

STUDIA
RELIGIOSA



ФРЭНСИС
А. ВЕЙТС

ДЖОРДANO
БРУНО И ГЕРМЕТИЧЕСКАЯ
ТРАДИЦИЯ



Studia religiosa

Фрэнсис Йейтс

**Джордано Бруно и
герметическая традиция**

«НЛО»

1964

УДК 141.33(4)«15»
ББК 87.3(4Ита)42-416

Йейтс Ф. А.

Джордано Бруно и герметическая традиция / Ф. А. Йейтс —
«НЛО», 1964 — (Studia religiosa)

ISBN 978-5-4448-1041-5

Английская исследовательница ренессансной культуры Фрэнсис А. Йейтс (1899–1981) – представитель блестящего научного сообщества, известного как «Институт Варбурга». Книга «Джордано Бруно...» (1964) – первая из целой серии знаменитых работ Йейтс, позволивших совершенно по-новому понять логику развития европейской культуры в начале Нового времени. Фрэнсис А. Йейтс по праву можно назвать одним из первых академических исследователей западного эотеризма, рассматривающих маргинальную религиозность с позиции классического рационализма. В центре внимания исследовательницы лежит предположение о том, что герметическая, или герметико-каббалистическая, традиция, с ее свободой познания и стремлением к эксперименту, подготовила почву для научной революции.

УДК 141.33(4)«15»
ББК 87.3(4Ита)42-416

ISBN 978-5-4448-1041-5

© Йейтс Ф. А., 1964
© НЛО, 1964

Содержание

Предисловие	5
От переводчика	8
Глава I	9
Глава II	20
1. Египетская Книга Бытия. «Поймандр» (Герметический свод I [53]; отчасти оптимистический, отчасти дуалистический гнозис)	22
2. Египетское Возрождение. «Тайная проповедь Гермеса Трисмегиста Тату на горе» (Герметический свод XIII [59]; дуалистический гнозис)	26
3. Египетское размышление о Вселенной в Уме. «Ум к Гермесу» (Герметический свод XI [65]; оптимистический гнозис)	29
4. Египетская философия Человека и Природы: движение Земли. «Гермес Трисмегист говорит Тату о всеобщем Уме» (Герметический свод XII [66]; оптимистический гнозис)	31
5. Египетская религия «Асклепий» [67], или «Совершенное Слово»	33
Плач [76] (или Апокалипсис)	36
Глава III	40
Конец ознакомительного фрагмента.	46

Фрэнсис А. Йейтс

Джордано Бруно и герметическая традиция

Предисловие

Много лет назад я собиралась перевести на английский «Великопостную вечерю» Бруно и в предисловии рассказать о той смелости, с какой этот ренессансный философ-первопроходец принял теорию Коперника. Но, идя с Бруно по Стрэнду к тому дому в Уайтхолле, где он будет излагать теорию Коперника перед аристократами и учеными, я начала испытывать сомнения. Может быть, путешествие Бруно по Лондону было вымыслом, а на самом деле ужин состоялся во французском посольстве? А может быть, и предметом диспута была не теория Коперника, а что-то иное? С тех пор проблема Бруно меня не оставляла и стала центром всех моих занятий; накапливались записи и рукописи, но окончательное понимание не приходило – не хватало чего-то самого важного.

За последние двадцать пять лет исследователи неоднократно обращались к влиянию герметизма на итальянское Возрождение. П. О. Кристеллер собрал обширный библиографический материал, выявляющий важное значение и широкую распространенность фичиновского перевода Герметического свода. Э. Гарэн, прежде всего в своей книге «*Medioevo e Rinascimento*» [«Средние века и Возрождение»], а также в статьях, недавно собранных в книге «*La cultura filosofica del Rinascimento italiano*» [«Философская культура итальянского Возрождения»], проницательно вскрыл герметические течения в ренессансной мысли. Он также привлек группу исследователей к детальному изучению влияния герметизма на отдельных авторов; результаты этой работы были опубликованы под названием «*Testi umanistici su l'ermetismo*» [«Гуманистические свидетельства о герметизме»]. Значение ренессансного герметизма признают и некоторые французские ученые. В Англии вышла ценная статья Д. П. Уокера о *prisca theologia* [«древнем богословии»] и его же книга «*Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*» [«Духовная и демоническая магия от Фичино до Кампанеллы»], где анализируется отношение Фичино к герметическому трактату «Асклепий». В этой книге впервые рассмотрены различные варианты ренессансного отношения к магии и поднят вопрос о ее значении для религиозной проблематики.

Никто до сих пор не связывал Бруно с герметической традицией, да и мне, при всем интересе к этому кругу исследований, такая возможность открылась далеко не сразу. Я давно понимала, что работы Бруно, особенно о памяти, насыщены магией (этот факт не укрылся и от внимания Линна Торндайка в его «*History of Magic and Experimental Science*» [«История магии и экспериментальной науки»]), но сознание того, что эта магия, вместе со всей философией Бруно, принадлежит к сфере герметизма, пришло не сразу. Лишь несколько лет назад мне вдруг стало совершенно ясно, что именно ренессансный герметизм является решающим звеном для интерпретации текстов Бруно – тем звеном, которое я так долго искала. Ключ был наконец найден; моим прежним изысканиям нашлось применение; и тогда очень быстро возникла эта книга.

Эта книга, разумеется, не является монографией о Бруно; она претендует, как указано в ее заглавии, лишь на то, чтобы поместить Бруно в контекст герметической традиции. Прежде чем давать окончательную оценку Бруно, необходимо предпринять другие исследования, и прежде всего определить его место в истории классического искусства памяти, которое он превратил в магико-религиозную технику. Некоторые замечания о мнемонике Бруно в этой книге могут показаться недостаточно обоснованными, но я надеюсь подробнее развить эту тему в другой работе. В книге есть один громадный недостаток – в ней не очерчено влияние на

Бруно Раймунда Луллия, которого я едва упоминаю, а многочисленных работ, которые Бруно посвятил луллизму, и вовсе не касаюсь. Здесь, опять-таки, требуется специальное исследование о Бруно и луллианской традиции, которое я надеюсь когда-нибудь осуществить. В сложной личности Бруно, в его идеях и замыслах тесно переплетены три линии – герметизм, мнемоника и луллизм. Все три традиции достались Возрождению от Средневековья и продолжались вплоть до XVII века, до перелома, осуществленного Декартом.

В работе над этой книгой я опиралась на издание Герметического свода (с французским переводом), осуществленное Ноком и Фестюжьером, а также на книгу А.-Ж. Фестюжьера «*La Révélation d'Hermès Trismégiste*» [«Откровение Гермеса Трисмегиста»]. Хотя в первых десяти главах я излагаю принципиально новые взгляды на герметизм Возрождения, эта часть моей книги многим обязана другим исследователям, прежде всего Уокеру (особенно главы IV, VII, IX и X); тема VIII главы намечена у Гарэна. Мои сведения о Кабале почерпнуты почти исключительно из работ Г. Шолема; в написании этого слова я сознательно соблюдала общий принцип моей работы – рассматривать традиции древней мудрости с точки зрения Ренессанса; Пико и Бруно писали именно так – *Cabala*. Система Бруно, описанная в девяти главах, представлена как вариация герметико-кабалистической традиции. Этот взгляд настолько революционен, что из обширнейшей литературы о Бруно я могла использовать, помимо биографического и документального материала, лишь единичные работы, ссылки на которые даны в примечаниях. При работе над «Итальянскими диалогами» Бруно я использовала издание Джентиле под редакцией Дж. Аквилеккиа, а также пользовалась подготовленным Аквилеккиа изданием двух недавно открытых латинских сочинений Бруно. Подход к Кампанелле как к последователю Бруно совершенно нов, хотя и опирается на предпринятый Уокером анализ магии Кампанеллы и на исследования Л. Фирпо. В последних двух главах я прослеживаю затухание герметической традиции, связанное с появлением правильной датировки герметической литературы, и последующее существование идей герметизма в эзотерических текстах и кружках (обе темы были вскользь затронуты Гарэном). Возникновение идей XVII века в работах Мерсенна, Кеплера и Декарта рассмотрено на фоне герметической традиции.

При рассказе о бесконечно сложном предмете неизбежны были сильные упрощения, и, конечно, на отборе материала сказалось то, что я сделала Джордано Бруно отправной или конечной точкой любой темы. Полную историю герметизма только предстоит написать; она должна включать Средние века и продолжиться намного дальше той даты, до которой довела ее я. Я сознаю, что пошла на риск, выбрав темой столь непривычный и непонятный склад мышления, как у ренессансных герметиков, и, конечно, без ошибок обойтись не могло. Но если моя книга привлечет внимание к теме первостепенной важности и послужит стимулом для работы других ученых в этой области, то ее задача будет выполнена.

Поскольку эта книга созревала очень долго, я хочу выразить благодарность всем, кто мне помогал, в хронологическом порядке. Общий интерес к Бруно свел меня с Доротеей Уэйли Сингер, чьей доброте и поддержке я обязана началом нового периода в моей жизни, поскольку она познакомила меня с Эдгаром Виндом, покойным Фрицем Закслем и Гертрудой Бинг и я начала посещать Институт Варбурга, тогда располагавшийся по своему первому лондонскому адресу, на Милбэнк. К концу войны Заксль предложил мне стать сотрудницей Института, и с тех пор в течение многих лет я имела счастливую возможность пользоваться институтской библиотекой, основанной Аби Варбургом, а теперь находящейся в Лондонском университете. Все читатели этой уникальной библиотеки испытали на себе ее воздействие, обусловленное особой систематизацией книг, столь ясно отразившей замыслы ее основателя. Неоценимой удачей стала для меня и дружба сотрудников Института. Г. Бинг в течение многих лет была в курсе моих занятий Бруно и постоянно помогала мне своими мыслями и сочувственной поддержкой. Нынешний директор Института, Эрнст Гомбрих, стимулировал меня, помогал советами и поддерживал написание этой книги с безграничным терпением и добротой. Много бесед на инте-

ресующие нас обоих темы было у меня с Перкином Уокером, ныне сотрудником Института. Все они читали книгу в рукописи и делали ценные замечания; Г. Бинг прочла и ее верстку. Почти невозможно ни оценить все, чем я обязана дружбе и беседам с друзьями, ни отблагодарить за это. Еще два старых моих друга сейчас живут в Соединенных Штатах – это Чарльз Митчелл (жаркие споры, часто на вокзалах и в поездах) и Рудольф Виттковер, давший мне ценный совет на важном повороте. Дж. Аквилеккиа, мой давний коллега по занятиям Бруно, любезно разрешил мне ознакомиться с некоторыми неизданными материалами. О. Курц, Д. Трапп и все библиотекари Института делились своими знаниями; сотрудники собрания фотоматериалов всегда шли мне навстречу.

Я постоянно пользовалась собранием Лондонской библиотеки, сотрудникам которой приношу свою благодарность. Незачем и говорить, что моя признательность библиотеке Британского музея и ее сотрудникам поистине безгранична.

Моя сестра, Р. У. Йейтс, много раз прочла книгу и в рукописи, и в верстке, неустанно помогала мне поправками и советами и всеми способами поддерживала мое существование. Были живы и другие члены моей семьи, когда я начала заниматься Бруно, и в заключение мои мысли обращаются к ним.

Институт Варбурга, Лондонский университет

Фрэнсис А. Йейтс, лектор по истории Возрождения

От переводчика

Русские переводы цитируются (иногда с изменениями) по изданиям:

«Пир на пепле» [= «Великопостная вечеря»]. Пер. Я. Г. Емельянова // *Джордано Бруно. Диалоги*. М., 1949.

«О причине, начале и едином». Пер. М. А. Дынника. Там же.

«О бесконечности, вселенной и мирах». Пер. А. И. Рубина. Там же.

«Тайна Пегаса [= «Кабала пегасского коня»], с приложением Килленского осла». Пер. Я. Г. Емельянова. Там же.

Джордано Бруно. О героическом энтузиазме. Пер. Я. Емельянова. Пер. стихотворений Ю. Верховского и А. Эфроса. М., 1953.

Джордано Бруно и инквизиция. Пер. В. С. Рожицына // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950.

Джордано Бруно перед судом инквизиции. Пер. А. Х. Горфункеля // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1958.

Томмазо Кампанелла. Город Солнца. Пер. Ф. А. Петровского. М.; Л., 1947.

Томас Мор. Утопия. Пер. Ю. М. Каган // Томас Мор. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. М., 1998.

Герметические тексты цитируются (иногда с изменениями) по изданию: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Пер. К. Богуцкого. Киев; М., 1998.

Вставки от переводчика выделены в тексте квадратными скобками.

Перевод осуществлен по первому изданию: *F. A. Yates. Giordano Bruno and the Hermetic tradition*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1964.

Имена, цитаты и примечания уточнены по авторизованному Ф. Йейтс итальянскому изданию: *F. A. Yates. Giordano Bruno e la tradizione ermetica* / Trad. R. Pecchioli. Roma; Bari: Laterza, 1969.

Глава I

Гермес Трисмегист

Энергию, эмоциональный подъем все великие прогрессивные движения Ренессанса получали от взгляда, обращенного вспять. Продолжало господствовать циклическое представление о времени как о непрерывном движении от древнего золотого века чистоты и истины к векам медному и железному, и поэтому поиски истины неизбежно оказывались поисками раннего, древнего, исконного золота, порчей и вырождением которого были менее благородные металлы настоящего и недавнего прошлого. История человека не считалась эволюцией от примитивных животных начал ко все большей сложности; наоборот, прошлое всегда было лучше настоящего и прогресс был оживлением, возрождением, ренессансом древности. Классический гуманист, открывая литературу и памятники классической древности, сознавал, что возвращается к чистому золоту цивилизации, которая была и лучше, и выше, чем его собственная. Религиозный реформатор, возвращаясь к изучению Писания и ранних отцов церкви, сознавал, что заново открывает чистое золото Евангелия, погребенное под поздними искажениями.

Все это очевидно, как и то, что оба этих великих возвратных движения не заблуждались относительно даты той ранней и лучшей эпохи, к которой обращались. Гуманист знал, когда жил Цицерон, знал, на какое именно время приходится золотой век классической культуры; реформатор, пусть и не умея определить точную дату Евангелий, знал, что пытается вернуться к первым векам христианства. Но то возвратное движение Ренессанса, которому посвящена эта книга, т. е. возвращение к чистому золотому веку магии, было основано на принципиальной ошибке в датировке. Сочинения, которые вдохновляли ренессансного мага и которым он приписывал седую древность, на самом деле были написаны во II–III веках нашей эры. Ренессансный маг думал, что возвращается к египетской мудрости, бывшей будто бы немногим младше мудрости еврейских патриархов и пророков и намного старше Платона и других философов античной Греции, каждый из которых, по твердому убеждению ренессансного мага, испил от этого священного источника. А на самом деле он возвращался к языческому фону раннего христианства, к религии космоса, впитавшей магические и ориентальные влияния, к гностической версии греческой философии, к прибежищу усталых язычников, искавших на экзистенциальные вопросы таких ответов, которые бы отличались от предложенных их современниками, ранними христианами.

Египетского бога Тота, писца богов и божество мудрости, греки отождествляли со своим Гермесом и иногда снабжали его эпитетом «Триждывеличайший»¹. Отождествление Тота с Гермесом, или Меркурием, переняли римляне, и Цицерон в трактате «О природе богов» («*De natura deorum*») объясняет, что на самом деле было пять Меркуриев, пятый из которых убил Аргуса и удалился в изгнание в Египет, где «сообщил египтянам законы и письменность» и принял египетское имя Тевт или Тот². Под именем Гермеса Трисмегиста возникла обширная литература на греческом языке, имевшая предметом астрологию и оккультные науки, тайные свойства растений и минералов и основанную на этих свойствах симпатическую магию, изготовление талисманов для привлечения энергии звезд и т. п. Наряду с циркулировавшими под именем Гермеса трактатами и практическими рецептами астральной магии возникла и философская литература, связанная с тем же чтимым именем. Неизвестно, когда именно герметический антураж начали использовать для философии, но «Асклепий» («*Asclepius*») и Герметический свод (*Corpus Hermeticum*), важнейшие из дошедших до нас герметических философских

¹ Festugiere, I, p. 67 ff.

² Cicero, *De natura deorum*, III, 22 [пер. М. И. Рижского, в: Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 185].

текстов, вероятно, относятся к периоду между 100 и 300 годами нашей эры³. Многие исследователи считают, что в этих трактатах, хотя и имеющих псевдоегипетский облик, подлинно египетских элементов содержится очень немного. Другие признают возможность того, что в них отразились какие-то исконные египетские верования⁴. Но как бы то ни было, написаны они были не в глубокой древности неким всеведущим египетским жрецом, как считалось в эпоху Возрождения, а множеством неизвестных авторов, видимо сплошь греческих⁵, и содержится в них популярная греческая философия того времени – смесь платонизма и стоицизма в сочетании с кое-какими еврейскими и, возможно, персидскими влияниями. Хотя и очень разные, все они пропитаны атмосферой напряженного благочестия. «Асклепий» посвящен описанию египетской религии и тем магическим обрядам и процедурам, с помощью которых египтяне ухитрялись низводить силы космоса в изваяния своих богов. Трактат дошел до нас в латинском переводе, раньше приписывавшемся Апулею из Мадавы⁶. «Поймандр» («Pimander») – первый трактат в собрании пятнадцати герметических диалогов, именуемом Герметический свод⁷, – содержит рассказ о сотворении мира, местами напоминающий Книгу Бытия. Другие трактаты описывают восхождение души сквозь планетные сферы в верхние божественные области или в экстатических тонах изображают тот процесс возрождения, когда душа сбрасывает цепи, вызывающие ее к материальному миру, и обретает божественное могущество и силу.

В первом томе своего труда «Откровение Гермеса Трисмегиста»⁸ Фестюжьер проанализировал настроения той эпохи (примерно II век нашей эры), когда были написаны «Асклепий» и дошедшие до нас в составе Герметического свода трактаты. Внешне это был мир прекрасно организованный и стабильный. Pax Romana достигла пика эффективности, смешанным населением империи управляла умелая бюрократия. Грандиозная сеть римских дорог прекрасно обеспечивала связи внутри империи. Образованные слои впитывали греко-римскую культуру, основанную на системе семи свободных искусств. Но духовное состояние этого мира было не так благополучно. Мощные интеллектуальные усилия греческой философии выдохлись, пришли к застою, к тупику – возможно, из-за того, что греческая мысль так и не сделала решающего шага к экспериментальной проверке своих гипотез – шага, который будет сделан только пятнадцать веков спустя, при возникновении современного научного мышления в XVII веке. Мир II века устал от греческой диалектики, которая, казалось, не приводила ни к каким надежным результатам. Платоники, стоики, эпикурейцы могли лишь повторять теории своих школ, несколько не продвигаясь вперед, а догматы этих школ, сжатые в форму учебного пособия, стали основой философского образования по всей империи. Философия герметических сочинений – в той мере, в какой она греческого происхождения, – принадлежит к тому же стандартному типу, с его эклектичной смесью платонизма, неоплатонизма, стоицизма и других школ греческой мысли.

³ С. Н., I, p. V (предисловие А. Д. Нока); Festugiere, III, p. 1.

⁴ Как пишет Блумфилд, «по вопросу о египетских элементах в герметизме наука кидалась из одной крайности в другую» (см.: M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*. Michigan, 1952, p. 342 и приведенную там библиографию). Фестюжьер не признает почти никаких египетских влияний на герметические тексты и сосредотачивается исключительно на влияниях греческих. Осторожное резюме Блумфилда (op. cit., p. 46) звучит так: «Эти тексты созданы главным образом египетскими неоплатониками, находившимися под сильным влиянием стоицизма, иудаизма, персидской теологии, возможно, собственно, египетских верований и, разумеется, Платона, прежде всего – „Тимея“. Они, видимо, и служили священным писанием египетской мистериальной религии, в основных чертах восходящей ко второму веку до н. э.». Теорию мистериального культа критикует Фестюжьер (Festugiere, I, p. 81 ff).

⁵ Согласно Ноку и Фестюжьеру, см.: С. Н., loc. cit.; Festugiere, I, p. 85 ff.

⁶ Неверная атрибуция восходит к IX в.; см.: С. Н., II, p. 259; о коптском переводе см. ниже, гл. 21, прим. 2 на с. 481.

⁷ Неизвестно, когда Герметический свод был сведен воедино, но уже в XI в. в этом виде его знал Пселл; см.: С. Н., I, pp. XLVII–L (предисловие Нока).

⁸ Festugiere, I, p. 1 ff.

Но люди II века страстно стремились познать реальность, получить ответ на ее проблемы, который не могло дать обычное образование. В поисках ответа они обратились к интуитивному, магическому, мистическому. Поскольку разум, судя по всему, потерпел неудачу, они стремились культивировать *Nous* – внерассудочный ум. Философия была им нужна не ради диалектических упражнений, а для достижения непосредственного познания Божества и смысла мира – короче говоря, как гнозис, к которому ведет аскетическая дисциплина и благочестивая жизнь. Герметические трактаты, часто составленные в форме диалога между учителем и учеником, обычно завершаются взрывом экстаза, когда адепт наконец достигает просветления и разражается хвалебными гимнами. Просветления он достигает, видимо, вследствие созерцания мира или космоса – вернее, созерцая космос, отраженный в его собственном уме (*Nous*, или *mens*): он постигает божественный смысл космоса и получает духовную власть над ним – подобно известным гностическим откровениям или опыту восхождения души сквозь планетные сферы для слияния с божеством. Таким образом, эта религия космоса, подспудно часто присутствующая в греческой мысли, особенно в платонизме и стоицизме, становится в герметизме настоящей религией, культом без храмов и богослужения, практикуемым исключительно в уме, религиозной философией или философской религией, включающей в себя гнозис.

Люди II века были насквозь пропитаны идеей (которую Ренессанс у них перенял), что старое чисто и свято, что древние мыслители были ближе к богам, чем их преемники, суетливые рационалисты. Отсюда сильное оживление пифагореизма в эту эпоху. Они считали более священным и вообще всё далекое и экзотическое⁹; отсюда культ «варварского», индийских гимнософистов, персидских магов, халдейских астрологов, отношение которых к познанию казалось более благочестивым, чем греческое¹⁰. В плавильном котле империи, где допускались любые религии, познакомиться с восточными культурами было очень легко. И наибольшим почетом в эту эпоху пользовались египтяне. Египетские храмы продолжали действовать, и набожные разыскатели религиозной истины и откровения в греко-римском мире отправлялись в паломничества к какому-нибудь дальнему египетскому храму и проводили там ночь в надежде получить во сне откровение божественных тайнств¹¹. Вера в то, что Египет – исконная родина всякого знания, что великие греческие философы бывали там и общались с египетскими жрецами, распространилась уже давно, и в обстановке II века очень притягательными оказались древняя и таинственная религия Египта, глубокие, как полагали, познания ее жрецов, их аскетический образ жизни, религиозная магия, которой они (по общему мнению) занимались в подземных помещениях своих храмов. Именно эти проегипетские настроения греко-римского мира отражены в герметическом трактате «Асклепий» с его странными описаниями магии, при помощи которой египетские жрецы одушевляют изваяния своих богов, и с его патетическим пророчеством о неизбежном закате древней египетской религии. «В тот час, – говорит Гермес Трисмегист, якобы египетский жрец, своему ученику Асклепию, – в тот час, устав от жизни, люди перестанут считать мир достойным предметом восхищения и преклонения. Вселенная эта, которая хороша и лучше всех явлений прошлого, настоящего и будущего, окажется под угрозой гибели; люди сочтут ее бременем; и с тех пор подвергнется презрению и небрежению весь мир – несравненное произведение Бога, великолепное строение, составленное из несчетного разнообразия форм всеблагое творение, орудие воли Божьей, который щедро изливает милость на свое создание, в котором всё собрано воедино в гармоническом разнообразии –

⁹ *Ibid.*, I, p. 14 ff.

¹⁰ *Ibid.*, I, p. 19 ff.

¹¹ *Ibid.*, I, p. 46 ff.

все явления, достойные благоговения, хвалы и любви»¹². Так Египет и его магическая религия отождествляются с герметической религией космоса.

Так что легко понять, почему содержание герметических текстов питало в ренессансном маге иллюзию, будто перед ним таинственный, драгоценный рассказ о древнейшей египетской мудрости, философии, магии. Гермес Трисмегист – мифическое имя, связанное с определенным разрядом гностических философских откровений или магических трактатов и рецептов, – для людей Возрождения был реальным лицом: египетским жрецом, который жил во времена глубокой древности и сам написал все эти произведения. А обрывки греческой философии, попадавшиеся ренессансному читателю в этих книгах и взятые на самом деле из популярных философских учений первых веков нашей эры, только укрепляли его уверенность в том, что перед ним источник древней мудрости, откуда Платон и греки почерпнули лучшие свои познания.

Это грубое историческое заблуждение привело к поразительным результатам.

Возрождение приняло Гермеса Трисмегиста за жившее в глубокой древности реальное лицо и автора герметических текстов, опираясь на безупречные авторитеты, поскольку это убеждение неявно разделяли отцы церкви, прежде всего – Лактанций и Августин. Разумеется, никому бы не пришло в голову сомневаться в правоте этих почитаемых авторов; и более того – тот факт, что и писавший в III веке Лактанций, и писавший в IV веке Августин безоговорочно принимают легенду о Гермесе Трисмегисте, служит примечательным свидетельством известности и значительности герметических текстов и раннего и полного успеха легенды об их авторе.

Прочитав слова Цицерона о пятом Меркурии, который «сообщил египтянам законы и письменность», Лактанций пишет далее в своих «Установлениях», что этот египетский Гермес «хотя был и человек, но жил очень давно и был вполне сведущ во всяком научении, так что знание многих предметов и искусств стяжало ему имя Трисмегист. Он написал книги, и притом многие, посвященные знанию божественного, где утверждает величие высочайшего и единого Бога и называет его теми же именами, которые используем и мы, – Бог и Отец»¹³. Говоря о «многих книгах», Лактанций, безусловно, имеет в виду и дошедшие до нас герметические сочинения, поскольку несколько раз цитирует некоторые трактаты из Герметического свода и «Асклепия»¹⁴. Древность, которую Лактанций приписывает Гермесу Трисмегисту и его книгам, видна из его замечания в «De ira Dei» [«О гневе Божьем»], где он говорит, что Трисмегист гораздо древнее, чем Платон и Пифагор¹⁵.

В «Установлениях» Лактанция много других цитат из Гермеса Трисмегиста и ссылок на него. Он, безусловно, считал Гермеса ценным союзником для своей стратегии – использовать языческую мудрость в поддержку истин христианства. В только что приведенной цитате он отмечает, что Гермес, подобно христианам, называет Бога «Отец»; и действительно, в герметических текстах слово «Отец» нередко применяется к верховному существу. Еще примечательнее, однако, то, что для обозначения демиурга Гермес использует выражение «Сын Божий». Чтобы продемонстрировать это удивительное подтверждение истины христианства, исходящее от древнейшего автора, Лактанций приводит по-гречески пассаж из «Асклепия» (одна из цитат, сохранивших для нас фрагменты греческого оригинала):

Гермес, в книге, озаглавленной «Совершенное слово», говорит такие слова: «Господь и Создатель всего, которого мы по праву решили именовать Богом, поскольку он сделал второго Бога доступным зрению и чувствам...

¹² С. Н., II, p. 328.

¹³ Lactantius, *Divinae Institutiones*, I, vi; английский перевод У. Флетчера в: *The Works of Lactantius*. Edinburgh, 1871, I, p. 15.

¹⁴ О цитатах из герметических текстов у Лактанция см.: С. Н., I, p. xxxviii; pp. 259, 276–277.

¹⁵ Lactantius, *De ira Dei*; перевод Флетчера, II, p. 23.

Итак, поскольку Он сотворил Его первым и единственным, то и явился Ему прекрасным и исполненным всякого блага; и Он благословил Его, и всецело возлюбил Его как Своего Сына»¹⁶.

«Совершенное слово» («Sermo Perfectus») – верный перевод оригинального греческого названия «Асклепия»¹⁷, и приводимый Лактанцием по-гречески пассаж находит примерное соответствие в нашем латинском переводе. Таким образом «Асклепий», где содержится фантастическое описание того, как египтяне изготавливают своих идолов, и плач по египетской религии, получает от Лактанция благословение за то, что содержит пророчество о Сыне Божьем.

Герметические авторы использовали выражение «Сын Божий» не только в «Асклепии». В начале «Поймандра», в герметической версии сотворения мира, про акт творения сказано, что он совершен посредством сияющего Слова, которое есть Сын Божий¹⁸. Говоря о Сыне Божьем как о творящем Слове и цитируя Писание, Лактанций в подтверждение этих христианских представлений ссылается на язычников и указывает, что Логосом Его называют и греки, и Трисмегист. Он, несомненно, имеет в виду пассаж о творящем Слове как о Сыне Божьем из «Поймандра» и прибавляет, что «Трисмегист, тем или иным способом доискавшийся почти до всякой истины, часто описывал великолепие и величие Слова»¹⁹.

Более того, Лактанций считает Трисмегиста одним из важнейших языческих провидцев и пророков, предсказавших приход христианства, поскольку тот говорил о Сыне Божьем и о Слове. В трех местах «Установлений» наряду со свидетельствами Сивилл о пришествии Христа он цитирует и Трисмегиста²⁰. Критики Гермеса Трисмегиста у Лактанция мы не находим нигде. Для него тот всегда остается древнейшим и самым мудрым автором, смысл чьих сочинений согласуем с христианством и чьи слова о Боге Сыне ставят его в один ряд с Сивиллами как языческого пророка. В пассажах общего характера Лактанций осуждает почитание изображений и высказывает мнение, что используемые магами демоны – это злые падшие ангелы²¹. Но ни то ни другое он не связывает с Трисмегистом, который всегда остается для него уважаемым авторитетом в божественных истинах. Неудивительно, что для ренессансного мага, желавшего остаться христианином, излюбленным отцом церкви стал именно Лактанций.

Но препятствием для желавшего остаться христианином ренессансного мага был Августин, поскольку в своем труде «О граде Божием» («De civitate Dei») он подвергает суровому осуждению то, что «Гермес Египтянин, называемый Трисмегистом» написал об идолах, т. е. пассаж в «Асклепии» (обширно процитированный Августином) о том, как египтяне, приверженцы магической религии, одушевляли статуи богов, магическими средствами привлекая в них духов²². В отличие от Лактанция Августин приводит не греческий текст «Асклепия», но тот самый латинский перевод, который дошел и до нас и который, следовательно, появился

¹⁶ Lactantius, *Div. Inst.*, IV, vi; перевод Флетчера, I, p. 220. Лактанций цитирует «Асклепия», 8 (С. Н., II, p. 304).

¹⁷ См.: С. Н., II, pp. 276–277.

¹⁸ См. ниже, с. 36.

¹⁹ Lactantius, *Div. Inst.*, IV, xi; перевод Флетчера, I, p. 226.

²⁰ Lactantius, *Div. Inst.*, I, vi; IV, vi; VIII, xviii; перевод Флетчера, I, p. 14–19; 220–222; 468–469. Древность самих Сивилинских оракулов не более подлинна, чем древность герметических текстов. Подложные «прорицания Сивилл» еврейского происхождения появились в трудноопределимое время и позже подверглись христианской обработке. Трудно решить, что именно в Сивилинских оракулах восходит к еврейским источникам, а что – к христианским. См.: M. J. Lagrange, *Le judaisme avant Jesus-Christ*, Paris, 1931, pp. 505–511; A. Puech, *Histoire de la litterature grecque chretienne*, Paris, 1928, II, pp. 603–615; и примечание G. Bardy в: *Œuvres de Saint-Augustin*, Desclée de Brouwer, vol. 36, 1960, pp. 755–759.

²¹ Lactantius, *Div. Inst.*, II, xv.

²² Augustinus, *De civitate Dei*, VIII, XXIII–XXVI [«О граде Божием» цитируется по изданию: Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Книга 10. Творения блаженного Августина Епископа Иппонийского, часть 3. Киев, 1906 (=Брюссель, 1974)]. Августин цитирует «Асклепия», 23, 24, 37; см.: С. Н., II, p. 325 ff.

не позднее IV века²³. Как упоминалось выше, обычно этот перевод приписывался Апулею из Мадавы.

Важен контекст, в котором Августин критикует идолотворческий пассаж в «Асклепии». Перед этим он нападал на магию вообще и на те представления о духах, или демонах (daemones), которых придерживался Апулей из Мадавы²⁴.

Апулей из Мадавы – разительный пример тех стоявших на высшей ступени греко-римской культуры людей, которые, устав от затасканных наставлений философских школ, искали спасения в оккультном, и прежде всего – в египетском типе оккультного. Родившийся ок. 123 года нашей эры, Апулей получил образование в Карфагене и Афинах, а позже отправился в Египет, где был привлечен к суду за занятия магией. Он прославился своим замечательным романом, широко известным под названием «Золотой осел»²⁵, героя которого ведьмы превращают в осла, и, лишь пережив в животном облике множество мучений, он снова превращается в человека, когда на пустынном берегу моря, куда он прибред, отчаявшись в спасении, в экстатическом видении ему является богиня Изида. В конце концов он делается жрецом Изиды в египетском храме. Общий тон романа, с его морализирующей образностью (поскольку животный облик – это наказание за прегрешение), экстатическим озарением, или инициацией, в финале и египетским колоритом, похож на тон герметических текстов. Хотя Апулей и не был переводчиком «Асклепия», этот трактат ему бы, конечно, показался близок.

Августин называет Апулея платоником и критикует его за представления о воздушных духах, или daemones, которых тот называл посредниками между богами и людьми в трактате «О демоне Сократа». Августин считает такое мнение нечестивым – не потому, что не верит в населяющих воздух духов, или демонов, а потому, что считает их злыми духами, или бесами. Далее он критикует Гермеса Трисмегиста за его похвалы магии египтян, с помощью которой те привлекают этих духов, или демонов, в статуи богов, тем самым или одушевляя статуи, или превращая их в богов. Тут он дословно цитирует пассаж об изготовлении богов из «Асклепия». Затем он обсуждает предсказание грядущего заката египетской религии и плач по ее исчезновению, которые он толкует как пророчество о конце идолопоклонства с приходом христианства. Таким образом, и у него Гермес Трисмегист оказывается пророком пришествия христианства, но во всякой заслуге ему отказано заявлением Августина, что получил он это знание будущего от демонов, которым служил.

Делая такие предсказания, Гермес говорит как друг этих самых демонских глумлений; и не называет открыто христианства. Так как предстояло уничтожение и прекращение (египетской религии), он ограничивается исполненным своего рода грустью предсказанием этого, оплакивая такое будущее. Он был из числа тех, о которых говорит Апостол, что «разумеете Бога, не яко Бога прославиша или благодариша, но осуетишася помышлении своими, и омрачися неразумное их сердце...»²⁶.

Однако, продолжает Августин, этот Гермес «многое говорит об истинном Боге», хотя в своем восхищении египетским идолопоклонством был слеп и пророчество о прекращении египетской религии получил от дьявола. Для сравнения он цитирует истинных пророков, в частности Исайю, говорящего: «И потрясутся рукотворенная Египетская от лица Его, и сердца их расслабнут в них»²⁷.

²³ С. Н., II, p. 259.

²⁴ *De civ. Dei*, VIII, xiii – xxii.

²⁵ Это название английского перевода, сделанного Уильямом Адлингтоном в XVI в.

²⁶ *De civ. Dei*, VIII, xxiii. Цитируется по английскому переводу Джона Хили [John Healey]. Цитата из Рим. I, xxi.

²⁷ Исайя, XIX, i.

Августин нигде не упоминает слова Гермеса о «Сыне Божьем», и, возможно, вся его трактовка является отчасти ответом на прославление Гермеса как языческого пророка христианства у Лактанция.

Мнение Августина о Гермесе, разумеется, причиняло затруднения многочисленным благочестивым поклонникам герметических текстов в эпоху Ренессанса. У них было несколько вариантов поведения. Одна линия защиты состояла в том, чтобы утверждать, будто идолопоклоннический пассаж вставил в латинский перевод «Асклепия» колдун Апулей, а в утраченном греческом оригинале Гермеса он отсутствовал. Такую линию выбрали некоторые герметисты XVI века, как будет показано ниже²⁸. Но для ренессансного мага магия в «Асклепии» была самой притягательной частью. Как же христианский маг мог обойти Августина? Марсилио Фичино сумел это сделать – он приводит августинову критику и затем ее игнорирует, практикуя, хотя и осторожно, магию. Джордано Бруно выбрал более смелую линию, заявляя, что магическая египетская религия космоса – не только самая древняя, но и единственная истинная религия, которую заслонили и исказили как иудаизм, так и христианство.

В «Граде Божиим» есть и другой пассаж о Гермесе Трисмегисте, далеко отстоящий от посвященного египетскому идолопоклонству и находящийся в совершенно ином контексте. Августин говорит о том, что еврейский язык – самый древний, что еврейские пророки и патриархи жили намного раньше любого языческого философа и что их мудрость предшествует египетской.

Самая достопамятная наука их (египтян), называемая мудростью, что иное была, как не по преимуществу астрономия, которая, как и всякая другая наука подобного рода, обыкновенно имеет значение более для упражнения способностей, чем для просвещения ума истинною мудростью? А что касается философии, которая якобы учит чему-то такому, от чего люди делаются блаженными: то этого рода занятия процветали в странах тех около времен Меркурия, прозванного Трисмегистом, то есть хотя гораздо раньше греческих мудрецов или философов, однако позже Авраама, Исаака, Иакова и Иосифа, даже позже и Моисея. Ибо оказывается, что в то время, когда родился Моисей, жил только известный великий астролог Атлас, брат Прометея, дед по матери Меркурия-старшего, внуком которого был вышеупомянутый Меркурий Трисмегист²⁹.

Огромным весом своего авторитета Августин подтверждает глубочайшую древность Гермеса Трисмегиста, который жил «гораздо раньше греческих мудрецов или философов». И, приписав ему любопытную генеалогию, по которой он жил тремя поколениями позже, чем Моисей, Августин затронул вопрос о соотносительном времени жизни Моисея и Гермеса, который потом станет предметом оживленных дискуссий. Жил ли Гермес немногим позже Моисея, хотя и намного раньше греков, как говорит Августин? Был ли он современником Моисея или старше Моисея? Все эти точки зрения найдут сторонников среди позднейших герметиков и магов. Потребность определить время его жизни по отношению к Моисею возникла из-за того сходства с Книгой Бытия, которое поражало всякого читателя герметического «Поймандра».

Дополнительные сведения о Гермесе Трисмегисте можно было получить и от других раннехристианских авторов³⁰, и прежде всего от Климента Александрийского, который в поразительном описании процессии египетских жрецов говорит, что певец во главе процессии нес две книги с музыкой и гимнами Гермеса, а астролог нес четыре книги Гермеса о звездах. По ходу описания Климент заявляет, что существует сорок две книги Гермеса, из которых трид-

²⁸ См. ниже, с. 199, 202.

²⁹ *De civ. Dei*, XVIII, xxxix; перевод Дж. Хили.

³⁰ См.: *Testimonia* [Свидетельства], собранные в: Scott, vol. I.

цать шесть заключают в себе всю египетскую философию, а остальные шесть посвящены медицине³¹. Маловероятно, чтобы Климент знал какие-то из дошедших до нас герметических сочинений³², но ренессансный читатель верил, что, читая Герметический свод и «Асклепия», он знакомится с драгоценными остатками той самой грандиозной священной библиотеки, которую описал Климент.

Около 1460 года греческий монах, один из множества агентов по сбору манускриптов на службе Козимо де Медичи, привез из Македонии во Флоренцию греческую рукопись. Она содержала список Герметического свода – не совсем полный, поскольку в нем отсутствовал последний трактат из пятнадцати³³. Хотя рукописи Платона были уже собраны и ожидали перевода, Козимо приказал Фичино их отложить и, прежде чем приняться за греческих философов, сперва перевести произведение Гермеса Трисмегиста. Об этом нам сообщает сам Фичино: в посвящении Лоренцо де Медичи, открывающем его комментарии к Плотину, он описывает расцвет греческих штудий после приезда на Флорентийский собор Гемиста Плифона и других византийских ученых и то, как ему самому Козимо поручил перевести попавшие на Запад из Византии сокровища греческой философии. Козимо, говорит он, передал ему для перевода сочинения Платона. Но в 1463 году Фичино получил от Козимо распоряжение сперва перевести Гермеса, а затем уже приступать к Платону; «mihi Mercurium primo Termaximum, mox Platonem mandavit interpretandum» [«поручил мне сначала перевести Гермеса Триждывеличайшего, а потом уже Платона»]³⁴. Фичино завершил перевод в несколько месяцев, еще при жизни старого Козимо (тот умер в 1464 году). Затем он приступил к Платону³⁵.

Ситуация поразительная. Имеется собрание сочинений Платона, но оно должно ждать перевода, пока Фичино спешно переводит Гермеса – вероятно, потому, что Козимо хочет успеть его прочесть раньше, чем умрет. Какое свидетельство таинственной репутации Триждывеличайшего! От отцов церкви Козимо и Фичино знали, что Гермес Трисмегист гораздо древнее Платона. Им был известен и латинский «Асклепий», разжигавший жажду испытать древней египетской мудрости из того же первоисточника³⁶. Египет старше Греции; Гермес старше Платона. Все древнее и исконное чтилось Ренессансом как стоявшее ближе к божественной истине; следовательно, Герметический свод надлежало перевести прежде «Государства» или «Пира» Платона. Поэтому его перевод и стал первым переводом Фичино.

Фичино озаглавил свой перевод «Поймандр» – название первого трактата в Герметическом своде, распространенное Фичино на весь Свод или, точнее, на те первые четырнадцать трактатов, которые были в его рукописи. Перевод он посвятил Козимо, и по посвящению, или, как его называет Фичино, *argumentum* [предисловию], видны глубокое благоговение и восторг, с которыми он приступал к великолепному откровению древней египетской мудрости.

³¹ Clem. Alex., *Stromata*, VI, iv, xxxv – xxxviii. Ср.: Festugiere, I. p. 75 ff.

³² Климент не упоминает герметических текстов, из чего Скотт (I, pp. 87–90) заключает, что либо он их не знал, либо знал, что они не такие уж древние.

³³ Рукопись, по которой переводил Фичино, находится в Библиотеке св. Лаврентия (Laurentianus, LXXI 33(A)) (см.: Kristeller, *Studies*, p. 223); одиннадцатая глава этой книги в отредактированной форме воспроизводит статью, которую Кристеллер опубликовал в 1938 г. и которая была пионерским исследованием сделанного Фичино перевода Герметического свода. Все исследователи ренессансного герметизма очень многим обязаны этой работе Кристеллера.

³⁴ Посвящение Лоренцо Медичи при составленных Фичино конспекте Плотина и комментариях к нему; Ficino, p. 1537.

³⁵ «Mercurium paucis mensibus eo (Козимо) uiuente peregi. Platonem tunc etiam sum aggressus» [«Меркурия я закончил за несколько месяцев при его (Козимо) жизни. Затем уже приступил к Платону»]; Ficino, *loc. cit.* Ср.: Kristeller, *Studies*, p. 223; A. Marcel, *Marsile Ficin*, Paris, 1958, p. 255 ff.

³⁶ Чтобы стал понятен этот энтузиазм, требуется история средневекового и ренессансного (до Фичино) герметизма. Замечания о влиянии «Асклепия» в Средние века см. в: С. Н., II, pp. 267–275. Интерес к герметизму (основанный главным образом на «Асклепии» и псевдогерметической «Книге Гермеса Меркурия Тройственного о шести Первоначалах» («Liber Hermis Mercurii Triplicis de VI rerum principiis»)) – одна из примет Возрождения XII в. О влиянии этих сочинений на Гуго Сен-Викторского см.: *Didascalicon*, transl. by J. Taylor, Columbia, 1961, p. 19 ff. и примечания. В Средние века, конечно, были известны многие магические, алхимические и астрологические тексты, циркулировавшие под именем Гермеса, см. ниже, с. 63.

На время, когда родился Моисей, приходится расцвет Атласа-астролога, который был братом Прометея-физика и дядей по матери старшего Меркурия, чьим племянником был Гермес Трисмегист³⁷.

Так начинается *argumentum* – с не совсем точного пересказа приведенной Августином генеалогии Гермеса, и он сразу помещен в глубокую древность и почти в одно время с Моисеем.

О Меркурии, продолжает Фичино, писали Августин, Цицерон и Лактанций. Он приводит слова Цицерона о том, что Меркурий дал египтянам «законы и письменность», и прибавляет, что он основал город Гермополис. Мудрейший из египетских жрецов, он был по своим обширным знаниям великим философом, по святости жизни и опытности в богослужении – великим жрецом, по знанию и применению законов – достоин царского престола, за что его справедливо прозвали *Termaximus*, Триждывеличайший³⁸.

Его зовут первым автором теологии: ему наследовал Орфей, второй среди древнейших теологов: Аглаофему, посвященному в священное учение Орфея, наследовал в теологии Пифагор, чьим учеником был Филолай, учитель нашего божественного Платона. Итак, существует единая древняя теология (*prisca theologia*)... берущая начало от Меркурия и достигающая вершины в божественном Платоне³⁹.

Таким образом, в предисловии к «Поймандру» Фичино впервые приводит генеалогию мудрости, взятую не столько у Гемиста Плифона, который не упоминает Трисмегиста, сколько у отцов церкви – прежде всего у Августина, Лактанция и Климента. Эту генеалогию он повторяет многократно: Гермес Трисмегист всегда будет или идти первым или вторым вслед за Зороастром (которого считал первым «древним богословом» [*priscus theologus*] Гемист Плифон), или делить с Зороастром первое место⁴⁰. Родословие «древней теологии» убедительно демонстрирует крайнюю важность, которую Фичино придавал Гермесу как *fons et origo* [истоку и началу] мудрости, откуда непрерывная цепь традиции вела к Платону. Из сочинений Фичино можно привести множество и других цитат, демонстрирующих его абсолютную веру в первенство и значительность Гермеса, и это произвело впечатление на раннего биографа флорентийского философа, который пишет, что «он (Фичино) твердо и уверенно держался мнения, что философия Платона берет начало от философии Меркурия, учение которого ему казалось более близким к доктрине Орфея и в некоторых отношениях к нашей Теологии (т. е. к христианству), чем взгляды Пифагора»⁴¹.

Меркурий, продолжает Фичино в предисловии к «Поймандру», написал много книг о познании божественного, в которых излагает сокровенные тайны. Он говорит не только как философ, но порой и как пророк возвещает будущее. Он предвидел гибель древней религии и рождение новой веры и пришествие Христа. Августин предполагает, что Гермес узнал это

³⁷ Предисловие Фичино к «Поймандру» (Ficino, p. 1836).

³⁸ Это объяснение эпитета «Триждывеличайший» придумано в Средние века; см. ниже, с. 63–64.

³⁹ Ficino, *loc. cit.*

⁴⁰ В «Платоновской теологии» («*Theologia Platonica*») Фичино приводит такую генеалогию: (1) Зороастр, (2) Меркурий Трисмегист, (3) Орфей, (4) Аглаофем, (5) Пифагор, (6) Платон (Ficino, p. 386). В предисловии к комментарию на Платона Фичино говорит, что божественная теология началась одновременно у персов с Зороастра и у египтян с Меркурия; затем перешла к Орфею, Аглаофему, Пифагору, Платону (*ibid.*, p. 1537). Это отнесение Зороастра и Гермеса к одному времени позволяет согласовать генеалогию Фичино с генеалогией Гемиста Плифона, для которого древнейший источник мудрости – Зороастр, а затем идут хотя и иные, чем у Фичино, посредники, но, как и у него, ведущие в итоге к Пифагору и Платону. См. отрывки из комментария Плифона на «Законы» Платона и из его ответа Схоластику в: F. Masai, *Plethon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956, pp. 136, 138. Ценное исследование генеалогий мудрости у Фичино – D. P. Walker, «*The Prisca Theologia in France*», *J. W. C. I.*, 1954 (XVII), pp. 204–259.

⁴¹ Vita di Ficino [Жизнь Фичино], опубликованная по рукописи и датированная ок. 1591 г. в: Marcel, *op. cit.*, p. 716.

с помощью звезд или от демонов, но Лактанций уверенно помещает его среди Сивилл и пророков⁴².

По этим замечаниям из *argumentum* (которые мы привели не в переводе, а в пересказе) видно, как Фичино пытается отвести мнение Августина (осуждавшего Гермеса за идолопоклонство в «Асклепии»), подчеркивая благосклонные к его герою взгляды Лактанция. Затем он говорит, что из множества написанных Меркурием произведений особенно божественны два – называемое «Асклепий», переведенное на латынь Апулеем Платоником, и называемое «Поймандр» (т. е. Герметический свод), привезенное в Италию из Македонии и переведенное сейчас на латынь им самим по распоряжению Козимо. Он полагает, что изначально оно было написано на египетском, а затем переведено на греческий, чтобы открыть грекам египетские тайны.

Argumentum завершается на экстатической ноте, восходящей к тем гностическим инициациям, с которыми связаны герметические тексты. В этом произведении, полагает Фичино, сияет свет божественного озарения. Оно учит нас, как, возвысившись над обманом чувств и туманом фантазии, обратить ум к Божественному Уму, подобно обращающейся к Солнцу Луне, чтобы Поймандр, т. е. Божественный Ум, влился в наш ум и мы могли созерцать устройство всех вещей, как они существуют в Боге.

В введении к своему изданию герметических текстов Скотт так излагает отношение к ним Фичино:

Теория Фичино о соотношении между Гермесом Трисмегистом и греческими философами была основана отчасти на сообщениях ранних христианских авторов, прежде всего Лактанция и Августина, и отчасти – на внутренних свидетельствах Герметического свода и латинского «Асклепия» Псевдо-Апулея. Он видел... что сходство между доктринами Платона и герметическими предполагает какую-то историческую связь между ними; но, признав как общеизвестный факт, что автор герметических текстов был человек, живший примерно во времена Моисея, он перевернул реальное соотношение и решил, что Платон взял свою теологию у Трисмегиста через посредство Пифагора. И его точка зрения, по крайней мере – в основном, была принята теми, кто занимался этим предметом вплоть до конца шестнадцатого века⁴³.

Дело, несомненно, обстояло именно так, и об этом следует помнить всем исследователям ренессансного неоплатонизма, начавшегося с переводов и сочинений Фичино. Еще недостаточно изучено, как именно повлияло на Фичино благоговейное отношение к герметическим текстам как к древней теологии, к древнему источнику исходящего из Божественного Ума (*Mens*) просветления; именно оно приведет его к мнению, что первоначальное ядро платонизма – это заимствованный из египетской мудрости гнозис.

Современники разделяли взгляды Фичино на огромное значение герметических текстов, что ясно из популярности его «Поймандра», о которой писал П. О. Кристеллер⁴⁴. Сохранилось множество рукописей «Поймандра» – больше, чем любого другого сочинения Фичино. Напечатан он был впервые в 1471 году, и к концу XVI века вышло шестнадцать отдельных изданий, не считая переизданий вместе с другими произведениями Фичино. Итальянский перевод Томмазо Бенчи был отпечатан во Флоренции в 1548-м. В 1505-м Лефевр д'Этапль издал в одном томе «Поймандра» Фичино и псевдоапулеевский перевод «Асклепия». Библиография изда-

⁴² В трактате о христианской религии (*De Christ, rel.*, XXV) Фичино помещает Гермеса рядом с Сивиллами – поскольку он тоже возвещал пришествие Христа (Ficino, p. 29).

⁴³ Scott, I, p. 31. Конец XVI в. – слишком ранняя дата для конца этой иллюзии; см. ниже, глава XXI.

⁴⁴ Kristeller, *Studies*, p. 223 ff; *Suppl. Fic.*, I, pp. LVII–LVIII, CXXIX–CXXXI.

ний, переводов, сборников герметических текстов и комментариев к ним в XVI веке обширна и сложна⁴⁵ и свидетельствует о глубоком интересе и энтузиазме, которые вызывал Гермес Три-смегист на протяжении всего Ренессанса.

Запрет средневековой церкви на магию загнал ее в темные дыры и углы, где маг тайно занимался отвратительным ремеслом. Иногда его услугами украдкой пользовались и добропорядочные люди. Он вызывал страх, но, конечно же, общество не восхищалось им как религиозным философом. А ренессансная магия, т. е. магия реформированная и ученая, всегда отрицавшая любую связь с прежней – невежественной, злой, или черной, нередко была атрибутом уважаемого ренессансного философа. Новый статус магии был, несомненно, связан прежде всего с огромным притоком литературы из Византии, большая часть которой возникла в первые века нашей эры, когда оккультизмом были пропитаны господствующие философские школы. Образованный и внимательный читатель таких авторов, как Ямвлих, Порфирий или даже Плотин, уже не мог считать магию занятием людей невежественных и недостойных. А родословие древней мудрости, для распространения которого так много сделал Фичино, тоже благоприятствовало оживлению магии, поскольку многие *prisci theologi* [древние теологи] были одновременно *prisci magi* [древними магами] и реальным временем создания связанных с ними сочинений тоже были оккультистские первые века. Древнейшему Зороастру, иногда делившему с Гермесом первое место в генеалогии мудрости, приписывались «Халдейские оракулы», которые возникли, вопреки тогдашнему мнению, не в глубокой древности, а во II веке нашей эры⁴⁶. Заклинательная магия, которой будто бы учил Орфей, идущий вторым в череде «древних теологов», была основана на орфических гимнах, большая часть которых относится ко II или III веку нашей эры⁴⁷. То есть Гермес Трисмегист был не единственным древнейшим теологом или магом, в датировке священных сочинений которого была совершена грубая ошибка.

Тем не менее в ренессансном возрождении магии центральной фигурой был, скорее всего, именно Гермес Трисмегист. Египет традиционно ассоциировался с самой загадочной и мощной магией, а теперь вдруг стали доступны сочинения египетского жреца, которые доказывали его необычайное благочестие и подтверждали высокое мнение о нем и отца церкви Лактанция, и высочайших авторитетов, считавших его предшественником Платона. Почти несомненно, что именно открытие Герметического свода, доказавшего благочестие Гермеса и поставившего его в тесную связь с господствовавшим платонизмом, и реабилитировало трактат «Асклепий», осужденный Августином за дурную бесовскую магию. А исключительно высокое место, отведенное Гермесу Трисмегисту в эту эпоху, реабилитировало, в свою очередь, Египет и его мудрость в целом и тем самым – магию, с которой эта мудрость была связана.

⁴⁵ Scott, I, p. 31 ff., и см. ниже, с. 200, 209–210, 212

⁴⁶ Плифон твердо верил в глубочайшую древность этих оракулов (Masai, *op. cit.*, pp. 136, 137, 375 etc.), которые он считал тем источником зороастрийской мудрости, поток откуда достиг в конце концов Платона. Т. е. перед нами точная аналогия отношению Фичино к герметическим текстам. Фичино было тем легче смешать воды этих двух первоисточников, что они действительно возникли в одно время и в схожей атмосфере. О герметических текстах Нок говорит: «Как и в „Халдейских оракулах“, сочинении эпохи Марка Аврелия, в них обнаруживается стиль мышления или, точнее, – стиль обращения с мыслью, аналогичный какой-то магической процедуре...» (С. Н., I, p. VII). «Халдейские оракулы» были изданы Кроллем: W. Kroll, *De oraculis chaldaicis in Breslauer Philolog. Abhandl.*, VII (1894), pp. 1–76.

⁴⁷ Об орфизме в эпоху Ренессанса см.: D. P. Walker, «Orpheus the Theologian and the Renaissance Platonists», *J. W. C. I.*, 1953 (XVI), pp. 100–120.

Глава II

«Поймандр» и «Асклепий» в восприятии Фичино

В этой главе я дам краткий пересказ четырех трактатов Герметического свода, выбранных из тех четырнадцати, которые перевел Фичино и которым он дал общее заглавие «Поймандр». Я буду приводить самое важное из комментария Фичино к этим текстам и постараюсь передать его благоговейное изумление перед теми прозрениями в ветхо- и даже новозаветные истины, которые, как ему казалось, он встречал у этого древнейшего египетского автора. И в конце я дам краткий пересказ «Асклепия». Возможно, тогда читатель получит какое-то представление о двух книгах, которые Фичино в предисловии к «Поймандру» называет «божественными книгами» Гермеса Трисмегиста, имея в виду «О силе и мудрости Бога» (четырнадцать трактатов «Поймандра») и «О божественной воле» («Асклепий»). Я полагаю, что правильно понять ренессансное отношение к магии, основывавшееся на «Асклепии», можно лишь в свете того исключительного благочестия и знания божественных вещей, которые ренессансный читатель усматривал в «Поймандре».

Читателя, который заинтересуется этими текстами в их реальном качестве, т. е. как памятниками языческого гностицизма первых веков нашей эры, можно отослать к четырехтомному труду Фестюжера «*La Révélation d'Hermès Trismégiste*», где дан исчерпывающий обзор их философских источников и блестяще воссоздана общественная и религиозная обстановка той эпохи⁴⁸. Возможно, авторы этих текстов использовали какие-то еврейские источники⁴⁹ наравне с тогдашней эллинистической философией, и поскольку на самом деле они жили уже в христианскую эпоху, то могли слышать что-то и о христианстве, и о христианском «Сыне Божиим»⁵⁰. Но для нашей задачи критические и исторические аспекты исследования герметической литературы не имеют значения, поскольку они были совершенно не известны ни Фичино, ни его читателям, и мы постараемся прочесть эти тексты так, как их читал Фичино, а вслед за ним все Возрождение, – т. е. как откровение наидревнейшей египетской мудрости, полученное из уст автора, жившего задолго до Платона и до Христа. Чтобы не разрушать эту иллюзию, я буду называть пять разбираемых трактатов их «египетскими» названиями, а их автора – Гермесом Трисмегистом. Дело в том, что, по-моему, лишь разделив, хотя бы отчасти, колоссальное заблуждение относительно глубокой древности и египетского происхождения этих текстов, можно почувствовать то поразительное впечатление, которое они производили на ренессансного читателя.

Но прежде чем погрузиться в эту великую египетскую иллюзию – несколько критических замечаний.

На самом деле эти тексты написаны множеством неизвестных авторов и, несомненно, в самое разное время. Даже и отдельные трактаты нередко составлены из нескольких разнородных кусков. Соответственно, и содержание их очень разнообразно, а часто и противоречиво. Никакой последовательной системы идей из совокупности этих текстов не извлечешь. Но они и

⁴⁸ Незачем говорить, что фундаментальными трудами на эту тему остаются работы Рейценштайна, особенно: Reitzenstein, «*Poimandres*» (Leipzig, 1904). Учтены предисловия и критический аппарат В. Скотта в его издании герметических текстов, а также предисловия и примечания в издании Нока и Фестюжера. Другие ценные работы: A. D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1933; C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London, 1935; R. Mc. L. Wilson, *The Gnostic Problem*, London, 1958.

⁴⁹ Общеизвестно, что у первого трактата Герметического свода – «Поймандр» – есть еврейские черты, однако относительно того, в какой мере его автор находился под влиянием эллинизированного иудаизма, мнения расходятся.

⁵⁰ Большинство ученых не находят в герметических текстах почти никаких следов христианского влияния. Додд, усматривающий в них прежде всего еврейское влияние, полагает, что «те черты Hermetica, в которых можно предположить влияние христианства, обязаны своим происхождением эллинистически-иудейским идеям, лежащим в основе как герметической литературы, так и Нового Завета» (*op. cit.*, p. xv, прим.).

не задуманы как система рационально продуманной философии. Это рассказы о душах, которые ищут откровения, постижения божественного уровня бытия, личного спасения, гнозиса, – надеясь не на личного Бога или Спасителя, а на религиозное отношение к мирозданию. Именно религиозность, свидетельство о личном религиозном опыте и придает герметическим текстам то единство, которого они совершенно лишены в качестве идейной системы.

Картина мира, которая принята в этих текстах за очевидные предпосылки, – всегда астрологическая, даже если это прямо и не сказано. Материальный мир подчинен власти звезд и семи планет – «Семи Управителей». Законы природы для религиозного гностика – это астрологические законы, и они составляют основу его религиозного опыта.

Но в отношении к подвластному светилам миру у разных герметических авторов есть принципиальное различие. Фестюжьер распределил эти тексты по двум типам гнозиса – пессимистическому и оптимистическому⁵¹. Для гностика-пессимиста, или дуалиста, отягощенный роковым влиянием звезд материальный мир зол по самому своему существу; от этого мира надо уйти с помощью аскетической жизни, избегая, насколько возможно, всякого контакта с материей, пока избавленная от тяжести душа не поднимается сквозь планетные сферы, освобождаясь по мере восхождения от их злых влияний, на свою истинную родину в нематериальном божественном мире. А для гностика-оптимиста материя пронизана божеством, земля живет и движется благодаря божественной жизни, звезды – это живые божественные существа, солнце светит божественной силой, все части Природы благи, поскольку все это – части Божества.

Нижеследующий пересказ пяти герметических текстов – это отчасти конспект, отчасти прямые цитаты⁵². Многое я пропустила, а кое-где слегка изменила порядок. В этих текстах много повторов и много смутного; я постаралась передать их суть как можно короче.

⁵¹ Festugiere, I, p. 84; II, pp. x – xi (классификация отдельных текстов по принадлежности к оптимистическому или пессимистическому гнозису дана в примечании на с. XI).

⁵² Читатель должен иметь в виду, что это не перевод, а конспект, в который местами включены прямые цитаты. При составлении этого конспекта использовался французский перевод Фестюжьера и латинский – Фицино. К сожалению, английский перевод Скотта непригоден для использования ввиду слишком вольного обращения переводчика с текстом оригинала [Русское изложение герметических текстов основано на переводе К. Богуцкого].

1. Египетская Книга Бытия. «Поймандр» (Герметический свод I ⁵³; отчасти оптимистический, отчасти дуалистический гнозис)

Поймандр, т. е. Nous, или божественный Mens (Ум), является Трисмегисту, когда все его телесные ощущения были притуплены, как в тяжелом сне. Трисмегист выражает желание понять природу вещей и постичь Бога.

Облик Поймандра меняется, и Трисмегисту открывается беспредельная картина, сплошь состоящая из сияния. Затем появляется сумрак и тьма, откуда исходит некий огонь и раздаётся неопиcуемый звук, подобный реву. Из света излетает святое Слово, и беспримесный огонь вырывается из влажной сферы ввысь, и воздух благодаря своей легкости следует за огненным языком. «Этот свет, – говорит Поймандр, – это я, Ум, твой Бог... А исходящее из Ума лучезарное Слово – это Сын Божий».

Тогда Трисмегист видит в себе самом, в собственном уме свет и бесчисленное количество сил, безграничный мир и огонь, окруженный превеликой силой. Он спрашивает Поймандра, «из чего возникли природные элементы», и Поймандр отвечает: «Из воли Божией, принявшей в себя Слово... И Ум-Бог, который есть жизнь и свет, сотворил иной созидающий ум – Демиурга, бога огня и дыхания, который создал затем Семь Управителей, объемлющих своими кругами чувственный мир». Слово соединилось с Умом-Демиургом, так как он обладает той же сущностью, а Ум-Демиург, соединенный со Словом, движет Семью Управителями, от которых зависит низший мир элементов.

После того как Ум-Демиург-Слово из огня и дыхания создал семь Управителей и привел их в движение, приходит очередь рассказу о сотворении человека, которое было непосредственным действием Ума-Отца.

«Но Ум, Отец всего сущего, который есть жизнь и Свет, породил человека, подобного Ему Самому, и возлюбил его, как Собственное дитя. Своею красотой Человек воспроизводил образ Отца; Бог действительно полюбил свое подобие и отдал Человеку все свои творения. Но Человек, увидев в огне плоды творения Демиурга, также возжелал творить и получил на это соизволение Отца. Войдя в мир творчества, где ему дана была полная власть, он увидел творения своего брата, а Управители полюбили его, и каждый из них дал ему часть своей природы. Тогда, познав их сущность и причастившись их природе, он возжелал преодолеть границы кругов и возвыситься над могуществом того, кто властвует над огнем. И сей властитель мира и существ смертных и бессловесных через всеобщие связи и крепкое устройство кругов показал Природе, находящейся внизу, прекрасный образ Бога. Пред этой чудесной красотой, где все энергии семи Управителей были соединены в форму Бога, Природа улыбнулась от любви, узрев отражение благолепия Человека в воде и его тень на земле. И он, увидев в Природе изображение, похожее на него самого, – а это было его собственное отражение в воде, – воспыал к ней любовью и возжелал поселиться здесь. В то же мгновение, как он это возжелал, он это и совершил и вселился в бессловесный образ. Природа заключила своего возлюбленного в объятия, и они соединились во взаимной любви».

Получив смертное тело, чтобы жить с Природой, человек – единственный из всех земных существ – имеет двойную природу: смертен телом, бессмертен по своей сущности. По сути бессмертный и властелин всех вещей, человек из-за своего тела стал причастен смертности, он подчинен судьбе, он раб космических сфер. «Вот то, что до сего времени было сокровенным таинством. Природа в соединении с Человеком совершила самое удивительное из чудес. Чело-

⁵³ С. Н., I, pp. 7–19; Ficino, pp. 1837–1839.

век состоял, как я тебе говорил, из воздуха и огня, как Семь Управителей; Природа, будучи не в состоянии ждать, не остановилась на этом и породила семь человек, тоже муже-женщин, возносящихся к небу». Рождение этих семи человек произошло следующим образом. Земля была началом женским, вода – животворящей стихией, огонь довел вещи до зрелости, а из эфира Природа получила дыхание жизни, и она произвела на свет тела по образу человека. А человек из жизни и света, которыми он прежде был, превратился в душу и разум: жизнь стала душой, свет – разумом. И все существа чувственного мира оставались в этом состоянии до завершения периода.

Когда период был завершен, продолжает Поймандр, вселенская связь была развязана по воле Бога. Человек и все животные, до сих пор двуполые, разделились на два пола, и Бог произнес слово: возрастайте и умножайтесь. Тогда Провидение с помощью судьбы и космических сфер установило поколения. И все живое стало размножаться, согласно своему роду.

Поймандр говорит Трисмегисту, как построить свою жизнь в свете той тайны, которая была ему доверена. Он должен познать себя, потому что «кто знает себя, идет к себе», т. е. к своей истинной природе. «Ты – свет и жизнь, подобно Богу Отцу, от которого рожден человек. Если ты познаешь себя как созданного из света и жизни... ты вернешься к жизни». Только человек, обладающий умом (не все люди им наделены), может познать себя таким образом. И Трисмегист должен вести чистую и святую жизнь и снискивать милость Отца сыновней любовью, благословениями и гимнами.

Трисмегист благодарит Поймандра за то, что тот все это ему раскрыл, но он хочет узнать и о «вознесении». Поймандр объясняет, что со смертью смертное тело разлагается на телесные элементы, но духовный человек возносится сквозь сферы, оставляя в каждой сфере часть смертной природы и заключенное в ней зло. И затем, очищенный от всего, что было вложено в него сферами, он входит в «огдоадическую» [восьмую] природу, слышит, как Власти поют гимны Богу, и смешивается с этими Властями.

Поймандр оставляет Трисмегиста, который обрел силу, и познал Природу Всего, и имел великое видение. Трисмегист начинает проповедовать людям, призывает их оставить заблуждения и обрести бессмертие.

И Трисмегист «запечатлел в глубине души благодеяния Поймандра»⁵⁴.

Фичино был поражен удивительными параллелями между Книгой Бытия и этим трактатом. В комментарии к нему он пишет: «Кажется, здесь Меркурий говорит о тайнах Моисея». И дальше делает напрашивающиеся сопоставления. Моисей видел тьму над бездною и дух Божий, носящийся над водами, – Меркурий видит тьму и Слово Божие, согревающее влажную природу. Моисей говорит о творческой силе Слова Божьего. Меркурий утверждает, что сияющее Слово, освещающее все вещи, – это Сын Божий. И если только можно признать за рожденным до Воплощения человеком такое ведение, то Меркурий видел, как Сын рождается от Отца и Дух исходит от Отца и Сына. Он видел, как мир был сотворен божественным Словом и человек создан по образу Божию, а потом – падение человека из умопостигаемой сферы в тело. Он даже пользуется почти теми же словами, что и Моисей, когда говорит о заповеди Бога живым существам возрастать и умножаться. Затем он учит нас, как снова подняться до той умопостигаемой и бессмертной природы, от которой мы отпали. Моисей был законодателем евреев, Меркурий – египтян, и он дает своей пастве священные наставления, чтобы люди жили, хваля всеобщего Отца гимнами и благодарениями, и созерцали жизнь и свет⁵⁵.

⁵⁴ «Ego autem Pimandri beneficium inscripsi penetralibus animi...» [«А я записал благодеяние Поймандра в глубинах души...»] (перевод Фичино, Ficino, p. 1839).

⁵⁵ Ficino, *loc. cit.*

Это резюме комментария Фичино к «Поймандру» показывает, что самое сильное впечатление в этом тексте на него произвело сходство с Моисеем (а не с Платоном). И он, видимо, решил, что отцам церкви было так важно определить время жизни Трисмегиста относительно Моисея именно потому, что он кажется египетским Моисеем. Над этими удивительными вещами Фичино размышлял и позже; в «Платоновском богословии» («*Theologia Platonica*») он даже осмеливается предположить, что Гермес Трисмегист и Моисей – это одно лицо. После обсуждения рассказа о сотворении мира в «Тимее» Фичино пишет: «Яснее об истоках происхождения мира учит Триждывеличайший Меркурий. И мы не должны изумляться познаниям этого человека, если этот Меркурий и Моисей – одно лицо, как доказывают предположения историка Артапана»⁵⁶.

И Трисмегист даже лучше, чем Моисей, потому что он задолго до Воплощения знал, что творящее Слово – это Сын Божий. «Этот (Моисей) возвещает, что все сотворено могущественным Словом Господа, а тот (Меркурий) утверждает, что то сияющее Слово, которое все просвещает... – это Сын Бога». Вероятно, Фичино имеет здесь в виду параллель с началом Евангелия от Иоанна. Поспешно переводя «Поймандра» для Козимо, он, наверное, понял, как прав был Лактанций, когда говорил, что Трисмегист «так или иначе доискался почти до всех истин» и «часто описывал возвышенность и величие Слова», называя его «Сын Божий», не только в «Поймандре», но и в «Асклепии».

Вот так оказывается окружен аурой святости автор египетской Книги Бытия, похожий на Моисея, предвещающий христианство, проповедующий набожную жизнь в любовной преданности Богу Отцу.

Тем не менее совершенно очевидно, что есть и принципиальные различия самого разного рода между моисеевой и египетской Книгами Бытия – различия, которые Фичино симптоматичным образом не отмечает. Особенно сильны эти различия в рассказе о природе человека и о его падении.

Действительно, в моисеевой Книге Бытия, как и в египетской, сказано, что человек был сотворен по образу Бога и получил власть над всем творением, но у Моисея нигде не сказано, что это значит, будто Адам был сотворен как существо божественное и обладал божественной творческой силой. Этого не говорится об Адаме даже тогда, когда он ходит с Богом в Эдемском саду до грехопадения. Когда Адам, соблазненный Евой и змеем, захотел вкусить от древа познания и стать как Бог, это было грехом непослушания, в наказание за который Адам был изгнан из рая. А в египетской Книге Бытия только что сотворенный человек, видя только что сотворенных Семь Управителей (планеты), от которых зависят все вещи, тоже хочет творить, сделать что-то подобное. И это не названо грехом непослушания⁵⁷. Он допущен в сообщество Семи Управителей, которые его любят и наделяют своей силой. Этот египетский Адам – больше, чем просто человек; это божественное существо, принадлежащее породе звездных демонов, тварных правителей дольного мира. Он даже назван «братом» творящего Слова-Демииурга – Сына Божьего, «второго бога», управляющего движением светил.

Он пал, но это падение есть проявление его силы. Он может спуститься сквозь космические сферы, разодрать их оболочки и явить себя Природе. Он делает это по собственной воле, движимый любовью к прекрасной Природе, сотворению и управлению которой он сам помогал, будучи сопричастен природе Семи Управителей. Его подвигла на это любовь к соб-

⁵⁶ *Theologia Platonica*, VIII, I (Ficino, p. 400). Сведения об Артапане Фичино, вероятно, почерпнул у Евсевия: Eus., *De praeparatione evangelicae*, IX, 27, 6. Артапан был эллинизированным евреем; см.: Festugiere, I, pp. 70, 384.

⁵⁷ Фестюжьер считает, что стремление человека участвовать в творении само по себе не было грехом, ибо на это имелось соизволение Отца, но тем не менее рассматривает вхождение человека сразу вслед за этим в демиургическую сферу Семи Управителей как его наказание, как начало падения в материальный мир (*Revelation*, III, p. 87 ff). Додд дает сходную интерпретацию (*op. cit.*, p. 153). Оба автора подчеркивают различие между изначально божественным человеком у Гермеса и человеком у Моисея, который сотворен из земного праха. У Гермеса падение человека больше напоминает падение Люцифера, чем Адама.

ственному образу, отраженному в лице Природы (как Бог возлюбил человека, увидев в нем собственный прекрасный образ). И Природа признает его силу, силу Семи Управителей в нем, и сочетается с ним в любви.

Правда, падение ведет и к утратам: спустившись к Природе и облекшись в смертное тело, человек отдает это смертное тело, свою смертную часть, под власть звезд. И разделение на два пола (после примечательного периода, когда существовали семь бесполой людей, порожденных человеком и Природой) тоже было, возможно, наказанием за падение. Но бессмертная часть человека остается божественной и творческой. Он состоит не из человеческой души и тела, а из божественной, творческой, бессмертной сущности и тела. И эту божественность, эту силу он заново обретает, узрев с помощью Поймандра божественный Ум, который подобен его собственному божественному уму. Поймандр оставляет Трисмегиста, после того как тот *обрел силу*, и познал Природу Всего, и имел великое видение.

Короче говоря, египетское Бытие рассказывает о сотворении и падении божественного человека, человека, в самых своих истоках тесно связанного со звездными демонами, человека-мага. Египетская Книга Бытия прекрасно согласуется со знаменитым прославлением человека как великого чуда в «Асклепии» (с чего Пико делла Мирандола начнет свою речь «О достоинстве человека»):

Итак, о Асклепий, человек есть великое чудо, существо, достойное преклонения и почестей. Ибо он достигает божественной природы, как если бы он сам был богом; он близок роду демонов, зная, что имеет общее с ними происхождение; он презирает человеческую часть своего естества, уповая на другую, божественную свою часть⁵⁸.

⁵⁸ См. ниже, с. 49–50.

2. Египетское Возрождение. «Тайная проповедь Гермеса Трисмегиста Тату на горе» (Герметический свод XIII⁵⁹; дуалистический гнозис)

Тат просит своего отца Трисмегиста открыть ему учение о возрождении, ибо его дух уже закален против наваждений мира и готов к последнему посвящению. Трисмегист говорит, что возрожденный человек рождается от Мудрости в Молчании и от семени Истинного Блага, посеянного Волей Божьей. Человек, родившийся таким образом вновь, будет «богом, сыном Божиим, всем во всем, состоящим из всех Сил». Сам Трисмегист уже испытал возрождение. Тат, все более воодушевляясь, просит отца поделиться опытом. «Кто осуществляет возрождение?» – спрашивает он и слышит ответ: «Сын Божий, волею Божьей человек, подобный всем другим». На вопрос Тата: «Что есть истина?» – Трисмегист отвечает, что истина – это то, что «не испорчено, безгранично, бесцветно, бесформенно, неподвижно, обнажено, испускает сияние, может быть постигнуто только самим собой; неизменное Благо, Бесплотное». Истина непостижима с помощью чувств; человек может постигнуть ее лишь через проявления ее силы и энергии, и только если он способен постичь рождение в Боге. «Неужели мне это недоступно, Отец?» – вопрошает Тат, на что Трисмегист говорит, что он должен приблизить это, и оно явится; возжаждать, и это произойдет; усыпить в себе плотские чувства, и божество в нем родится; очистить себя от «иррациональных кар материи». Эти «кары» ужасны, и им нет числа, а главные двенадцать суть следующие: Невежество, Уныние, Невоздержанность, Вожделение, Несправедливость, Алчность, Хитрость, Зависть, Обман, Гнев, Опрометчивость, Коварство. Поскольку человек – пленник своего тела, то все эти кары причиняют внутреннему человеку страдания посредством чувств.

И тогда Тат погружается в благоговейное молчание и совершается его возрождение; в него входят Власти Господа и изгоняют из его тела Кары. Невежество сменяется Знанием, Уныние – Радостью, Невоздержанность – Воздержанием, Вожделение – Самообладанием, Несправедливость – Справедливостью, Алчность – Щедростью, Ложь – Истиной. Вместе с Истиной приходит Благо, в сопровождении Жизни и Света, и все остальные Кары покидают тело. Так под действием десятиерицы Властей исчезает двенадцатерица Кар.

После того как возрождение Тата свершилось, Трисмегист выводит его из «шатра» (Фичино переводит это слово как «*tabernaculum*»), в котором он до этого находился и который образован зодиакальным кругом. Как объясняет Фестюжьер, двенадцать пороков, или «кар», исходили от знаков зодиака, подавлявших Тата, когда он был еще материален и находился под властью материи. Фестюжьер сравнивает этот эпизод с восхождением сквозь сферы в «Поймандре», где посвящаемый по мере продвижения вверх освобождается от семи пороков, исходящих от семи планет⁶⁰. Таким образом, кары материи – суть влияние звезд, и в акте возрождения их вытесняют Добродетели, они же – Божественные Власти, которые освобождают душу от материальной тяжести неба и его влияний. Власти суть Единое в Слове, а возрожденная душа сама становится Словом и Сыном Божиим⁶¹.

Трисмегист приобщил Тата к опыту, через который прошел сам. Власти, вошедшие в Тата, поют Гимн Возрождения:

⁵⁹ С. Н., pp. 200–209; Ficino, pp. 1854–1856.

⁶⁰ Festugiere, III, pp. 90, 154, 156, etc. См. также ценные соображения об этом трактате, а также о связи пороков со знаками зодиака и планетами в: M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, Michigan, 1952, p. 48 ff.

⁶¹ О Властях см.: Festugiere, III, p. 153 ff.

Да услышит этот гимн вся природа... Я буду воспевать Господа мироздания, Всеединого. Откройтесь, небеса, смирите свое дыхание, о ветры, да примет бессмертный круг Господа слово мое... Воспевайте Всеединого, Власти, которые во мне... Я воспеваю тебя. Отче, энергия Властей моих; я воспеваю тебя, Боже, сила моих энергий... Вот что возглашают Власти, которые во мне... Вот что возглашает человек, тебе принадлежащий, возглашает через огонь, воздух, землю, воду, через Дух, через все твое творение...

В комментарии к этому трактату⁶² Фичино сравнивает изгнание кар (ultores) и их вытеснение Властями Бога (Potestates Dei) с христианским опытом возрождения во Христе, Слове и Сыне Божиим. Действительно, этот гностический опыт, как замечает Фестюжьер⁶³, очень похож на дар божественной благодати, избавляющий от детерминизма звезд.

Я помещаю здесь перечень Кар и Властей, как они представлены в латинском переводе Фичино. Он перевел «Неумеренность» как «Непостоянство» и забыл включить в текст своего перевода Вождение, хотя в комментарии упомянул эту Кару под именем Роскоши (Luxuria). Сила, противопоставленная этой последней, должна была бы быть Castitas (Целомудрие) или Fortitudo (Стойкость) – однако перечень Властей Фичино в своем комментарии не приводит.

⁶² Ficino, p. 1856.

⁶³ Festugiere, IV, p. 253.

<i>Кары</i>	<i>Власти</i>
Ignorantia (Невежество)	Cognitio Dei (Богопознание)
Tristitia (Уныние)	Gaudium (Радость)
Inconstantia (Непостоянство)	Constantia (Постоянство)
Cupiditas (Алчность)	Continentia (Умеренность)
Luxuria (Роскошь)	Castitas (Целомудрие)?
	Fortitudo (Стойкость)?
Injustitia (Несправедливость)	Justitia (Справедливость)
Deceptio (Хитрость)	Veritas (Истина)
Invidia (Зависть)	Bonum (Добро)
Fraus (Лживость)	Lumen (Свет)
Ira (Гнев)	Vita (Жизнь)
Temeritas (Опрометчивость)	
Malitia (Коварство)	

Это евангелие от Гермеса Трисмегиста имело, должно быть, огромное значение для Фичино, который испытывал настоящий ужас перед звездами. И здесь, как и в сотворении мира Словом в «Поймандре», Фичино, наверное, увидел параллель к Евангелию от Иоанна: «В Нем была жизнь; и жизнь была свет человеков», и тем, которые приняли Его, «дал власть быть чадами Божиими»⁶⁴.

⁶⁴ Иоанн, I, iv, xii.

3. Египетское размышление о Вселенной в Уме. «Ум к Гермесу» (Герметический свод XI⁶⁵; оптимистический гнозис)

(На протяжении всего трактата Ум обращается к Гермесу)

Вечность есть Могущество Бога, и творение Вечности есть мир, который не имеет начала, но пребывает в непрерывном становлении благодаря работе Вечности. Поэтому ничто из сущего в Вечности никогда не погибнет и не будет разрушено, ибо Вечность нетленна.

И все это великое тело мира есть душа, исполненная разума и Бога, который заполняет ее внутри и снаружи и оживляет Вселенную.

Созерцай через меня (т. е. через Ум) мир и его красоту. Посмотри на иерархию семи небес и на их порядок. Смотри, как все сущее полно света. Посмотри на землю, помещенную в центре Вселенной, на эту великую кормилицу, которая питает всех земных существ. Все заполнено душой, и все существа находятся в движении. Кто создал все это? Единый Бог, ибо Бог Один. Ты видишь, что мир всегда только один, солнце одно, луна одна, божественная деятельность одна; и Бог тоже Один. И раз все живет и жизнь тоже одна, то и Бог, без сомнения, Один. Только действием Бога все вещи приходят в бытие. Смерть есть не разрушение тех стихий, которые были соединены в теле, но разрыв их союза. Это изменение называют смертью, потому что вместе с ним разлагается тело, но я говорю тебе, мой дорогой Гермес, что существа, разлагающиеся таким образом, лишь преобразуются.

Все пребывает в Боге, но не как то, что находится в каком-либо месте, а как то, что находится, например, в бестелесной способности воображения. Ты можешь судить об этом по своему опыту. Прикажи душе своей отправиться в Индию, пересечь океан; и в одно мгновение она окажется там. Прикажи ей подняться в небо, и ей не нужны будут крылья; ничто ее не остановит. И если ты пожелаешь прорваться сквозь свод Вселенной и увидеть то, что вне мира – если там что-нибудь есть, – ты можешь это.

Посмотри, какое у тебя могущество, какая у тебя скорость. Именно так ты и должен думать о Боге: все сущее – мир, самого себя, Вселенную – он заключает в себе, подобно мыслям. А потому, если ты не сделаешь себя равным Богу, ты не сможешь его постигнуть, ибо подобное понимается только подобным. Увеличь себя до неизмеримой величины, избавься от тела, пересеки все времена, стань Вечностью, и тогда ты постигнешь Бога. Поверь, что для тебя нет ничего невозможного, считай себя бессмертным и способным познать все, все искусства, все науки, природу всех живых существ. Вознесись выше всех высот, спустишься ниже всех глубин. Собери в себе все ощущения от вещей сотворенных, огня и воды, сухого и влажного. Представь себе, что ты одновременно везде, на земле, в море, в небе; что ты еще не родился, что ты в утробе матери, что ты молодой, старый, мертвый, после смерти. Если ты охватишь своей мыслью все сразу – времена, места, вещи, качества, количества, – ты сможешь постигнуть Бога.

Не говори теперь, что Бог невидим. Не говори так, ибо что же более явно, чем Бог? Он создал все только для того, чтобы ты мог видеть Его сквозь все существующее. Ибо в этом чудесная власть Бога – являть себя во всех существах. Ведь нет ничего невидимого, даже и в бестелесном. Ум становится видим в акте мышления, Бог – в акте творения.

Комментарий Фичино к этому тексту представляет собой лишь краткое резюме.

Читатель заметит, что это египетское откровение, по типу мировоззрения, на котором оно основано (явно оптимистический гнозис), принципиально отличается от предыдущего

⁶⁵ С. Н., I, pp. 147–157; Ficino, pp. 1850–1852.

откровения (относящегося к гнозису пессимистического типа). В откровении Гермеса Тату материя представлялась злом, а акт возрождения состоял в освобождении из-под ее власти благодаря вхождению в душу божественных Властей, или Добродетелей. Здесь же мир благ, ибо полон Бога. Гнозис – это отражение мира в уме, чтобы познать Бога, этот мир сотворившего.

Но и пессимистический гнозис, представленный в тексте о возрождении Тата, также предполагает отражение мира в уме. После своего возрождения Тат воззвал к Богу с помощью тварных сил и стал Вечностью, Эоном, как и здесь. Таким образом, принцип отражения мира в уме входит в оба типа гнозиса, хотя и осмысляется в них по-разному. В первом случае адепт освобождается от сил зла, заключенных в материи, с помощью видения, которому, следовательно, придается важное этическое значение. Во втором случае перед нами скорее пантеистическое миропонимание: откровением здесь оказывается явление Бога в природе; материальный мир насквозь божествен, и гнозис состоит в том, чтобы охватить его целиком, таким, какой он есть, и удерживать его в своем уме.

Однако ренессансному энтузиасту, верившему в то, что оба текста созданы одним человеком – древним египтянином Гермесом Трисмегистом, эти различия вряд ли бросались в глаза.

4. Египетская философия Человека и Природы: движение Земли. «Гермес Трисмегист говорит Тату о всеобщем Уме» (Герметический свод XII⁶⁶; оптимистический гнозис)

– Ум, о Тат, исходит из самой сущности Бога. В человеке этот Ум есть Бог, и поэтому некоторые люди суть боги, и их человечность граничит с божественностью. Человек, если им не руководит ум, опускается до состояния животных. Все люди пребывают во власти судьбы, но те, кто владеет словом, кто ведом умом, подчинены ей иначе, нежели все прочие. Ум и слово – два дара, полученные человеком от Бога, – равноценны бессмертию. Человек, который правильно распоряжается этими дарами, ничем не отличается от бессмертных.

Мир – это тоже Бог, образ наивысшего Бога. Мир объединен с Богом и хранит в себе порядок и волю Отца; он есть полнота жизни. И нет в нем ничего, во все времена, которые по воле Отца повторяются вновь и вновь, что не было бы живым. Отец пожелал, чтобы мир был живым столь долго, сколько он будет удерживать его в целости. Следовательно, мир неизбежно есть Бог. Как же может быть, чтобы в том, что есть Бог и образ Вселенной, были мертвые вещи? Ведь смерть есть разложение, а разложение – гибель; а как может погибнуть то, что от Бога?

– Но, отче, разве живые существа, которые суть в мире, не умирают, хотя и являются частью мира?

– Молчи, мой сын, ибо ты введен в заблуждение именем явления. Живые существа не умирают, но, будучи сложными телами, распадаются. Это не смерть, но разделение составных частей. Его цель состоит не в уничтожении, а в обновлении. Что такое энергия жизни? Разве не движение? Есть ли в мире что-либо неподвижное? Нет.

– Но ведь земля, по крайней мере, кажется неподвижной?

– Нет. Напротив, из всех существ только она одна одновременно неподвижна и подвержена множеству движений. Не нелепо ли считать неподвижной ее, кормилицу всех существ, рождающую все сущее, – ведь без движения родить невозможно. Все без исключения, что есть в мире, пребывает в движении, и все, что движется, – живое. Взгляни же на порядок и красоту мира и увидишь, что он живой и вся материя полна жизни.

– Значит, Бог есть в материи, сын мой?

– А где могла бы находиться материя, если бы она существовала отдельно от Бога? Если бы она не была вовлечена в творчество, разве не была бы она бесформенной массой? А если она вовлечена в творчество, то кем? Действующие в ней энергии суть части Бога. Знай, что все, что ни есть: материя, тела, вещества, – все это энергии Бога, который есть Вселенная. Во Вселенной нет ничего, что не было бы Богом. Чти слово сие, сын мой, и воздавай ему должное служение.

Комментарий Фичино и на этот раз почти сводится к краткому резюме.

Трактат представляет собой еще один образец «египетской» философии оптимистического гнозиса и содержит дословные совпадения с другими текстами Свода. Четко сформулирован основной догмат: человек божествен благодаря присутствию в нем ума, а гнозис есть превращение человека в бога (каковым он изначально и является) с тем, чтобы видеть Бога.

Центральность таких тем, как божественность, вечность и жизнь, которой наполнен весь мир и вся материя, также является отличительной чертой «египетской» естественной философии (оптимистического гнозиса). В этом божественном и живом мире ничто не умирает и все пребывает в движении, в том числе и земля.

⁶⁶ С. Н., I, pp. 174–183; Ficino, pp. 1852–1854.

Итак, божественный человек через свой божественный ум оказывается приобщен к Уму, заполняющему весь живой мир божественной природы. Такая философия, как мы увидим в «Асклепии», идеально соответствует концепции Человека-Мага.

5. Египетская религия «Асклепий» ⁶⁷, или «Совершенное Слово»

(Вероятно, правильно второе название: по крайней мере, Лактанций называет этот трактат «Совершенной проповедью»; оптимистический гнозис)

Гермес Трисмегист, Асклепий, Тат и Аммон встречаются в египетском храме. Никто больше не был допущен к беседе, дабы проповедь, исполненная божественного величия, не была осквернена слишком большим числом слушателей. Когда в святилище воцарилась благоговейная тишина и оно наполнилось присутствием Бога, божественная любовь (*divinus Cupido*)⁶⁸ заговорила устами Гермеса.

Все нисходит с неба, от Единого, который есть Вселенная, через небесного посредника. Внимай этим словам, напрягая всю силу своего божественного ума, ибо учение о божественном подобно бурному потоку, неудержимо низвергающемуся с высот. От небесных тел по всему миру распространяются истечения – через души каждого вида и каждой особи, от одного края природы и до другого. Бог сделал так, чтобы природа была вместительницей всех форм. И природа, воплощая эти формы посредством четырех элементов, создала все разнообразие существ вплоть до неба.

Всякий вид воспроизводится в каждой своей особи, будь то демоны, люди, птицы, звери и т. д. Представители человеческого рода различны; сойдя с высот, где они общались с демонами, люди вступают в отношения с другими видами тварей. Тот человек близок к богам, который, благодаря духу, связующему его с богами, соединяется с ними религией, исходящей от небес.

Итак, о Асклепий, человек есть великое чудо (*magnum miraculum*), существо, достойное преклонения и почестей. Ибо он достигает божественной природы, как если бы он сам был богом; он близок роду демонов, зная, что имеет общее с ними происхождение; он презирает человеческую часть своего естества, уповая на другую, божественную свою часть⁶⁹.

Человек соединен с богами своим божественным умом, но в то же время, по небесному замыслу, он связан и со всеми иными существами узами любви. Этого союза с богами удостоиваются не все люди, а лишь те, кто наделен способностью восприятия божественного. Из всех существ только человек обладает двойственной природой – одна его часть подобна Богу, а другая составлена из стихий. Причина же того, почему человек был осужден на такую двойственность, заключается в следующем.

Когда Бог сотворил второго бога, Он восхитился красотой сотворенного и полюбил его как порождение Своей божественности⁷⁰ («как Своего Сына», согласно Лактанцию, который приводит это место как пророчество Гермеса о христианстве⁷¹). И тогда Он возжелал, чтобы кто-либо иной мог созерцать сотворенное им, и создал человека. Поскольку человек не мог бы управлять миром, не будучи облечен в материальную оболочку, Бог дал ему тело. Таким образом, человек получил двойное происхождение, с тем чтобы он мог и созерцать вещи небесные, и вместе с тем заботиться о вещах земных и направлять их.

Говорят, что души богов состоят целиком из ума, но это верно только в отношении высших богов, ибо боги различны – одни умопостигаемы, другие постигаемы чувственно.

⁶⁷ С. II, II, pp. 296–355.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 297.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 301–302.

⁷⁰ С. II, II, pp. 304–305.

⁷¹ См. выше, с. 20.

Главные, или верховные, боги суть следующие (здесь я объединяю два куска из «Асклепия», посвященные главным богам).

Правитель Неба есть Юпитер; посредством неба он вдохнул жизнь во все сущее. (Возможно, и слова Гермеса о том, что дух-дыхание [*spiritus*] наполняет жизнью все сущее, тоже относятся к Юпитеру, как богу воздуха.) Юпитер выступает в роли посредника между небом и землей.

Солнце, или Свет, ибо через посредство солнечного круга мир получает свет. Солнце освещает другие звезды не столько силою своего света, сколько своей божественностью и святостью. Его следует считать вторым богом. Мир живет, и все, что в нем есть, – живое, и всем живым управляет Солнце.

Следующее место в иерархии богов занимают тридцать шесть неподвижных звезд, именуемых Гороскопами⁷²; их правитель – бог Пантоморф, или Омниформ, – дает особые, индивидуальные формы представителям каждого вида. Ни одна индивидуальная форма не похожа ни на одну другую; рождающиеся формы изменяются столько же раз в час, сколько мгновений содержится в круге, внутри которого находится великий бог Омниформ. (Эти тридцать шесть богов суть деканы – секторы величиной в десять градусов каждый, на которые разделен 360-градусный зодиакальный круг⁷³. Как мы видим, солнцу и зодиаку отводится чрезвычайно важная роль в египетской теологической системе.)

Следующее место в иерархии богов принадлежит семи сферам, которыми управляет Фортуна, или Судьба. Воздух есть орудие, или орган, всех этих богов.

Поскольку мы начали говорить о родстве и связи людей и богов, знай, о Асклепий, могущество и силу человека. Как Господь и Отец есть творец богов небесных, так человек есть творец богов, кои суть в храмах. Он не только получает жизнь, но и дает ее; не только стремится к Богу, но и сам *творит богов*.

– Ты имеешь в виду изваяния, о Трисмегист?

– Да, изваяния, Асклепий. Одушевленные изваяния, преисполненные сознания (*sensus*) и духа (*spiritus*), которым доступно многое – они могут предсказывать будущее, поражать людей болезнями и исцелять их⁷⁴.

(Приведу здесь фрагмент о богах, сотворенных людьми, взятый из последующей части «Асклепия».)

Все, сказанное нами о человеке, весьма удивительно, но еще удивительнее то, что человек смог понять природу богов и научился воссоздавать ее. Искусство создания богов открыли наши праотцы. Извлекая из материальной природы некую силу, они смешивали ее с веществом изваяний, и, «поскольку сотворить душу было не в их власти, они вызывали души демонов или ангелов и заключали их в свои идолы посредством священных и божественных церемоний, тем самым наделяя идолов способностью творить добро и зло». Эти земные, или рукотворные, боги происходят от сочетания трав, камней и благовоний, в которых содержится оккультная сила, равная божественной. И если их стараются умиловить жертвенными приношениями, гимнами и песнопениями, благозвучие коих напоминает о небесной гармонии, то делается это для того, чтобы небесный элемент, вошедший в изваяние, радуясь благолепию небесных обрядов, не оставил людей своим божественным присутствием. Так человек творит богов⁷⁵. Примерами таких богов, добавляет Гермес, могут служить культы Асклепия, Изиды и Гермеса, предка самого Трисмегиста (имеются в виду, конечно, культы изваяний этих богов); здесь же он упоминает и о египетском культе животных.

⁷² С. Н., II, р. 319.

⁷³ О деканах см. ниже, с. 60–61.

⁷⁴ С. Н., II, pp. 325–326.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 347–349.

(Теперь возвращаюсь к более раннему разделу «Асклепия».)

Однако же религии Египта, с ее мудрым и истинным культом божественного Всеединства, предстоит исчезнуть.

Плач ⁷⁶ (или Апокалипсис)

Придет время, когда станет ясно, что напрасно египтяне с таким благочестием и усердием соблюдали культ богов. Все их святое служение окажется бесполезным. Боги, покинув землю, вернутся в небо; они оставят Египет, эту старинную обитель религии, вдовой и сирой. Чужеземцы наводняют страну и не только будут пренебрегать религиозным служением, но, что еще более прискорбно, благочестие и культ богов будут запрещены так называемыми законами, под страхом наказания. Тогда земля сия, издавна полная святилищ и храмов, покроется гробницами и мертвецами. О Египет, Египет! От твоей религии останутся лишь сказки, в которые потомки уже не будут верить; не останется ничего, кроме слов о твоём благочестии, высеченных в камне. Скифы, или индусы, или какие-либо иные варвары населят Египет. Ибо будет так: божество возвратится в небо, покинутые им люди умрут, а Египет без богов и людей превратится в пустыню.

К чему плакать, о Асклепий? Египту предстоит пережить еще худшие беды, впасть в тягчайший грех. Земля, некогда святая, любимая богами за преданность их культу, наставничество в святости и набожности, Египет станет примером всяческого насилия. И тогда, исполнившись отвращения к жизни, люди станут думать, что мир недостоин их восхищения и преклонения.

Это мироздание, которое хорошо, лучше которого нет ничего в настоящем, не было в прошлом и не будет в грядущем, окажется под угрозой исчезновения; оно покажется людям тяжким бременем, и их благоговение сменится отвращением ко Вселенной, этому несравненному творению Бога, великолепному сооружению, чудному произведению, созданному из неисчерпаемого разнообразия форм, орудию воли Творца, не знающего зависти и изливающего свою милость на все Творение, в коем собрано в единое целое и пребывает в гармоническом многообразии все без изъятия, что достойно почитания, преклонения и любви. Ибо тьму предпочтут свету; смерть – жизни; никто не поднимет взора к небесам; благочестивого назовут безумцем, нечестивого – мудрецом, одержимого – храбрым, а худшего из преступников – хорошим человеком. Все то, чему я учил тебя, говоря о душе – о том, что она по природе своей бессмертна или предвидит возможность обрести бессмертие, – все это будут считать пустыми словами и подвергать насмешкам. И поверь мне, религию ума будут преследовать по закону как тягчайшее преступление. Возникнет новое правосудие и новые законы. Ничто святое, ничто благочестивое, достойное неба и небожителей, не найдет более отклика ни в речах человеческих, ни в душах.

Боги разорвут узы, связывающие их с людьми, о горестное разлучение! Останутся лишь ангелы зла; они смешаются с людьми и будут силой принуждать их – жалких созданий – ко всяческим преступлениям небывалой дерзости, вовлекая их в войны, разбои, обман и многое другое, противное естеству души. И тогда земля утратит свое равновесие, по морю нельзя будет плавать на кораблях, звезды перестанут сиять на небе, сойдя со своих небесных путей. Божественный голос будет заглушен и умолкнет. Плоды земные обратятся в прах, земля не будет больше плодоносить, и самый воздух сгустится в тяжком оцепенении.

Такой будет старость мира – неверие, хаос, забвение всего доброго. Когда все это свершится, о Асклепий, тогда Господь и Отец, верховный властитель и создатель Единого Бога, увидев, как человечество закоренело в нечестии, и вознамерившись своей волей, которая есть божественная воля, преградить путь всеобщему пороку и разложению, – искоренит все и всяческое зло, либо смыв его потоком, либо спалив огнем, либо уничтожив чумой и болезнями, которые распространятся повсеместно. И вслед за тем он вернет миру его первоначальную

⁷⁶ С. Н., II, р. 326 ff.

красоту с тем, чтобы он снова стал достоин преклонения и восхищения и чтобы люди, которые будут жить тогда на земле, непрестанными гимнами и славословиями прославляли Бога, создателя и восстановителя столь великого творения. Таким будет возрождение мира – обновление всего, что есть благо, священное и величественное восстановление самой Природы, насильственно осуществленное в ходе времен... по воле Бога.

Мы не располагаем комментарием Фичино к «Асклепию»; приписывавшийся ему комментарий, напечатанный вместе с текстом, на самом деле принадлежит Лефевру д'Этаплю⁷⁷. Соответственно, резко отрицательное отношение комментатора к той части «Асклепия», где говорится об «изготовлении богов»⁷⁸, также не имеет отношения к Фичино.

Отношение Фичино к «Асклепию» лучше всего выражено в *argumentum* (предисловии), предпосланном «Поймандру», как назвал Фичино свой перевод Герметического свода. Гермес Трисмегист написал множество книг, говорится в предисловии, из коих две – «божественны»: одна – о Воле Божией, другая – о Власти и Мудрости Бога. Первая называется «Асклепий», вторая – «Поймандр»⁷⁹.

Итак, «Асклепий» в представлении Фичино – «божественная» книга о Воле Божией, сочиненная святейшим и древнейшим египтянином и тесно связанная с другой его книгой, называемой «Поймандр», – о Власти и Мудрости Бога.

Предпринятое в этой главе изложение четырех книг Герметического свода и «Асклепия» имело целью показать, каким образом Фичино и его читатели могли находить оправдание египетской религии «Асклепия» в том, что они принимали за ветхозаветность египетской Книги Бытия и новозаветность египетского возрождения души. Они должны были заметить, что по своей философии и общему духу «Асклепий» во многом повторяет Герметический свод. Поэтому они могли счесть «Асклепия» описанием культа, соответствовавшего «религии ума», или религии ума в его отношении к миру. А эту религию святой египтянин Гермес во многих местах Герметического свода и в «Асклепии» пророчески связывал с «Сыном Божиим». Открытие Свода и его перевод («Поймандр») привели современников Фичино к убеждению, что Августин ошибался, интерпретируя Плач как истинное, хоть и исходящее от демонов, пророчество о грядущем уничтожении египетского язычества христианством. Им, напротив, казалось очевидным, что книга, которую Лактанций называл «Совершенной проповедью», является введением в тайны культа святого Гермеса.

Этот культ включал в себя и астральную магию. «Земных богов», т. е. храмовые статуи, можно было оживить, если, зная оккультные свойства веществ, распорядиться ими в соответствии с принципами симпатической магии и посредством заклинаний низвести в статуи жизнь богов небесных. Все это делало для философа совершенно законной, более того, даже религиозно поощряемой практику «низведения небесной жизни» с помощью симпатической астральной магии, рекомендованной Фичино в его трактате о магии «О стяжании жизни с небес».

⁷⁷ В 1505 году Лефевр д'Этапл опубликовал в Париже фичиновского «Поймандра» и «Асклепия», сопроводив их собственными комментариями. Впоследствии оба текста часто печатались вместе и оказались рядом в собрании сочинений Фичино без указания на то, что комментарии к «Асклепию» принадлежат на самом деле не Фичино, а Лефевру д'Этаплю. В частности, в «Сочинениях» Фичино, на которые мы ссылаемся в этой работе, сразу вслед за «Поймандром» Фичино с комментариями Лефевра, основанными на фичиновском предисловии (Ficino, pp. 1836–1857), помещен «Асклепий» (pp. 1858–1872) с комментариями, которые невнимательный читатель, естественно, также принимает за выражение мыслей Фичино. На эту ошибку указал П. О. Кристеллер в своих *Suppl. Fic.*, I, p. cxxx ff; см. также: Kristeller, *Studies*, p. 223 ff.

⁷⁸ Комментарии к «Асклепию» (принадлежащие на самом деле Лефевру д'Этаплю), в которых осуждаются описанные в этой книге египетское идолопоклонство и практика магии, см. в: Ficino, pp. 1866–1867, 1870. Ср.: D. P. Walker, «The *Prisca Theologia* in France», *J. W. C. I.*, 1954 (XVII), p. 238.

⁷⁹ «E multis denique Mercurii libris, duo sunt diuine praecipue, unus de Voluntate diuina, alter de Potestate, & sapientia Dei. Ille Asclepius, hic Pimander inscribitur» [«Наконец из множества книг Меркурия особенно божественны две – одна о божественной Воле, другая о Могуществе и Мудрости Бога. Первая называется Асклепий, вторая – Поймандр»]. Предисловие Фичино к «Поймандру» (Ficino, p. 1836).

Оправдание «Асклепия», состоявшееся благодаря открытию Герметического свода, является, на наш взгляд, одной из главных причин возобновления интереса к магии в эпоху Возрождения. Для того чтобы это понять, необходимо прочесть «Асклепия» в контексте фичиновского «Поймандра» и того религиозного истолкования, которое Фичино дает этому тексту в своем комментарии.

Отношение к знаменитому Плачу в «Асклепии» также должно было измениться. Этот прекрасный и трогательный образец египетской риторики проникнут негодованием, напоминающим еврейских пророков, и возможно, что автор Плача действительно находился под их влиянием. Исчезновение священной религии Египта отождествляется с попранием нравственного закона, ее грядущее восстановление – с восстановлением нравственности. Упадок «религии космоса» сопровождается упадком этики и полным нравственным хаосом. Благодетельный праведник должен уповать на ее возвращение, обещанное в Плаче. Тогда Плач предстает совершенно не в том свете, в каком его видел Августин: это повеление привить пришедшему в упадок христианству египетский дух благочестия и нравственности.

Первое, что бросается в глаза при входе в Сиенский собор, – это знаменитая напольная мозаика с изображением Гермеса Трисмегиста. Он стоит между двумя Сивиллами, которые держат в руках пророчества о пришествии христианства, а за ними толпятся остальные десять Сивилл, каждая со своим пророчеством. Несомненно, Гермес Трисмегист объединен с Сивиллами, как и у Лактанция, поскольку он тоже великий языческий пророк христианства. Надпись у него под ногами относит его к еще более глубокой древности, чем это делали Августин и Лактанций, – он назван «Гермес Меркурий, современник Моисея». Слева от Гермеса, почтительно склонившись перед ним, стоит человек восточного вида в тюрбане – вероятно, его «современник» Моисей; а за ним суровая фигура, в которой можно предположить благочестивого египтянина, участника герметических диалогов – например, Асклепия или Тата.

Левая рука Гермеса покоится на плите, которую держат сфинксы, с надписью:

DEUS OMNIUM CREATOR
SECUM DEUM FECIT
VISIBILEM ET HUNC
FECIT PRIMUM ET SOLUM
QUO OBLECTATUS EST ET
VALDE AMAVIT PROPRIUM
FILIIUM QUI APPELLATOR
SANCTUM VERBUM.

[БОГ ТВОРЕЦ ВСЕГО СУЩЕГО
С СОБОЮ БОГА СОТВОРИЛ
ВИДИМОГО И ЕГО
СОТВОРИЛ ПЕРВОГО И ЕДИНСТВЕННОГО
КОТОРОМУ ВОЗРАДОВАЛСЯ И
ВЕСЬМА ВОЗЛЮБИЛ СОБСТВЕННОГО
СЫНА КОТОРЫЙ ЗОВЕТСЯ
СВЯТОЕ СЛОВО.]

Как показал Скотт⁸⁰, эта надпись представляет собой сокращенный отрывок из «Асклепия», приводимый (в переводе с греческого на латынь) Лактанцием, для которого он был столь важен благодаря упоминанию «Сына Божьего»: «Господь и Творец всего сущего, которого мы

⁸⁰ Scott, I, p. 32.

справедливо называем Бог, сотворил второго Бога, видимого и осязаемого... и вот, поскольку Он сделал его вначале, одного и единственного, он показался Ему прекрасным и исполненным всякой благодати; и Он принял и возлюбил его как Сына Своего»⁸¹. Все идеи надписи встречаются в этом отрывке, кроме последней – «который зовется Святое Слово», взятой из другого прорицания Гермеса (о Слове как о Сыне Бога, в начале «Поймандра»⁸²), также отмеченного Лактанцием.

Склонившийся Моисей (если действительно имеется в виду Моисей) держит книгу, которую с другой стороны держит Гермес. На книге написано:

SUSCIPITE O LICTERAS ET LEGES EGIPTII

«Приимите письма и законы, о Египтяне». Фраза очевидным образом взята из рассказа Цицерона (приведенного у Лактанция) о том, что Гермес Трисмегист даровал египтянам письменность и законы («Aegyptiis leges et litteras tradidisse»)⁸³. Но надпись воспроизводит эту фразу с очень показательными изменениями:

ПРИИМИТЕ ВАШИ ПИСЬМЕНА И ЗАКОНЫ, О ЕГИПТЯНЕ.

Это могло бы быть мольбой законодателя евреев (если склоненная фигура – Моисей) к законодателю египтян, означающей: возродите египетские благочестие и нравственность.

Мозаики Гермеса Трисмегиста и Сивилл были сделаны в Сиенском соборе в 1480-х годах⁸⁴. Портрет Гермеса Трисмегиста в христианском храме, помещенный так близко к входу и дающий ему столь высокий духовный ранг, – это не отдельный локальный феномен, а символ того, как к Трисмегисту относилось итальянское Возрождение, и предвестие его удивительного успеха во всей Европе в XVI и начале XVII века.

⁸¹ Lactantius, *Div. Inst.*, IV, vi; перевод Флетчера, I, p. 221; *C. H.*, II, pp. 304–305; см. выше, с. 20.

⁸² *C. H.*, I, p. 8; Ficino, p. 1837. Lactantius, *Div. Inst.*, IV, viii, ix; перевод Флетчера, I, pp. 224, 226.

⁸³ Cicero, *De nat. deor.*, III, 22; цит. в: Lactantius, *Div. Inst.*, I, vi (перевод Флетчера, I, p. 15). Цицерона Лактанций цитирует в рассуждении о Гермесе и Сивиллах; таким образом, автор мозаики, вероятно, заимствовал сюжет у Лактанция, а не непосредственно у Цицерона.

⁸⁴ Ср.: R. H. Cust, *The Pamment masters of Siena*, London, 1901, pp. 23, 31. Средние века знали Гермеса как языческого пророка, и данное изображение – не первое, где он помещен рядом с Сивиллами; но именно на Сиенской мозаике Гермес впервые является во всем великолепии своей ренессансной славы.

Глава III

Гермес Трисмегист и магия

Герметические тексты делятся на две группы. В первую входят философские трактаты, такие как Герметический свод или «Асклепий», сюда же можно отнести некоторые другие образцы герметической литературы, прежде всего фрагменты, дошедшие в антологии Стобея⁸⁵. Вторую группу образуют сочинения по астрологии, алхимии и магии, значительная часть которых также приписывалась Гермесу Трисмегисту. Между этими группами не всегда можно провести четкую границу⁸⁶. Мало того, что в «Асклепии», в пассаже, где с таким воодушевлением говорится о египетских способах «изготовления богов», дано, по существу, описание магической практики; и даже самые возвышенные и мистические из философских трактатов предполагают, как мы видели, астрологическую модель космоса. Магия и гностицизм идут рука об руку. Гностик-пессимист должен знать магические формулы и знаки, помогающие освободиться от дурной материальной силы звезд, которая препятствует восхождению сквозь сферы. Гностик-оптимист не боится прибегать к симпатической магии, заклинаниям и талисманам для привлечения тех же самых космических сил, но которые он считает благами.

Методы симпатической магии⁸⁷ основаны на представлении о постоянном истечении на землю звездных влияний, о которых говорит автор «Асклепия». Предполагалось, что, при наличии определенных знаний, можно использовать истечения этих влияний, направляя их в нужное русло. Каждый объект материального мира полон оккультных симпатий, связывающих его с тем светилом, от которого он зависит. Например, для того, чтобы овладеть силой планеты Венера, необходимо знать, какие растения, минералы, металлы и животные принадлежат ей, и использовать именно их при обращении к этой планете. Нужно знать образы Венеры и уметь наносить их на талисманы, сделанные из правильных (венериных) материалов в астрологически правильный момент. Считалось, что такие образы улавливают дух, или силу, светила и сохраняют эту силу готовой к использованию. Сложная псевдонаука об оккультных симпатиях и изготовлении образов занималась не только планетами, но и всем знакам зодиака присваивала соответствующие растения, животных, образы и т. д. Ведь предполагалось, что Вселенная есть Единое, что она объединена бесконечно сложной системой взаимосвязей. Магом и был тот, кто знал, как проникнуть в эту систему и использовать ее: ему были известны идущие сверху вниз цепи влияний, а для своего восхождения он мог создать восходящую цепь, правильно используя оккультные симпатии земных вещей, небесные образы, заклинания, имена и т. д. И методы, и картина космоса остаются теми же самыми, использует ли маг эти силы, чтобы приобрести конкретные материальные выгоды или в религиозных целях – как в описанной в «Асклепии» иератической магии, – чтобы узреть божественные силы в природе и организовать их правильный культ.

В эллинистическую астрологию, на которой основаны философские герметические сочинения, вошли египетские элементы: тридцать шесть деканов, т. е. тридцать шесть богов, каждый из которых правит 1/36 зодиакального круга, т. е. десятью градусами⁸⁸. Египтяне, этот

⁸⁵ Текст фрагментов Стобея с французским переводом см. в: С. Н., vols. III и IV.

⁸⁶ Такую границу попытался провести Скотт, выделив в герметических текстах философские сочинения, не имеющие ничего общего и стоящие неизмеримо выше «гор хлама», которые приписывались Гермесу (Scott, I, p. i). В отличие от него Фестюжьер посвятил «астрологии и оккультным наукам» первый том своего *Revelation*, где он анализирует магические и астрологические тексты как необходимую подготовку для изучения философской части герметических текстов. Ср. также: Thorndike, I, p. 287 ff.

⁸⁷ Хороший обзор этой темы см.: Festugiere, I, p. 89 ff.

⁸⁸ О деканах см.: Festugiere, I, p. 115 ff; Bouche-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899, p. 215 ff; F. Boll, *Sphaera*, Leipzig, 1903, p. 15 ff; O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity* (Princeton, 1952), Harper Torchbook Reprint, 1962, p. 81 ff. Специ-

необычный народ, обожествляли время, и не только как абстракцию, но и вполне конкретно – у каждого момента дня и ночи был свой бог, которому в соответствующий момент нужно было поклоняться. Деканы, как их стали называть в эпоху эллинизма, первоначально были звездными богами времени у египтян; они стали частью халдейской астрологии и поставлены в соответствие зодиаку. У каждого из них был свой образ – в разных перечнях разные; и эти перечни могущественных образов вышли из архивов египетских храмов. У деканов были разные функции. В качестве «гороскопов», заведующих теми формами жизни, которые возникают в соответствующий период времени, они обладали четким астрологическим смыслом, и они были связаны с планетами, расположенными в соответствующей области, и со знаками зодиака – каждому знаку соответствовали три декана как три его «лица». Но никто не забывал, что они были еще и богами, могущественными египетскими богами, что придавало им особое таинственное значение. Когда автор «Асклепия» в своем списке богов отводит «тридцати шести гороскопам» очень высокое место – это подлинно египетская черта. И об огромной важности тридцати шести мы читаем и в одном из фрагментов Стобея – в беседе Гермеса с его сыном Татом.

Я когда-то говорил, сын мой, что существует тело, охватывающее всю совокупность мира, – представь же себе и это тело круглым, ибо такова есть форма Вселенной.

Я представляю себе ее такой, как ты говоришь, Отче.

Теперь представь себе, что под кругом этого тела расположены тридцать шесть деканов – между Вселенной и кругом зодиака, отделяя эти два круга друг от друга и, так сказать, поддерживая круг Вселенной и ограничивая зодиак, – перемещаемые с планетами вдоль зодиака. При вращении Вселенной они имеют ту же силу, что и семь планет, но в обратном смысле... Обрати свое внимание также на следующее: поскольку деканы оказывают свое влияние на небесные тела, а мы находимся под господством семи планет, то разве ты не видишь, что влияние деканов достигает нас либо посредством сыновей деканов, либо посредством планет?⁸⁹

Здесь деканы выступают как могущественные божества или демоны, расположенные близко к кругу Вселенной и над кругами зодиака и планет, и они воздействуют на дольний мир либо напрямую, через своих детей или сыновей, т. е. демонов, либо через посредство планет.

Таким образом, философские герметические сочинения отсылают к той же системе идей, что и практические руководства – трактаты по астрологии или алхимии, списки растений, животных, камней и т. п., построенные согласно их оккультным симпатиям со светилами, списки образов для планет, зодиакальных созвездий, деканов с инструкциями по изготовлению соответствующих магических талисманов. Вот лишь несколько примеров из обширной и сложной литературы такого рода, дошедшей под именем Гермеса Трисмегиста. Есть трактат Гермеса об именах и силах двенадцати зодиакальных знаков⁹⁰; трактаты о растениях, соответствующих созвездиям и планетам⁹¹; книга Гермеса Трисмегиста, обращенная к Асклепию, об оккультных свойствах животных⁹²; трактат по астрологической медицине, посвященный Гер-

альное исследование об образах деканов: W. Gundel, *Dekane und Dekansternebilder*, Studien der Bibliothek Warburg, XIX, 1936.

⁸⁹ С. Н., III, pp. 34, 36 (фрагменты Стобея, VI). В примечаниях к этому месту (*ibid.*, p. L) Фестюжьер истолковывает детей, или сыновей, деканов как демонов. См. также: *Revelation*, I, pp. 118–120; Scott, III, p. 374 (с чертежом, показывающим, что, согласно этому месту, деканы находятся вне и выше зодиакального круга).

⁹⁰ См.: Thorndike, I, p. 291; Festugiere, I, pp. 111–112.

⁹¹ Thorndike, *loc. cit.*; Festugiere, *ibid.*, p. 143 ff.

⁹² Festugiere, *ibid.*, p. 207 ff., по поводу «Livres courts médicaux d'Hermès Trismégiste selon la science astrologique et l'influx naturel des animaux, publiés à l'adresse de son disciple Asklépios» [«Краткий врачевник Гермеса Трисмегиста согласно астрологической науке и естественному влиянию животных, обращенный к его ученику Асклепию»]. Как видно уже из французского

месом Аммону Египтянину, где описано лечение болезней, вызванных дурными звездными влияниями, с помощью методов симпатической магии и талисманов, которые низводят либо благое влияние вызвавшего болезнь светила, либо противодействующее влияние другого светила⁹³.

Кажется, что особенно тесно имя Гермеса Трисмегиста связано со списками образов деканов. Деканами начинается «Книга Гермеса Трисмегиста» («*Liber Hermetis Trismegisti*»)⁹⁴, недавно обнаруженный трактат по астрологии и астрологической магии, а «Священная книга» («*Liber Sacer*»)⁹⁵ Гермеса – это список образов деканов и связанных с каждым деканом минералов и растений; здесь же даны инструкции по нанесению образов на нужный камень, который затем вправляется в кольцо вместе с соответствующим растением; обладатель такого кольца должен воздерживаться от всякой пищи, противоположной данному декану.

Короче говоря, именем Гермеса Трисмегиста освящается вся литература, касающаяся оккультных симпатий и талисманов. А в своей функции Гермеса-Тота – изобретателя языка и слов, которые связывают и развязывают, – он играет соответствующую роль в магии⁹⁶, и ему приписаны магические молитвы и заклинания, совпадающие с теми, которые мы встречаем в Герметическом своде.

В Средние века имя Гермеса Трисмегиста было широко известно и связывалось с алхимией и магией, особенно с магическими образами, или талисманами⁹⁷. В Средневековье существовал страх перед деканами, которые считались опасными демонами, и Альберт Великий сурово осуждал некоторые книги, приписывавшиеся Гермесу, за бесовскую магию⁹⁸. Над «Асклепием» тяготело обвинение в поклонении демонам, выдвинутое Августином, и возможно, что прежде всего он имел в виду поклонение именно деканам. Но средневековые авторы, занимавшиеся естественной философией, говорят о Гермесе с уважением; Роджер Бэкон считал его «отцом философов»⁹⁹, а иногда его снабжали генеалогией, отодвигавшей его в еще большую древность, чем у Фичино или автора Сиенской мозаики. В предисловии к сделанному в XII веке переводу одного алхимического труда утверждается, что Гермесов было трое – Енох, Ной и тот царь, философ и пророк, который правил в Египте после потопа и звался Гермес Тройственный (*Hermes Triplex*). Те же сведения о «Гермесе Меркурии Тройственном» и то же объяснение его имени «Тройственный» даются в астрологическом трактате XIII века¹⁰⁰. Примечательно, что Фичино в предисловии к «Поймандру» сходным образом объясняет эпитет «Трисмегист»: по его мнению, имеются в виду три функции Гермеса – жреца, философа и царя или законодателя. Но, в отличие от Фичино, средневековые датировки помещали Гермеса Тройственного во времена Ноя, т. е. задолго до Моисея.

Существует обширный трактат о симпатической и астральной магии с особым акцентом на талисманы, дошедший под заглавием «Пикатрикс» («*Picatrix*»). Хотя Гермес Трисмегист и не считался автором этого сочинения, он в нем часто и с большим почтением упоминается –

заглавия, в сочинениях такого рода часто фигурируют персонажи, известные нам по философским герметическим текстам. Как и «Асклепий», этот трактат о животных написан от лица Гермеса, который обращается к Асклепию.

⁹³ См.: Thorndike, I, p. 291; Festugiere, I, pp. 130–131.

⁹⁴ Festugiere, I, p. 112 ff. «Книга Гермеса» была обнаружена Гунделем [Gundel] и опубликована им в 1936 г.

⁹⁵ Festugiere, I, p. 139 ff.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 283 ff.

⁹⁷ Thorndike, II, 214 ff; Festugiere, I, p. 105 ff.

⁹⁸ В его «*Speculum astronomiae*» [«Зерцало астрономии»]; см.: Albertus Magnus, *Opera*, ed. Borgnet, X, p. 641; ср. также: Thorndike, II, p. 220. Альберт Великий, возможно, относится к числу тех средневековых писателей, которым был известен латинский «Асклепий» (см.: С. Н., II, pp. 268–269).

⁹⁹ Thorndike, II, p. 219.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 215, 222. Возможно, это отголоски псевдогерметической «*Liber Hermetis Mercurii Triplicis de VI rerum principiiis*» (XII в.), опубликованной в: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1955 (22), pp. 217–302 (ed. Th. Silverstein). О значении этой работы см. выше, гл. 1, прим. 3 на с. 26.

и это существенно, поскольку этот трактат послужил Фичино, возможно, одним из главных источников в области талисманов и симпатической магии.

Подобно многим магическим сочинениям, приписанным Гермесу и пришедшим на Запад в Средние века или в эпоху Возрождения, и книга «Пикатрикс» первоначально была написана по-арабски¹⁰¹, вероятно, в XII веке. Герметическая и гностическая литература и ее идеи оказывали сильное влияние на арабский мир, и прежде всего на арабов Харрана. У этих арабов практиковалась талисманная магия, а посредниками влияния служили жители Сабы, погруженные в герметизм – как в философском и религиозном, так и в магическом варианте. «Пикатрикс» написана арабским автором под сильным сабейским, т. е. герметическим, влиянием. Перечни магических образов и практические советы по магическим процедурам он включает в сложную философскую систему, а философия эта во многих отношениях похожа на ту, которую мы встречаем в некоторых трактатах Герметического свода и в «Асклепии». Несомненно, Фичино и его друзья узнали в «Пикатрикс» многие из идей и религиозно-философских чувств, уже известных им от удивительного автора «Поймандра» – египетского Моисея и провозвестника христианства, но здесь эта философия помещена в контекст практической магии: как изготавливать талисманы, как создавать цепи связей и соответствий с горным миром и с их помощью низводить влияния светил.

Латинский перевод «Пикатрикс»¹⁰² короче, чем арабский текст; в предисловии утверждается, что по распоряжению Альфонса Мудрого книгу перевели с арабского на испанский, но испанский перевод до нас не дошел. Латинский перевод был очень популярен в ренессансной Италии¹⁰³. Экземпляр «Пикатрикс» был в библиотеке Пико делла Мирандола¹⁰⁴. Трактат был известен и Людовико Лаццарелли¹⁰⁵, самому пылкому герметику из современников Пико. Джованни Франческо Пико, племянник великого Пико, указывает знакомство с трактатом в написанном после смерти дяди сочинении¹⁰⁶. Симфорьен Шампье, подготовивший новое издание герметических текстов, но старавшийся отделить христианский герметизм от магии «Асклепии», в 1514 году говорит о «Пикатрикс» с неодобрением и ставит Петру Абанскому в вину заимствования оттуда¹⁰⁷. О популярности этого учебника магии говорит и то, что против него направлена насмешка Рабле, упоминающего «достопочтенного Пикатриса, отца во диаволе, ректора дьявологического факультета»¹⁰⁸. Тайные пути циркуляции этой книги описывает Агриппа д'Обинье в письме, написанном между 1572 и 1575 годами, где сказано, что Генрих III, король Франции, вывез из Испании несколько магических книг, на которые Агриппе позволили взглянуть, взяв с него торжественную клятву не переписывать их; среди них находились и «les commantaires de Dom Jouan Picatrix de Tollede»¹⁰⁹.

¹⁰¹ Арабский текст «Пикатрикс» опубликован в *Studien der Bibliothek Warburg*, vol. XII, 1933 (ed. H. Bitter). Немецкий перевод арабского текста, выполненный Х. Риттером и М. Плесснером, напечатан в *Studies of the Warburg Institute*, University of London, vol. 27, 1962; там же приведено краткое содержание арабского текста по-английски. Помимо этих изданий см. работы о «Пикатрикс»: H. Bitter, «Picatrix», ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie, in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1922; Thorndike, II, p. 813 ff; Festugiere, I, pp. 389, 397 (в приложении Луи Массиньона [Louis Massignon], посвященном арабской герметической литературе); Garin, *Cultura*, p. 159 ff.

¹⁰² Этот латинский перевод еще не издан. Но в эпоху Возрождения в ходу был латинский перевод, который несколько отличается от арабского оригинала и потому должен быть использован при исследовании ренессансных авторов. Латинская рукопись «Пикатрикс», которую я использовала, – Sloane, 1305. Это рукопись XVII в., но она близко воспроизводит более ранние рукописи (см.: Thorndike, II, p. 822), имея перед ними то преимущество, что написана четким и разборчивым почерком.

¹⁰³ E. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Firenze, 1954, p. 175 ff; *Cultura*, p. 159 ff.

¹⁰⁴ P. Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, New York, 1936, p. 263; ср.: Garin, *Cultura*, p. 159.

¹⁰⁵ См.: Ludovico Lazzarelli, «Testi scelti», ed. M. Brini, in *Test. uman.*, p. 75.

¹⁰⁶ G. F. Pico, *Opera*, Bale, 1572–1573, II, p. 482; ср.: Thorndike, VI, p. 468.

¹⁰⁷ Критикуя ошибки Петра Абанского; ср.: Thorndike, II, p. 814; V, pp. 119, 122.

¹⁰⁸ «Пантагрюэль», III, 23; цит. у: Thorndike, II, 814.

¹⁰⁹ Agrippa d'Aubigne, *Œuvres complètes*, ed. E. Reaume, F. de Caussade, Paris, 1873, I, p. 435.

Таким образом, есть много свидетельств того, что «Пикатрикс», хотя и ни разу не напечатанная, в течение XV и XVI веков широко распространялась в рукописях. Поскольку самые ранние рукописи датируются XV веком¹¹⁰, можно предположить, что распространение ее началось в том же столетии, на которое приходится апофеоз Гермеса Трисмегиста.

Открывают трактат благочестивые молитвы и обещания открыть глубокие тайны. Ибо знание – лучший дар человеку от Бога, знание об истоке и принципе всех вещей. Главнейшая истина не материальна, она – Единая Истина, Единое Единство. К ней восходят все вещи и от нее получают истину и единство в непрерывном круговороте возникновения и уничтожения. В мире есть иерархия, и нижнее поднимается к вышнему, а вышнее спускается к нижнему. Человек – это малый мир, отражающий великий мир космоса, но мудрец с помощью своего разума может подняться выше семи небес.

Из этого краткого примера ясно, что, согласно философии трактата, в основе магии лежит гнозис, постижение устройства Вселенной.

Два следующих раздела посвящены строению мира¹¹¹. Бог, или первоматерия (*prima materia*), не имеет формы. Затем из бесформенного, бестелесного Единого возникает следующий ряд:

Разум, или Ум,

Дух,

Материя, или материальная природа, стихии и подчиненное стихиям (*elementata*).

Дух нисходит вниз и остается там, где воспринят (*ubi captus est*). Или же, как сказано в другой главе¹¹², «свойства вышних тел суть форма и сила дольных, а форма дольных – из материала, соответствующего свойствам вышних; и они, так сказать, связаны, поскольку их телесная материя (у земных вещей) и их духовная материя (у светил) суть одна материя».

Таким образом, все искусство магии состоит в том, чтобы уловить и направить истечения духа в материю.

Самым важным методом так понятой магии будет изготовление талисманов, т. е. нанесение образов светил на правильный материал, в правильное время, в правильном расположении души и т. д. Две первые книги «Пикатрикс» – длинные и сложные – целиком посвящены этому труднейшему искусству, которое требует глубоких познаний в астрономии, математике, музыке, метафизике и практически во всем остальном. Улавливание духа в талисманы – дело очень хитрое, и преуспеть в нем может только законченный философ.

Приводятся перечни образов, пригодных для талисманов. Вот несколько примеров из перечня планетных образов¹¹³.

Два образа Сатурна:

«Фигура человека с лицом и ногой ворона, сидящего на троне, имеющего в правой руке копье, а в левой дротик или стрелу».

«Фигура человека, стоящего на драконе, одетого в черное и держащего в правой руке серп, а в левой копье».

Два образа Юпитера:

«Фигура человека, сидящего на орле, одетого в одеяние, с орлами под ногами...»

«Фигура человека с лицом льва и ногами птицы, под ними дракон с семью головами, держащего стрелу в правой руке...»

¹¹⁰ О рукописях см.: Thorndike, II, pp. 822–824.

¹¹¹ *Picatrix*, Lib. I, cap. 7; Lib. IV, cap. I (Sloane 1305, ff. 21 verso ff; ff. 95 recto ff).

¹¹² *Picatrix*, Lib. II, cap. 12 (Sloane 1305, ff. 52 recto ff).

¹¹³ Образы планет приведены в: Lib. II, cap. 10 (Sloane 1305, ff. 43 recto ff).

Образ Марса:

«Фигура человека, в короне, держащего в правой руке поднятый меч».

Образ Солнца:

«Фигура царя, сидящего на троне, с короной на голове, под его ногами знак (магический символ) солнца».

Образ Венеры:

«Фигура простоволосой женщины, едущей на олене, имеющей в правой руке яблоко, а в левой цветы и одетой в белое одеяние».

Образ Меркурия:

«Фигура человека, имеющего на голове петуха, на троне, имеющего ноги как у орла, с огнем в левой руке и имеющего под ногами этот знак (магический символ)».

Образ Луны:

«Фигура женщины с прекрасным лицом на драконе, с рогами на голове, с двумя змеями, обвившимися вокруг нее... Змея обвилась вокруг обеих ее рук, и над головой у нее дракон, и другой дракон под ногами, у каждого из драконов по семь голов».

Как видно из этих примеров, в магических образах планет чаще всего легко узнать классический облик соответствующих богов и богинь. Но в него внесены необычные и варварские добавления и изменения.

В «Пикатрикс» дан исчерпывающий список образов для тридцати шести деканов¹¹⁴

¹¹⁴ Перечень образов деканов приведен в Lib. II, cap. 11 (Sloane 1305, ff. 48 verso ff).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.