, человек-крот), 23 (вещь, падающая от потока Луны), 28 (βοοτρυχίτης [οἶνος]). И все же однажды его похоже можно поздравить благодаря Олимпиодору [16] с откровенным обозначением «великого излечения» как «выщелачивания минерала».

На втором месте находятся сочинения Гермеса, верные первоначальной традиции алхимии и содержавшие в себе любую техническую подробность: 3 (роль прокаливания на огне), 4 (комарис и негашеная известь), 9 (размягчение, выбеливание, просеивание), 10 (размягчение), 12 (роль прокаливания на солнце), 13 (выбеливание), 16 (выщелачивание минерала), 24 (продолжительность выщелачивания), 26–26 *bis* (вымачивание, выщелачивание), 29–30 (приготовление ртути).

Однако эти сочинения не являлись чисто техническими: по примеру Болоса Демокритейнина, Гермес возвещал принципы, представляя доктрину: 1 («Если ты не развоплотишь тела...»), 18 («всякий, сеющий зерно...»), 21 (человек-микрокосм), 26 («живой одушевленный» металл: панвитализм), 28 (πολλὰ ὄντα ἐν λέγεται). Здесь мы вправе предположить, что данные доктринальные принципы, как и в случае с Болосом, составляли собой главный интерес алхимических трактатов Трисме-

гиста. Два из этих принципов [1, 18] восходят исключительно к алхимии; два других [21, 26] соотносятся с общей теорией симпатии в мире и с той идеей, что та же самая единственная жизнь пронизывает собой все части: все исполнено душой, и сам металл одушевлен. Наконец, последний принцип, напоминающий о единстве Всего [28], является одной из фундаментальных аксиом философического герметизма: таким образом, мы еще раз видим, какой тесной узой связаны между собой различные ветви герметической литературы.

Этот последний принцип спешит нам позволить связать еще с Гермесом два коротких анэпиграфических фрагмента; кроме того, поскольку аксиома «всякий, сеющий зерно...» образует сущность откровения Иисуса Гору, постольку и этот любопытный отрывок, иные характерные черты которого подразумевают поразительную аналогию с определенными герметическими текстами, сможет обогатить коллекцию Трисмегиста. Данные три фрагмента будут нашими № 31–33 (142).

31. OLYMPIOD., *Alch. Gr.* 84.12 (согласно М.): «Тот же Хемес, являвшийся учеником Парменида, провозглашает: «Одно есть Все, благодаря чему является Всем: ибо если Все не есть Одно, то небытие есть Все (ἐν τὸ πᾶν, δι' οὗ τὸ πᾶν τοῦτο γὰρ εἰ μὴ ἔχοι τὸ πᾶν οὐδὲν τὸ πᾶν)».

Внутри самого большого из трех концентрических кругов *Хризопеи Клеопатры* (143) мы читаем эти слова: «Единое есть Все, благодаря Одному есть Всем, к Единому стремится Все, и если Все им не обладает, то небытие является Всем».

32. *Alch. Gr.* 20.13 (философское яйцо, согласно М, fol. 106): «Если двое не станут одним и трое одним, не составив вместе одно, то ожидаемый итог будет ничтожен (ἐὰν δὲ μὴ γένωνται τὰ δύο ἐν καὶ τὰ τρία ὅλον τὸ σύνθεμα ἐν, οὐδὲν ἔσται τὸ προσδοκώμενον)».

Этот принцип составляет часть последовательности афоризмов (20.5 ss.), из которых первый (ἡ φύσις... τέρεπει) является фундаментальной аксиомой Демокрита; второй (20.9)

аксиомой Трисмегиста («если ты не развоплотишь тела...», см. *выше*, 1); и третий нашей аксиомой фрагмента 32. Уже по своей форме эта выдержка сродни как герметическому фрагменту 1 (ἐὰν μὴ..., οὐδὲν... τὸ προσδοκώμενον), так и аксиоме 31 (εἰ μὴ ἔχοι..., οὐδὲν τὸ πᾶν). По существу? здесь только частное применение к алхимии универсальной истины «Одно есть Все». То же самое и у Христианина, цитирующего Гермеса [28], что «мироздание по числу одно, хотя и слагается из множественных элементов»: подобным образом всякий алхимический состав (σύνθεμα) предполагает союз Единого и множественного [см. *выше*, 28–29]. Эти главные основания, не менее чем сходства между фрагментами 32 и 28–29, гарантируют в моих глазах герметический характер нашего фрагмента.

33. Исида к Гору

Как мы уже видели [18], алхимик Олимпиодор цитирует из Зосимы следующее изречение (89.8 ss.):

«И Зосима говорит в книге *Об Энергии*: «Да будут истинными мом слова, в чем мне свидетель Гермес, провозглашающий: *«Спеши к Ахааву земледельцу и познай, что всякий засевающий зерно заставляет зерно родиться»*. О том же самом сказал и я тебе, что субстанции окрашиваются субстанциями, как и написано; что же касается тинктуры, то она разделяется только на два вида — телесный и бестелесный. Искусство ограничивается обоими видами».

Итак, выражение «Спеши к Ахааву и пр.», относимое здесь Гермесу, обнаруживается в сборнике, озаглавленном *Пророчица Исида своему сыну Гору* и существующем в двух независимых редакциях: *Parisin.* 2327 (A: от 1478 года) (144) и *Parisin.* 2329 (E: XVII столетие) (145). Из-за искажения данных этот сборник связывают с герметической традицией, выводящей на сцену Исиду, наставляющую своего сына (146); эта формальная аналогия соединена с фактом, что воспроизведенная здесь аксиома Гермеса, гарантирует герметическое происхождение всего отрывка (147).

Отметим, что об этом сборнике, возможно, сообщается в алхимическом произведении *Истинной книге Софея* (=Хеопса) *Египтянина и Бога Евреев, Господа Воинств Саваофа* (148), свидетельствующей о встрече двух традиций, египетской и еврейской и которая вряд ли датируется, учитывая ее откровенно мистический характер (149), ранее III века н.э.. В той степени, в какой скверно сохранившийся текст еще можно понять (150), автор проводит противопоставление между двумя методами хризопеи. Один, превосходный, состоит в получении золота путем простого лака, имитирующего золото без всякой частицы этого металла, сплавляемой с обыкновенным металлом: это «тинктура Демокрита» и равно тинктура, называемая «монадой», дающей комарис Скифии, то есть красную тинктуру, извлекаемую из корня *comarum palustre* (151). Другой метод, несовершенный, заключается в «делании» золота путем сплава его небольшого количества с большим количеством обычного металла: это «тинктура Исиды, которую познал Херон». Значит, эта «тинктура Исиды», которую обесценивает наш автор в пользу «тинктуры Демокрита», точно соответствует методу, скрыто рекомендованному в сборнике *Исиды к Гору* изречением, что «всякий засевающий зерно заставляет зерно родиться». Золото сравнивается с зерном пшеницы, которое, брошенное в землю, оплодотворяется и преумножает само себя: следовательно, золото, брошенное в массу обыкновенного металла, приходит сюда преумножиться до той степени, чтобы обратить в золото весь этот металл. Но поскольку не пожнешь пшеницы, если предварительно ее не посеешь; постольку не соберешь никакого золота, изначально его не засеяв. С другой стороны, этот рецепт «провозглашен» Хероном (ἦν [sc. τὴν καταβαφῆν] προοσφωεῖ ὁ Ἡρών) (152). Бог Херон известен в Египте, и если даже оспаривают истинное естество этого божественного персонажа (153), то одним из правдоподобных разрешений вопроса есть отождествление Херона с Гором. В данном случае, мы бы точно обнаружили в *Книге Софея* рецепт из сборника *Исиды к Гору*, и аллюзия оказалась бы очевидной.

Наконец, возможно, присутствует аллюзия на этот сборник у Зосимы (154). Рассказ Исиды откровенно свидетельствует о еврейских влияниях. В частности, он напоминает о четко выраженном способе глав 6–8 *Книги Еноха*, где еврейский автор, развивая легенду *Книги Бытия* (VI, 1–4), показывает, как ангелы влюбились в дочерей человеческих и для достижения своих целей разоблачили им все запретные искусства (155): изготовление золота, тинктуру камней, астрологию, ясновидение и пр. Итак, рассказав в свою очередь эту легенду согласно Еноху (ἐκ τοῦ πρώτου βιβλίου Ἐνώχ), Синкелл продолжает: «Хорошо сравнить с этим текстом цитирование философа (= алхимика) Зосимы из Панополиса, извлеченное из его сочинений к Феосевии в книге IX об *Imouth*. Вот оно:

«В Священных Писаниях говорится, о, женщина, что существует раса демонов, имеющая отношения с женами. *Гермес делает о ней упоминание в своих Физиках* (хотя почти все произведение откровенно или тайно об этом упоминает). Итак, в древних и божественных Писаниях сообщалось, что некоторые ангелы, влюбившись в женщин, сошли с небес и научили их всем искусствам естества. По причине чего, как гласит Писание, оскорбив Бога, они стали пребывать вне неба, поскольку обучили людей всем скверным искусствам, не имеющим никакой пользы для души».

Исходя из текста, получается: (а) что Зосима знал Книгу Еноха, ибо не понятно, к какому иному повествованию могли соответствовать «Священные Писания»; (b) что он знал об одном герметическом произведении, где упоминалась легенда об ангелах, влюбившихся в женщин; (с) что автор этого герметического сочинения одинаково знал *Книгу Еноха*; (d) наконец, поскольку не существует иного алхимического сочинения, где появлялась легенда, постольку сборник *Исиды к Гору* наиболее вероятно представляется взятым из *Физик* Гермеса.

Далее идет перевод этого герметического писания: я дал параллельно редакции А и Е, ибо различия между ними слишком велики, и невозможно сплавить оба текста в одном рассуждении (156).

Редакция А

Исида Пророчица своему сыну Гору

1. «Перед тем, как тебе отбыть, мой сын, чтобы померяться силой в борьбе с вероломным Тифоном за господство твоего отца, я возватилась в Гормануфи <метрополия?> (157) к священному искусству Египта, проведя там достаточно продолжительное время.

И вот с позволения возможностей (158) и согласно необходимому ходу движения сфер произошло, что один из ангелов, обитающих в первом небесном своде, бросив взгляд сверху, захотел соединиться со мной в деле любви.

Уже он приблизился, спеша достичь цели, но я не уступила ему, ибо пожелала познать из его уст об изготовлении золота и серебра.

И как только я его спросила об этом, он ответил, что ему запрещено давать объяснения на сей счет, ибо данные мистерии превосходят всякое описание, но наутро придет ко мне более великий ангел, чем он, Амнаэль (159), который окажется весьма могущественным, чтобы ответить на мой вопрос.

2. Он добавил, что этот ангел носит свой собственный знак (160) на голове и что он покажет сосуд, не покрытый смолой, а наполненный прозрачной водой (161). И он отказался мне сообщать истину.

3. На следующий день, когда солнце появилось на середине своего пути, Амнаэль, ангел возвышенной предыдущего, снизошел ко мне, воспылав в отношении меня тем же желанием любви, торопясь к достижению цели, для которой он пришел (162). Но я сама не была менее настойчивой в расспрашивании об этих вещах.

4. И поскольку он не прекращал получать от меня отсрочки, а я никак не сдавалась, постольку я восторжествовала над его вожелением в той степени, что он мне должен был показать знак, имевшийся на голове, щедро раскрыв мне, ничего не утаивая, разоблачение искомых мистерий.

5. Он решился, наконец, показать мне знак и начал разоблачение мистерий. И перейдя (163) к оповещениям и клятвам, он мне говорит:

Я заклинаю тебя небом <и> землей, солнцем и тьмой.

Я заклинаю тебя огнем, водой, воздухом и землей.

Я заклинаю тебя высотой небес (164) и глубиной Тартара.

Я заклинаю тебя Гермесом и Анубисом, ревом Цербера (165) и змеей на страже (166)

Я заклинаю тебя знаменитой лодкой и кормчим Ахерона (167).

Я заклинаю тебя Тремя Богинями Судьбы, их хлыстами и их мечом.

6. Когда он сотворил для меня в этих словах заклинания, он предписал мне никому не сообщать разоблачение, кроме моего одного возлюбленного и законного сына (168), дабы он был тобой, а ты им (169).

Итак, иди, наблюдай и спрашивай Ахараса (170) земледельца и познай от него обо всем засеваемом и всем собираемом; и ты изучишь, что всякий, сеющий пшеницу, пожинает также пшеницу, а всякий, сеющий ячмень, пожинает также ячмень.

7. Выслушав это рассуждение, сын мой, приступай к познанию полного изготовления (*δημιουργίαν*) и порождения этих вещей и знай, что человеку обусловлено сеять (171) человека, льву льва, собаке собаку, и если выйдет так, что одно из этих существ произведет нечто против естественного порядка, то породит чудовищное состояние и не сможет существовать.

Ибо естество радуется другому естеству (172), и естество побеждает другое естество (173).

8. Таким образом, приняв участие в этом божественном могуществе и будучи покровительствуемы этим божественным присутствием, просветившись от них в результате просьбы Исиды, делая их приготовление с помощью одних минералов

(174) без использования других субстанций, достигали цели, когда по факту добавленная материя оказывалась того же самого естества, что и приготовленная материя (175). И поскольку верно сказанное мной, что пшеница порождает пшеницу, а человек сеет человека, постольку золото собирается от золота, подобное своим подобным.

Вот разоблаченная перед тобой мистерия.

9. Итак, взяв ртути и пр. ...» (176).

Редакция Е

Исида Пророчица своему сыну Гору

1. «Мой сын, ты решил выступить для борьбы против Тифона, дабы оспорить у него господство твоего отца: что касается меня, то после твоего отбытия я возвратилась в Гормануфи, где в тайне практикуется священное искусство Египта. И прожив там довольно длительное время, я пожелала оттуда вернуться.

И пока собиралась уйти, один из пророков или ангелов, обитающих в первом небесном своде, увидел меня, захотев соединиться со мной в деле любви.

Однако я ему не уступила, когда он спешил достигнуть цели, потребовав от него <рассказать мне>об изготовлении золота и серебра.

Наутро явился ко мне первый ангел и пророк среди них по имени Амнаэль, и вновь я спросила об изготовлении золота и серебра.

Тем не менее, он показал мне определенный знак на своей голове и сосуд, не покрытый смолой, но наполненный прозрачной водой, который держал в своих руках. Но он отказался мне сообщить истину.

3. Наутро, вновь ко мне вернувшись, Амнаэль был охвачен желанием в отношении меня и спешил к цели, для которой явился. Но я не отсупалась от него.

4. Тем не менее, он не прекращал меня искушать, приглашая к делу; но я никак не сдавалась, поскольку восторжествовала над его вожделением в той степени, что он мне должен был показать знак, имевшийся на голове, щедро раскрыв мне, ничего не утаивая, разоблачение искомых мистерий.

5. Наконец, он решился показать мне знак и поведать разоблачение мистерий, начав произносить мне оповещения и клятвы следующим образом:

Я заклинаю тебя небом <и> землей, солнцем и тьмой.

Я заклинаю тебя огнем, водой, воздухом и землей.

Я заклинаю тебя высотой небес (161) и глубиной Тартара.

Я заклинаю тебя Гермесом и Анубисом, ревом змеи-уроборос и Цербера, триглавой собаки, стоящей на страже Гадеса.

Я заклинаю тебя этим знаменитым перевозчиком, кормчим Ахерона.

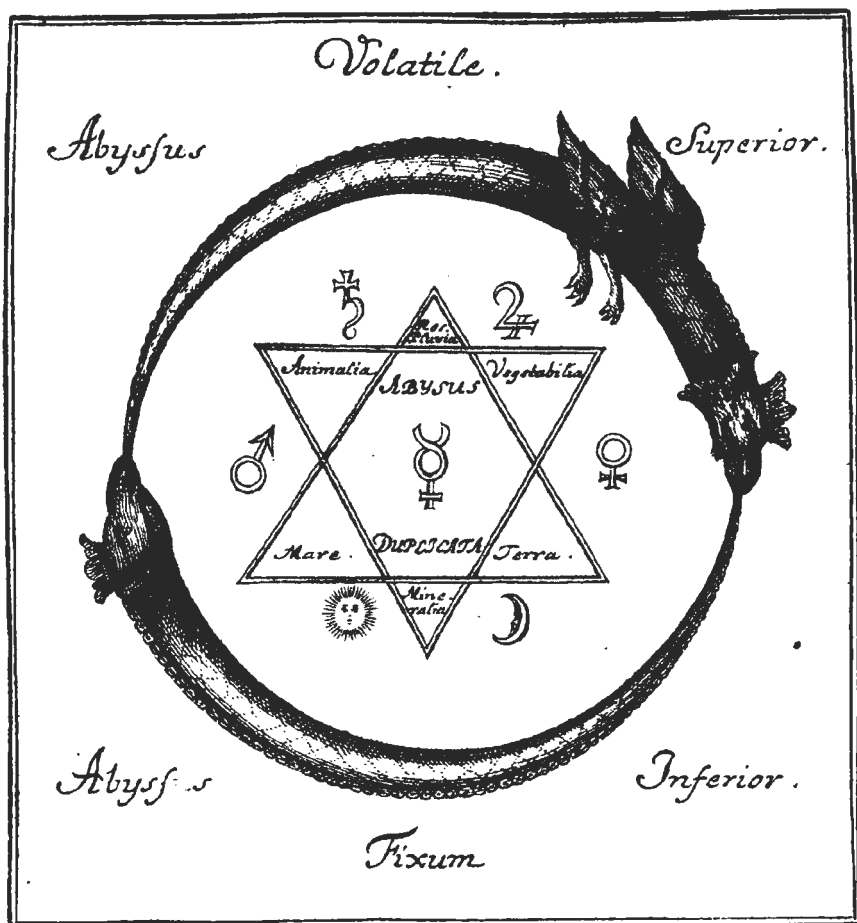
Я заклинаю тебя Тремя Богинями Судьбы, их хлыстами и их мечом.

6. Когда он сотворил для меня в этих словах заклинания, он предписал мне никому не сообщать разоблачение, кроме моего одного возлюбленного и законного сына.

Итак, ступай, мое дитя, к одному земледельцу и спроси у него обо всем засеваемом и всем собираемом; и ты изучишь, что всякий, сеющий пшеницу, пожинает также пшеницу, а всякий, сеющий ячмень, пожинает равно ячмень.

7. Выслушав это рассуждение, сын мой, приступай к познанию полного изготовления (δημιουργίαν) и порождения этих вещей, и знай, что человеку обусловлено сеять человека, льву льва, собаке собаку, и если выйдет так, что одно из этих существ произведет нечто против естественного порядка, то породит чудовищное состояние и не сможет существовать.

Ибо естество радуется (τέρπει Ε) другому естеству, и естество побеждает другое естество.



Уроборос. Фронтиспис одного немецкого алхимического издания.
Лейпциг, 1723 год

8. Итак, должно приготовить материю с помощью одних минералов, не используя другие субстанции.

И поскольку я уже об этом говорил, что пшеница порождает пшеницу, а человек человека, постольку золото (порождает) золото.

Смотри — именно отсюда вся мистерия.

9. Итак, взяв ртути и пр. ...»

§ 5. Алхимия — мистическая религия

Когда впервые приступаешь к сочинениям Зосимы, то создается впечатление, что ты оказался в домово́й церкви, получив доступ к эзотерической религии, целиком исполненной проходными словами, фантастическими верованиями, странными обрядами. Секреты алхимии разоблачаются в ходе видений (177), где ставится вопрос о людях, разрезанных на куски или заживо сожженных, или превращенных в духи: все алхимические операции являются видами жертвоприношений, церемоний таинств, исполняющихся только после посвящения. Эти обряды, в свою очередь, основываются на учении и требуют духовного приготовления. Доктрина, в особенности миф о «Первом Человеке», *Anthrôpos*, происходит, конечно, из гностических кругов и напоминает теории *Герметического Корпуса*. Духовное приготовление представляется отделением от материи, сосредоточением души на самой себе для соединения с Богом, в ней обитающим, отрешенностью, восхваляемой всеми гностическими, языческими или христианскими сектами. Отныне мы пребываем в присутствии религии, стремящейся к спасению души и разыскивающей это спасение посредством гнозиса.

Алхимия сначала перед нами появляется как техника. Вместе с Болосом Демокритеем эта техника умела опереться на определенные философические принципы, с которыми уже смешались для живописания идеи откровения некоторые мифические рассказы о происхождении Великого Искусства. В той степени, в какой мы способны судить об этом благодаря нескольким слишком скудным фрагментам, апокрифы вряд ли поменяли саму картину, за исключением того, что в герметическом сборнике *Исиды к Гору* миф, частично позаимствованный у евреев, занимает более значимое место. Еще необходимо учитывать литературный прием: всякое эллинистическое знание в обязательном порядке пребывает в обрамлении божественного сообщения и передачи мистерии. Хотя ни у Болоса, ни в этих апокрифах алхимия не подавалась еще как религия спасения,

и не являлось необходимым быть посвященным в «познание» Бога и спасенным, чтобы практиковать Великое Делание. С Зосимой идея спасения возобладает. Когда совершается это изменение?

Мы не сможем сказать об этом с уверенностью. Несомненно, фрагмент из *Φυσικὰ καὶ Μυστικὰ* уже подразумевает догму о спасении (47.12): «Те люди, которые в опрометчивом и неразумном устремлении желают приготовить лекарство, обязанное лечить душу, освобождая ее от всякой горести (τὸ τῆς ψυχῆς ἴαμα καὶ πάντος μόχθου λύτρον), не отдают себе отчета в том, что сами идут к гибели». Но точно, что данный фрагмент со знаменательными словами *πάντος μόχθου λύτρον* находится в одно из полемических отрывков, которые кажется затруднительным относить к самому Болосу (178).

Истинная Книга Софея Египтянина начинается следующими одинаково характеризующими ее словами (213.10 ss.) (179):

«Подлинная книга Софея Египтянина и Бога евреев, Господа Воинств Саваофа, — ибо есть два знания и две премудрости: египтян и евреев, — сильнее божественного правосудия. В действительности это знание и премудрость наиболее превосходных вещей проистекает из глубины веков — никакой учитель его не произвел; оно автономно — и оно нематериально и не ищет ничего от тел, погруженных в материю и полностью тленных, ибо воздействует, не подвергая себя никакому изменению (ἀπαθῶς). Теперь ты обладаешь им в безвозмездном даровании. На самом деле для тех, кто спасаются и очищают божественную душу, скованную в элементах (στοιχεῖοις), или, скорее, божественное дыхание, смешанное с пастой плоти (φυράθην τῇ σαρκί), символ химии взят от сотворения мира (κοσμοποιῖα) наподобие примера: поскольку солнце, огненный цветок, является небесным солнцем и правым оком мироздания; постольку медь, если становится цветком благодаря очищению, представит земным солнцем, то есть царем на земле, как и солнце на небе» (180).

Здесь мы хорошо узнаем великую тему эллинистической мистики. Божественная по своему происхождению душа погружена здесь в дольный мир в путы материи. Она ничего не видит и ничего не слышит из духовных вещей. Чтобы получить разумение, ей необходимо сначала очистить присущее ей божественное дыхание от плотской пасты: тогда она воспримет смысл таинственных соответствий между землей и небом. Закрытая до сих пор книга внезапно раскрывается. Видимости мироздания являются символом Священного Искусства, и душа проникает в значение этих соотношений.

К сожалению, это сочинение никак не может быть датированным с точностью (181). И только в случае с Зосимой мы располагаем установленной точкой отсчета. Вероятней всего то, что алхимия эволюционировала в качестве духа времени, и что обеспокоенность спасением в ней отмечалась все больше и больше по мере того, как данные идеи получали над душами вящее господство. Итак, эта эволюция особенно заметна, начиная со II столетия. Еще стоит выделить, что даже у Зосимы, если алхимия и становится мистической религией, то без отказа от всякой материальной выгоды. В полемическом фрагменте *Комментариев на букву Ω* Зосима объявляет о поражении своих соперников, не ведающих о добром использовании печей, использовании, которое, по его словам, «сделало бы их счастливыми смертными, торжествующими над бедностью, этим неизлечимым пороком» (ἵνα μακάριοι γενόμενοι νικῶσι πενίαν, τὴν ἀνιάτων νόσον 233.26). Та же самая фраза появляется в выдержке из *Книги Софея*, приписываемой Зосиме (182): «Благодаря этому методу ты победишь бедность, этот неизлечимый порок». Возможно, это было одним из видов пословицы в алхимической среде (183). После всего нам не стоит забывать, что верные Священного Искусства предавались задаче «изготовления золота», и мы вряд ли пойдем полицейские меры Диоклетиана в их отношении, если бы их могли рассматривать лишь как простых мечтателей.

Да простят меня, быть может, за излишнюю продолжительность двух последующих цитирований. Меня извиняют различные причины. С самого начала эти изложения Зосимы прямо соотносятся с философическим герметизмом: *Комментарии на букву Ω* часто называют Гермеса и упоминают, в частности книгу «О Природах» и трактат «О Нематериальном»; *Завершающий Отчет* отсылает к Поймандру и крещению в Чаше (*Corp. Herm.* IV). Кроме того, если немецкий философ (184) во многом посодействовал улучшению первоначального текста, то такого, по крайней мере, не существует во Франции, и ни один из переводов не учитывает этих исправлений. Наконец, никакое резюме не стоит соприкосновения с самими документами. Вот почему я их здесь представляю.

Того же самого Зосимы об аппаратах и печах.

Зосима. Аутентичные Комментарии на букву Ω (185)

1. Буква Ω круглая (186) и образована из двух частей, принадлежащих седьмой зоне Кроноса, согласно телесному смыслу (187), поскольку, согласно нетелесному смыслу (188), она является некоей иной вещью, невыразимой, которую один Никофей (189) затворник (190) познал; значит, телесный смысл (191) — это то, что называется Океаном, «происхождением и семенем всех богов», как говорит поэт (II. 14, 201–246)... (192). Итак, вышеназванная великая и восхитительная буква Ω содержит трактат об аппаратах божественной воды (193) и обо всех печах, механических и простых, и, в общем, обо всех материях (194).

2. Зосима Феосевии, счастливых деяний (195).

Своевременные тинктуры (196), о, женщина, заставляли обратиться в смехотворность книгу о печах (197). Многие, на самом деле, чтобы пользоваться благосклонностью их собственного демона (198) и добиться успеха (199) в своевременных тинктурах, высмеивали книгу о печах и аппаратах как не истинную. И никакой аргумент не мог их убедить, что данная

книга является истиной; и только когда их покидал собственный демон во времена, отмеченные для них Фатальностью, и только когда они оказывались отягощенными другим пагубным демоном, то это их переубеждало (200). И когда их искусство и все их счастье (201) пребывали в смятении, что те же самые случайные формулы (202) обращались в противоположные последствия, несмотря на то, что прекрасно знали об очевидности аргументов их Фатальности, тогда они исповедовали, что присутствует некая истина также в действиях, которые до того ими презирались (203).

3. Но подобные люди не могут найти приема ни у Бога, ни у философов (алхимиков). И когда времена снова меняют свою форму, мгновенно улучшаясь (204), когда демон дарует таким людям материальное благосостояние; тогда они вновь изменяют свое мнение и исповедуют противоположное тому, о чем говорили: они позабыли все предшествующие очевидности, всегда пребывая пристегнутыми к Фатальности, как в выше-названном мнении, так и в противоположном ему отзвуке; они не воспринимают ничего другого, кроме материальных вещей, ничего другого, кроме Фатальности.

4. Людей, подобных им, Гермес в своей книге *О Природах* называл «людьми без интеллекта, простыми куклами в кортеже Фатальности, не обладающими никакой идеей ни о бестелесных вещах, ни даже о Фатальности, которая их заслуженно увлекает, но не прекращающих протестовать против своих телесных исправлений и не воспринимающих ничего другого, кроме счастья, которое она им дает (205)».

5. Гермес и Зороастр (206) говорили, что раса философов (алхимиков) пребывает над Фатальностью, поскольку они не пользуются счастьем, которое она дает, ибо они господствуют над удовольствиями; и они не поражены горестями, которые она насылает, если верно то, что они рассматривают в конце всех своих горестей; они же не приемлют исходящих от нее прекрасных даров, поскольку проводят свою жизнь в нематериальности (207).

6. Именно поэту Гесиод выводит на сцену Прометея, делающего предупреждения для Эпимефея (208):

(Прометей) «Каково же в глазах людей вящее счастье?»

(Эпимефей) «Жена прекрасная и много денег».

И он (Прометей) заявляет:

«Поберегись же дары принимать от Олимпийского Зевса и от себя их подальше отбрось» (209); показав тем самым отвержение философией даров Зевса, то есть Фатальности.

7. Зороастр (210) самонадеянно утверждает, что благодаря познанию всех вещей свыше и магической добродетели телесных звуков от тебя отвращаются все горести Фатальности, как частные, так и универсальные. Гермес, наоборот, в своей книге *О нематериальности* также заботится о магии, ибо говорит, что не должно духовному чеолвеку, познавшему самого себя, восстанавливать что бы то ни было посредством магии; даже если он хорошо в том разбирается, он причиняет насилие над Необходимостью; но он ее должен оставить действовать согласно ее естеству и ее выбору, чтобы ему развиваться в одном исследовании себя самого, крепко придерживаясь познания Бога, невыразимой Триады (211), предоставив Фатальности трактовать на свой лад принадлежащую ей грязь, то есть тело. Значит, как говорит он, живя и мысля подобным образом [8], ты увидишь Сына Божия, совершающего всякие вещи на пользу благочестивых душ, чтобы извлечь душу из области Фатальности, возвысив ее к бестелесному. Посмотри на все это как на совершающегося, бога, ангела, преходящего человека. Ибо поскольку Он может все, постольку Он становится всем, чем пожелает. [И Он послушен Своему Отцу] (212). Проникая во всякое тело (213), просвещая интеллект каждого, Он дает ему устремленность подниматься к блаженному уделу, где интеллект обрел бы себя, прежде чем становиться телесным; и Он его заставляет идти следом за Собой; полагает его в состояние желания, служа ему проводником до самого сверхъестественного света.

9. Рассмотрим картину, которую набросал Битос (214), и <написанное> трижды великим Платоном и бесконечно великим Гермесом, и ты увидишь, что Тойт (Thoyth) интерпретируется на иератическом языке первым человеком, толкователем всех существ, тем, кто дает наименование всяким телесным вещам (215).

10. Халдеи, парфяне, мидийцы и евреи (216) его называют Адамом, что толкуется как девственная земля, земля кровавого цвета, земля красного огня, земля плоти. Мы находим все это в библиотеке Птолемея (217), сделав хранилище этих сочинений в каждом храме, особенно в Сарапеуме, когда мы попросили Анесаса, великого священника из Иерусалима, направить толмача (218), который перевел бы всякий еврейский текст на греческий и египетский язык (219).

11. Тем самым первого человека, того, кто у нас является Тойтом, указанные выше народы называли Адамом, именем, позаимствованным у языка ангелов. И не только это, но они его называли символически, обозначая четырьмя буквами (элементами), в телесном смысле извлеченными из совокупности сферы. Поскольку буква А этого имени выражает восход, воздух; постольку буква Δ являет закат, землю, склоняющуюся вниз из-за своей тяжести; < вторая А выражает север, воду>; буква М олицетворяет юг, созревающий огонь (220), предстающий посредником между данными телами и обладающий общей чертой со срединной четвертой зоной (221). Таким образом, плотский Адам назван Тойтом, согласно внешнему моделированию. Что же касается человека, пребывающего внутри Адама, духовного человека (222), то он обладает сразу как собственным именем, так и обычным именем. Его собственное имя, до сих пор мной не передаваемое, только Никофей познал в его неуловимости. Его обычное имя произносится *phôs* (φῶς), и отсюда произошло обыкновение называть людей *phôtés* (223).

12. Когда-то Фос находился в Раю, исполняя свою обязанность (224), но по наущению Фатальности <архонтов? > его убедили, говоря, что это было бы безвредно и вне досягаемо-

сти (225) ему облачиться телом Адама, вышедшим из их рук, проистекавшим от Фатальности (226) и образованным из четырех элементов. Он, будучи безобидным (227), нисколько не отказался от этого, и они прославились с мыслью, что отныне сумели бы его удерживать в рабстве (228).

13. На самом деле внешний человек является узой, по выражению Гесиода (229), благодаря которой Зевс связал Прометея. Затем после этой узы Зевс направляет ему как бы другую узу Пандору, которую евреи называют Евой. Согласно аллегорическому языку, Прометей и Эпимефей составляют вместе одного человека, то есть тело и душу. Иногда Прометей (= человек) обладает подобием души, иногда интеллекта, иногда плоти из-за сопротивления Эпимефея, когда тот отказался слышать свой собственный <интеллект> (230).

14. В действительности *Noûs*, наш бог, возвещает (231): «Сын Божий, который может все и который становится всем, чем пожелает, проявляется каждому, как он того захочет».

[Адам соединился с Иисусом Христом, < который его > перенес туда, где некогда жили те, кто назывались *phôtés*. И Он явился еще перед людьми совершенно немощными, как человек, рожденный смертным и пораженный бичами; и в тайне Он восхитил *phôtés*, кто находились с Ним, ожидая, что Он не пострадает никоим образом, но кому Он показал, как попирает ногами смерть, не давая ей никакой возможности] (232).

15. И до сего дня и до конца света, в тайне и открываясь, Он приходит к тем, кто пребывают в Нем, и общается с ними (233), советуя им в тайне и посредством их интеллекта, отделяющегося от их Адама, [кого они поразили, предав смерти], который их ослепляет, завидуя (234) духовному и светлому человеку [ведь они убивают своего собственного Адама].

16. Так будет до тех пор, пока не придет демон, лживый подражатель (235), который им завидует и желает, как уже было и прежде, ввести их в заблуждение, выдавая себя за Сына Божия, хотя будет отвратителен душой и телом (236). Но они стали

более мудрыми с тех пор, как восприняли в себя Того, Кто настоящему Сын Божий; они предадут Ему своего собственного Адама (237), чтобы Он его убил, спасая тем самым собственные светящиеся души для своей собственной страны там, где они уже пребывали прежде мироздания (238).

17. Но сначала, прежде чем Ему явиться для своих отважных, лживый ревностный подражатель направит из Персии своего предшественника, распространяющего ложное рассуждение, который увлечет людей в вереницу Фатальности. Его имя имеет девять букв, в том числе дифтонг для двух из них, что соответствует счислению Фатальности (239). Затем, приблизительно после семи периодов (240), он явится в собственном естестве (241).

18. Мы находим лишь у евреев и в священных книгах Гермеса (242) то, что касается светящегося человека и его поводыря Сына Божия, земного Адама и его поводыря лживого подражателя, проклятой клеветой объявляющего себя Сыном Божиим. Итак, греки называют земного Адама Эпимефеем, получающего от своего интеллекта (243), то есть от своего брата, совет не принимать подарков Зевса. Однако после своего падения, рассказавшись и находясь в поисках блаженной страны <..... Что касается Прометея, то есть интеллекта> (244), то он объясняет все и советует всем тем, кто обладают духовными ушами (245). Но те, кто имеют только телесные уши, принадлежат Фатальности (246), ибо они не приемлют и не исповедуют ничего другого.

19. Те, кто преуспевают в своевременных тинктурах (247), мнят, будто нет ничего за пределами их искусства; и они высмеивают великую книгу о печях. Они не замечают даже слов, сказанных поэтом: «Боги не всякого всем наделяют.

Не все обладают и красноречьем, и видом прекрасным, и разумом мудрым»^{*}; итог состоит в том, что они не уделяют ни-

^{*} Цит. по изданию: *Гомер. Одиссея*. М., Гос. изд-во худож. лит-ры, 1953. Перевод В.В. Вересаева под ред. академика И.И. Толстого. Примечания С.В. Поляковой; Песнь VIII, стих 167, 168

какого внимания и не придают значения обыкновенному ходу человеческих вещей, ведь в смысле, касающемся данного искусства, успех различен, различна и практика по факту разнообразия человеческих нравов и астральных фигур, делающих разным рассматриваемое искусство (248): когда один ремесленник достигает в нем успеха (249), тогда другой остается просто ремесленником, третий плетется позади, а четвертый, еще более скверный, совсем не получает никакого развития.

20. Таким образом, можно увидеть во всяких индустриях людей, практикующих то же самое искусство с помощью орудий и методов, которые отличны и кажутся разнообразными в отношении разума и успеха. Но больше всего это можно констатировать касательно Священного Искусства (250). Предположим, например, случай перелома костей. Найдется ли священник-костоправ (251), сильный своим благочестием к богам и склеивающий кости, если он даже не слышал скрежет, когда кости вкладываются одна в другую? Найдём ли мы священника, к которому придет больной, опасаясь смерти? Однако он пойдет для излечения к врачевателям, располагающим книгами, украшенными одномерными фигурами, оттененными по образу художников всякими видами рисунков (252); и, согласно тому, о чем гласит книга, они сделают перевязи вокруг пациента посредством аппарата, и он проживет долго, восстановив свое здоровье. Значит, вопрос не о том, как оставить умирать этого человека (253), поскольку не нашлось священника-костоправа: подобные люди, наоборот, когда потерпевали неудачу, оставались умирать от голода, ведь они не потрудились (254) понять и осуществить «остодетическую» модель печей (255), которая бы их сделала счастливыми смертными, торжествующими над бедностью, этим неизлечимым пороком (256).

21. Но довольно об этом пункте. Возвращаемся к нашей теме, касающейся аппаратов.

Автор тогда объявляет Феосевии, что, несмотря на свое отращивание, — ибо нельзя лучше делать, нежели древние, — он

уступает желанию своего ученика и составит для нее трактат о печах. Так завершается этот отрывок, целиком проникнутый мистикой и гнозисом, который должен послужить преамбулой к техническому произведению об алхимических аппаратах. От последнего фактически почти ничего не сохранилось. От него существует только один параграф (234.11–235.5), описывающий различные части аламбического перегонного аппарата: текст, напечатанный в конце отрывка (235.6–20), не имеет, по признанию Руска (257), никакого отношения к инструментам и печам, составляющим собственную тему этого трактата.

Возможно, что следующая глава у Бертелло-Рюэлль (pp. 236–238), где описываются трибикос и труба, представляла собой часть этой *Книги Ω* об аппаратах. Автор, наряду с тем, что по-особенному ссылается в ней на алхимика еврейку Марию, рекомендует также изучение *Пневматик* и *Механик* Архимеда, Херона (258) и «других» (237.20–21): любопытное и интересное упоминание, показывающее, что не все было пустословием и шарлатанством в алхимических операциях, но в них еще приобщались к великой традиции греческого знания. Что касается *Завершающего Отчета*, пролог которого я здесь приведу, то, несмотря на мнение Руска (259), его нельзя делать частью *Книги Ω*, поскольку различается не только его тема — здесь тинктуры, там печи — но еще и в конце введения Зосима недвусмысленно отсылает к *Книге Ω* (246.21), как он упоминает немногим выше (246.13) *Книгу К*. Само название *Завершающий Отчет* (ἡ τελευταία ἀποχή), кажется, указывает на то, что речь идет о финальной книге, «последнем счете», закрывающем всю серию.

Этот пролог *Завершающего Отчета* представляет собой тот же самый интерес, что и *Книга Ω*. В *Книге Ω* нам говорилось, что для практики Священного Искусства необходимо обладать разумением божественных мистерий, быть соединенным с Сыном Божиим. Нам оповещается в *Завершающем Отчете*, что царственный путь алхимии является сосредоточенностью, смертью страстям, безмолвным поиском Бога. Это пригото-

ние души играет еще более существенную роль, нежели ловкость рук и технические познания. Именно в этих двух трактатах к мудрости Гермеса Зосима сообщает свое учение. Руска справедливо отмечал здесь (260) глубокую связь между философическим герметизмом и герметизмом оккультных знаний, слишком пренебрегаемую до нынешнего дня и нигде не показанную в лучшем виде.

Зосима. Завершающий Отчет (261)

Первая книга Завершающего Отчета Зосимы Фиванца (262)

«Зосима с приветствием к Феосевии!»

Редакция А

1. Все Египетское царство, о, женщина, существует благодаря этим двум искусствам: искусству минералов, получаемых по возможности (263) и искусству <естественных> минералов. На самом деле, искусство, называемое божественным, восходящее в большей своей части к догматическому (264) и профессорскому (265) изложению, было дано стражам <...> (266) для их существования, и не только это искусство, но однажды для всех четырех благородных искусств (267) и искусственных производных. Что касается искусства рабочих-металлургов, то оно являлось царской монополией (268); и если бы оказалось, что это искусство, дошедшее до нас устно или благодаря стелам, оставшимся в наследство от предков, было бы растолковано, тем не менее, никакой человек, ведающий подобные вещи, не сумел бы его применить, даже если бы обладал знанием, свободным от противодействий, поскольку навлек бы на себя наказание (269). И хотя рабочие, способные выбивать царские монеты, не чеканят их для себя самих, поскольку подверглись бы наказанию, постольку при царях Египта ремесленники прокаливания и обладающие познанием итога операций не работали сами по

себе; напротив, они являлись военнослужащими царей Египта, наподобие сотрудников царских казначейств (270); более того, они имели руководителей, которым непосредственно подчинялись; короче, существовали всякие виды тиранических положений для искусства прокаливания; хотя не только для него, но и для рабочих золотоносных копей; в действительности, если кого-нибудь заставляли врасплох при копании прииска, то, согласно закону Египта, старатель должен был передать добытую руду, а после сдачи ее на хранение представить письменный отчет (271).

Редакция МА

1. Все Египетское царство, о, женщина, существует благодаря этим двум искусствам: искусству минералов, получаемых по возможности, и искусству естественных минералов. На самом деле, искусство, называемое божественным, то есть догматическим искусством, которому предаются все те, кто склонны к исследованию всех искусственных производных и благородных техник, я хочу сказать о четырех, прославленных наиболее действенными, предоставлялось только жрецам. Что касается обработки естественных минералов, то это являлось царской монополией; и если получалось, что какой-нибудь жрец или человек, слывший ловким, смог бы интерпретировать так называемых древних или знание, унаследованное им от своих предков, даже с ведением об этих вещах, когда бы обладал таковым свободным от препятствий; он ничего бы не достиг, поскольку был бы наказан. Ведь рабочие, способные выбивать царские монеты, не чеканят их на свой собственный счет, поскольку были бы казнены при царях Египта, наряду с рабочими прокаливания, хотя последние обладали знанием выщелачивания минералов и последствия, не имея возможности работать на себя самих; вот почему все они являлись военнослужащими, как и сотрудники царских казначейств; больше того, они подчинялись своим начальникам — казначеям и архистратигам;

короче, для прокаливания располагали всеми видами тиранических положений: на самом деле, согласно закону Египта, запрещалось описывать эти вещи и их публиковать.

2. Итак, некоторые упрекают Демокрита и древних, упоминавших не об этих двух искусствах, но только о благородных. Но это пустой упрек. Они этого не могли сделать, являясь друзьями (272) царей Египта, и которые прославились, занимая первое место в разряде пророков (273). Как могли они, открыто противясь царским указам, излагать свое умение, отдавая другим державную власть богатства? Даже если бы они это могли, то не сделали бы, поскольку ревностно относились к своим секретам? Это оказалось под силу только евреям — в тайне изготавливать, описывать и оглашать данные вещи. И в самом деле, мы находим, что Феофил, сын Феогена, составил описание всех золотых приисков своей страны, и мы располагаем трактатом о печах Марии и сочинениями еще других Евреев.

3. Но своевременные тинктуры никто из евреев или греков никогда не разглашал: эти тинктуры в действительности евреи хранили в <сокровищницах (?)>, где у них лежали богатства (274), помещенные под охрану божественных изображений. Что касается переработки минералов, во многом отличающейся от своевременных тинктур, то они ее также ревностно не показывали, поскольку считали, что это искусство происходит само по себе из внешней сферы (275), и всякий, пытающийся его практиковать <не> живет<без> наказания — ведь если человек был пойман за копанием прииска надсмотрщиками государственных фабрик, содержащимися за счет царских доходов, <...>(276) — или поскольку печи не могут быть скрыты, тогда как своевременные тинктуры полностью избегают взгляда. Вот почему ты не увидишь, чтобы кто-нибудь из древних разглашал в тайне или явно (277) что бы то ни было на эту тему. Во всем ряду древних я обнаружил только Демокрита, чтобы сделать здесь аллюзию... (278).

4. (242.9) Очевидно, что в прошлом во времена Гермеса эти тинктуры (279) назывались естественными, поскольку долж-

ны были описываться под общим названием произведения, озаглавленного *Книгой Естественных Тинктур, посвященной Исидору*. Но когда они оказались предметом зависти <демонов> плоти, то стали своевременными тинктурами, будучи так названными. Тем не менее, мы слышим упрек в отношении древних и особенно Гермеса, что последние их не разглашали ни явно, ни в тайне, не делая никакой аллюзии на них.

5. Один Демокрит их изложил в своем произведении, о чем он сделал упоминание. Относительно их (280), то они их гравировали на своих стелах под сенью и в глубинах храмов символическими знаками, — эти сами тинктуры и хорографию Египта, — что толкало смелость проникнуть в эти темные глубины, если бы мы упустили знание ключа и не смогли бы расшифровать письма, несмотря на вящее рвение и труд. Итак, евреи, подражая этим последним, хранили своевременные тинктуры в подземных помещениях (могилах?) (281), как и свои формулы посвящения (282), и они дают следующее уведомление в своих завещаниях: «Если ты найдешь мои сокровища, то оставь золото тем, кто желает своей собственной гибели, но обретя средство разумения (283) (?) писем, ты соберешь в короткое время всякое богатство. Наоборот, если ты возьмешь только богатства, то придешь к собственной гибели из-за зависти царей, и не только царей, но и всех людей».

6. Значит, существует два вида своевременных тинктур. Один из них, предназначенный для тканей, демоны, стерегущие каждое место, возлагали его на своих собственных жрецов. Вот почему, впрочем, их называли *своевременными*, поскольку они воздействовали согласно необходимым моментам благодаря воле мнимых демонов, и когда эти демоны переставали желать, они впредь не воздействовали [...] (284).

Другой вид своевременных тинктур — это первоначальная и естественная тинктура; Гермес его записал на стеле: «Сделай сплав одной вещи, которая была бы зеленовато-желтой, красной, цвета солнца, бледно-зеленой, желто-охровой, зеленой,

извлекаемой из черного и остального» (285). Что касается самой земли, то он ее называл тайным именем «черного», и он разоблачал виды цветов. Эти тинктуры действуют естественно, но ревностно охраняются земными демонами (286). Тем не менее, если кто-то из посвященных оттолкнет демонов, то достигнет искомого результата.

7. Итак, надзирающие демоны, некогда отброшенные сильными людьми прошлого, пожелали снова овладеть естественными тинктурами на нашем месте, дабы больше не оказаться изгнанными людьми, но обретаť их молитвы, будучи вызываемыми ими и постоянно вскармливаемыми жертвоприношениями (287): так они и поступили. Они скрыли все природные процессы и те, что воздействуют сами по себе не только потому, что были завистливы в отношении людей, но еще и поскольку заботились о своем собственном существовании, чтобы не оказаться избитыми, изгнанными и умершими от голода с тех пор, как не станут больше получать жертвоприношений. Вот то, что они предприняли. Они утаили естественную тинктуру, введя вместо нее неестественную тинктуру, доверив эти действия своим жрецам; и если жители селения пренебрегали жертвоприношениями, они им мешали преуспевать даже в неестественной тинктуре (288). Все воспринявшие мнимую доктрину демонов века образовывали растворы, умножая по факту обычая, закона и боязни свои жертвоприношения. Однако даже сделанные ложные обещания демоны не выполняли. Но когда производилось полное смятение регионов (?) (289), и когда регион становился терзаемым войной; и человеческая раса исчезала из этого региона; когда храмы демонов обращались в пустыню, и жертвоприношениями их пренебрегали; тогда демоны начинали обольщать оставшихся людей, убеждая их сновидениями в своей лицемерии, и множественными предзнаменованиями привлекали смертных к жертвоприношениям; и поскольку они возобновляли свои лживые обещания о неестественных тинктурах, постольку все несчастные люди, любители удовольствий и невежды, утешались. С тех пор тебя, о,

женщина, они хотят сделать средством для собственного лже-пророчества (290). Эти местные демоны тебя обольщают, ибо жаждут не только жертвоприношений, но и твоей души.

8. Значит (291), не позволяй себя поразить этим как женщин, о чем я уже говорил тебе в книгах *Об Энергии* (292). Без смятения исследуй Бога (293), но оставайся при своем очаге, и Бог придет к тебе, Тот, который повсюду, и который не замкнут в узком пространстве как демоны. В этом спокойном отдохновении тела умиротворяй равно свои страсти, вожеление, удовольствие, гнев, печаль, двенадцать уделов смерти (294). И так исправляя себя саму, призывай к себе божество, и оно придет к тебе по-настоящему, оно, которое повсюду и которое нигде. Затем, даже не приглашая тебя к тому, принеси жертвоприношения демонам; но не тем, что приносит им пользу, что их питает и их поддерживает; но тем, что их изгоняет и заставляет исчезнуть, что давало формулу Соломону, царю Иерусалима (295), или даже тем, что сам Соломон записывал согласно своей собственной мудрости (296). Действуя так, ты достигнешь изначальных своевременных и естественных тинктур. Делай это до тех пор, пока не обретишь совершенства души. И когда ты узнаешь, что сделалась совершенней, тогда, получив естественные тинктуры, плюнь на материю (297), прибегнув к Пойменандру и восприняв крещение в чаше (298), устремись к достижению твоей расы (299).

9. Тем не менее, я приступаю к задаче определить для себя твое несовершенство (300). Но мне необходимо еще немного, чтобы вновь рассмотреть предмет нашего расследования: на него нельзя глядеть снизу, и предмет легко раскрывается сверху» (301).

После этой фразы появляется лакуна; Зосима должен был процитировать алхимического автора, возможно, Гермеса, поскольку непосредственное продолжение (245.11) напоминает наш № 32 (см. выше), имеющий отношение к «яйцу философов». Вот каково на самом деле это продолжение: «Внимай

сказанному немногим позже: «Два пропитанных яйца (302) представляются лишь одной вещью, ставшей разнородной: с одной стороны, влажной и холодной; с другой — сухой и холодной; но обе составляют только одно произведение» (303). Далее (246.1) после повторения «Но я приступаю к обозначенной задаче», Зосима различает два действия своевременных тинктур: одно посредством сырцовой тинктуры; другое благодаря прокаливанию; и это последнее само подразделяется согласно жидкостям (вода или вино), используемым печам, продолжительности и силе огня.

Я, наконец, передаю заключение этого длинного пролога (246.17) из-за маленькой характерной фразы: «Значит, эти тинктуры обладают свойством приводить к гниению (σήλεσθαι) одинаково хорошо как большое, так и малое количество вещества, что в данном смысле их равно хорошо получают как в стеклянных печах (ἐν χαμινίοις ὑελοψικοῖς [?]), так и в тиглях (χώναις: χώνείαις), при помощи огня и силы нагревания. Это проявляется именно опытным способом, соединенным с правой души (μετὰ καὶ τῶν ψυχικῶν πάντων κατορθωμάτων). Что касается демонстраций огня и всех вещей, о которых идет речь, ты их найдешь в букве Ω. Именно с этого пункта я спешу начать, о, женщина, украшенная порфирой (πορφυρόστολε γύναι)!»

Подчеркнутые слова прекрасно подытоживают главный смысл двух прологов, мной приведенных. Алхимия является жизненным путем, подразумевающим внутреннюю работу по самосовершенствованию. Оккультный герметизм и герметизм философический, поначалу отдельные, завершились слиянием. Впредь, по крайней мере, у арабов, этот союз больше не будет сокрушен.

- (1) Для этого резюме, кроме произведений BERTHELOT (*Origines de Chimie*, 1885; *Collection des anciennes alchimistes grecs*, 3 vol. 1887 [цитируемая *Греческая Алхимия*], введение которой было частично переиздано в 1889 году: я цитирую, согласно первому изданию [Introd.]), статья *Alchimie* RIESS (P. W., I, 1338 ss.) и H. DIELS, *Antike Technik* (цитирована А. Т.), 2-е издание 1920, pp. 121 ss. (*Antike Chemie*); я использую особенно Е.О. von LIPPMANN, *Entstehung und Ausbreitung der Alchimie* (цитирован LIPPMANN, I или II), 2 vol. I (1919), II (1931: *Ein Lese- und Nachschlage-Buch*) и недавнюю статью W. GUNDEL (*Alchimie*) в RAC. Греческие тексты: *Alch. Gr.*, II (traduction, t. III); весьма плохо изданные Рю-эллем для Бертело. — Опись манускриптов: *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* (CMAG.), Bruxelles, 1924 — : см. Мою статью *Alchimica* в *Antiquité Classique*, VIII (1939), pp. 71–95, а также А. REHM, *Zur Ueberlieferung der griechischen Alchimisten in Byz. Zeitschr.*, XXXIX (1939), pp. 393 ss.
- (2) См. выше, п. 1 и А. MIELI, *Pagine di Storia della Chimica*, Rome, 1922 (bibliographie, pp. 238–245); *Studien zur Geschichte der Chemie (Festgabe E. O. v. Lippmann, цитирующего Studien)*, Berlin, 1927, и различные статьи, появившиеся в альманахах *Isis* и *Archeion* (изд. Миели). Свежая библиография (1942) у Гунделя, стр. 259–260.
- (3) См. BERTHELOT, *La Chimie au Moyen Age* (цитирует Ch. M. A.), 193, t. II, *Alchimie syriaque* (в сотрудничестве с Рубаном Дювалем, Rubens Duval).
- (4) См. Ch. M. A., III, *L'Alchimie arabe* (в сотрудничестве с О. HOU-DAS); M. STEINSCHNEIDER, *Die arabischen Uebersetzungen d. griechischen*, Leipzig, 1897, § 140 (*Alchimie*) и особенно J. RUSKA, *Arabische Alchimisten*, I (*Châlid Ibn Jazid*) и II (*Dja'far al-Sadiq, der sechste Imam*), Heidelberg, 1924; *Tabula Smaragdina*, Heidelberg, 1926 (о чем см. замечательную рецензию М. PLESSNER, *Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina in Der Islam*, XVI (1927), pp. 77–113; в частности, p. 80, п. 1, 2, исправления Бергштрессера (Bergsträsser) в греческих текстах, анализируемых Руска); *Turba philosophorum (Quellenu. Studien. Geschichted. Naturwissenschaften*, I, 1931); *Al-Razi's Buch Geheimnisse* (*Quellenu. Studien, etc.*, VI, 1937) и множественные статьи в *Isis*, *Archeion*, *Der Islam*, etc., в частности *Chemie in Iraq*

- und Persienim 10 Jh.*, *Der Islam*, XVII (1928), pp. 280 ss. О трудах Руска см. *Ruska und die Geschichte der Alchemie... Festgabe zu seinem 70. Geburtstag* Berlin, 1937 (*ibid.*, pp. 20–40, перечень произведений Руска). Для первого знакомства с проблемами арабской алхимической литературы см. Превосходное резюме Руска *Quelques problèmes de littérature alchimique* in *Annales Guébhard-Séverine* (Neuchâtel, Suisse), VII (1931), pp. 156–173.
- (5) См. Ch. M. A., t. I; THORNDIKE, *Hist. of Magic a. Exper. Science*, t. II (1929), pp. 214–220, 777 ss. (*Experiments and secrets of Galen, Rasis and others: II Chemical and Magical*). — Рецензия латинских манускриптов: (Великобритания и Ирландия) D.W. SINGER, *Catalogue of latin and vernacular alchemical manuscripts... from before the XVI century*, Bruxelles, 3 vol. 1928–1931; (Соединенные Штаты и Канада) W.J. WILSON, *Catalogue...*, Bruxelles, 1938; (Paris) J. CORBETT, *Catalogue des manuscrits alchimiques latins I (Manuscrits... de Paris antérieurs au XVIIe siècle)*, Bruxelles, 1839.
- (6) *Is. Os.*, 33: см. REITZENSTEIN, *Poimandres*, pp. 140 ss.
- (7) Так у Дильса, А. Т., pp. 123–124. Этимология, отвергнутая Липпманном, p. 292, и Гунделем, 241.
- (8) LIPPMANN. I, pp. 293–298; GUNDEL, 240–241, подытоживает дискуссию и высмеивает обоих в отношении этимологии $\chi\eta\mu\acute{\iota}\alpha$.
- (9) Именно $\tau\epsilon\tau\rho\alpha\sigma\omega\mu\acute{\iota}\alpha$: Олимпиодор (согласно Зосиме), *Alch. Gr.*, p. 96, 7; см. также p. 167, 20 ss.
- (10) См. BERTHELOT, *Introd.*, pp. 56–57; LIPPMANN, I, p. 3.
- (11) См., например, LIPPMANN, I, pp. 261–275 (*Die Technik in Aegypten*), CUMONT, *Égypte des astrol.*, pp. 98 ss.
- (12) Цари обладали монополией разыскания и переработки золотосодержащих песков.
- (13) См. текст Зосимы ($\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\alpha\acute{\iota}\alpha\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta$), § 1, см. далее и подпись *Alch. Gr.*, 350.4, $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\alpha\phi\eta\ \lambda\acute{\iota}\theta\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\mu\alpha\rho\acute{\alpha}\gamma\delta\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \lambda\upsilon\chi\nu\iota\tau\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \nu\alpha\kappa\acute{\iota}\nu\theta\omega\nu\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\chi\ \acute{\alpha}\delta\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\omega\nu\ \acute{\iota}\epsilon\rho\omega\nu\ \epsilon\kappa\delta\omicron\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma\ \beta\iota\beta\lambda\acute{\iota}\omicron\upsilon$.
- (14) См. P. Holm. 1–2 (p. 9), 26–27 (p. 36), 34–35, P. Leid. 6, 25 3, 10, 12. И еще P. Holm. 25–26 (p. 8) 41–42 (p. 8: искусственная жемчужина) P. Leid. 8, 17 11, 25–26 11. Собравший эти тексты Лагеркранц (P. Holm., p. 143), хорошо объяснил их смысл.

- (15) См. LIPPMANN, I, pp. 277–278, HAMMER-JENSEN, P. W., Suppl. Dd. III 461 ss. (Färbung), и очень убедительную статью A.J. HOPKINS, *Transmutation by Color, A Study of earlist Alchemy in Studien*, pp. 9–14. *Liber Hermetis*, p. 83, 24 a *lapidum tinctorum*, ed. *Eg. des astrol.*, p. 96, n. 3.
- (16) Очевидно, как считает Дильс (А. Т., p. 131), что верование в возможность получения золота или серебра посредством химических операций, скорее всего, была обязана своим существованием в Египте и в других странах электрону (егип. *aset*, греческое ἄστρος), естественному сплаву золота и серебра, из которого можно извлекать благодаря отделению либо золото, либо серебро, откуда делался вывод, что через подобные методы или другие переработки становилось возможным изменять всякий металл в иной.
- (17) Pap. Holm. 28 (p. 28); P. Leid. I, 10, 9, Исида Гору, § 6, далее по тексту: об этом правиле безмолвия см. O. LAGERCRANZ, *P. Holm.*, p. 113.
- (18) См. LIPPMANN, I, pp. 11, 325–326; II, p. 69, s. v. *Decknamen*. В магическом папирусе V из Лейдена (PGM., XII, 401 ss.) существует любопытный отрывок «Объявлений» (ἐρμηνεύματα) символических имен некоторых растений и камней, имен, выгравированных на божественных изображениях, чтобы помешать слишком интересующейся толпе овладеть из них практиками магии. К тому же, символ и аллегория будут непрестанно играть большую роль на протяжении всей истории греческой, арабской и средневековой алхимии. О различии у арабов между инскапательной и практической алхимией (что началось на самом деле только с Аль-Рази) см. J. RUSKA, *Studien zu Muhammed Ibn Umailal-Tamīmī's kitab al-Ma'wal al Waraḡiwa'l-Ard'an Najmiyah in Isis*, XXIV (1936), pp. 310 ss., в частности pp. 340–342. *Ib.*, pp. 330–331; отметим, что арабский автор, оглашая, похвально тем, что другие скрывали в своих символах: это общее место; см. арабского автора Гайата аль-Хакима («Цель мудреца»), на латыни *Picatrix*, мнящего, что избавил от всех завес герметические тексты, выгравированные в иероглифах на храмах Египта, дабы не показать себя «завистливым» наподобие древних (Греков); смотреть Н. RITTER, *Picatrix, en arabisches Handbuchhel-*

lenistischer Magie (Vorträgend. Bibl. Warburg, 1923), p. 34, специальный выпуск.

- (19) *Mages hellen.*, II, p. 317, fr. A 6.
- (20) Papyrus LeidensisX (цитируется как P. Leid.), éd. C. Leemans, Leiden, 1885 (t. II des *Pap. gr. Musei Lugduni-Batavi*).
- (21) *Papyrus Graecus Holmiensis, Rezepte für Silber, Steine und Purpur* (цитируется как P. Holm.), éd. O. LAGERCRANZ, Upsala, 1913.
- (22) 346 годом н.э. датируется магический папирус XIII (и значит также P. Leid. и P. Holm.); 300–350 гг. датируется магический папирус XII: см. *PGM.*, t. II, pp. 57, 86.
- (23) P. Holm. κα 1 (p. 32), κδ 19 (p. 37), второй раз с указанием книги (ἐκ βίβλου γ).
- (24) См. WELLMANN, *Bolos*, p. 69. Лагеркранц напротив колеблется смешивать Африкианоса из P. Holm. с Африканом (J. S. Africanus), см. P. Holm., pp. 106–107.
- (25) P. Holm. α 13 (p. 3): ἄλλο (sc. περὶ ἀργύρου ποιήσεως). εἰς δὲ Δημοκρίτου Ἀναξίλαος ἀναφέρει καὶ τόδε, κτλ.
- (26) СЕНЕКА (благодаря Посидонию) *Epist.*, 90, 93; PLINE, *N. H.*, XXXVII, 197 (и в иных местах; см. WELLMANN, *Bolos*, pp. 74–75); магический папирус из Лондона (*PGM.*, VII 168): Δημοκρίτου παίγνια. τὰ χαλκῶ χρυσῶ ποιῆσαι φαίνεσθαι. θεῖον ἄπυρον μετὰ γῆς κρητηρίας μείζας ἔκμασσε; различные «демокритские» рецепты сирийского алхимического корпуса. См. DIELS-KRANZ, *Vorsokr.*, 68 В 300, 14–19, и особенно WELLMANN, *Bolos*, pp. 66 ss., в частности, pp. 74–75. Смотреть также Лагеркранца, *P. Holm.*, pp. 107 ss.
- (27) WELLMANN, *Bolos* (см. выше), pp. 66 ss.
- (28) Тогда линия преемственности была бы: для P. Holm. — Болос (около 200 года до Р.Х.), Анаксилай (28 год до Р.Х.), Юлий Секст Африкан (220 год после Р.Х.), наконец, редактор этого папируса; для P. Leid. — Болос, Анаксилай, затем египетский ремесленник, возможно, Фименас из Саиса, называемый Х, 11, 15 (ὡς Φιμήνας ἐποίηι ὁ Σαείτης: нельзя отождествлять этого Фименаса с Памменесом, упоминаемым в *Физиках и Мистиках*, *Alch. Gr.*, 49. 8, 148.15, см. Lagercranz, *P. Holm.*, pp. 105–106, DIELS, A. T., p. 134, n. 1); наконец, о редакторе Лейденского папируса

см. WELLMANN, *Bolos*, p. 77. Следует отметить, что госпожа Гаммер-Йенсен, P. W., Suppl. Bd., IV 222.67 ss., датирует принадлежность алхимических *Democritea* Псевдо-Демокриту только V столетия (р. С.); в этом случае больше не будет связи между данными сочинениями и Болосом. С другой стороны, W. Kroll, *Hermes* LXIX (1934), pp. 230–231, и Preisendanz, P. W., XVIII 1629.22 ss. (*Ostanes*), отрицают то, что существовали какие-то отношения между Болосом и алхимиком псевдо-Демокритом. Тем не менее, я не вижу здесь, со своей стороны, ничего невероятного. Можно отнести одному индивиду это развитие оккультных эллинистических знаний, с которыми все другие ветви являются сопутствующими. Итак, поскольку известно, что Болос был инициатором для нескольких ветвей Физик, почему нельзя относить равно Δημοκρίτειος'у алхимические *Democritea*?

- (29) Откуда наименование Φυσικὰ βαφαί, которое часто носили древние алхимические книги, например Книга Гермеса (*Alch. Gr.*, p. 242.10); также Велльманн правдоподобно предполагал в качестве заглавия (которое никак не было указано во фрагментах) алхимического произведения Болоса βαφικὰ или βίβλοι φυσικῶν βαφῶν, *Bolos*, p. 68. Дильс (*A. T.*, p. 128), со своей стороны, предлагал βίβλοι βαφικαί.
- (30) *Hénoch*, 8, p. 26, 11 ss. Radermacher (éd. Acad. Berlin, t. V): металлы (золото и серебро), драгоценные камни, ткани — все это известное разделение (эфиопская версия к нему добавляет еще παύνια Болоса: “und die Tauschmittel der Welt” — средство обмена Мироздания).
- (31) Дальше мы видим появление области *Физик* Болоса (ἐδίδαξεν ἐπαοιδὰς καὶ ῥιζοτομίας), затем следуют: астрология, искусство предзнаменований, астероскопия, короче, весь арсенал оккультных эллинистических знаний.
- (32) *Alch. Gr.*, pp. 41–53. Комментарий Синезия (IV столетие), *ibid.*, pp. 57–69. Под именем Демокрита Древние разумели философа из Абдеры; см. письмо Демокрита к Левкипу (*Alch. Gr.*, pp. 53–56), Synes. (p. 57.6), Syncelle (I, 471 Dind.), см. *Vorsokr.*, 68 В 300, 16; но, несомненно, можно было относить *Физики* и *Мустики* к «демокритской» традиции, возведенной (см. выше) Болосом из Мендеса, названным Демокритеянином. О псевдо-де-

мокритских сочинениях см. LIPPMANN, I, pp. 27–46 и BIDEZ-CUMONT, *Mag. hell.*, I, pp. 198–207, 210–211.

- (33) ἕως τῶν φυσικῶν τούτων ἐστὶν ἡ τῆς χρυσοποιΐας ὕλη. Это слово ὕλη должно быть здесь взято в метафорическом смысле как ὕλη ἱατρικὴ у Галиена (IX, 494) — «совокупность вещей, которую объемлет медицина».
- (34) *Alch. Gr.*, p. 57, 11–12 = *Mag. hellen.*, II, p. 313.10.
- (35) *Alch. Gr.*, p. 53, 16–17.
- (36) См. LIPPMANN, I, pp. 34, 217. Алхимик Κλαυδιάνος приводился в перечне изготовителей золота, *Alch. Gr.*, p. 26.1; один Κλαυδιανοῦ σεληνιακόν.
- (37) См. DIELS, A. T., p. 128.
- (38) См. DIELS, A. T., p. 128, n. 5. Недавнее открытие в Помпеи (октябрь 1938 года) одной статуэтки из слоновой кости богини Лакшми свидетельствует уже о достаточно продолжительных отношениях между Римом и Индией в I столетии: см. R. Gossens in *Chronique d’Egypte*, 34 (1942), p. 321 (отсылает к Maiuri, *Le Arti*, janv. 1939; Zanotti-Bianco, *J. Hell. St.*, LIX, 1939, p. 227; A. Ippel, *Forschungen u. Fortschritte*, XV, 15, 26, 1939, pp. 325–327). “The statuette belongs to the first decades of the Christian era, when Tiberius and Nero, having assured the transit of the Red Sea for commerce, started maritime relation with India by means of mercantile fleets defended by armed ones”, U. Zanetti-Bianco, *l. c.*, p. 223. См. Еще *Arch. Anz.* 1939, col. 370, *Gaz. B. A.*, 1939, I, p. 234.
- (39) Алхимик Зосима (конец III/начало IV столетия) часто делает аллюзию на эти соперничающие школы. Он упоминает наименование одной из них, связанное с богом Агафодемоном (οἱ Ἀγαθοδαίμονῖται 208. 1).
- (40) Об этом Памменесе, называемом также у Синкелла (I, p. 471 Dind. = *Mag. hell.*, II, см. DIELS, A. T., p. 134, n. 1; BIDEZ-CUMONT. *Mag. hell.*, II, p. 311, fr. A 3, p. 312, n. 2; GUNDEL, 242. Возможно, это египетский астролог и современник Нерона. Тем не менее, Прайзенданц, *P. W.*, XVIII 1633.10 ss., кажется, одобряет предположение Гаммер-Йенсен: должно читать *Alch. Gr.* 49.8, αὐτῇ <μέθοδος του> Παμμεγέθους (Παμμένους М.) ἐστὶν, то есть речь идет о Демокрите, который в Стефаносе на-

зван ὁ παμμέγης. Какой-нибудь переписчик плохо прочитал, отсюда и пошло сближение с астрологом Памменесом, коим могли сделать алхимика.

- (41) *Introd.*, pp. 67, 69. Berthelot, *Trad.*, p. 54, n. 11 равно сближает рецепт *Alch. Gr.*, 50. 8–16 с Лейденским папирусом (P. Leid. 11, 35–39): см. Lagercranz, P. Holm., pp. 105–106, 110.
- (42) Pp. 3–5. Lagercranz (P. Holm., p. 96), в частности, сближает α 28–35 (p. 4) с *Alch. Gr.*, 37. 7–12. Эти формулы аргиропеи обнаруживаются в P. Leid.; см. LAGERCRANZ, P. Holm., pp. 97–98, 107; WELLMANN, *Bolos*, pp. 71–74.
- (43) Была дана вводная фраза 2-го рецепта: ἄλλο (sc. περὶ ἀργύρου ποιήσεως). εἰς δὲ ἡμόκριτον Ἀναξίλαος ἀναφέρει καὶ τόδε («еще это»). Лагеркранц тоже склонен смазать рецепт 1-й со 2-м, поскольку они содержат “eine inhaltliche Beziehung”, P. Holm., p. 107.
- (44) P. Holm. (α 1–12): «Приготовление серебра. Взяв уже обработанной меди (ἐιργασμένον: ἐιργασμένον P), сделать из нее тонкий лист (ἔκτασιν ἔχοντα τῇ χρήσει), положить в тинктурную кислоту с алюминиевыми квасцами, оставив там на трое суток. После чего нужно все сплавить, смешав 1 мину меди с 6 драхмами Хиосской глины, Каппадокийской солью и сланцевым квасцом. Выплавляй все опытным путем, и это станет настоящим серебром. Прибавь хорошего чистого и испытанного серебра не больше 20 драхм; это сохранит всю смесь, сделав ее неизгладимой». — (α 13–20): «Другой рецепт: Анаксилай сообщает это Демокриту: перетереть в мелкий порошок обычную соль, как и сланцевые квасцы с кислотой, сделав из этого подобия шариков (κολλούρια); просушить это в течение трех суток в банной комнате; затем, перемолов состав снова, трижды сплавлять медь с этим порошком и, затушив морской водой, остудить это. Опыт покажет качество продукта». — Для Хиосской глины, см. *Alch. Gr.*, 50. 12–13: «этот рецепт отбеливает всякое тело: добавляй в него в проекциях Хиосской глины». Для соли, сланцевых квасцов и морской воды, *ibid.*, 50. 17: «выбеливай (белую магнезию) в рассоле со сланцевым квасцом в морской воде». Для трех суток, *ibid.*, 51.22: «Пусть состав (<μετὰ καὶ>) будет выдержан вместе с приготовленным известняком, который находился в кислоте в течение трех часов».

- (45) Дальше распространяться вряд ли можно. Лагеркранц выказывает то же самое благоразумие в отношении рецептов тинктуры пурпура в *Alch. Gr.*, 41. 2–42. 20, сравнивая их с рецептами из *P. Holm.*, p. 114.
- (46) 43. 22–24, в конце рассказа о заклинании, см. *Mag. hell.*, II, pp. 311, n. 1, 320, n. 12.
- (47) ἦκω δὲ καὶ γὰρ ἐν Αἰγύπτῳ φέρων τὰ φυσικά. Это тон эллинистических пророков, см. *Corp. Herm.*, I, 30: θεόπνουσ γενόμενος τῆς ἀληθείας ἦλθον (и мое примечание 78, *ad. loc.*); ἦκω пророков у Цельса *ap. ORIGEN., in Cels.*, VII, 9. С другой стороны, φέρων τὰ φυσικά напоминает перенос священных предметов в мистериальных культах.
- (48) τῆς πολλῆς περιεργεία (!). Berthelot (*Alch. Gr.*, III, *raduct.*, p. 45, n. 2), это напоминает διὰ τὴν τῶν πολλῶν περιεργίαν Лейденского папируса V (PGM., XII, 402–403), но смысл не тот же: идея здесь такова, что должно придерживаться маолго количества добрых начал (ἐν εἶδος δέκα ἀνατρέπει 47. 25).
- (49) *Alch. Gr.*, p. 42, 21 ss., *Mag. hell.*, II, p. 317, fr. A 6. Все тексты, относящиеся к заклинанию Останеса, собраны там же, pp. 311–321, fr. F 3–7. Смотреть также PREISENDAN *Zop. P. W.*, XVIII 1631–1633.
- (50) δεινὸν ὑπέστημεν ἔστ' ἂν συνουσιωθῶσι καὶ συνεισκριθῶσιν αἱ οὐσίαι καὶ φύσεις. Это основа алхимической трансмутации: находить первичную субстанцию (философский камень), от которого происходят благодаря качественным изменениям все другие сущности.
- (51) στήλη τις. Господин Бидез справедливо отмечает, что, несомненно, именно византийский читатель, добавивший κίων ἦν, увидел двусмысленность слова στήλη, буквально «каменный блок»; отсюда берут начало: надгробная плита, каменный стол с надписями, граница, колонна и т. д.
- (52) μηθὲν ἤμεν παραλείψαντες, то есть в нашем первом изучении открытой колонны. Господин Бидез предпочитает следующий смысл: «мы ничего бы не упустили» в операциях, указанных немного выше.
- (53) δεινὸν ὑπέστημεν κάματον: см. *ThessalosCCAG.*, VIII, 3, p. 135.4–5. 135.19 ss., 25 ss.

- (54) См. HOPFNER in P. W., *Nekromantie*, XVI, 2218–2233. См. также *выше*. О магии см. HOPFNER, *Offenbarungszauber*, II, § 328–376.
- (55) *CCAG.*, VIII, 4, p. 105.1 ss. Смотреть *выше*.
- (56) *PGM.*, XII, 401 ss. Смотреть *выше*.
- (57) О конфликте двух текстов, *выше*.
- (58) Поскольку эти имена, будучи символическими, могли сводиться к заблуждению, см. *выше*.
- (59) Об «открытой стеле» см. *CCAG.*, VIII, 4, pp. 102–103; *Rev. Bibl.*, XLVIII (1939), p. 46, n. 5; BIDEZ-CUMONT, *Mages hellen.*, I, Index, s. v. Stèles. JACOBY, *F. Gr. Hist.* 263 F 1 (Comm.), цитирует PLAT., *Critias* 119 c d, HECAT. ABD. 264 F 7 § 4, EUCHEM. 63 T 3, F 3 c. 46, 3, 8.
- (60) DIELS, A. T., pp. 129–138.
- (61) Дильс отмечает, что аргумент *ex silentio* не имеет здесь никакого значения. Из того, что ни Плиний, ни другие, цитирующие рецепты демокритского ювелирного ремесла, не делали никакой аллюзии на «мистический» аспект *Vaphika* Болоса, это не означает, что этого аспекта не существовало. Можно было интересоваться техникой (как в случае с Плинием), пренебрегая самой доктриной.
- (62) А. Т., P. 131. Дильс переводит следующим образом: “Eine Natur freut sich der andern. — Eine Natur vergewaltigt die andre. — Eine Natur besiegt die andre”.
- (63) Последующая традиция подтверждает этот пункт, см. Synésius (57.13 ss. = *Mag. hell.*, II, p. 312, fr. A. 4 a): «Именно после того, как им был получен импульс от великого Останеса, о чем Демокрит написал (свои четыре книги); этот Останес является тем, кто первый дал формулу «естество и т. д.»; о том же самом говорит комментатор: *Христианин* (359.9 = *Mag. hell.*, II, p. 321, fr. A 8): естество и т. д., как об этом сказали Демокрит и его учитель Останес».
- (64) Так заключают уже БИДЕЗ и КЮМОН, *Mag. hell.*, I, pp. 244–246.
- (65) Fr. 28 Riess, согласно FIRMIC. MAT., *Math.*, IV, 16: “una natura ab alia vincitur unusque deus ab allero”. Нехепсо применяет принцип к деканической медицине: “ex contrariis ideo naturis

contrariisque potestatibus omnium aegritudinum medalas divinae rationis magisteriis adinvenit" (sc. Necepsa).

- (66) Каждый раз там есть только три элемента формулы: ἡ φύσις... τέρεται §§ 5, 8, 12; ἡ φύσις... νικᾷ §§ 4, 9, 11; ἡ φύσις... κρατεῖ §§ 6, 7, 10; больше одного раза: «естество скрывается внутри» (ἡ φύσις ἔσω κρύπτεται § 13, 46.18): это показывает, что речь идет об *оккультных* добродетелях.
- (67) ἡ φύσις... τέρεται 16, ἡ φύσις... νικᾷ 17, ἡ φύσις... κρατεῖ 18.
- (68) Под тремя указанными формами дважды во множественном числе (τέρεπονται αἱ φύσεις ταῖς φύσεσιν 52.7). Зато недостает аксиомы в двух заглавных рецептах вне размещения о пурпуре §§ 1–2.
- (69) Здесь, по правде говоря, речь скорее идет об интерполяции; этот полемический отрывок не мог без проблем относиться Болосу, см. *выше*. –Как это показывает J. RÖHR, *Der okkulte Kraftbegriff*, pp. 75–76, именно здесь находится одно из редких мест, где у алхимиков идея симпатии (или антипатии) появляется под обозначением συμπάθεια (или ἀντιπάθεια). Последние охотнее используют слово συγγένεια р. ex. 91.3 (Pibechiosap. Olympiodor.), 197.6: συγγένειαν ἔχει ὁ πυρίτης λίθος πρὸς τὸν χαλκόν. В других местах говорится о браке, 51.6: ἕως συγγαμῆσιν αἱ οὐσίαι (Pseudo-Democrite), 294.18 (Клеопатра философом).
- (70) Для подобного завершения фразы я просмотрел текст E.
- (71) M, fol. 141 r — 161 r. Наш фрагмент находится в fol. 149 v = *Alch. Gr.*, p. 167.20 ss. Продолжение этой главы не что иное, как выдержка из труда Зосимы, см. мою статью *Alchymica*, pp. 77–80.
- (72) Золотая тинктура и серебряная тинктура.
- (73) μόλυβδον τὸν ἡμῶν 49.1.
- (74) ταχὺ γὰρ εἰς πολλὰ μετατρέπεται ἡ τοῦ μόλυβδου φύσις, 52.6–7. См. LIPPMANN, I, pp. 34–35.
- (75) Эти четыре элемента становятся классическими: πάντα οἱ φιλόσοφοι τὰ ἔργα τοῦ λίθου εἰς δ' διήρουν κτλ., 199.1 ss. (выдержка из поздней компиляции, согласно A fol. 136 v); ὥσπερ τετραμερῇ τὴν ἀρίστην φιλοσοφίαν... εὐρίσκομεν..., οὕτω καὶ τὴν καλὴν φιλοσοφίαν (алхимия) ζητοῦντες, τετραμερῇ ταύτην εὐρήσκαμεν κтл., 219.13 (компиляция Анэпиграфа).

- (76) *Alch. Gr.*, 55.13–18. Об этом последующем апокрифе в Φυσικά, см. *Mag. hell.*, I, pp. 201, 210–211.
- (77) За исключением, очевидно, анатомистов, что делает еще более остроумным отнесение этих теорий философу из Абдеры.
- (78) См., например, перечень изготовителей золота, *Alch. Gr.*, p. 25, начинающийся с Платона и Аристотеля: Гермес в нем проходит лишь третьим.
- (79) Как бы то ни было, фактически доказано, что позднее это именно ртуть, которую алхимики считали первоначальной субстанции из-за ее естественной текучести.
- (80) Отсюда следует, кстати говоря, что некоторые толкователи понимают в χημία никак не «черную землю» Египта, но первоначальную черноту, стоящую у истоков всех алхимических трансмутаций.
- (81) ἀμινᾱῖος (ἀμηνᾱῖος cod.) или ἀμμινᾱῖος οἶνος, вид итальянского вина, см. *Alch. Gr.*, 8.14 (и примечание), 48, 5, и LIDELL-SCOTT-JONES, s. v.
- (82) ἄτριστον (ἄτρηστον cod.) ποιεῖ: буквально «смешивает» олово от τρίζειν, см. 161.8, откуда глагол ἀτρίστων 167.7, 11. Лист олова создает свистящий звук, когда его начинают мять.
- (83) Зосима в одной из 35 глав Зосимы к Евсевии, выдержки из труда Зосимы.
- (84) Я здесь очень вкратце резюмирую известные факты. Кроме того, смотреть *Alchymica*, pp. 72–80, GUNDEL, 241–248.
- (85) Благодаря цитированиям у Зосимы и Комментаторов.
- (86) См. *выше*, Введение, главы I и II, и GUNDEL, 141–142.
- (87) О *Диалоге Клеопатры и философов* см. мою статью в *Pisciculi* (1940), pp. 111–115. Возможно, старинный отрывок подвергся христианским интерполяциям.
- (88) Смотреть в особенности *Mag. hell.*, I, pp. 198 ss.; II, pp. 309 ss.
- (89) Мария подавалась как ученица Останеса рядом с Памменесом и Демокритом у Синкелла, см. *Mag. hell.*, II, p. 311, fr. A 3. О Памменесе см. *выше*. О Марии, часто цитировавшейся последующими алхимиками, в частности, о ее *Трактате о печах* (χαμνογραφία OLYMP. 90.19, согласно Зосиме 240.18, где читается χαμνογραφία для χωρογραφία), см. LIPPMANN, I, pp. 46–50.

- (90) Феофил, сын Феогена, приводился как автор одного географического описания золотоносных шахт Египта, ЗОСИМА, 240.17, откуда OLYMPIODORE, 90.18. Он, возможно, жил и лично писал: в этом случае произведение не оказалось бы в разряде апокрифов. *Химия* Моисея является более поздним произведением, поскольку в нем цитируется Олимпиодор (V или VI вв.). Среди апокрифов можно было привести еще сочинение, относимое священнику Иоанну в cod. A (*Alch. Gr.*, от 130.5 до 138.4 + от 263.3 до 267.15), но который, как представляется по кодексу М., имеющему хорошее продолжение, на самом деле принадлежит Анэпиграфу (*Alch. Gr.*, от 424.3 до 433.10 + от 118.14 до 138.4 + от 263.3 до 267.15); см. O. LAGERCRANZ in *Studien*, pp. 18–19.
- (91) Откуда его иногда называют Александрийским (Суидас).
- (92) RIESS, P. W., I, 1348.
- (93) Смотреть у Гунделя, 246–247, 252–253.
- (94) Несомненно, из-за 28 дней лунного звездного месяца, GUNDEL, 246–247.
- (95) Которые естественно предлагают существовать и производить рецепты, см. *Alch. Gr.*, pp. 321–393 (*Traité techniques*).
- (96) См. P. W., I, 1345, GUNDEL, 247.
- (97) См. LIPMANN, II, pp. 29 ss. (*Alchemistische Gedichte*).
- (98) *Alch. Gr.*, p. 424.8 ss. Об этом тексте см. O. LAGERCRANZ in *Studien*, pp. 15 ss.
- (99) τῆς ἐν εὐαγίᾳ τυθείας (Marc.). Лагеркранц (*l. c.*, p. 16) предлагал τῆς ἐν Νεβαῖᾳτι θεᾶς (что кажется, по крайней мере, сомнительным); вариант Руска: τῆς ἐν Αἰγύπτῳ οὐσίας, см. *Mages hellen.*, I, p. 205, n. 3.
- (100) *Alch. Gr.*, p. 25.6 ss. (согласно A).
- (101) Cf. *Mag. hell.*, II, p. 308, fr. A 1, с замечаниями, pp. 308–309.
- (102) Буквально «скрытый тенью», συνεσιῖασε.
- (103) Эти слова неизвестны, второе должно быть латинским (*facticius*).
- (104) Этот перечень может увеличиваться в зависимости от того, как избирается урок из того или иного манускрипта; так OLYMPI-

OD. 87.13, где М дает καὶ χρυσωρυχεῖα κтл., Лнесет φησὶ γὰρ ὁ Ἑρμῆς οὗτος· τὰ χρυσωρυχεῖα κтл. То же самое 88.13 вместо М ἀλλ' ἱερεῖ κтл. (текст поврежден), А несет ἀλόγως Ἑρμῆς κтл. С другой стороны, исправления могут вынудить проявиться имя Гермеса в определенной еще непонятной группе слов.

- (105) Некоторые из этих фрагментов уже были переведены и прокомментированы Юл. Руска, *Tabula Smaragdina, Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur* (Heidelberger Akten der Von-Portheim-Stiftung, 16), Heidelberg, 1926 (цитировано *T. Sm.*), pp. 11–33.
- (106) Согласно М fol. 92 v. до 101: см. указатель трактатов изначального Корпуса, *CMAG.*, II, p. 21 = Mfol. 2, № 8. Тот же самый афоризм приписывается Марии Еврейке у Олимпиодора, 93.14.
- (107) ἐὰν μὴ τὰ σώματα ἀσωματώσης καὶ τὰ ἀσώματα σωματώσης οὐδὲν τὸ προσδοκώμενον ἔσται. О смысле см. *Alch. Gr.*, III (traduction), p. 124.
- (108) После ὁ μέγας θεός в М идет знак хризоколлы, Λόγλιος: одно и другое очевидно являются интерпретацией символических слов «Великий Бог».
- (109) См. *выше*.
- (110) Παύσηριν (287.15) М: Πάνσηριν L. Обнаруживается также Паυσήρης, и я оставляю более ученым заботу о решении, какой вляется подлинная форма этого очевидно египетского имени.
- (111) Это название продолжения в М fol. 141r–161r. Но эта компиляция, полностью содержащая, несомненно, выдержки из Зосимы, является в реальности более поздней, ибо там цитируется Стефан (162.19, 173.1), датируемый VII столетием, и *Химия* Моисея (182. 16, 183.5), которую использует Олимпиодор.
- (112) πυροῦσθαι Pfeifferap. RUSKA, T. Sm., p. 11: πυρόςМ. Этот отрывок 156.4–16 был воспроизведен, переведен и прокомментирован Руска, *l. c.*, pp. 11–12.
- (113) <ἵνα> ὁ χρυσὸς <δυνατὸς ἤ> εἰς τὸ χρῆσθαι *vel simile quid*.
- (114) Μαλαξίμων Ruelle: ἀλαξίμων М. Новое слово μαλαξίμος над μαλάσσω является правильным, как и ἀλλάξιμος над ἀλλάσσω, см. ἀλλάξιμα (ίμάτια) *P. Oxyr.*, 1728.2, III столетие после Р.Х.

(отметим, что AKEL имеют в нашем тексте ἀλλαξίμων, которое, конечно, здесь невозможно). Окончание -ιμος указывает на пользу, использование, способность делать или претерпевать; смысл должен быть: «вещи, способные к размягчению»; итак, μαλάξιμος было бы синонимом μαλακτός (см. ARIST., Meteor., 385 a 13, *О железе*).

(115) ἐκεῖ καὶ περὶ τοῦ χρυσοῦ λέγει· οὕτως πως ὁ ποιῶν τὸ πᾶν. Или без интерпункции λέγει οὕτως πως κтл.): «Там также тот, кто предуготовливает Все и говорит почти в тех же определениях на предмет золота»; οὕτως πως соответствует в этом случае предшествующему (ἢ μάλαξις τῶν γίνεται ἐν ψυχροῖς), но не последующему (ἐκεῖ καὶ περὶ τοῦ ἡθμῆσαι κтл.). Таким же образом эти усеченные цитирования представляются настоящими ребусами, когда невозможно утверждать достоверность. Так τὸ πᾶν является частым, но смутным выражением, поскольку может обозначать одно или другое приготовление: 192.21 это символическое им металлического тела магнезии. См. LIPPMANN, I, p. 78 (infine).

(116) γίνεται ὡς ἡ στακτὴ ἀκακία. Это дает возможный смысл, и Руска (который бесполезно исправляет на ἀκακίας) переводит одинаково как «Tropfen (der) Akazie». Но нужно признать, что рукописная традиция сомнительна: καὶ ἡ ἀκαγίαB, καὶ ἡ ἀκαῖα AKE, καὶ ἡ ἀκακία L. Если бы принимался этот вывод, то нужно было бы разуместь ἡ στακτὴ = ἡ στακτὴ (κονία) «зольный щелок», который играет роль в алхимии, см. 372.13 στακτῆς ποιήσις переводилось бы тогда: «как от зольного щелока и смолы акации». До тех пор рукописная традиция не смогла бы быть проясненной (сообщения MBA), и оказалось бы, что ничего нельзя разрешить.

(117) Или даже нужно сообщать Трисмегисту ἄνω καὶ κάτω эти слова «вверху и внизу», с легкостью обозначающие в алхимии возгонки и дистилляции, см. LIPPMAN, I, indexI, s. v. ἄνω-κάτω? Но в этом случае следующая фраза «Если воды...» составляет ли также часть цитирования?

(118) Λευκανθίοις ἀκαυστοῦν τὰ θειώδη 175.12. Фактически ἀκαύστωσις и λεύκωσις соединены в другом месте, см. 166.9–10 ἔπειτα λύσον ὕδατι θεῖῳ ἕως ἀκαυστωθῇ λευκῷ λέγω τῷ δι’

ἀσβέστου ἀπολελυμένου, 217.10–11 ἐὰν λέγῃ ἀκαύστωσιν, περὶ τῆς λευκώσεως λέγει.

- (119) Этот отрывок кажется даже Зосимы (Об обработке металлического тела магнезии), см. *Ch. M. A.*, II, p. 228. Для ясности изложения я разместил немногим выше цитирование из Гермеса. Этот отрывок был переведен и прокомментирован Руска, *T. Sm.*, pp. 14–15, как одинаково и № 13 *bis*, *ibid.*, pp. 13–14.
- (120) λάβῃ – субъективный активный аорист (Bergsträsser *ap. Plessner*, *l. c.*, p. 80, n. 1). Когда бы слово λάβῃ было субъективным средним аористом (как у Рюэлль и Руска), то мы бы имели: «Если ты соберешь это испарение, магнезия и пр.».
- (121) Сегодня сказали бы «синтетика», τὴν σύνθετον.
- (122) ὅτι ὁ φιλόσοφος Ἑρμῆς. Это ὅτι в начале фразы (188.19) только снова передает первое ὅτι τὴν ἀπλὴν λειώσαντες (188.16) после вопроса Зосимы и что я перевел как «на самом деле». Зосима продолжает свой аргумент: «Сначала должно изучить точный смысл слов. Так (1-й пример: простая магнезия ~ двойная). Так еще (2-й пример: амфибиологический язык Гермеса)». Значит, нельзя к новой строке, как делает Рюэлль.
- (123) βάλλει, очевидно, не может переводиться как «именоваться» (как Рюэлль и Руска это «именуют», «nennt»), но βάλλειν, как часто бывает, имеет здесь смысл «проливаться» (когда речь идет о жидких материях, что и есть в данном случае), см. *ΕΡΙΣΤ.*, IV, 13, 12; *ΜΙ.*, IX, 17; *Λс.*, v, 37; *Jo.*, XIII, 5; Судьи, Глава 6, стих 19; *P. LOND.*, 1177.46 = III, p. 182 (113 p. C.).
- (124) Κνίπειον αῖμα — символическое имя, обозначающее красную тинктуру: чаще всего αῖμα используется в этом смысле.
- (125) После τῆς καμίνου (181.1) текст несет ὡς προεῖπεν, что, вероятно, ошибка копииста из-за ὡς πρῶην σοι εἶπον 188.9.
- (126) Мышьяковые сульфиды кобальта.
- (127) Добавить: «На белом огне».
- (128) *RUSKA*, *T. Sm.*, p. 14, n. 1.
- (129) Отметим, что комментарий Олимпиодора имеет заглавие (согласно *Mfol.* 163 r) «О книге κατ' ἐνέργειαν Зосимы; все сказанное согласно Гермесу и философам».

- (130) Παυσήρηv M: Πάνσηρηv AL. См. выше.
- (131) καὶ φησὶν ὁ Ἑρμῆς M: καὶ οὗτος (Паусерис) ἀπεκρίνατο L, что, очевидно, лучше согласуется с контекстом. Но здесь, возможно, имеется лакуна после τὰ μίγματα или еще Пелагий (89.16), наверняка, ошибка вместо Гермеса, поскольку, наряду с этим (см. № 4), существовало сочинение Гермеса, обращенное Паусерису.
- (132) ἐν τῇ Πυραμίδι M: Κυρανίδι K, Κυρανίδη A, см. выше, глава VI.
- (133) О корректном продолжении Анэпиграфа см. выше.
- (134) ἀπορορίας (125.11) L: ἀπορίας A.
- (135) καθὰ ἀπόροραι (ἀπορίαιA) τῆς σεληνιακῆς ῥεύσεως.
- (136) См. выше.
- (137) οὐκ ἀφίσιν Ἑρμῆς [βοτρυχίτης] πυρῶσαι λευκὰ εἶδη τοῦ βοστρυχίτου. Вопрос ставится о грозди (σταφυλή) 109.21 ἕως ἂν αὐξήσῃ ἡσταφυλή ὑμῶν, 121. 10 ἀπόθλιψον τὴν σταφυλὴν, 137.10 ἐξθλιψον τὴν σταφυλὴν.
- (138) διοργανίζεται 420. 9. См. 62.12 διοργανιζομένη (ἡ ὑδράργυρος), 251.9 τὸ διοργανισθὲν ὕδωρ (ртуть).
- (139) P. W., VIII 799.25 ss.
- (140) См. выше.
- (141) Наш фрагмент 6: см. далее. Книга Гермеса *О Естествах* появляется также у сирийского Зосимы, *Ch. M. A.*, II, p. 238, см. RUSKA, *T. Sm.*, p. 41.
- (142) Наш фрагмент 31 уже сообщался Гермесу Скоттом, *Hermetica*, IV, pp. 152–153, как и фрмгент 33 (Исида к Гору), *ibid.*, pp. 144–151.
- (143) См. BERTHELOT, *Introd.*, p. 132.
- (144) См. *Alchymica*, pp. 87–91.
- (145) См. *Alchymica*, pp. 92–93. Текст L является лишь копией E, см. *Alchymica*, pp. 93–94.
- (146) *Stobaei Hermetica*, Exc. XXIII–XXVI Scott.
- (147) Об этом пункте смотреть уже REITZENSTEIN, pp. 141–144.
- (148) *Alch. Gr.*, pp. 213–214.
- (149) P. 213. 10 ss. Я вернусь дальше к этому отрывку, см. ниже.

(150) Я читаю 214. 1 ss.: οὐδαμοῦ εὕρισκω τὰς παντελείας λαμβανούσας χρυσόν (a), οἷον τὴν Δημοκρίτου καὶ τὴν μονάδα τὴν παραδιδούσαν τὴν σκυθικὴν κόμαριν (b), τὰς δ' ἀτελείας (c) εὕρισκω λαμβανούσας (d), οἷον τὴν Ἰσιδος (e), ἣν προσφωνεῖ ὁ Ἡρώων... (214. 8) ὥστε χρῆ <διὰ> μεθοδείων (f) ἄνευ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου ἐργάσασθαι [καὶ] τὰς διπλώσεις <καὶ> μὴ χωρίζειν χρυσόν ἢ ἄργυρον, ὡς καὶ πορνεῖαν καὶ μῆνιν (g) χρυσόν <γὰρ> οὐ λαμβάνουσιν τὰ (h) μεῖζω, ὅτι, ἐὰν τὸν χαλκὸν ἀσκίαστον (i) ποιήσης <καὶ> λευκάνης (j) τοῖς λευκαῖν οὐσιν φαρμάκοις καὶ ξανθώσης (k) τοῖς ξανθοῦσιν φαρμάκοις καὶ βάψης (l) τῇ καδμείᾳ ἢ κινναβάρεϊ (m), χρυσοῦς ποιεῖται.

(a) ἥλιον. Из-за весьма распространенного заблуждения его образ носил знак злата, который тот же самый, что и знак солнца. — (b) κόμαριν A, но см. P. Holmīd 2, 5, κε 15, *Alch. Gr.*, 155. 1, 351. 11. — (c) τῆς δὲ τελείας A. — (d) λαμβάνουσιν A. — (e) Ἰσιδα A. — (f) «Стратagemы», см. Eph. IV. 14 πρὸς τὴν μεθοδίαν τῆς πλάνης; VI, 11 στήναι πρὸς τὰς μεθοδίας τοῦ διαβόλου. — (g) ὡς... μῆνιν для меня остается мало ясным. — (h) τὸ A. — (i) См. 152. 3, 182. 7 χρυσοῦς ἀσκίαστος. То же самое ἄσκιος 183. 1 (λευκαίνειν καὶ ἄσκιον ποιεῖν), ἀσκιαστός 183. 3 (ассоциируется с ξανθός) ἀσκιάστωσις 217. 10 «без тени ржавчины». — (k) ξανθώσεις A. — (l) βάψεις A. — (m) τὴν καδμίαν ἢ κιννάβαριν A. Кадмий является кобальтом, кинноварь дает тинктуру в кинновари.

(151) См. LIPPMANN, I, p. 22.

(152) Для προσφωνέω с аккузативом *rei*, см. Syll. 814. 8 (67 p. C) и еще лучше Зосима *Завершающий Отчет* §8, PGM., XIII, 225, CCAG., VIII, 3, p. 92. 8, SIMPL., in Epict., p. 1 14 D.

(153) Смотреть в последнем месте Кюмона в Сборники... Дюссо (Париж, 1939), I, pp. 1 ss., в частности, pp. 6–7. Гипотеза Рейтценштейна о том, что Герон = Агафодемон (Poimandres, p. 144 etn. 3) представляется сомнительной. Для идентификации Герон = Горсм. PERDRIZET, *Negotium perambulans in deserto* (Publ. Fac. Lettres Strasbourg 6, 1932), pp. 8–11. Я вряд ли вижу то, что можно заключить из PGM. V, 247 ss. (если говорить о магической молитве к Солнцу): ἐγὼ εἶμι Θωύθ, φαρμάκων γραμμάτων

εὐρετής καὶ κτίστης..., ἐγὼ εἰμι Ἡρῶν ἔνδοξος, ὦν ἰβεως, ὦν ἱερακος, ὦν Φοῖνικος ἀεροφοιτήτου; кроме того, что сокол является священным животным Гора. Терракота из коллекции Фуке изображает собой Гора с головой сокола, несущего на спине надпись Ἡρῶν, см. PERDRIZET, *Terrescutesd'Égypte*, n. 110, p. 36 et pl. LI, *Negotium*, p. 9.

- (154) P. 20 Dindorf, см. SCOTT, *Hermetica*, IV, p. 140 et n. 1. Эта легенда о падших ангелах, основоположниках алхимии, появляется у сирийского Зосимы, *Ch. M. A.*, II, p. 238.
- (155) См. *выше*.
- (156) A = *Alch. Gr.*, pp. 28–33; E = *ibid.*, pp. 33–35. См. SCOTT, *Hermetica*, IV, pp. 145–149, где два текста расположены параллельно.
- (157) γενομένης μου <εἰς> Ὁρμανουθὶ <τὴν μητρόπολιν? τῆς> ἱεράς τέχνης Αἰγύπτου. Рейтценштейн (Poimandres, p. 141, n. 3) предполагает, что Ὁρμανουθὶ обозначает «у Гора из Эдфу»; он обнаруживает этот город как центр алхимии в Αππολλωνόπολιν'ε (Απόλενος cod.) *Alch. Gr.*, 26.11, среди пяти τόποι ἐν οἷς τὸ ψῆγμα σκευάζεται.
- (158) κατὰ τὴν τῶν καιρῶν παραχώρησιν. Речь здесь идет о καιροί или астрологических возможностях, благоприятном времени согласно светилам для предпринимаемого действия (καταρχή), см. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Astr. Gr.*, ch. XIII, pp. 458 ss.
- (159) Амнаэль (Ἀμναήλ = «Эль утвердил») не появляется ни в рассказе Еноха, ни у Синкелла. Вероятно, что по Египту ходили варианты легенды.
- (160) σημεῖον — характерный отличительный признак, в частности, физический признак, см. WILCKEN, *Chrest.* 76 (171 p. C.), l. 12 ss. ἐπύθετο. Как мне об этом сообщает господин Кюмон, речь должна здесь идти об одном татуаже, подобном тем рисункам, которыми отмечались посвящаемые лица в определенных мистериях. В заключение помотреть исследования F.J. DÖLGER, *Antike und Christentum*, I (1929), pp. 86–91: Mithra (Дёльгер, тем не менее, делает замечание, что у TERTULL., *de praescr. haer.* 40, необходимо читать, согласно cod. Agobardinus, *si adhuc mini Mithrae, signal* [sc. *diabolus*] *illic in frontibus milites suos*);

pp. 66–72, 317, Attis: II (1930), pp. 110–116: Dionysos; pp. 297–300: Atargatis; pp. 291–296: жрецы Исиды, и о последних см. J. BABELON, *La tête d'Isiaque du Cabinet de Médailles in Monuments Piot*, XXXVIII (1941), pp. 117–128 (я бы охотнее подумал вместе с господином Бабелоном, р. 28, скорее, о ритуальной отметине, нежели шрамах, происходящих от ударов, о чем полагает Дёльгер, l. c., pp. 294–296). Наш текст говорит просто «на голове»: исидические жрецы обладают бритой головой и носят эти отметины на черепе; небритые мисты отмечаются знаками на лбу и на руках. — Клятва и татуаж сопоставлены как здесь (§ 5) с посвящением, описанным на папирусе (PSI., X, 3162), который переиздан и прокомментирован Кюмоном, *Harv. Theol. Review*, XXVI (1933), pp. 151 ss., см. р. 155, II. 15–17 с комментарием, р. 156.

- (161) κεράμιον ἀπίσσωτον ὕδατος διαυγοῦς πλήρες. Reitzenstein (*Poimandres*, p. 141, n. 4) сравнивает бога Хнубиса, носящего на голове κύκλος δισκοειδής, и рядом с которым находится κεράμεον ἀγγεῖον.
- (162) ἔσπευδεν ἐφ' ὃ (Scott: οὐΑῶΕ) καὶ παρῆν.
- (163) ἐγχωρήσας ego (ἐκχωρήσας A).
- (164) καὶ γῆς secl. Scott.
- (165) ὕλαγμα τοῦ Κερβέρου (ὕλαγμα τῶν Κερκόρου A).
- (166) Которая кусает свой хвост, символ единства Всего: см. CCAG. VII, p. 246; BERTHELOT, *Alch. Gr.*, Introduction, p. 159.
- (167) Можно было бы удивиться найти клятву на лодку, если бы σκαφος не принимал участия, как и νορθμεύς, в созвездиях «варварской сферы», см. BOLL, *Sphaera*, pp. 246 ss.
- (168) εἰ μὴ μόνον τέκνω φίλω καὶ γνησίῳ ego (εἰ μὴ μόνον τέκνω καὶ φίλω γνησίῳ AE).
- (169) См. REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 142 et n. 1. Та же самая формула в магическом папирусе (PGM., XIII, 795) и в «Пророчестве Зороастра», сохранившегося в двух сирийских текстах, см. *Mageshellén.*, II, p. 128, l. 9, 130, l. 11.
- (170) ἐρώτησον Ἀχάραν τὸν γεωργόν A (30.9): ἄπελθε πρὸς Ἀχααβ τὸν γεωργόν, Zos. ap. Olymp. (89.10). Я не знаю в еврейской традиции земледельца Ахава или Ахараса (?), но из-

речение «всякий сеющий и пр.» в той или другой форме привычно: см. *Иеремию*, XII, 13 (говорящего о тщетных усилиях), *Книга Притчей*, XXII, 8, в особенности *Иоанн*, IV, 17. Это, кроме того, универсальная истина.

(171) σπείρειν A, γεννᾶν E.

(172) τῇ φύσει (τὴν φύσιν A) τέρεται.

(173) ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ AE.

(174) Буквально «песком».

(175) Здесь изложенный абстрактным языком тот же самый принцип, прочитанный выше на символическом языке: «Всякий сеющий...». Если хочется, чтобы приготовленный металл (τὸ κατασκευαζόμενον) был золотом, необходимо, чтобы материя добавленная (благодаря сплаву) или примененная (в покрытии) оказалась бы золотом. Собирается то, что посеяно.

(176) Следуют рецепты операций.

(177) πράξεις α'β'γ' = Alch. Gr., pp. 107, 115, 117.

(178) См. *выше*.

(179) Здесь еще очень поврежденный текст (согласно A fol. 260 r).

(180) Alch. Gr., 213. 18–21. Здесь присутствует аллюзия на астрологическую египетскую доктрину, см. SEXT. EMP., *adv. astrol.*, V, 31 ; об этом тексте см. CUMONT, *Théologiesolaire*, p. 23 [469] (note 3, p. 22); о царе-солнце см. там же, p. 7 [453] п. 1. Порфирий усложняет доктрину, см. *Isag.* с. 45 (CCAG., V, 4, p. 217. 12 ss.).

(181) Другая выдержка из *Книги Софея* (Alch. Gr., p. 211) имеет в A (fol. 251 r) подзаголовок «мистической книги Зосимы Фиванца». «Фиванец» является ошибкой: Зосиму называли либо Панополитанцем из-за его происхождения, либо Александрийцем, поскольку он жил, несомненно, в Александрии. После всего, возможно, что хотя это и книга Зосимы, он был знаком с еврейским преданием (см. *выше* и *далее*), и характерная фраза одного из его сочинений вновь появляется в *Книге Софея* (см. *далее* п. 2). Если отнесение точное, то Книга Софея не появляется раньше конца III столетия.

(182) Alch. Gr., p. 211. 13. См. *выше*.

- (183) Уже Синезий (Alch. Gr., 59. 6) приписывает изречение Демокриту.
- (184) Особенно REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 267 (= *Alch. Gr.*, 228.7–11), pp. 102–106 (= *Alch. Gr.*, 229.10–233.2). Смотреть также BIDEZ-CUMONT, *Mag. hell.*, II, p. 243 (= *Alch. Gr.*, 229.16–20, 229.27–228.11), p. 243, n. 1 (= *Alch. Gr.*, 228.7–14); наконец, SCOTT, *Hermetica*, IV, pp. 105.1–110.25 (= *Alch. Gr.*, 228.4–243.10). Дальнейшее разделение на параграфы принадлежит Скотту. Текст взят из M, fol. 189 r. и ss. — RUSKA, *T. Sm.*, pp. 23–32, дал этому отрывку, как и последующим техническим рецептам, подробный анализ, достойный перевода.
- (185) Известно, что произведение Зосимы, посвященное Феосевии, содержало 28 книг. Быть может, каждая из букв принадлежала одной из планет, ряд которой был четырежды повторен ($7 \times 4 = 28$): этот ряд, начинаясь Луной, мог бы заканчиваться Сатурном, которому с тех пор принадлежала буква Ω (мы подпадались сочетаниям, подобным со знаками зодиака; каждый знак поставлен в соответствие с двумя буквами, см. CCAG., IV, p. 146; и особенно BOLL, *Sphaera*, pp. 469 ss.: здесь каждая планета достигает четырех букв). Но с другой стороны, Завершающий Отчет, обращенный им равно Феосовии, напоминает книги K и Ω , и даже название, кажется, указывает на то, что этот трактат завершал всю последовательность (см. далее): таким образом, появлялось 28 книг. В итоге проблема «28 книг к Феосевии». — О символическом смысле Ω : Fr. DORNSEIFF, *Das Alphabetin Mystik und Magie* (Stoicheia, VII, 1922), p. 25, равно отсылает к *Etimologicum Magnum*, p. 294. 29.
- (186) <ι> στρωγύλον Reitzenstein. Об этом скоплении бессюзных эпитетов или качественных фраз, каждую из которых предваряет артикль, см. SCOTT, IV, pp. 118–119.
- (187) = Материальное: κατὰ τὴν ἔνσωμον φράσιν, см. *Poimandres*, p. 267; *Mag. hell.*, II, pp. 243, n. 2.
- (188) = Духовное: κατὰ τὴν ἀσώματον (φράσιν).
- (189) Об этом гностике, которому приписывали один Апокалипсис (PORPH., v. *Plot.*, 16), см. SCOTT, IV, pp. 116–117, 485–486; *Poimandres*, pp. 267–268; C. SCHMIDT, TU (NF), V, 4, pp. 58 ss.; Ch. A. BAYNES, *A Coptic Gnostic Treatise* (Cambridge 1933), pp. 84, 85, n. 7.

- (190) < ó > κεκυρμένος. См. § 11 Νικόθεος ó ἀνεύρετος. Возможно, аллюзия на восхищение на небеса (*Poimandres*, p. 268) или на сокровенную жизнь анахорета (*REITZENSTEIN, Hist. Monach.*, p. 150, n. 3).
- (191) δὴ scripsi: δὲ Μ. Это упоминание Океана несет аллюзию на мистические теории, которые снова появляются у Наассенов Ипполита, Ref. Naer., V, 7, 38 οὗτος (1-й Человек, Адамас), φησίν, ἐστὶν<ό> Ὠκεανὸς γένεσις <τε> θεῶν γένεσις τ' ἀνθρώπων ἡτλ.
- (192) После цитирования читается: καθάπερ, φησίν, αἱ μοναρχικαὶ τῆς ἐν σώμῳ φράσεως; чего я не понимаю.
- (193) Ω является знаком θεῖον = «сера», см. SMAG., VIII, p. 2, № 55: θεῖον ὕδωρ = «серная вода» или (благодаря игре слов) «божественная вода», см. *Alch. Gr.*, III (trad.), p. 8, n. 2; LIPPMANN, I, p. 8 et index, s. v. θεῖον ὕδωρ. Тем не менее, Ω также один из знаков свинца и Сатурна, которому принадлежит свинец, см. *Alch. Gr.*, p. 8.13.
- (194) περὶ... καὶ καμίνων πασῶν μηχανικῶν καὶ ἀπλῶν, καὶ ἀπλῶς πάντων (πασῶν Μ): см. заглавие p. 247 (пламя).
- (195) εὖ διάγειν scripsi: ευηγιαει Μ. См. DIOG. LA., III, 61 (Platon). Кстати, χαίρειν присутствует в заглавии *Завершающего Отчета* (239.1). Магическое продолжение гласных (SCOTT, IV, p. 114), как мне кажется, здесь маловероятно.
- (196) Проблема καιρικαὶ βαφαί (обнаруживается дальше в *Завершающем Отчете*, 239.5, 246.2) остается невыясненной. Наиболее вероятным смыслом еще представляются «своевременные тинктуры», то есть исполненные в надлежащее время (καιροί), когда благоприятны соединения звезд: идея являлась астрологической (см. GUNDEL, *Alchemie* 256). Липпманн предложил совершенно иной смысл (I, pp. 281, 303): «тинктуры, которые наподобие трупа обнимал связующий минерал (καιρία или χειρία, κηρία, κιρία)». Но нет никакой причины полагать, что καιρικός, достоверное происхождение которого от слова καιρός, могло быть нарушено Зосимой в своем привычном значении для необычного толкования. RUSKA, *Tabula Smaragdina*, pp. 22–23, сохраняет тот же самый нормальный смысл καιρικός = «исполненный в надлежащее время», предлагая ему также

астрологическое объяснение этого понятия. Не из-за попечения о независимости, но дабы показать совпадение наших результатов, я сообщаю, что эта глава была полностью составлена прежде того, как я мог проконсультроваться с книгой Руска.

- (197) Одна существовавшая уже книга о печах, возможно, принадлежавшая Марии Еврейке, кого цитирует καμινούγραφία (90.19). Зосима сам говорит (§ 21), что нельзя переделывать этот трактат, ибо невозможно было сказать лучше, нежели древние.
- (198) О роли демонов в алхимии см. ниже *Завершающий Отчет*. Но, судя по контексту, полагаю, речь здесь идет о демонах, которые, находясь на службе у светил, принимают заботу о каждом из смертных в момент его рождения (см. *Corp. Herm.*, XVI, 15) или в момент, когда оный пускается в предприятие (καταρχή), здесь предается алхимической операции.
- (199) εὐμένειαν ἐσχηκότες παρὰ τοῦ ἰδίου δαίμονιου ἐπιτυγχάνειν: инфинитив следствия без ὥστε, см. ABEL, *Gramm. grecbiblique* (Paris 1927), § 69 e.
- (200) εἰ μὴ αὐτοὺς ὁ ἴδιος αὐτῶν δαίμων κατὰ τοὺς χρόνους τῆς αὐτῶν εἰμαρμένης μεταβληθεὶς, παραλαβόντος αὐτοὺς κακοποιοῦ δαίμονος (sic Scott: παραλ. αὐτοῦ κακοποιοῦ δὲ M), ἔπεισεν ego (εἰπεῖν M). Руска, принимая исправление Пфейффера (παρέλαβεν αὐτόν, κακοποιοῦσαν δὲ εἰπών), переводит: «wenn sie nicht ihr eigene Geist, unter der Einwirkung der durch die Zeiten (der Gestirne) bestimmten Schicksaalsmacht umgewandelt, annahm, obwohl er diese als Schlimmes bewirkend bezeichnet hatte».
- (201) τῆς εὐδαιμονίας. Отметим, что εὐδαιμονία долгое время сохраняло в греческом свой первоначальный смысл: «факт обладания благим даймоном», см. *Созерцание... согласно Платону*, с. 268.
- (202) τῶν αὐτῶν τύχη ῥημάτων.
- (203) κατεφρόνουν Scott: ἐφρόνουν M.
- (204) κατὰ τοὺς λέπτους χρόνους. Предположительно, тот же самый смысл, что и τὰ λεπτά, разделение одной степени часа (на минуты) или степени минуты (на секунды).
- (205) τοῖς στοιούτοις δὲ ἀνθρώποις ὁ Ἑρμῆς ἐν τῷ περὶ φύσεων ἐκάλει ἄνοας τῆς εἰμαρμένης μόνον ὄντας πομπάς, κтл.

См. Poimandres, p. 102. 6 πομπαί, мне кажется, здесь имеет конкретный смысл и обозначает кукол, которых несли на процессии, но я не имею здесь другого примера. Фрагмент, возможно, позаимствован у С. Н. IV (Κρατήρ) — который был в этом случае περί φύσεων — см. §7: καθάπερ αἱ πομπαί μέσον παρέρχονται, μήτε αὐται ἐνεργῆσαι τι δυνάμεναι, τοὺς δὲ ἐμποδίζουσαι, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι μόνον πομπεύσιν ἐν τῷ κόσμῳ, παραγόμενοι ὑπὸ τῶν σωματικῶν ἡδονῶν.

- (206) Этот отрывок о Зороастре был издан и прокомментирован в *Mag. hell.*, II, pp. 243 ss. Смотреть также мою статью в *Mémorial Lagrange* (Paris, 1940), pp. 125–127 (где p. 126, l. 1, необходимо читать «трактат о Нематериальном»).
- (207) Я допустил в тексте интерверсию двух каузативных предложений πάντοτε ἐν ἀυλία (sicBIDEZ-CUMONT: см. *Mém. Lagrange*, p. 125, n. С тех пор нет надобности исправлять κακῶν (καίον Рейтценштейна, κακά Бидез-Кюмона).
- (208) Об аллегорической интерпретации мифа о Прометее-Эпимефее см. Ferguson ap. SCOTT, *Hermetica*, IV, Introd., p. XLII, notes pp. 459–460, 484–485. Разделение τίνα οἶονται... πλούτῳ πολλῷ идет от Фергюсона (Introd., l. c.): Рейтценштейн и Скотт упраздняли эту фразу. Нужно допускать, что Зосима читал интерполированный текст Гесиода, что не требует дополнительного размера.
- (209) См. HÉS., *Erga* 85 ss.
- (210) Об этой антитезе между двумя путями — Зороастра и Гермеса — см. *Mémor. Lagrange*, pp. 125–127.
- (211) «Невыразимая Триада» возвращает христианское звучание (см. *Mém. Lagrange*, p. 126, n. 4) и наряду с другими элементами этого текста могла быть позаимствована у христианского гнозиса; но я даже, скорее, предполагаю здесь аллюзию на Триаду *Халдейских Оракулов*, pp. 14–15 Kroll, поскольку продолжение текста (см. p. 267, n. 1) мне представляется в зависимости от Юлиана Теурга. Объяснение Рейтценштейна (*Hist. Mon.*, p. 200, n. 1), видящего в этой триаде Душу Мира, согласно Порфирию, *de abst.*, II, 37 (Первый бестелесный Бог, ни в чем не имеющий нужды), мне кажется маловероятным: «Невыразимая Триада» может обозначать только совсем изначальное Божество.

(212) πάντα γὰρ δυνάμενος, πάντα ὅσα θέλει γίνηται, καὶ πατρὶ ὑπακούει. Русскаяпереводит: «Denn zu allem geworden, da er alles vermag, geschieht alles, was er will», притом что слово πάντα было подлежащим от γίνηται. Но согласно параллели §14 и Ипполиту (*далее*), это подлежащее (субъект), скорее, должно быть Сыном Божиим — не учитывая того, что само построение оказалось бы странным. Главная идея отрывка заключается в том, что благодаря отстранению и сосредоточению достигается видеть Бога: это всегда великая тема видения Божия, начиная от дольнего мира, возвышенная цель эллинистической мистики. «Сын Божий» не является непременно христианским, см. *Corp. Herm.*, I, 6. Этот «Сын Божий» является, по существу, невидимым для глаз плоти и предстающим лишь умственному (νοῦς) оку (после необходимых очищений): общее место, см., например, Ямвлиха, *demyst.*, X, 5–6. Тем не менее, тот же Ямвлих, в зависимости от Халдейских Оракулов, научает, что благодаря теургии можно достичь *телесного* лицезрения не верховного Бога, конечно, но Его Сына и низших богов: см. JAMBL., *de myst.*, II, 3; KROLL, *De Oraculis chaldaicis* (Breslau, 1894), pp. 55 ss.; BIDEZ, *La vie de l'Empereur Julien* (Paris, 1930), pp. 73 ss. Представляется, что именно на эти верования ссылается Зосима, и нет нужды держаться (вместе с Рейтценштейном) — ὅρα αὐτὸν γινόμενον πάντα, θεόν, ἄγγελον, ἄνθρωπον παθητόν — за христианскую интерполяцию. Боги, облакающиеся человеческой формой: *Or. Chald.*, p. 56, KROLL, SCOTT, p. 127, цитируют Ипполита, *Ref. haer.*, V, 7, 25 (p. 84. 14 Wendl.). Зато я был бы расположен придерживаться καὶ πατρὶ ὑπακούει христианской интерполяции (см. *далее*, п. 10), ведь интерполятор применил к Христу здесь герметическую доктрину Сына Божия. Это послушание должно совершиться только здесь. — REITZENSTEIN, *Hist. Mon.*, pp. 299–300 (смотреть также FERGUSON, *l. c.*, pp. 485–486) полагает, что Евагрий (*Ep.*, 29, p. 587 Fr.) прямо указывает этот фрагмент Зосимы: «Вспомни об истинной вере и знай, что Святая Троица не остается видимой ни в зрелище телесных, ни в созерцании бестелесных вещей, и что Она не входит в число творений... На самом деле, Святая Троица является сущностным гнозисом (объектом гнозиса), и она неосязаема и непостижима. Значит, бесполезно рассматривать рядом с языческими мудреца-

ми, именуемыми Бога, мыслимое понятие, дыхание или духовный огонь (γνώστῑόν), поскольку он имеет не изображение, но дыхание или огонь, изменяющийся в одной нравящейся ему вещи и образующий в ней свое подобие. Это соответствует не Богу, но демонам, которых эти язычники почитают больше всего, и которые легко превращаются во всякие телесные формы».

- (213) διὰ παντὸς σώματος διήκων. Это целиком стоическое выражение и обычное качество стоической пневмы, см. Stoic. V. Fr., II, 306.21: πνεῦμα διήκων δι' ὅλου τοῦκόσμου или διὰ πάντων (137.30), смотреть указатель, s. v. διήκω.
- (214) Несомненно, речь идет о диаграмме, аналогичной диаграмме офитов, *ap. ORIGEN., in Cels.*, VI, 30–32. Битос должен был отсылать к Гермесу и к нему же у Платона (Тойт упомянут в *Phil.* 18 b); см. *Poimandres*, p. 104, n. 1. Возможно, Битос то же самое, что и Βίτυς προφήτης мистерий, VIII, 4, который интерпретирует сочинение Гермеса, посвященное царю Аммону; см. *Poimandres*, pp. 106–108. Необходимо отметить, что καὶ Βίτυς γράψας для ἔγραψεν участвует на месте *verbum finitum*: частая конструкция у Зосимы и в других алхимических текстах.
- (215) См. Книга Бытия, Глава 2, стих 20. Кроме того, обыкновенная игра слов на Ἐρμῆς ἔρμηνεύς.
- (216) Об этих ассоциациях имен у восточных народов см. *выше*. Парфяне и Мидяне не именовали беспричинно, эти умозрения о первоначальном человеке (с которым отождествился Адам) восходили к маздеизму, как было установлено с тех пор, см. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, pp. 215 ss.; REITZENSTEIN-SCHAEDER, *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926; CUMONT, *Rev. Hist. Rel.*, CXIV (1936), p. 39, n. 2. — Зосима здесь пребывает в несогласии с традицией Λόγος'а у Наассенов о Первом Человеке Адамасе, см. HIPPOL., *Ref. haer.*, V, 7, 2 ss. (p. 79.6 ss. Wendl.). Этот Первый Человек называется Адамом только у халдеев (V, 7, 6), тогда как ассирияне его именуют Адонисом или Эндимионом (V, 7, 11), фригийцы Аттисом (V, 7, 13–15), египтяне Осирисом (V, 7, 22–24), греки Гермесом (V, 7, 30–34). Кроме того, фригийцы дают этому Первому Человеку многие другие имена (V, 8–9); и всякие подобные обозначения, наконец, подытожены в гимне к Аттису (V, 9, 8).

(217) См. OLYMPIOD., *Alch. Gr.*, 89. 3 ss. Кажется, что здесь производное сочетаний, выработанных у евреев Александрии между гебраическим *adamah* = γῆ и греческим ἄδμης = παρθένος. Исихий имеет ἁδάμα· παρθενική γῆ: то же самое Иосиф Флавий, *Antiq.*, I, 1, 2 (ссылки Prof. Margouliouthap.SCOTT, IV, p. 121). Скотт здесь еще цитирует EUS., pr. Ev., XI, 6.

(218) ἐρμηνέα Scott: Ἑρμῆν (М)представляется невозможным.

(219) Здесь присутствует еще одно из преданий о происхождении LXX, ускользавших в ювелирные мастерские Египта. Асенас (египетское имя) заменил Елеазара, находящегося повсюду в других местах (один Никита имеет имя Азарии); семьдесят толковников являются впредь только одним; наконец, перевод на греческий и на египетский, о чем говорит лишь Зосима, и который отмечает египетский характер своего источника.

(220) πεπαντικὸν πῦρ: см. С. Н., I, 17: τὸ δὲ πέπειρον ἐκ ψυχῆς.

(221) στοιχεῖ ονοбозначает «элемент» и «букву». Первый Человек Адам был образован из 4 элементов (см. Олимпиодора и ниже), и в имя Адам входят инициалы ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσημβρία: тем самым Адам является символом сферы, подытоживая в себе элементы, составляющие мироздание и четыре стороны света. Та же самая этимология обнаруживается в славянском Енохе, см. R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Vol. II, Oxford, 1913, p. 449:

«... And I appointed him a name, from the four component parts, from east, from west, from south, from north, and I appointed for him four special stars, and I called him name Adam, and showed him the two ways, the light and the darkness...» *The Book of secrets of Enoch*, XXX, 13–14. Чарльз, кстати, обращает внимания на 13 строфу: «This verse may either be the source of or else derived from the Sibyll. Or., III, 24–6:

αὐτὸς δὴ θεὸς ἐστ' ὁ πλάσας τετραγράμματος Ἀδάμ
τὸν πρῶτον πλασθέντα καὶ οὖνομα πληρώσαντα
ἀντολίην τε δύσιν τε μεσημβρίην τε καὶ ἄρκτον.

Господин Кюмон мне сообщает, что четыре звезды, расположенные по четырём сторонам света, соответствующим четырём буквам имени Адама, являются светилами, которые, со-

гласно Бундахишу, II, 7, повелевают звездами Восхода, Севера, Юга и Заката.

- (222) То же самое противопоставление «внешнего плотского человека ~внутреннего духовного человека» обнаруживается у наасенов по отношению к Адаму, HIPPOL., *Ref. haer.*, V, 7, 35–36, как, впрочем, и во всякой гностической мистике.
- (223) Хорошо известная игра слов на φῶς — φῶς. Свет (φῶς) играет большую роль в доктрине Первого Человека в *С. Н.*, I.
- (224) Я читаю здесь ὅτε ἦν Φῶς ἐν τῷ παραδείσῳ διαπνεόμενος, ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης ἔπεισαν αὐτὸν κτλ., ничего не исправляя (я не понимаю διαπνεόμενος ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης Keilar. Reitz). «Рай» указывает еврейское происхождение этого мифа о Φῶς, см. Книга Бытия, II, 8. — Перед или после αὐτὸν прибавляется (или подразумевается) с Рейтценштейном οἰᾶρχοντες или некоторый эквивалент: речь должна идти о демонах светил, агентах Эймармены (богини судьбы).
- (225) ὥς ἄκακον καὶ ἀνενέργητον. Или «было видно, что он был беззлобным и бездейственным».
- (226) τὸν ἐκτῆς εἰμαρμένης: см. *С. Н.*, I, 20.
- (227) ὁ δὲ διὰ τὸ ἄκακον: или «поскольку он был беззлобным».
- (228) ὥς δεδουλαγωγημένου αὐτοῦ: см. *С. Н.*, I, 15: ἀθάνατος γὰρ ὥς ... τὰ θνητὰ πάσχει ὑποκείμενος τῇ εἰμαρμένῃ· ὑπεράνω οὖν ὢν τῆς ἀρμονίας ἐναρμόνιος γέγονε δούλος.
- (229) HÉS., *Théog.*, 521–523, 614–616.
- (230) τοῦ ἰδίου <νοῦ> Рейтценштейн, см. §17: Ἐπιμηθέα συμβουλευόμενον ὑπὸ τοῦ ἰδίου νοῦ, τουτέστι τοῦ ἀδελφοῦ αὐτον.
- (231) φησὶ γὰρ ὁ Νοῦς ἡμῶν. Noûs является здесь именем собственным, как и в *С. Н.* I, 6.
- (232) Слова между квадратными скобками, здесь и ниже, разрывают последовательность идей и представляются мне, наряду с Рейтценштейном, христианской интерполяцией — текстом, сущностно восходящим к гнозису, независимому от христианства.
- (233) ἔπεισι λάθρα καὶ φανερά (аллюзии на внутренние сообщения и телесные видения) συνὼν τοῖς ἑαυτοῦ: см. *С. Н.* I, 22.

- (234) См. С. Н., VII, 2: τὸν δι' ὧν φιλεῖ μισοῦντα καὶ δι' ὧν μισεῖ φθονοῦντα.
- (235) ὁ ἀντίμιμος δαίμων. Выражение, по моему мнению, не встречающееся в другом месте, но напоминающее частично понятие об Антихристе, см. *II Thess.*, II, 4; с другой стороны, маздеянское понятие антибога (ἀντίθεος), о чем см. CUMONT, *Rel. Or.*, p. 178, n. 49. Речь идет о Сатане, который желает обладать душами, как он это уже сделал с Евой, откуда выражение ὡς τὸ πρῶτον, исключенное Рейтценштейном: но этот фрагмент, кажется, восходит к гностическому источнику.
- (236) Λέγων ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ, ἄμορφος ὢν καὶ ψυχῇ καὶ σώματι. Руска исправляет на ἄμορφος и переводит: «indem er sich selbst Sohn Gottes nennt, als tadellos an Leib und Seele».
- (237) То есть внешний человек, тело.
- (238) <εἰς> ἴδιον χῶρον, ὅπου καὶ πρὸ κόσμου ἦσαν: см. выше § 7. Откуда πρὸ κόσμου, «перед тем, как прийти в мир», но это преземпирическое состояние душ может быть предшествующим творению мироздания, как и в *Герметическом Корпусе*, I, а также в *Korè Kosmou*.
- (239) Речь идет о Манихее, умершем при Баграме I (274–277 гг. н.э.): это делается *terminus a quo* для Зосимы. Имя Μανιχαῖος насчитывает 9 букв, как и Εἰμαρμένη. Об ὅρος = понятие «рассудка», см. LIDDEL-SCOTT-JONES, s. v. ὅρος, IV, 2, ARIST., *Eth. Nic.*, V, 1131 b 5 ss.
- (240) О семи периодах см. CUMONT, *La fin du monde selon les Mages occidentaux* in *Rev. Hist. Rel.*, CIII (1931), pp. 93, ss.; смотреть также *Mages hellen.*, I, pp. 218–219; BOLL-BEZOLD-GUNDEL, *Sternnglaube*, pp. 200–205: *Weltperioden und Planetenlauf*.
- (241) Несмотря на непосредственный текст, αὐτός обозначает, вероятно, не Сатану, но, как хотелось бы Скотту (IV, p. 132) и Руска, Сына Божия.
- (242) Два главных источника Зосимы представляются здесь определенно указанными: «герметические книги» (он цитировал περὶ φύσεων [возможно, С. Н., IV] и περὶ ἀυλίας, но наиболее значительные приближения имеются здесь с Герметическим Корпусом, I) и «евреи», то есть, с одной стороны, аллегорические экзегезы

повествования Книги Бытия (Адам); с другой — часть гностических псевдо-христианских сочинений (Никофей). Третий тотчас упоминаемый источник это аллегорическая экзегеза легенды о Прометее-Эпимефее. Зосима должен был пользоваться аллегорическим комментарием к поэмам Гесиода, см. J. GALENOS, *Allegor. Hesiod.* in GAISFORD, *Poetae Gr. Min.*, II (ed. 1823), p. 580.

- (243) Прометей = «Интеллект», см. PLUT., *defortuna*, P. 98 ΣΠρομηθεύς = ὀλογισμός, и SYNCELLE, *Chronogr.*, p. 282, цитирующий ПЛАТОНА КОМИКА в комедии о Софистах (I, 136 Koch).
- (244) Лакуна признавалась Рейтценштейном. То же самое и со словами между скобок, хотя можно было восполнять это равно выражением ὁ δὲ Νοῦς ἡμῶν, «Что касается Ноуса, нашего бога...».
- (245) ἀκοὰς νοεράς противопоставлено ἀκοὰς σωματικάς. Об идее, см. *Math.*, XI, 15; XIII, 9:
- (246) τῆς εἰμαρμένης εἰσί, буквально «являются Фатальностью», как и ICor., I, 12, см. 3, 4. Добавление, как мне кажется, не представляется необходимым.
- (247) См. *выше*, № 10. Зосима возвращается здесь к своему прежнему предмету, оставленному им в § 4.
- (248) Я читаю διὰ <τὸ διάφορα> τὰ ἦθη καὶ διάφορα <τὰ> σχήματα τῶν ἀστέρων <διάφορον καὶ τὴν (Scott)> μίαν ἐχὺν ποιεῖν. Аллюзия на многообразие астральных «фигур» подтверждает смысл, принятый для καρικός, см. *выше*, n. 10.
- (249) τὸν μὲν ἀγειν (ἄγωνM) τεχνίτην.
- (250) ἐν τῇ ἱερατικῇ. Руска читает ἐν τῇ ἰατρικῇ = «bei der Tempelmedizin».
- (251) ἱερεὺς ὀστοδέτης ego (ὀστοδέτης Scott: ὀστόδε M, но ὀστοδέτην появляется семью строками дальше, что вносит определенную коррекцию).
- (252) βίβλους κατὰ ζωγράφους γραμμικὰς σκιαστὰς ἐχούσας γραφᾶς (γραμμὰς M) καὶ ὁσαιδηποτοῦν εἰσὶ γραμμαί. Scott (IV, pp. 134–135) хорошо понял смысл фрагмента: καιρικαὶ βαφαί сравнивались с всегда произвольным действием оператора, βαφαί при помощи одной научной книги (здесь περὶ ὀργάνων καὶ καμίνων) соответствует действию лекаря, опирающемуся на диаграммы и направляет элемент,

«согласно правилам». Если безуспешен первый путь, то нельзя отчаиваться, и нужно прибегнуть ко второму. На самом деле, в некоторых греческих медицинских манускриптах встречается изображение аппаратов для лечения переломов.

- (253) καὶ οὐ δῆπου ἀφίεται <ό> ἄνθρωπος ἀποθανεῖν Scott: ἐφίεται codd.
- (254) Быть может, вместе с Руска: «остаются скорее умирать от голода, нежели постигать знание и пр.».
- (255) τὴν ὀστοδετικὴν τῶν καμίνων διαγραφὴν является искомым выражением. Смысл следующий: «диаграмма печей, имеющих добродетель (в алхимии), как и медицинская диаграмма для склеивания костей». Для краткости я называю ее «остодетической» диаграммой.
- (256) См. *выше*, п. 3.
- (257) RUSKA, *T. Sm.*, pp. 30–31.
- (258) Эти заглавия соответствуют произведениям Герона и известны Механики Архимеда: подобным образом, Паппос цитирует θαυμασιουργοὶ διὰ πνευμάτων, см. HEIBERG, *Gesch. d. Math. u. Naturwiss. im Altertum*, 1925, p. 69. Для «других» см. *ibid.*, pp. 69 ss.
- (259) RUSKA, *T. Sm.*, pp. 31–32.
- (260) RUSKA, *T. Sm.*, pp. 32–37.
- (261) Текст, согласно А, целостный (*Alch. Gr.*, 239 ss.), а исходя из М и А соотносится с выдержкой из Олимпиодора (*Alch. Gr.*, 90.14. Рюэлль не дает текст, но указывает только варианты в аппарате, pp. 239–240. Я восстановил этот текст, согласно фотографиям из М, fol. 171 v-172 r, любезно подготовленным господином Бидезом), согласно М — соответствует второго отрывка из Олимпиодора. Последний фрагмент (§ 8, pp. 244.17–245.7 В) был воспроизведен Рейтценштейном (*Poimandres*, p. 214, n. 1, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, pp. 108–109). RUSKA, *T. Sm.*, pp. 18–23, анализирует все целиком и переводит некоторые отрывки. Я попытался дать греческий читаемый, текст в конце этого тома. Приложение I.
- (262) Название, согласно А, «Фиванец» является уже встречавшейся ошибкой («Книга Софея Египтянина», *Alch. Gr.*, p. 211). Название препровождает одну непременно интерполированную фразу, како-

вым бы ни был ее смысл: ἔνθεν βεβαίωται ἀληθῆς βίβλος; «что под этим знаком?», «гарантия ли аутентичности книги» или (этой книгой) подтверждена Истинная Книга (Софья Египтянина)? См. интерполяцию, подобную началу *Асклепия* (р. 36 Thomas): *Asclepius iste pro sole mihi est*.

- (263) Или «Достигаемые, согласно своевременным моментам»; ο καίριος см. *выше*, п. 10, и объяснение, даваемое самим Зосимой, см. *ниже* § 6.
- (264) «Догматическое» или восходящее к догматическому изложению искусство является искусством, основанным на доктрине, на главных принципах в противопоставлении с чисто эмпирическим искусством: обычное различие в древней медицине.
- (265) σοφιστής — так в период Империи называется профессор риторики (см. Новую Софистику) и вообще профессор: говорилось даже «профессорский» или «дидактический». Идея продолжает идею «догматики».
- (266) Текст поврежден. Можно предположить сложное слово, смотреть критическое замечание: «стражи архивов» (храмов) дали бы ему хороший смысл.
- (267) Золотые и серебряные тинктуры, драгоценные камни, ткани.
- (268) О монополиях во времена Птолемеев, см. WILCKEN, *Grundzüge*, pp. 238 ss. монополия ювелирного дела (χρυσοχοϊκή) при Империи, *Chrest.*, № 318.
- (269) У Олимпиодора текст А дает: «унаследованное им от предков и обладаемое ими, хотя и существовал (τὴν ἀκολουθίαν) регулярный порядок (ограничительное καὶ перед причастием) этого искусства, исполнялось лишь однажды, когда понималось».
- (270) Фактически, по крайней мере, при Империи рабочие шахт и карьеров в Египте (чаще всего они являлись преступниками) подчинялись войсковому надзору, имевшему свое расположение (*statio*) вместе с лагерем шахтеров, см. LETRONNE, *Recueil des inscriptions grecques et latines del'Égypte*, I, pp. 143 (карьеры порфиры Клавдианской Горы), 454 (изумрудные копи Сенсиса). Все эти прииски и карьеры находились во времена Тиберия под надзором одного μεταλλάρχης'a, *ibid.*, p. 454, OGI., 660. 2. Смотреть также CUMONT, *Ég. d. astrol.*, p. 97, п. 2. О монополии чеканки монет см. *ibid.*, p. 49.

- (271) Об ἐγγραφῶς ἐπιδιδόναι, см. λόγον ἐγγράφειν (ἀποφέρειν, δίδοναι) у ЭСХИЛА, с. *Ctés*, 15, 20, 22. Текст правдоподобный, иначе исправление ἐκδιδόναι или ἀποδιδόναι оказалось бы легким, см. С. Н., IX, 1, XII, 12. О тексте М, см. С. Н., XII, 8.
- (272) Почетное звание, см. OGI., 100. 2 и часто в других местах, особенно у астрологов, см. CUMONT, *Ég. d. astrol.*, p. 34, n. 3.
- (273) ἐν τῇ προφητικῇ (τάξει). Стоит отметить, что в полемическом фрагменте Φυσικά καὶ Μυστικά автор обращается к своим коллегам под именем συμπροφῆται (47. 3). Пророки являются здесь единственными названными, поскольку они образуют высший класс в жреческой иерархии (CUMONT, *Ég. d. astrol.*, p. 119, N. 5), и автор желает подчеркнуть значение этих предшественников, которые были «друзьями царей» и пророков. См. определение пророка в Κορὴ Kosmou 68.
- (274) Общий смысл мне кажется почти достоверным (см. § 5), но текст поврежден. Χρημάτων вместо χρωμάτων легкое исправление, и необходимо предположить лакуну после χρημάτων. Можно предположить θησαυροῖς, что читается в § 5, но всякое иное слово того же смысла равно возможно, см. χρηματοφυλάκιον у СТРАБОНА, XII 5, p. 754. Mein.
- (275) ἐξάγειν для меня остается темным. Я полагаю, что речь идет об очевидно непереходной форме глагола со смыслом «показываться изнутри»: это можно использовать, лишь сделав видным, и с тех пор мало рискуешь в описании этой техники, поскольку она имеет мало поклонников.
- (276) «Благодаря...» (ἀπὸ τῶν κτλ.) может зависеть от недостающего глагола. Для пассива с ἀπὸ (= ὑπό), см. § 4 ниже: ἀλλ' ὅτε ἐφθονήθησαν ἀπὸ τῶν... δαιμόνων; § 6 (см. ниже): φθονοῦνται δὲ ἀπὸ τῶν περιγείων δαιμόνων; а также MOULTON-MILLIGAN, s. v.
- (277) οὔτε κρυβηθὲν οὔτε φανερώς: см. С. Н., XIII, 1: σὺ δέ μοι καὶ τὰ ὑστερήματα ἀναπλήρωσον οἷς ἔφης μοι παλιγγενεσίας <γένεσιν> παραδοῦναι προσθέμενος ἐκ φωνῆς ἡ κρυβῆν.
- (278) Я оставляю здесь достаточно темную диссертацию о Демокрите (§§ 3–4) и возвращаюсь к концу § 4.
- (279) Которые сегодня называются «своевременными».

- (280) Древние египтяне. Тема тайных откровений, выгравированных на стелах, является совершенно обыденной, и происхождение ее представляется бессилие в наше время дешифровать иероглифы, см. Введение Сбординга к *Hiéroglyphica* (Неаполь, 1940 год). Рецепт магического папируса V из Лейдена (PGM., XII, 401 ss., см. выше) дает объяснение тайных имен растений, выгравированных на божественных статуях (εἰς θεῶν εἰδῶλα ἐπέγραψαν) храмов Египта, чтобы слишком любопытный к магии народ не смог их использовать: автор рецепта предоставляет в нем решение, ἡμεῖς δὲ τὰς λύσεις ἡγάγομεν (PGM., XII, 406). См. выше, п. 6.
- (281) ἐν τοῖς καθέτοις. См. эпитафия из Акмонии, *Mon. Asiae Minor. Antiqua*, VI, p. 335, № 315... [ἐξ]έσται ἑτέρῳ ἀνῶξαι τὸ | κάθετον ἢ μόνον ἐὰν | συνβῇ τοῖς παιδίοις κтл. Издатели комментируют: «L. 3 κάθετον (the term is new, and perhaps Jewish) suggest a lair beneath the surface, or the floor of ἡρώων».
- (282) Посвящение (μύησις) касается самой алхимии, см. § 6 далее: ἐπ' αὐτὴν δὲ τις μυθεῖς ἐκδιώκει αὐτοῦς (демоны).
- (283) «Разуметь» передает предполагаемое исправление περικρᾶτεῖν для περὶ τῆς. См. критическое замечание.
- (284) Я оставил здесь фразу, разрывающую последовательность идей, текст которой, впрочем, поврежден.
- (285) HERMÈSap. Zos., p. 243. 13–14 В. Добавить к перечню, приводимому выше. Это многоцветная вещь должна быть πρώτῃ ὕλῃ (первичная материя), выше сравниваемая с хамелеоном.
- (286) δαίμονες περίγειοι. См. PROCL., in *Cratyl.*, p. 69. 4 ss. Pasquali, CCAG., VIII, 4, p. 252. 14 ss. И об этих распределениях богов или демонов подробное примечание ВОЛЬФА–WOLFF, *Porphyri de philosophia ex oraculis haurienda* (Berlin, 1856), pp. 112, n. 5.
- (287) См. *Mages hellen.*, II, p. 281, n. 3, 292, n. 10.
- (288) Значит, представляется, что для автора «демоны» были местными богами ном Египта; см. § 6: οἱ κατὰ τόπον ἑφοροί = «демоны, которые наблюдают (или руководят) над каждым местом».
- (289) Смысл ἀποκατάστασις τῶν κλημάτων для меня остается туманным.
- (290) Мне кажется, что Феосевия находилась под влиянием алхимических мастеров, принадлежавших к другой, нежели Зосима,

школе. Эти мастера, разумеется, слынут приспешниками злых демонов. В другом отрывке («На обработку магнезии», *Alch. Gr.*, 188–191) предостерегает свою сестру против этих соперничающих алхимиков и называет некоторых из них, в том числе Νεῖλος ὁ σός ἱερεὺς (191. 8, см. 191. 17–18), Παφνουτία ἡ παρθένος (190. 11–12, 191. 16). Весь отрывок из Греческой Алхимии (190. 10 — 191. 18) подобен нашему § 8.

- (291) Я перевел здесь текст из А. По отрывку из Олимпиодора см. *далее*.
- (292) Другая ссылка Зосимы на этот трактат, *Alch. Gr.*, p. 178. 3. Именно он составляет предмет комментария Олимпиодора, pp. 69–106. Смотреть также *Alch. Gr.*, Index, p. 462 s. v. Σώσιμος.
- (293) О необходимости прибегать к Богу для преуспевания в Алхимии, см. ОЛИМПИОДОРА, цитирующего Зосиму, p. 85. 22 ss.
- (294) Эти двенадцать μοῖραι τοῦ θανάτου являются двенадцатью пороками «наказаниями материи» (τιμωρίαι τῆς ὕλης) *Герметического Корпуса*, XIII, 7, соответствующих двенадцати степеням (знакам зодиака). Смерть и материя предстают частью тела, и материальное тело находится в зависимости от планетарных зон и зодиакальных знаков.
- (295) Μεμβρῆς, возможно, транскрипция была *Mēmra*, персонифицированное Слово Божие (sic SCOTT, IV, pp. 139–140), либо *Mmra* или *Mambres* (но не стоит исправлять на Μαμβρῆς), или *Iambres* (см. *II Tim.*, III, 8), имя одного из двух египетских волхвов, противостоящих Моисею (REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 214, n. 1). Учитывая контекст (указание жертвоприношений, относящихся к демонам), это посреднее решение представляется предпочтительным.
- (296) По апокрифической литературе Соломона см. WELLMANN, *Der Philologos*, p. 58, n. 164. К этому перечню прибавить Трактат по Магии Соломона, появляющийся под разными формами: *Monac. gr.* 70 (CCAG., VIII, 2, pp. 143–165), *Harl.* 5596 (*Anecd. Gr.*, pp. 397 ss.), Paris. 2419 (*Anecd. Gr.*, pp. 470 ss.), *Athous Dion. mon.* 282 (*Anecd. Gr.*, pp. 649 ss.), и *Завещание Соломона* (см. Mac COWN, *The Testament of Solomon*, Chicago, 1922: другая рецензия, *Anecd. Gr.*, pp. 212–227). Сирийский корпус Зосимы (*Ch. M. A.*, II, pp. 264–266) равно делает аллюзию на практики Соломона против демонов.

- (297) См. Метродор эпикуреец (цитирован Idéal, p. 104, n. 2).
- (298) Очевидная аллюзия на Поймандр (*С. Н.*, I) и на Кратер (*С. Н.*, IV).
- (299) То есть божественная раса Совершенных; или еще (так у RE-ITZENSTEIN, Poim., p. 215) Феосевия должна проповедовать людям, см. *С. Н.*, I, 32: καὶ τῆς χάριτος ταύτης φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, μοῦ ἀδελφούς, υἱοὺς δὲ σοῦ. Вот перевод отрывка из Олимпиодора: «Пребывай у своего очага, признавая, что есть только один Бог и одно искусство, и не мяться там и тут исследованием иного Бога. Ибо сам Бог придет к тебе, Он, Который повсюду, и Который не ограничен ничтожным пространством как демон. Обездвиживая тело, обездвиживаются страсти. Исправив себя подобным образом, призови к себе божество, и Оно реально к тебе придет, Оно, Которое повсюду. И когда ты осознаешь сам себя, тогда признаешь Того, Кто один поистине Бог. Действуя так, ты достигнешь изначальные и естественные тинктуры, наплевав на материю».
- (300) τὸ πρᾶξιμον τῆς σῆς ἀτελειότητος. Рейтценштейн (Hist. Mon., p. 109, n. 5) видит здесь острие, ἡ σὴ τελειότης («Ваше Совершенство»), должно быть, имея в виду формулу обращения среди «совершенных».
- (301) Текст (245. 9) повсюду сильно поврежден.
- (302) καταποτιζόμενα: καταποτασόμενος A (καταποτισόμενος Рюэлля не представляет собой никакого смысла); ποτίζω встречается 167. 2.
- (303) «Яйцо» может обозначать всякий вид алхимической композиции, всякий род σύνθεμα.

ГЛАВА VIII ГЕРМЕТИЗМ И МАГИЯ

§1. Свидетельство магических папирусов

Благодаря самой функции, приписанной ему от рождения в египетском Пантеоне, Гермес-Тот, избороетатель речи, учитель слов, связующих и разъединяющих, должен был играть свою роль в магии. Я оставляю здесь в стороне собственно египетские тексты, предшествующие эллинистическому периоду, чтобы обратиться к магическим греческим папирусам (1), которые выстраиваются в ряд, начиная с IV века до н.э., и завершаются в VII столетии после Р.Х., хотя большая часть из них датируется II, III и IV веками н.э. (2). Вполне очевидно, что для сущности рецептов вопрос даты не имеет решительного значения, ведь нет ничего более сохраняющегося, нежели магия: самое большее можно со временем ухватить развитие в смысле синкретизма и применения, впрочем, чисто устного еврейских и гностических понятий.

Разнообразные по продолжительности — ибо одни из них являются лишь листками, содержащими один рецепт; другие же образуют подлинные книги, составляя целый арсенал всевозможных поводов, — представляют тождественные черты. Это все, включая, в общем, операцию (ποίησις, *poî̃sis*) и молитву, или формулу заклинания, (λόγος, *kl̃̃sis*), рецепты ясновидения, если следовать довольно удобной классификации Гопфнера (3), можно называть теургическим, магическим и готическим предсказанием.

А) Теургическое предсказание заставляет появляться непосредственно самого бога. Это происходит двумя способами:

(α) Бог виден в ходе экстаза: душа визионера, покидая тело, чувствует себя восхищенной и устремляется на небо, где она созерцает божество. Это как бы предварительная смерть. Классический тип подобного феномена см. *PGM. IV, 475 ss* (№ 20 *далее*).

(б) Бог нисходит сам на землю, проявляясь лично, вызванный некоторыми символами и магическими именами благодаря универсальной симпатии. Здесь не используется никакого орудия и никакой медиум. Это видение бога может достигаться либо в состоянии бодрствования, либо в состоянии сна. Хороший пример первого случая это видение Фессала или видение «в бодрствующем состоянии» (αὐτοπτος) PGM. IV, 930–1114. Что касается видения во сне и рецепта достижения сновидения (ὄνειρατιστήτόν) — именно отсюда один из самых обычных элементов наших текстов: дальше представится два его примера (№№ 13 и 13bis).

В) В *магическом* предсказании бог непрямо показывает свое присутствие: либо появляясь в материальном орудии — огне лампы или факела (лихномантия), воде бассейна (леканомантия); либо, не появляясь сам, он «воодушевляет» медиума и беседует с ним: этот медиум находится в состоянии одержимости или транса. Ниже я приведу пример лихномантии (№ 8).

С) Наконец, в *гоэтическом* предсказании бог, не появляясь, заставляет познать свою мысль, «воодушевляя» предмет, на котором он отпечатывает определенные движения или у которого он видоизменяет определенные свойства.

Эти краткие замечания должны служить лишь ориентацией для руководства на нашем пути в одной проблеме, нас здесь касающейся: каковую роль Гермес-Тот и герметизм сыграли в этих текстах греко-египетской магии?

Возможно, необходимо различать между самим Гермесом (Тотом) и гнозисом, носящим его имя.

Гермес (Тот) упоминался в некоторых рецептах просто потому, что он — основоположник магии: тогда речь шла лишь о традиционной концепции без всякой примеси гнозиса или позднего мистицизма. С этим званием основоположника магии Тот может вмешиваться различными способами. Или даже вспоминают магические доблести бога, ибо эти доблести образуют как бы прецедент в пользу мага: Тот обязан повторить

уже однажды так удачно сделанное им. Или даже, опираясь на очень частый вымысел в магии, оператор как бы становится новым воплощением Тота, и благодаря могуществам этого бога он требует повиноваться ему заклинаемое божество. Или еще магическое сочинение Тота, служащее основанием операции, приводит в действие изобретенный им рецепт, как и кольцо Гермеса (№ 10). Наконец, заклинается сам Тот, составляется его выражающий образ, который вследствие освящения обязан даровать жизнь. Во всех подобных примерах маг им пользуется вместе с Тотом, как он делает в других случаях в отношении Исиды, Осириса, Гора или Гелиоса с тем различием, что практики, сообщаемые Тоту, рассматривались в качестве особенно действенным по причине более тесной связи, существующей между этим богом и магией.

Другие тексты имеют меньше отношения к личности Гермеса Тота (последний может даже в них не называться), нежели к сочинениям Трисмегиста: в этом смысле они воспроизводят в себе определенные выражения или утонченно свидетельствуют о самом состоянии духа, давшего рождение герметическому гнозису. Хотя и существовал обмен между *Герметикой* и магией, маленький факт дает непосредственное тому доказательство: в рецепт единения с Гелиосом П. Мимо (P. Mimaud; PGM. III, 591–609) удачно включил греческий оригинал молитвы, читающийся сегодня в переводе на латынь в конце *Асклепия* (с. 41). Но помимо этого прямого заимствования, нет сомнения, что мы воспринимаем некоторые документы магии как герметические отголоски. Так, молитвы к космическому богу, или Эону, (ниже №№ 14–17) напоминают молитвы Герметического Корпуса I, V и XIII, и доктрина Эона наполняет собой весь Герметический Корпус XI. Разве «Творение Мироздания» Лейденского папируса W (PGM. XIII) не несет в себе аналогий с космогониями Поймандра и *Koré Kosmou*? И разве рецепт бессмертия Парижского папируса (PGM. IV, 475 ss.), рецепт экстаза, в ходе которого мист возрождался, не заставляет задуматься о таинственном действе из Герметического Корпуса

XIII, где ученик подвергается возрождению в самом времени, когда слышит слово учителя?

Полезно отметить данные сопоставления. Но было бы ошибочно, на мой взгляд, из них заключать о духовной религии *Noûs* в магии, как делал, например, Рейценштейн (4), предавшийся, кроме того, фантастическим уподоблениям: Гермес Тот оказывался Агафодемоном (5), и этот Гермес Агафодемон (или еще Гор) становился богом Интеллектом или Духом, *Ноусом* (6). «Гермес, Гор и Ἀγαθὸς δαίμων появляются по существу в той же самой роли, а именно в качестве творческих богов в двойственном указанном естестве и представителей *Noûs*, и, следовательно, с одной стороны, как боги разоблачители; с другой — как наставники всякой удачи в практической жизни; они отождествлялись один с другим или объединялись на том же плане: концепция пребывает всегда сущностно подобной, и сами формулы переходят из одной в другую» (7). Тем не менее (а), нет ни одного примера в магических папирусах определенного отождествления между Гермесом и Агафодемоном; (б) если Гермес в Лейденской *Kosmopoia* и назван Интеллектом, или Разумением (*Noûs ἢ Φρένες*); и если в молитве к космическому богу произносится (XIII, 791): «войди в мой разум (*νοῦς*) и в мои мысли (*φρένες*) на всякое время моей жизни и исполни для меня все желания души»; то этого вряд ли достаточно для образования «религии Ноуса». По правде сказать, нельзя ставить вопрос доктрины или системы (8), опираясь на магические папирусы. Маг насмехается над философией или духовной жизнью: он желает достичь лишь успеха в операции. Но непременно для преуспевания он обращается ко всем религиозным силам. Он заклинает бога под любыми возможными именами, он использует любые божественные легенды, он воспринимает на собственный счет любые формулы молитвы. Если и есть некая система в магии, то это система плагиата, не более. Но отсюда получается, что магические сочинения, особенно начиная со II столетия, могут служить свидетельствами. Они помогают восстановить атмосферу, восторженное благо-

чество, тревожный мистицизм, куда погружены некоторые герметические *logoi* (С. Н. I и XIII). В откровениях находится образ действия — о творении мироздания, о началах и предназначениях души и пр. — и наш маг воспроизводит откровение космогонии, образующее в его тексте некое подобие неустойчивого блока без всякого отношения с адресатом. Образ действия заключен в великих словах — *Noûs*, *Aiôn* (единственное и множественное числа), *Sophia* и пр. — и, не разумея их, он их вставляет в свои композиции, поскольку мнит наделить их совершенно особой добродетелью в том же самом достоинстве, что и варварские имена. Образ действия предстает и в молитвах к верховному Богу, Космократору или Пантократору, и он торопится им подражать или даже, как он делает однажды, просто копировать герметическую молитву. Образ действия, наконец, в обожествлении: это верование, распространенное в теософических кругах Египта, благодаря которому было возможно не только видеть бога, но и ощутить себя самим богом, испытать посредством определенного внутреннего изменения как становятся богом: и наш маг применяет к рецепту предсказания эту грандиозную схему *анафанатизма* (IV, 475 ss.).

§2. Тексты герметической магии

Таким образом, магические папирусы для герметизма ценны как непрямые свидетельства. Значит, необходимо сделать выборку этих документов. Я распределил их на две группы. В первой будут находиться тексты, относящиеся к Гермесу-Тоту магу. Вторая включает различные примеры этого герметического или обобщенней гностического течения, которое использовалось магией в собственных целях. Здесь сосредоточены только переводы, сопровождаемые некоторыми необходимыми примечаниями. В мой замысел не входило исследование самих по себе этих магических текстов. Я рассматривал их лишь в той мере, как тем или иным образом они живописуют герметизм.

I. ТЕКСТЫ, ОТНОСЯЩИЕСЯ К ТОТУ-ГЕРМЕСУ

А. Тот, изобретатель магии

1) *IV, 2289 ss.* (в заклинании к Селене):

«Я тебя узнаю как полную обмана и как ту, кто освобождает от страха; да, я — архегет всех магов, ГЕРМЕС Старший, отец Исиды».

2) *XXIV a = OZ. II, § 298*

«Велика госпожа Исида! Копия священной книги, открытой в архивах ГЕРМЕСА. Это метод, касающийся двадцати девяти букв, благодаря которым Исида с ГЕРМЕСОМ обрела своего брата и супруга Осириса, которого она искала.

Заклинаю Гелиоса и всех богов бездны в отношении вещей, на которых ты желаешь запечатлеть знак. Возьми от мужской пальмы 29 листов, начертай на каждом из листьев имена богов (9), и после совершения молитвы, сложи листья два по два. Прочитай остающийся последний лист, и ты обнаружишь свой знак, касающийся тебя интересующих вещей: тогда овладеешь полностью ясным откровением».

3) *IV, 2373 ss.*

«Чара успеха или заклинания для мастерской, дома или какого-нибудь места, где это находится. Если ты овладеешь сим, то будешь богатым и преуспевающим. Именно это ГЕРМЕС сделал для скитающейся Исиды; и он чудесен: его называют «маленьким нищим» (ἐπαίτητάριον)».

4) *IV, 883 ss.* (в «трансе Соломона, действующем и на детей и на подростков», см. 850 ss.).

«Гряди ко мне посредством этого мужа или этого ребенка, NN, и просвети меня в точности, ибо я возвещаю твои имена, имена, которые ГЕРМЕС ТРИСМЕГИСТ запечатлел в Гелиополе иероглифическими письменами» (10).



Гелиополь

5) XIII, 14 ss.

«Именно эту книгу расхитил Гермес, когда назвал семь благовоний жертвоприношения в своей священной книге, названной Крыло (Πτέρυξ)».

Это маленькая фраза очень интересна, поскольку проявляет соперничество школ. «Этой книгой» представляется Книга Моисея, содержанием которой наполнен Лейденский папирус W (PGM., XIII), и которая участвует в полемике со стороны еврейской или «еврействующей» школы (разумеется, существовали апокрифы Моисея, наряду с апокрифами Соломона, и пр.) против герметической «школы», опирающейся на книги Тота (11). Одна и другая утверждают свое преимущество. Выше мы уже констатировали о подобных распрях в отношении книг по астрологической медицине: разве не говорил Асклепий Нехепсо-Петосирису, что сочинение, продиктованное Фессалу, представляет собой более полное откровение? (12)

В. Рецепты с заклинанием Тота-Гермеса

6) VII, 919–924.

«Чудесное очарование победы Гермеса ты должен носить в своих сандалиях.

Возьми золотой лист, выгравировуй его медным стилусом и носи его, когда захочешь: увидишь тогда присутствующую добродетель на ладье, на лошади и будешь ошеломлен этим. Вот письмена (знаки, среди которых символы Солнца и Луны). «ТОУТ, даруй победу, силу, могущество сие носящему».

7) XIII, 270–277 = *Poimandres*, p. 22.

(Волшебство, чтобы стать невидимым или изменить форму).

«Я заклинаю тебя, тебя одного, кто все упорядочил в мире для богов и людей, тебя, кто превращался в святые формы, и кто из небытия извлек бытие, а из бытия небытие (13). Святой ТАЙТ, у кого ни один бог не способен увидеть истинное лицо. Сотвори, чтобы в глазах всех творений я стал бы волком, собакой, львом, огнем, деревом, грифом, стеной, водой (или чем ты захочешь), ибо ты могущественный». «Скажи имя».

8) VII, 540 ss. = OZ. II, §220–221.

Лихномантия

«Помести железный подсвечник в восточную часть комнаты хорошо убранной комнаты, поставь сверху практически неокрашенную лампу и зажги ее. Пусть ее фитиль будет из нового льна. Зажги также кадило, заставив гореть ладан на виноградной щепе. Пусть будет ребенок — девственный, чистый.

Молитва: “Фисио, Йао (ММ), я прошу вас, дабы в сегодняшний день, как и в этот настоящий час, появился бы для этого ребенка свет Солнца. — Мане Усирис, Мане Исида — и Ану-бис, служитель всех богов, сделай так, чтобы этот ребенок вошел в транс и видел богов, грядущих для совершения оракула, всех богов. Явись мне в оракуле, великодушный бог, ГЕРМЕС ТРИСМЕГИСТ, дабы явился предо мною тот, кто создал четыре стороны неба и четыре основания земли (ММ), гряди ко мне ты в небесах, гряди ко мне, рожденный из яйца (14). Я заклинаю вас во имя того, кто сущий в Тапсати (?) (ММ), являющегося передо мной двух богов, тебя сопровождающих, ТАТ! (15) Первый бог назывался Со (Sô), второй Аф (Aph) (ММ)”.

Медленно читающаяся молитва: “Гряди ко мне, Дух, летающий в воздушном пространстве, ты, кого я призываю в символах и невыразимых именах; гряди в эту лихномантию, мной совершаемую, и войди в душу ребенка, дабы он сделался бы бессмертной формой в могущественном и нетленном свете; ибо я призываю тебя в своем песнопении, Йао (Iaô), Элоаи (Elôaï) (ММ). Гряди ко мне, Господи, носимый непорочным светом, гряди без обмана и гнева и яви мне и твоему эпопту этого ребенка (ММ)!”

Повтори трижды эту молитву. Если ребенок говорит: “Я вижу твоего господа в свете”; то скажи: “Святой Имери (Nú-méri) (ММ)”. И каким образом он ответит, таким и спрашивай его (ММ)».

9) VIII, 1–63 = Poimandres, pp. 20–21.

Волшебство, принуждающее к любви, Астропсукаса (16). Молитва:

«Прийди ко мне, Господь ГЕРМЕС, как дети в утробу их матерей. Прийди ко мне, NN, Господь ГЕРМЕС, и даруй мне пользу, пищу, победу, процветание, счастье в любви, красоту лица и силу всех мужей и всех жен (17). Твои имена пребывают на небесах (ММ). Эти имена ты носишь от четырех сторон неба. Я знаю твои формы, которые суть: на Востоке ты имеешь форму Ибиса, на Западе форму киноцефала, на Севере форму змеи, и на Юге форму волка. Твое растение виноградник, и таковое же олива (18). Я знаю твое древо: эбена (19). Я знаю, ГЕРМЕС, кто ты и откуда ты, и каков твой град: это Гермополис. Прийди ко мне, Господь ГЕРМЕС многоименный, ты, ведающий сокровенными вещами под полюсом неба и под землей. Прийди ко мне, NN, Господь ГЕРМЕС, стань моим благодетелем, ты — благотворитель мироздания. Внемли моей молитве, соверши, дабы я достиг пользы подле всех видов существ обитаемой земли. Раскрой для меня руки всех распространяющих дарования, заставь даровать им мне то, чем они обладают в ру-

ках. Равно я знаю твои варварские имена (трижды ММ): таковы твои варварские наименования.

Если верно то, что Исида, величайшая из всяких божеств, тебя заклинала во всякой опасности, во всяком месте против богов, людей, демонов и зверей, живущих в водах и на земле; и если она обрела твою милость и победу над богами, людьми и всеми животными под землей, то и я тоже, NN, заклинаю тебя. Даруй мне милость, хорошую внешность и красоту. Внемли моей молитве, ГЕРМЕС, благодетель, изобретатель приворотных зелий, сделай так, чтобы я свободно беседовал с тобой, услышь меня подобным же образом, как ты одарил всякими вещами твоего киноцефала из Эфиопии, Господина тех, кто живут под землей. Соверши, чтобы все питали ко мне благие чувства, дай мне силу, добрую внешность (твои обыкновенные обетования) (20) и чтобы они предоставили бы мне золото и серебро и всякий вид пищи в неисчерпаемом количестве. Предохрани навеки меня от всех ядов, козней, всякого посягательства дурного глаза, всякой демонической одержимости, всякой ненависти богов и людей. И пусть они даруют мне милость, победу, успех в предприятии и процветание. Ибо ты это я, и я это ты, твое имя является моим, и мое имя — твоим: ведь я — твой портрет. Если даже меня сокрушает какое-нибудь происшествие в этом году или месяце, или же в сей день и в этот час, удручающее великого бога *Аккемена Эстрофа*, имя которого написано на носовой части священной ладьи. Твое подлинное имя записано на священной стеле в адитуме Гермополиса, там, где ты родился. Твое настоящее имя: *Осергариах Номафи*. Ибо там твое имя из пятнадцати письмен, число букв которых соответствует дням возрастающей Луны; твое второе имя насчитывает семь букв согласно Властителям Мироздания, и его цифра достигает 365, соответствуя дням года: да, воистину, Абрасакс (21). Я знаю тебя, ГЕРМЕС, и ты меня знаешь. Я это ты, и ты это я. Исполни для меня всякие вещи и обратись ко мне с Доброй Фортуной и Добрым Демоном, теперь, теперь, быстро, быстро!»

Приготовление

«Возьми кусок оливкового дерева, выгравируй маленького сидящего киноцефала, носящего крылатый шлем ГЕРМЕСА и на спине ранец, начертай имя ГЕРМЕСА на листе папируса и вложи его в ранец. Напиши чернилами из мирры после совершения молитвы, что ты делаешь и чего ты желаешь, закрой это крышкой, подожги ладан и помести в место, которое тебе нравится посреди мастерской. Начертанное имя есть: *Phthoros, Phtionè, Thôüth*. Кроме того, выгравируй следующие великие имена: *«Iaô Sabaôth Adônaié Ablanathanalba Akrammachamarei, 365, даруй мастерской успех, милость, процветание, счастье в любви мне NN и мастерской теперь, теперь, быстро, быстро»*.

С. Рецент,

когда маг отождествляется с Тотом-Гермесом

10) *V, 213–302 = OZ. II, § 294–295: Кольцо Гермеса*

«*Приготовление скарабея*. Возьми гравированного скарабея (на кольце), как указано ниже, поставь его на стол из папируса, а под стол положи чистый рушник и ветви оливкового дерева на подстилке; посередине стола обустрой небольшой алтарь для ладана и зажги на нем мирру и кифи (*kyphi*). Подготовь для использования маленький бирюзовый сосуд (22), в котором бы содержалось масло лилии и мирры или циннамоны; взяв кольцо, помести его в елей после того, как станешь чистым от всякой скверны; зажги на алтаре кифи и мирру и оставайся отдыхать три дня; затем возьми и положи их в чистое место. Равно будь готов к освящению чистых хлебов и того, что время года тебе предоставляет в виде созревших плодов. Соверши еще другое жертвоприношение благовоний на виноградных лозах, и в течение этого жертвоприношения изыми кольцо из елея и носи его. Наутро рано помажь себя елеем, в котором купался скарабей, и, обратившись лицом к восходящему солнцу, произноси формулу, упоминаемую ниже.

Гравюра скарабея. На драгоценном изумрудном камне выгравируй скарабея, проколи его (23) и пропусти через отверстие золотую нить. С другой стороны выгравируй святое изображение Исиды: освяти, как я сказал, и используй.

Дни, когда должно действовать. Начиная с новолуния на 7-й, 9-й, 10-й, 12-й, 14-й, 16-й, 21-й, 24-й, 25-й дни. В другие дни не приостанавливай операцию (24).

Формула для произнесения перед солнцем.

«Я ТОЙТ, изобретатель и создатель приворотных зелий и писмен. Прийди ко мне, ты под землей (25), пробудись для меня, могущественный демон, хтонический Фрун или даже вы, хтонические демоны Нун! Я являюсь знаменитым Героном, яйцом ибиса, яйцом сокола, яйцом Феникса, летающего в воздушном пространстве. Под языком я обладаю глиной Эма (Emon?); я облачен шкурой Кефа. Если я не прийду к познанию того, что присутствует в душах всех людей: египтян, эллинов, сирийцев, эфиопов, всякой расы и всякого народа; если я не прийду к познанию прошлого и будущего; если я не прийду к познанию их искусств, их занятий, их деяний и их образа жизни, их имен и имен их отцов, матерей, братьев, друзей и имен усопших; я распространю кровь черного бога с головой собаки (26) в новом котле, которая еще никак не использовалась, и я ее помещу на очаг в новом котле; и я ее запалю снизу костями Эсиеса (27), и окрашивающему орудию Бусириса я прокричу имя того, кто пребывал три дня и три ночи в потоке, Эсиеса, того, кто был носимым течением вплоть до моря и кого укрывали морские волны и небесные тучи. Твоя утроба будет снедаема рыбами, и я не помешаю рыбам пожирать своими пастьми твой труп; и рыбы не закроют своей пасти. Я вырву ребенка без отца (Гора) у его матери; я низведу небесный полюс, и две горы окажутся только одной. Я напущу на вас Открытие, и оно сделает то, что ему заблагорассудится (28). Я не оставлю ни бога, ни богини совершать свои оракулы, пока я, NN, не узнаю по существу то, что присутствует в душах всех людей: египтян, сирийцев,

эллинов, эфиопов, всякой расы и всякого народа, которые меня вопрошают и представляются перед моими глазами, которые говорят или молчат, так что я объявляю им их прошлую, настоящую и будущую жизнь; и я познал их искусства и образ жизни, их занятия и их деяния, их имена и имена их усопших и в целом имена всех и кого я сумел прочесть скрепленной буквой, и кому я смог раскрыть всякие вещи сообразно с истиной».

Рецепт, основанный на том же самом веровании (уподобление мага с богом), читается в XIII, 227 ss. *Воскрешение трупа*.

«Я заклинаю тебя, дух, носящийся в воздухе, войди в это тело, наполни его дыханием и жизненной силой, пробуди его могуществом предвечного бога, посещающего это место, поскольку я тот, кто действует благодаря могуществу ТАЙТА, святого бога». «Скажи имя».

Д. Рецепты, где маг использует статуэтку Тота-Гермеса

11) IV, 2359 ss. Волшебство успеха

«Возьми желтого воска из вытяжек воздушного и лунного растений, смешай и вылепи ГЕРМЕСА, полого снизу, держащего в левой руке кадуцей и в правой — мошну. Напиши на иератическом листе папируса следующие имена, и ты увидишь это действующим непрерывно: «(ММ) даруй преумножение и успех этому месту, ибо Псентебеф обитает здесь». Вложи лист в рот с тем же самым воском и поставь предмет к стене, чтобы извне не была видна корона ГЕРМЕСА, принеси в жертву ему петуха с возлияниями вином Египта и зажги перед ним лампу, желательно неокрашенную».

12) XII, 145 ss. Для достижения сновидения (ὄνειραῖτητόν)

«Изобрази на лоскуте биссуса, насколько можно точно, кровью перепела бога ГЕРМЕСА, стоящего с лицом ибиса; затем надпиши чернилами из мирры имя и произнеси над этим молитву».

13) V, 370–439 = OZ. H, §174–180

Для достижения сновидения

(a) Приготовление

370–399. «Возьми 28 листьев лавра, уже сформировавшего свою сердцевину (?) (29), целинной земли (30), семя полыни, пшеничной муки и травы «маленькой головы собаки» (тем не менее, я слышал разговор одного Гераклеополитанина, что он берет 28 листов полностью распутившейся оливы (31) из свежесобранного или [свежесобранного] дерева) (32); и все это должно быть принесено девственным ребенком (33). Смешать с вышеназванными вещами жидкую часть яйца ибиса с тем, чтобы составить из этого саму пасту, вылепив из нее статуэтку ГЕРМЕСА, носящего хламиду, когда луна поднимается в Овне или во Льве, в Деве или в Стрельце. Этот ГЕРМЕС должен держать кадуцей. Напиши формулу на листе иератического папируса или на горле (34) гуся (как я слышал разговор от одного гераклеополитанина) и вставь это в статуэтку с целью одушевления; и когда ты достигнешь оракула, возьми лист папируса и напиши формулу и вопрос; срежь прядку волос с головы и оберни ее вокруг листа, а после, соединив это красным вервием на внешней стороне с ветвью оливы, положи в подножие ГЕРМЕСА (другие говорят: “положи на ГЕРМЕСА”). Пусть статуэтка находится в часовенном футляре из липового дерева. Когда ты получишь оракул, помести часовенный футляр с богом напротив головы и произнеси молитву (35), все заставив сгореть на алтаре с ладаном, с землей, производящей зерно и кристалл аммиачной соли. Пускай все пребывает рядом с головой, и когда ты сотворишь молитву, то укладывайся спать, никому не отвечая».

(b) Молитва

400–423. «ГЕРМЕС, державный властелин мироздания, ты, пребывающий в сердце (36), круг Луны, ты, круглый и прямоу-

гольный, архегет произнесенного слова, умоляющий причину правосудия (37), ты, носящий хламиду, бог в крылатых сандалиях, ты, правящий свой быстрый путь от эфира до глубин Тартара, поводырь духа, око солнца, величайший, архегет слова, способного все выразить, ты, радующий своими светильниками тех, кто находятся внизу в глубинах Тартара; смертные, завершившие свою жизнь, к тебе вызывают: “О, ты, предсказывающий судьбы” и “божественное Сновидение”; ты, кто днем и ночью нам посылает оракулы! Исцели все страдания смертных твоими снадобьями! Прийди, благословенный, величайший сын Памяти, исполняющей свои замыслы. Покажись в твоей благосклонной форме, стань благосклонным для благочестивого человека, появись предо мной, NN, в твоей милостивой форме, дабы я получил в оракулах выраженную тобой могущественную добродетель (38). Я преклоняюсь пред тобой, Господь, будь благосклонен ко мне, покажись мне, не разочаровывая меня, и соверши оракул».

Произносите молитву как при восходе солнца, так и луны.

Надпись на листах папируса, сопровождающих изображение (MM, в том числе: *Vaubô, Éreschigal*, Ты, пожирающий хвост) (39) <Повторить?> трижды. Затем читай обыкновенным языком то, что пожелаешь (40).

Формула принуждения. (MM) Ты, обладающий ужасным взором (MM). Затем имя из сотни букв ГЕРМЕСА [этого имени недостает]».

Та же самая молитва (400–423) повляется с легкими различиями в практике достижения сновидения PGM, VII, 665 ss., начало которой следующее (665–669):

13 bis) *Для достижения сновидения*

«Возьми лоскут биссуса, на котором напиши чернилами из мирры о вопрошаемом деле и, обернув вокруг оливковой ветви, положи это напротив головы, затем ложись чистым на тростниковую циновку, произнося семь раз гимн при свете лампы: «ГЕРМЕС, Державный господин вселенной...»

Наконец это обнаруживается, хотя и в достаточно различающейся версии, в Страсбургском папирусе, *PGM.*, *XVIIIb* (папирус содержит только гимн):

«ГЕРМЕС, Державный владыка мироздания, ты, пребывающий в сердце, круг Луны, ты, круглый и прямоугольный, архегет произнесенного слова, умоляющий причину правосудия, ты, носящий хламиду, бог в крылатых сандалиях, бодрствующий над словом, способным все выразить, пророк для смертных... (4 поврежденных строки, затем)... который направляет подлинный оракул: тебя называют «Прядильщик Предназначений» и «божественное Сновидение», универсальный укротитель, который никого не укрощает (1 поврежденная строка)... Добрым ты даешь благие вещи; злым — вещи пагубные. Именно для тебя восходит заря; и для тебя приближается ночь. Ты правишь над элементами: огнем, воздухом, водой и землей, ибо ты — кормчий всего мироздания. По своей воле ты низводишь души в Гадес и вновь их пробуждаешь к жизни. Ибо ты — украшение мира (κόσμος γὰρ γεγαώς). Ты исцеляешь всякие недуги смертных. Ты, который ночью и днем направляешь оракулы, прояви свою форму равно для меня, молящемуся тебе, для меня, смертного, благочестиво преклоняющегося твоего воина».

II. ТЕКСТЫ, ОТНОСЯЩИЕСЯ К ГЕРМЕТИЧЕСКОМУ ГНОЗИСУ

В этой второй категории я упорядочил три вида документов. Поначалу (А) продолжение пяти молитв, которые можно назвать «космическими» (см. № 17), поскольку в этом смысле они обращены либо к верховному Богу, творцу и державному властителю мироздания (№ 14–17), либо к Солнцу (№№ 17–18). Не всегда бывает легко различить между этими двумя объектами, так как те же самые формулы переходят из одного текста в другой, хотя Бог, к которому обращается молитва, будет различным. Таким образом, выражение «ты, который исходишь от четырех ветров» (ὁ ἐκ τῶν δ' ἀνέμων) применялось поочередно то к Верховному Богу (№ 15), то к Солнцу (№ 18: ὁ ἀνατέλλων ἐκ τεσσάρων ἀνέμων), которое также часто отображает Верховного Бога. Те же самые эпитеты κοσμοκράτωρ, παντοκράτωρ одинаково подходят и к Верховному Богу и к Солнцу. Наконец, синкретизм является настолько же резким в первых молитвах, насколько и в последних. Во всяком случае, представляется верным, что Верховный Бог никогда не отождествлялся с Гермесом. Зато он в тесных отношениях с Эоном, и говорится однажды (№ 17) о его Славе и его Премудрости, «которая является равно Эоном». Эти молитвы, как уже говорилось, представляют собой достаточно поразительные аналогии с определенными герметическими молитвами. № 15, в частности, обладает движением, полностью подобным ходу Герметического Корпуса V, 6–8 («Кто прообразовал и пр.») (41).

Второй тип документов (В) образован Лейденской *Kosmopoïia* (№ 19), помогающей лучше понять космогонии *Герметического Корпуса I* и *Korè Kosmou*.

Наконец, «рецепт бессмертия» (С, № 20), непременно наиболее замечательный из магических сочинений проливает некоторый свет на практику «возрождения», исполняющуюся в Герметическом Корпусе XIII.

Повторим, что эти важные тексты не изучались здесь сами по себе: отсюда следует, что мы воздежались присоединять к ним комментарий, которого, с другой стороны, они заслуживают.

*А (а) Молитвы к Верховному Богу
(Эону или Господу Эона)*

14) XIII, 62–71 (A) = 570–582 (B) = *Poimandres*, pp. 22–23

«Я заклинаю тебя, величайшего из всех, все создавшего, породившего самого себя, который все видит, но который никак не видим. Именно ты дал Солнцу свою славу и всякое свое могущество, а Луне возрастание с уменьшением и следование упорядоченным ходом, ничего не отнимая у предшествующей тьмы, но предписывая всему равную часть. Ибо именно с твоим появлением мироздание устремилось к бытию, и возник свет. Тебе подвластны всякие вещи; у тебя ни один из богов не может увидеть истинной формы; ты, хотя и облачаешься всякими формами, пребываешь незримым от Эона к Эону».

15) XII, 238–269 (238–244 [A] = XIII, 761–773 [B] = XXI, 1–9 [C]). Смотреть также IV, 1605–1615

«Прийди ко мне ты, исходящий от четырех ветров (42), державный Бог владыка, вдохнувший людям дыхание жизни, господин всего прекрасного в мироздании, внемли мне, Господь, имя которого сокрыто, невыразимо, во имя которого демоны трепещут от страха, Солнце <...>, земля обращается по кругу, Гадес входит в смятение, пламя, море, топи и источники застывают; у которого небо глава, эфир тело, земля подножие, окружающая тебя вода это Океан, Благой Демон. Ты — Господь, порождающий и питающий, заставляющий возрастать всякие вещи.

Кто прообразовал формы животных, кто открыл пути? Кто произвел плоды, кто заставил взойти вершины гор? Кто повелевал ветрам исполнять свою ежегодную работу? Каков Эон

питающий, Эон, правящий над Эонами? Бог единый, бессмертный. Это ты, порождающий все существа, распространяющий для всех души, правящий над всем, Царь и Господь эонов, пред которым трепещут горы и долины, течения источников и рек, глубины земли и дуновения, то есть все сущее. Сияющее небо в вышине трепещет от твоего взора, как и всякое море, Господи, державный владыка, святой Глава всех существ. Благодаря твоему могуществу существуют элементы, и все возрастает: движение Солнца и Луны, ночи и дня, в воздухе и на земле, в воде и испарениях огня. Тебе принадлежит предвечная палата празднеств, где устанавливается как святое изображение твое имя, гептаграмма, основываясь на гармонии семи гласных, звуки которых соответствуют двадцати восьми фазам Луны. От тебя нисходят благие влияния светил, Демонов, Фортун и Предназначений. Именно ты даруешь богатство, счастливую старость, плодovitость, бодрость и питание. Ты, господин жизни, правящий над пределами сверху и снизу, правосудию которого ничто не препятствует и у которого ангелы славят знаменитое имя, владеющий истиной без лжи, внемли мне, освяти для меня сию деятельность, дабы могущество, которое для меня врата, сохранилось бы во всяком месте, во всякое время, не подвергнув никакому ущербу, усталости или скверне меня, несущего это могущество. Ибо всякие вещи подчинены тебе, Господи, тебе — небесному богу, и никакой из демонов или духов да не послужит мне препятствием, ведь в освящении я заклинал твое великое имя, и вновь я заклинаю тебя, согласно египтянам: «*Phnô éai Iabôk*»; согласно евреям: «*Adônaïé Sabaôth*»; согласно грекам: «Вселенский Царь, единый Монарх!»; согласно великим жрецам: «Сокровенный, незримый Бог, бдящий над всеми!»; согласно парфянам (43): «Всемогущий *Уэрто (Ouértô)*». Освяти для меня и наполни магической властью это действие на всякое время моей жизни».

16) IV, 1115–1164 = *Poimandres*, pp. 277–278

Секретный текст (44)

«Приветствие, полная система духа воздуха; приветствие, Дуновение, пронизывающее все вещи от неба до земли и от земли, находящейся в срединной полости мироздания, до пределов бездны. Дуновение, входящее в меня и себя охватывающее мной, и отделяющее себя от меня по воле Божией в доброжелательности. Приветствие, начало и конец неподвижного естества; приветствие, вихрь элементов, никогда не утомляющийся исполнять свои задачи; приветствие, сияющий свет солнечного луча на службе мироздания; приветствие, круг с неравномерным свечением луны, блистающей ночью; приветствие, все дуновения демонов воздуха; приветствие вам, даровавшим себе радость в евлогии, братья и сестры, благочестивые и набожные! О, великая, величайшая, круговая, непостижимая схема мироздания! Небесное дуновение, внутреннее для неба, эфирное, внутреннее для эфира, жидкое, земное, огненное, порывистое, светлое, темное, сияющее, как светила, влажно-огненно-прохладное! Я прославляю тебя, бог богов, настроивший члены мироздания, собравший воды от бездны на невидимом основании их расположения, отделивший небо и землю и, с одной стороны, покрывший небо вечными златыми крыльями; с другой — прочно укрепивший землю на вечных основаниях; подвесивший эфир на самом высоком пределе небесной области, рассеивший в воздухе дуновения, движущиеся сами по себе, поместивший вокруг земли водное покрывало, насылающий ураганы, облаченные грозой, грохочущий, сыплющий молниями, направляющий дожди, сотрясающий землю, производящий живых существ, бог ЭОНОВ. Ты велик, Господь, Бог, Властитель Вселенной!» (45)

А (b) Молитвы к Солнцу

17) IV, 1165–1225

Текст полезный для всякой цели, который избавляет даже от смерти. Не ищите в нем секрета.

Молитва

«Ты, единственный и блаженный среди ЭОНОВ, отец Космоса, я заклинаю тебя космическими молитвами. Гряди ко мне ты, даровавший дуновение всему мирозданию, установивший огонь в небесном океане и отделивший землю от воды; одалживающий слух, форму, дух, землю и море слову мудреца у божественной Необходимости и принимающий мои молитвы как отблески огня, ибо я человек (или «Человек») от Бога, являющийся в небе самым прекрасным творением, рожденным от дуновения, росы и земли (46). Разверзись, небо, прими мои моления, внимай, Гелиос, отец мироздания. Я заклинаю тебя твоим именем (ММ), тебя, кто единственный обладает основанием; ты — имя святое и крепкое; имя, освященное всеми ангелами, предохрани меня, NN, от высокомерия и неумеренности всякой высшей власти. Итак, сотвори это, Господь, бог богов, (ММ), творец мироздания, все сотворивший, Господи, бог богов (ММ). Я призывал своим именем твою непревзойденную СЛАВУ, творец богов, архангелов и деканов. Мириады ангелов держаться рядом с тобой, и они возвысили небо (47), и Господь дал свидетельство твоей ПРЕМУДРОСТИ, являющейся ЭОНОМ (Гласные), и он ему указал, что ты располагаешь стольким могуществом, скольким обладает он сам. Я заклинаю твое имя, состоящее из ста букв, проникающее от небесного свода до глубин земли. Спаси меня, ибо всегда и повсюду ты обретаешь радость в спасении своих (ММ: сто букв). Я заклинаю тебя на золотом листе, для которого непрестанно горит неугасаемая лампада, великий бог, появляющийся во всем мироздании, сияющий в Иерусалиме, Господь *Iaô* (гласные в них *Iaô*: сто букв). Во имя благой цели, Господи!»

18) IV, 1598 ss. = *Poimandres*, pp. 28–29

«Я заклинаю тебя, величайший из богов, предвечный Господь, властитель мироздания, ты, кто над миром и под миром, могущественный владыка моря, искрящийся на вершине дня, для всего мира восходящий на востоке и заходящий на западе. Гряди сюда ты, кто поднимаешься, исходя от четырех ветров, благодатный Агафодемон, даровавший для праздничной палаты все небо. Я заклинаю тебя твоими священными именами, великими и сокровенными, которые ты радуешься слышать. Под твоими лучами расцветала земля, растения приносили плод благодаря твоей улыбке, в твоём повелении живые производили других живых. Даруй же славу, почесть, милость, успех и магическую силу этому камню, для которого сегодня я провожу освящение (или: этому филактерию, который я освящаю), против NN. Я заклинаю тебя, кто велик в небе (ММ, из которых *Bal Mistrèn*), Саваоф, Адонаи, великий Бог (ММ, из которых *Bal Mintrè*), искрящийся Гелиос, сияющий над всей землей. Ты — великий Змей, идущий во главе всех богов (48), ты обладаешь первым местом в Египте(49), которое предстает равно и последним обитаемой земли; ты породил себя в Океане, Рсої, бог богов, ты тот, кто проявляется каждый день, кто заходит на Северо-Западе неба, а восходит на Юго-Востоке... (1704) Итак, Господь Кмеф (Кмèph). Я заклинаю землю и небо, свет и тьму, и великого бога, все создавшего, Сарусиса, ты, сопутствующий мне Добрый Гений, даруй мне полный успех в этом действе посредством данного кольца или данного камня». — Когда ты действуешь, то произноси: «Есть только Зевс Сарапис».

В. Лейденская Kosmopoia (50)

19) XIII, 138–213 (A) = 443–563 (B)

Название дано самим папирусом в описании магического рецепта, 694 ss.: «И все же, перед тем, как испить молоко и вино, произнеси эту мольбу (εὐτυχίαν) и, сказав ее, положи ухо на свою подушку, держа в руках стилус и табличку, и говори о

«сотворении мироздания» (κοσμοποιῶν), начало чего следующее: “Я заклинаю тебя, объемлющего все мироздание...”; и когда ты перейдешь к гласным, то произнеси: “Господь, я воспроизвожу твое изображение семью гласными; гряди ко мне и внемли мне...”» Итак, один и тот же фрагмент нам дает начало и конец *Kosmopoia*.

Это «Сотворение» существует в двух версиях: одной короткой (А), другой подробной (В). Я переведу сначала первую версию и покажу затем главные варианты второй.

A = 138–213

[1] «Я заклинаю тебя, объемлющего все мироздание, всяким языком, всяким наречием, образом, которым ты воспевал с самого начала того, кто установил благодаря тебе и кому ты доверил всю державную власть (πάντα τὰ αὐθεντικά), *Hélios Achébykrôm* (что обозначает «пламя или луч солнечного диска»), чья хвала предстает *aaa, êêê, ôôô*, ибо благодаря тебе прославился тот, кто произвел вещи воздуха, затем звезды с искрящимся образом; и кто благодаря свету, наполняющему божественное, сотворил мироздание, *iiiiaa ôôô*, в котором ты тщательно разделился: *Sabaôth, Arbathiaô Zagouré*. Вот каковы первые появившиеся ангелы: *Arath, Adônaié, Basémonlaô*. Первый ангел воскликнул на языке птиц: «*arai*», что обозначает «горе моему врагу», и ты его утвердил над Наказаниями, Гелиос, тебе поют на языке иероглифов: «*Laïlam*»; и на гебраическом языке благодаря тому же самому имени: «Я сущий (ММ, 36 букв)», что значит: «Я тебя предваряю, Господи, я, восходящий благодаря тебе на ладью солнечный диск». Твое магическое имя (φουσιχόν) по-египетски есть: «*Aldabiaeim*» (9 букв). Тот, кто появляется на ладье, сопровождаемый Солнцем в своем восходе, это лис киноцефал. Он приветствует тебя на собственном языке словами: «Ты — число лет, *Abrasax*» (51). И тот, кто с другой стороны, сокол тебя приветствует на своем

языке и кричит тебе, дабы обрести свое пропитание: «hihihihihihihihihihi, tiptiptiptiptiptiptip». И бог девяти форм (ἐννεάμορφος) тебя приветствует иератическим языком: «*Ménéphôiphôth*», что обозначает: «Я тебя предваряю, Господи».

[1^b] Сказав это, он трижды аплодирует, и Бог улыбается семь раз: «Ha, ha, ha, ha, ha, ha, ha». И пока Бог смеялся, родились семь богов, объемлющих мироздание. Они предстают богами, появляющимися первыми.

[1^c] С первым раскатом смеха Божия, появился *Phôs* (свет), осветив вселенную. Он стал богом, господствующим над мирозданием и над огнем (*Bessum berithen bério*).

[2] Он принялся смеяться второй раз, и все стало водой. Услышав шум, Земля издала зывающий крик и поднялась круглой массой, и вода разделилась на три части. Явился бог, получивший повеление над бездной. Без него бы на самом деле вода не поднимается и не иссякает. Имя бога — *Eschakléo*. Ибо ты — *ôêai*; ты — Сущий, *béthellé*.

[3] И когда он собрался посмеяться в третий раз, благодаря гневу Господню появился *Noûs* (или Разумение), держащий в руках сердце. Он был назван ГЕРМЕКОМ, он назывался *Sé-mésilam*.

[4] Бог засмеялся в четвертый раз, и появилась *Genna*, держащая в руках семя. Она была названа *Badêtophôth Zôthaxanthôz*.

[5] Он смеется пятый раз, и все, смеясь, затемняется, и предстает *Moïra*, держащая в руках весы, проявляющая тем самым, что в них пребывает правосудие. Но ГЕРМЕС вошел в соперничество с ней, говоря: «Именно от вас двоих родится правосудие, но все то, что есть в мироздании, будет под твоим господством (= Мойры)». Именно она первой получила скипетр мироздания, она, имя которой в виде анаграммы, является великой и святой, и знаменитой. Это (имя из 49 букв).

[6] Он засмеялся в шестой раз и показал великую радость. И он проявил *Kairos*, держащий в руках скипетр, обозначающий (μηνύων) царствование, и он передал первосотворенному

богу скипетр, и тот его взял, сказав: «Ты, облеченный славой Phôs, пребудешь подле меня» (ММ, 36 букв).

[7] Бог, засмеявшись в седьмой раз, породил *Психею*; и все, смеясь, заплакало. При виде *Психеи* он засвистел, и Земля поднялась в округлой массе и породила пифийского змея, изначально знающего всякие вещи. Бог ее назвал *Ilillou* (повторив 4 раза, затем «*Ithôr*, искрящийся свет, *Phôchô*, *Phôbôch*»). При виде дракона Бог был охвачен трепетом и лязгнул своим языком. С этим лязгом языка Божия появился вооруженный индивид, звавшийся *Danoup Chratôr Berbali Barbith*. При его виде Бог снова был ошеломлен, как если бы он увидел сильнейшую личность, и он убоился так, что земля не смогла вывести бога. Бросив свой взгляд снизу к земле, он сказал: *Iaô*. От эха родился бог, являющийся господином всех. Первый вошел в соперничество с ним и сказал: «Я сущий сильнее, чем он». Бог отвечает сильному существу: «Ты родился от лязга языка, тот от эха. Вы станете господствовать один с другим над всякой Необходимостью». С этого мгновения он был назван «*Danoup Chratôr, Berbali, Balbith, Iaô*».

«Господи, я воспроизвожу твой образ благодаря семи гласным; гряди ко мне и внемли мне: *a éé êêê iiiii ooooo uuuuuu ôôôôôôôô*».

«Когда придет бог, то опусти глаза и напиши сказанное им, как и свое собственное имя, которое им тебе дает. И чтобы он не вышел из твоего шатра раньше, чем точно скажет то, что тебя касается».

В 443–567

Я указываю здесь только главные варианты, согласно параграфам версии А.

[3] «... и он был назван ГЕРМЕКОМ, благодаря которому растолковывались всякие вещи. Он господствует над Разуме-



**Гермес-Тот среди египетских богов.
Так его изображают современные иллюминаты**

нием; именно благодаря ему осуществлялось управление вселенной».

[4] «... и он проявил *Genna*, держащую в руках семя всяких вещей; именно благодаря ей все было порождено».

[6] «Он засмеялся в шестой раз и показал большую радость. И он проявил *Kairos*, держащий в руках скипетр, обозначающий (μηνύον) царствование, и он передал первосотворенному богу скипетр, и тот его взял и сказал: «Ты, облеченный славой *Phôs*, будешь рядом со мной, поскольку первым ты мне передал скипетр. Тебе будет все подчинено: все то, что было, и что будет, всякое могущество будет в тебе». И когда *Kairos* облачился славой *Phôs*, солнечный диск, поворачиваясь, проявил свечение *Phôs*. И Бог сказал царице: «Ты, облачившаяся свечением *Phôs*, будешь рядом с ним, объемлющим вселенную. Ты возрастешь благодаря *Phôs* в том, что получишь от его возрастания; и снова ты уменьшишься благодаря ему. Именно с тобой

все возрастет и уменьшится». Вот великое и восхитительное имя: (ММ, 36 букв).

[7] Он засмеялся в седьмой раз, глубоко вдохнув, и породил *Психею*, и все было приведено в движение. Тогда Бог сказал: «Ты станешь все приводить в движение, и все будет в радости, и ГЕРМЕС тебе послужит проводником». С этими словами Бога все поперглось в движение и наполнилось дыханием, будучи не в состоянии удерживаться. При виде сего Бог лязгнул языком, и все стало охваченным трепетом, и он проявил фактически от лязга языка *Phobos*..., полностью облаченный доспехами. Он назывался *Danoup Chratôr Berbali Balbithi* (26 букв). Тогда Бог склонился к земле, сильно просвистев; и земля разверзлась, приняв в себя эхо; и от звука, произведенного Богом, она породила особое существо, пифийского змея, знающего изначально любые вещи. Его великое и святое имя есть *Ililloui* и пр.

Когда он появился, земля поднялась в округлой массе и мощно водрузилась. Но полюс пребывал непоколебимым в своем месте, хотя и угрожал встретиться с землей. Тогда Бог сказал: «*Iaô*»; и все обездвижилось, и он проявил великого бога, величайшего, установившего все то, что было, и все то, что будет, в мироздании. Не остался больше никакого беспорядка в воздушных вещах. Итак, *Фобос*, увидев более сильного, нежели он, бога, вошел с ним в распрю, говоря: «Я старше тебя». И тот отвечал: «Но мной все установлено». И Бог сказал: «Ты сам произошел от эха, а он от звука. Значит, звук сильнее эха, но от одного и другого к тебе придет твое могущество, к тебе, проявившемуся последним, дабы все вещи были в порядке». С этого мгновения его называли великим и восхитительным именем: *Danoup Chratôr Berbali Balbith Iaô*. И поскольку он желал сообщить равно честь богу, восседавшему рядом с ним, постольку последний совершал свое появление в то же самое время, что и он; и он ему поручил влияние на девять богов, так как его могущество и слава равны их достоинствам. И после того, как он восхитился к девяти богам и их могуществу вплоть до *вершин* их имен (*apices*); он стал называться *Bosbéadii*; и когда

он совершил подобное для семи планет, его называли: Aéeiouô, Eéeiouô, Eiouô, Iouô, Ouô, Uô, O, Ouoîêéa, Uoiêéa, Oiêéa, Iêéa, Eéa, Ea, A (могущественная и восхитительная анаграмма). Что касается его величайшего имени, это великое и святое имя из 27 букв (ММ, в конце Iaô); в другом виде: ММ, затем Iaô ou aéeiouô».

«Значит, когда придет бог, склоните глаза долу и пр.»

С. Реценз бессмертия (52)

20) IV, 475–732 =Diederich, *Eine Mithraslithurgie* (1923), pp. 2–21 (из одной Митраистской итургии)

«Будьте благосклонными мне, Провидение и Душа, мне, письменно излагающему мне переданные мистерии! Я спрашиваю бессмертия только для моего чада, миста (53) этого могущественного искусства, осуществляемого нами и которое великий бог Гелиос Митра повелел мне сообщить архангелу, дабы я один в моем паломничестве (54) отобразил бы небо и созерцал всякие вещи».

Заклинание молитвы (ἔστιν δὲ τοῦ λόγου ἡδε ἡ κλήσις)

(487) «Первое происхождение моего происхождения, первое Начало моего начала, Дыхание дуновения, от дуновения во мне первого Дыхания, Огонь, который между присутствующими во мне смешениями был дарован Богом для моего смешения, от огня во мне первого Огня, Воды вод, от воды во мне первой Воды, земистой Сущности, первообраза земистой сущности, во мне пребывающей, Совершенное Тело меня, вылепленное славной рукой и нетленной десницей в мироздании без света и светящееся в бездыханности и одушевленности, — если вы согласны мне передать и сообщить рождение в бессмертие, мне, связанному еще своим естественным условием; смогу ли я после исступленного принуждения неотвратимой Фатальности

(55) созерцать бессмертное Начало в бессмертном дуновении, в бессмертной воде, в совершенно плотном воздухе; смогу ли я быть возрожденным в духе и чтобы дышало во мне священное дыхание; смогу ли я восхититься священным огнем; смогу ли я увидеть бездну Востока, ужасающую воду (56), и чтобы меня разумел эфир, дающий жизнь и распространенный вокруг всех вещей? — Ибо я должен созерцать сегодня моими бессмертными глазами, рожденный смертным и от смертной утробы, но возвышенный всемогущей силой и нетленной десницей благодаря бессмертному дуновению бессмертного Эона, самодержца диадем огня, свято освященный святыми очищениями; хотя и ускользает от меня на малое время мое психическое человеческое естество (57), которое я вновь верну нисколько не уменьшенным после скорбного принуждения неминуемой Фатальности, я, NN, сын такой-то, согласно неизменному постановлению Бога. И хотя для меня, рожденного смертным, невозможно подняться с золотыми лучами неиссякаемой ясности (58), будь спокойно, тленное Естество смертных, и тотчас <возврати меня> целым и невредимым после принуждения безжалостной Фатальности. Ибо я — Сын».

(537) Извлеки из лучей дыхание, стараясь трижды из всех сил, и ты увидишь, что станешь легким и пересечешь пространство вверх так, что тебе покажется, будто ты пребываешь в средоточии воздуха. Ты ничего не уразумеешь: ни человека, ни животное, — но ты равно не увидишь в этот час смертных вещей земли, ты узришь только бессмертное. Ибо ты увидишь божественное расположение светил этого дня и этого часа, богов, руководящих в этот день, одних — поднимающихся в небо; других — нисходящих оттуда. Странствие видимых богов через солнечный диск (бог, мой отец) для тебя станет явным и даже то, что называется «флейтой», откуда исходит ветер, состоящий на службе. Ибо ты увидишь повешенную к диску как бы флейту, направляемую на деле со стороны Запада до бесконечности в качестве ветра с Востока; если назначенное управление осуществляется со стороны Востока, то в данном

случае ветер противоположный (Западный ветер) несетя одинаково в свою область: ты увидишь вращательное движение образа (59). Кроме того, ты увидишь богов, останавливающих тебя взглядом и устремляющихся на тебя. Тогда тотчас поднеси указательный палец правой руки к губам и говори: «Безмолвие, безмолвие, символ Бога живого нетленного, покровительствуй мне, Безмолвие!» Затем издай два длинных свиста, затем щелкни своим языком и скажи: «Ты, устремляющий сияющие лучи, Бог света!» И тогда ты увидишь богов, рассматривающих тебя с доброжелательным настроением; они больше не бросятся на тебя, но удалятся каждый на свое место, туда, где он обязан трудиться. Итак, когда ты узришь, что вышний мир светлый и движется по кругу и когда никто из богов не устремится на тебя, приготовься услышать ужасный раскат грома, который поразит тебя оцепенением. Ты тогда скажи вновь: «Безмолвие, Безмолвие»; и продолжай: «я — светило, идущее с вами своим путем, хотя и появившееся из глубин». Едва ты скажешь это, как диск раскроется. Затем, произнеся вторую молитву «Безмолвие, Безмолвие», издай два свиста, заставив дважды щелкнуть свой язык; и тотчас ты увидишь светила, отрывающиеся от диска и спешащие к тебе, широкие в 5 пальцев: их окажется множество, и они наполнят все воздушное пространство (60). Тогда ты вновь скажи: «Безмолвие, Безмолвие». И когда диск раскроется, ты увидишь круг без огня и закрытые огненные врата. Тогда ты сразу сотвори следующую молитву с закрытыми глазами.

Третья молитва (λόγος γ')

(587) «Внемли мне, услышь мою молитву, меня, NN, сына того-то, Господи, своим дыханием закрывший затворы огня четвертого предела (61), Страж огня (62), Творец света (63), бог с дыханием огня, бог с сердцем огня, Дух света; ты, кому радуется огонь, сияние света, Эон, Самодержец света, бог с телом огня, дающий огонь, ты, сеющий огонь, потрясающий

огнем, сильный как свет (64), заставляющий клубиться огонь,двигающий свет, сотрясающий молнией, слава света, заставляющий свет возрастать; ты, поддерживающий огнем свет, укротитель светил. Открой, ибо я заклинаю из-за жестокосердной и безжалостной неминуемой Фатальности имени, которые еще никогда не обретали места в смертном Естестве, которые еще не произносил человеческий язык, звук или голос смертного, имена вечно живущие и прославленные (65).

(617) Произнеси все эти имена с огнем и дуновением, прочитав первый раз их полный ряд, затем подобным образом начав и второй раз, пока целиком не сумеешь назвать семь бессмертных богов мироздания. Когда ты произнесешь эти имена, то услышишь раскаты грома и грохот в воздухе, тебя окружающем; в то же самое время ты почувствуешь сильное сотрясение. Тогда ты снова скажешь: «Безмолвие» и остальное; затем откроешь глаза великие отверстые врата и мироздание богов внутри врат (66), так что благодаря наслаждению и радости от этого вида твой дух рванет, чтобы сюда подняться. И все же, оставайся на месте, и тотчас из божественного мира, останавливая тем самым взгляд, принесется к тебе дуновение. Когда твоя душа возвратится к себе самой, то говори: «Гряди ко мне, Господи». Сказав это, лучи повернутся к тебе. Смотри лучше в их средоточие. Сумев сделать так, ты увидишь юного бога прекрасной наружности с огненными волосами, облаченного в белую тунику и пурпурную хламиду, носящего огненную корону. Приветствуй его сразу этим приветствием огня.

(640) «Приветствие, Господь, могущественный в силе, державный в господстве, величайший из богов, Гелиос, Господин неба и земли, бог богов. Твое дуновение сильно и крепко твое могущество, Господь. Пожалуйста, препроводи меня к Верховному Богу, к тому, кто тебя породил и сотворил: ибо я — человек, NN, сын такого-то, рожденный от подобной смертной утробы и семенной жидкости и который сегодня уже возродился благодаря тебе среди стольких мириад лю-

дей, став бессмертным в этот час по указу бесконечно благого Бога; полагаю праведным преклониться пред тобой, обратившись к тебе с молитвой, соответствующей моим чеолвеческим силам».

(655) Когда ты так скажешь, он устремится вперед к полюсу, и ты увидишь его там как бы идущим по дороге. Тогда ты, остановив его взглядом, издав протяжный рев как будто бы из рога, вложив в него все свое дыхание и сжимая свои боковые стороны, затем поцелуй филактерии и говори, обращенный поначалу вправо: «Покровительствуй мне». Произнеся это, ты увидишь отверстыми и врата и устремляющимися вперед из глубин семь дев в платьях из биссуса с лицами змей. Их называют «небесными Тихеями», они держат золотые скипетры. Увидев их, приветствуй дев следующими словами:

(666) «Приветствие семи небесным Психеям, августейшим и благим девам, священным девам, спутницам жизни... (67), вы, святейшие стражницы четырех колонн. Приветствую тебя, первая..., приветствую тебя, вторая (68)...»

Тогда устремляются вперед для их сопровождения семь других богов с лицами черных тельцов, препоясанных льняными набедренными повязками, немущих семь золотых диадем. Это те, кого называют «Господами небесных полюсов». Тебе необходимо их поприветствовать каждого поочередно его собственным именем:

(678) «Приветствие, стражи осей, святые и крепкие волчата; вы, слушающиеся единственного повеления, заставьте обращаться вращающуюся ось небесного круга; вы, насылающие на расу нечестивых молнии, вспышки, землетрясения, и грозовые разряды; дайте мне, поскольку я богобоязненный, здоровье, целостность тела, силу слуха и зрения, спокойствие души в добрые настоящие часы этого дня; вы, мои Господа, боги, правящие в вящем могуществе. Приветствие тебе, первый..., приветствие тебе, второй (69)...»

(693) И когда они поднимаются с одной и другой из сторон в ряд, наподобие устрашающей гвардии, останови глаза справа перед собой в воздухе; тогда увидишь падающие вспышки молний, сияющие ослепительным светом, сотрясающие землю, и нисходящего бога огромного телосложения с лицом из света, молодого и с золотыми волосами, облаченного в белую тунику, золотой тюрбан и широкие краги; держащего в своей правой руке плечо золотого тельца, то есть Медведицы, приводящей в движение небо и заставляющей его обращаться в противоположном смысле, которая ежечасно поднимает опускающийся затем полюс. Впоследствии от глаз бога ты увидишь струящиеся молнии, а от его тела исходящие звезды. Издай тогда протяжный вопль, сжимающий бока, чтобы пробудить одним ударом твои пять чувств, протяжно до изнеможения, поцелуй снова филактерии и говори: «Жизнь NN, пребудь со мной (70) в моей душе, не оставляй меня, ибо таков порядок...» (71). Останови тогда бога взором, издав протяжное стенание, и поприветствуй его в следующих понятиях:

(743) «Приветствие, Господь, Властитель воды, приветствие, творец земли, приветствие, Князь дуновения, бог в сияющем блеске. Соверши оракул, Господи, в настоящем стечении обстоятельств. Господь, рожденный снова, я хожу, пока возрастаю и, став большим, я умираю, рожденный от рождения, дающего жизнь, и я растворяюсь, чтобы вступить в смерть, согласно тому, что ты установил, согласно тому, что ты учредил и основывал мистерию (72). Я есть, я...»

Когда ты так скажешь, тотчас получишь свой оракул. Ты будешь освобожден от твоей души, ты не будешь больше в себе самом, когда он тебе ответит. Он тебе даст оракул стихами и, выразив его, удалится. Ты же останешься здесь в безмолвии, ибо ты уразумеешь это сам по себе, и тогда ты сохранишь безошибочно все слова великого бога, даже если оракул насчитывал бы тысячи стихов».

- (1) Текст и немецкий перевод у К. PREISENDANZ, *Papyri graecae magicae* (цитируется PGM. и № пап.), 2 vol., 1928–1931. Третий том еще не вышел: он будет содержать *указатели*. Я посвятил этим сочинениям общее исследование в *L'Idéal religieux des Grecs et Évangile*, Excursus E: *La valeur religieuse des papyrus magiques*, pp. 281 ss. (цитировано *Idéal*). Смотреть также Th. HOPFNER, *Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber* (*Stud. z. Palaeogr. u. Papyruskunde...* von C. Wessely, XXI et XXIII), 2 vol., 1921–1924 (цитировано OZ. I или II). В переводе ниже MM = Магические слова. NNсоответствует ó (или ή) δεῖνα, «Таковой» (или «Таковая»).
- (2) См. *Idéal*, p. 281, n. 2.
- (3) OZ., II, §§70–75. См. *Rev. Bibl.*, XLVIII (1939), pp. 73–74. Смотреть также интересную статью S. EITREM, *La théurgie chez les Néoplatoniciens et dans les papyrus magiques*, *Symbolae Ostoenses*, XXII (1942), pp. 49 ss.
- (4) REITZENSTEIN, *Poimandres*, pp. 14 ss.
- (5) *Ib.*, pp. 18–19.
- (6) *Ib.*, pp. 24, 30.
- (7) *Ib.*, p. 30.
- (8) Слово есть у Рейтценштейна, p. 30.
- (9) То есть, очевидно, на каждом листе имя разного бога.
- (10) См. JAMBL., *de Myst.*, VIII, 5.
- (11) См. DIETERICH, *Abrasax*, p. 165.
- (12) Кроме того, упоминание подобных соперничеств является как бы (quasi) *topos*'ом в магии; см. уже борьбу между Моисеем и египетскими чудотворцами (*Ex.*, VII, 10–13), имевшую длительное влияние на литературу, CUMONT, *Rev. H. d. Rel.*, CXIV, 1936, pp. 19 ss.
- (13) см. IV, 3077 Формула напоминает II *Macch.*, VII, 28; и на самом деле могла находиться под влиянием иудейского текста.
- (14) Как отмечает HOPFNER, *l. c.*, это несколько богов, которые должны появляться перед ребенком, а не один Трисмегист. Предыдущая фраза упоминала уже Гелиоса и Анубиса. Сюда добавляют Гермеса, затем бога земли Геба (sic Hopfner), принесшего на землю яйцо творения: значит, бог, рожденный из яйца, был его сыном

- или орфическим богом? В любом случае ничто не поддерживает утверждение Рейтценштейна, *Poimandres*, p. 117, n. 5: Ὁὲν τοῦ ὁοῦ = «Hermes als Urgott»; «Гермес как изначальный бог».
- (15) Тат здесь явно предстает орфографическим вариантом Тота, выражая того же самого бога Тота-Гермеса. Из текста нельзя заключать, что Тат, сын Гермеса, «поистине занимал свое место в культе», REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 117. Тат является только литературным вымыслом, см. *ниже*.
- (16) См. RIESS в P. W., II, 1796 ss. Персидский псевдомаг, под именем которого ходило определенное число сочинений, относящихся к оккультным знаниям.
- (17) ἀλὴν ἀπάντων καὶ πασῶν. Странное выражение, и исправление Рейтценштейна ἀπὸ πάντων καὶ πασῶν («перед всем и всеми») правдоподобно настолько, что тогда обнаруживается освященная формула.
- (18) Эти слова «виноградник...» переданы по-коптски.
- (19) Маги часто пользовались эбеновым жезлом, см. Ps.-CALLISTH., I, 1; JUL. VALERIUS, 2, 1; HEGEMONIUS, *Acta Archelai*, 27, p. 22 Beeson (Mani) *baculum tenebat ex lingo ebenino*. Два мага на фресках митреума в Дура-Эуропос держат в правой руке: один трость; другой черный жезл, см. *The Excavation at Dura-Europos*, VII (1939), p. 110 et pl. XVI–XVII.
- (20) Текст внутри скобок касается будущего оператора, к которому маг повелительно обращается, исходя из постоянного обыкновения подобной формы литературы (астрология, алхимия, магия). Он обозначает здесь, что в данный момент практикант должен выражать свои клятвы.
- (21) См. *ниже*.
- (22) καλλάϊνον или καλάϊνον: глазурованная керамика бирюзового цвета, произведенная в Александрии, см. LIDDELL-SCOTT-JONES, s. v. καλάϊνος II.
- (23) Тот же самый рецепт обнаруживается у Дамижерона, с. 6: *lapis smaragdo* (я цитирую по PITRA, *Spicilegium Solesmiensis*, III (1855), p. 326; рецепта не хватает в греческих выдержках, MELLY-RUELLE, II 1, pp. 131–133); *oportet autem eum perficeresic: adeptus lapidem, iube sculpere scarabeum, deinde sub ventre eius stantem Isidem; postea*

pertundatur in longitudinem. Tunc autem in fibulam missum dicato, porta, consecrato; et fac locum quondam bonum praeparari, et ornare tu, et caetera quae tua sunt, et videbis gloriam lapidis, quamque ei Deus concessit. О сверлении камня см. еще PLIN., N. H., XXXVII 20, 2 (Littré) в отношении бериллов, а также трактат περὶ λίθων, цитируемый Руска, *Sitz. Ber. Heidelb.*, 1929, 3, p. 13 (λίθοςσμάραγδος).

- (24) Об этих благоприятных и неблагоприятных днях Луны см. BOLL-BEZOLD-GUNDEL, *Stern Glaube*, pp. 173 ss. (*Die Texte der Laienastrologie*), в частности, p. 174.
- (25) Дух, заклинаемый Тотом (магом, отождествляемым с Тотом), является духом индивида, погибшего случайной смертью (νεκροδαίμων); в настоящем случае дух человека, утонувшего в Ниле, который как таковой отождествляется с Осирисом под именем Эсиес.
- (26) Это Анубис.
- (27) Об Эсиесе (утонувшем и уподобившемся Осирису) и об этом тексте смотреть, в частности, F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum*, I (1929), pp. 174–183, особенно pp. 179 ss. Смотреть также HOPFNER, *OZ.*, II, § 295 (конец p. 142) и мой *Idéal*, p. 299, n. 1.
- (28) ἐπαφήσω ἄνοιξιν ἐφ' ὑμᾶς, καὶ ὁ θέλει ποιήσει. Смысл не объясним. Гопфнер читает следующим образом: ἀπαφήσω Ἀνοιξιν ἀφ' ὑμῶν καὶ ὁθέλω, ποιήσει = «я далеко отворачиваюсь от тебя, бог Открытия; и он сделает то, что я пожелаю». Этот бог Открытия был богом скал Ассуана, которые в мифологические времена отворялись, чтобы заставить течь Нил. Все это остается только предположением.
- (29) δάφνης ἐν καρδίῳ. Итак, Преиздандц: «Nimm 28 Blätter von einem Lorbeerbaum, der schon Mark hat (что обладает уже сердцевинной)». Но господин Кюмон мне внушает другое соблазнительное объяснение: «Возьми 28 листов (лепестков) сердца лавра»; τὸ ἐν καρδίῳ является сердцевинной (костным мозгом), сердцем, деревом. Лавр — теплолюбивое растение, посвященное солнцу, но это тепло пребывает в сердцевине дерева: равно эту сердцевину необходимо использовать, см. сказанное о руте *Geopon.*, XII, 25, 3; рута также теплолюбивое растение. См. CUMONT, *La stèle du danseur d'Antibes*, pp. 13 ss.
- (30) О девственной земле см. *выше*.

- (31) ελ ἀρτιβλαστ Pr., откуда ἐλαΐας ἀρτιβλάστου Kenyon. Или «листья, которые правильно распускаются» (ἀρτιβλαστα) Preisendanz.
- (32) Текст неверный: του δένδρουκ | ομοιθ του εντοσον P. Я прочитал бы его следующим образом: τοῦ δένδρου κομισθέντος ἐς τόσον. Культивирование оливковых деревьев всегда было редким и затруднительным для Египта, оливковое масло здесь стоило дорогого.
- (33) παῖς ἄφθορος, как медиум, был хорошо известен в магии, см. HOPFNER, OZ., I, p. 236 и в P. W., s. v. *Mageia* 360 ss.; CUMONT, *Rev. H. d. Rel.*, CIII (1931), p. 72; мой *Idéal rel. d. Grecs*, p. 288, n. 2.
- (34) εἰς φῦσαν χήνειαν. Или «на мочевом пузыре гуся»?
- (35) δῶκε, которое имеет техническое значение в этих магических текстах, см. IV, 335, 958.
- (36) ἐνκάρδιε: см. IV, 1785 νήπιε, ὅταν γεννηθῆς ἐνκάρδιος (Эрос); XIII, 487; HORAP. I, 36.
- (37) Πειθοδικαίόσυνε: или «послушный правосудию».
- (38) ὄφρα σε μαντοσύναις, ταῖς σαῖς ἀρεταῖσι, λάβοιμι; Preisendanz: ὄφρα τε μαντοσύνας... λάβοιμι; Hopfner, возможно, лучший урок из-за параллелей.
- (39) Это и есть змей *Уроборос*, символ Вечности.
- (40) См. *выше*.
- (41) Было бы интересным сравнить их также с молитвами Фирмика Матерна к богу мироздания, *Math.*, V, praef. 3–6 (II, p. 2.4 Skutsch-Kroll), и к Солнцу, *Math.*, I, 10, 14 (I, p. 38.6 Skutsch-Kroll).
- (42) О четырех ветрах см. CUMONT, *Recherches sur symbolisme funéraire des Romains*, p. 106, n. 5 (видение Иезекииля) и p. 107.
- (43) Это упоминание Парфян интересно для установления датировки текста.
- (44) Я пренебрег в этом переводе магическими словами, которые почти постоянно прерывают текст.
- (45) См. еще молитву к Богу πρωτοφυῆς и πρωτογενῆς I 196 ss. Здесь говорится об αἰωναῖος Αἰών ib., 200.
- (46) Preisendanz. REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 279. И здесь обнаруживается доктрина Первого Небесного Человека *Герметического Корнуса I*.

- (47) ὕψωσαν τὸν οὐρανόν Preisendanz. Нельзя ли прочитать ὕψωσάν <σε εἰς> τὸν οὐρανόν?
- (48) Πάντων τῶν θεῶν Reitzenstein: τοῦτων τ. θ. Р и Preisendanz.
- (49) ἀρχή или первая нома Верхнего Египта является номой Элефантины, престола Доброго Гения.
- (50) Об этом тектес мотреть особо DIETERICH, *Abraxas*, Leipzig, 1891; REITZENSTEIN, *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur* (Sitz. Ber. Heidelberg, Phil. H. Kl., 1917), pp. 1–111.
- (51) Никто не знает, что Абраксас (или Абрасакс) и *uconceφ* (*isop-sèphe*) число дней года (суммированные буквы по-гречески имеют нумерологическое значение и составляют тот же самый итог дней в году: $1 + 2 + 100 + 1 + 60 + 1 + 200 = 365$). См. REITZENSTEIN, *Poimandres*, pp. 272 ss.
- (52) Магический папирус, содержащий «рецепт бессмертия» (*Pap. Bibl. Nat. suppl. gr. 574*), был написан приблизительно во времена Диоклетиана, но легко показать, что этот рецепт даже более древний: копиист делает аллюзию на несколько рецензий, что предполагает уже изменившийся текст, переходивший из рук в руки; гностический характер отрывка восходит к чисто языческому гнозису, не выявляющему никакого хриситанского вклада и никакого заимствования у неоплатонизма (зато многочисленные схожести с *Oracula Chaldaica*): это нас приводит ко II столетию или, по крайней мере, подобный феномен лучше воспринимается во II, нежели III столетии нашей, см. A. DITERICH, *Eine Mithrasliturgie*, pp. 43–46.
- (53) ἀξιῶ, μύστηscr.: αξιωμυσταιpar. ἀξιῶ, μύσται Preis. («я требую..., мисты...»).
- (54) ἀλήτη: Cum. (Reitz.); αιητης par.
- (55) Речь идет о (временной) смерти, предполагающей возрождение, см. APUL., *metam.*, XI, 23 (p. 282. 14 Helm): *accesi confinium mortis*.
- (56) См. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire*, p. 130, n. 1.
- (57) ὑπεξεστῶσης Eitr. (Preis.): υπεστωσης par.
- (58) συνανιέναι ταῖς... μαρμαρυγαῖς τῆς ἀθανάτου λαμπηδόνης: см. PHILOSTR., *V. Apoll.*, III, 15 ἀλλ' ὅποσα τῷ Ἡλίῳ ξυναποβαίνοντες τῆς γῆς δρῶσιν (scil. Брахманы).

- (59) τῇ νὰποφορὰν τοῦ ὀράματος, «die Umdrehung des Gesichts» (Dieterich): см. μεταφορά, περιφορά, где кинематический смысл φορά оставался осязаемым: «флейта» переновится со стороны диска, откуда должен исходить ветер.
- (60) Душа миста, провозгласив свое естество астральным и произнося проходное слово (ἐγὼ εἰμι σύμπαντος ὑμῖν ἀστήρ 574), видит происхождение солнечного диска — ибо Солнце является творцом — как сонм душ сферической формы, подобных светилам (576, 580 ss.). О душах, зачатых как бы от кругообразных светил см. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, p. 122. О Солнце, творящем души, К. REINHARDT, *Kosmosu. Sympathie*, pp. 308 ss., который цитирует любопытный текст из SEXT. EMP., *adv. phys.*, I, 71–74, где мы читаем: ἔκσκηνοι γοῦν ἡλίου γενόμεναι (sc. αἱ ψυχαί) τὸν ὑπὸ σελήνην οἰκοῦσι τόπον. Рейнгардт переводит (p. 311): «nach ihrem Fortzug aus der Region der Sonne bewohnen sie die Region unter dem Monde». Фрагмент «рецепта бессмертия», кажется, подтверждает такую интерпретацию, представляющую, однако, сложности, см. CUMONT, *op. cit.*, p. 190, n. 4.
- (61) τοῦ τετάρτου διαζώματος scil.: τοῦ Δ διαζώματος par. 4-я зона является областью Солнца в порядке, называемом «халдейским», где Солнце занимает середину между шестью другими планетами, см. BOUCHÉ-LECLERQ, *Astrol. Gr.*, pp. 107–110; BOLL, *Hebdomas* в P. W., VII, 2567 ss. Итак, здесь речь идет именно о божестве Гелиосе. О Гелиосе Эоне см. *выше* видение Мандулиса. О διάζωμα, «планетарной зоне, области планеты», см. *Stob. Herm.*, XXVI, 8, 10, 11, p. 530. 2, 24 ss. Scott.
- (62) πυρίπολος (= πυρόλος) должен соотноситься с образованиями ὀνειροπόλος, ἱεραπόλος (*Syll.* 669) и также, несомненно, θεόκόλος (Элида и Ахайя): значит, «служащий огня, который бодрствует над огнем» («Feuerwaltender» Dieterich).
- (63) Текст здесь добавляет: οἱ δὲ 'συνκλειῖστα' = другие (тексты) доносят: «ты, который обладаешь властью затворять» (врата, о чем вопрос ставится выше).
- (64) φωτοβία: см. образования εὐρυβίης, αἰνοβίης, παντοβίης: то есть «ты, обладающий силой света».

ГЛАВА IX ЛИТЕРАТУРНЫЕ ВЫМЫСЛЫ О ЛОГОСЕ ОТКРОВЕНИЯ

К каким бы ни был предмет, рассматриваемая нами в этой книге премудрость является разоблаченной премудростью. Здесь нет причины, обнаруживающей ее благодаря одним своим ресурсам: она исходит свыше, именно там ее изначальный характер. Естественно, что столь распространенное верование выковало для своего употребления некоторое число литературных вымыслов, чтобы выражать разнообразные модальности божественного дара.

Я сказал вымыслы: поскольку для нас, современных людей, вполне очевидно, что эллинистические рассказы откровения не содержат никакого основания истины. Но было ли то же самое для древнего человека? Не виделся ли в равной мере только чистый вымысел? Сегодня очень сложно решать эту проблему. Несомненно, часть моды должна оставаться большей, как это и бывало в иных литературных жанрах для использования темы нисхождения в Преисподнюю, чудесного острова, где процветают лучшие политические установления или в приключенческом романе о скованной любви, чудесах и распознаваниях. Почти невозможно сказать для каждого *логоса* откровения, насколько искривлен автор, верит ли он в то, о чем повествует, или он ограничивается воспроизведением литературного вымысла, к которому публика испытывает алчность. Не стоит забывать, тем не менее, что многие черты, невероятные для наших глаз, казались вполне естественными в античности. Тогда не подвергались сомнению ни ночные видения, ни феномены экстаза, ни возможность заклинания благодаря определенным обрядам богов или душ усопших. Я это некогда показывал на примере опыта лекаря Фессала (1): если бы жрец, который для Фессала заклинает бога Асклепия, использовал бы магические преимущества, то вряд ли сам Фессал подал бы вид, обнаружив свою

искренность, хотя бы и не верил в реальность этого видения. Но что думать в продолжение рассказа? Конечно, трудно допустить, что Асклепий продиктовал лекарю целый подробный трактат о растениях: верил ли этому сам Фессал? Значит, здесь место, когда возобновлялся вымысел. Что мы видим в одном и том же произведении, — и я привожу только этот пример, — поскольку нет средства различения между достоверным рассказом и подлогом.

В любом случае, если можно и должно зачастую заподозрить искренность автора, то есть место, по обыкновению, допустить и добросовестность публики. Никакая эпоха, кажется, не была больше легковверной, чем четыре первых столетия н.э.. Самые абсурдные чудеса очаровывают толпу. Язычники и христиане в равной мере становятся обманутыми волшебством магов. На этот счет романтическая литература апокрифических Деяний предоставляет любопытные примеры духа времени. Я хочу из них привести только один. В Деяниях Петра мы видим, что знаменитый чудотворец Симон соблазнял не столько новых учеников Евангелия, сколько языческий плебс Рима (*Acta Petri* 4): именно благодаря самым нелепым чудесам апостол Петр был как бы обязан восторжествовать над своим соперником. Таким образом, он разговаривает с собакой (*ib.*, 12) и семимесячным ребенком (*ib.*, 15), заставляет плыть и есть копченую селедку (*ib.*, 13); не говоря уже о чудесах, которые можно было назвать обыкновенными: вещие сновидения (*ib.*, 22), яркие явления (*ib.*, 5, 21), воскрешения трупов (*ib.*, 26, 27, 28) (2). Значит, эти христианские романы, некоторые из которых достигли поразительного успеха (3), не предназначались для угождения, по крайней мере, это не было их первой целью: они нацеливались в основном на созидание, и с тех пор мы можем быть уверены, что чудеса апостола способствуют в произведении этому замыслу. Именно так эти чудеса и получали доверие. Языческая публика, по крайней мере, не являлась менее легковверной: достаточно вспомнить историю Александра Абонотического у Лукиана. Наконец, существовало профаническое, позволявшее

собой обладать. Такой просвещенный язычник, как Юлиан, протагонист эллинизма, предается с упоением под руководством Максима Эфесского довольно грубым мистериям огня «Халдейской Теологии» (4); сам Ямвлих посвящает целую книгу объяснению и подтверждению этих явлений.

Необходимо сохранить в памяти этот «контекст», чтобы рассудить о существенности наших сочинений. Вымысел и искренность в них перемешаны, и одна часть от другой варьируется в каждом случае без возможности определения четкой точки, где заканчивается одна и начинается другая. Мы наблюдаем две крайности: чистую пародию в *Подлинной Истории* Лукиана, чистое легковерие в *Деяниях Петра*. Между ними двумя — мир, полный оттенков: могло случиться так, что автор оказался бы целиком откровенным; в другие разы он мог бы предаться игре, завершив верой в свое собственное измышление; в следующие разы он только бы поспешал за модой. Как об этом узнать?

Учитывая эти оговорки, может быть интересным разобрать различные виды литературных вымыслов, используемых в логосе откровения. Болль предоставил этому удобную классификацию, мной принимаемую (5). Этот ученый различает прямое откровение и косвенное откровение. В первом случае пророк прямо наставляем либо в ходе сновидения или экстаза, либо в беседе с богом, либо открытием чудодейственной книги (божественного происхождения), либо небесными знаками. Во втором случае откровение передается в форме устного или письменного наставления либо мудрецом царю, великой личности или ее соратникам, либо отцом своему сыну или учителем своему ученику, которого он рассматривает как собственного сына. Все подобные разновидности типов обнаруживаются в народном и ученом герметизме, и наши наблюдения в этой главе заслуживают одного и другого. Феномен экстаза и божественной беседы присутствует в *Поймандре* (*Герметический Корпус I.*), разговор с ангелом в алхимическом сборнике Исиды к Гору, открытие одной божественной книги в герметических

Киранидах и *Koré Kosmou*, диалог между мудрецом Татом и царем в *Герметическом Корпусе XVII*, письмо мудреца Асклепия к царю Аммону в *Герметическом Корпусе XVI*, устное наставление мудреца Гермеса к своему сыну Тату или к своему ученику Асклепию в большинстве *logoi Герметического Корпуса* и выдержках Стобея, учение Гермеса у Тата, Асклепия и Аммона в Асклепии, устные уроки Исиды для своего сына Гора в последних *Hermetica* Стобея (XXIII–XXVI Scott). Тем не менее, поскольку литература откровения во многом превосходит герметизм, мне показалось полезным ограничить мои примеры одними герметическими сочинениями, чтобы рассмотреть проблему в своей целостности.

§ 1. Виды прямого откровения

І. Откровение в ходе сновидения или экстаза

Когда Фессал потерпел неудачу в терапии гелиакической таблеткой, он покинул Александрию, устремившись в пустыню, решив открыть секрет или покончить жизнь самоубийством. Итак, он рассуждал, что, «поскольку моя душа мне непрестанно предсказывала, что я смогу иметь общение с богами, постольку я непрерывно возносил руки к небу, умоляя богов мне даровать видение во сне или наитие божественного (6) духа в какой-нибудь милости подобного рода».

Искусство достигать откровение во сне не что иное, как ветвь ониромантии. Этот феномен слишком известен, слишком распространен в античности, чтобы иметь нужду в своей иллюстрации. Напомним только, что философы давали ему обоснование (7), что интерпретация сновидений являлась, по крайней мере, в греко-египетской религии жреческим ремеслом (8): Артемидор из Далдиса в Лидии написал во II веке книгу на эту тему (9), а рецепты для получения оракула в сновидении (ὄνειραῖντά) входят в число наиболее общих текстов магических папирусов (10).

Откровение, полученное в экстазе, представляется более редким феноменом. Оно встречается в нескольких видах, общая черта которых сам экстаз, наличие факта «выхода из себя» (11).

Иногда субъект, выйдя из своего нормального состояния, чувствовал себя наполненным божественным дыханием (θεῖον πνεῦμα: Фессал), который неожиданное начинает в нем и его заставляет произносить оракул. Таков случай *Оракула Горшечника* (12). Это сохранившаяся в одном греческом папирусе III века н.э. история пророка Исиды и Осириса в царствование Аменофиса. Богатый, владеющий домом и полями, он продает однажды все свое имущество, чтобы стать горшечником. Тем самым он принижает жреческое служение и кажется в некотором смысле нечестивцем: его считают безумцем (fr., l. 1–10). Очень поврежденное продолжение текста приводит к следующему итогу. Население, раздраженное нарушением обязанностей в отношении богов, заполняет местерскую псевдогоршечника и разбивает все его инструменты. Он тогда впадает в экстаз (13) и, одержимый божественным духом (14), принимается пророчествовать. Собирается народ, предупреждают царя, требующего и вопрошающего пророка всегда в состоянии экстаза (15). Ответ настолько странный, что разволновавшийся царь велит собрать главных жрецов и иерограммату (здесь «секретаря») для записи оракула горшечника (fr. 3). Тогда следует сам этот оракул, возвещающий разрушение и возрождение Египта.

Порой схема более сложная. Субъект, впавший в экстаз, ощущает себя оставившим землю и поднявшимся на небо (16), и там он слышит божественный голос и зачастую наслаждается видением. Классический пример этого Нехепсо (17). В ходе экстаза царь-астролог чувствует себя восходящим (?) в воздухе: он слышит голос неба (καὶ μοί τις ἐξήχησεν οὐρανοῦ βοή); тем не менее, перед ним появляется одна форма, окутанная пасмурным пеплосом, который распространяет тьму. В рассказе Фессала Асклепий, возможно, делает аллюзию на

этот божественный голос, когда он говорит лекарю: «Царь Нехепсо, всякий здавомыслящий человек, находившийся в обладании всей магической властью, никогда, однако, не получал от божественного гласа ни одного из секретов, которые ты желаешь познать» (18).

Восхищение, обращенное к небу в ходе экстаза, является одной из черт апокалиптического жанра: так Енох (12, 1) был «восхищен» (ἐλήμφθη), «и ни один человек не смог попасть туда, чем он восхищен, где он есть, и пережить то, что с ним случилось». С другой стороны, экстаз, божественный глас и видение являются тесно связанными в *Апокалипсисе*. Иоанн, будучи восхищен в экстазе (19), слышит сзади себя сильный, будто бы трубный голос, ему говорящий: «То, что ты видишь, запиши в книге и пр.». Он поворачивается тогда, чтобы увидеть, кто с ним говорит: именно в это мгновение перед ним появляется видение. Дальше тот же самый голос, подобный трубе, говорит пророку (IV, 1): «Поднимись сюда (ἀνάβα ὧδε), и я тебе покажу то, что должно произойти впоследствии». Это снова соединение экстаза и восхождения на небо.

Те же самые элементы (экстаз, видение, голос, но не восхождение на небо) обнаруживаются смешанными в герметическом Поймандре (Герметический Корпус I, 1):

«Однажды я принялся размышлять о существах; и как только моя мысль стала планировать в высотах и мои телесные чувства оказались связанными: так случается с чувствами, отягощаемыми тяжким сном (20)...; мне показалось, что вижу перед собой существо огромной величины, за пределами всякой определяемой меры, называвшим меня моим именем и мне говорящим...».

Дальше в ходе видения пророк видит сначала свет, затем тьму, производящую «некое подобие звука, неопиcуемый стон»; после оттуда издается непрониcимый крик, «похожий на голос огня» (С. Н. I, 4). Таким же образом еще в рецепте бессмертия Парижского папируса (21): субъект сначала под-

нимается в различные небесные зоны; затем, когда он достиг последней зоны, он слышит раскаты грома и грохотания в воздухе; он видит (небесные) врата и мир богов внутри широко открытых великих врат (22); и наконец перед ним появляется сам бог Гелиос, дарующий ему откровение. Все это происходит, когда субъект пребывает в экстазе (23), но это условие не мешает ему удержать в уме оракул, хотя и состоящий из тысяч стихов.

Хорошо понаблюдать вместе с Боллем (24), что авторы, рассказывающие об экстазе и небесном восхождении, хорошо понимают, что речь здесь идет не о реальном факте, но о психологическом феномене. Чтобы лучше отметить, эти авторы охотно указывают двойное условие субъекта, пребывающего в экстазе: благодаря части самого себя он пересекал небо, общаясь с богами; благодаря другой части он находится еще на земле, которую на самом деле он никогда не покидал. Филон пишет следующим образом во фрагменте, где он атакует «халдейских» жрецов, то есть жрецов-астрологов его времени (25): «Ты имеешь ноги на земле: тогда почему устремляешься выше облаков? Как ты можешь прикасаться к вещам эфира, когда ты полностью укоренен в почве?» Филон полемизирует здесь против этого притязания мистиков, но в другом месте он его принимает на свой счет и восхищается им (26):

«Все, кто у греков или у варваров совершенствуются в премудрости, проводя жизнь без порицания и упрека, твердо решив не подвергать своего ближнего никакому ущербу и не причинять ему ничего взамен, избегают общества путаников, которые непрестанно вовлечены в человеческие интриги; первые чужаются мест, где последние вершат свои дела — трибуналов, парламентов, публичных площадей и присутственных установлений; короче, всякой группы, всякого собрания профанических людей; первые проводят мирную жизнь без борьбы; они превосходно созерцают естество и существа естества; они проникают в тайны земли, моря, воздуха и неба, как и в их физические законы; они сопровождают мысленно в их кру-

говоротах луну, солнце, хор других планет и неподвижных светил; они тем самым, шествуя по эфиру, созерцают могущества, которые там находятся, ибо они стали аутентичными гражданами мироздания, они, сделавшие из мироздания свой град, каковой рассматривают как члены и друзья всей премудрости».

В свою очередь, герметизм выражает двойственность условия у созерцателя, и он его превозносит как одно из вящих преимуществ человека (С. Н. X, 24–25):

«Человек является живым божеством, которого должно сравнивать не только с остальными земными существами, но и с теми на небесах, кого именуют богами. Или, скорее, если стоит осмелиться сказать правду, именно со сверхбожественным существом, реально установившим человека (27); или, по крайней мере, между ними есть полное равенство возможности. В действительности, никто из небесных богов не покинет пределы неба и не спустится на землю: человек, наоборот, поднимается даже до небес, и он их измеряет, он знает то, что есть в небесной высоте, а что внизу; и он изучает все остальное с точностью и, будучи высшим чудом, *он не имеет нужды покидать землю, чтобы водвориться вверху*, сколь далеко не простирается его власть!»

И в другом месте (С. Н. XI, 19):

«Повели своей душе оказаться в Индии; и вот быстрее, нежели твой приказ, она там будет. Повели ей переместиться затем к океану; и вот снова она тотчас там водворится не потому, что путешествовала с места на место, но так, как будто она там уже была. Повели ей взлететь на небо, и ей не понадобятся крылья: ничего не в состоянии ей послужить препятствием — ни огонь, ни солнце, ни эфир, ни небесная революция, ни тела других светил; но, проникая сквозь все пространства, она поднимется в своем полете к последнему небесному телу».

Это обычный для герметиста опыт — ощущать себя сразу в себе самом и повсюду (С. Н. XI, 20):

«Вложи в свою мысль, что для тебя нет ничего невозможного, ты достоин бессмертия и способен все понять... Поднимись выше всякой высоты, спустишься ниже всякой глубины. Собери в себе самом восприятие всего сотворенного: огня и воды, сухого и влажного; представь, что ты одновременно повсюду на земле, в море, на небе; что ты еще не родился, что ты есть за пределами смерти».

И хотя здесь речь идет скорее о мистическом опыте, именно об этом свидетельствует трактат XIII, предмет которого заключается в описании духовного посвящения, благодаря чему ученик достигнет высших степеней гнозиса. Итак, став однажды «возрожденным», вот как выражается сам неопит (XIII, 11):

«Сделавшись непоколебимым посредством Бога, о, отец, я представляю для себя вещи не глазным зрением, но духовной энергией, удерживаемой мной от Могуществ. Я в небе, в земле и в воде; я в воздухе, в животных, в растениях; в утробе, прежде утробы, после утробы — повсюду».

Это благородное преимущество человека, это свойство, коим он обладает благодаря созерцанию и экстазу преодолевать границы своего существа, чтобы соединиться с благословенными богами; никто лучше Птолемея не передал это в знаменитой эпиграмме (28):

«Мне ведомо, что смертен я и проживу лишь день. Когда же я препровождаю на круговом пути ряды спрессованных светил, ногами больше не касаюсь я земли, и к Зевсу самому я поспешаю насытиться амброзией, как боги».

II. Откровение, полученное в ходе беседы с богом

Этот второй вид откровения может иметь место в сновидении или в экстазе. Хотя он достигается и другими путями, то есть методами магии и телестики (одного из видов теургического искусства — В. Т.- Г.). Пример чего мы наблюдали в рассказе Фессала. Ямвлих в *mysteriis* излагает всякие виды

заклинательных средств: встреча и общение с богом является феноменом, не представляющим ничего необычного в греко-римскую эпоху (29). Неоднократно, по словам астролога Веттия Валента (30), «мне казалось, что божественные существа беседовали со мной (31), и я чувствовал тогда, что мое разумение было совершенно ясным и чистым (32) для исследования».

В этих беседах можно пообщаться как с богом, так и с душой усопшего — это случай Демокрита, вызывающего тень Останеса (33) — или с ангелом: таким образом, именно от ангела Исида получает разоблачение секретов алхимии (34).

Одна из характеристик данного типа есть вымысел книги, «продиктованной» богом или ангелом в ходе встречи. Лекарь Фессал предвидел подобный случай: он захватил с собой чернила и бумагу, чтобы писать под диктовку Асклепия (35). Подробность проявляется в разнообразных видах в пророческом и апокалиптическом жанре. Иезекииль (II, 9 ss.) был приглашен вкусить книгу, протянутую ему божественной рукой, и которую он обязан воспроизвести в предсказании. Ангел *Апокалипсиса* говорит Иоанну: «то, что видишь, напиши в книгу...» (Откровение Святого Иоанна Богослова, Глава 1, стих 11, 19). Основная идея остается той же самой: произнесенные или написанные слова являются божественными словами; премудрость, проповедуемая им и ему открывшаяся, исходит прямо от самого Бога. Возможно, необходимо увидеть невинную пародию этой особенности в *Метаморфозах* Апулея (VI, 25), когда Люций, превратившись в осла, но сохранившего человеческие чувства, сокрушается из-за неимения под рукой табличек и стилуса для записи чудесной истории Психеи, рассказанной одной маленькой старушкой.

Случается, что книга была не продиктована, но написана самим богом и спрятана в храме, а затем подчас после многих столетий вновь открыта пророком, который в ней почерпнет свое вдохновение. Это третий способ откровения.

III. Откровение благодаря открытию книги или стелы

Нет ничего популярнее этой темы, появляющейся уже в египетских сказках (36) и, по правде говоря, в литературе всех стран (37).



Гермес-Тот. Иллюстрация одного древнеегипетского папируса

Широко распространено в сочинениях откровения то, что касается астрологии и оккультных знаний (алхимии, магии и пр.), но это выходит за рамки данного жанра. Поскольку, начиная с эллинистического периода, Эвгемер его использует в своей *Sacra Scriptio* (ἱερὰ ἀναγγραφή): на самом деле, сообщаемое им предание, согласно его рассказу, исходит от одной стелы с выгравированными на ней золотом священными письменами (38): она пребывала сокрытой в глубине храма Зевса Трифилия (Zeus Triphylaios) на острове Панхайя (39). Эта стела содержа-

ла деяния (πράξεις, *resgestae*) Урана, Кроноса и Зевса, будучи выгравированной самим Зевсом: значит, здесь божественное откровение, авторитет которого нельзя подвергать сомнению. В течение эллинистического периода то же самое относится к одной стеле, возведенной в храме Птаха-Гефеста в Мемфисе: к ней восходят разнообразные исидические астрологии Кимея, Андроса, Иоса, как и фрагмент, приводимый Диодором Сицилийским (I 27.4) по стеле из Нисы в Аравии (40). В I столетии до н.э. автор *Ахиоха* ссылается, говоря об участии душ, на одно откровение мага Гобриеса, дед которого его обнаружил на Делосе во время похода Ксеркса написанным на двух медных табличках, принесенных от гипербореев (41). Миф, передаваемый Плутархом в *de facie in orbae lunae*, описывающий способ существования душ на луне, происходит от определенных священных пергаментов, открытых в Карфагене, которые «во время разрушения первого города были спрятаны в тайнике и без ведома всех долго оставались в земле» (42). Напомним, наконец, что *оракул Горшечника*, после того как был продиктован иерогаммату в присутствии царя и жрецов пророком в состоянии транса, хранился по указу Аменофиса в священных архивах Гелиополиса, где все могли с ним свериться (43).

Астрологические манускрипты упоминают *lunarium*, составленный при царе Псамметике иерогамматами возвышенной премудрости (πάνσοφοι): написанный иератическим письмом он хранился в святом святынях храма Гелиополя, где его открыли долгое время спустя (44). Мы видим другую форму легенды в случае с «царской книгой», лежавшей на корабле и чудесно спасенной богами, пришедшими сюда ее завершить наряду с «трапезитической» (?) стороной (45). Престиж очень древней книги столь велик, что Птолемей в Тетрабиблии (46) не опасается сам пользоваться этим вымыслом; так он пишет в отношении астрологической доктрины пределов:

«Однажды нам попал в руки старинный и в большей части поврежденный экземпляр... [21] Само продолжение текста (τὸ κατὰ λέξιν) было очень длинным и перенасыщенным доказа-

тельствами, но сложным для чтения из-за скверного состояния книги, и с большим трудом мы смогли рассмотреть и свести в схему совокупный план автора» (47).

В алхимической литературе мы находим рассказ Болоса Демокритеевнина о заклинании Останеса. Тот возвещает, что «книги находятся в храме»: их тщетно искать до тех пор, пока колонна не откроется и на ней не обнаружится знаменитое изречение: «Естество очаровывается другим естеством и пр.» (48). В дальнейшем тема спрятанной книги, затем обнаруженной, вполне процветает в сочинениях сирийской и арабской алхимии. Так мы читаем в письмах Пибехия к Осрону (49): «Пибехий, самый смиренный из философов, Осрону, приветствие! — Я нашел в Египте спрятанные и божественные книги Останеса, написанные персидскими буквами, и я не могу их объяснить». Растолковать их он просит персидского мага Осрона, который ему отвечает. Во втором письме Пибехий сообщает следующую любопытную историю (50):

«Тогда они, ученики Гермеса, смогли разрушить заклятие царя, и они объяснили написанное на жреческих стелах Гермеса, на каждой из этих стел. Они на них читали шесть дней, и они показали царю истинное искусство. Царь, порадовавшись, поскольку его желание было исполнено, и, совершив благодарения, соорудил секретные места в Египте. Он записал божественное и необыкновенное искусство на семи табличках (или стелах), как своими собственными руками, так и руками философов; затем он их положил в тайное место. Он распорядился создать при входе в это место семь врат» (51). На одной из дверей царь велел изобразить змея уробороса и символические рисунки, и «он посоветовал не открывать врат секретов никому человеку, если тот неблагородный и непросвещенный; но он согласился сохранить все мистерии для адептов мастера. Именно так жрецы запечатали все таинства; затем каждый из них возвратился в свою страну» (52).

Со своей стороны, арабская алхимия кажется особенно изысканной в этом вымысле: например, в книге Останеса «О трид-

цати главах» (53), «Сокровище Александра Великого» (54), «Книге открытия потаенного секрета знания Кафа» (55), «Изумрудной Скрижали» (56), «Книге Гермеса о Причинах Естества» (57), если не приводить отдельных измышлений арабского герметизма (58). «Книга Кратеса» (59) представляет собой не только тему спрятанной, а затем обнаруженной книги (pp. 45–46, 74), но можно сказать, что она содержит почти все общие места литературы откровения: восхищение на небо и небесное видение (p. 46), книга передана божественной личностью (здесь Гермес Трисмегист; pp. 46–47, 74), книга продиктована (pp. 52ss., 64 ss.), небесный храм с отверстыми воротами (p. 61); не говоря о других мотивах, которых мы еще не встречали, но которые дороги эллинистическому фольклору, как и борьба против дракона (pp. 72 ss.).

Герметические *Кираниды*, в свою очередь, используют вымысел потаенной книги. Там мы читаем в оригинальном прологе (60): «Эта книга была выгравирована сирийскими письменами на колонне (или стеле) из железа» (p. 13.13 Del.). Более развитый рассказ Гарпократиона заслуживает быть здесь воспроизведенным (p. 15.11 Del.):

«Итак, мне довелось встретиться с одним стариком, очень сведущим в иностранных и греческих письменах. Он назвался сирийцем, но в Сирии он был взят в плен и жил там (61). Этот старик заставил меня ходить вокруг города, показывая мне всякие вещи. И вот, прийдя в место на расстоянии четырех миль от города, мы увидели рядом с большой башней колонну, о которой обитатели Сирии (= Ассирии) говорили, что она принесена и поставлена там для здоровья и исцеления жителей города (62). Внимательно рассмотрев ее там, я заметил, что колонна несла надпись иностранными буквами. Старик, которого я спросил, тотчас согласился мне объяснить вещь, и я выслушал его рассказ о колонне, как и перевод, охотно сделанный им для меня с эолического языка (63) и варварского письма. «Ты видишь, — продолжил он, — мой сын, расположение трех колонн, одна из которых на расстоянии пяти миль, другая двух с половиной

и третья четырех. Они построены Гигантами, когда они захотели взойти на небо: впрочем, именно из-за этого безумного нечестия они были поражены молнией или одержимы сумасшествием до конца своих дней, исходя из решения суда Божия, и Бог в своем гневе выбросил их на остров Крит». Старик, показывавший мне эти вещи, повелел мне измерить веревкой величину камня (= башни?). Я измерил его: он оказался в высоту приблизительно 32 локтя, а в ширину 78 локтей; он включал в себя лестницу в 208 ступеней. Мы увидели также священную ограду, посреди которой находился храм с 365 ступенями из серебра и 60 ступенями из золота. Мы запечатлели их, чтобы молить Бога; тем не менее, когда старик мне поведал мистерии божественного могущества, он не согласился их повторить. Что касается меня, несмотря на мое желание знать об этом подробнее, я оставил прочее на будущее и спрашивал только о колонне. Старик тогда, сняв покрывало из биссуса, показал мне надпись иностранными письменами. Поскольку он знал мой язык, я просил и умолял его мне объяснить текст без обходов и без ревности. Вот то, что читалось на колонне...»

Compendium aureum Флакка Африка, который подается как сборник, извлеченный из *Киранид*, представляет тот же самый мотив с тем вариантом, что книга найдена на этот раз в могиле (64):

«Флакк Африк, ученик Бельбена (65), Клавдию Афинскому, счисляющему (?) (66), доброго продолжения исследований и благого успеха в изыскании! — После античных книг *Киранид*, которые ты познал и которые сообщают о твоём коллеге Гарпократионе, я открыл в городе Троя спрятанный в могиле с останками первого царя Кираноса сборник, озаглавленный *Золотым компендием*, поскольку это сумма выдержек, тщательно сделанных в соответствии с более известным произведением *Киранид*».

Завершим этот перечень несколькими цитированиями из магических папирусов. *PGM. VII, 862*: «Жертвоприношение благовоний Луне Клавдиана (67). — Та же самая книга, собственность Двенадцати Богов, была открыта в Афродитополе (68) подле величайшей богини Афродиты Небесной, обнимаю-

шей все мироздание». — VIII, 41 (Молитва Гермесу, см. *выше*): «Твое имя написано на священной стеле адитона в Гермуполисе, там, где ты родился» — XXIV имеет: «Велика Госпожа Исида! Копия священной книги, открытой в архивах Гермеса» (69).

Все эти экземпляры, которые можно было размножать, иллюстрируют деяние Гермеса в *Korè Kosmou*. Гермес получил непосредственно от богов откровение обо всех вещах (*К. К.* 5). Увидев совокупность вещей и обязавшись сделать их известными людям (которые еще не были созданы), он гравировал тайные символы космических элементов» на стелах, которые он прячет рядом с «секретными предметами» Осириса, а потом восходит на небо (*К. К.* 7).

IV. Откровение, полученное посредством небесных знаков

Не станем настаивать на этой главе. Здесь вся мистерия астрологии. Напомним только *Brontologion* и сборник «о землетрясениях», приписываемые Гермесу Трисмегисту (70).

§ 2. Типы передаваемого откровения

Мы уже указали, что второй способ откровения проявляется, по сути, в двух видах: подчас это мудрец, устно или письменно наставляющий царя или персонажа, или коллег; подчас это отец, просвещающий своего сына, или учитель, воспитывающий своего ученика.

I. Наставление мудреца царю

Болль это превосходно показал (71): цари имеют право на откровение, поскольку они являются наиболее близкими с божеством. Герметический трактат, сохраненный Стобеем (XXIV Scott) дает смысл этому преимуществу. Гор спросил у своей матери Исиды, каково происхождение царских душ, Исида начинает с изложения космологии. Мир разделен на четыре преде-

ла: небо, где обитают боги под предводительством Бога; эфир, пристанище светил, которыми руководит Солнце; воздух, где обитают души, перешедшие в состояние демонов; наконец, земля, удел людей, для кого автор не предполагает иного правления, кроме царской власти (XXIV, 1) (72). Три последних главы — Солнце, Луна, царь — являются эманациями Верховного Царя; и чем ближе глава к Богу, тем она царственней: Солнце царственнее Луны, а Луна царственней земного царя (XXIV, 2). Но если царь, таким образом, последний из богов, то зато он первый из людей. «И хотя, находясь на земле, он живет очень далеко от истинного божества, но он обладает в отношении людей некоторой исключительной вещью, коей подобен Богу: ибо душа, направленная в него, происходит из области, вышестоящей областям, откуда нисходят души, посланные в других людей (XXIV, 3). Божественная по происхождению, царская душа равно имеет право на более полное откровение.

Разумеется, царь может его получить непосредственно от бога, возвратившись тогда к прямому откровению. Таков царь Нехепсо, который, по словам Веттия Ввалента, слышит небесный голос. «Естество, — как пишет Манилий (I, 38 ss.), — давшее людям силу своего познания, само по себе открылось их глазам: это царственные души, которых оно побудило сначала к сему познанию, поскольку они больше соприкасаются с вершиной мироздания, с небом» (73): жрецы находятся лишь на втором месте (74). Отсюда неудивительно, почему цари делались наставниками. Астрологические манускрипты упоминают «царскую книгу» (75); среди алхимических сочинений находится совещание Клеопатры с философами (= алхимиками) (76); и эта тема встречается в одном магическом рецепте, PGM., XIII, 226: «Я тебе раскрыл здесь, дитя, легкое и благословенное богом решение, для которого сами цари не имели возможности сделаться господами» (77).

Тем не менее, наиболее привычно в наших рассказах увидеть царя, наставляемого пророком или мудрецом, и эпистолярный жанр письма к царю является одним из наиболее распространенных порождений астрологической литературы. Иногда, но

более редко, наставление пророка давалось живым голосом: так Герметический Корпус XVII нам предоставляет короткий фрагмент диалога между пророком Татом (сыном и двойником Тота) и анонимным царем.

Начинаем с *Герметического Корпуса*, который в трактате XVI использует мотив. Это письмо Асклепия царю Аммона, начинающееся следующим образом: «Я тебе направляю, о, Царь, важное рассуждение, являющееся как бы венцом и памяткой обо всех других рассуждениях». Продолжение текста представляет собой любопытную аномалию. Язык этого *логоса* греческий, как и для всех других герметических *логосов*. Тем не менее, казалось, что оригинальный язык данного логоса должен быть египетским, поскольку Асклепий рекомендует царю не переводить его рассуждение на греческий язык «из-за страха горделивой речи греков со своим недостатком нерва и тем, что можно было бы сказать о ее ложных благовидностях; она не заставила бы поблукнуть и исчезнуть важность, основательность, действенную добродетель выражений нашего (египетского) языка. Ибо греки, о, Царь, обладают лишь порожними рассуждениями для производства доказательств: и отсюда, на самом деле, всякая философия Греков, словесный шум (λόγων ψόφος). Что касается нас, то мы используем не простые слова, но звуки, исполненные действенности» (XVI, 2). И поскольку трактат читается по-гречески, постольку нужно было заключить, что этот перевод составлялся, несмотря на определенную рекомендацию Асклепием, и переводчик, тем не менее, не учитывал своего вредного проступка, так как он оставил в самом начале фрагмент, его осуждающий. Но, в действительности, вся эта галиматья есть чистый вымысел. *Логос* всегда писался только по-гречески. И это греческий автор, не замечавший неловкости, в чем он делается виновным, используя невпопад общее место, хорошо испробованные при Империи силы заклинания египетских выражений посредством противопоставления инерции греческих слов (78). Сверх того, доктрина этого *логоса* не имеет ничего египетского: в ней — изложение солярной теологии и демонологии во вкусе гнозиса III столетия.

Астрологические манускрипты, как говорилось, обеспечивают определенным числом примеров писем к царю; к ним добавляются два текста магических папирусов. Все эти сочинения построены по одному и тому же образчику. После формулы введения, которую мы сразу проанализируем, автор тотчас переходит к своей собственной теме, очевидно варьирующейся в каждом случае. Я ограничиваюсь здесь указанием заглавий или первоначальных формул; затем благодаря сравнению прологов я попытаюсь определить этот эпистолярный жанр.

А. Петосирус к Нехепсо

1 (a). Riess, fr. 37: *Petosiris Nechepso regi salutem*. Предсказание о больных, прикованных к постели (*decumbentes*), беглых рабах или гладиаторах (*monomachi*), согласно методу астрологической ономатомантии (см. BOUCHÉ-LECLERCQ, pp. 538 ss.).

1 (b). Riess, fr. 38 = CCAG., VI, p. 56, № 11, fol. 294: «Петосирус честнейшему царю Нехепсо приветствие!» Тот же, что и предыдущий текст, но в более подробной редакции.

1 (c). Riess, fr. 39 = CCAG., XI, 2, p. 152. 15 ss. (см. VIII, 1, p. 26, № 4, fol. 32: неизданный). Без заглавия, первоначальная формула усечена. Тот же самый текст, что и 1 (a–b), но с вариантами и разрывами. Для данного отрывка с тем же самым *incipit* (περὶ ἐνὸς ἐκίστου) существует более подробная рецензия CCAG., IV, pp. 121–122 (заглавие «Письмо философа Петосируса царю Нехепсо»).

1 bis. Riess, fr. 40 (= CCAG., XI, 2, p. 163. 23) и 41 (CCAG., VIII, 1, p. 26, № 4, fol. 32: издан BERTHELOT, *Alch. Gr.*, Introduction, p. 88): «Астрономический инструмент Петосируса, посвященный царю Нехепсо, царю ассириян». Отсутствует первоначальная формула. Это первый из двух кругов Петосируса, см. BOUCHÉ-LECLERCQ, p. 538, № 2, p. 539, fig. 44.

2. CCAG., VII, p. 160. Ни заглавия, ни первоначальной формулы. Это не что иное, как фрагмент письма о рецепте астроло-

гической ономотомантии (соотношения между буквами имени и знаками зодиака), аналогичный 1 (*a-c*). Интерес к отрывку заключается в том, что он упоминает о других письмах Петосируса к Нехепсо о планетах, их знаках, их воздействиях и их отношениях со знаками зодиака (79). Как я понял, здесь нет больше черты этого соответствия.

В. Письма к Филиппу

a. «Дионисос царю Филиппу приветствие!»: *CCAG.*, V, 3, pp. 76–78. Средство счисления часов по тени, отбрасываемой телом.

b. «Секст Хорократор почтеннейшему царю Филиппу»: *CCAG.*, VII, pp. 186–190. Тот же самый, что и предыдущий, текст в достаточно разнообразной рецензии (два пролога имеют тот же смысл, но не охватывают себя).

С. Ботрос царю (80)

Существует в двух рецензиях.

a. VIII, 3, pp. 126–127. 10: «От некоего мудреца Ботроса царю». Той же самой рукой в подзаголовке: «От некоего мудреца, царя Ботроса, царю».

b. VIII, 3, pp. 127. 11–128: «От царя персов Ботроса о пользе, которую представляют для большинства людей свойства грифа».

Два экземпляра имеют тот же самый *incipit* (πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων). Но не охватывают себя и кажутся подытоженными, один и другой, согласно более развитому тексту (81). Есть множественные точки соприкосновения с *Киранидами*.

Д. Нефотес Псамметику

PGM., I, 154–285 (см. HOPFNER, *OZ.*, II, § 241–244): «Нефотес Псамметику, царю Египта к вечной жизни, приветствие!» Рецепт, чтобы иметь власть над богом Космократором, достигнув оракул благодаря леканомантии.

Е. Питис Останесу

PGM., IV, 2006–2138 (см. HOPFNER, *OZ.*, II, § 367–370); BIDEZ-CUMONT, *Mag. hell.*, II, p. 308 [Ostanèsfr. 28]): «Питис царю Останесу приветствие!» Рецепт заклинания смерти, чтобы читать поощником (πάρεδρος). Этот Питис сам называется царем (IV, 1928: ἀγωγή Πίτυος βασιλέως) Фессалийским (IV, 2138: Πίτυος Θεσσαλοῦ ἀνάκρισις σκήνους) (82).

Г. Тфе Охосу

PGM., XIII, 957–959: «о том, что святое имя открылось в письме иерограмматата Тфе Охосу».

В магических папирусах нет никакой иной аллюзии на это письмо.

Сравнение формуляров этих писем выявляет многие общие точки.

А. Петосирис (1b):

«Поскольку (ἐπεὶ δὴ) твоя божественная душа, о, мудрейший из царей, предалась труду внимательного исследования о движениях светил, разыскивая происхождение будущих вещей, которое на самом деле содержит множественные аспекты и сложно для постижения, постольку ты попросил меня изложить тебе в виде малого правила итог каждого из открытий, сделанных мной в отношении человеческой жизни. Итак, я тому составил точное описание и, не колеблясь, тебе его посылаю. Имея для себя помощь вдохновляющего тебя предвидения, действуй посредством моих сочинений».

В. Филипп (Дионисосу):

«Поскольку я увидел (ἰδὼν причастие), что ты полон пылкости для познания сути движения часов, какое число ног (83) составляют день в каждом месяце, я постарался тебе открыть это во всей точности, дабы тебе стало ясно».

Φίλιππος β (Σέξτος):

«Ποσκόλκy по поводy движения часов я тебя увидел (αἰσθόμενος) всячески желающего познать, я, не колеблясь (84), сделаю это известным тебе.

С. Ботрос (αβ):

«Многие не знают, о, мой Царь, как происходит рассечение грифа и каковыми добродетелями обладает эта анатолія для лечения и укрепления человеческих тел» (85).

Δ. Нефотес:

«Ποσκόλκy (ἐπεὶ) Великий Бог тебя установил царем к вечной жизни и Естество сделало из тебя превосходнейшего мудреца, постольку я желаю засвидетельствовать тебе свое рвение, и я тебе послал этот магический рецепт, совершающий во всякой легкости святое исполнение. Если ты приложишь к нему старание, то удивишься необыкновенной добродетели этой практики: ибо ты достигнешь непосредственного видения в бассейне днем или ночью либо в месте, которые пожелаешь; ты увидишь бога в воде (бассейна), и ты услышишь идущий от бога глас, дающий тебе в стихах желаемый тобой оракул». Дальше (243) царь называется «величайшим Царем и главой магов» (μάγωνα ἀθηγέμων).

Ε. Питис:

«Ποσκόλκy (ἐπειδὴ), во всяком случае, ты мне пишешь по поводу совета о *skyphoi* (86), я подумал, что было необходимо тебе направить сей рецепт, ибо он достоин, чтобы его либить, и он может понравиться тебе сверх всякой меры. Спешу сначала тебе указать сам рецепт, затем я тебе разоблачу матерію чернил, которую в нем используют».

Πρенебрежем С (Ботросом), представляющимся лишь поздней выжимкой. Остаются Α, Β, Δ, Ε, следующие все одному

и тому же образчику: письмо начинается периодом, открывающимся либо соединительным союзом «поскольку» (ἐπεὶ, ἐπειδὴ), либо причастием аориста одинакового смысла. В этом обыкновенном образчике встречаются, тем не менее, два типа: подчас царь советовался с пророком, и письмо последнего в этом случае является ответом (А, Е); порой пророк, констатируя у царя огромное желание познания и чудесные способности к науке, сам берет на себя ведущую роль и направляет царю труд своего сочинения.

Один и второй формуляры представляются, несомненно, стереотипными. Было бы интересным продвинуть изыскание дальше и восстановить с всякими своими правилами малый литературный жанр письма мудреца царю.

I bis. Письмо пророка персонажу

Письмо пророка персонажу не что иное, как разновидность того же самого жанра. В этой категории сохраняются в алхимии письмо Синезия Диоскору, «жреца великого бога Сараписа в Александрии» (87) и корреспонденция между Пибехием и Осроном (88). Астрологические манускрипты не представляют, по моему мнению, никакого примера подобного рода, если правда то, что различные формы имени корреспондента Пифагора являются лишь искажениями Телаугеса (89), сына мудреца. Наконец, здесь можно, по крайней мере, процитировать пример в магическом папирусе. Это письмо

Пнутиоса, иерограммата, Кериксу

PGM., I, 43–196 (см. HOPFNER, *OZ.*, II, § 135). Первое имя должно быть, согласно Прејзенданцу, Пинутис или Пинутиос. Вот начало письма:

«Пнутиос Кериксу, поклоняющемуся Богу (90), приветствие! — В качестве посвященного (91) я приставил для твоей охраны Помощника (92) лишь для того, чтобы ты не потерпел

неудачу в исполнении этой практики. Оставив в стороне все предписания, доставшиеся нам в бесконечности книг, я указываю тебе лишь один данный рецепт Помощника... Итак, я тебе направил эту книгу, чтобы ты познал ее суть. Ибо слово Пнута-са имеет власть убеждать богов и всех богинь. Вот рецепт для получения Помощника».

Стоит отметить в продолжение практики общеупотребительные рекомендации: 130 «Не сообщай никому, но храни, благодаря Гелиосу ты, который тем самым почтен (ἀξιωθεῖς, *dignatus*) Богом сим большим секретом»; 192 «Не передавай этих вещей никому другому, кроме твоего сына, сыну твоих чресел (93), когда он у тебя спросит (рецепт) магических сил, который я тебе указал. Будь же счастлив всегда!»

Что касается устного или письменного урока одного мудреца своим коллегам достаточно напомнить собеседование Демокрита со своими собратьями в пророчестве (*выше*) и совещание Клеопатры с «философами» (алхимиками) (94).

II. «Традиция» отца в сыне (95)

Античные историки сообщают, что у разных народов Востока тайны всякого знания и всякой премудрости передавались от отца к сыну. Как у халдеев, согласно Диодору Сицилийскому (96): «У халдеев именно от отца к сыну передается мудрость (φιλοσοφία): сын наследует своему отцу (97), и он освобожден от всякой иной задачи. Отсюда получается, что, поскольку ученики имеют в учителях своих собственных отцов, постольку они изучают все вещи, ни в чем им не отказывая (ἀφθόρως), и одновременно они уделяют все свое внимание тому, что им передается, ибо они верят более определенно». — То же самое у египтян, согласно тому же Диодору, заимствующему здесь у Гекатея Абдерского (98): «В общем смысле они (жрецы Египта) занимаются с царем самыми важными делами в качестве председателей царского совора (προβουλευόμενοι) в звании либо сотрудников (συνεργοί), либо инициаторов (εἰσηγηταί)

и наставников (διδάσκαλοι); они ему возвещают будущее благодаря астрологии и осмотру жертв, и, согласно предыдущим записям в священных книгах, они ему указывают меры общественной пользы. Ибо у них протекает не все так, как у греков, где должность жреца исполняет только один мужчина или одна женщина: именно толпу они задабривают жертвоприношениями и почестями, надлежащими богам, и этот способ существования они передают своему потомству». — Равно и у персов, по свидетельству Аммиана Марцеллина (99): «Поскольку Зороастр (100), проникнув с доверием в глубину Верхней Индии, оказался в уединении, окруженном лесами, где покой и безмолвие соответствовали возвышенным медитациям брахманов (101), постольку он просветился под руководством последних в законах движения вселенной и светил; и по мере того, как он мог на этом сосредоточиться, то и в чистых обрядах культа; затем он проповедовал магам часть вещей, им постигнутых; и все это соединяется с искусством предсказывать будущее; маги передают данное знание последующим поклонениям, каждый в своем семействе. [34] Отсюда получается, что в течение большого числа столетий до нашего дня именно одна и та же раса, ставшая множеством, посвящена культу богов». Подобное сведение мы читаем и у других авторов. Псевдо-Хризостом (IV столетие) (102) говорит об одном сочинении Сифа, которое ученые передавали из поколения в поколение: отцы его доверяли своим сыновьям (103). Сирийский писатель Феодор Бар Конаи (104) воспроизводит пророчество Зороастра, где он обращается к ученикам в следующих понятиях: «Я обращаюсь к вам, мои друзья и (мои) сыновья, коих я скормил моей доктриной» (105). Козма Иерусалимский (VIII век) (106) описывает так последовательность доктрин у основателей астрологии: «Необходимо сказать равно о том, как именуется круг зодиака (107). Первый, кто трактовал о нем, это Заратустрес, варвар; после него — Замес и Дамоитас (108), его сыновья, затем Орхоиесос (Orhoièsos), сын Дамоитаса; после них — Останес (109). И, наконец, от отца к сыну передается астрология у патриархов или царей-

пророков Израиля. Вот небольшое повествование о патриархах, собирающее с удовольствием несколько эллинистических τόλοι (110): «Эта тема передается, начиная от происхождения, наряду с сочетанием светил, наименованиями месяцев и годов и всего того, что можно сказать еще о небесных существах. Сиф, сын Адама, выгравировал это на гебраическом языке на каменных скрижалях, просвещенный сам ангелом Божиим (111); и затем после рассеяния языков Аммон Грек (112) продвинул вперед это знание и другие после него. Говорят также, что Енох, седьмой после Адама, запечатлел древнееврейским языком на каменных скрижалях предсказание о близком гневе Божиим; после потопа некоторые из этих скрижалей были найдены на горе, и позднее их перенесли в Палестину» (113). Упоминание «седьмой после Адама» показывает, что автор верит в непрерывную передачу от Адама к Еноху. К тому же, Адам, основоположник астрологии, ее передал Сифу, согласно *Завещанию Адама* (114). Остальное из этих верований появляется еще у другого византийца, монаха Глики (115), который говорит «наученный древней историей» (ἐκ παλαιᾶς ἱστορίας), что ангел, божественный Уриил, снизойдя к Сифу, повелевал светилам и затем, начиная с Сифа, Енох разоблачал для людей изменения времен года и смысл звездных проявлений. Что касается еврейских царей-пророков, *lunarium* представляется как труд пророка Давида и его сына Соломона (116). С другой стороны, Соломон передает своему сыну Ровоаму одну гигромантию (*hygromancie*) (117), и от Исаака, сына Соломона (?), существует трактат об урине (118).

Фактически недавно было показано (119), что доводы греческих, латинских или сирийских историков подтверждались туземной литературой некоторых народов Востока. Знание и мудрость действительно передавались на Востоке от отца к сыну: с одной стороны, отец являлся урожденным воспитателем своего сына; с другой — знание и мудрость представлялись как бы священным вкладом, передававшим тайну (μυστήριον), который не должен выходить за пределы семейства. Отсюда получается,

что день, когда в Египте (при Новой Империи) учреждались школы сcribes, ученики, очевидно не являвшиеся все детьми писцов, стали называться ими их сыновьями. В папирусе 19-й или 20-й династии (120) мы читаем в отношении сcribes: «От мала до велика (люди) будут становиться их детьми, поскольку сcribe — их наставник... Детей других им отдадут в качестве наследников с тем же самым званием, что и их собственные дети». В Вавилонии и в Ассирии одинаково учитель дает своему ученику наименование сына: «Приди, мой сын, и воссядь у моих ног» (121). Наконец, многочисленные фрагменты Ветхого Завета представляют увидеть тот же самый обычай: количество изречений Книг Премудростей начинаются с сочетания «сын мой» (*beni*, τέκνον) (122), и отношения Илии и Елисея суть взаимоотношения отца с сыном (123).

Равно было показано, что на древнем Востоке слово учителя располагало творческой и спасительной ценностью (124). Эта сакраментальная концепция слова столь поразительна в эллинистическую эпоху — например, мы ее увидим в Герметическом Корпусе XIII; всю свою весомость она отдает идее духовного отечества, однажды проявившись в древних текстах. Вот почему слово мудреца исходит от Бога: «Внимай, мой сын Надин, — говорит *Ахикар* (7, 1), — слушай мое слово... как божественное слово». И автор *Книги Притчей Соломоновых* (XXXI, 1) (125): «Мои слова сказаны Богом... Что сохранишь ты в своем сердце, дитя? Что? Слова Божии, о чем я тебе говорю, мой перворожденный сын». Отсюда последствия слова: «так и слово Мое, которое исходит из уст Моих, — оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его» (Книга Пророка Исаии, Глава 55, стих 11). В одном египетском папирусе учитель говорит своему ученику (126): «Я изложил перед тобой учение, я наставил тебя на путь жизни, чтобы ты установился на стезе без смятения». И в *Книге Притчей Соломоновых* (Глава 3, стих 18) премудрость названа «...древо жизни для тех, которые приобретают ее, — и блаженны, которые сохраняют ее!». Соглас-

но *Книге Премудрости* (VI, 24), мудрецы являются спасением мира (πλήθος δὲ σοφῶν σωτηρία κόσμου).

Итак, важно четко обозначить, что в «малой литературе», появившейся в Египте в эллинистическую эпоху для толкования оккультных знаний, tradition от отца к сыну представляется одним из наиболее привычных вымыслов.

Я пожелал бы настаивать на данном последнем пункте с помощью примеров, особенно извлеченных из астрологических и магических сочинений.

*А. «Священная Книга» Гермеса
для Асклепия (о деканах) = см. выше*

Этот сборник исполнен в виде письма, см. преамбулу *выше*.

В. Пифагор Телаугесу

Многочисленные экземпляры в астрологических манускриптах: CCAG., IV, p. 15, № 5 f. 39 bis; p. 31, № 11 f. 77; p. 41, № 18 f. 274; p. 75, № 29 f. 38; VI, p. 33, № 3 f. 97 v; VII, p. 21, № 7 f. 134 v; VIII, 1, p. 26, № 3 f. 32; XI, 2 p. 59, № 34 f. 82 v; p. 72, № 35 f. 158. Произведение издано после Таннери (Tannery) и Деруссо (Desrousseaux) Зуретти (Zuretti), XI, 2, pp. 139–142, согласно двум рукописям из Мадрида (№№ 34 и 35).

Имя корреспондента Пифагора выступает под разными формами: Илиас (IV, pp. 41, 75), Гелиас (VIII, 1, p. 26), Телаугес (XI, 2 p. 59), Аугия (XI, 2 p. 72) (127). Но текст повсеместно тот же самый (кроме легких вариантов); и я полагаю, что Илиас, Гелиас и Аугия не что иное, как искажения от Телаугеса, имени сына Пифагора, поскольку здесь мы обнаруживаем *tradition* от отца к сыну.

Этот сборник касается арифметической ономамотомантии, какой ее описывали Таннери (128) и Буше-Леклерк (129). Речь идет об умении, торжествующем над двумя противниками, сторонами, гладиаторами и более обще — над всеми

врагами, в каком бы то ни было предприятии. Мы оценим два имени по числам, прибавив числовые значения букв и вычислив цифру, соответствующую каждой букве, каковы единицы: до 10 — собственно говоря единицы; от 10 до 100 — десятичные единицы; от 100 до 1000 — сотенные единицы (это система, называемая *монадами*). Возьмем, к примеру, имя Гектор, Ἑκτωρ. Сложенные буквы выражают: $50+20+300+800+100$. Упростив благодаря системе монад, имеем: $5+2+3+8+1=19$. Разделив затем эту цифру на 9, получаем остаток, равный 1. Представим теперь перед лицом Гектора врага по имени Патрокл (греческий текст *CCAG.*, XI, 2, 140. 20 обозначает здесь звательную форму Πάτριλε). Значит, $80+1+300+100+70+20+30+5$; что нам дает в системе монад: $8+1+3+1+7+2=3+5=30$. Делим на 9, и остается 3. Итак, получается для двух соперников Гектора и патрокла непарные неравные числа 1 и 3. Каждый знает, что патрокл был убит Гектором. Отсюда, согласно Буше-Леклерку, можно было заключить, что в общем правиле из двух изображаемых соперников после вышеописанных операций благодаря непарным и неравным значениям одержит победу тот, кто представлен более слабым значением. Тем самым объясняется в первой таблице письма Пифагора (*l. c.*, p. 141) формула «1 торжествует» (ἡ α' νικᾷ) во всех случаях, где соперники противопоставляются как 1 к 3, 1 к 5, 1 к 7, 1 к 9. По причинам одинакового вкуса допускалось, что в случае неравных значений, из которых одно парное, другое непарное, именно более сильное торжествует; а в случае парных неравных значений победа достается более слабому. Итак, в приведенной таблице, когда соперники противостоят друг другу как 1 к 2, 1 к 4, 1 к 6, 1 к 8, то победа обращается к значению 2, 4, 6, 8. Зато, если соперники противостоят друг другу как 2 к 4, 2 к 6, 2 к 8, то значение 2 всегда восторжествует. Остается случай, где соперники являются «изопсефами», то есть, когда сложение букв их имени производит одно и то же число, которое, разделенное на 9, дает одинаковый остаток. В

данном стечении обстоятельств, если остаток непарный, то побеждает нападающий; если же остаток парный, то итог обратный (130).

Каковым бы ни было происхождение правил, применяемым в этой малой пророческой игре, они определенно обладают арифметическим характером, они придерживаются качества чисел. С этого мгновения они сближаются с таинственными принципами, регулируемыми пифагорейские трактаты по арифмологии греко-римской эпохи (131). Итак, несомненно, один из сборников связан с именем Теулагеса. Согласно Ямвлиху, на самом деле (*dev. pyth.* 146, р. 85.5 D.) он распространялся в пифагорейской секте *logoshiéros*, возводимой подчас к самому Пифагору, подчас к его сыну Теулагесу (см. Diog. La. VIII, 43); которая могла быть образована, исходя из секретных документов, оставленных Пифагором своему семейству. Это «священное рассуждение» в дорической прозе толковало о предвечной сущности Числа, «бесконечно премудрого начала совокупности неба, земли и промежуточного естества, корня непрерывности (διὰ τοῦ αἰῶνος) смертных существ, богов и демонов» (132). Между этими возвышенными умозрениями и предсказанием по числам в античности не было большого расстояния. Как хорошо сказано Делаттом, арифметика у древних «долгое время оставалась псевдознанием, коему мы не можем сегодня благопристойно дать наименование арифметики. Название *арифмологии* смогло бы удобно послужить обозначением этого рода примечаний образовательного характера, ценности и важности десяти первых чисел, где смешиваются здоровое изыскание и фантазии религии с философией» (133). Тот же самый автор даже отмечает, что религиозный характер выделялся в подобных сочинениях по арифмологии до тех пор, пока в первые столетия н.э. «Арифмология не стала заключать в себе только взаимоотношения между божествами и числами» (134). Хотя, с другой стороны, пифагорейские круги, увлеченные арифмологией, одинаково практиковали астрологию и предсказание, о чем знал, к примеру, Нигидий Фигул. Значит, нет ничего не-

вероятного в предположении, что *Письмо Пифагора Теллаугесу* астрологических манускриптов могло выйти из пифагорейской секты, где оно могло служить продолжением сборников по арифмологии, исследованных господином Делаттом.

И таково начало: «После успешного преодоления испытаний (παθῶν: другие рецензии имеют μαθῶν или κατὰμαθῶν) и хорошо постаравшись, я посылаю тебе эту маленькую книгу, содержащую таблицу (πλινθίδα), исполненную очарования. Всякий, ее прочитавший, сможет познать благодаря нижестоящим буквам прошлое, настоящее и будущее» (135).

*С. Гигромантия Соломона
для Ровоама = CCAG., VIII, 2, pp. 143 ss. (136)*

Согласно Хейгу (Heeg; *ib.*, p. 140), текст был переработан в конце византийского периода в Южной Италии, хотя мог быть написанным в Египте в одно время, что и магические апокрифы Соломона, о которых свидетельствует уже Иосиф Флавий (137), то есть в I столетии н.э.. Порядок планет (144. 14 ss.) — Солнце, Венера, Меркурий, Луна, Сатурн, Юпитер, Марс — представляется лишь плохо скопированной последовательностью египтян (138). Начало, как долгое время отмечалось (139), напоминает фрагмент из *Korè Kosmou* (§32).

«Малый Ключ всеобъемлющего искусства гигромантии, открытый различными операторами и святым пророком Соломоном (140), в котором (то есть в гигромантии) он, кажется, пишет своему сыну Ровоаму.

Очень тщательно приготовь свой слух (141), Ровоам, сын мой, для точного изложения этого искусства, которое я, твой отец Соломон, тебе представляю в отношении операций, где пребывает всякое попечение гигромантии; оно — в познании того, что необходимо прежде всякого обладания, в глубине наблюдений, относящихся к планетам и зодиакальным знакам; после чего нужно продолжать изыскание по своему желанию».

Ровоам тогда обращается к своему отцу Соломону: «Отец, в каких предметах пребывает магическая власть операций?» И Соломон отвечает: «В растениях, формулах и камнях пребывает всякое искусство, милость и магическая власть искомого итога. Прежде всего, познай расположение семи планет...»

Следуй подробному указанию:

1) семи планет и того, что должно делать в их часы, то есть в час, когда они господствуют каждый день недели, 144.10–149.27;

2) ангелов и демонов, господствующих каждый час, 149.34–154.16;

3) молитв к каждой планете и к ангелам, 154.17–157.30;

4) магических знаков каждой планеты, 157.31–159.6 (недостаёт знаков Луны);

5) растений зодиакальных знаков, 159.7–162.18;

6) растений планет, 162.19–165.23.

Пролог крайне интересен для нашего предмета, поскольку располагает особенностью, которую мы обнаруживаем в нескольких герметических *logoi* (*Asclépius*, St. H., IIA + IIB + XI) (142); предположительно сборник является сочинением Соломона к Ровоаму, и одновременно он представляет собой часть диалога, где сам Соломон беседует со своим сыном.

*Д. Книга премудрости Аполлония Тианского
для Постума=CCAG., VII, p. 175 (143)*

Согласно Боллю (p. 174), произведение, безусловно, апокриф, хотя и предшествующий, вероятно, трактату *Против Гиерокла* Евсевия, ибо последнее уже делает на его аллюзию в «бесполезных изобретениях» (περίεργοι μηχαναί), приписываемых Аполлонию (144). Значит, дата написания произведения находилась между 217 (Филострат, *Жизнь Аполлония*) и 311–313 гг. (Евсевий, *Против Гиерокла*). Скорее всего, автор принадлежал к среде гностических христиан: он делает пред-

сказание Аполлонию о пришествии Христа, который, по его словам, «не разрушит мое астрологическое знание, ибо все то, что я исполнил, это благодаря Его могуществу, так исполняемому мной и твердо установленному» (145); кроме того, сборник представляет собой много аналогий с другим трудом христианского гностицизма — *Завещанием Адама*.

«Книга премудрости и разумения (астрологических) исполнений Аполлония Тианского, пишущего это для наставления своего ученика Постума Фаласса и говорящего ему в следующих понятиях:

«Внемли мне, мой сын, и я открою тебе мистерию премудрости, непонятную, неизвестную и сокрытую для многих мистерию о временах года и времени, часах дня и ночи, об их наименовании и их влияниях, об истинной премудрости, пребывающий в них сокровенной. Я разоблачу пред тобой исполнения знания, данного мне Богом, благодаря которым изучались первые элементы (στοιχειοῦνται) всего того, что Бог создал на земле. В действительности я написал четыре книги, более драгоценные, нежели украшения из золота и камни большой цены: одну по астрономии, другую по астрологии, третью по схоластике (? σχολαστικήν), четвертую, самую благородную, чем все другие, содержащую могущественные и ужасные знаки и даже чудеса и мистерии; я имею в виду книгу, обучающую первым элементам (τὴν περὶ στοιχειώσεως) видимых вещей, созданных Богом, дабы тот, кто прочтет эту книгу, смог бы, если захочет, с успехом осуществить подобные чудеса».

Затем автор дает рекомендации по воздержанию: воздерживаться от всякого скверного поступка, в частности, от всякого контакта с женщиной, особенно если она находится во время менструального цикла.

176. 11. «Значит, необходимо, как я уже сказал, точно следовать данным предписаниям, если, по крайней мере, мы желаем поместить под иго Необходимости существ земли, «освободив» деревья, «связав» птиц, зверей, змей, дуновение ветров

и течение рек. Всякий, точно практикующий это знание, называет и произносит имена великого и всемогущего Бога, имена, соответствующие каждому мгновению и каждому времени».

Аполлоний возвещает тогда пришествие Христа и добавляет (176.24): «храм, построенный мной в Тиане и в котором я воздвиг золотую колонну, станет объектом поклонения для всех людей». Затем, после общего места: «будь внимателен» (176.26: *πρόσῃκει δὴ σε προσέχειν τὸν νοῦν*), мы переходим к самой теме (177.3 ss.):

1) Зодиакальные знаки и мистическое имя, предназначенное для каждого времени года, 177.3–12;

2) Мистическое имя и влияние каждого часа дня, 177.13–178.7;

3) Мистическое имя и влияние каждого часа ночи, 178.8–179.8.

Этот параграф о часах заключался следующим образом (179.9–12): «Таковыми являются наименования, установленные Богом в семь дней недели: я их изучил и узнал в дар от Бога, и я перед тобой их разоблачил. Для того, кто хорошо разумел, нет ничего сокровитного, но все вещи ему будут подчинены».

4) Часы, благоприятные в каждый день недели, и ангелы, предлагаемые для этих дней, 179.13–180.8. Вот завершение данного параграфа (179.23 ss.):

«Таковыми представляются в каждый из семи дней часы, благословляемые Богом. Какую операцию ты не пожелал бы произвести, бодрствуй над этими часами, как бодрствуют над сокровищем в земле: ибо мудрецы спрятали эти часы в их сердце, как и сокровище в земле, поскольку в них пребывает дуновение премудрости. Не будь недоверчивым в отношении этой книги, ибо сам Господь установил лестницу часов дня и ночи, и благодаря Его могущественному и сокровенному имени все осуществляется. Впрочем, я сам, учитывая вышеописанные часы, исполнял свои предсказания, и здесь не может быть сомнения в этих свершениях. Итак, если бы я не признавал, что

человеческое естество не может пребывать вне сего дольного мира, но обретается в другом измерении, я никому не смог бы открыть свою мудрость, мое дитя, ведь она драгоценнее золота и камней большой цены. Но я тебе покажу ее в тебе же, дабы ты всегда обо мне вспоминал» (146).

Е. Священная книга, озаглавленная «Монада» или «VIII-я Книга Моисея» о святом имени = PGM., XIII, Iss.

Завершающая формула «Будь здоров» (ἔρρωστο: *vale*) доказывает, что это сочинение является письмом к ученику (147): значит, оно должно было, конечно, иметь пролог или, по крайней мере, определенную начальную формулу приветствия; копиист этим пренебрег. Священная Книга существует в двух рецензиях: (А) 3–234 сопровождается в приложении коллекцией рецептов, «исполненных, согласно книге» 235–340, с заключением 340–343. Рецензия (В) сопровождается в приложении указанием божественных имен и разнообразных молитв, 735 ss. Интересующие нас фрагменты находятся в (А) в заключении и приложении, а в (В) в начале приложения. Различные указания сделаны рукой копииста, например: 4, после заглавия: «Вот содержание книги» (περιέχει δὲ οὗτος); 213: «Что касается определения планеты, руководящей днем, книга содержит следующее...» (περιέχει δὲ οὗτος); 730, в конце книги, после повторенного заглавия «Секретная книга Моисея, VIII-я книга», копиист добавляет: «в другом, открытом мной экземпляре написано...» (148) (следует новая форма названия).

213 ss. «Разузнай, дитя, о планете, которой принадлежит день, согласно греческому порядку (149), посмеши к Гептазоне (150), считай, начиная снизу и найдешь... (Следуют две таблицы — греческий порядок, гептазона — затем, 1.226). Вот я тебе направил, дитя, легкое и приятное решение для Бога, которое сами цари не имели силы обрести (151). Надпись на табличке из натрона (152) ты сделаешь чернилами, полученными из цветков семи планет (153) и их ароматов. То же самое для «чечевицы» (154), которую я

аллегорически описал в своем *Ключе*; ты ее приготовишь посредством цветов и благовоний жертвоприношения» (155).

230. «Итак, дитя, я тебе направил полное посвящение *Монады*. Но я с ней хочу еще присоединить для тебя, дитя, рецепты священной книги, исполненные мудрецами, согласно этой святой и блаженной книге. В соответствии с клятвой, которой я обязал тебя (156), дитя, в Иерусалимском храме, исполненном теперь божественной премудрости (157), содержи эту книгу в секрете, чтобы никто ее не нашел».

Рецепты, добавленные в приложение (235–340) сопровождаются рассказом и последним заключением (341):

«Ты обладаешь, мое дитя, святой и блаженной книгой *Монады*, которую никто еще не имел силы разъяснить или применить на практике. Доброго здоровья, дитя!»

Вот теперь начало приложения о божественных именах в рецензии (B) (735 ss.):

«Чтобы получить личное видение, мое дитя, ты будешь учиться, кроме того, богов дня, часа и недели, согласно тому, что находится в книге, из двенадцати господ месяца (τοὺς ἱβ' τριακοντάρχας) и имени из семи букв, пребывающем в первой книге (158) и которое ты найдешь также указанным в *Ключе*, великое и восхитительное имя. Ибо сие имя дает жизнь (τὸ ἀναζωπυροῦν) всем твоим книгам магии. С того мгновения, когда ты сможешь признать могущество книги, ты ее будешь хранить в секрете, мое дитя: ибо она заключает в себе имя Господне, то есть Огдоаду, Бога, повелевающего и управляющего всем мирозданием» (159).

F. Kyranis, prooem. 3, p. 3.6–10 Ru

Эта часть пролога принадлежит к первой версии *Kyranis* (= книга I), версии, которую можно назвать герметической (160). Она датируется не позднее III веком и, возможно, как мы видели, намного более древняя, если это относится к *Kyranis*, на что делает аллюзию Лукиан, когда насмехается над *Kyrannè*.

«Получив от ангелов (161) несравненный дар Бога, бог Гермес Трисмегист доверил часть его всем людям, одаренным разумением. Значит, не спеши сообщать его людям без рассуждения, но храни его сам в руках как великое достояние. Сообщи его лишь детям, если можешь, ты, их отец (162), как пожелаешь, о драгоценном сокровище, этом благе, обладающем большой добродетелью для магического действия, только после того, как дашь им принести клятву (163) держать эти книги в секрете (164), мой святой сын (τέκνον ἱερόν)» (165).

Г. Орфическая литература: fr. 61, 247, 285 Kern

Каким бы смыслом не располагал орфизм при своем зарождении, орфическая литература греко-римской эпохи — сестра герметизма: она соответствует тем же самым потребностям, она вышла из подобных лабораторий, она принимает сопутствующие литературные формы. Одно выразительное различие заключается в том, что Гермес, кроме редких исключений, пишет в прозе, тогда как легендарный Орфей был поэтом, и приписываемый ему ворох сочинений составлен в стихах. Три отрывка, которые мы спешим привести, фрагменты принадлежат, конечно, позднему орфизму, по крайней мере, два последних из них. Что касается первого, то он является выдержкой «Священных рассуждений в двадцати песнопениях», и Керн (166) считает несомненным, что данные «Рассуждения» сохранили следы древних поэм. Но тот же самый ученый признает, что поэма в своей целостности не была составлена задолго до времени неоплатоников — именно они ее и используют. И поскольку, кроме исключения (167), никакое свидетельство классических авторов не приходит на поддержку, постольку невозможно говорить, что такой-то или такой-то фрагмент по-настоящему древний. Наш № 1, извлеченный из «Священных рассуждений», упоминается Аристокритом манихеем в Тюбингенской *Теософии*. Второй это наиболее подробная выдержка из трех редакций Завещания, «redaction aristobuliana», которая

читается в *Евангелическом Приготовлении* Евсевия: впрочем, две другие редакции представляют собой тот же самый тип; и я выбрал это лишь из-за двух наиболее характерных стихов. Третья, наконец, является поэмой о землетрясениях, о которой мы уже говорили (168): Гермес и Орфей в ней оспаривали свое покровительство. *Священное рассуждение*, *Завещание* и περὶ σεισμῶν — все представляются наставлениями (в стихах), обращенными Орфеем своему сыну Мусею. Согласно Платону (*Rép.*, III, 363 с), «Мусей и его сын даруют избранным со стороны богов самые великолепные блага» (как те, которые им приписывает Гомер). Если, как того хочет Норден (169), *tradition* Орфея была бы уже известна античной Греции, то тем самым мы могли располагать доказательством того, что, начиная еще до эллинистической эпохи, *traditiomystica* из поколения в поколение (Орфей-Мусей-Евмолп) распространилась бы в Греции: но все это мне представляется предположением. Отметим, наконец, что в начале Орфических Гимнов, поздней подделки, как известно, мы читаем молитву всем богам, адресованную Орфеем своему сыну: это значит, что ему предоставлялась вся коллекция.

1) Fr. 61 К: Тюбингенская *Теософия*, p. 116.15 Buresch (*Ki-aaros*) = HARTMUTERBSE, *Fragmente griechischer Theosophien* (Hamburg, 1941), p. 183.7:

«Вот почему в IV-м песнопении (Священных Рассуждений) он (Орфей) обращается к Мусею в следующих понятиях:

«Бережно храни эти вещи в твоём духе, мое дорогое дитя, осознавая, что они являются от античности полностью сказочными (μάλα πάντα παλαίφατα) и происходят от Фанеса».

Здесь обнаруживаются оба из общих и наиболее дорогих мест нашей литературе: откровение, восходящее к неведомому прошлому (170), которое, больше того, идет от бога. Это весьма резко пахнет эллинистической подделкой.

2) Fr. 247 К.: *red. Aristobuliana*, ap. EUS., *praep. ev.*, XIII, 12.

в. 1–10: «Я скажу лишь о посвященных: у врат профаны, вы, избегающие святых статутів правосудия, тогда как божественный закон устанавливался для всех. Но ты слушай, сын блистающей Луны Мусей: ибо я говорю истинные слова. Пусть же мысли, способные появиться рядом с твоим духом, не смогли бы лишить тебя блаженной вечности. Когда ты так об этом думаешь, то привяжись к данному рассуждению, исправляя разумеющую оболочку твоего сердца (171). Встань отважно на путь, сохранив взгляд только для бессмертного Создателя мироздания. Античное рассуждение сообщает о нем, кто един и пр.»

Этот отрывок почти полностью идентичен в трех редакциях. Два следующих стиха (17–19) читаются только в редакции Аристовула:

«Ты не сумеешь его видеть (Бога), по крайней мере, раньше, чем здесь внизу, мое дитя, на землея не покажу тебе там, где вижу, его следы и крепкую десницу всемогущего Бога».

Именно здесь еще эллинистическая (и герметическая) тема: по существу невидимый Бог становится видимым благодаря своим трудам, смотреть, например, *Герметический Корпус*, V.

3) Fr. 285, 1 K: περὶ σεῖσμων (см. выше).

«Изучи еще это рассуждение, мое дитя: всякие разы, когда Создатель с темными волосами (Посейдон) колеблет землю, то это предзнаменование и пр.»

§ 3. Влияние мотива *traditio* о герметическом логосе

Этот перечень мы могли бы продолжить. Но если сюда еще добавить алхимический логос Исиды к Гору (172), то его хватит, полагая, чтобы показать, что тип *tradition mystica* распространялся во всех ветвях оккультизма, астрологии, алхимии, магии и орфизма. Литературная форма этих сочинений повсюду та же самая: это наставление, обращенное пророком к своему сыну или к ученику, рассматриваемому в качестве его сына.

Эта *traditio* могла бы обогатиться другим элементом, чисто ритуальным и, впрочем, хорошо известным: *traditio* в религиях мистерий (173). Но она по-особенному восходит, я верю, от способа, освященного на Востоке, и, в частности, в Египте, для передачи всякого знания, искусства или премудрости. Даже если различные техники и дисциплины выходили из семейной среды, это значило, что при корпоративном режиме образовывались ремесла, которые в Египте зачастую оказывались в зависимости от храмов. Каждый храм обладал секретами производства, и каждый рабочий мог располагать своими. Все это должно было восходить и могло действительно восходить к глубочайшей древности. Наконец, в возникновении всех этих секретов участвовало откровение бога, первого изобретателя (εὐρετής).

На самом деле, еще в эллинистическую эпоху и в греко-римскую эпоху маг обычно представляется сопровождаемым учеником, называемым «последователем» (μαθητής) или «дитя» (παῖς) (174). Слово παῖς часто встречается в магических папирусах (175), чтобы обозначать обыкновенно очень юное существо, малолетнего ребенка (176): в некоторых операциях указывается, что он должен быть нагим (как в *PGM.*, IV, 88). Ребенок особенно используется в практиках видения, в частности, в видениях посредством бассейна (леканомантии), лампы (лихномантии) или зеркала (катоптромантии). После долгого времени умоления, жрец в Фивах, поначалу отказавший во всяком познании, ибо магия является секретом, Фессал, наконец, становится его учеником: именно в упражнении по леканомантии старик его приглашает в первое место (177).

Манускрипты, используемые Делаттом в *Anecdota Atheniensia* (178), обеспечивают большой урожайностью роль παῖς: μαθητής. Трактат по магии из Кодекса 115 Афинского исторического общества называет несколько раз μαθητής (179) или παῖς, применяемое, в общем, в леканомантиях или других практиках, где ребенок должен увидеть нечто (180). Рисунок

этого кодекса указывает, каковым должно быть место в магическом круге мастера (διδάσκαλος) и ученика (μαθητής) (181). Об этом одинаково сказано в трактате по магии Соломона *Harleianus* 5596 (417.20): «Пускай ширина и длина (магического места) будет достаточной для размещения двух индивидов — мастера и его ученика»; и фигура этого манускрипта показывает круг со следующими словами: «место ребенка, то есть ученика (ἡγουν τοῦ μαθητής) и мастера (432.15). Манускрипт из Болоньи, *Boioniensis* 3632 (572 ss.), особенно богат на фигуры, изображающие мастера, предающегося со своим παῖς или своим μαθητής разнообразным операциям. Здесь (586) мастер, облаченный по обыкновению в длинный острый колпак, сидит; напротив него располагается ученик (также с колпаком на голове, но меньшим по высоте), рассматривающий бассейн; надпись гласит: «мастер с учеником». Там (595) — тоже леканомантия, но на этот раз мастер стоит, а ученик сидит: оба находятся внутри большого магического круга, охватывающего всю сцену; ученик остановил свой взгляд на высоком хрустальном сосуде с двумя дужками, помещенном посередине малого круга; надпись гласит: «мастер бассейна» (то есть искусства бассейна) «и предсказательного искусства и ребенок вместе с ним». В другом месте (592) присутствует сцена катоптромантии: мастер стоит; ребенок, повернутый к нему спиной, сидит на сфере, украшенной пентальфами, и смотрит в зеркало. Во всех этих сценах мастер находится в контакте со своим учеником, зачастую он кладет ему руку на плечо. На других картинках воспитанник носит имя ученика (μαθητής), и он кажется намного старше. Так в фотомантии (577), где мастер с головой, убранный тюрбаном, стоит позади сидящего ученика, держащего факел: мастер именуется ὁ Φερειμίδης, что должно, несомненно, исправить с Делаттом на ὁ Φερεικίδης, древнего мудреца Ферекида (182). В оомантии (581) мастер (ὁ μαίστωρ) держит высоко поднятое яйцо; он сопровождается учеником, вскидывающим правую руку. В других местах в сценах катоптромантии именно (μαθητής) играет роль, от-

меченную нами раньше и сведенную к παῖς: иногда мастер (ὁ τεχνίτης) и воспитанник сидят, один сзади другого, как обычно (582, та же сцена 499); иногда мастер (именуемый Симонидом!) и воспитанник стоят: воспитанник кажется обхваченным судорожными движениями (583); мастер на этих двух изображениях держит левой рукой продолговатый гримуар. Отметим, что этот мастер часто является важным персонажем. Мы встречали Ферекида (577) и Симонида (583): теперь Ираклий «астроном» (Ἰρακλῆς ὁ ἀστρονόμος fol. 339 v) (183) или «Перс, гадающий по бассейну (λεκανόμαντις), именуемый Аполлонием» (несомненно, Аполлоний Тианский: 495.4 и fig., p. 494) (184).

О том, что παῖς являлся «мистическим сыном», и с этим званием он имел единственное право на откровение, доказывают многие формулы. Тем самым, мы читаем в трактате о магии Соломона *Harleianus* (413.11): «Пусть никто тебя не увидит осуществляющим эту операцию, кроме твоего мистического ученика» (<πλήν> τοῦ μυστικοῦ σου μαθητοῦ); или еще (416.19): «Поскольку ты изучал искусство и метод каждого рода (практики), ... мне остается сказать о месте, где ты должен держаться с твоим учеником, чтобы никто тебя не увидел» (ἄλλου τινὸς μὴ εἰδότης). То же самое предписание постоянно в магических папирусах, например, в *PGM.*, I, 192: «Не передавай этих вещей никому, за исключением твоего законного сына, когда он тебя попросит об операциях, о чем я тебе говорил». В рецепте бессмертия Парижского папируса (IV, 475 ss.) именно для своего сына пророк спрашивает бессмертия (μόνῳ δὲ τέκνῳ ἀθανασίαν ἄξιῳ Preisendanz). То же самое в алхимическом логосе Исиды к Гору (185) ангел Амнаил закликает Исиду не сообщать откровения никому другому, кроме своего возлюбленного и законного сына (εἰ μὴ μόνου τέκνῳ φίλῳ καὶ γνησίῳ). Мы могли бы увеличить примеры (186).

Для всякого другого мистерия должна оставаться сокрытой. *PGM.*, I, 130: «Не сообщай никому другому, но спрячь во имя Солнца, после того как была признана достойной благодаря

Господу Богу (ἀξιωθεὶς ὑπὸ τοῦ κυρίου θεοῦ, см. далее) следующая великая мистерия». XII, 93: «Я тот, кого ты встретил у подножия святой горы (ὑπὸ τὸ ἱερόν ὄρος, см. Герметический Корпус, XIII, 1: ἐπὶ τῆς τοῦ ὄρους μεταβάσεως) и кому ты подарил познание величайшего имени, познание, которое я чисто сохраняю, не передавая его никому, кроме твоих братьев в посвящении (εἰ μὴ τοῖς σοῖς συνμύσταῖς) для твоих святых мистерий. XIII, 233: «Согласно клятве, которой я тебя обязал, дитя, в Иерусалимском храме, исполненном теперь теософии, держи эту книгу в секрете, дабы никто ее не нашел» (187). Ничто более часто не возвращается в магические папирусы, кроме слова κρύβε, «скрывай, храни секрет». I, 41: «Скрывай, скрывай эту практику и воздерживайся в течение семи дней от общения с женщиной»; IV, 922: «Ты все познал, скрывай»; 1251: «Скрывай совершенную операцию»; 1873: «Не разглашай никому»; 2512: «Скрывай»; 2517: «Скрывай, сын мой (υἱέ)»; XII, 32: «Храни это в тайне в сокровенном месте как великую мистирию (ὡς μεγαλομυστήριον), скрывай, скрывай»; XIII, 755: «Скрывай, познав, дитя, это имя из девяти букв».

Зато ученик имеет право на полную *традицию*. PGM., XII, 27: «Я пишу для тебя этот рецепт, согласно лучшему моему знанию, ни в чем тебе не отказывая (ἀφθόνως), дабы ты обо всем ведал и не имел нужды ни в каком изыскании». Единственное условие, требуемое от воспитанника — чтобы он был «достойным» (ἄξιος, *dignus*). Возможно, само это слово не утверждалось в начале рецепта бессмертия (188), но мы имеем в I, 30: «признав достойным Господом Богом»; и много других примеров, собранных Норденом (189), Боллем (190) и Рейтценштейном (191) доказывают необходимость этого условия. Несомненно, оно проистекает от обычаев, свойственных закрытой организации, ревностно охраняющей свои секреты, школы, секты или ремесленной корпорации. *Dignatio* подразумевает тогда, в общем, испытание, вследствие которого неофит торжественно принят: *dingus e sintrare* Мольера является последним и приятным пережитком обычаев предков. Но *dignatio* под-

разумеает равно, по крайней мере, в эллинистическую эпоху, особую милость божества, признающего в качестве достойного того, кто добивается посвящения. Таковой — ἀξιωθεῖς, *dignatus, destinatus, vocatus* (192): короче, именно сам бог его призывает и его приемлет. Это пророк милостью Божией.

Такой ясной, кажется, предстает форма, с которой связан герметический *логос*. Эта форма происходит не из Греции. Сократ, в самом деле, общается с юношами. Но, за исключением коллоквиума Диотима и Сократа (Сократ тогда был учеником), воспитанник не является посвященным, и рамки диалога не побуждают мечтать о мистерии, а отношения мастера с воспитанником не представляются взаимоотношениями отца со своим сыном. Выражение ὁ παῖ, несомненно, возвращает к нескольким приемам в произведениях Платона: *Федр* 267 с (Сократ с Федром), *Софист* 237 а (Чужестранец с Теететом), *Филеб* 15 а (Сократ с Протархом). В любом случае смысл прост: «мой мальчик, мой юный друг», и тон беседы никак не соответствует настрою проповеди. Я вижу только один пример, где выражение ὁ παῖ может и должно, вероятно, переводиться как «сын мой», поскольку на этот раз речь идет о проповеди, моральном наставлении юноше, коего желают исправить. Это фрагмент из Законов (X, 888 а) в знаменитом обращении к тому, кто не верит в богов: «Сын мой, ты еще очень юн; когда ты немного поживешь, возраст тебя заставит думать противоположное, по сравнению с тем, что ты мыслишь теперь». Но в действительности данный юноша не ученик, и вряд ли этот единственный пример можно учитывать.

Зато представляется, что подобный тип *tradition* обладал своим правилом в Египте, начиная с глубочайшей древности. И насколько хорошо это в Египте долгое время соответствовало реальности: отец наставлял своего собственного сына. И поскольку большинство эллинистических произведений, относящихся к оккультным знаниям, египетского происхождения, постольку мы вправе думать, что именно у данного литературного жанра оккультные авторы позаимствовали свой декор.

Итак, мы неоднократно отмечали, что народный (астрологический, алхимический и пр.) герметизм предшествовал философскому герметизму. Значит, когда Трисмегист пожелал вмешаться в философию, литературный жанр был уже созданным: оказалось достаточным встроиться в эти предсуществовавшие рамки не столько с астрологическими и магическими рецептами, сколько с философическими темами, ведущими к восхождению (193).

В действительности, если бы смотрели только на декор, то не было бы никакого различия между произведениями эллинистического оккультизма и трудами Гермеса философа. В этих последних мы одинаково видим мастера (Гермеса), наставляющего воспитанника Тата, нареченного его сыном и который в реальности — по крайней мере, исходя из герметического вымысла — его собственный сын. Итак, вот странный и содержательный факт: Тат не имеет существования вне герметизма. Он не принимает никакого участия в культе, мы не знаем ни святилища, ни статуи, ни разного рода обрядов, ему посвященных; он не упоминается ни в какой иной литературе, кроме как герметической. По правде говоря, *Tat* только двойник *Tot*-Гермеса, данный ему для освящения в квазиобязательном вымысле *традиции* отца в сыне. Гермес называет Тата своим сыном, поскольку он таковой и есть; но более верно еще то, что мы предоставили Гермесу сына, ибо Гемес в высшей степени сcribe и мастер премудрости, имеющий задачу наставлять, а всякое знание или всякая премудрость в Египте, как обычно, передаются от отца к сыну.

Два фрагмента из *Korè Kosmou* показывают, сколько силы имеет это общее место в герметизме. Один касается не прямой *традиции*, которая при посредничестве Камефиса идет от Гермеса к Исиде, а затем от Исиды к ее сыну Гору (§ 32): «Внимай, мой сын Гор, ибо ты выслушиваешь здесь тайную доктрину, услышанную моим прародителем Камефисом из уст Гермеса, мемуариста, передающего все деяния, <и я это слышала> из уст моего предка Камефиса, когда он меня почтил даром Чер-

ного Совершенного: ты теперь наставляешься в этом из моих уст». В другом фрагменте речь идет о прямой традиции от Гермеса к его ученикам — Тату и Асклепию (§ 6): «Он (Гермес) поднялся ввысь к светилам, чтобы сопровождать богов, своих двоюродных братьев. Но он оставил преемников: Тата, одновременно его сына и наследника этих учений; затем немногим после Асклепия, называемого Имүфесом, согласно замыслам Птаха-Гефеста, и других еще, всех тех, кто по желанию Провидения, царицы всех вещей, предназначались для тщательного изучения небесной доктрины». Мы не обсуждаем здесь отличающийся характер обеих традиций: нам достаточно признать тему. Изначально в очень древние времена бог или пророк несли откровение; впоследствии доктрина продолжается благодаря верным ученикам вплоть до последнего избранного Богом пророка (194).

С другой стороны, любые последствия этого первоначального вымысла обнаруживаются в *Hermetica*: сокрытая книга (К. К., 5, 7–8), передача (traditio) мистерии истинному сыну (С. Н., XIII, 1–3), право сына на то, чтобы ему было сказано обо всем запретном, ἀφθόνως (С. Н., XIII, 3: μὴ φθόνει μοι, πάτερ, Ascl. 1 *nulla invidia*), исключение профанов (С. Н., XVI, 2, Ascl. 1), закон безмолвия (С. Н., XIII, 2: τοὔτοτὸ γένος, ὥ τέκνον, οὐδὲ διδάσκειται, 16 τοὔτο οὐ διδάσκειται, ἀλλὰ κρύπτεται ἐν σιγῇ, 22; Ascl., 32 (p. 72.2 Th.): *et vos, ... intra secreta pectoris divina mysteria silentio tegite et taciturnitate celate*) и пр. Эллинистический декор неоспорим: мы показали его происхождение.

- (1) *Rev. Bibl.*, XLVIII (1939), pp. 45 ss., в частности, pp. 73–79.
- (2) В другой версии *Деяний Петра* апостол воскрешает тела, говоря на ухо животному, которого заставил упасть за смертью Симон Волхв (латинская версия Версейля *Verceuil* заменила этого тельца на ребенка, глава 25): см. CUMONT, *La plus ancienne legend de Saint Georges*, *R. H. d. Rel.*, CIV (1936), p. 19; здесь отмечается, что чудо с тельцом представляет, конечно, наиболее древнюю форму легенды; оказалось очень странным, что ее затем пожелали исправить.
- (3) См. на удивительную распространенность апокрифических Деяний Святого Георгия, о чем посмотреть в последнем месте *Martyrologium Romanum... scholiis historicis instructum* des Bollandistes, Bruxelles, 1940, p. 152.
- (4) См. J. BIDEZ, *Vie de Julien* (Paris, 1930), ch. XII.
- (5) См. Fr. BOLL, *Aus der Offenbarung Johannis* (цитировано: *Off. Joh.*), pp. 4 ss. Смотреть также мою статью о Фессале, *Rev. Bibl.*, XLVIII (1939), pp. 46–54. Об арабской герметической литературе (особенно алхимической) см. J. RUSKA, *Quelques problèmes de littérature alchimique*, *Annales Guébhard-Séverine*, VII (1931), pp. 168–169. Руска различает: (a) видение в храме; (b) открытие книг, спрятанных в храме, в могиле, в пещере; (c) завещание отца своему сыну; (d) письмо или послание одному лицу или кругу лиц; (e) диалог.
- (6) δι' ὀνειρώτου φαντασίας ἢ διὰ πνεύματος θείου, *CCAG.*, VIII, 3, p. 135.29–30.
- (7) Например, АРИСТОТЕЛЬ, *Parva Naturalia*, V (περὶ τῆς καθ' ὑπνον μαντικῆς), 462 b, 12–464 b 18. О философической теории мантики сновидений см. K. REINHARDT, *Poseidonios* (1921), pp. 422–427; *Kosmos und Sympathie* (1926), pp. 214–275. Об ониромантии, вообще, см. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Hist. de la divination dans l'antiquité*, I (1873), pp. 277–329; DEUBNEDR, *De incubation*, 1900, pp. 1–14, etc.
- (8) Египетские толкователи снов с Делоса (*Inscr. de Delos*, где указаны все делосские тексты, упоминающие ὀνειροκριτής) и из Мемфиса (U. WILCKEN, *Urk. d. Ptolemäerzeit*, I, 1922, pp. 13, 354). О толкователе снов см. P. ROUSSEL, *Lescultes égypt. à Dé-*

- los*, 1916, pp. 269; WILCKEN, *l. c.*, p. 354; CUMONT, *Ég. d'astrol.*, pp. 127–129. Книга сновидений, опубликованная Гардинером (*Hieratic papyri in the British Museum*, 3e série, Londres, 1935) доказывает, что обычай является предшествующим эллинистическому периоду.
- (9) В то же самое время ходило большое количество других *Onirotica*, в том числе и легендарного Астрампсихоса, персидского мага: см. BOUCHÉ-LECLERCQ, *l. c.*, pp. 277–278, SCHMID-STÄHLIN, II, pp. 804–805; и в последнюю очередь труды FRANZDREXL (перечисленные Fr. PFISTER, *Die Religion d. Griechen. Römer, Bursian's Jahresber.*, Suppl. Bd. 229, Leipzig, 1930), в частности, его издание об *Онейрокритиконе* Ахмеса (Teubner, 1925). Некоторые тексты также у Делатта, *Anecdota Atheniensia*, I (1927), pp. 165–205, 511–547. Способ «онироκριτικών» простирается вплоть до византийской эпохи, и несколько текстов, изданных Дрекслем или Делаттом, на самом деле византийские.
- (10) О видениях в снах в эллинистическую эпоху смотреть, наконец, A. WILCKENHAUSER, *Die Traumgesichte des Neuen Testamente in religionsgeschichtlicher Licht*, *Pisciculi*, 1939, pp. 320 ss.
- (11) Я оставляю естественно в стороне официальную хресмологию (Пифия и пр.), после чего см. BOUCHÉ-LECLERCQ, *l. c.*, pp. 344 ss.; W. R. HALLIDAY, *Greek Divination*, 1913, etc.
- (12) MANTEUFFEL, *De opusculis graecis Aegypti et papyris... collectis* (Varsovie, 1930), № 7, pp. 99 ss., REITZENSTEIN-SCHAEDER, *Studien z. antiken Synkretismus* (Leipzig, 1926), pp. 38 ss.
- (13) ἐξεστηκότως τῶν φρενῶν: fr. 1, l. 14–15.
- (14) θεοφόρου 1.15, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ γυνούς 16.
- (15) fr. 2, l. 4 Μανтейφελъ дает ἐξητασμένον τῶν φρενῶν. Я полагаю, конечно, что необходимо писать: ἐξιστάμενον τῶν φρενῶν.
- (16) ὡς τὰ ἐπὶ γῆς καταλιπόντας οὐρανοβατεῖν: VETT. VAL., VI, *praef.*, 241.14. В сновидениях также тема восхождения на небо представляется обыкновенной, см. ARTEMIDORE, p. 246.1 Hercher. О выражении οὐρανοβατεῖν см. *Idéal*, index s. v.

- (17) Fr. 1 Riess = VETT. VAL., *praef.*, 241.16 ss. Kroll: см. REITZENSTEIN *Poimandres*, p. 5. Начало текста повреждено: ἔδοξε δέ μοι πάννυχον πρὸς ἄέρα, затем лакуна; < βλέψαντα προεύξασθαι > Reitzenstein, < ἀρθῆναι > Riess. Идея восхождения на небо, как мне кажется, в любом случае должна оставаться допустимой, и я нисколько не шокирован со своей стороны πάννυχον <ἀρθῆναι>. Он может быть очень похожим на Нехепсо, поднимавшегося «всякую ночь».
- (18) CCAG., VIII, 3, p. 137.14 ss.
- (19) ἐγενόμην ἐν πνεύματι XVII; XXI, 10.
- (20) Экстаз и сновидение часто сравнивались. Так Енох, называемый восхищенным (ἐλήφθη 12, 1), описывает затем свой опыт в следующих понятиях: «Что касается меня, я видел в моем сне, и то, что мне удалось удержать, я сообщаю» (ἐγὼ εἶδον κατὰ τοὺς ὕπνους μου ὃ νῦν λέγω 14, 1). Собственно, рассказ о видении начинается дальше (14, 8: καὶ ἐμοὶ ἐφ' ὁράσει οὕτως ἐδείχθη ἰδου κтл.). Пророк поднимается в воздух (облака, туманности, путь светил, молнии) до врат чертога, которые он проходит; он достигает второго чертога, огненные врата коего отверсты: внутри престол и на престоле Великая Слава. Тогда он слышит голос, ему говорящий: «Иди, Енох, и внимай моему слову». Еще раз то же самое объединение видение и голоса.
- (21) См. *выше*.
- (22) Образ врат, ведущих к небесному двору, является обычной чертой этой литературы. См. PGM., IV, 624 ss., et Арос. Jo., IV, 1 ss., XIII, 14. Смотреть также *Енох*, 14, 15.
- (23) См. 725: ὑπέκλυτος δὲ ἔσει τῇ ψυχῇ καὶ οὐκ ἐν σεαυτῷ ἔσει.
- (24) BOLL. *Off. Joh.*, p. 6. Смотреть также тексты, собранные Кюмоном, *Le mysticisme astral dans l'antiquité (Bull. De l'Acad. roy. De Belgique, Classe des Lettres, 1909, № 5)*, pp. 256 ss., в частности, pp. 179–286.
- (25) PHIL., *de somniis*, I, 10, § 54 (III, 216.14 Wendl.).
- (26) *de special. leg.*, II, 3, § 44–45 (V, 97.5 Cohn).
- (27) Идея, что человек может быть выше богов, обнаруживается в стоицизме, см. CUMONT, *Recherches sur symbolisme funéraire*, p. 507.

- (28) *Anthol. Pal.*, IX, 577. См. CUMONT, *Myst. astral.*, p. 277; Eg. D'astr., p. 206; BOLL, *Vita Contemplativa* (Heidelberg, 1922), pp. 19, 39. Отметим, что Птолемей делает еще здесь аллюзию на тему (ноги на земле, мысль в небе), но отрицательным, очевидно, метафорическим образом: οὐκετ' ἐπιψαύω γαῖς ποσίν, ἀλλὰ κτλ.
- (29) Особо смотреть на эту тему Th. HOPFNER, *Offenbarungzauber*, I-II (Leipzig, 1921–1924).
- (30) VETT. VAL., VI, *praef.*, p. 242.17.
- (31) τὰ θεῖα μοι προσομιλεῖν ἐδόκει: о выражении ὀμιλεῖν (προσομιλεῖν, συνομιλεῖν) смотреть уже *Idéal*, index, p. 335.
- (32) Буквально «строгий к посту», νυπτικόν: см. Hans LEWY, *Sobria Ebrietas*, Giessen, 1929.
- (33) См. *выше*. Смотреть также Th. HOPFNER в P. W., s. v. *Nekromantie*, XVI, 2218 ss.
- (34) См. *выше*. О продолжении этого типа у арабов смотреть, в частности, рассказы, где Гермес получает видение от своего Нуса, называемого «Духом Совершенного Естества» в *Picatrix* и *Istamahis* (см. далее): этот дух играет роль πάρεδρος δαίμων и, возможно, тут присутствует воспоминание о *Поймандре*.
- (35) *CCAG.*, VIII, 3, p. 136.27.
- (36) См. историю Ненеферкаптаха: HOPFNER, *OZ.*, II, § 12 ss., BIDEZ-CUMONT, *Mageshellén.*, I, p. 206.
- (37) Подревностисм. *Mageshellén.*, I, index, s. v. Stèles; BOLL, *Off. Joh.*, pp. 7–8; Rev. Bibl., LXVIII (1939), p. 46, n. 5. PLAT., *Critias* 119 cd, см. *выше*, p. 230 n. 6.
- (38) τὰ παρ' Αἰγυπτίοις ἱερὰ καλούμενα, DIOD. SIC., V, 46, 7; Παγχάρια γράμματα, VI, 1, 7.
- (39) См. JACOBY *ap. P. W.*, s. v. Eumeros, VI, 963 s. и *выше*.
- (40) См. PEER, *Der Isishymnos von Andros*, Berlin, 1930.
- (41) См. Ps. PLAT., Axiochos, 371 a ss., и об этом тексте — CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, pp. 48 ss.
- (42) PLUT., de facie, 26, p. 942 C, ed. Raingeard (Les Belles-Lettres, 1935), p. 41. О несогласованности этого вымысла с темой от-

- кровения мифа благодаря демонам, которые служат Кроносу на северном острове (945 D), см. CUMONT, *Recherchessur le symbolisme funéraire des Romains*, p. 196, n. 3.
- (43) Fr. 3, P. Rain. Col. II, 17–20, p. 106 Manteuffel.
- (44) CCAG., VII, p. 62, fol. 177 = VIII, 4, p. 105.4 и Кюмон, *ibid.*, pp. 102–103. Смотреть *выше*.
- (45) CCAG., VII, p. 59, fol. 157: ἐν τῷ θεοσώστῳ στόλῳ.
- (46) ἐν τῇ τραπεζητικῇ. Болль предлагает: ἐν τῇ Τραπεζουντικῇ, «на стороне Трапезунда», Понтийского города.
- (47) I, 21, 20–21, p. 49.14 ss. Boll-Boer.
- (48) Сообщающий этот фрагмент Болль, *Off. Joh.*, p. 7, n. 5, цитирует Лукиана (LUC.), *Philops.*: 12 ἱερατικά τινα ἐκ βίβλου παλαιᾶς ὀνόματα ἑπτὰ и Архаическая Книга трактата о пионе, CCAG., VIII, 2, p. 167.3), см. *выше*.
- (49) См. *выше*.
- (50) BERTHELOT-DUVAL, *Chim. M. A.*, II, p. 309 = *Mag. hell.*, II, pp. 336–337 (Ostanès A 16).
- (51) *Mag. hell.*, l. c., № 3, p. 338.
- (52) Одни для каждой планеты, и каждые врата, несомненно, были из разнообразных металлов благодаря соответствию между металлами и планетами.
- (53) См. *Poimandrès*, C. H., I, 29 — Мы обнаруживаем аналогичный рассказ в другом сирийском сочинении, см. *Mages Hellén.*, II, pp. 247 ss. (Ostanès A 19 a).
- (54) J. RUSKA, *Tabula Smaragdina*, pp. 73–79. Здесь мы имеем *традицию* Гермеса-Аполлония Тианского (Балинаса)-Аристотеля-Александра Великого-Антиоха-аль Му'тасима.
- (55) *Ibid.*, p. 109.
- (56) *Ibid.*, pp. 113–114, 181.
- (57) *Ibid.*, pp. 138–139.
- (58) Мотив книги, спрятанной и открытой в пещере или в тайной комнате, иногда соединенный с мотивом видения бога или наущающего ангела, обнаруживается еще в *Picatrix* (см. H. RITTER, *Picatrix, ein Handbuch hellenistischer Magie, Vortr. d. Bibl.*

Warburg, 1921/2, Leipzig-Berlin, 1923, pp. 27–29 специального выпуска издания) и в группе арабских сочинений, перечисленных Плейсснером (PLEISSNER), *Neue Materialien zur Geschichte d. Tab. Smar.*, *Der Islam*, XVI (1927), pp. 93–95: *Iṣṭamaḥis* (см. REITZENSTEIN-SCHAEDER, *Studien z. antiken Synkretismus*, 1926, p. 113), где рассказ аналогичен повествованию из *Picatrix* (Гермес является рассказчиком); *Iṣṭamaḥis* (Гермес входит в пещеру и пр., что анализируется у REITZENSTEIN-SCHAEDER, *Studien*, pp. 112 ss.); книга Балинаса о талисманах; герметический сборник о магии (ms. *О Сокровище Александра*, fol. 44–50: открытие книги, называемой *Тайной Творения* в секретной комнате) и пр.

- (59) BERTHELOT-HOUDAS, *Chim. M. A.*, III, pp. 44–75.
- (60) Я передаю по латинской версии, недавно опубликованной Луи Делаттом (Louis DELATTE), *Textes latins*, etc... (см. выше, p. 201, n. 1), p. 15.11 ss., представляющую собой передачу более древнего текста, чем содержащее греческих манускриптов.
- (61) В Селевкии-на-Тигре или в другом менее отдаленном городе.
- (62) Это талисманический памятник, совершающий чудеса, вид священного камня. См. у арабов талисманические памятники, воздвигнутые рядом с городами для предохранения от всякого ущерба, BLOCHET, *Gnosticisme musulman*, 1913, p. 49.
- (63) *Aeolica voce*, то есть по-гречески.
- (64) См. L. DELATTE, op. cit., p. 213. Мотив книги с могилой является очень популярным (могила Клеопатры, Александра, Гермеса Трисмегиста, здесь Кираноса, царя Персии): см. BOLL, *Off. Joh.*, pp. 136–137; J. RUSKA, *Tab. Smar.*, ch. IV: «Arabische Nachrichten über Hermes und die Verwahrung seiner Bücher in Pyramiden und Schatzkammern», pp. 61 ss. согласованием Арабов, Гермес (первый Гермес, живший до Великого Потопа) строит пирамиды, чтобы сохранить в них все секреты знаний, прежде того, как мир был бы разрушен катаклизмом (потопом и огнем, см. *Asclepius*, c. 26), который он предвидел, BLOCHET, *Gnost. mus.*, pp. 29–30, H. RITTER, *Picatrix* (1923), p. 14. Его самого и Агафодемона затем погребли в пирамидах.
- (65) Несомненно, Балинас (Аполлоний Тианский) арабов.

- (66) *epilogistico* является предположением Лю Делатта для *epilogistico epilogistico MMS*.
- (67) Κλαυδιανοῦ σεληνιακόν (i. e. ἐπίθυμα).
- (68) Есть несколько одноименных египетских городов; Афродита представляет собой Хатор, см. *P. W.*, I, 2793 s.
- (69) Ἀντίγραφον ἱερᾶς βίβλου τῆς εὐρεθείσης κтл. Когда мы читаем в заглавии одного рецепта в *PGM.*, III, 424, ἀντίγραφον ἀπὸ ἱερᾶς βίβλου, то есть основание полагать, что это заглавие было сокращено и что полное название могло носить упоминание об открытии, подобном предыдущим.
- (70) См. *выше*. См. *BOLL, Off. Joh.*, pp. 9–12.
- (71) *Off. Joh.*, pp. 136 ss.
- (72) Это могло быть одной из редких изначально египетских черт в *Hermetica*. Должно ли вспоминать, что автор пишет в период Империи, во время, когда имперская монархия кажется, особенно в провинциях, единственным возможным правлением.
- (73) *Regales animos primum dignata movere proxima tangentes rerum fastigia caelo.*
Эти две строки — точное резюме доктрины Стобея (*Stob. Herm.*, XXIV, 1–3).
- (74) *Manil.*, I, 44: *tum qui temple sacris coluerunt omne per aevum*, и продолжение.
- (75) *CCAG.*, VII, p. 59: *выше*.
- (76) См. мою статью в *Pisciculi*, pp. 111 ss.
- (77) См. *BOLL, Off. Joh.*, p. 138.
- (78) Эта тема связана с очень распространенным мнением, что египетские иероглифы скрывали глубокие таинства: *Hieroglyphica* Горуполлона является одной из последних свидетельниц этой традиции. Смотреть предисловие Сбордини к его изданию *Hieroglyphica* (Неаполь, 1940 год) и мою рецензию на это произведение в *Rev. Ét. Gr.*, LIV (1941), pp. 131–133. О способе, благодаря которому арабы вслед за греками рассматривали иероглифы как символическое письмо, предназначенное скрывать мистерии герметизма и алхимии, см. *BLOCHET, Gnost. mus.*, pp. 168 ss., *H. RITTER, Picatrix* (1923), p. 14, etc.

- (79) L. c., p. 161.2 ss. οὗτος ἐξακριβεύσαμενος (sic: см. Riess fr. 38 1.10, fr. 39 i. 2: ἐκάστου ἀστέρος τὰ τε σημεῖα καὶ τὰς πράξεις εὖρης καὶ διαγνώση, ὅποιον ἕκαστος ἔχει ἀστέρα, καὶ θὰ καὶ ἐν τῷ περὶ πλανήτων ἀστέρων ὑπεδείξαμεν λόγῳ, καὶ, ὡς ἐνταῦθα ἀπεγραψάμεθα, εἰς ποῖον ἔστηκε ἕκαστος. ἐξῆς δέ σοι ἑτέρας ἐκθήσομαι χρείας διαφόρων πραγμάτων, κράτιστε ἀνδρῶν Νεχεψώ, βασιλέων βασιλεῦ, κтл.
- (80) M. CUMONT, *Rev. de Philol.*, L (1926), pp. 24–33, привел тот же самый текст более полного издания, используя 3 латинских рукописи и прокомментировав сборник благодаря параллельным текстам у Плиния и древних врачей. С другой стороны, Билбелль (*Philologus*, LXXVIII, pp. 401–403) думал признать в Ботросе некоего βόθροϝа, упоминаемого в коптском романе о завоевании Египта Камбизом, заключая отсюда (дескать, Ботрос являлся лишь арабом Бутрусом), что греческое послание не может быть предшествующим завоеванию египта арабами в 640-м году; Кюмон (*Rev. De Philol.*, *ibid.*, pp. 13–23) показал, что оно на самом деле предшествует этой дате, с одной стороны, поскольку происходит из того же источника, что и герметические *Кираниды*; с другой стороны, поскольку источником вполне может считаться письмо, написанное императору Клавдию Аретасом, филархом арабов-скенитов, упоминаемых Лидом (LYDUS, *demensib.*, IV, 104 (p. 143, Wunsch); аутентичность последнего может быть защищена ценными доводами. В этом случае послание представляло бы большой интерес, поскольку позволяло бы нам узнать о суеверной медицине арабов в довольно отдаленную эпоху (см. Cumont, *l. c.*, и LEVIDELLAVIDA, *ibid.*, pp. 244–246: сопоставления с другими арабскими авторами, толковавшими о свойствах грифа). Само имя Ботроса остается таинственным, хотя имена βότρος, βοτρης, βότρως, βοῦτρος встречаются в папирусах до арабского нашествия (Cumont, *l. c.*, p. 13, n. 5). Отметим, что в одном из латинских манускриптов (Montpell., Ec. deméd., 27, fol. 21) письмо носит следующую подпись: *Provinciae Babyloniae Alexandri regis Romanorum salutem*. Значит, это было письмо римского императора (Александра Севера; но ведь оный не правил над Вавилонией?) в провинцию Вавилонии. В действительности, как замечает Леви делла Вига (*l. c.*, p. 244), вполне возможно, что

подобные обозначения, «премудрый Ботрос», «Аретас Араб», «Александр, царь римлян», восходят к обычаю древних приписывать мудрецам или царям таинственные познания.

- (81) Первый экземпляр использует византийскую и новогреческую форму $\mu\epsilon$ вместо $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$.
- (82) О Bitos, Bitys, Pitys см. REITZENSTEIN, *Poimandres*, pp. 107–108; W. KROLL, *Neue Jahr. f. d. Klass. Alt.*, XLIX (1917), p. 156, n. 2.
- (83) *Φυты*, почкольку час вычисляется по тени, отбрасываемой телом, которая измеряется в футах. Болль (CCAG., p. 188, n. сг. *ad* 8) цитирует Суидаса: $\acute{\epsilon}\pi\tau\acute{\alpha}\pi\omicron\upsilon\varsigma \sigma\eta\acute{\iota}\acute{\alpha}\cdot \tau\omicron\iota\varsigma \pi\omicron\sigma\iota\nu \kappa\alpha\tau\epsilon\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\omicron\upsilon\nu \tau\acute{\alpha}\varsigma \sigma\eta\acute{\iota}\acute{\alpha}\varsigma \acute{\epsilon}\xi \acute{\omega}\nu\tau\acute{\alpha}\varsigma \acute{\omega}\rho\alpha\varsigma \acute{\epsilon}\gamma\acute{\iota}\nu\omega\sigma\kappa\omicron\nu$.
- (84) $\omicron\upsilon\kappa \acute{\omicron}\kappa\eta\eta\sigma\omega$: см. Pétosiris (Ib) $\omicron\upsilon\kappa \acute{\omicron}\kappa\eta\eta\sigma\alpha$.
- (85) $\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\mu\acute{\eta}$ здесь взято в смысле «препарирования» — которое совершается без свидетелей посредством одного (или трех) заостренного тростника; тем не менее, произносятся имена трех ангелов: Адамаэль (или Адаманель), Элехоэ (или Элоэль), Абрак (или Бабриэль = Гавриил?) — и в смысле «отсеченных членов».
- (86) Возможно, сосуды для питья здесь «череп», поскольку речь идет о заклинании усопшего.
- (87) *Alch. Gr.*, pp. 57 ss. = *Mages hell.*, II, pp. 312 ss., fr. A 4 a.
- (88) *Mages hell.*, II, pp. 338 ss., fr. A 16.
- (89) См. *далее*.
- (90) $\sigma\epsilon\beta\alpha\zeta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega \tau\omicron\nu \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$. Формула напоминает знаменитое выражение из Деяний Апостолов: $\omicron\acute{\iota} \sigma\epsilon\beta\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ (или $\phi\omicron\beta\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota$) $\tau\omicron\nu \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$; о чем можно посмотреть в последнюю очередь у Кирсопп Лейка, Foakes JACKSON-KIRSOPPLAKE, *The Beginnings of Christianity*, V (Additional Notes to the Commentary), pp. 84–96.
- (91) «Eigeweiht», Preisendanz. Буквально «человеку, который знает, который был просвещен (о мистериях)», $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\varsigma$.
- (92) $\pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\delta\rho\omicron\varsigma$: бог или демон, спешащий встать на службу мага.
- (93) $\iota\sigma\chi\iota\nu\acute{\omega} \upsilon\acute{\iota}\omega$. Слово $\iota\sigma\chi\iota\nu\acute{\omicron}\varsigma$ обозначает *арах*, буквально «сын твоих чресел».
- (94) См. *Pisciculi*, pp. 111 ss.
- (95) По этой проблеме смотреть у А. DIETERICH, *Abraxas*, pp. 160–163; Ed. NORDEN, *Agnostos Theos*, pp. 290–291. Смотреть

- также REITZENSTEIN, *HMR.*, pp. 40–41 (о *traditio* в мистериях); BOLL, *Aus der Offenbarung Johannis*, p. 139, n. 1. L. DURR, *Heilige Vaterschaft im antiken Orient in Heilige Ueberlieferung, Festgabe... Ild. Herwegen* (Munster, 1938), pp. 1 ss., ничего не дополняет для эллинистического периода.
- (96) DIOD. SIC., II, 29, 4. Согласно Швартцу, источником Диодора был Посейдоний.
- (97) καὶ παῖς παρὰ πατρὸς διαδέχεται: см. DIOG. LA., *prooem.*, 2,2: καίμετ' αὐτὸν (Зороастр) γεγγονέναι πολλοὺς τινὰς Μάγους κατὰ διαδοχὴν γένους ἀρχῆθεν; и BIDEZ-CUMONT, *Mag. hell.*, II, p. 8, n. 5.
- (98) DIOD. SIC., I, 73, 4–5.
- (99) AMM. MARC., XXIII, 6, 33–34. См. *Mag. hell.*, II, p. 32, fr. B 21.
- (100) *Который* скорее выражает Зороастра (но не Гистаспа), см. *Mag. hell.*, I. c., p. 33, n. 3.
- (101) См. *выше*.
- (102) *Mag. hell.*, II, p. 118, fr. S 12.
- (103) См. *ib.*, pp. 119, n. 3.
- (104) *Mag. hell.*, II, p. 126, fr. S 5.
- (105) См. *ib.*, p. 127, n. 3.
- (106) *CCAG.*, VIII, 3, pp. 120 ss. = *Mag. hell.*, II, p. 271, fr. 8b.
- (107) Буквально «зоофор» — носящий изображения животных: см. С. Н., XIII, 12, *Stob. Herm.*, Ехс. VI, 2, 13.
- (108) Дамоитас было лишь вторым именем Замеса, и это греческое имя отображало Джамаспа, в действительности зятя Зороастра и его преемника в качестве великого жреца, *Mag. hell.*, II, p. 273, n. 2.
- (109) Об этом обычае у персов см. еще *Mag. hell.*, II, p. 8, n. 5, I, p. 93, n. 1. Стоит отметить, что в мистериях Митры *traditio* совершается благодаря *pater*'у: духовное отечество заменило природное отцовство, когда это не являлось больше кастой, и все люди допускались к посвящению. Посвященный есть *сын* того, кто его просветил, и он имеет *братьев* в лице других посвященных.
- (110) Это египетский царь Аммон, представленный здесь греком.

- (111) О Сифе, основоположнике астрологии, см. еще *CCAG.*, V, 1, 118.10 (Manuel Commène — Мануил Комнин) и II, p. 182. 26, VI, p. 3, fol. 175 (Stéphanos). Енох, как создатель астрологии, иногда в Средневековье смешивался с Гермесом, см. THORNDIKE, *Hist. of Mag.*, I, pp. 340–341, II, p. 220, n. 7; *CCAG.*, V, 1, p. 140, VII, p. 87.
- (112) Христианское гностическое сочинение, у которого существуют лишь арабско-эфиопская версия и греческая версия, переработанная в сборнике псевдо-Аполлония, см. *далее*.
- (113) *CCAG.*, V, 1, p. 140.
- (114) *CCAG.*, X, p. 122.
- (115) См. *далее*.
- (116) *CCAG.*, XII, p. 208, fol. 78: *Ysaac filii Salomonis de cognition urine*. Должно ли читать *filii Abraham*?
- (117) L. DURR, *Heilige Vaterschaft* (см. *выше*), pp. 6 ss.
- (118) P. Beatty IV Rs. 2, 5–3, 11: цитировано DURR, *l. c.*, p. 7.
- (119) Дощечка, приводимая DURR, p. 8.
- (120) *V. gr. Prov.*, I, 8.10.15; II, 1; III, 1.11; IV, 1.10.20; V, 1.7.20; VI, 1, etc.
- (121) DURR, *l. c.*, pp. 9–10.
- (122) DURR, *ib.*, pp. 16–20.
- (123) 24, 69 в издании Swete (Cambridge, 1930). Обнаруживается только в Септуагинте.
- (124) P. Beatty IVRs. 6, 3–9: цитировано DURR, *l. c.*, p. 19.
- (125) «Прогностика Пифагора — *архикестор* достопочтеннейшей Авгии»; слово ἀρχικέστωρος мне не понятно; не существует слова κέστωρ. Должно ли читать ἀρχικέντωρος, «главный сопровождающий», ведь слово κέντωρ появляется в эллинистическом (поэтическом) языке?
- (126) *Примечание о фрагментах по арифметической ономотомантии* (*Notices et extraits des mss.*, XXXI, 2, 1885, p. 248) = *Memoires scientifiques*, IX, pp. 17–50.
- (127) *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I (1879), pp. 258 ss., в частности, pp. 261–263. Я близок к этому изложению.
- (128) В этой второй таблице, *CCAG.*, XI, 2, p. 141, необходимо уверенно читать: ββ' ὁ ἐγκαλούμενος (инаименование ὁ ἐγκαλῶν)

νικᾶ καὶ ὁ πρᾶττων. Таким же образом во второй рецензии (Авгия), *ib.*, p. 140, 4° и 3°. начиная с низа страницы, нужно читать: εἰ δὲ τρεῖς καὶ τρεῖς, ὁ ἐγκαλῶν (но не ὁ ἐγκαλούμενος) νικᾶ.

- (129) На этот счет см. произведение, цитирующее Делатта (DE-LATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, pp. 139–268, в частности, pp. 191–208).
- (130) ἔτι δὲ καὶ θνητῶν (ego: θείωνcod., θείωνᾶν θρώπων Deubner) καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων διαμονᾶς ῥίζαν, JAMBL., v. p., 28, 146, p. 83.2. См. SYRIAN, p. 912 B.
- (131) DELATTE, *l. c.*, p. 139.
- (132) *Ibid.*, p. 140.
- (133) 1-й текст Зуретти (Телаугес). 2-й текст (Авгия: *l. c.*, p. 139, под 1-м текстом) гласит: «то, чем будет будущее, грядущее и прошлое, и если к больному вернется здоровье».
- (134) Согласно *Monac.* gr. 70, f. 240–254. Сопутствующие рецензии (с некоторыми вариантами), *Athous* Dion. 282, f. 28 v (= DELATTE, *Anecdota Atheniensia*, pp. 649–651: только выдержка) и, кажется, *Taurin.* gr. C, VII, 15, f. 75 v (= CCAG., IV, p. 16: обгоревшая страница). Подобную преамбулу мы читаем в начале *Трактата о Магии* Соломона в двух сопутствующих рецензиях: *Paris.* 2419 f. 218 (= *An. Ath.*, pp. 470 ss.) и *Harleian*, 5596, f. 18 v. (= *An. Ath.*, pp. 397 ss.).
- (135) *Ant. Jud.*, VIII, 44. См. WELLMANN, *Physiologos*, p. 58, n. 164.
- (136) HEEG., p. 144, n. 2. Это обнаруживается в *гентазоне* из PGM., XIII, 217, где ставится рядом с порядком, называемом «эллинским», см. *ниже*. Нужно читать: Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце и пр.
- (137) REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 187, n. 1. Ср. προσέχε, ὡ ἀκριβέστατε υἱὲ Ροβοάμ и К.К. 32 προσέχε, τέκνον Ὡρε.
- (138) *Athous*: «и составленный Соломоном», καὶ συντεθὲν παρὰ τοῦ Σ.
- (139) Или «очень проникновенный», или «очень точный»: ἀκριβέστατε соответствует, во всяком случае, воспитаннику. Парижский манускрипт 2419 имеет: προσέχε ἀκριβῶς.
- (140) Смотреть на этот счет *Rev. Et. Gr.*, LV (1942), pp. 97–100.

- (141) Согласно *Berolin*. 173, f. 72 v. Существует другая более подробная рецензия в трех Парижских рукописях: издана NAU, *Patrol. Syr.*, 1, 2, pp. 1363 ss. Об этом любопытном отрывке смотреть BOLL, *CCAG.*, VII, pp. 174–175; и *Offenbarung*, pp. 141–142.
- (142) EUS., с. *Hier.*, p. 407.2 Kayser.
- (143) P. 176, 22: τὴν δὲ ἀποτελεσματικὴν ἣν ἐγὼ ποιήσω οὐκ ἀφανίσει, διότι πᾶν ὅπερ ἀπετέλεσα μετὰ τῆς αὐτοῦ δυνάμεως ἀπετέλεσα καὶ ἐστερέωσα.
- (144) Болльср. VETT. VAL., *prooem.*, VII (263.4 ss.), X (331.4 ss.), ib., pp. 301.3 ss., 359.21. Пародия у Лукиана *Tragodopodagra*, v. 271 ss.
- (145) Как это уже отмечалось DIETERICH, *Abraxas*, pp. 160 ss.
- (146) ἐν ἄλλῳ <δ>ε ὕρον, ἐγγράπτο: см. V, 51, ἐν δὲ ἄλλοις ἀντιγράφοις ἐγγράπτο.
- (147) εἰς τὸ Ἑλληνικόν: Солнце, Луна, Марс, Меркурий, Юпитер, Венера, Сатурн (это наша неделя).
- (148) ἐλθώνεις τὴν ἐπτάζωνον (sc. σφαῖραν). Гептазона являлась астрологической сферой, служащей для определения планетарных границ и пределов (ὄρια: см. VETT. VAL., III, 9, p. 144.14 ss.; BOUCHÉ-LECLERCQ, pp. 213–215), согласно египетскому порядку планет (Солнце посередине, между Сатурном и Юпитером вверху Марс, Венера, Меркурий и Луна внизу): см. VETT. VAL., VI, 7, p. 256.29 ss.. Это в точности операция, предписанная в папирусе.
- (149) См. *выше*.
- (150) ἐπιγράψεις δὲ τὸ νίτρον, 223: см. 38, εἶτα τῇ καθολικῇ συστάσει (чтобы служить рекомендацией для общения со всеми богами, с которыми предстоит вступить в контакт) ἔχε νίτρον (натроновая табличка), τετράγωνον, εἰς ὃ γράψεις τὸ μέγα ὄνομα ταῖς ἐπτά φωναῖς.
- (151) Они названы на 23 ss., согласно книге Манефона: майоран (Сатурн), лилия (Юпитер), египетский лотос (вид кувшинки: Марс), ἐρεφύλλινον (? : Солнце), нарцисс (Венера), левкой (Меркурий), роза (Луна). О планетарных растениях см. *выше*.
- (152) τὸν ὄροβον, 228: речь идет о таблетке, составленной из различных ингредиентов. См. 21 (см. Thessalos, *CCAG.*, VIII, 3, p. 135.17.
- (153) ἐκ... τῶν ἐπιθυμάτων, 229: их здесь 7, соответствующих 7 планетам, см. 17 ss.: стиракс (Сатурн, «ибо он сильный и приятного запаха»).

- ха»), бетель (Юпитер, *μαλάβαθρον*), костус (Марс), ладан (Солнце), индийский нард (Венера), кассия (Меркурий), мирра (Луна).
- (154) Здесь подражание клятве мистерий, см. IV, 851; и *выше* Исида Гору; *Kyran.*, прооem., p. 3.6–10 Ru.; VETT. VAL., VII, прооem. (p. 263.19), VII, 5 (p. 293.25); CUMONT, *Un fragment de rituel d'initiation aux mystères* in *Harv. Theol. Rev.*, XXVI (1933), pp. 151 ss., и мою статью о Фессале, *Rev. Bibl.*, XLVIII (1939), pp. 50–51.
- (155) Или «теософией» (τῆς θεοσοφίας) уже в техническом смысле.
- (156) τῶν ζ' γραμμάτων ὄνομα от 737 и, несомненно, то же самое, что и μέγα ὄνομα ταῖς ἑπτὰ φωναῖς, имя из 7 гласных от 40 и 423 (τὰς ζ' φωνάς). Семь гласных выражают собой каждую планету и верховного Бога, пребывающего сверху семи планетарных сфер (и смешиваемого) с высшим Небом, и справедливо названного Огдоадой, см. DIETERICH, *Abraxas*, pp. 41–43; REITZENSTEIN, *Poimandres*, pp. 263–269; DORNSEIFF, *Alphabetin Myst. u. Magie*, pp. 43–44, который цитирует фрагмент 2-й рецензии Книги Моисея (555 ss.), где соответствие гласная-планета служит видом символической анаграммы: καὶ τῶν ζ' ἀστέρων αἰετιουω, εἰουω (тем самым оставляем всякий раз гласную вполть до ω, после чего получается игра от ωνοηα до α) ἀναγραμματιζόμενον μέγα καὶ θαυμαστόν. См. Также Ch. Em. RUELE — Elie POIRÉE, *Le chant gnostique des sept voyelles*, Solesmes, 1901.
- (157) Это сама Огдоада, являющаяся Богом; согласно египетским верованиям, это имя содержит божественное могущество: вот почему оно ἀναζωπυρεῖ. Об Огдоаде см. *Poimandres*, pp. 53 ss; а в отношении Герметического Корпуса, I, 26.
- (158) См. *выше*.
- (159) См. *выше*.
- (160) < ἀπ' > ἀγγέλων: см. *выше*.
- (161) Кроме расположения текста (версия Гарпократиона начинается только с § 6), слова (συ πατήρ) препятствуют отнесению данного отрывка Гарпократиону, который посвятил произведение своей дочери (τῇ οἰκείᾳ θυγατρὶ ὁ Ἀρποκρατίων γεγράφηκε τάδε, 4.8).
- (162) ὄρκον αὐτοῖς δοῦς не может здесь обозначать «после принесения клятвы» (нормальный смысл): это посвящаемый дает клятву, но не посвяtitель.

- (163) ἀσφαλῶς ἔχειν: см. К. К., 5, καὶ χαράξας ἔκρουψε, τὰ πλείστα σιγήσας ἀσφαλῶς ἢ λαλήσας, ἵνα ζητῇ ταῦτα πᾶς αἰὼν ὁ μεταγενέστερος κόσμος.
- (164) Латинский текст немного отличается, p. 13.7–12 Del.: *Dei donum magnum angelorum accipiens fuit Hermes Trismegistus deus hominibus omnibus notus Librum hunc ne tradas ergo hominibus inscientibus, sed habe apud te velut possessionem magnam: solum autem filius, si possit, tradat pater pro auro ad efficaciam actionis, adiurans eos solum secure habere ut filium sacrum.*
- (165) KERN, *Orphicor. fragm.*, p. 141.
- (166) Fr. 14, цитированный Платоном, *Phil.*, 66 с.
- (167) См. выше.
- (168) *Agnostos Theos*, p. 290.
- (169) См. выше.
- (170) κραδίης νοερόν κύτος, 7: см. PLAT., *Tim.*, 44 имеет — τὸ τῆς ψυχῆς κύτος = тело.
- (171) παλαιὸς λόγος, 9: это всегда та же самая тема.
- (172) См. выше.
- (173) Смотреть, например, REITZENSTEIN, *HMR.*, pp. 40–41.
- (174) Или еще «сын». Смысл «раба, служителя» здесь не подходит: раб не является μαθητής, и в магии παῖς это действительно ребенок или подросток.
- (175) v. gr. *PGM.*, IV, 88, 850; V, *init.*; VII, 348, 544, 549, 680, etc.
- (176) Буквально неиспорченный, ἄφθαρτος κοῦρος, *PGM.* VII, 680. Магические рецепты из *Anecdota Atheniensia* (см. ниже) часто настаивают на παρθενία (на девственности) παῖς или μαθητής и на том же самом в отношении мастера, см. index, s. v.
- (177) См. выше.
- (178) T. I. *Textes grecs inédits à l'histoire des religions*, Paris-Liège, 1927. Поскольку я буду цитировать лишь первый том, то упоминаю только страницу и строку.
- (179) 36.22, 37.7, 45.24. Смотреть также 418.8.
- (180) 38.2, 19; 44.5, 46.16, 52.19. О παῖς смотреть также 496.3, 497.3 (διὰ τὴν παρθενίαν παιδός), 498.17 (те же самые слова), 500.1, 584.25, 588.8, 22.

- (181) Fol. 21, p. 25.
- (182) Сцена, аналогичная 579, фигура снизу.
- (183) См. *CCAG.*, IV, p. 45; VIII, 3, p. 99, n. 1.
- (184) Тот же самый рисунок показывает круг, содержащий пентальфу, в котором мы читаем: $\acute{o} \pi\alpha\acute{\iota}\varsigma$ (493.20, fig., p. 494).
- (185) См. *выше*.
- (186) См. *Rev. Bibl.*, XLVIII (1939), pp. 50–51. Вымысел о *traditio* от отца к сыну передается арабским астрологам, см. Maschalla (VIII столетие) в *CCAG.*, I, p. 82.2 ss.. Книга Эль-Хабиба начинается следующим образом (*Ch. M. A.*, III, p. 76, см. *RUSKA, T. Sm.*, p. 52: я даю перевод *RUSKA, ib.*, n. 2): «Эта книга Эль-Хабиба, передавшего ее по завещанию своему сыну («das er seinem Sohn vermacht hat»); вящая часть его завещания отвечает на всякие вопросы, касающиеся воспитания». Руска отмечает (*T. Sm.*, p. 57), что подобная форма «завещания» — не что иное, как литературный вымысел. Его мы обнаруживаем в конце «Книги Аполлония Тианского», *Ruska*, p. 157. Я не против в завершении процитировать любопытный текст, существующий только в латинском переводе (*Cat. man. alch. latins, I, Manuscrits... de Paris*, Bruxelles, 1939, p. 19, fol. 39–40) и изданный господином Плейсснером — *PLEISSNER, Neue Materialien*, etc. (см. *выше*), pp. 109–111. Это пролог одной из версий *Изумрудной Скрижали* (*Tabula Smaragdina*) под названием *Liber Hermetis de alchimia*. После преамбулы латинского переводчика, где он сообщает, что воспроизведет слова Гермеса, согласно книге «Галиени Альфахим» (sc. «премудрого Аполлония»: заблуждение, когда присутствует Galienusза Аполлония, частое, а Alfachim = al-ḥakīn), арабское введение начинается следующими словами:

«In libri mei tractatibus, sicut scriptura que inter Hermetis adnventa est manus in antro, id est obscure, continebat, rei tocius radicem explanando exposui. Scripsi namque hoc meis filiis et meo generi, omnibus praeterea sapientibus. Beate igitur quisquis es ad cuiuscumque manus liber iste meus, non absque divino nutu, pervenerit, deprecor et coniuro ne eum nisi sapienti qui et in timore dei sit et ydoneus ad id fore videatur proferas sive ostendas. Nam hoc est consilium (?) quod deus creavit in mundo, quodque Hermes

omnibus gentibus occultum habuit atque moriens in manu sua reposuit in antro. Fecitque Telesmum, id est secretum, super hoc quod nisi sapienti non patebit, qui celet illud sicut fecit Hermes, pater noster, qui noster fuit magister, capudque (!) omnium mundi doctorum. Celate ergo hoc filii mei sicut fecit Hermes, nec ostendatis illud alicui malign nec insocietis vobis in hoc negotio quempiam malum. Si enim mandatum dum vixeritis tenueritis, super omnem orbem terrarium divites post deum eritis. Et sunt hee littere que fuerunt scripte in fine libri Galieni ipseque inexplanate.

Cum ingredirer in antrum, accepi tabulum caradi que fuit scripta inter manus Hermetis, in qua inveni scriptum...». Продолжение — Tabula Smaragdina, согласно тексту «Вульгаты».

В отрывке мы узнаем большое число *topoi*, анализируемых в настоящей главе: пещера с сокровищем, завешание, передаваемое сыну и семейству, рекомендация безмолвия, легенда, согласно которой сам Гермес спрятал книгу, чтобы она не попала к профанам, обещание использования, если секрет ревностно сохранится, квази божественного «богатства».

(187) См. *выше*.

(188) Дитерих читал: ἀξίω μύστη; но папирус передает: ἀξίω μυσται; и Прейзенданц читает: ἀξίω μύσται.

(189) *Agnostos Theos*, pp. 290 ss.

(190) *Offenbarung Joh.*, pp. 8, 136, n. 1.

(191) *HMR*³, pp. 252 ss.: «Erwählung, Berufung, Rechtfertigung, Verklarung».

(192) См. REITZENSTEIN, *HMR*³, l. c.

(193) См. на этот счет *Rev. Et. Gr.*, LV (1942), pp. 77 ss.

(194) Необходимо отметить настойчивость: Πανὸς καὶ Ἡφαιστοῦ (о том, что καὶ равнозначно соединительной черточке см. Vivre et Penser, II, 1942, pp. 56–57). Это важная черта: последующие пророки должны избираться верховным божеством, которое само им дает вдохновение. Что возвращает к высказыванию: «Я, говорящий здесь в качестве избранного и вдохновенного пророка. Значит, меня должно слушать». Итак, анонимный пророк (Гермес) Герметического Корпуса разве не напоминал, что получил миссию от Нуса, I, 26 ss.? Смотреть также XIII, 13.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ



Позволительно ли нам изложить несколько главных идей? Возможно, читатель их ожидает в заключение исследования, являвшегося в основном анализом. По крайней мере, нам необходимо постараться выделить наиболее примечательные факты.

1) В том, что касается общедоступного герметизма, иными словами, сочинений по оккультным знаниям, составлявшим предмет настоящего труда, то поначалу представляется, что данная литература не располагала ничем своим и оригинальным. Имя Гермеса олицетворяло обнаружившееся тождественное движение под покровительством иных пророков. Алхимия Гермеса, во всяком случае, как это видно в цитированиях, не отличается от алхимии Останеса. Астрологическая ботаника Гермеса не несет в себе никакой разницы с подобным знанием, приписываемым другим мастерам (Соломону, Александру, Птолемею и пр.): она основана на той же доктрине скрытых добродетелей (симпатий и антипатий); она исходит из тех же верований в могущество светил или богов светил; она приводит в действие те же практики. Магические рецепты Гермеса являются во всем подобными рецептам, например, Аполлония. Короче, в этой области Гермес, кажется, был только одним из подставных лиц, которым пользуются в эллинистическую эпоху для удовлетворения потребности в откровении, волновавшим тогда такое большое число умов. Я сделал из имени Гермеса и герметической литературы центр своего изыскания, поскольку я должен был ограничить свой предмет, и в обследовании девственного леса еще мне понадобилась реперная точка. Но результат не оказался отличающимся, ведь, как и другие ученые, я избрал в качестве авторов «эллинизированных магов» (Зороастра, Останеса, Гистаспа) или еврейских пророков

(сочинения Соломона равно покрывают тройное поле астрологии, алхимии и оккультной медицины), или самого Аполлония Тианского. Одним словом, нет собственно герметического оккультизма в том смысле, что сочинения Трисмегиста об этих материях не несут ничего нового. Отсюда получается, что для придания осмысленности герметической литературе мне часто приходилось покидать рамки, ища заимствования у других традиций.

2) Итак, если задаться вопросом, в чем целесообразность оккультного герметизма, мы тотчас увидим, что проблема ускользает, и необходимо дать вопросу более широкое толкование: каковой представляется значимость этого одновременно научного и религиозного движения, — одним словом, именно это я называю оккультизмом, — оказавшего столько влияния на эллинистический и греко-римский период? Какое впечатление складывается от большого количества текстов, которых я пожелал привести, чтобы у самого читателя смогло сложиться суждение об этом?

Я хорошо представляю, что всегда присутствует определенная неосторожность при переходе к обобщениям, которые раздражают многие умы. Историк должен ограничиваться описанием: это читателю затем извлекать, если ему по вкусу, уроки того, что изложено перед ним. Но этот метод слишком легкий; и вящая щепетильность могла бы выглядеть только завесой, под которой скрывается ее ленность. Не хочется навязывать самому себе большое усилие в разумении; и тогда решаешь, что подобное интеллектуальное напряжение не относится к истории, поскольку переступает предел фактов. Тем не менее, укрепившись хорошими современными примерами (1), я готов скорее снискать здесь упрек в неосторожности, нежели в лени. Очевидно, здесь речь не идет ни о каком ценном суждении. Я просто хотел отметить черты, наиболее меня поразившие.

3) Первая из них и самая видимая заключается в том, что нет больше разделения между знанием и религией. Строго разли-

чать эти две области, с точностью определять, что относится к познанию мироздания, а что к познанию божественного, выделять рациональный порядок из мифологической оболочки, — это было, как хорошо известно, одним из великих завоеваний греческой философии, начиная с досократиков. Эти пределы вновь представляются перемешанными, и они являются такими в самом принципе, поскольку теперь знание, всякое знание может достигаться только от бога или от пророка феоппневста, дающего его в откровении. Здесь сущностный факт. Все остальное зависит от него.

Это откровение, как было видно, может влиять на многие формы. И все же, каким бы образом оно ни выражалось и под какими литературными приемами оно ни могло бы повлиять на это представление, в общем, мы признаем одну и ту же фундаментальную доктрину. И хотя она касается астрологии, терапии, алхимии и даже магии, изображается та же самая картина мироздания, откуда выходит тот же самый способ понимания — как знания, так и религии.

Эта доктрина мироздания проявляет противодействие абстрактному знанию. Она находится в противостоянии со знанием математического типа, в котором всякий феномен сводится к формуле, а вся совокупность феноменов к порядку формул, постижимых одной мыслью. Несомненно, данный тип знания никогда не преобладал в античности. Однако он заключал в себе одну часть математических изысканий, и в течение долгого времени казалось, что культурный человек не мог ими пренебрегать. Итак, необходимо признать, что новая доктрина решительно противостоит традиционному научному аппарату в школах, где он воплощался в «цикле исследований». И хорошо видно, почему. Математические занятия призывали только к рассудку; они притязали завершиться, прямо не прибегая к божеству. С тех пор они извращают подлинную «философию»: «Я мог бы тебе возвестить это в пророчестве», по словам Гермеса в *Асклепии* (с. 12), и «нет больше после нас никакой ис-

ренной любви к философии, заключающейся в одном желании лучше познать божество благодаря обыкновенному созерцанию и святому благочестию. Ибо многие ее уже растлевают бесконечностью способов... С помощью лукавого труда они ее смешивают с различными постижимыми знаниями (*non comprehensibiles*) — арифметикой, музыкой и геометрией» (2).

С другой стороны, новое знание не является, по крайней мере, удаленным от знания аристотелевского типа, где феномены следуют один за другим посредством иерархии родов и видов; низшие роды служат некоторым образом материей вышшим для образования абстрактной системы, начиная с полностью материального, инертного, невосприимчивого и неразумного существа и заканчивая нематериальной Первопричиной, чистой, непрестанно осознанной в самой себе мыслью, которая, однако, управляет мирозданием не в прямом контакте, но благодаря совокупности законов.

С этой точки зрения, казалось, что тенденция к единству, характеризовавшая философии Платона и Аристотеля, полностью исчезала. Как выше говорилось, универсальное уступало место своеобразному явлению, конкретному индивиду. И поскольку в этом индивиду наиболее странным образом пресекается суждение, постольку непонятно, как на подобных основаниях можно было выстраивать знание.

4) Тем не менее, из этого большого количества странных свойств, что нам понравилось собирать, снова будет выведено единство. Но оно не будет больше абстрактным единством. Мироздание не станет больше одним в том смысле, что оно представлялось в качестве порядка формул или системы законов. Это будет единство между конкретными вещами. Небесные тела в эфире, существа трех царств — в воздухе, под водой и на земле, не будут больше рассматриваться в виде числа или очень общих качеств, поскольку они подвержены изменению, движению или одушевлению; на самом деле, всякое индивидуальное существо появляется впредь как живое существо,

наделенное особенными свойствами, которые его выделяют и позволяют ему действовать определенным образом, присущим только ему, в отличие от других индивидов. Эти свойства действия и противодействия конкретных существ, одних на других, сегодня бы формулировались для нас в понятиях химии и радиоактивности: для древних это является «оккультными добродетелями», странными силами, необъяснимыми одними естественными причинами. И все же теперь, когда всякая наука обращается вокруг этих сил и их использования, крайне важно их познать и их объяснить. Откуда придет объяснение?

5) Именно сюда вмешивается доктрина светил, игравшая столь значительную роль, начиная с III столетия до н.э.. Я уже цитировал много текстов. Вот последний из Асклепия (гл. 2–3), превосходно подытоживающий то, что я хочу определить:

«Все нисходит с неба на землю, под воду и в воздух... Все нисходящее свыше есть порождающее; все изливающееся ввысь есть питаемое. Земля, одна пребывающая в покое на своем месте, является средоточием всяких вещей... Именно там Все, которое, как тебе припоминается, содержит все, будучи всем... (с. 3). Значит, небо, бог, восприимчивый для чувств, управляет всеми телами, возрастание и ущерб которых совершались посредством солнца и луны... Итак, от всех этих небесных тел, о которых я только что сказал и управляемых самим Богом, распространяются непрерывные истечения, пересекая насквозь мироздание и душу всех видов и всех индивидов из одного в другой конец естества».

И еще на языке, подобном наречию сивиллы (с. 24):

«Не ведаешь ли ты, Асклепий, что Египет является копией неба или, если лучше выразиться, местом, куда передаются и где отражаются любые действия, управляемые и полагаемые в движение небесными силами?»

От констатации оккультных добродетелей и астральной доктрины появился на свет эллинистический оккультизм (3). Оккультные добродетели обеспечивали непосредственными дан-

ными это «знание», то есть феномен, который в глазах *физика* (здесь *physikos*) способен быть использован для определенно-го телестического действия или медицины, алхимии и магии. Астральная доктрина предоставляет принцип объяснения. Он заключен в том, что всякие отношения симпатии и антипатии между земными телами зависят на самом деле от истечений, исходящих от небесных тел. Тем самым связывается одно светило с одним животным, одним растением и одним камнем; сюда стоит добавить магию: в ней один знак или «характер» соответствует вертикальной линии, «пересекающей мироздание», по выражению Асклепия. Здесь должно учитывать еще дни и времена года, ибо эти влияния изменяются в зависимости от мгновений протяженности. И поскольку эти астральные энергии простираются над всей землей и на всех конкретных существ на этой земле, постольку получается, что различные части мироздания связаны неким подобием сети сил, когда происходящее в дольном мире является отражением того, что свершается свыше, то есть симпатиями и антипатиями, существующими между самими существами; и, наконец, таким образом, мироздание снова предстает как великое Все и удивительное Одно, единство которого впредь основывается не на абстрактном принципе, но на реальных сходствах, пускай таинственных и некоторым образом божественных.

6) Как познать эти сходства? Поскольку они происходят с самих небес, поскольку равно, как я уже отмечал во Введении, бросается вызов разуму и хочется верить одному Богу или вдохновенному пророку, постольку необходимо о них просить в откровении: «Царь Нехепсо, ни любой здравомыслящий человек, находившийся в обладании всякой магической силой, не получал от божественного гласа ни одного из секретов, которые ты хочешь познать; наделенный естественной проницательностью, он разумел сходства камней и растений со светилами (συμπληθείας λίθων καὶ βοτανῶν); но не знал ни мгновений, ни мест, когда и где должно собирать растения. Итак, возрастание и увядание всех плодов времени года зависят от импульса

светил». Так говорит Асклепий лекарю Фессалу в ходе откровения, которое он ему доверяет (4). Мы тотчас видим, насколько важное последствие, проистекает из этого принципа. Именно то, что на самом деле и по праву знание больше не различается с религией; исполнение благочестия теперь занимает место рационального усилия; познание божественных тайн, являющееся поистине озарением, это познание нового типа, которое пристало именовать гнозисом, в отличие от чисто рационального познания, представляется здесь прямой задачей благочестия. Возвращая выражение одного древнего мудреца (Сенеки), Буссе справедливо подотыжил феномен в следующей формуле: *Deum novit qui colit* (или полная версия: «*Is colit Deum, qui novit Eum*» — «Тот почитает Бога, кто ведаёт Его». — Прим. пер.).

7) Это верно для философического герметизма. В чем даже общая черта, сколь различными бы ни были, вместе с тем, *logoi* Герметического Корпуса. Но данный характер не является, по крайней мере, внешним в эллинистическом оккультизме. Пслушаем, кстати, астролога и поэта Манилия (II, 113 ss.):

«Кто мог бы познать Небо, если бы само Небо не давало знание о себе; кто мог бы найти Бога, если бы сам не являлся частицей божества? Огромная масса этого шара, простирающаяся до бесконечности, хоры светил, пламенный небосвод мироздания и война между звездами; кто мог бы их различать, заключив безмерное зрелище в ничтожный объем сердца, если бы естество не одарило духи наших глаз подобной силой, обратив к себе нашу душу, породненную с ним, повелевая столь великим произведением; если бы, наконец, не пришло с Неба то, что зовет нас на Небо для святой беседы с Небом».

Именно благодаря молитве и аскезе, особенно благодаря трехдневному посту лекарь Фессал готовится получить от бога Асклепия ожидаемое от него ботаническое знание: ибо здесь речь идет о религиозном акте, об *unio mystica*; необходимо, чтобы для данного великого мгновения ученик пребывал в чистоте. Что касается магии, то простого взгляда на сборник

Прейзенданца достаточно, чтобы увидеть превосходную роль, которую играет в каждом рецепте «приготовление»: пост, воздержание от телесных удовольствий, молитвы, жертвоприношения; один или другой из этих элементов или все вместе они являются вещами, обыкновенно востребованными для мага, если он хочет достичь успеха в операции. Но наиболее существенным, несомненно, предстает текст, который мы читаем в *Завершающем Отчете* алхимика Зосимы (см. *выше*). Не стоит забывать, что это сочинение изначально не произведение набожности. Зосима не имеет намерения расположить Феосевию к благочестию; он желает ее обучить алхимической доктрине тинктур. Тем не менее, поскольку он убедился, что знание алхимии обретается лишь посредством божественного дара, постольку невозможно ничего достичь без прямой и действенной помощи самого Бога; и вполне естественно, что он прибегает к советам премудрости и сосредоточения. Чтобы познать секреты Искусства, должно найти Бога; чтобы найти Бога, необходимо войти в самого себя, заставив смолкнуть страсти. Мы не перестаем возбуждаться, разыскивая вне себя то, что, воистину, есть в нас. Этот недостаток происходит от материи. Значит, пусть душа освобождается от материи, сосредоточившись в глубине самой себя, где присутствует Бог. Именно здесь пребывает совершенство (τελειωσις), как его определяет Гермес в *Кратуре*: воспринять крещение Интеллекта, затем благодаря этому Интеллекту, преобразующему наше разумение и обеспечивающему нас новыми свойствами, участвовать в гнозисе. Ибо всякое знание подытоживается в этом единственном ведении, сообщающемся с Богом, черпающем из самого источника, откуда истекает всякая истина.

Вот, безусловно, самая оригинальная черта полунаучной и полурелигиозной литературы, которую мы анализировали в этом томе. Конечно, благочестие, к чему она приводит, представляет собой очень разнообразные формы. Истечения, направляемые от светил, могли олицетворяться в демонических существах или, по крайней мере, переноситься на демонов,

и речь тогда шла о примирении благодаря жертвенным обрядам и молитвенным формулам. В другие разы, наоборот, астральные истечения рассматривались как прямые эманации Первого Бога; и благочестие в данном случае заключалось в соединении с божественным Духом, в растворении в этой безмерной имманентной Жизни во всех существах, повсюду сущей, нежели невидимой, сущей для душевного ока, когда умерщвлены страсти и душа сосредоточилась в самой себе. Одна из стезей благочестия приводила к все более сложной демонологии, в которой эллинизированный мир в период своего упадка обретал самые примитивные и самые дикие концепции от времени своего происхождения. Другая стезя направляла к полностью чистому духовному созерцанию, спеша соединиться по некоторым признакам с христианством. Нет ничего невозможного в том, что те же самые языческие души следовали постепенно этими двумя стезями и, однажды погрузившись в действия самой грубой магии, они затем терялись в стремлении любви к гиперкосмическому Богу. Мы встречаем подобные несоответствия в личности Императора Юлиана.

И отсюда, по определению, главная целесообразность наших сочинений: они нас вводят в прямой контакт с человеческой реальностью. Сегодня можно обладать даже плохим вкусом к оккультизму и магии. Но разве в этом вопрос? Речь идет о разумении. Мы ищем выражения чувств, верований, смыслов жизни и действия во времена Римской Империи: тогда внешне собранные под властью одного монарха, подчиненные одним и тем же законам, разговаривавшие по-гречески или на латыни люди противостояли друг другу из-за бесконечных контрастов в том, что касалось их подлинной сущности; это совершалось в тех областях души, где рождаются настоящие мотивы поведения. Чем больше мы рассматриваем духовную жизнь в период Имперского декаданса, тем больше мы видим ее разнообразной. Единство пребывало только на поверхности: оно не могло завоевать души, с ним не было никакого общения.

Часто задавались вопросы, каким образом внешне столь прочный каркас римского мира смог столь быстро разрушиться под ударами варваров. Глубокая разнородность умов и душ, как мне представляется, одна из основных причин этого. Согласно изображению, ценившемуся тогда, цивилизация в Империи представляла собой расшитый красочный ковер. В этой книге я намеревался показать один из его наименее известных аспектов, несомненно, заслуживавший, чтобы его вывести на свет.

- (1) Таковы заключения господ Кюмона в *Religions Orientales dans le paganisme romaine* и Ростовцева (ROSTOVITZEFF, *The Social and Economic History of the Roman Empire*).
- (2) Аллюзия, возможно, на неопифагорейцев. Юстин Философ в *Диалоге с Трифоном Иудеем* (2, 4) жалуется, что пифагорейцы, к которым его направили для изучения мудрости, потребовали от него, чтобы он сначала просветился в музыке, астрономии и геометрии.
- (3) Оккультная симпатия (или антипатия) и астрология не являются непременно связанными (см. выше). В большинстве случаев ограничивались констатацией оккультных добродетелей, например, активных свойств одного растения над другим, не прибегая для разъяснения к астрологической доктрине или объясняя их чисто физическими законами, управляющими естеством этого растения. Таким образом, арабский ботаник, вдохновленный, очевидно, греческим знанием, констатируя воздействие золы руты на возрастание фиалки (если, к примеру, фиалка удобряется снизу золой руты), объясняет это свойство благодаря закону противоположности между двумя растениями: рута теплая, сухая, изгоняющая сон, согревающая желудок, заставляющая возникать теплые испарения, поднимающиеся к мозгу; фиалка, наоборот, холодная, влажная и усыпляющая; она изгоняет от мозга теплые испарения и успокаивает (теплую) мигрень. См. ERNST BERGDOLT, *Beiträge zur Geschichte der Botanik im Orient I: Ibn Wahschija, Die Kultur des Veilchens (Viola odorata L.) und die Bedingungen des Blühens in der Ruhezeit* (Berichten der Deutschen Botaniken Gesellschaft, 1932, Bd. L, Heft 6). Я обязан этой ссылкой Массиньону. Смотреть также уТ еофраста, π. ὀσμῶν, с. 13 (III, p. 91 Wimmer), объяснение того факта, что кожа животных чувствует лучше в период течки. Чему дается естественный смысл: часть δύναμις, ὑγρότης, которое у живого животного возбуждает течку, пребывало в коже; с тех пор в период течки это δύναμις действует еще и в мертвой коже. См. J. RÖHR, *Der okkulte Kraftbegriff*, 1923, p. 58.
- (4) CCAG., VIII, p. 137. 15 ss.

ПРИЛОЖЕНИЕ III

ПОДРОБНЫЙ ПЕРЕЧЕНЬ АРАБСКОЙ ГЕРМЕТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (1)

ЛУИ МАССИНЬОНА



Арабский Гермес в алхимической аллегории

I. Введение

В строгом смысле это герметические тексты по-арабски, конкретно ссылающиеся на Гермеса или на «трех Гермесов» (Harâmisa). Вящее большинство арабских авторов, будучи мусульманами (с наличием меньшинства христиан, манихеев и евреев), признавая Гермеса, не обозначают его связи с языческим культом, отмечавшимся еще в Харране в начале IX столе-

тия н.э. сабеянами на сирийском языке (2), для которых Гермес (= Тот) оставался богом всяких цивилизационных изобретений. Признание Гермеса означало попытку синкретизма; для манихеев Гермес являлся первым из пяти предшественников, пророков прежде Мани; для некоторых сирийско-арабских христиан он был если и не предвплощением Логоса как у гностиков наассенов, то, по крайней мере, предтечей монотеизма (3) и аскетизма Святых Отцов. И хотя больше уже не существовало евреев, мечтавших уподобить Гермеса Моисею, как в Артапане; но для многих мусульман Гермес представлялся подлинным допотопным пророком, кого они одновременно отождествляли с Идрисом, приводимом в Коране (4), и с Ухнухом (Енохом *Книги Бытия*).

Если Гермес-Идрис и был пророком, то он не входил в категорию пророков-законодателей, кому Бог передавал неизменный Текст (*nevariatur*) (5) посредством ангельского служения (Тора, Евангелие, Коран). Ангел приходил посвятить людей благодаря прямому вдохновению *ilhâm*, в противоположность *waḥy*, опосредованному ангельскому откровению для обустройства первых оседлых городов (6) и их технологий. Тут обнаруживается отголосок представлений в виде диалога, «тайных собеседований» (7) из греческих герметических текстов. Первые «герметизированные» мусульмане являлись шиитами, для которых история циклична и может быть уясненной, восходя к примерам самых древних пророков (откуда роль Гермеса у друзов и нусайритов) (8). Именно благодаря Гермесу-Идрису эллинистическая традиция притязала на право быть цитируемой в исламе, несмотря на то, что силлогистика и метафизика Аристотеля не были в нем еще признаны. Гермеса использовала манихейская пропаганда зиндигов (*zanâdiqa*) (9), тогда как Сабеяне Харрана, поставленные под угрозу истребления как язычники, видели в «профетизме» Гермеса-Идриса (10) неожиданное средство стать признанными среди монотеистических культов, официально терпимых в мусульманском государстве. Они объявляли мусульманам, что Гермес возвратится в дольний мир, как и их Махди; и что А[гафо-]демон являлся Судьей высшего Судилища (11). Но гер-

метизм не обладал Книгой откровения; начиная с 321/933 гг., кадий А. И. Истахри, тогда мухтасиб Богдада, требовал искоренения сабеян, которые мало и неохотно обращались в ислам (их последний официальный известный глава это Хукаим-бен-Иса-бен-Марван (Ḥukaym-b-ʿIsa-b-Marwân); преемник Са'дан-бен-Джабира (Sa'dân-b-Jâbir), + 15 rabi'1 333/944) (12).

Вскоре, впрочем, последовала реакция против проникновения герметизма в мусульманскую мысль. Хотя принималась его инструментальная техника; именно в Харране изготавливались астробии (13), необходимые для ещедневного установления времени пяти канонических молитв (суннизм требует обращения к прямому опыту; и подобно этому для установления новолуния осуждает еще и сегодня прибегание заранее к вычислительным альманахам); алхимические аламбики и астрологические талисманы использовались повсюду; зато многие из мусульманских мыслителей отвергали астрологию, алхимию (14) и талисманическую магию, мало совместимые с трансцендентностью и благим божественным удовольствием.

Полемика, достигшая тогда герметической теодиции, доказывает, что в эту эпоху герметизм оставался единым целым. Не то, чтобы он проповедовался сообществом организованной мысли; продолжение существования клятвы Гиппократ, еще приносимой в Испании лекарем Ибн Зуром (IbnZuhr, + 525/1130: ap. *taysîr*, Парижская рукопись 2960, f. 133 b, отрытая Фараджем) (15), доказывает только, что распространение античных технологий в исламе обеспечивалась организацией посвященных; и за пределами госпиталя Джундисабур, изучение античного знания не обладало специализированными школами и продолжалось с преподаванием Органона под сенью сирийских христианских семинарий Ирака (особенно несторианских: в Деир Кюннэ, Махузе и Мар Теодоре). Но олицетворив в Гермесе первоначальное состояние языческой культуры (как и в максимах Люкмана-Ахикара), оставалось еще сознание некоторой докринальной однородности, объединяющей разнообразные тексты (по алхимии, астрологии, талисманам, теодиции), переданные и переведенные под именем Гермеса.

Философ Сарахси (+ 286/899), ученик Кинди, рассматривает с ним Гермеса как одного из основателей сабеянской религии. Он добавляет (16), что Кинди читал о том, что Гермес говорил своему сыну о «*tawhîd*» (= выражение веры в божественное Единство), и поразился точности этого, обнаружив, что подобный ему (мусульманский) философ не смог бы высказаться лучше; речь шла о невыразимой божественной трансцендентности, которой невозможно было достичь орудием силлогизма (она доступна лишь теургии, как мы дальше увидим). Исключить из божественной Сущности всякое различие атрибутов: именно это развивает по-арабски один герметический текст псевдо-Эмпедокл, который, согласно Ибн аль-Кифти (*Ibna'l-Qiftî*), оказал влияние на му'тазилита 'Аллафа (+233/849) и андалузского аскета Ибн Массару (+ 319/932) (17). Можно даже задаться вопросом, не был ли уже вдохновлен герметизмом Джам, когда отрицал всякое различие атрибутов в Боге, поскольку, согласно Ибн Ханбалю (*Ibn Ḥanbal*) (18), он позаимствовал тогда у христиан-манихеев их доказательство имманентности Духа для опровержения буддистского атеизма или джайны (Суманийя).

Во всяком случае, мы полагаем, что через Дху'ль Нун Мисри (+245/859), одновременно (египетского) алхимика и мистика, герметическое свидетельство недействительности использования силлогизма в теодиции стало известно суфиям, которые, как А. С. Харраз (+286/899) и Халладж (+309/922), первыми противопоставили немощному разуму (*'aql*) дух (*rûḥ*), что один способен опытным путем ощутить Бога. Именно это уже сделали крайние шииты, воспринявшие эллинистический колорит в Куфе (19). Шальмагхани (+322/934) (20), один из них, писал об алхимии; его утверждение о божественном настаивании в теле святого использует два герметических и сабеянских понятия (*ḥulûl*, настаивание; *ḥaykal*, статуя идола, куда теургическое заклинание заставляет прийти дух бога); их мы обнаруживаем у Халладжа; происходящих скорее у обоих суфиев от крайних шиитов, осведомленных о полемическом сочинении Манеса о душе, направленном против Вардессана (21).

В теодиции эллинистическая философия соединяет обычно два противоположных тезиса: с одной стороны, божественная сущность является невыразимо единой; с другой стороны, она не только подвержена эманации, но и может благодаря нашей молитве принужденно сойти как на идол (неоплатонизм Порфирия), так и на святого (герметическая теургия). Именно это второе утверждение *ḥulūl* оказалось наиболее несовместимым с буквой Ислама; и осуждение, которым ее поразили определенные шииты и мистики, касалось, несомненно, и герметизма. Больше того, как отмечалось Шахрастани, восхождение духа на небо в том виде, как о нем сообщает Гермес (22), освобождает от мысли о нисхождении ангела посланника для передачи пророку Текста откровения: другая несовместимость со строгим Исламом (поскольку мистический Ислам признает благодаря аль-Хадиру (23) прямое вдохновение, превосходящее пророческое состояние).

Постепенно устранимое в исламской теодиции, герметическое влияние ослабевало, превращаясь в талисманическую магию (где побеждала мантика цифр и черт, изображенных на песке); однако оно продолжало полновластно править, если не в своих принципах, то, по крайней мере, в своих практиках, в мусульманских астрологии и алхимии до наших дней. Отметим, что там, как и в Марокко, где еще существуют *муваккиты*, служащие мечетей, обязанные соблюдать точное время пяти молитв посредством астрологии, астрология равно используется, особенно в *зауиа*, народных конгрегациях для толкования счастливых или пагубных предзнаменований (24).

Цель этого сообщения вовсе не в начертании полного обзора мусульманской астрологии, алхимии и талисманической магии, но в предоставлении подробного перечня арабских текстов, лексически или сознательно герметических.

Вот по каким собранным признакам мы их признали таковыми:

1⁰ Теодиция, где Бог Един, разумеемый как невыразимый, недоступный силлогизму, остающийся достижимым благодаря технике аскезы и заклинания: смотреть шиитскую и мисти-

ческую формулу «*bihaqq...*» (25), «по праву (на Тебя) из Пяти Мантий, (у шиитов); или по праву Человечества (у Халладжа) я Тебя вопрошаю...»

2⁰ *Синтетическая физика*, которая далека от протипоставления подлунного мира небесному эмпирию (и 4 элементам, разлагающимся в квинтэссенции), подтверждает единство вселенной; теоретически благодаря знанию соответствий между различными «горизонтами» мироздания (26) (смотреть их таблицу, согласно А. Кууâl, ap. Shahrastânî, I, 116–118; согласно *Picatrix*, ed. Ritter, 150–156); практически благодаря систематическому опытному использованию соответствий, «вызывающему результаты» в роскопической астрологии (27), в типологии (токсичные вещества в медицине, индивидуальные и коллективные характеры в сочетании ремесел и наука о городах), в алхимии (возгонка). Полемика, которую ведут *Китаб сирр аль-халика* против дуалистического смешения и Псевдо-Джабир за активацию и возгонку простых тел алхимии посредством духа, действующего в них, заставляет думать, что первые пособия герметической физики по-арабски являлись манихейями или вардессанианами прежде, нежели мусульманами, поскольку псевдо-Джабир старался в нее ввести сущностные или инструментальные причины Аристотеля.

Этот принцип соответствий объясняет полигlossию словаря технологий по-арабски, начиненного экзотическими греческими, сирийскими и персидскими словами. Лично я склонен довести начало этого смешения, столь зримого в астрологии и фармакопее, к периоду более раннему, чем Сасаниды (теория Руска) (28), а именно к ахеменидскому завоеванию Египта (начавшему эллинизироваться); архитектура Персеполиса обнаруживает уже совершенный синкретизм. Гермес представляется богом полиглотом экзегетов и толмачей.

3⁰ Использование аномалистических и эмпирических причинных рядов (29): это отличает герметическую тенденцию от логической тенденции Аристотеля, сближая герметизм с конкретной и эмпирической диалектикой стоических и гиппократических школ (см. в грамматике: Пергамскую аномалистическую стоиче-

скую школу точно имитировала первая школа арабских грамматиков из Куфы) (30). Я думаю, связь между алхимическим герметизмом и гиппократической медициной поддерживалась всегда и даже в период средневекового Ислама, когда тем самым подготавливалось пришествие современного научного экспериментального метода. Руска показал (31) на примере великого лекаря Рази размежевание, постепенно отстранившее символическую алхимию от нынешней химии. Употребление причинных рядов одинаково противопоставлялось старой исламической схоластике, запрещающей налагать акциденцию на акциденцию.

Мы не смогли бы в арабском герметизме изыскать различия, отделяющие его либо от неопифагорейства, либо от неоплатонизма; зато можно его обособить от гностицизма, поскольку герметизм здесь является религиозной философией, красноречивой (*Logos*; но не *Sigè*) и «вдохновенной мудростью» (*ḥikma laduniya*, как гласит «Изумрудная Скрижаль») (32).

В философии два мусульманских учителя, замысливших примирение между неоплатонизмом и суфизмом, Сухраварди из Алеппо (+587/1191) и Ибн Саб'ин (+668/1269: корреспондент Фридриха II) явным образом проповедовали Гермеса: первый, соединяя его с Агафодемоном (=Сиф); второй, создавая любопытную цепь посвящения (*isnâd*), опубликованную его учеником Шухтари (33): она восходит от трех Гермесов к нему, проходя через Сократа, Платона, Аристотеля, Александра (= Dhû' Iqarnaun), Халладжа, Шибли, Ниффари (автора «*мавакифов*»), Хабаши, Кадиб аль-Бана, Шудхи (= Ḥallâwî, кадия Севильи). Впрочем, этот *isnâd* герметистов возмущал современников: ведь он приобщает к прямому вдохновению без участия Пророка Ислама; откровению не столько разоблачающему, сколько изнутри освящающему.

Арабские перечни герметических произведений

1^о около 377/987 гг.:

Ibn al-Nadim al-Warraḡ, *kitâb al-Fihrist*, éd. Fluegel, 1871, pp. 238, 267, 286, 312, 318, 320, 353: дается 22 заглавия произведений Гер-

меса, сопровождаемые большим количеством имен герметических авторов и произведений, языческих и мусульманских. Первая часть этого списка была изучена Руска, *tab. smaragd.*, p. 64.

А) По АЛХИМИИ (p. 353): 13 наименований:

k. Harmas ila ibnini («Гермес своему сыну») о Великом Делании (*san'a*); — *k. al-dhahab al-sa'il* («жидкое золото»); *k. ilaTât* («к Тоту») о Великом Делании; — *k. 'amal al-'unqûd* («использование окалины»? — Русска исправляет на *'uqûd* = *fixierungen*); — *k. al-asrar* («секреты»); — *k. al-Hârîṭûs* (KZ читается *Hâwîṭûs*); — *k. al-Malâtîs* (Blochet, ap. RSO, 1908 = *Etudes sur le gnost. mus.*, p. 70, читается *Madâtîs* = греческое *Mathêtês*; KZ — фактически один трактат по энвольтации животных); — *k. al-Iṣṭamâhhîs*; — *k. al-Salmâtîs* (id.: передается также *Iṣṭamâtîs*); — *k. Armînas* (письмо к этому ученику); — *k. Nitâddas* (id.: о доктрине); *k. al-Adhîqî* (sic); *k. Damânûs* (id.).

Затем идут два произведения учеников: Устанеса (= Останес) (34) *k. muḥâwarat Tawhîr* (= «беседа с Тавхиром, индийским царем») и Зусимуса (= Зосима) *k. al-mafâtîh* (= «ключи»; называемое также «LXX»; коллекция трактатов, разделенных на 3 части).

Далее 53 имени античных герметистов, 4 названия трудов мусульманского принца Халида-бен-Йазида-бен-Му'авийя (35), 45 наименований произведений древних герметистов, список 238 работ «Corpus Geberianum» (псевдо-Джабир-бен-Хаййан Азди), 2 произведения Дху'ль Нун Мисри, 19 — великого лекаря Рази, 5 — Ибн Вахшийя, 11 — Утмана Ихмими, 9 — Абу Кирана, 7 — Истафана Рахиба, 6 — Саиха Алави, 2 — Мухаммада Дубайса (ученика Кинди), 4 — Ибн Сулаймана, 2 — Исхак-бен-Нусайра, 4 — Ибн Аби'ля 'Азакира (= Шальмагхани), 5 — Ахмада Ханшалиля (36).

В) ПО ТАЛИСМАНАМ (*nîranjât*) (p. 312): 4 наименования:

k. al-nashr («дезэнвольтация»); — *k. al-Hârîṭûs* (талисманы деревьев, плодов, масел и трав); — *k. Firikûpiyûs* (= Прокопий; о соляных, лунных и планетарных талисманах и имена мудрецов); — *k. Firikûpiyûs* (= Прокопий; о магических свойствах).

С) ПО АСТРОЛОГИИ (р. 267): 5 наименований: широта, долгота, — *k. miftâh alnujûm* («ключ звезд»; в 2 книгах: широта, долгота, Блоше сравнивает с греческим «kleidion»); — *k. tasyîral-kawâkib* («движение светил»); — *k. Qisma taḥwîl siniy al-mawâlid* («годовая революция тем генетликаков», ms. Berlin 3257); — *k. qaḍib al-dhahab* («златая ветвь»: тайная книга о мистериях звезд).

2° Перед 462/1070 гг.: *Ṣâ'id Andalusî, ṭabaqâtal-umam*, éd. Cheïkho, pp. 18–19, 39–40; названия из астрологии даются выше (№1–2 и 5), затем 2 названия из Бирджиса (астр.), 4 — из царя Валиса (id.), 1 — из Истафана Бабили (id.); наконец 2 наименования из Гермеса: *kîmîyâ* (= алхимия) и *sumûm* (= яды).

3° Ранее 646/1248 гг.: 'Alî Ibn al-Qifṭî, akhbâr al-ḥukamâ, éd. Khânjî, p. 5, 277; выше дается 5 наименований из астрологии, «на букву Тат» (диалог) и максимы (список р. 5; сравнить с Шахрастани, *milal*, Каирское издание, II, 142–146; дающее, *l. c.*, II, 95, 166, герметические элементы у Сабеев и псевдо-Эмпедокла).

4° Около 803/1400 гг.: Ибн Хальдун в своих *prolégomènes* приводит, вместе с тем, несколько имен уже известных алхимиков, в том числе Абу Касаба Шбн Таммама Ираки (см. далее 5°).

5° В 879/1492 гг.: Aḥmad-Muḥammad Masmûdî, *k. al-wâfî fi tadbîral-kâfî* (Br. S. II, 369: Berthelot-Houdas, *Chimie au moyen âge*, III, 41–42); в произведении 22 наименования из алхимии: из Зосимы (1, 5), Ибн Умаил (3, 8, 9, 12), псевдо-Джабир (1, 19), Мухтафи (= вероятно Марракуши, Br. S. II, 1033: *k. sirâjal-zulma*, 4; 30 писем, 6), Дху'ль Нун Мисри (*qaṣîda*, = ms. Pars, a. f. arabe 1074^{bis}; 7), Ибн аль-Мундири (см. Br. I, 367?; *k. firdawsal-'ḥikma*, 10), Ибн Утба Йамани (*k. al-arkân*, 11), Ибн Арфа расаху (*dîwân al-shudhûr*, 13), Муса аль-хаким (3 письма, 14), Ираки (Ибн Таммам; не он ли Симави, Br. I, 496? — *k. Tuhfal al-tadbîrli-ahl al-tabsîr*, приписываемая Исм. Тинниси Br. S. III, 1235; и *sharh al-shudhûr*; 15, 16); Ибн Вахшийя (но не Джильдаки), автор *k. al-shawâhid 'ala' lḥajar al-wâḥ* (Br. I, 243; 17, 18); Мухаммад-бен-Ибрагим, 9), Ибн Таммам Ираки (поэма с ком-

ментариями Кайравани; 20, 21), поэмы Халида-бен-Йазиды (в том числе «аль-фирдавс»; 22).

6^о Около 1068/1658 гг.: Мустафа Хаджи Халифа, *kashf al-zunûn* (абр.: KZ); этот словарь дает в алфавитном порядке (пронумерованном только в издании Флюжеля) 12 наименования (его примечания указывают, что, по крайней мере, 3 из них (отмеченных ниже) он обнаружил в фондах рукописей в Стамбуле); список изучен Блоше, l. c., p. 69; и Руска, l. c., p. 65: *k. khâfiya* (KZ, III, 53, 128); — *k. Sir al-badî'* (KZ, III, 592: талисманы); *k. al-Saḥîfa al-'uzma* (KZ, IV, 10 о Великом Делании; цитирования ар. *Nihâyat al-ṭalab* Джильдаки, ms. Paris 4688, прокомментировано мухтасабом из Симави); — *k. Istijlâb rūḥâniyat al-bahâim* (= *k. al-Malâtîs*: цитирована выше; см. KZ, V, 39, 157 «*k. Al Malâtîsal-akbar*»); — *k. al-asfûtâlis* (KZ, V, 41 = асфодель); *k. al-Hâwîtûs* (KZ, V, 171; цитирована выше); — *muṣḥaf al-qamar* (KZ, V, 587: лунные талисманы); — *k.kanz al-asrâr wadhakhaïral-abrâr* («сокровище секретов и источники благочестивых людей»; KZ, V, 247; рассматривается ниже); — . (KZ, III, 540; аскеза души: см. далее); — *k. Rumûz al-ḥikmafi 'lîksîr* (KZ, III, 480: об эликсире); *-risâlat al-sirrî 'lkîmiyâ* (KZ, III, 409: письмо Гермеса Будашина (sic: см. Chwolsohn, l. c., I, 798) об алхимии к жрице Амнутасии, см. о Феосевии).

А: Существующие тексты (37); арабские переводы эллинистических герметических трактатов

Очевидно, что этот раздел наиболее интересный для исследования. К сожалению, коллекция алхимиков Бертелло (с Худасом по арабской части) не смогла обеспечить по-настоящему критического издания арабских алхимических фрагментов, которые она опубликовала и что необходимо возобновить по отдельности. Существование греческого или греко-иранского прототипа представляется установленным:

1^о благодаря Руска (l. c., p. 51) для «книги Кратеса» (*kitâb Qarâtis al ḥakîm*, ms Leyde 440, ар. Berthelot, l. c., III 44–75 (trad.) и 1–34 (texte); и для «книги друга» (*k. al-ḥabîb*; ар. Berthelot, *Chimieau* M. A., III, 76);

2⁰ благодаря Наллино (Or. St. Browne, p. 361) для *k. Tankalû-sha* псевдо Ибн Вахшийя (астрология), зависящей от иранской версии *paranatellonta* Тевкра.

3⁰ благодаря Штрауссу («Das Giftbuch des Shânâq», Berlin, 1934) для арабского перевода (согласно переизданию, предпринятому медицинскими кругами Джундисабура, персидского перевода этого индийского токсикологического трактата, соединенного с греческим источником) учебника по отравляющим веществам Чанакьи.

Н. В. Параллельно хорошо было бы составить список *латинских переводов герметических арабских текстов*. Он был намечен изначально Бертелло, *Химия в Средневековье*, I, 229–393; но с тех пор школа Руска сообщила о многих других подобных текстах для этого перечня.

III) — В) *Существующие тексты, конкретно приписываемые Гермесу, которые могут содержать герметические цитирования, переведенные с греческого:*

1⁰ Тексты, переданные христианами или манихеями: *risâla fi'lnafs* (= «послание о душе»), см. Gotha 82: § I–IV, издание и перевод Fleischer, 1840 и 1870; § VII–XIV, находки и публикации Барденгевера (Bardenhewer) (= *castigatione animae*), 1873. = *k. Zajr al nafs* ed. P. Philémon, Beyrouth, 1903; KZ, III, 540, это приводится в начале; пролог (рассказ обрамления) монаха Саджийюса (=Сергия Решайны ?) в *k. Sir al-khalîqa* (см. *далее*).

2⁰ Максимы, переданные доксографами: выдержки, данные Ибн аль-Кифти (*l. c.*, p. 5); — и Шахрастани, *milal*, II, 142–146.

3⁰ Алхимические тексты (используемые Джилдаки: см. *далее*): *k. al-kîmîyâ*; выдержки произведения Халида-бен-Йазид, использованные Афанасием Кирхером (*OEdipus Aegyptiacus*, 1653 — см. Ruska, *Tabula Smaragdina*, 59, 216).

4⁰ Талисманические тексты:

k. kanz al-asrâr (приводимая выше, согласно Хаджи Халифе, KZ. V. 247), существовавшая в комментарии Яхьи Умави (*k. alistintâqât*) и комментировавшаяся Табитом-бен-Курром и Хунайном-бен-Исхаком;

k. 'ilal al-rûḥâniyat (астральные талисманы в соответствии с климатом; собственно говоря, перевод на арабский язык, выполненный Хунайном-бен-Исхаком), ms. Paris 2577, f. 38 asq.; поздний апокриф, изученный Блоше, *l. c.*, p. 96;

5^o Астрологические тексты:

k. al-Iṣṭamâkhîs (цитирована выше), исследованная Рейтценштейном и Шэдером (*Stud. z. Antik. Synkret.*, p. 112) с *k. al-Istâmâtîs*. Плесснер должен дать ее точный анализ во II-м томе *Picatrix*'а, который еще не вышел. Мы обнаруживаем подробные выдержки из *Istâmâtîs* у аль-Макина, *majm. Mubârak* («Всеобщая история», ms. Paris 4524 ff. 4a, 136 a, etc.), — ap. *Picatrix*, éd. Ritter, I, 233, 242, — ap. ms. Paris 2577 (см. Plessner, *Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina*, ap. «*Der Islam*», XVI (1927), p. 81, 93, 95). Маймонид ее приписывает Аристотелю (Chwolohn, *l. c.*, I, 715).

k. al-falakîya al-kubrâ (цитирована выше, KZ, IV, 465; III, 424; где приводилось ее начало).

k. sharḥ Harmaṣ 'alâ k. al-'ilmal-makhzûnfî asrâr al-'âlam al-maktûm (= комментарий Гермеса о «о тайном знании мистерий незримого мира»; это последнее произведение (цитированное по Ikhwân al ṣafâ, IV, 461) приписывается Нифтавайху (sic); следовательно, это имя, встречающееся только один раз, обозначает багдадского писателя захирита, умершего в 323/939 году; название перерабатывалось уже после этой даты; ms. Paris 2578 f. Ib, согласно Блоше, *l. c.*, p. 76, 87 и 95 (выдержки из Парижской рукописи 2577).

Эволюция арабской астрологии (38), описывать которую мы здесь не намерены, выявила, наряду с эволюцией алхимии, но намного раньше, раскол между символической герметической тенденцией и позитивной современной астрономией (см. у Баттани). Двумя наиболее богатыми по герметическому материалу авторами являются Абу Ма'шар Балхи (+272/885) (Br. I, 221) и Абу Са'ид Ибн 'Абдалджалиль Сиджази (+около 370/980) (Br. I, 219); оба по-особенному развивали сопряженное понятие «kedkhudhâh-halaj» (знаки гороскопического долголетия и бла-

женства) (39), живучесть которого Наллино показал в средневековой латыни вплоть до Кампанеллы (40).

Оригинальные произведения великих арабских герметистов

Около 210/825 гг.: 1⁰ Псевдо-Балинас (=Balînûs, *k. Sir al-khalîqa wa şun'at al-ṭabîl'a* (= «секрет творения и техника естества»); произведение написано при Маймуне (+218/833) анонимным гетеродоксальным мусульманином, опознававшимся в лекаре Рази (П. Краус должен опубликовать исходные данные); сочинение создано им под именем Аполлония Тианского (=Balînûs Ṭûwânî); оно построено на прототипе, приписываемом Гермесу (название: *'ilal al-ashiyâ* = причина вещей), и завершается знаменитым текстом «Изумрудной Скрижали» (см. RUSKA, *Tabula smaragdina*, 1926, pp. 124–163, где находится полный анализ и выдержки *k. siral-khalîqa*; см. Plessner, *l. c.*, 89 sq.). Сильвестр де Саси, начиная с 1799 года (ap. *Not. Et Extr. Des mss.*, Tome IV, p. 108 sq.), отмечал значимость этого текста, издание которого подготавливает Ниберг (Nyberg). Это систематический сборник причинно-следственных объяснений феноменов естества и жизни в рамках мусульманской независимой теологии (объяснение 24 божественных атрибутов). Кажется даже, что он породил среди мусульманских писателей, шиитов и мистиков, ряд книг «о причинах вещей» (см. равно вопросы и ответы пропагандистов карматов в конце III столетия хиджры). Это оригинальное произведение и никак не перевод с греческого языка. Оно использует *Поймандра* (Sacy, *l. c.*, p. 120, 123, 140). — Mss. Paris 2300–2302, Gotha 82, Leipzig (cat. II, 269), Berlin 4131, Leyde 1207, Uppsala 336 (написанов 332/934 году).

Перед 240/854 гг.: 2⁰ Псевдо-Джабир (I), произведение *k. al-jârûf* (= «неудача», «пагубная участь»; исправлено на «чревоугодника» *sic* у Худаса), приписываемое Джабиру (см. *fihrist*, 357: или Абу Са'ид Мисри) и излагающее экспериментальный методический скептицизм (сталкивающий два равноценных ло-

гических объяснения). Книга наделала скандал среди мусульманских теологов, попытавшихся ее отвергнуть, как со стороны му'тазилиов, подобных Ибн аль-Ревенди, так и шафи'итов, наподобие Ибн Сураиджа (+306/918; см. Baghdâdî, *usûl al-dîn*, 309). Конечно, мы обнаруживаем выдержки из этой книги в опровержениях «эквивалентности антогонистических доказательств» (*takâfû' al-adilla*), обязанных Ибн Хазму (*fişal*, V, 119) и Ибн Таймийя (*sharḥ al-'aḳîdat al-Isfahâniya*, 70). Руководящая идея произведения состоит в том, что с помощью силлогизма невозможно достигнуть Бога: герметическая идея.

Около 320/932 гг.: 3^о псевдо-Ибн Вахшийя, сочинение *k. al-filâḥa al-nabaṭîya* (= «набатейское сельское хозяйство»), приписываемое Ибн Вахшийя (+291/903), принадлежит на самом деле одному шииту, члену визирского семейства Абу Талибу А. Ибн аль-Заййату (+ около 340/951; *fihris*, 312). Это знаменитая книга, в которой Хвольсон надеялся найти следы халдейской цивилизации, начинает реабилитироваться (Plessner, ap. *Zeitschr. f. Semiotistik*, VI (1928), 27–56; Bergdolt, ap. *Bericht. Deutsch. Botan. Gesellsch.*, L (1932), 321–336). Поскольку под именами фальшивых авторов он сообщает научную «языческую» документацию, подчас сабеянскую, иногда индийскую (яды), часто окрашенную неоплатонизмом или герметизмом. Манускрипты: Leyde114, Paris 2803,6, Istanbul (Umumiyé 4064, Vielieddin 2485, Fâtih 3612–13, Es'ad 2490, Hamidiyè 1031; согласно Bergdolt).

Из десяти других произведений Ибн Вахшийя, цитированных Брокельманном (I, 242 S. I, 430), четыре, по крайней мере, являются герметическими и достойными изучения (*k. Tankalûsha*, извлеченная из греческой астрологии Тевкра; *k. malâli' al-anwâr fi' l-ḥikma*; *k. al-uşûl al-kabîr* [алхимия]; *k. al-hayâkil wa'ltamâthîl*).

Около 330/941 гг.: 4^о псевдо-Джабир (II) «Corpus Geberianum» = совокупность произведений, приписываемых Джабиру-бен-Хаййану Куфи (+160/776), которые Руска и Краус датировали ранее конца III/IX вв. На самом деле, их окончательный компилятор именовался Хасаном Накадом Мавсили (около 330/941 гг.), согласно Абу Сулайману Мантики, *ta'liqât*, ap. Abû Naşr Asad-

b-Abî'lFath Iliyâs-b-JirjisIbn Muṭrân Dimishqî (+587/1191), *bustân al-aṭibbâ warawḍat al-alibbâ* (vol. 2) (41): цитировано ap. *Rev. Acad. Arabe Damas*, vol. III, fasc. 1, p. 7; comm. P. Kraus).

Краус завершил о Джабире монографию, еще не вышедшую (42), выводы которой пока не стоит предвосхищать. Эта огромная коллекция обладает однородной лексикой (в окулистике эта лексика, которую Хунайн (+260/873) заместил лексикой Ибн Масавайха (+243/857). Она имеет одинаково последовательную доктрину; она является герметической по своим источникам (Зосима; Изумрудная Скрижаль), но она перипатетическая (гилеморфизм, возможность и действие); в своих алхимических опытах и тонких взвешиваниях она использует и исследует *mîzân* = «равновесие», правильную пропорцию 4-х аристотелианских качеств (теплого, холодного, сухого, влажного), различно сочетаемых вследствие элементов. Она остается герметической в способе рассуждения, сохраняемого в политических и социальных вопросах, где она представляется крайней шиитской, ожидая для трансмутации и возгонки дольного Града пришествие законного Главы, который здесь будет преображающим Эликсиром (aliksîr): в качестве эманации божественного Духа. Об этой доктрине Син (Sîn), противостоящей шиитским утверждениям Мим (Mîm) и Айн (Ayn) смотреть наше исследование *Salmân Pâk* (ap. *Publ. Soc. Étud. iran.* № 7, Paris, 1934, p. 35).

Около 450/1058 гг.: 5⁰ Псевдо-Маджрити, k. Ghâyat al-ḥakîm, éd. H. Ritter: «Das Zieldes Weisen», Berlin, 1933; с подзаголовком «*Picatrix*» (=Гиппократ), полученный в средневековом латинском переводе. Риттер и Плесснер предприняли редакцию второго тома комментариев, очень важного для истории герметизма (я не думаю, что он еще выходил). Это учебник талисманического астрального знания, тесно породненного с сабеянскими источниками псевдо-Ибн Вахшийя, был ложно отнесен Масламе Маджрити (+398/1007): книга входит в энциклопедию *Ихван аль-сафа*, выходившую в Испании (см. H. Ritter, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie*, ap. *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1921–22, p. 95–124).

6⁰: мне приходит здесь на память энциклопедия *Ikhwân al-ṣafâ* (Бомбейское издание 1888 года, 2-е Каирское издание 1928 года; многочисленные исследования Дидерици; нужно было бы сделать для них указатель). Это произведение, относящееся, вероятно, ко второй половине IV/IX столетий, оказало на эволюцию просвещенных умов в исламе первостепенное влияние. Глубоко эллинистическое и перипатетическое, основанное на Органоне (с оригинальными примечаниями; оно добавляет к 5 универсалиям «личность» *shakhṣiya*), это произведение входит в легитимистскую политическую мусульманскую, то есть шиитскую, философию исмаилитской секты. Оно содержит в себе важные герметические элементы, позаимствованные у системы предшествовавшего исмаилитского автора Ахмада Кайала (цитированного I, 108; III, 20). Оно включает в себе, по крайней мере (согласно текущим выпискам господ Слама и Ава), новые ссылки на Гермеса (пагинация 2-го Каирского издания): I-й том, стр. 92, 168, 228; II-й том, стр. 196; III-й том, нет ничего; IV-й том, стр. 331, 461, 463, 467, 472. Но его нельзя рассматривать определенно герметическим сочинением; оно намного ближе (главным идеям, но не «симпатиям или личным соответствиям», использованию силлогизма) таким философам, как Фараби и Ибн Сина.

Второстепенные тексты арабских герметистов:

А) (алхимия):

Утарид (около 290/902 гг.), *k. manâfi' al-aḥjâr*, Парижский манускрипт 2775/3 (вероятно, отредактированный).

Мухаммад Шбн Умаил Тамими (около 380/990 гг.), *k. al-mâ al-waraqî*, *k. Sharh al-suwar, qasîda* = «three treatise...», ed. Stapleton-Turâb 'Alî-Hidayat Husayn, Calcutta, 1933; см. Ruska, ap. *Isis*, XXIV (1936), № 68, p. 310 sq.

Ибн Арфа Ра'сахуДжаййани (+593/1197 гг.), *dîwân shudhûr al-dhabab* («диван золотых блесток»), см. Brockelmann, I, 496, S. I, 908. Произведение одного из непосредственных его уче-

ников *k. qabas al-qâbisfî tadbîr Harmas al-Harâmis*, изданное и переведенное А. Siggel, ap. *DerIslam*, 1938, 287-306.

Симави (то же самое столетие), *k. al-muktasab*, см. Brockelmann, I, 497, S. I, 909.

Джилдаки (Qulmutâi 'Ali-b-al-amîr Aydemir-b-'Ali, + 743/1342); наиболее интересный из алхимических символистов второго ряда; перечень его сохранившихся трудов см. Brockelmann, II, 138, S. II, 172; его изучал Вийдеманн. Это поэт.

После него достаточно назвать Марджуши Изники (Br. II, 233 = S. II, 667) и Бустана Эффенди Айдини (Br. II, 448) в X/XV столетии.

Около 1070/1659 года Салих Халаби переводит на арабский язык Парацельса (43).

В) (талисманическая магия):

После Таббаси (+482/1089) талисманическая магия, используемая, впрочем, сообществами шарлатанов, менталитет которых проанализировал со снисходительной иронией Джавбари (около 620/1222 года) в своей книге *kashf al-asrâr* (Br. I, 497; см. Zarkhûrî, ap. Br. II, 139), принимает свою окончательную форму: 1) со знаменитой *k. Shams al-ma'arif alkubrâ* Буни (+622/1225 год); темы этого сочинения представил Дутте (Doutté, *Magie et religion en Afrique du Nord*, 1909, p. 58 sq.); 2) с сооружением Сабти (+698/1298 год) «зайрджи» (машины по вычислению предзнаменований посредством ряда концентрических кругов, подобных *Ars Magna* Луллия); Ибн Хальдун был ей впечатлен, о чем рассказывает в своих пролегоменах; слово «зайрджа» фигурирует уже у герметических астрологов на четыре столетия ранее, например, у Ибн Абдалджалиля Сиджази, Парижская рукопись 6686 (44).

Ничего здесь больше не ссылается на философию; это лишь механическая техника, все более начиненная кораническими стихами благодаря мерам предосторожности ортодоксии (Забиди, +893/1488, Br. II, 190; Ибн Куркмас, + 882/1477, Br. II, 139; Шабрамаллиси, Br. II, 365; и представитель народа фульбе

суданец Мухаммад из Катсены (так исправлено слово «Кишна-ви» у Br. II, 366), умерший в Каире в 1154/1741 году).

Изучение талисманов членов конгрегаций, приносимых из Мекки паломниками (см. Сануси, *salsabîl ma'in*), показывает растущее влияние индуизма (см. *jawâhir khamsa* Гхавта Хинди Шаттари, +970/1562, распространившиеся вплоть до Нигера); наряду с любопытным возрождением среди мусульман французской Западной Африки мантики рамалы (начертания на песке, используемые в апологетике современником Тиджани Амаду Хампате Ба; см. также очень любопытные документы по Дагомее Б. Мопуаля, находящиеся в печати). Мусульманский герметизм там еще облачен прошлым.

- (1) Отправной точкой этого «перечня» оказалась конференция по «Eranos Tagungen» («Эранос-заседаниям») в Асконе с 3 по 9 августа 1942 года, посвященным «мифу о Гермесе», немецкий перевод которых должен появиться, как этому позволят обстоятельства, в *Eranos Jahrbuch* в Rhein-verlag Цюриха.
- (2) См. ТКАТСХ, *Die arab. übers. des Poetik der Aristoteles*, I, 114. Сабеянин Табит-бен-Курра (+288/901) написал по-сирийски и перевел на арабский язык «Законы Гермеса» = *k. Mawāmis Har-mas*; см. СХВОЛСОН, *Ssabier*, 1856, II, р. III, V). О Сабеянах Харрана и их языческом культе смотреть библиографию, подытоженную КАППА де ВО (ар. *Encycl. Isl.*, s. v.). Гермес являлся лишь одним из их богов и равно изобретателем их ритуала. Мы можем называть сабеян «герметистами» в той мере, в какой они распространяли «первоначальную» эллинистическую философию, приписываемую трем Гермесам (из Нижнего Египта, Халдеи и Верхнего Египта) без последующего уточнения систем.
- (3) Один греко-сирийский алхимик восхвалял Гермеса и Гиппократа, противопоставляя их Гомеру и его нечестивому политеизму (BERTHELOT-R. DUVAL, *Chimieau Moyen Age*, II, XLV, 316–317). См. Арнобия и Лактанция.
- (4) Qur'an: XIX, 57 (вознесение); XXI, 85, см. *k. alluffāḥa*, JRAS., 1892, 222, 223.
- (5) От его имени есть лишь «ṣuḥuf», апокрифические (листки) (см. аскетические «ṣaḥāif Idrīs» манускрипта Syr. Soc., anal. SPRENGER, *JASB.*, 1856, р. 147–150).
- (6) Очень отдаленная дата, сделавшая Гермеса орудием для этой заметки Беруни (*chron.* 342), а именно: согласно Гермесу, восход Плеяд совпадает с точкой весеннего равноденствия; что имело место в 3300 году до христианской эры.
- (7) FESTUGIÈRE, здесь, см. *выше*.
- (8) У нусайритов Гермес является божественным воплощением (ʿAyn) во второй *qubba*, куббе Бинн (см. *bākūra*, р. 61); и majm. al-a'yādиз Табарани (ms. Nieger, f. 70 b) его отождествляет с Аристотелем. У Друзов Ухнух это женоподобная пассивность (отождествляемая с Евой, также с Идрисом и Гермесом); это вторая эманация, Нафс, Худджа; ар. № XII и XXXII друзского канона.

- (9) Смотреть *Enc. Isl.*, s. v. ZINDIK.
- (10) Сабейанский праздник Гермеса выпадал на 7 адара (Беруни, *chron.* 316).
- (11) *Qasida* Нашвана, ap. D. H. MÜLLER, *bürg. und schloss.*, I, 75, n. 6; *ilkhwāk al-safā*, IV, 107–108.
- (12) Согласно Абу Са'иду Сиджази, k. Jâmi' shâhî, s. v. Этот важный фрагмент из единственного исторического манускрипта (phot. pers.) дополняет *Fihrist*, p. 326; заставляя умереть Кустаса (не Qustâs), предшественника Са'дана, 29 мух. 330/941 года. Прославленный астролог Сиджази, кажется, мог быть сабейанином (экскурс в завершении).
- (13) HAMDANI, k. *jazîrat l' - arab*, s. v.
- (14) Против алхимии: Кинди, Ибн Сина и большинство канонистов (Ибн Тамийя). За алхимию: Рази, Фараби, Туграи.
- (15) A. FARAJ, *Relations médicales hispano-maghrébines au XIIIe siècle*, Paris, 1935, 52.
- (16) *Fihrist*, 320 (и 318); это должно касаться *Поймандра*.
- (17) ASIN PALACIOS, *Abenmasarra y su escuela*, Madrid, 1914.
- (18) IBN HANBAL, *radd 'ala' l' zanâdiqa*, ms. Londres, ar. Supp. 169, f. 1^b–3^b.
- (19) Первые шиитские экстремисты из Куфы, кажется, знали герметические тексты: когда Мугира показывает своего Бога, вырывающего два глаза со своего собственного лица, отразившегося в океане мягкой светлой воды, чтобы произвести из нее солнце (= Мухаммад) и луну (= Али), нам приходит мысль о двух глазах Гора (Shahrastani, II, 13–14).
- (20) У которого я обнаружил произведение k. *almubāhala*, изданное под именем его ученика Абу'ля Муфаддала Шайбани в энциклопедии Маджлиси (*biḥār* VI, 641–652 fol.).
- (21) Фрагмент этого трактата Вардессана (согласно П. Краусу) ap. Jâhiz *ḥayawân*, V, 38 (l. 9 снизу).
- (22) SHAHRASTANI, II, 133.
- (23) Al-Khaḍir = безымянный проводник Моисея ap. Qur'ân, XVIII, 64 sq.
- (24) См. ZERHUNI, *riḥla de Tasaft*, перевод Жюстинара, 1940 (начало).

- (25) Суннитские теологи отказываются признавать «*bihaqq*»; не только *excondigno*, но и *excongruo*.
- (26) Элементы, ветры, часы, настроения, свойства, добродетели, ритмы, благовония, звуки, вкусы, цвета, ремесла, облачения, цветы, геммы, языки, знания, внутренние и внешние органы, виды животных. — См. египетские альманахи (смотреть MICHELL, *An Egyptian calendar*, 1900), таблицы китайских и индийских соответствий.
- (27) Введение циклов (*adwâr*, *akwâr*) в шиитской космогонии, которые восходят, согласно Навбахти (*firaq*, 32), к Харити (около 125/742), предполагает проникновение герметической астрологии.
- (28) RUSKA, *Tab. Smaragd.*, 168.
- (29) Под «аномалистическими» я понимаю «аберрантные, индивидуальные».
- (30) Против «аналогичной» школы Александрии; которой подражали арабские грамматики из Басры.
- (31) RUSKA, предисловие к его изданию Разик. *sir. al-asrâr*.
- (32) Или в шиитском исмаилитском стиле (*Nâtiq*) скорее, нежели в имамитском (*Şâmit*); см. нашу *Salman Pak*, p. 35–36. Манихейский гностицизм *против* астрологии; тогда как герметизм Вардессана *за*.
- (33) См. Наш *Recueil de textes inédits...*, 1929, p. 139.
- (34) От персидского *Ustânis*; смотреть фрагмент, опубликованный Бертело (*Ch. M. A.*, III, 116–123 (trad.; = 79–91 арабский текст).
- (35) Это, разумеется, позднейшие псевдоэпиграфы.
- (36) Перевод Худаса этого примечания (ар. BERTHELOT, *Chimie au Moyen Age*, III, 26–40) подлежит пересмотру.
- (37) В этом отношении и с точки зрения арабских манускриптов, в целом, фундаментальным источником является BROCKELMANN, *Geschichte der Arab. Litt.*, 1898–1902; с тремя томами Дополнения, 1937–42 (сокращение здесь Br.). Своим познанием арабских герметических рукописей и своим развитием в течение двадцати лет мы почти всем обязаны Й. Руска и сотрудникам, вышедшим из его Института истории медицины и наук (восточная секция).

- (38) Краус и Плесснер отмечали важную проблему: приверженность астрологии великого неоашаритского теолога Фахра аль-дина Рази (+606/1209) и аутентичность его *k. al-sirr al-maktûm* (Br. S. I, 913; mss. Paris 2645, 2692).
- (39) Смотреть нашу *Страсть аль-Халладжа* (*Passiond'al-Hallâj*, p. 438).
- (40) NALLINO, ap. *Giornale critico della filosofia italiana*, VI (1925), p. 84–91.
- (41) Манускрипт, существующий в Наджафе.
- (42) Пока вышел только сборник *Jâbir-b-Haууân, texts choisis* (en arabe), Paris, Caire, 1935, 559 pages. Тогда как Худас опубликовал (ap. BERTHELOT, Ch. AuM. A., III) об одиннадцати алхимических трактатах лишь шесть трактатов псевдо-Джабира (*k. al-mulk*, trad. P. 126, texte, 91; *k. al-raḥma*, trad. 133, texte, 99; *k. al-mawâzin* (ṣaḡhir; см. Kraus, 425), trad. 139, texte 105; *k. al-raḥma* (2e), trad. 163, texte, 132; *k. al-tajmî'* (concentration, см. Kraus, 341), trad. 191, texte, 161); *k. al-zaybuq al-sharqi* (восточная ртуть), trad. 207, texte, 180; — сборник П. Крауса содержит критический текст 26 джабирианских трактатов.
- (43) Ср. Br. II, 365, S. II, 666–667; SUDHOFF, Paracelsus Handschriften, 695. О геммах см. A. Tifâshî (+651/1253; Br., I, 495).
- (44) F. 25^b: «zairjât li-istikhrâj al haylâj».

Дополнительное примечание А:

Об Абу Саиде А. б. М. Ибн Абдалджалиле Сиджази Синджари (умер после 389/999 года). Дополнение к примечаниям Брокельманна, *G. A. L.*, S. I, 388, и Сартона, *I. H. S.*, I, s. 665).

Год 358, когда сабеянский математик, вероятно, завершил текст Парижской рукописи 2457, соотвнествует не эре хилжры, но эре Яздаджарда; то есть 380 году хиджры и 990 году христианской эры.

Его книга посвящена принцу «al-mālik al-‘adil Abu ‘far Ahmad-b-Muḥammad», которого принято отождествлять с принцем Балха-Джуджана Абу Насром (?) Ахмадом-бен-Мухаммадом Ибн

Фаригуном (389, +410), женившемся в 385 году на своей дочери Субуктакин (см. Minorsky — *Hudûde-‘Alam*, p. 173); именно его отцу, уже именовавшемуся «al-mālik al-‘adil» анонимный автор *Hudûde-‘Alam* посвятил это важное произведение описательной географии.

Дополнительное примечание В:

О цепи герметического посвящения андалузского философа Ибн Саб’ина (+668/1269). Она вызвала негодование таких канонистов, как ханбалит Ибн Таймийя (majm. ras. kubrā, II, 99) и шафиита Кутба альдина М.-б-А. Ибн аль Касталлани (родившегося в 614, +686; по Ибн Тагрибарди, manhal, V, 94; и ‘Акари, V, 397); но она сохранялась повсюду, как в Магрибе, так и в Сирии вплоть до Муртады Бильграми (+1205/1791: комментатор Газали и корреспондент султана ‘Абдалхамида I), который рассказывает нам (*‘iqā’ al-jawhar al thamin*, ms. Taymur, tas. 332, p. 57, 66) о ее преемственности: 1⁰ от Саб’ина через ‘АР.-б-Аслама Макки (Br. S. II, 1026), ‘АА-б-Салима Басри (+1135/1723), имама М-б-М-бС. «назила Макка» (= Рудани, +1093/1682). Абу ‘Утм. Са’ида-б-Ибр. Джазаири (= Ибн Каддурри, +1050/1655), Са’ида-б-А. Мукри, А-б-Хи. Ибн Кунфудха (+ после 807/1404; кадий Константины), который благодаря своим отцу и деду воссоединяется с Ибн Са’бином; — 2⁰ от Шуштари (ученика Ибн Саб’ина через: М-б-‘АА-б-Аййюба Тилимсани, А-б-‘АР. Фаста и его деда Шихаба А-б-М. Тилимсани, Са’ида Кадурру, Ибн Кунфудха, его отца и деда. — Две фамилии нам знакомы: кадий Ибн Кунфудх и особенно Рудани, математик, астроном и мистик, друг Абу Салима ‘Айяши (rihla, II, 30 sq.), автор *Şilal al-khalaf* (msParis 4470), благодаря иснаду ссылающийся на многих редких авторов (особенно на Халладжа), f. 43 b, 76 a, компилировавший благодаря Ибн Тулуну из Дамаска и канзу алжирца Абу Махди ‘Исэ Та’либи (см. Каттани, *фихрист*, I, 317–21; II, 192). Изучение манускриптов Ибн Саб’ина и Шуштари предоставляет ряд имен их учеников, особенно

в Дамаске даже после Ибн Худа (+699) и вплоть до Рудани в ханбалитской среде Макдиси. Ибн Саб'ин составил комментарий на *SifrIldris* (см. KZIII, 599), и эта «Книга Гермеса» должна была трактовать о хуруфах и симийе (технике творящего дыхания). Ибн Саб'ин по-особому рассматривает Гермеса (=Идриса) в качестве первого философа спиритуалиста, доказавшего, что душа была автономной субстанцией, независимой от места, заставляющего ее выходить из тела в течение своей жизни во время своего восхождения (raf') благодаря своей аскезе. Эта *SifrIldris* может оказаться идентичной с *SahaïfIldris* (ms. S. S. Beyrouth, anal. Sprenger, ap. JASR., 1856, 147–50). Герметизм Ибн Саб'ина, идущий от Севильского кадия А'АА. М. Халлави Шудхи (см. IbnMaryam, *bustân*, 68–70) может восходить к школе Ибн Массары, изучаемой Азеном Паласиосом.