

Лорин Патрик МакКевин (Lorin Patrick McKevin)

Политеистические мистерии, платоновский неоплатонизм, христианский гностицизм и никейская триадология (Бог-Троица)

Общественное достояние, лицензия CC0 1.0 Universal (CC0 1.0).

Не охраняется авторским правом.

Public Domain, CC0 1.0 Universal (CC0 1.0) license.

No Copyright.

Abstract. Рассматриваются политеистические мистерии, платоновский неоплатонизм и христианский гностицизм в их связи с никейской триадологией (Богом-Троицей); показывается, что никейская триадология произошла из трёх вышеперечисленных источников. Описывается система единого-многого, на которой основывается всё вышеперечисленное. Особое внимание уделено сути элевсинских и дионисийских мистерий, то есть тому их центральному моменту в посвящениях, благодаря которому осуществлялось «спасение» мистов, а именно, отождествлению миста с главным богом этих мистерий (или богами) при том, что этот мист оставался отличным от других мистов.

To the extent possible under law, 23.10.2024 Лорин Патрик МакКевин (Lorin Patrick McKevin) has waived all copyright and related or neighboring rights to статья «Политеистические мистерии, платоновский неоплатонизм, христианский гностицизм и никейская триадология (Бог-Троица)».

Данное произведение передано автором в творческие общественные владения (Creative Commons) по лицензии CC0 1.0 Universal (CC0 1.0) и, соответственно, является частью общественного достояния (Public Domain'a). Отзыв лицензии невозможен.

Собрание произведений, переданных в творческие общественные владения (Creative Commons) по лицензии CC0 1.0 Universal (CC0 1.0), — это собрание произведений (литературных, художественных, научных и так далее), которые всякий может со всей несомненностью, без боязни предъявления к нему впоследствии каких-либо обвинений в связи с посягательством на чужие права, неограниченно-свободно воспроизводить, распространять, включать в другие произведения, изменять, использовать повторно, а также использовать для создания на их основе других произведений — в любой форме, какова бы она ни была, и для любых целей — включая неограниченное извлечение прибыли.

Автор: Лорин Патрик МакКевин (Lorin Patrick McKevin) ;

Версия: 1.0 от 23.10(Окт).2024

temptator.ihostfull.com (всё в хорошем качестве, официальный сайт)

temptator@protonmail.com ; lorin.patrick.mckevin@protonmail.com

samlib.ru/t/temptator ; temptator.dreamwidth.org

Оглавление

1 Политеистические мистерии	3
1.1. Политеистические мистерии и магические практики древнего Египта	3
1.2. Немного терминологии и дальнейшего логического развития древнеегипетской теологии. Система единого-многого	9
1.3. Эллинистические мистерии Исида (Исиды и Осириса)	11
1.4. Элевсинские мистерии	12
1.5. Дионисийские и орфические мистерии.....	18
1.6. Мистерии Сераписа.....	23
1.7. Древнегреческие и эллинистические философы и политеистические мистерии	25
1.8. Герметизм.....	26
1.9. «Профанация» политеистических мистерий Платином.....	27
1.10. «Профанация» политеистических мистерий Нумением Апамейским	37
1.11. Две рубайи Омара Хайяма.....	43
1.12. Система единого-многого: общее определение	44
1.13. Никейский Бог-Троица как система единого-многого	46
2. Христианский гностицизм и мистерияльная традиция	49
2.1. Общие представления о христианском гностицизме.....	49
2.2. Выдержки из трактатов библиотеки Наг-Хаммади и Берлинского кодекса	53
2.2.1. Апокриф Иакова	53
2.2.2. Трёхчастный трактат	54
2.2.3. Апокриф Иоанна в библиотеке Наг-Хаммади и в Берлинском кодексе	55
2.2.4. Евангелие от Фомы	57
2.2.5. Евангелие от Филиппа	62
3. Общие замечания о никейском Боге-Троице и его связи с политеистическими мистериями и христианским гностицизмом	63
Список литературы.....	64

1 Политеистические мистерии

1.1. Политеистические мистерии и магические практики древнего Египта

В [Морэ2009, с. 23] описывается обряд воскрешения (возрождения) Осириса: Осирис воскресает с помощью Анубиса, который использует для воскрешения шкуру-колыбель, в которую, как в утробу, помещался Осирис. Роль умершего Осириса исполнял жрец. Этот обряд относился к числу публично исполняемых обрядов, то есть он не был мистерией в привычном для греков смысле этого слова. Там же сообщается, что, согласно другой традиции Гор (Хор), сын Осириса, совершил этот обряд от имени своего отца, то есть вместо своего отца.

Поклонники Осириса, участвовавшие в этих обрядах, извлекали из них пользу для себя ([Морэ2009, сс. 25-26]): «...каждый покойник, для которого совершались осирисические обряды, по принципу симпатической магии воскресал, подобно Осирису. Поэтому семья покойного в доме или в <с. 25/с. 26> гробнице воспроизводила священную драму, представлявшую смерть и погребение Осириса. Как сын Геба и Нут, смертный принимал смерть от руки Сета, его бросали в реку, извлекали из воды, затем расчленяли и после этого собирали. Вдова исполняла роль Исиды, сын — роль Хора, а друзья представляли Анубиса и Тота. Семья восстанавливала расчленённое тело и зазывала мумию по образу Осириса. В погребениях начала династической эпохи обнаруживают тела, разрубленные так же, как тело того, о ком повествуют мифы. Это доказывает, что в глубокой древности люди не отступали ни перед чем, пытаясь „воплотить теорию на практике“. Но впоследствии сочли достаточным просто произносить вслух формулы, удостоверявшие тождество покойного с Осирисом, расчленённым и собранным воедино. Родственники ограничивались изготовлением мумии, то есть идентификация с Осирисом считалась достигнутой, когда труп трансформировался в подобие мумифицированного бога».

Как видим, здесь, в случае покойника, задействована не только лишь симпатическая магия: здесь имеется вера в то, что покойник тождественен Осирису (ка покойника тождественна ка Осириса, ба покойника тождественна ба Осириса и так далее; то есть: покойник обладает тождественно теми же самыми ка и ба, что и Осирис, а именно божественными ка и ба; и посему, как бог он достоин воскресения и должен воскреснуть подобно Осирису). В связи со сказанным заметим любопытную деталь: некоторые боги египетского пантеона имели по несколько ка и ба, порой более десятка; но даже фараон, бывший богом по определению, имел всего одно ка и ба; при этом сама концепция ка и ба изначально предполагала, что только фараон, будучи богом, обладает ка и ба; другие люди имели другие души, иные по природе, небожественные; и только позже египтяне «договорились», что ка и ба обладают и прочие люди.

«Множество гробниц, открытых в долине Нила, хранит свидетельства того, что эти мистерии совершались для всех покойных» ([Морэ2009, с. 27]).

Далее Морэ пишет о том, как, по его мнению, происходил обряд воскрешения Осириса в древнейшие времена.

«Первоначально обряд, по-видимому, проходил следующим образом. Одному или нескольким людям перерезали горло, чтобы их жизнями откупить покойного у смерти. На ранних <с. 29/с. 30> этапах и даже в начале династического периода практиковалось принесение в жертву человека, который представлял врага Осириса Сета. В более поздние

эпохи чаще всего во время обряда убивали чужеземцев, пленных нубийцев или азиатов. В гробнице Монтухерихепшефа имеется изображение двух связанных за шеи нубийцев, которых вот-вот должны задушить... Смягчением варварского обряда стала замена людей животными. Использовались быки, газели, гуси, свиньи, которых также ассоциировали с Сетом. Эти жертвенные животные становились обязательной данью и своей жизнью выкупали жизнь покойного. Тем не менее, умерщвление <с. 30/с. 31> животных сопровождалось имитацией и человеческих жертвоприношений: человек или манекен должны были пройти обряд со шкурой принесённого в жертву быка или газели. В гробнице Монтухерихепшефа изображён некий персонаж, названный *Тикену*, которого волокут на салазках по направлению к шкуре животного... Сцена, где Тикену облачён в шкуру, не сохранилась, но дальше видно, как в яме, вырытой в земле, жгут шкуру, бедро и сердце жертвенного быка вместе с волосами Тикену — это заменяло человеческое жертвоприношение по принципу замещения целого его частью. В пламени жертва возносилась на небо, увлекая за собой покойного в мир богов... Именно Анубис открыл богам и людям этот способ воскресения, о чём в ритуальных текстах говорится так: „Он прошёл чистым под шкурой-колыбелью“ для Осириса... Этот обряд, очевидно, практиковался с эпохи Древнего царства...» ([Морэ2009, сс. 29-31]).

О положении Тикену (человека или, предположительно, манекена) Морэ говорит: «И в том, и в другом случае положение фигуры напоминает либо жертвенное животное..., либо утробный плод в матке...» ([Морэ2009, с. 32]).

Далее Морэ говорит о развитии обряда воскресения: «Человеческие жертвоприношения сменились магическими действиями, некогда совершёнными Анубисом для Осириса: заворачиванием в шкуру, представлявшую со- <с. 34/с. 35>бой саван. Под этой шкурой, напоминавшей о закланных животных, Тикену попадал „в место становления, превращения и обновления жизни“. Приняв позу эмбриона, Тикену затем сбрасывал шкуру, выходя из-под неё, словно ребёнок в момент рождения. Благодаря этой церемонии умерший, для которого она совершалась, автоматически возрождал самого себя. Начиная с эпохи XIX династии эти сцены изображаются в гробницах более упрощённое. Исчезают эпизоды, связанные с человеческими жертвоприношениями, остаются только изображения жертвоприношений животных. С другой стороны, Тикену более не представляет Анубиса, лежащего под шкурой. О нём вообще больше не упоминается, роль Тикену отныне исполняет жрец сем» ([Морэ2009, сс. 34-35]).

Во время проведения одного из вариантов обряда воскресения Осириса (то есть тождественного ему покойника) с помощью шкуры-колыбели покойник (то есть жрец или родной от лица покойника) говорит: «Я есмь Осирис...» ([Морэ2009, с. 44]).

«Предназначались ли мистерии только для мёртвых? Не могли ли живые проводить их для себя, чтобы улучшить свою земную жизнь или обеспечить жизнь будущую? Ответить на эти вопросы нелегко, так как наука не располагает соответствующими данными. Всё же человеку, по крайней мере, пока он пребывал среди живых, осирические ритуалы могли „отсюда“ обеспечить достижение бессмертия. По крайней мере, одному человеку, который являлся богом, то есть фараону. Как божий сын и жрец всех храмов фараон отличался при жизни той ритуальной чистотой, которая обеспечивала ему обладание способностями и возможностями, приписываемыми Осирису. Царь становился богом благодаря осирическим ритуалам; считалось также, что с момента восшествия на престол он принимал осирическую смерть и был откуплен от неё, подобно Осирису... нам достаточно рассмотреть материалы, относящиеся к празднику Сед, обновлявшему царский и божественный сан фараона; в Сед были включены и некоторые обряды, связанные с <с. 44/с. 45> воскресением. Этот праздник

сводился, по существу, к *осирификации* царя и напоминал также праздник коронации Осириса» ([Морэ2009, сс. 44-45).

Из сказанного выше должно быть ясно, что осирификация включала отождествление того, в пользу кого совершался этот обряд, с Осирисом.

Далее Морэ задаётся вопросом и отвечает на него: «...не является ли царский юбилей праздником воскресения через шкуру? Некоторые факты позволяют ответить на этот вопрос утвердительно» ([Морэ2009, с. 50). И далее: «...можно предположить, что иунмутеф — человек в наброшенной шкуре — был жерцом, который во время связанных с царём осирических ритуалов символически представлял воскресение царя, проходя для него обряд со шкурой, как это сделал Анубис для Осириса» ([Морэ2009, с. 52).

«Следует учитывать, что египтяне, как и многие народы, опасались, что жизненные силы фараона могут истощиться. Поэтому они проводили обряды „повторного рождения“ царя, чтобы никогда не уменьшалась его божественность. Для этого над фараоном совершались магические ритуалы возрождения, которые исполнялись для Осириса и для мёртвых. Во время „Царского юбилея“ разыгрывалась также мистерия шкуры...» ([Морэ2009, с. 55)).

Морэ держится мнения, что обряд воскрешения и возрождения ещё при жизни проходили не только фараоны, но, по милости фараонов, и некоторые их приближённые:

«Итак, египетские фараоны, проходя осирические мистерии, достигали обновления жизни. Являлось ли это исключительно привилегией царей? И как обстояло это дело с их подданными? Только ли после смерти над ними совершали обряды, которые обеспечивали воскресение? Источники молчат об этом, и не удивительно, потому что речь идёт о мистериях. Тем не менее, я разделяю мнение Лефюбра, высказанное им по поводу одной стелы эпохи XII династии, принадлежавшей некоему Упуаут-аа, который удостоился высшей милости — „пройти под шкурой“ при жизни. „Его величество, — сообщает он, — назначил меня жрецом, приносящим в жертву быков, в храме Осириса Хенти-именти, в Абидосе, что в Тинитском номе. Я прошёл по шкурами... там для самого себя, благодаря великой милости, которую его величество оказал мне...“» ([Морэ2009, с. 57). «Надпись на стеле Упуаут-аа свидетельствует, что инициация, которой он был подвергнут, редко применялась к живым людям. Так прошёл ли он её полностью? Существовали ли степени посвящения? Мы слишком мало осведомлены, чтобы с уверенностью отвечать на такие вопросы. То, что в греко-римскую эпоху инициация, дополнявшая мистерии Исида, во многом заимствованные из Египта, включала этап, связанный с мнимой смертью и воскресением, позволяет предполагать, что Упуаут-аа прошёл именно высшую степень инициации» ([Морэ2009, с. 58).

«Воскресение после смерти благодаря магическим ритуалам, важнейшим из которых являлся ритуал со шкурой, — такой была цель осирических мистерий; уверенность в достижении вечной жизни — таким был результат инициации» ([Морэ2009, с. 61)).

В [Мюллер2006, с. 189] о посмертной участи людей говорится, что блаженных усопших мужчин египтяне называли «Осирис N. N.», а женщин — «Осирис N. N.» и «Хатхор NN»: «Подобно Осирису они действительно настолько становятся персонификацией воскресения, что сами являются царями и судьями умерших, поэтому к каждому усопшему, будь то мужчина или женщина, обращаются „Осирис N. N.“. Умерших женщин позднее называют также „Хатхор N. N.“». И далее говорится: «В Книге мёртвых, однако, есть также просьба, чтобы умерший в большинстве случаев становился богом и что его идентифицировали с Пта...», «Многие из этих надежд первоначально предназначались только для царей, которые, будучи обожествленными при жизни, требовали для себя возвышенного положения после смерти. Однако точно так же как дорогие похоронные обряды постепенно распространялись от фараонов на знать, а затем и на простой народ, эти

высокие надежды на будущую жизнь вскоре были усвоены знатью и, наконец, обычным населением».

В [Рак2004, с. 189] описывается обряд «отвержения уст и очей», но совершаемый не над мумией, а над статуей покойного, устанавливаемой в его гробнице (статуя ставилась на случай порчи тела). Этот обряд, совершаемый над мумией, был необходим прежде всего для воскресения покойного за гробом, в царстве мёртвых, которым правил Осирис, в новом теле; но так же этот обряд был необходим и для оживления самой статуи, которая замещала мумифицированное тело покойного. При проведении обряда к статуе обращаются так: «О статуя Осириса имярек!» (то есть: «О статуя Осириса N. N.!»). При этом к самому покойному обращаются как к Осирису: «...о Осирис имярек!».

В [Мюллер2006, сс. 229-230] приводится фраза из восемнадцатой главы египетской «Книге мёртвых», очевидно, произносимая от имени покойного жрецом или родным: «Я великий бог, который стал самим собой».

В [Рак2004, с. 280] говорится: «Поля Иару — место воскресения умершего фараона, отождествляемого с Осирисом... к концу Среднего царства с Осирисом отождествляется любой умерший и Поля Иару представляются как „оазис“ в Дуате...».

Интересная деталь: в [Мюллер2006, сс. 212-214] приводится фрагмент из «Текстов пирамид», один гимн, в котором описывается апофеоз (то есть обожествление, становление богом) фараона, из которого ясно, что для достижения апофеоза фараон после смерти пожирал плоть различных богов. Это, очевидно, было необходимо для идентификации, то есть отождествления, фараона с ними (хотя в приводимом тексте и нет «заветной» фразы, произносимой от имени фараона вроде «я есть такой-то бог», но, по-видимому, именно это надо подразумевать — если рассматривать этот текст в контексте сказанного выше: пожирая плоть различных богов, фараон не просто приобретал их силу и их божественное достоинство, но отождествлял себя с ними и «замещал» их; по крайней мере, даже если первоначально этот текст и не подразумевал отождествления, то именно такую интерпретацию ему можно было дать позднее).

Перейдём к египетской магии, связанной, например, с различными медицинскими нуждами.

В [Мюллер2006, с. 212], так говорится (вообще) о взаимоотношениях египетских магов с богами, когда маги «стремились заставить богов одолжить им своё могущество для колдовства»: «От обещаний жертвоприношений колдуны переходили к угрозам, что приношений не будет, так что боги останутся голодными. Если колдун говорил от имени определенного божества или объявлял себя идентичным с ним, другие боги не могли отказать в его требовании, не ставя под угрозу весь божественный порядок вещей. Так, песнопения могли предупредить богов, что будет остановлен весь ход природы. Солнце и луну покроет мрак, а Нил высохнет. Небо обратится в ад, и божества утратят всю свою силу и перестанут существовать». Как ясно, здесь говорится об общих практиках у египетских магов, а именно, о том, что они при совершении магических обрядов для придания им силы отождествляли себя с различными богами.

В [Мюллер2006, с. 220] приводится древнеегипетское «Заклинание для извлечения кости из горла», из которого ясно, что маг, произносивший это заклинание, при этом отождествлял себя с богом:

«Я есть тот, чья голова достигла неба
И чьи ступни достигают бездны...
...я есть Со, Сайм, Тамахо,
Это моё правильное имя...
...я есть тот, кто существует в семи небесах,
Кто стоял в семи святилищах,

Так как я есть сын живого бога».

Из сказанного в [Мюллер, сс. 220-222] ясно, что маг, исцелявший от укуса скорпиона, пересказывал «Легенду об Исида и Скорпионе»; эта легенда была написана от первого лица, то есть от лица Исиды, и содержала такие слова:

«О яд, о Тефен, приди!

Уйди дальше на землю! Не продолжай!

Яд не проникает внутрь!

О Бефенет, приди!

Уйди дальше на землю!

Я Исида, богиня,

Владычица магии, которая создаёт магию,

Самую лучшую...».

В контексте сказанного выше ясно, что при исцелении от укуса скорпиона маг, произносивший эту легенду, попросту отождествлял себя с Исидой и совершал исцеление от её имени.

В [Рак2004, с. 85] говорится: «Мифы „Исида и Хор в болотах Дельты“ и „Сокровенное имя бога Ра“... представляют собой заговоры против укусов скорпиона или змеи. Пострадавший египтянин отождествлялся с Хором или Ра, исцелёнными от ядовитых укусов благодаря магии. Считалось, что исчадие зла, по чьей воле действовала ядовитая тварь, решит, что оно опять имеет дело с могущественным богом, а не с простым смертным, вспомнит своё былое поражение и незамедлительно обратится в бегство. Заклинание завершалось словами, отождествлявшими пострадавшего египтянина с Хором или Ра: „Как исцелился Хор (Ра), так исцелится и имярек; он будет жить, а яд погибнет“».

Небольшое, но важное замечание: этот текст написан так, будто бы маг и больной намеренно и осознанно обманывали яд и скорпиона или змею, выдавая себя за бога; но это образ мысли современного человека; в действительности, конечно, маг и больной искренне верили в то, что они и есть боги или что, по крайней мере, в то, что они становились тождественны богам на время произнесения заклинания. Без этой веры подобные заклинания для древнего египтянина становились бессмысленными.

Подобную ошибку автор [Рак2004] совершает и далее: «Чтобы повелитель жалящих тварей испугался и удалился прочь, надо убедить его, что перед ним не простой смертный, а бог. Для этого чтение магического текста нужно закончить так: „Уходи, яд, выйди из Ра. Пусть Око Хора, выходящее из бога, засияет золотом на его устах. Я делаю так, чтобы яд упал на землю, ибо он побеждён. ...Да будет жить Ра, и да погибнет яд. Пусть погибнет яд и будет жить Ра“» ([Рак2004, с. 142]).

Разумеется, отождествление древнего египтянина с богами не ограничивалось сферой, необходимой для достижения посмертной вечной блаженной жизни и сферой медицины. В [Рак2004, с. 114] говорится: «Все ваятели, зодчие и писцы перед началом работы совершают возлияния в честь Имхотепа, а во время работы отождествляются с ним. Только благодаря Имхотепу и великому Птаху-Татенену они смогли воздвигнуть храмы, поражающие своим великолепием». Исторически Имхотеп был визирем (премьер-министром) фараона Джосера, прославленным архитектором, построившим пирамиду Джосера. Позднее, во время XXVI династии, Имхотеп был обожествлён и объявлен сыном Птаха и Сохмет.

Если обратиться к истокам того сложного египетского обряда воскрешения и возрождения, который применялся даже к живым, то, как можно предположить, мы обнаружим такие вещи, как шаманская одержимость духами и оборотничество, а также вполне понятное стремление наиболее полно воспроизвести обстоятельства дела, успешно

завершённого богом (или другим лицом), с целью гарантированно добиться того же результата: сначала мы имеем шамана, одержимого духами и божествами; впоследствии, благодаря идеям оборотничества, мы имеем шамана, в экстазе переживающего превращение в духа или божество. При этом, по-видимому, имело место соединение превращения человека в духа или божество и встречное ему растворение человека, прекращение существования человека в духе или в боге. Одного последнего, совершаемого по воле духа или бога, куда более могущественных, чем человек, по-видимому, было бы недостаточно: ведь вся суть оборотничества человека в духа или бога заключалась в том, что человек подчинял себе духа или божество, превращался в него с помощью магических средств по собственной воле — даже вопреки воле духа или бога. Что касается стремления наиболее полно воспроизвести обстоятельства дела, успешно завершённого богом (или другим лицом), то скажем следующее. При таком воспроизведении обстоятельств лучше всего не просто походить на бога, оставаясь отличным от него, но стать этим богом, отождествиться с ним.

Первоначально эти одержимость и оборотничество происходили в сугубо повседневных обстоятельствах, вызванных такими вещами, как болезни или необходимость удачной охоты. И лишь потом подобные практики были приспособлены к более развитым теологическим построениям вроде воскрешения Осириса, погибшего от рук Сета: ведь изначально Осирис был духом зерна, умирающего и воскресающего в ходе неизменно повторяющихся годовых сельскохозяйственных циклов и лишь потом появилась более развитая теология и мифология, согласно которым убийство и воскрешение Осириса произошли однократно.

Успех в различных делах требовал отождествления с различными божествами и духами, которые, согласно мифам, выступали в роли архетипов и образцов для подражания; и, таким образом, и сам шаман-маг, и его клиенты за жизнь становились многими, самыми различными, духами и богами (а также, вероятно, умершими героями).

Вернёмся к отождествлению людей с Осирисом.

Как ясно, с Осирисом отождествлялось множество людей, живых и мёртвых; и, несмотря на это, было достаточно очевидно, что все эти люди — разные; и после смерти и воскресения в новом теле они продолжали существование в Дуате как разные, хотя и прошедшие отождествление с Осирисом. Таким образом, вера в тождественность с Осирисом каждого из них естественным образом пренебрегала транзитивностью отношения тождественности, которая делала подобное отождествление многих разных лиц попросту невозможным; но эта вера превозмогала законы правильного мышления, то есть логику; да и мышление людей тогда было ещё не развито в том смысле, что оно было не строго логическим, дологическим; хотя, конечно, разум человека ориентирован на то, чтобы соблюдать законы мышления естественным образом — вроде того, как человек переваривает пищу, не задумываясь о том, как он это делает и не анализируя процесс пищеварения; но, повторим, вера, подкреплённая практическими потребностями, превозмогала эту естественную предрасположенность к правильному мышлению. А религиозная традиция, к которой человек приобщался с детства, закрепляла неправильное мышление из поколения в поколение. Разумеется, эта религиозная традиция включала и переживание экстатических состояний — так что подобное закрепление не имело чисто «рационального», то есть «сухого», характера. И, конечно же, каждому из участников египетских магических практик и мистерий хотелось «хоть немного» стать богом или побыть богом...

Происходившее в древнем Египте, в одной из древнейших цивилизаций, мы можем рассматривать как некий архетип, свойственный всему человечеству. И, наверное, мы не ошибёмся, если предположим, что в индийской философии и религии концепция тождественности Атмана Брахману имеет те же корни, что и египетская осификация.

1.2. Немного терминологии и дальнейшего логического развития древнеегипетской теологии. Система единого-многого

Рассмотрим систему из Осириса и верующих в него, которые отождествились с ним, каждый — по отдельности, так, что между ними осталось различие. В этой системе есть элемент, которому тождественны все (он сам тождественен самому себе): это Осирис; и в этой системе есть элементы, отличные друг от друга: это верующие в Осириса, прошедшие отождествление с Осирисом. Первый элемент мы будем называть центром тождественности системы, а вторые элементы будем называть периферией системы.

Об элементах периферии можно говорить как о своеобразных «частях» системы: ведь эти элементы отличны друг от друга (хотя каждый из них и тождественен Осирису); но тогда о собственно Осирисе тоже можно говорить как о своеобразной «части» системы: ведь это нечто отличное о периферийных «частей» в том смысле, что для каждой периферийной «части» есть (хотя бы теоретически) некая часть системы, отличная от неё, но для Осириса такой «части» нет.

Собирательно о многих периферийных «частях» системы можно говорить как о периферийной «части» системы; соответственно, сам Осирис тогда будет центральной «частью» системы.

Далее. Поскольку все в этой системе, то есть все её «части», тождественно Осирису, то можно сказать что есть не многие числом «части», но одна числом «часть» — Осирис; по этой же причине можно сказать, что Осирис есть все «части» системы, то есть, что Осирис есть каждая из этих «частей» и что, следовательно, ничего в этой системе, кроме Осириса нет: «единственный числом Осирис и есть вся эта системы, взятая целиком».

Далее. Поскольку одна произвольная периферийная «часть» системы тождественна Осирису и другая, отличная от неё любая «часть» системы, тоже тождественна Осирису, можно сказать, что каждая периферийная «часть» системы есть и любая другая периферийная «часть» системы и, вместе с тем, все иные периферийные «части» системы вместе; поэтому же можно также сказать, что любая периферийная «часть» системы есть «весь Осирис целиком», то есть: как центр тождественности системы, так и её периферийные части.

Что касается единственности и множественности в числовом аспекте, то можно сказать, что рассматриваемая система есть нечто одно числом: ведь в ней кроме единственного Осириса больше ничего нет; но, вместе с тем, можно сказать, что эта система есть и нечто множественное числом: ведь в ней есть множество «частей», как периферийных «частей», так и центральной «части»; одних только периферийных «частей» в ней (по крайней мере теоретически, потенциально) множество. Поэтому о данной системе можно говорить и как о том, что единственно числом, и как о том, что множественно числом, то есть, говоря короче, как о едином-многом (в смысле: как о единственном-многом). И поэтому данную систему и подобные ей системы мы будем называть «системой единого-многого».

Так верующий в тождественность с Осирисом может «побывать» (в экстатическом состоянии) не только Осирисом (то есть ощутить свою тождественность не только с ним), но «побывать» и каждым иным верующим в отдельности, и всеми иными верующими вместе, и «всем Осирисом целиком».

Что касается древнего Египта, то вряд ли мысль древних египтян заходила так далеко — по крайней мере, в религиозной практике; хотя, конечно, нельзя исключать, что отдельные мыслители всё-таки могли доходить до таких вещей. Египетская религия характеризовалась тем, что ей были присущи архаичность и следование древности, традиции; древность же и

традиция, по-видимому, удовлетворялись только лишь отождествлением верующего с богами в мистериях; для подобных же движений мысли, по-видимому, нужны были греки, притом с их философией и склонностью к ней, а не просто греки с мистериальными религиозными культами, подобными египетским; поэтому лично я приписываю подобные движения мысли грекам и, притом, философски настроенным и знакомым с философией.

Но древний египтянин проходил отождествление не с одним Осирисом, а со многими богами — как в мистериальных обрядах, так и в магических практиках. Поэтому естественным образом вставал вопрос: как эти боги соотносились друг с другом: ведь «оправдать» то, что за свою жизнь верующий египтянин отождествлялся с многими различными богами могло только то, что сами эти боги образовывали аналогичную описанной выше систему единого-многого со своим центром тождественности и периферией.

Такой подход к богам вовсе не означал ещё введения своего рода «монотеизма» в том смысле, что фактически есть только один бог — тот, который находится в центре тождественности (например, Осирис или Ра): ведь в описанную систему могли входить не все боги, а лишь некоторые; другие же боги могли занимать столь высокое или, говоря вообще, просто исключительное положение, что не могло возникнуть и самой мысли о том, что какой-то другой бог или, тем более, бог рангом ниже мог отождествляться с каким-либо из этих вышестоящих богов; да, к тому же, и самих подобных систем единого-многого с богами могло быть несколько.

Что касается древнего Египта, то касательно подобных ходов мысли в нём мне остаётся повторить лишь то, что уже было сказано выше:

Египетская религия характеризовалась тем, что ей были присущи архаичность и следование древности, традиции; древность же и традиция, по-видимому, удовлетворялись только лишь отождествлением верующего с богами в мистериях; для подобных же движений мысли, по-видимому, нужны были греки, притом с их философией и склонностью к ней, а не просто греки с мистериальными религиозными культами, подобными египетским; поэтому лично я приписываю подобные движения мысли грекам и, притом, философски настроенным и знакомым с философией.

Пусть один бог, А, тождественен богу, выступающему в роли центра тождественности системы единого-многого; поскольку это центр тождественности тождественен любому другому богу системы,— например, В — то в силу этого можно сказать, что первый бог, А, «становится», если пожелает этого, богом В. Но что если в этот момент бог В захочет стать подобным образом богом С, не являющимся центром тождественности? Или богом А? Или центром тождественности?

Как видим, чтобы боги (и их поклонники) могли становится друг другом беспрепятственно, нужен определённый порядок: в определённое время определённые боги не должны становиться никем и это должно быть известно; и при этом боги, не становящиеся никем, должны сменяться в круговороте богов (и их поклонников) — чтобы каждый, повторим, беспрепятственно мог побывать всеми.

Разумеется в вечности (в мире идей Платона) и в мире аристотелевских форм, существующих как неизменные во времени, подобные изменения невозможны; но древние теологии не знали подобной неизменности: боги этих теологий существовали во времени и претерпевали изменения.

Конечно, подобный ход мысли должен был появиться, по крайней мере, ещё в древней Греции; но, по-видимому, подобный круговорот, постоянный «хоровод», богов известен только у гностиков. Число пневматических (духовных) богов в Плероме (мире пневматических богов) у гностика Василида (годы жизни: ок. 85 — ок. 145 гг. н.э.), в его

гностической системе единого-многого, — 365, по числу дней в году, а у гностика Валентина (годы жизни: ок. 100 — ок. 160 гг. н.э), в его гностической системе, — 30, по числу дней в месяце; такой числовой символизм наводит на ту мысль, что в каждый «день года» или «день месяца» «царствует» какой-то один бог (эон), который не «становится» в это время никем, но прочие могут «становиться» им, и что эти боги (эоны) по кругу сменяют друг друга. Подобные системы богов, в которых боги (и посвящённые) могут становиться друг другом, как ясно, были заимствованы гностиками из политеистических мистерий. Впрочем, в гностических системах, возможно, отсутствует определённый центр тождественности и вместо этого разные боги становятся этим центром тождественности по очереди.

Если маг становился богом (например, тем, который образует центр тождественности) через отождествление, то логично думать, что, достигнув божественности, он может творить чудеса. Когда он становится богом через отождествление с ним, то его «я» исчезает или, лучше сказать, превращается в «я» бога; и больше нет двух «я», а есть только одно «я» — «я» бога. Как же при этом заставить бога, это одно его оставшееся «я», сотворить чудо? Логично думать, что при достижении подобной божественности он переносит желание (сотворить чудо) из своего «я» в «я» бога и затем, когда остаётся одно божественное «я», бог ощущает это желание в себе и творит чудо с помощью своей воли. Но, как сказано, «логически» маг может «стать» не только богом, образующим центр тождественности, но и любым другим богом, входящим в систему единого-многого с этим центром тождественности.

Подобные мысли, касающиеся практики и теории чудотворения, как кажется, должны были посещать людей, особенно магов, ещё в древнем Египте. Но, по-видимому, опять же, зафиксированными эти мысли был лишь у гностиков: по крайней мере, именно в таком ключе следует понимать их описание того, как должны происходить чудотворения.

1.3. Эллинистические мистерии Исиды (Исиды и Осириса)

Мистерии Исиды (Исиды и Осириса), распространившиеся в греко-римском мире, — это явление эллинистического периода. Зарождение и начало распространения этих мистерий не следует отодвигать далее начала эллинистического периода, то есть далее завоеваний Александра Македонского; следовательно, они появились не ранее конца IV — начала III вв. до н.э. Мистерии Исиды следует рассматривать как «экспортный» вариант древнеегипетской религии, созданный в гораздо более позднее время (вероятно, с оглядкой на элевсинские и орфические мистерии), нежели собственно древнеегипетские мистерии, рассмотренные ранее.

Подчеркнем: мы говорим именно о мистериях, то есть сокровенном культе, предназначенном для избранных, для адептов, а не о публичных культах Исиды и Осириса, которые гораздо более широко были распространены в греко-римском мире.

Нет никаких описаний мистерий Исиды, кроме как дошедших до нас в «Золотом осле» Апулея; поэтому о сути того, что происходило в этих мистериях, остаётся лишь строить догадки; но, наверное, мы не ошибёмся, если предположим, что эти мистерии были продолжением древних египетских мистерий и что, следовательно, ключевым моментом в них была осирификация участников, подразумевавшая их отождествление с Осирисом, ещё прижизненное, в целях получения вечной блаженной загробной жизни и обеспечения воскресения тела после смерти. В этом нас ещё больше уверит следующее соображение: в греко-римском мире мистерии Исиды вступали в конкуренцию с другими мистериями, в частности, с элевсинскими мистериями и орфическими мистериями; но в элевсинских мистериях для достижения вечной блаженной загробной жизни участники отождествлялись с

Ураном и, возможно, с ребёнком Урана и Деметры (это будет показано далее; этот ребёнок символически зачинался и рождался прямо во время мистерии и, очевидно, служил своеобразным «выкупом» Нижнему Миру за каждого из посвящаемых участников мистерии), а в орфических мистериях с этой же целью участники отождествлялись с Дионисом (это тоже будет показано далее).

В [Йонас1998, с. 171] пишется: «...в мистериях Иисиды мы находим последовательное одевание и сбрасывание семи (или двенадцати) одежд или масок животных. Результат, получаемый от длительного и иногда душераздирающего ритуала, называется возрождение (*palingenesis*): посвященный отождествляется с возродённым богом. Терминология „возрождения“, „преобразования“ (метаморфозы), „видоизменения“ возникала в контексте этих ритуалов как часть языка мистических культов». К сожалению, в данном случае автор не даёт ссылок на источники.

1.4 Элевсинские мистерии

В [Taylor1891, pp. 32-33] цитируется фрагмент из произведения Климента Александрийского, содержащий слова Пиндара: «...Пиндар во фрагменте, сохранившемся Климентом Александрийским, говорит: „Ἀλλὰ καὶ Πίνδαρος περὶ τὸν Ἐλευσινὶ μυστηρίων λεγὼν ἐπιφέρει. Ὀλβιος, οὗτις ἰδὼν ἐκεῖνα, κοῖνα εἰς ὑποχθονία, οἶδεν μὲν βίον τελευτᾶν, ποδὲμ δὲ διὸς δότον ἀρχαῖν“ (*Строматы*, кн. III), то есть: „Но Пиндар, повествуя об элевсинских мистериях, говорит: „Благословен тот, кто, <р. 32/р. 33/> узрев эти *общие дела* в нижнем мире, познал и конец жизни, и её божественный источник, исходящий от Юпитера (Зевса)“.“». («But Pindar, speaking of the Eleusinian Mysteries, says: Blessed is who, having seen those *common concerns* in the underworld, knows both the end of life and its divine origin from Jupiter.»)

В [Климент2003] это фрагмент звучит так ([Климент2003, т. 1, кн. 3, 2, 16, с. 413]):

«Но ведь и Пиндар, говоря об Элевсинских мистериях, добавляет:

Блажен тот, кто видел это,

Пребывая ещё на земле,

Ведь он видел конец жизни,

Знает он и начало, дарованное богом».

Как видим, слов «исходящий от Зевса» здесь нет.

Аналогично, в [Пиндар1980, ч. IX, Френы (фрагменты), 137, с. 214] этот фрагмент из Пиндара звучит так:

«Блажен, кто сошёл под землю,

Увидев, что он увидел:

Ведом ему жизненный конец,

Ведомо дарованное от бога начало...».

В связи с этим встаёт вопрос: каким образом Taylor перевёл это место так, как он его перевёл?

По-видимому, он «διὸς δότον» понимал не как «дарованное богом (небом)», а как «дарованное Дием» (Дий — другое имя Зевса) или, что вероятнее, в обоих смыслах, что он и отразил в своём переводе.

Здесь же отметим, что Персефона носит второе имя — Кора («девица»).

Как бы то ни было, эти слова, «исходящий от Зевса», которые могут получиться в результате игры слов «божественный (небесный) – Зевсов (Диев)», в связи со сказанным Taylor’ом далее, помогают понять, в чём заключалась суть элевсинских мистерий.

В [Taylor1891, pp. 229-232] автор приводит документ на древнегреческом (и его перевод на английский) — произведение некоего Пселла, озаглавленное «Произведение Пселла о даймонах согласно мнению греков» («Of Psellus, Concerning Daemons according to the opinion of the Greeks» — «το Ψελλου τινα περι δαιμονων δοξαζουσιν Ἕλληνες»), которое помогает понять, что происходило на элевсинских мистериях и какова их суть.

Даймонами в этом произведении называются демоны, божества и духи, как добрые так и злые. Taylor замечает о том, кто такие даймоны: «демоны, божества и духи; этот термин ранее применялся ко всем разумным существам, добрым или злым, иным, нежели человек» ([Taylor1891, p. 229, note 1]).

Такое использование термина «даймон», когда под даймоном понимаются и высшие боги, необычно. Обычно у греков даймоны рассматривались как одни из самых младших, «мелких», богов, как боги, «выродившиеся до духов» или же попросту как духи.

Даймоны считались посредниками между миром богов и миром людей, вестниками богов, советниками и наставниками людей. С действием даймонов связывали прозрения и интуитивные озарения, экстатические состояния и прочие состояния сознания, выходящие за рамки обыденности, а также советующие, предупреждающие и грозящие «внутренние голоса» и другие подобные вещи. Даймоны, как сказано, были как добрыми, так и злыми.

Глубокое переживание полноты бытия и жизни, постижение смысла жизни, сути существующего (в таких состояниях неверующий обретает веру и говорит: «Бог есть!»), открытие Менделеевым во сне периодической таблицы, смутную тревогу, в которой человека посещает мысль «не лететь на том самолете» (который разобьется) — все эти вещи древний грек-язычник связал бы с воздействием даймонов.

Таким образом, даймоны по представлениям греков-язычников вовсе не тождественны христианским демонам, бесам; это, если, конечно, даймон добрый, скорее, что-то среднее между ангелом-хранителем и ангелом, посылающим пророчество и экстатическое состояние.

К сожалению, Taylor не приводит никаких подробных данных о приводимом им документе: всё, что он о нём пишет — это следующие слова в приложении к своей работе: «С момента написания вышеприведённой диссертации мне встретился забавный греческий манускрипт, озаглавленный...».

Непонятно, кто был автором этого манускрипта. Известно, что даже христиане, ранее участвовавшие в политеистических мистериях, не раскрывали их сути, соблюдая клятву. Имеем ли мы дело с христианином, всё-таки нарушившим обет молчания? Имеем ли мы дело с разочаровавшимся в мистериях политеистом, так политеистом и оставшимся? Может быть, он был склонен к философии и из-за этого отверг мистерию, предпочтя им «чисто философский путь»?

Отметим также, что акцентуация элевсинских мистерий на сексуальных аспектах человеческой и божественной жизни, на мой взгляд, свидетельствует об их глубокой древности (хотя, разумеется, по древности они не могут тягаться с древнеегипетскими мистериями). Элевсинские мистерии уже существовали ещё в микенскую эпоху, около 1550 г. до н.э. ([Лауэнштайн1996, с. 102]).

Ниже мы приводим данное произведение Пселла. Внимательно прочтите его, а также комментарии к нему.

[Taylor1891, pp. 229-232] Произведение Пселла о даймо́нах согласно мнению греков (Of Psellus, according to the opinion of the Greeks — το Ψελλου τινα περι δαιμονων δοξαζουσιν Ἕλληνες)

<ηϋ>

Α δε γε μυστηρια τουτων, οιον αυτικα τα Ελευσινα, τον μυθικον υποκκρινεται δια μυγνυμενον τη Θυγτερει ταυτης Φερσεφαττη τη και Κορη. Επειδη δε εμελλον και αφροφισιοι επι τη μυησει γινεισθαι συμπλοκαι, αναδυεται πως η Αφροδιτη απο τιων πεπελασμενων μηδε-<p. 229/p. 230>ων πελαγιος. Ειτα δε γαμηλιος επι τη Κορη υμεναιος. Εαι επαδουσιν οι τελευμενοι, εκ τυμπανου εφαγον εκ κυμβαλων επιον, εκιρνοφορησα (lege εκερνοφορησα) υπο τον παστον εισεδυν. Ὑποκρινεται δε και τας δηους ωδινας. Ἴκετηραι γουν αυτικα δηους. Και χολης ποσις, και καρδιαλγαι. Εφ' οis και τραγοσκελες μιμημα παθαινομενον περι τοis διδυμοis· οti περ ο Ζευς δικας αποτιννυς της βιας τη Δγμητρι τεραγου (lege τραγου) αρχεις αποτεμων, τω κολπω ταυτης κατεθετο, ωσπερ δη και εαυτου. Επι πασιν αι του Διονυσου τιμαι, και η κυστις, και τα πολυμοφαλα ποπανα, και οι Σαβασιω τελουμενοι, κλαδονες τε και μιμαλωνες, και τις ηχων λεβης Φεσπρωτειος και Δωδιναιον χακειον, και Κορυβας αλλος καε κουρης ετερος, διαμονον μιμηματα. Εφ' οis η Βαβωτους (lege η Βαυβω τους) μηρους ανασυρομενη, και ο γυναικος κτεις, ουτω γαρ ονομαζουσι την αιδω αισχυνομενοι. Και ουτως εν αισχω την τελετην καταλουσιν.

The Mysteries of these demons, such as Eleusinia, consisted in representing the mythical narration of Jupiter mingling with Ceres and her daughter Proserpina (Phersephatté). But as <p. 230/p. 231> venereal connections are in the initiation, a Venus is represented rising from the sea, from certain moving sexual parts: afterwards the celebrated marriage of Proserpina (with Pluto) takes place; and those who are initiated sing:

“ ‘Out of drum I have eaten,
Out of cymbal I have drunk,
The mystic vase I have sustained,
The bed have entered.’

There pregnant throes likewise of Ceres [Deo] are represented: hence the supplication of Deo are exhibited; the drinking of bile, and the heart-aches. After this, an effigy with the thighs of a goat makes it appearance, which is represented as suffering vehemently about the testicles: because Jupiter, as if to expiate the violence which he had offered to Ceres, is represented as cutting off the testicles of a goat, an placing them on her bosom, as of they were his own. But after all this the rites of Bacchus succeed; the Cista, and the cakes with many bosses, like those of a shield. Likewise the <p. 231/p. 232> mysteries of Sabazius, divinations, and the mimalons or Bacchants; a certain sound of the Thesprotian bason; the Dodonaean brass; another Corybas, and another Proserpina — representations of Demons. After these succeed the uncovering of the thighs of Baubo, and a woman's comb (*kteis*), for thus, through a sense of shame, they denominate the sexual parts of a woman. And thus, with scandal exhibitions, they finish the initiation.”

Μυστηρια ετιх δαιμονов — такие, как элевсинские — состоят в репрезентации мифического повествования о Зевсе, смешанными с мифическими повествованиями о Деметре и её дочери Персефоне. Но так как <p. 229/p. 230> в посвящении на репрезентации присутствуют любовные связи, то в ходе репрезентации появляется Афродита, восстающая из моря, которая рождается от движущегося полового органа¹; после этого показывают празднование брака Персефоны (с Плутоном) и при этом принимающие посвящение поют²:

*От барабана я вкусил,
От цимбал я испил,
Таинственную вазу я поддерживал,
На ложе я взошёл.*³

Подобно, на репрезентации показывают муки рождения беременной Деметры [Део]⁴; поэтому выставляются напоказ мольбы Део, испытание ею горького напитка⁵ и её сердечные страдания. После этого появляется объёмное изображение бёдер козла, которого представляют очень сильно страдающим своими яичками: ибо Зевс, чтобы искупить своё насилие, которое он совершил над Деметрой, изображается отрезающим яички козлу и помещающих их на её чрево — как если бы они были его собственными. Но после всего этого следуют ритуалы Вакха (Диониса); киста⁶ и пирожки со многими хозяевами — подобными тем, что относятся к щиту. Подобно, следуют <р. 231/р. 232> мистерии Сабазия⁷, предсказания (гадания) и мималоны или вакханты⁸; следует определённый звук феспротийского фагота и додонской медной трубы; появляются другие корибанты⁹ и другая Персефона¹⁰; они изображаются как даймонические репрезентации. После этого следует открытие бёдер Баубо¹¹ и женской лобковой области (*kteis'a*); ибо так, через чувство позора, они обозначают половые органы женщины. И так, со скандальным выставлением напоказ наготы, они оканчивают посвящение.

<кц>

1. Афродита родилась из морской пены после того, как в море упал фаллос Кроноса, оскопленного Зевсом.
2. Имеются в виду как мужчины, так и женщины.
3. То есть: каждый из посвящаемых отождествляет себя с Плутоном. Но Плутон, похититель Персефоны, в данном случае отрицательный персонаж; отсюда должно быть ясно, что далее, когда появляется спаситель-Зевс, являющийся в ответ на мольбы Деметры, каждый из посвящаемых должен отождествлять себя и с ним. И, вообще говоря, надо предположить, что каждый посвящаемых отождествлял себя не только с Плутоном и Зевсом, но и с другими богами, фигурирующими далее в описании мистерии: по меньшей мере, с божественным ребёнком, рождаемым Деметрой от связи с Зевсом, с Дионисом (Вакхом), а также с Сабазием.
4. Этот ребёнок Деметры и Зевса, явившегося в Гадес на мольбы Деметры о помощи и овладевшего ею, разумеется, есть новый бог; и, по логике, он должен остаться в Гадесе навечно вместо Персефоны, как её замена и выкуп. Его участь вовсе не ужасна: ведь Плутон, владыка Гадеса, тоже большую часть времени проводит там; это его божественное жилище. Этот ребёнок должен находиться где-то среди свиты Плутона и блаженствовать в Гадесе. На примере этого ребёнка показывается загробная участь посвящаемых (после смерти они всё равно должны остаться в Гадесе) и поэтому, по логике, посвящаемые должны отождествлять себя с этим ребёнком-богом.
5. Имеется в виду киклон.
6. Корзина, в которой хранились священные для участников мистерии предметы.
7. Фригийско-фракийское божество растительности, земледелия и врачевства.
8. По-видимому, речь идёт о «мималонах или вакхантах» Сабазия, которые были подобны вакхантам Диониса. Слово «мималоны» имеет тот же корень, что и «мимезис» («подражание») и «мим» («подражатель»); то есть: это подражатели Сабазия, его спутники, подобные вакхантам Диониса и корибантам (куретам) Деметры.
9. Собственно корибанты («танцоры») — это спутники Великой Матери, сирийской богини; их аналоги в Элладе — куреты («юноши»), спутники Афродиты; другое их название — Диоскуры (сыны Зевса или, иначе говоря, Дия), а именно: Кастор («Очиститель») и Полидевк («Указчик»). Подобные куреты (корибанты) были и в свите Деметры — это Триптолем («Сильный Воин» или «Троепашец» или «Трижды Воин») и Евбулей или Евбул («Советчик»). См.: [Лауэнштайн 1996, сс. 56-57].
10. Под «другой Персефой», по-видимому, понимается какая-то другая богиня, отличная от собственно Персефоны, но каким-то образом отождествлявшаяся с ней. Тогда её мать была

подобием собственно Деметры и отождествлялась с ней. И тогда упоминаемые здесь «другие корибанты» — это спутники этой «другой Деметры».

11. Служанка дома, в котором остановилась в Элевсинах Деметра, разыскивая Персефону. Баубо также называли Ямбой.

<кп2>

Касательно Сабазия в [Rhode1925] говорится: «Вот, более того: они имеют участь в жизни самого бога; не менее значимым должен быть тот факт, что восхищенные (духом) слуги бога называют себя именем этого бога. Служитель бога, становящийся в экстазе становится един с богом, сам называется Сабом, Сабазием» ([Rhode1925, p. 258]). Иначе говоря, обряды (мистерии) Сабазия попросту предполагали отождествление миста с этим богом.

Миф о Деметре и Персефоне гласит, что Плутон похитил дочь Деметры, Персефону и та навсегда должна была поселиться в Гадесе; Деметра, разыскивая Персефону, спустилась к Плутону в Гадес, но сама одна не смогла вызволить свою дочь; благодаря вмешательству Зевса дело удалось наполовину исправить: полгода Персефона должна была проводить в Гадесе, а полгода — с матерью.

Элевсинские мистерии, как видим, добавляют к этому мифу детали: Зевс, явившись в Гадес на мольбы Деметры, вступает с ней в связь, от которой рождается ребёнок — очевидно, новый бог. Этот ребёнок, очевидно, как сказано, служит заменой Персефоны, выкупом за неё Гадесу: он должен навсегда остаться в Гадесе вместо Персефоны, благодаря чему она может полгода проводить с матерью. Повторим: участь ребёнка вовсе не ужасна: ведь Плутон, владык Гадеса, тоже большую часть времени проводит там; это его божественное жилище. Этот ребёнок должен находиться где-то среди свиты Плутона и блаженствовать в Гадесе.

Как видим, каждый посвящаемый в мистерии отождествляется с Плутоном: мист поёт от имени Плутона песню. Но Плутон здесь вовсе не положительный персонаж, с которого надо брать пример; видимо, отождествление с Плутоном происходит в порядке отождествления в ходе мистерии миста с богами вообще, то есть со многими богами. Поэтому логично предположить, что далее мист отождествляется с самим явившимся в Гадес Зевсом.

Мист также должен отождествляться с ребёнком Зевса и Деметры, рождённым в Гадесе: ведь, как сказано, на примере этого ребёнка показывается загробная участь посвящаемых (после смерти они всё равно должны остаться в Гадесе) и поэтому, по логике, посвящаемые должны отождествлять себя с этим ребёнком-богом.

Видимо, отождествление с этими тремя богами — Плутоном, Зевсом и ребёнком Зевса и Деметры представляет из себя древнейшую часть мистерий. Но падкие на мистерии люди, очевидно, прибегали не только к элевсинским мистериям, но и, например, к орфическим, в которых мист отождествлялся с Дионисом (как это будет показано далее). Поэтому естественным образом вставал вопрос: как происходящее в элевсинских мистериях соотносится с происходящим в других мистериях — в тех же орфических, например. Этот вопрос, по-видимому, был разрешен в том смысле, что обе мистериальные традиции правы. И жрецы элевсинских мистерий решили расширить свою традицию: они ввели в мистирию Диониса, а затем Сабазия, с которыми мист также отождествлялся. Отождествлялся он, вероятно, и с другими богами, которые представлялись в мистерии актёрами. Поэтому, грубо говоря, посвящённому в элевсинские мистерии, грубо говоря, не надо было участвовать в орфических мистериях.

Описание (то есть реконструкция) элевсинских мистерий в четвёртой части [Лауэнштайн1996] показывает, что эти мистерии представляли из себя целый карнавал, бал богов. Конечно, вряд ли со всеми ними отождествлялся мист, но, наверное, со многими.

Здесь уместно повторить то, что было сказано ранее про древний Египет и древнюю Грецию:

«Но древний египтянин проходил отождествление не с одним Осирисом, а со многими богами — как в мистерияльных обрядах, так и в магических практиках. Поэтому естественным образом вставал вопрос: как эти боги соотносились друг с другом: ведь «оправдать» то, что за свою жизнь верующий египтянин отождествлялся с многими различными богами могло только то, что сами эти боги образовывали аналогичную описанной выше систему единого-многого со своим центром тождественности и периферией.

Такой подход к богам вовсе не означал ещё введения своего рода «монотеизма» в том смысле, что фактически есть только один бог — тот, который находится в центре тождественности (например, Осирис или Ра): ведь в описанную систему могли входить не все боги, а лишь некоторые; другие же боги могли занимать столь высокое или, говоря вообще, просто исключительное положение, что не могло возникнуть и самой мысли о том, что какой-то другой бог или, тем более, бог рангом ниже мог отождествляться с каким-либо из этих вышестоящих богов; да, к тому же, и самих подобных систем единого-многого с богами могло быть несколько.

Что касается древнего Египта, то касательно подобных ходов мысли в нём мне остаётся повторить лишь то, что уже было сказано выше:

Египетская религия характеризовалась тем, что ей были присущи архаичность и следование древности, традиции; древность же и традиция, по-видимому, удовлетворялись только лишь отождествлением верующего с богами в мистериях; для подобных же движений мысли, по-видимому, нужны были греки, притом с их философией и склонностью к ней, а не просто греки с мистерияльными религиозными культами, подобными египетским; поэтому лично я приписываю подобные движения мысли грекам и, притом, философски настроенным и знакомым с философией».

Что касается в данном случае «центра тождественности» (среди богов), то, с точки зрения традиционной мифологии, вряд ли им мог быть Зевс: ведь он не самый старший и самый первый из богов. Согласно гесиодовской «Теогонии» на роль такого центра мог бы претендовать, скорее, Хаос. Но кто знает — насколько мифология участников элевсинских мистерий отличалась от традиционной мифологии?

Следует заметить, что, возможно, Пселл что-то либо путает, либо намеренно искажает в своём описании элевсинских мистерий. В самом деле — повторим: Плутон здесь вовсе не тот персонаж, которым следует подражать, но согласно «песне отождествления» мист отождествляется именно с ним. Может быть, в действительности всё обстояло несколько иначе: Плутон готовит брачный пир с Персефоной; пир почти готов; но, вот, внезапно на мольбы Деметры является Зевс и насильно овладевает Деметрой, прямо на брачном ложе, приготовленном Плутоном для себя; и тогда получается, что «песнь отождествления» относится не к Плутону, а к Зевсу.

Такая путаница могла быть внесена Пселлом намеренно из-за того, что он поклялся соблюдать тайну мистерий. Даже если он был христианином, он по-прежнему мог считать эту клятву действенной. Потому, возможно, он намеренно изменил повествование, рассказываемое в мистерии. Или, может быть, он пересказывает историю, уже искажённую участником мистерий.

Вернёмся к корзине (kiste), о которой говорится в рассказе Пселла.

Всего в элевсинских мистериях было задействовано две корзины: большая и малая. Первая называлась *kiste*, а последняя называлась — *salathos*. В большой корзине хранились священные предметы, используемые в мистерии, которые брал в руки мист. Лауэнштайн так описывает употребление двух корзин [Лауэнштайн 1996, с. 195]:

«В преддверии главного зала он (мист) вместе с другими членами своей группы обнаруживает за ширмой старую жрицу Деметры, которая, подобно своей богине, сидит на корзине под названием *kiste*. Как только группа переступает порог, жрица встает, открывает корзину и знаком велит первому что-то достать. Там лежит перевернутое деревянное материнское лоно. Мист вынимает его из корзины, переворачивает и видит, что у него в руках. Жрица направляет его в священный покой, где в полумраке, выпрямившись во весь рост, стоит молодая жрица Гекаты, которая на этом празднике одновременно является Корой. Она держит на голове *kalathos*, маленькую корзину. Когда входит мист, она снимает корзину и показывает ему — там пусто. Жестом она приказывает положить туда лоно, не переворачивая его, затем ставит корзинку на голову, некоторое время серьезно смотрит на миста, опять снимает корзинку, велит ему вытащить содержимое и уходить. За дверью этот предмет снова переворачивают и кладут в корзину Деметры, на которую опять усаживается старуха жрица. Она ждет следующего».

Итак, согласно Лауэнштайну, в корзине хранилось «материнское лоно» — то есть, судя по контексту, лоно Деметры.

Согласно же Taylor'у в большой корзине хранились золотые змея, яйцо и фаллос ([Taylor 1891, p. 179, note 1]).

Наверное, мы не сильно ошибёмся, если предположим, что в большой корзине хранились «женское лоно» и фаллос: лоно Деметры и фаллос Зевса. Мы, наверное, также не сильно ошибёмся, если предположим, что встреча миста со старой жрицей Деметры символизировала или и была «священным браком» («священным совокуплением») Зевса и Деметры: мист символизировал Зевса или отождествлял себя с ним, а старая жрица Деметры символизировала Деметру или отождествляла себя с ней. И мист, как сказано, отождествлял себя и с Зевсом, и с ребёнком, рождённым в Гадесе от совокупления Зевса и Деметры, — тем ребёнком, загробную судьбу которого наследовал мист.

Поясним, каким образом мист отождествлял себя, например, с Зевсом в том случае, если последний не являлся «центром тождественности»: мист был тождественен центру и Зевс — тоже; следовательно, мист был тождественен Зевсу (а также, таким же образом, Плутону, ребёнку Зевса и Деметры, Дионису, Сабазию и так далее...).

1.5 Дионисийские и орфические мистерии

Дионис (Вакх) обычно известен как изначально фракийский хтонический бог растительности и растительных сил природы, бог виноградарства и виноделия. То есть изначально Дионис — бог ежегодно умирающей и воскресающей растительности (напомним, что изначально Осирис был духом зерна).

Следует различать дионисийство и орфизм. Собственно дионисийство — это «дикое» дионисийство, более древнее, с более «дикими» ритуалами, приверженное неистовствам и кровавым жертвам, хтоническое, ориентированное на женщин; орфизм — это реформированное дионисийство, более позднее, упорядоченное и отвергающее кровавые жертвы, ориентированное на богов света и солярных богов, ориентированное на мужчин. И дионисийство, и орфизм были мистериями религиями: в них, в мистериях, верующие в Диониса отождествляли себя с ним.

В [Guthrie1993, pp.113-144], со ссылкой на восьмую главу [Rhodes1925], так описывается финал «дикий» дионисийской мистерии: вакхант «...растерзывает и пожирает сырое мясо животного-жертвы. Дионис является перед ним в форме быка. Конечной целью вакханта было единение с этим богом через достижение экстаза и священную трапезу, чтобы стать самому Вакхом (Дионисом)».

В [Guthrie1993] проводится взгляд на Орфея не только как на певца, но и как, прежде всего, на религиозного реформатора — первого религиозного реформатора «дикого» дионисийства, производящего главную переориентацию этой религии.

«...(Орфей) сделал много изменений в (дионисийских) обрядах и по этой причине посвящения, которые обязаны своим происхождением Дионису, стали называться орфическими» ([Guthrie1993, p. 61]).

«Образ его смерти был таков: он был растерзан на куски женщинами Фракии и Македонии за то, что <р. 61/р. 62> он не позволял им принимать участие в своих религиозных обрядах...; ибо они действительно говорили, что после несчастья, которое произошло у него с его собственной женой, он стал врагом целого пола» ([Guthrie1993, pp. 61-62]).

«Самое древнее из сохранившихся свидетельств об орфических практиках находится у Геродота и, следовательно, отсылает нас к пятому столетию до н.э.» ([Guthrie1993, p. 16]).

«Когда Платон упоминает как об орфическом об обычае воздержания от употребления в пищу плоти животных, он делает это в следующих словах: ... „Они воздерживаются от <р. 16/р. 17> плоти под впечатлением от того, что неблагочестиво есть её или же осквернять алтари богов кровью; и так среди наших предков появился род жизни, который был назван орфическим и согласно которому следует придерживаться всего, что не имеет в себе жизни и воздерживаться от всех живых существ“. Аристофан, вероятно, ссылается на то же самое, когда говорит, что именно Орфей научил нас воздерживаться... от кровопролития. Но, может быть, он имел в виду каннибализм — привычку, которую, как говорят, — по крайней мере, среди более поздних писателей, — Орфей искоренил из примитивной жизни... Эти двое, вероятно, думали об одном и том же вместе: Платон, непосредственно прежде только что процитированных слов, говорит, на одном дыхании и с отсылкой к тем же самым практикам, о животных и человеческих жертвоприношениях, а древние жертвоприношения, вообще говоря, вместе с тем были и блюдами для трапезы» ([Guthrie1993, pp. 16-17]).

«Драматическая версия (гибели Орфея) Эсхила, которая является самой ранней из нам известных, говорит о том, что Орфей был посвящённый служитель Аполлона, бога Солнца. У Орфея был обычай первым делом каждое утро приходить на гору Панагион, чтобы поприветствовать Солнце. Этим он навлек на себя гнев Диониса, который приобрёл Фракию для своей собственной дикой религии; и Дионис послал против Орфея обратившихся в дионисийскую религию диких женщин, менад. Они растерзали Орфея на куски — так, как это было у них принято делать в их оргиях, когда они расчленили животных и так, как в «Вакханках» Еврепида вакханки растерзали Пенфея» ([Guthrie1993, p. 32]).

Растерзание Орфея вакханками (менадами) «дикого» дионисийства, как ясно, служила поворотным пунктом в размежевании «дикого» дионисийства и реформированного Орфеем дионисийства: это убийство Орфея в дионисийстве и играло ту же роль, что и распятие иудеями Христа с дальнейшим размежеванием иудеев и христиан.

За Орфеем последовали другие реформаторы дионисийства, действовавшие по его примеру. Вероятно, теология, теогония, космогония и антропология орфизма — плод деятельности многих людей, как Орфея, так и его последователей.

Коснёмся кратко теологии, теогонии, космогонии и антропологии орфизма в их развитом виде ([Guthrie1993, ss. 72, 75-76, 79-83]).

«Орфические учения включали в себя веру в первородный грех, основанную на легенде о происхождении человечества, веру в подчеркнутое разделение души от тела и веру в жизнь после смерти, которая (жизнь) для проживших чисто должна быть намного лучше земной жизни» ([Guthrie1993, p. 72]).

«В одно время Фанес, а в другое — Зевс содержали семена всего сущего в своём теле; и так, из этого состояния смешения в Едином появилось всё сущее в нашем множественном мире, вся природа, одушевлённая и неодушевлённая. Эта центральная мысль о том, что всё сущее сперва существовало вместе в виде смешанной массы и что процесс творения был процессом сепарации и разделения, с тем следствием, что конец нашей эпоха ознаменуется возвращением к этому примитивному смешению, с мифологической окраской различных степеней, повторялась во многих религиях и у многих религиозных философов... Они (орфики) говорят о примитивном мировом порядке, творцом которого была Фанес; Фанес позднее был проглочен, вместе со своим творением, Зевсом, из которого был создан второй <р. 75/р. 76> мировой порядок, в котором мы и живём. Согласно неоплатонической интерпретации эпоха Фанеса есть умопостигаемый мир платонических Идей, а эпоха Зевса есть этот материальный и чувственно-воспринимаемый мир» ([Guthrie1993, pp. 75-76]).

Также смотри: [Guthrie1993, pp. 79-80].

«Из Хроноса родились Эфир, Хаос и Эреб или, как излагают это в рапсодиях, Эфир и великая зияющая бездна, а также тьма над всем. Далее Хронос отложил в Эфире яйцо. Это яйцо разломилось надвое и Фанес, перворожденный бог (Протогон), явился в мир... Фанес является создателем всего; из него этот мир имеет свой первый исток. Фанес представлялся чудесно-прекрасным, фигурой, созданной из сияющего света, с золотыми крыльями на плечах, с четырьмя глазами и с головами различных животных. Он был двуполым, ибо он должен был создать род богов без чужой помощи... Он имеет много имён: Фанес, Протогон, Эрекпай, Метис, Дионис, Эрос. Фрагменты не позволяют нам получить согласованную картину процесса творения, совершённого Фанесом. Он создал вечный дом для богов и был их первым царём. Строки, описывающие создание Солнца и Луны (которая есть мир в небесах, содержащий „множество гор, городов, домов“...), должно быть, говорят о деяниях Фанеса. Во времена Фанеса тоже были люди..., но они не принадлежали к нашему роду. Как увидим, всё это принадлежит прошедшей эпохе; и люди времён Фанеса, как нам говорят, были людьми Золотой Эры» [Guthrie1993, p. 80].

«Для нашего мира Зевс — не просто высший правитель, но творец. Как это может быть, если всё было создано до того, как он родился? Повествования не входят в такие детали. Зевс проглотил Фанеса и, вместе с Фанесом, который есть первородный и источник всего, Зевс, должно быть, рассматривается как вобравший в себя все сущие вещи» [Guthrie1993, p. 81].

«Создав все вещи заново, Зевс становится... „началом, серединой и концом всего“» [Guthrie1993, p. 82].

Персефона родила Зевсу Диониса (Диониса Загрея). Зевс посадил Диониса, ребёнка, на свой престол и дал ему в руки свой собственный скипетр и сказал, обращаясь к новому поколению богов: „Приклоните свои уши, о, боги! Этого бога я сделаю вашим царём!“. Титаны составили против Диониса заговор; они завлекли его, зарезали и растерзали на куски. Члены его тела были собраны Аполлоном по приказу Зевса и отнесены в Дельфы. Сердце было сохранено Афиной; она принесла его Зевсу, чтобы из него тот мог возродить Диониса, что Зевс и сделал: Дионис Загрей возродился в виде «привычного» Диониса. Ожив снова, Дионис стал для орфиков высшим объектом поклонения. Но сам Фанес, как сказано выше, тоже назывался Дионисом; таким образом, в действительности «привычный» (воскресший) Дионис существовал от начала всего; это был триждырождённый бог: Дионис-Фанес, Дионис-Загрей и воскресший Дионис [Guthrie1993, p. 82].

«Когда <р. 82/р. 83> титаны зарезали ребёнка Диониса, они отведали его плоти. В гнев взъярённый Зевс пустил в них молнию и сжёг их; и из дымящихся останков титанов возникла раса, которой эта эпоха ещё не знала, — раса смертных людей. Наша природа, следовательно, двойственна: мы рождены от титанов, злых сынов Земли, но в нас есть также и нечто, что имеет небесную природу, ибо в нас перешли некоторые фрагменты тела Диониса, сына Зевса Олимпийского, из которого титаны сделали себе своё злостное пиршество» [Guthrie1993, p. 83].

Таким образом, «первородный грех» в орфизме — это, по сути, грех и греховная поврежденность титанов, убивших и пожравших тело Диониса Загрея, унаследованные человечеством. И, соответственно, цель человеческой жизни — это очиститься от всего титанического в себе и взрастить в себе дионисийское.

Отметим связь с древним Египтом:

«Диодор Сицилийский, живший во время правления Августа..., цитирует строку, принадлежащую Орфею, в которой он говорит, что египетский бог Осирис называется „Фанесом и Дионисом“» ([Guthrie1993, p. 96]).

«Этимология имени Фанеса, заключающаяся в произведении этого имени от φαίνω, всеобща среди древних авторитетов. Фанес назван Фанесом потому, что он воссиял первым — то есть явился в сиянии света; или, альтернативно, потому что он делает видимым, даёт свет всему творению. Он иногда сам называется светом или, через лёгкий и очень естественный перенос, иногда сам идентифицируется с Солнцем — хотя это смешение, вероятно, не производится в собственно рапсодическом взгляде на творение...» ([Guthrie1993, p. 96]).

Guthrie так говорит об отличии вышериведённой теогонии от привычных для грека теогоний:

«Именно здесь должна лежать фундаментальная разница (между теогониями), в представлении творения как просто генеалогического древа и отсутствии всяких следов идей абсорбции всех вещей в Единое и их появления из Единого во множественности снова. Как всё может стать Единым, несмотря на то, что каждая вещь существует как отдельная?... Кто, следовательно, поставил вопрос в такой форме? Два очень различных класса людей или, по меньшей мере, два класса людей, ощущавших себя очень по-разному. Этот вопрос был поставлен первыми философами Ионии, которые были убеждены, что множественный мир должен был возникнуть из единственной примитивной материи, и которые думали, что единственная проблема заключается в том, чтобы установить то, чем именно должна быть эта примитивная материя. Второй раз этот вопрос был поставлен теми религиозными душами, чьи мысли приняли мистическое направление; эти люди испытывали достаточно тусклые ощущения того, что они были одной природы с каким-то богом-жизнеподателем, которому они служили. Этот вопрос возник в форме: „Как могу я, отдельный и изолированный в материальном теле, отличном от других тел, стать единым с этим богом?“. Философы начали ставить этот вопрос в шестом столетии до н.э.» ([Guthrie1993, p. 105])

Как видим, Guthrie относит зарождение орфизма к эпохе, когда люди — как философы, так и религиозные деятели стали интересоваться упомянутым выше вопросом — взаимосвязью единого и множественного, а именно примерно к VI в. до н.э.

Отметим, что в философии подобный вопрос можно рассматривать, используя в качестве пищи для размышлений несколько предметных областей: во-первых, соотношение целого и его частей; во-вторых, как сказано, взаимоотношения некоей первоосновы (первичной материи) и многих вещей, из неё полученных; в-третьих, взаимоотношение одной и той же формы (сущности) и соответствующих многих материальных вещей, полученных на основе тождественно одной и той же самой формы (сущности).

В связи со сказанным выше приведём следующий фрагмент:

[GuthrieHGPB, vol. 4, The Ion, pp. 207-208, The thesis that mystical explanation of poetry...]

<нц>

Тезис, что мистическое объяснение поэзии стоит в одном ряду с дионисийской одержимостью, не появлялся до пятого столетия; и при этом для появления данного тезиса должно было произойти философское усовершенствование чисто гомеровской концепции взаимоотношения между поэтом и божественными силами. Наличие данного усовершенствования, возможно, нельзя считать доказанным; его предположительное наличие выводится из того аргумента, что так должно быть *по умолчанию* (из аргумента *ex silentio*); но историческая <с. 207/с. 208> вероятность — на стороне такого мнения. Именно в шестом и начале пятого столетий греческий ум начал очаровываться проблемой Единого и многого, их таинственным взаимоотношением и их своего рода тождественностью. Для философов-досократиков эта проблема представлялась в виде проблемы взаимоотношения между вечнотечущей субстанцией (субстратом) космоса и её множественными и изменчивыми проявлениями, тогда как для приверженцев дионисийства данная проблема мыслилась в понятиях отождествления многих отдельных душ с Единым божественным существом в процессе переживания ими энтузиазма¹ (*enthusiasmos*), когда дух бога входил в каждого из них. И поэтому не надо удивляться тому, что только лишь после появления этих идей для философов сделалось respectable (в этом процессе немалую роль сыграли орфические писатели) изображать поэта как, говоря словами Платона (*Ион* 533e – 534e), человека «с богом внутри него и одержимого», «лишенного богом его собственного рассудка», как всего лишь рупор, через который «сам бог ораторствует» — сделалось respectable до такой степени, что такое изображение поэта смогло заместить гомеровскую концепцию поэта как всего лишь того, кто сочиняет свои собственные произведения с божественной помощью. В этой, гомеровской, концепции, согласно которой поэт далёк от того, чтобы лишиться своего рассудка, он выступал в роли мудрого и искусного учителя и наставника; фактически он выступал в роли первоначального *софиста* (т. III, сс. 29 и следующая).

<кц>

1. Мистического экстатического состояния — исступления ума, то есть выступления его за свои пределы, своего рода «опьянения», в ходе которого происходило соединение с богом.

<кп2>

Перейдём к сути дионисийских и орфических мистерий — отождествлению миста с Дионисом.

Как описывается в [Guthrie1993, pp. 110-113], в Греции было много Дионисов, то есть фактически было много разных божеств с именем Дионис; среди них был Дионис Критский; Дионис Критский был по своему происхождению переименованным критским Зевсом, хтоническим божеством, отличным от олимпийского Зевса; этого критского Зевса, до того, как он стал критским Дионисом, иначе называли Зевсом Идским или Зевсом Загреем. В честь этого Зевса Идского тоже совершались мистерии; позднее эти мистерии стали мистериями критского Диониса. Несмотря на такое происхождение мистерий критского Диониса, эти мистерии совпадали с мистериями Диониса, совершавшимися в других местах; при этом среди их отличий от других дионисийских мистерий было то, что они совершались открыто и на них допускались все желающие. Подчеркнём, что речь идёт именно о дионисийских мистериях, то есть о мистериях «дикого» дионисийства, а не об орфических мистериях.

В связи с мистериями Диониса Критского на Крите Guthrie приводит следующие слова Диодора Сицилийского: «...Что в других странах сообщается под обещанием хранить тайну,

то в их стране никто не скрывает ни от кого, кто возжелал бы научиться подобным вещам» [Guthrie1993, p. 111].

Каково же было центральное место мистерий Диониса Критского на Крите? Это можно понять по мистериям Зевса Критского. Guthrie приводит следующие слова из произведения Евонпижа «Критяне», которые произносит хор от лица посвящённого в мистерии Зевса Критского (Идского): «Чиста была моя жизнь с того дня, когда я стал посвящённым Идского Зевса и пастыря Загрея, странствующего в ночи; и, завершив празднество поядания сырого мяса и держав поднятыми вверх факелы ради Горной Матери, — да, факелы куретов! — я возвысился до святого состояния и назвался Вакхом» ([Guthrie1993, p. 111]).

Иначе говоря: посвящённый в мистерии Идского Зевса, называясь Вакхом, попросту отождествлял себя с Идским Зевсом. И, таким образом, участники мистерий Диониса тоже отождествляли себя с Дионисом, который, как Идский Зевс, тоже был хтоническим божеством.

Орфики, реформировавшие «дикий» дионисизм, должны были заимствовать это. И, таким образом, орфики в своих мистериях отождествляли себя со своим Дионисом Загреем, который прежде был Фанесом-Дионисом, а после стал «привычным» Дионисом; и все эти Дионисы рассматривались орфиками не как хтонические боги, а, по преемственности, как боги света и, в этом смысле, как солярные и аполлонизированные боги. Через такое отождествление происходило избавление от титанического, то есть хтонического, начала и возвращение в себе начала дионисийского, светоносного и солярного; и, разумеется, отождествляя себя с Дионисом, орфик чаял посмертного воскресения и возрождения подобного тому, которое претерпел Дионис Загрей, возродившись в «привычном» Дионисе.

Известны орфические костяные таблички (которые, вероятно, орфики носили с собой и, может быть, клали в свои могилы) с надписями: «Жизнь. Смерть. Жизнь. Истина. Дионис. Орфика». Каков смысл этой надписи? Можно предположить, что здесь излагается Символ Веры орфиков — что-то вроде: «Я жил, потом умер, но после смерти я опять обрету жизнь, ибо я познал истину и был приверженцем Диониса и учения Орфея (и Дионис обеспечит мне воскресение, ибо воскрес сам)». Но зачем тогда шифроваться? Что тут скрывать?! Вероятно, следует предположить, что эти краткие слова скрывали что-то вроде приказания самого бога, Диониса, имеющего власть над жизнью и смертью: «За моей жизнью последовала смерть, а за моей смертью да последует жизнь, ибо я познал истину: Я есть Дионис, ибо я был орфиком (был посвящённым в орфические мистерии)». И орфики носили с собой этот зашифрованный Символ Веры так, как носил бы с собой свой Символ Веры, записанный или напечатанный на бумаге, христианин.

1.6 Мистерии Сераписа

Серапис — это греко-египетское эллинистическое синкретическое, как полагают согласно наиболее распространённой версии его происхождения, — искусственно созданное, божество, истоки которого кренятся в египетских божествах Осирисе и Аписе. Как полагают согласно наиболее распространённой версии происхождения Сераписа, этот бог был введён греческим царём (фароном) Птолемеем I Сотером, сподвижником Александра Македонского, диадохом. Одной из целей введения культа Сераписа было заполнить зазор, построить мост между греками и македонцами с одной стороны и египтянами — с другой.

Поскольку в те времена согласно общераспространённым представлениям естественную власть над территорией имели её «природные» боги, то неудивительно, что за основу для создания Сераписа были взяты Осирис и Апис.

Серапис был богом плодородия, подземного царства и загробной жизни.

Согласно сведениям, оставшимся от Нумения Апамейского (его период расцвета творчества пришёлся на вторую половину II в. н.э.), человека, «страстно жаждущим мистерий» ([Guthrie1917, fr. 59; des Places1973, fr. 55]), надо думать, что культ Сераписа включал в себя мистерии — это видно по фрагменту [Guthrie1917, fr. 61; des Places1973, fr. 53], в которых открыто говорится о профанных мистериях Сераписа.

Далее фрагменты из произведений Нумений Апамейского и фрагменты о нём и его философии приводятся по [Guthrie1917] и [des Places1973]; при этом, где возможно, производится согласование номеров фрагментов; перевод делался на основе [Guthrie1917]; при этом добавлялись отсутствующие важные места из [des Places1973]; эти добавления отмечены следующим образом: [+ **des Places:** ...]. Слова в фигурных скобках {} — наши вставки для пояснения.

[Guthrie1917, fr. 59; des Places1973, fr. 55]

<нц>

Фрагмент 59. Нумений как открыватель тайн Элевсинских Мистерий

Среди философов Нумений был одним из наиболее страстно жаждущих мистерий. Во сне ему было объявлено, что Боги были оскорблены из-за того, что он обнаружил Элевсинские Мистерии через истолкование. А именно, ему приснилось, что Элевсинские боги, одетые как проститутки, стояли перед публичным домом, обладающим дурной славой; и когда он удивился тому, что Богини облачились в столь бесчестные одеяния, они рассерженно ответили, что им самим они были насильственно исторгнуты из святилища их скромности и выставлены на продажу всякому проходящему.

<кц>

<кп2>

[Guthrie1917, fr. 61; des Places1973, fr. 53]

<нц>

Фрагмент 61. Нумений как вульгаризатор Мистерий Сераписа

[+ **des Places:** История Сераписа длинна и противоречива. Только лишь в последние времена — и никак не раньше! — на Сераписа было обращено общественное внимание — через ловкие действия Птолемея, который возжелал представить перед Александрийцами явленного бога.] В книгах пифагорейца Нумения мы прочли описание того, как он (, Серапис,) возник. О последнем говорят, что он причастен к сущности всего, что произведено природой, к животным и растениям. Итак, можно видеть, что он был возвышен до божества не только скульпторами, {не только} с помощью профанных мистерий и {не только} магическими средствами, которыми призывают демонов {, использованными профанами}, но также с помощью {настоящих} магов (magicians) и волшебников (sorcerers), а также с помощью {настоящих} демонов, призванных их заклинаниями.

<кц>

<кп2>

Как видно из последнего фрагмента, у Нумения Апамейского были претензии к культу Сераписа и, в частности, к его мистериям; но эти претензии касались не идейного содержания мистерий, а их качества: мистерии были «профанными» и совершались они не благодаря высшим богам, а благодаря демонам (то есть даймонам); да и вообще — эти в мистерии для их совершения эти демоны (даймоны) были привлечены магами, профанными и настоящими; то есть: эти мистерии не были установлены самими высшими богами — как например, мистерии элевсинские, которые были установлены самой Деметрой.

Повторим сказанное нами о демонах (даймонах) в древнегреческом и эллинистическом понимании этого слова. Даймоны, как правило, считались посредниками между миром богов и миром людей, вестниками богов, советниками и наставниками людей. С действием даймонов связывали прозрения и интуитивные озарения, экстатические состояния и прочие состояния сознания, выходящие за рамки обыденности, а также советующие, предупреждающие и грозящие «внутренние голоса» и другие подобные вещи. Даймоны, как сказано, были как добрыми, так и злыми.

Глубокое переживание полноты бытия и жизни, постижение смысла жизни, сути существующего (в таких состояниях неверующий обретает веру и говорит: «Бог есть!»), открытие Менделеевым во сне периодической таблицы, смутную тревогу, в которой человека посещает мысль «не лететь на том самолете» (который разобьется) — все эти вещи древний грек-язычник связал бы с воздействием даймонов.

Таким образом, даймоны по представлениям греков-язычников вовсе не тождественны христианским демонам, бесам; это, если, конечно, даимон добрый, скорее, что-то среднее между ангелом-хранителем и ангелом, посылающим пророчество и экстатическое состояние.

Как ясно из сказанного ранее о мистериях, а также из того, что культ Сераписа происходил от культа Осириса, наиболее логично предположить, что мистерии Сераписа заключались в серапификации мистов, включавших их отождествление с Сераписом.

1.7 Древнегреческие и эллинистические философы и политеистические мистерии

В [Лауэнштайн1996, сс. 9-27] приводятся высказывания греческих философов, прежде всего Платона, о мистериях; мы не приводим эти высказывания. Но я хотел бы заметить, что из возвышенных высказываний Платона о мистериях, даже несмотря на то, что он, по-видимому, был посвящён в элевсинские мистерии, вовсе нельзя вывести, будто бы он действительно верил, что участник мистерий, оставаясь отличным от других участников, является тождественным некоему богу (например, Зевсу или Дионису). Я считаю, что Платон, будучи философом, по-философски относился к учению, преподаваемому в мистериях: да, он верил в вечную жизнь, в загробный суд и воздаяние, в перерождение, в возможность достижения блаженной жизни за гробом, жизни божественной, и выход из колеса перерождений, верил в необходимость очищения при жизни и так далее и всё это он увязывал с мистериями; но собственно к мистериальному учению о тождественности миста с богом и, в то же время, об отличии мистов друг от друга он, как я считаю, относился как к иносказанию о том, что с помощью определённых практик человек, в конце концов, может переродиться богом, избежать будущих воплощений и обрести вечное блаженство вместе с другими праведными душами и богами. Иными словами, по моему мнению, Платон перетолковывал мистериальное учение на свой лад, применяясь к своим философским вкусам, интересам и потребностям; и это перетолкованное учение, как я считаю, вовсе не нарушало законов логики. Скорее, взгляды Платона можно понимать в том смысле, что душа обладает возможностью стать божественной, то есть стать душой бога, и что эту возможность человек должен раскрыть, осуществить; а что касается загробной жизни, в которой осуществлена эта возможность, то эта жизнь мыслилась Платону как, повторим, общение душ и богов друг с другом, как созерцание мира идей, а не как прекращение существования собственного «я» и превращении этого «я» в «Я» бога, выступающего как

центр тождественности вышеописанной системы единого-многого (как это мыслилось у Плотина).

Если мы подойдем к наследию Платона с этих позиций, то окажется, что реконструировать по сочинениям Платона «ядро» мистериального учения, — например, того, что преподавалось в Элевсинах, — то «ядро», которое говорило о том, в силу чего достигается будущая, загробная, блаженная жизнь, а именно, в силу тождественности миста с богом, являющимся центром тождественности, — дело бесперспективное.

Подобное, на мой взгляд, следует сказать и об Аристотеле, чье сочинение о мистериях было полностью утрачено в средние века; но с Аристотелем дело обстоит даже хуже: судя по дошедшим до нас сочинениям, вообще говоря, нельзя быть даже уверенным, что Аристотель считал, что после смерти сохраняется человек как индивидуальность: у Аристотеля, скорее всего, сохраняется только лишь форма «человечность», одна на всех людей, а личности людей как таковые уничтожаются; при этом, однако эта форма должна рассматриваться как мыслящая (наподобие Первого Двигателя).

Что касается неоплатоников, прежде всего Плотина, а также их предшественника Нумения Апамейского, то в данном случае они, действительно, воплощали в своей философии упомянутое учение мистерий и сливали платоновскую и аристотелевскую философскую традицию с мистериальной традицией, то есть воспринимали платоновскую и аристотелевскую философскую традицию, основанную на логике, сквозь призму мистериальной традиции; и мистерии в отношении вышеупомянутого учения были для них первичнее, чем собственно платоновско-аристотелевская философская традиция.

1.8 Герметизм

Герметизм — религиозно-философское течение поздней античности и эллинизма, близкое к гностицизму; некоторые его элементы, в частности, такое сочинение, как «Поймандр», достаточно близко к гностицизму, хотя и не является в строгом смысле гностическим; если называть такие сочинения гностическими, то они относятся к нехристианскому и неиудейскому гностицизму, хотя, например, «Поймандр» показывает знакомство автора с иудаизмом, с Ветхим Заветом.

Занимая промежуточное положение между политеистическими мистериями и гностицизмом, гностические и околोगностические элементы герметизма наиболее логично могут быть интерпретированы и поняты в контексте этих мистерий и гностицизма.

Мы предлагаем читателю прочитать «Поймандра» и разбор этого произведения в [Йонас1988, «Поймандр» Гермеса Трисмегиста, сс.155-177] и обратить внимание на следующую интерпретацию этого произведения в контексте политеистических мистерий и гностицизма:

Первый Человек — одна из высших божественных ипостасей, то есть бог, произведённая высшим богом в результате эманации. Своеобразное «падение» Первого Человека, изначально цельного, привело к преобразованию его в вышеописанную систему единого-многого с центром тождественности и периферией, состоящей из множества «частей», и с падением этих периферийных «частей» в сферу материального, где эти «части» существуют как высшие части обычных людей. Эти высшие части в «Поймандре» называются нусами и являются аналогами пневматических «частей» людей у гностиков. Цель жизни — освобождение этих «частей» из сферы материального и «становление» их богами (богом, Первым Человеком) через «воссоединение» с центром тождественности. Это воссоединение, «частей» с центром тождественности, их восстановление, может быть понято как «собрание» Первым Человеком себя в своей целостности и полноте.

1.9 «Профанация» политеистических мистерий Плотинем

Плотин (годы жизни: 204/205 – 270 гг. н.э.) учил о трёх главных богах мира идей, называемых им Ипостасями: Едином-Благе, Уме-Сущем и Целокупной Душе; второй бог эманировал из первого, а третий — из второго. Единое-Благо было аналогом Единого-Блага Платона, Ум-Сущее было аналогом Ума Платона (этот же Ум у Платона иначе называется Живым Созданием (Существом) и Парадигмой), а Целокупная Душа соединяла в себе платоновских Демиурга и Душу Вселенной (Космоса); последняя у Платона была материальной, а не принадлежала к миру идей.

Единое-Благо у Плотина был единым и только единым (единственным) богом, не допускавшим никакой множественности. Второй и третий боги были единым-многим, то есть как тем, что едино (единственно) числом, так и тем, что, одновременно, множественно числом, то есть тем, что есть многое (множественное): они, эти боги, образовывали систему единого-многого со своим центром и периферией.

Перед тем как двинуться дальше, следует сказать, что Плотин изобрёл формы индивидуального, то есть индивидуальные субстанциальные формы (сущности, идеи). Если обычные субстанциальные формы «ответственны» за общее (что, например, есть кот вообще, кот как вид?), то индивидуальные субстанциальные формы «ответственны» за частное, отдельное, единичное, индивидуальное (что, например, есть вот этот вот кот? в чём заключается сущность вот этого вот кота не только как представителя вида «кот», но именно как вот этого вот кота, а не другого кота?); если обычные субстанциальные формы учреждают виды и роды, то индивидуальные субстанциальные формы учреждают отдельных, единичных индивидуумов, принадлежащих к соответствующим видам. Разумеется, в индивидуальную субстанциальную форму не входит материя: как и обычные субстанциальные формы, индивидуальные субстанциальные формы принадлежат к миру идей, они суть умообразные, а не чувственно-воспринимаемые объекты. Подробнее об индивидуальных субстанциальных формах и различных формах вообще — смотри [МакКевин2021, 2.1.7].

Как ясно, с введением индивидуальных субстанциальных форм учреждение отдельного, единичного, частного, индивидуального переносится с материального уровня на уровень умообразный, то есть на уровень мира идей.

В качестве центра тождественности у Второго бога, Второй Ипостаси, как системы единого-многого выступала самая общая сущность (идея, форма); в качестве периферийных же частей — менее общие сущности (идеи, формы). Речь идёт, подчеркнём, во всех случаях об обычных субстанциальных формах: мы придерживаемся такой интерпретации трудов Плотина, согласно которой на уровне Второй Ипостаси индивидуальных субстанциальных форм нет.

В качестве центра тождественности у Третьего бога, Третьей Ипостаси, как системы единого-многого выступала сущность всех душ (а именно, высших частных душ), то есть обычная субстанциальная форма; эта сущность всех душ называется ещё Всецелой Душой или Целокупной Душой; в качестве же периферии выступали отдельные, единичные души (а именно, высшие частные души), понимаемые как индивидуальные субстанциальные формы. Одной из высших частных душ была Душа Вселенной (космоса); высшие души внутрикосмических богов, высшие души даймонов, а также высшие души людей рассматривались Плотинем тоже как подобные индивидуальные субстанциальные формы, входящие в периферию системы; и таким, образом, все они были сёстрами Души Вселенной.

Вышеупомянутые высшие частные души следует понимать как появившиеся в процессе эманации из Всецелой Души тогда, когда она, так сказать, «переконфигурировалась» из единого (одного числом) во единое-многое (единое числом и одновременно множественное числом); разумеется, имеется в виду вечность и поэтому «до» и «после» надо понимать логически, а не исторически (то есть не во времени). Такую реконфигурацию нельзя рассматривать как эманацию в собственном смысле (когда источник эманаций с каждой новой эманацией из него уменьшается) или как, тем более, творение из ничего; можно договориться, что эта реконфигурация представляет из себя особый вид эманации.

Эта последняя система единого-многого, очевидно, была заимствована Плотинотом из политеистических мистерий, а также, возможно, у гностиков и у герметиков (разумеется, могло быть несколько путей заимствования). И, естественно, эта же система единого-многого была применена Плотинотом к его Второй Ипостаси.

Следует отметить, что обычные субстанциальные формы во Второй и Третьей Ипостасях понимались Плотинотом как обладающие «я», сознанием и самосознанием, как мыслящие и живые; и они же понимались Плотинотом как боги.

Как уже говорилось, что касается неоплатоников, прежде всего Плотина, а также их предшественника Нумения Апамейского, то в данном случае они, действительно, воплощали в своей философии разбиравшееся выше учение мистерий и сливали платоновскую и аристотелевскую философскую традицию с мистериальной традицией, то есть воспринимали платоновскую и аристотелевскую философскую традицию, основанную на логике, сквозь призму мистериальной традиции; и мистерии в отношении вышеупомянутого учения были для них первичнее, чем собственно платоновско-аристотелевская философская традиция.

Разумеется, выставляя на показ мистериальную традицию, пусть и выраженную в философской форме, Плотин «профанировал» мистерии, что являлось недопустимым для их участников. Тем не менее, если Плотин и участвовал в мистериях, то, по-видимому, не считал подобное выражение мистериального учения за настоящую профанацию. Интересно, однако, что Плотин «профанировал» мистерии и тем, что открыто говорил об их сути — как это видно из нижеприводимого второго фрагмента.

Разумеется, Плотин, как философ, вероятно, вовсе не считал необходимым для достижения цели жизни философа участие в общеизвестных мистериях вроде элевсинских и орфических; для него самым главным был свой, философский путь.

Прочитаем два фрагмента из Плотина. Внимательно прочтите их вместе с примечаниями.

Наш перевод Плотина основывается на английском переводе из [PlotinusLCL], русском переводе из [Плотин2004] и на греческом тексте из [PlotinusLCL]. Если имеется два русских перевода, то первый перевод — из [Плотин2004], а второй перевод — наш.

Истоки никейской триадологии в платиновской Третьей Ипостаси, Душе; Каждая индивидуальная душа тождественна Всецелой Душе; Описание единения индивидуальной души и Всецелой Души; Индивидуальная душа тождественна Всецелой Душе и при предельном единении с ней осознаёт себя таковой, то есть осознаёт себя как саму Всецелую Душу (и, следовательно, не осознаёт себя как нечто отличное от Всецелой Души)

[Плотин2004, PlotinusLCL, Эннеады VI.9.10.9-21, т. 7, сс. 315-316; vol. 468, p. 341] (слова в фигурных скобках {} — наши вставки для пояснения)

<иц>

Следовательно, когда видящий [Бога] видит себя, он видит себя таким вот [богоподобным], лучше сказать — он будет в единстве с собой, и ошутит себя как такое

[богоподобное существо], поскольку [в акте богообщения] он стал [единым] и простым. <с. 315/с. 316> Но, возможно, не следует говорить «увидит», а «был видим», если, в самом деле, должно здесь говорить о двух: видящем и видимом, так что оба они не единое — дерзновенное слово. Значит, видящий не видит и не судит, и не представляет двух, но он словно бы становится другим и больше не есть он сам и не принадлежит себе, но становится принадлежащим Ему и есть Единое, соприкасаясь с Ним как центр с центром. Ибо и в случае с центрами, когда они совпадают, есть одно, но есть и два, когда они по-раздельности. В таком именно смысле мы теперь говорим об ином. Поэтому созерцание нелегко передать в словах, ибо как провозгласить Его иным, если он не видит Его Там, когда созерцает, иным, но единым с собой?

Следовательно, когда зрящий зрит себя самого {во время единения его индивидуальной души с Всецелой Душой}, то тогда, когда он взирает, он будет видеть себя самого как того, кто как эта {, то есть как того, кто есть Всецелая Душа}; или, вернее, он будет пребывать в единении с самим собой подобно тому, как эта {Всецелая Душа пребывает в тождественности с каждой из индивидуальных душ}; и он будет осведомлён о себе самом подобно тому, как эта {Всецелая Душа осведомлена о себе самой} — так как он уже стал тождественно одним {с Всецелой Душой} и простым. Но, возможно, не следует говорить «он будет видеть», а следует говорить «он будет видим» — в том случае, если должно говорить об этих двух {, об индивидуальной душе и о Всецелой Душе,} как о двух {отличных друг от друга вещах, а не как о тождественных друг другу вещах, а именно, говорить как} о зрящем и о зримом {в привычном смысле}? И тогда мы будем говорить о них не так, как если бы зрящий и зримый были тождественно одним и тем же — а это достаточно смелое и вызывающее утверждение {, ибо на самом деле это не так}. Итак, следовательно, зрящий не видит, не различает и не воображает двух {, то есть свою индивидуальную душу и Всецелую Душу как отличных друг от друга}, но всё происходит так, как если бы он стал кем-то ещё (стал иным) {, то есть стал самой Всецелой Душой,} и перестал бы быть самим собой {, то есть перестал быть индивидуальной душой, отличающей себя от Всецелой Души} и не рассматривал бы там {, то есть во Всецелой Душе, когда он пребывает в ней как тождественный с ней и осознающий себя таковым,} себя самого как себя самого {, то есть не рассматривал бы себя самого как индивидуальную душу, отличную от Всецелой Души, но рассматривал бы себя как саму Всецелую Душу}; {когда произошло осознанное отождествление индивидуальной души с Всецелой Душой, то дело обстоит так}, как если бы центр {одного круга} объединился с центром {другого круга, — то есть так, как если бы центр одного круга наложился на центр другого круга и совпал с ним}. Ибо в этом примере и аналогии, когда центры сошлись вместе, они тоже суть одно {, то есть одна точка}, а когда они существуют по отдельности, то имеется два центра {, то есть две точки}. Этот пример и аналогия с центрами также поясняет то, в каком смысле мы говорим об «ином». По этой причине видение {, то есть то, что испытывает индивидуальная душа при единении с Всецелой Душой и осознании того, что она тождественна с ней,} трудно передать словами. Ибо как зрящий скажет, что он зрит {Всецелую Душу} как иное по отношению к себе, когда он не зрит {её так} там {, во Всецелой Душе, когда пребывает в ней как тождественный ей и осознаёт себя таковым}, когда имеет видение, но {, наоборот, зрящий в видении} зрит {Всецелую Душу} не как иное {по отношению к себе самому, то есть по отношению к своей индивидуальной душе}, а как тождественно одно и то же самое с собою самим {, то есть со своей индивидуальной душой}¹?

<кц>

1. Вероятно, такие экстатические состояния, в которых философ осознавал себя Всецелой Душой и отождествлял себя с ней, были одновременно и такими состояниями, в

которых он, как Всецелая Душа, был лучше всего подготовлен к встрече с энергиями (действиями) уподобления, исходящими от Единого и от Ума; и, следовательно, в таких экстатических состояниях философ также мистически соединялся с Умом и с самим Единым благодаря этим исходящим от них энергиям (действиям) — хотя при этом, конечно, не происходило никакого отождествления философа ни с Умом, ни с Единым, и, соответственно, никакого осознания этого отождествления: философ, став тождественным Всецелой Душе, далее не мог стать тождественным ни Уму, ни Единому, хотя и мог испытать близость и единение с ними благодаря этим энергиям (действиям); а ещё, став Всецелой Душой, философ мог непосредственно всматриваться в Ум и созерцать сущие в нём формы — чем, собственно, и должна всегда заниматься Всецелая Душа; также, став Всецелой Душой, философ мог устремляться к Уму и к Благу так, как это делает Всецелая Душа.

<кп2>

Истоки никейской триадологии в платиновской Третьей Ипостаси, Душе и политеистических мистериях; «Профанация» Платином сути мистерий, подобная «профанации» мистерий Нумением Апамейским; Суть мистерий (прежде всего следует иметь в виду элевсинские и орфические мистерии) — осознание тождественности собственной индивидуальной души (несмотря на различие индивидуальных душ) с Всецелой Душой, то есть того, что на самом деле нет двух, индивидуальной души и Всецелой Души, как отличных друг от друга, а есть лишь одна душа — Всецелая Душа (которая есть все души); (Естественно, Всецелая Душа, которая у Плотина и есть один из высших богов, по мысли Плотина, изображается в мистериях в виде какого-либо привычного обычным людям, «нефилософского», бога); В мистерии мист становится не только Всецелой Душой, но и всеми индивидуальными душами, включая души богов, ибо Всецелая Душа есть все индивидуальные души

[Плотин2004, PlotinusLCL, Эннеады VI.9.11.1-9, т. 7, с. 316; vol. 468, p. 341]

<нц>

Эта же интенция лежит в основании запрета мистерий открывать [тайну] непосвящённым, ибо открывается то Сущее, запрета говорить о Божестве другим, которым не благоволила судьба видеть Его самим. Следовательно, поскольку двух не было, но единым был сам видящий и видимое (ибо не [сам видящий] был видимым, но имело место единение [благодаря которому ему и казалось, что он видит себя]), поскольку если видящий помнит, кем он становится, когда соединялся с Ним, он будет иметь Его образ в себе. Он был Единым и не имел отличий в себе ни от себя, ни от других вещей...

В этом и заключается намерение повелений, даваемых в мистериях, чтобы участвовавший в них не раскрывал здесь, внизу, {в материальной Вселенной,} непосвящённым {то, что он узнал как посвящённый в мистерии}; так как то Благо является нераскрываемым, оно запрещает объявлять о божественном тем другим, которым также {, как и посвящённому в мистерии,} удача не дала благу долю узреть {то, что узрел посвящённый в мистерии}. Так как, следовательно, {в мистерии мист понимал, что} не было двух {, миста и бога}, но зрящий {мист} сам был одно со зримым {им богом}¹ {, то есть он был тождественен ему и осознавал свою тождественность ему} (ибо зримый {мистом бог} в действительности не был зрим {мистом как нечто иное для миста}, но {зримый мистом бог} в действительности был един с ним {, с мистом, то есть тождественен ему}), то, когда он {, мист,} вспоминает то, кем он стал, когда он был един с тем {богом}, он {, мист,} получает (обретает) образ того {бога} в себе самом. {В мистерии} он {, мист,} сам был единым {богом, который есть все индивидуальные души}, не имеющим в себе никакого отличия ни в отношении себя самого {как индивидуальной души миста}, ни в отношении других вещей {,

то есть ни в отношении прочих индивидуальных душ, включая индивидуальные души богов}²...

<кц>

1. Естественно, в философском смысле для Плотина тем богом, которого зрел и с которым отождествлял себя мист в мистерии, была Всецелая Душа, Третья Ипостась. Всецелая Душа у Плотина и есть один из трёх высших богов, наряду с Единым и Умом; но, вероятно, по мысли Плотина, его «философская» Всецелая Душа прикровенно, аллегорически изображалась в мистериях в виде какого-либо привычного обычным людям, «нефилософского», бога; тем не менее, несмотря на всю эту прикровенность и аллегоричность, вряд ли стоит сомневаться в том, что, по мнению Плотина, в мистериях мист на самом деле переживал и осознавал действительную тождественность своей индивидуальной души (высшей частной души) с Всецелой Душой, на самом деле действительно «становился» Всецелой Душой и понимал, что всегда ею был и всегда останется ею быть — даже несмотря на то, что эта Всецелая Душа выступала в мистериях под чужими, «нефилософскими», именами, даже несмотря на то, что мист не мог «правильно» выразить свои экстатические переживания, так сказать, «философским языком».

2. Можно сказать, что индивидуальная душа миста существовала во всех прочих индивидуальных душах и все прочие индивидуальные души существовали в его индивидуальной душе, так как каждая индивидуальная душа тождественна Всецелой Душе (которая есть все индивидуальные души): так как индивидуальная душа миста была тождественна Всецелой Душе, а Всецелая Душа была тождественна каждой из прочих индивидуальных душ, то, будучи тождественна Всецелой Душе, индивидуальная душа миста существовала во всех индивидуальных душах; но это же можно сказать не только об индивидуальной душе миста, но и о любой другой индивидуальной душе; следовательно, все прочие индивидуальные души существовали в индивидуальной душе миста.

<кп2>

Впрочем, даже если в последнем фрагменте и в философском учении Плотина вообще и есть «профанация» мистерий, то Плотин имеет то оправдание, что до него подобную профанацию совершили Нумений Апамейский (его период расцвета творчества пришёлся на вторую половину II в. н.э.), христианские гностики и, по-видимому, герметики.

Ниже мы приводим список фрагментов из Платиновских «Эннеад», в которых он «профанирует» мистерии — как на философском уровне, так и прямо говоря о мистериях. Что касается последнего, то имеется всего лишь один подобный фрагмент — тот, который был приведён выше. Для каждого из фрагментов приведена краткая сумма того, что в них говорится.

Эннеады III.2.1.20-35 (!!! Истоки никейской триадологии в виде Второй Ипостаси Плотина; Ум и Сущее — имена одного и того же, Второй Ипостаси; Ум (Вторая Ипостась) есть первая и истинная Вселенная (Космос); Часть Ума тождественна целому Уму и при этом части Ума различны)

Эннеады III.2.14.7-18 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Второй Ипостаси, Уме; В Уме каждая из форм Ума есть все формы Ума и, следовательно, весь Ум целиком)

Эннеады III.5.4.1-26 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Третьей Ипостаси (Небесной Душе, Всецелой Душе, Небесной Афродите) и в платиновском Небесном Эросе (Всецелом Эросе, Четвёртой Ипостаси), ею производимой. Каждая из частных (отдельных, единичных) высших душ тождественна Всецелой Душе и есть частная

Афродита; в то же время высшие частные души отличны друг от друга. Каждый из частных (отдельных, единичных) эросов тождественен Всецелому Эросу; в то же время частные эросы отличны друг от друга. Как Всецелая Душа есть сущность всех частных высших душ, так, надо думать, и Всецелый Эрос есть сущность всех частных эросов. Всецелый Эрос есть Четвёртая Ипостась. Душа Вселенной есть частная душа и Пятая Ипостась. Эрос Души Вселенной есть частный эрос и Шестая Ипостась и производится Душой Вселенной. Частные эросы производятся частными высшими душами по подобию того, как Душа Вселенной производит свой Эрос Души Вселенной, а Всецелая Душа — Всецелый Эрос. Частные эросы тех высших душ, которые имеют низшую, материальную, душу суть даймоны. Поскольку Душа Вселенной не имеет низшей души как своей составной части, то, надо думать, её эрос, Эрос Души Вселенной, есть бог; и тогда она сама есть бог; в этой мысли нас укрепляет то, что Душа Вселенной и Эрос Вселенной суть Ипостаси; таким образом, помимо трёх главных Ипостасей имеются ещё следующие важные Ипостаси: Небесный Эрос, Душа Вселенной и Эрос Души Вселенной)

Эннеады III.9.1.1-37 (!!! Истоки никейской триадологии в полтиновской Второй Ипостаси, Уме; В Живом Создании две формы не отделены одна другой, но едины (в смысле: тождественны некоей центральной, самой общей, форме Живого Создания) — за исключением наличия той разделённости, которая существует в той мере, в которой они различны. Живое Создание (Живое Существо) и Ум — в действительности тождественны. В нашем мышлении мы можем различать между Умом мыслящим себя (то есть Умом как мыслящим субъектом) и между Умом мыслимым, являющимся предметом мышления первого Ума (то есть Умом как мыслимым объектом), но в действительности имеется лишь один Ум. Мыслящий Ум может рассматриваться как «планировщик» создания Вселенной в том смысле, что он зрит формы, которые реализованы во Вселенной, в Живом Создании и в этом смысле Ум может быть назван Демиургом. Однако истинный Демиург — это Всецелая Душа (она восприняла формы для создания Вселенной, созерцая их в Уме); Всецелая Душа есть истинный Демиург потому, что она несёт в себе истинную разделённость на отдельное, единичное даже в умопостигаемом мире (то есть создаёт высшие частные души, которые есть индивидуальные субстанциальные формы); Всецелая Душа создаёт разделённость — разделённость высших частных душ в умопостигаемом мире

Эннеады IV.1.2.1-5 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской третьей Ипостаси, Душе; Душа и делима, и, одновременно, неделима (то есть одновременно и то, что одно числом, и то, что множественно числом))

Эннеады IV.1.2.40-55 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Третьей Ипостаси: Всецелая Душа есть сразу и одно числом, и многое числом; она есть одновременно и нераздельное, и разделённое; она обладает и множественной единственностью, и неразделимой единственностью)

Эннеады IV.3.3.27-31 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Третьей Ипостасей: каждая из высших частных душ тождественна Всецелой душе и при этом высшие частные души отличны друг от друга)

Эннеады IV.3.4.9-34 (!!! Истоки никейской триадологии во Второй Ипостаси (Уме) и Третьей Ипостаси (Всецелой Душе) Плотина: Ум и разделён на отличающиеся «части», но они не отсечены друг от друга, пребывают вместе, и при этом Ум остаётся одной числом вещью, неделимой; иначе говоря: в уме есть сущности, отличные друг от друга, но при этом все они тождественны некоей главной сущности (по-видимому, самой общей); аналогично обстоит и с Всецелой Душой: все частные высшие души, в том числе Душа Вселенной, и Всецелая Душа существуют как одна душа, хотя частные высшие души различаются друг от друга; такое возможно, если Плотин предполагает, что каждая из частных высших душ

тождественна Всецелой Душе, оставаясь отличной от других частых душ — по подобию того, как различные сущности существуют в Уме)

Эннеады IV.3.5.1-19 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Второй Ипостаси (Уме) и Третьей Ипостаси (Душе)) — одно из самых ясных мест, говорящих о том, как устроены Ум и Всецелая Душа)

Эннеады IV.3.8.18-25 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновском представлении о формах, в том числе, например, говоря современным языком, о формах атомов и химических элементов; Привычные формы (например, атомов и химических элементов) устроены так же, как Вторая Ипостась (Ум) и Третья Ипостась (Душа): имеется обычная форма и соответствующие ей индивидуальные субстанциальные формы, от неё произошедшие; каждая индивидуальная субстанциальная форма тождественна обычной и, в то же время, отлична от других индивидуальных субстанциальных форм; аналогия с трансцендентными и имманентно-трансцендентными формами Платона)

Эннеады IV.9.2.24-30 (29) (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Третьей Ипостаси (Всецелой Душе); Всецелая Душа и одна числом, и множественна числом)

Эннеады IV.9.3.5-19 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Третьей Ипостаси (Всецелой Душе): души всех людей суть одна душа — Всецелая Душа, так как Всецелая душа тождественна каждой из индивидуальных душ, хотя при этом индивидуальные души отличны друг от друга)

Эннеады IV.9.4.1-8 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Третьей Ипостаси (Всецелой Душе); индивидуальные души изошли от Всецелой Души, которая логически прежде их; Всецелая Душа есть все души, так как каждая из индивидуальных душ тождественна ей; таким образом, можно сказать, что есть одна числом душа; но, поскольку индивидуальные души различны друг от друга, можно сказать, что есть множество душ; таким образом, Всецелая Душа и одна числом, и множественна числом)

Эннеады IV.9.5.1-8 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Третьей Ипостаси (Всецелой Душе); индивидуальные души изошли от Всецелой Души, которая логически прежде их; Всецелая Душа есть все души, так как каждая из индивидуальных душ тождественна ей; таким образом, можно сказать, что есть одна числом душа; но, поскольку индивидуальные души различны друг от друга, можно сказать, что есть множество душ; таким образом, Всецелая Душа и одна числом, и множественна числом; Всецелая Душа отдаёт себя в обладание каждой из индивидуальных душ)

Эннеады V.1.2.1-10 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Третьей Ипостаси, Всецелой Душе; Всякая частная высшая душа тождественна Всецелой Душе и поэтому она, эта высшая частная душа, может сказать, что она и есть сам Демиург, творец Вселенной, создавший в неё жизнь и все вещи)

Эннеады V.1.4.1-44 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Второй Ипостаси, Уме (Уме-Сущем): каждая из форм Ума тождественна всему Уму целиком и все формы Ума как целое тождественны Уму целиком; это подразумевает, что в Уме есть некая «центральная» (самая общая) форма и «периферийные» формы и при этом каждая из «периферийных» форм тождественна «центральной» форме и отлична от других «периферийных» форм; Ум есть также и Сущее, то есть: Ум тождественен Сущему (вне нашего ума), Ум и Сущее суть нечто одно числом (вне нашего ума); но наш ум воспринимает это единое, одно числом, в двух его аспектах: как Ум и как Сущее; Сущее (множество форм Ума, которые и едины числом, и множественны числом) есть предмет мышления как процесса Ума и, таким, образом в этом едином, одном числом, наш ум выделяет два аспекта: аспект мыслителя (Ума) и аспект мыслимого им (Сущего); в следствие этого мы воспринимаем это единое, одно числом, двойственно — как Ум-Сущее; Ум тождественен процессу мышления; Сущее тождественно процессу существования; в действительности, вне

нашего ума, процесс мышления и процесс существования тождественны, есть нечто единое, одно числом; Ум есть Кронос и отрок Отца, то есть Сын Бога, Единого; первичные истинные действительности (формы) суть: Ум, Сущее, Тождественность, Инаковость, Движение, Покой; эти формы суть формы Ума, находятся в Уме (Уме-Сущем); они порождают число и количество)

Эннеады V.3.12.1-10 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Второй Ипостаси, Уме; Ум есть и одна числом энергия, и множество энергий одновременно; эти множественные энергии суть соответствующие сущности Ума (тождественны соответствующими сущностям Ума, то есть сущностям Сущего); взаимоотношения между энергиями Ума такие же, как и между сущностями Ума, то есть сущностями Сущего, которое и одно числом, и множественно числом одновременно)

Эннеады V.3.12.15-21 (!!! Истоки никейской триадологии в Уме, платиновской Второй Ипостаси; Каждая из множественных энергий Ума не есть иное Уму, но она есть весь Ум целиком, она тождественна всему Уму как Второй Ипостаси; энергии Ума не суть отдельные от Ума ипостаси (вроде Души))

Эннеады V.3.15.16-28 (!!! Истоки никейской триадологии в Уме, платиновской Второй Ипостаси; Ум являет себя как «то одно, которое есть всё», то есть: каждая, любая форма Ума есть сразу все множественные формы Ума и весь Ум целиком как одна числом форма; Каждая, любая «часть» (форма) Ума есть одновременно и все многие числом «части» (формы) Ума, и одно числом, то есть весь Ум целиком существует как то, что одно числом, то есть как одна числом форма; множественность числом форм Ума является единицей, которая присутствует в Уме повсюду, то есть в каждой из его форм, то есть: любая из отличных друг от друга форм Ума ввиду тождественности её (и всех прочих отличных от неё форм) некоей наиболее общей форме Ума является всеми формами Ума сразу, всем Умом целиком и одной числом формой, которая и есть этот Ум)

Эннеады V.3.16.27-43 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновском Второй Ипостаси, Уме: каждая из форм Ума, отличных друг от друга, есть весь Ум целиком, то есть она есть все многие числом формы Ума, и, в то же время она есть весь Ум как то, что одно числом, то есть весь Ум как то, что есть одна-единственная форма; Единое-Благо, произведшее Ум, само имеет в некоей степени некую разновидность того, что можно назвать умом и жизнью, образом чего является ум и жизнь Ума; в этом смысле ум Единого есть некое подражание тому, что в нём, в Едином, содержится)

Эннеады V.4.1.21-42 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской второй Ипостаси, Уме: Ум есть то, что одновременно и единственно числом, и множественно числом (он есть одно-многое или единое-множественное); Произведение вещью иного от сущего в ней избытка, причём в силу необходимости, — универсальный закон для всего; Происхождение Ума от Единого; Ум — самое почтенное и самое совершенное после Единого; Ум лучше всего, кроме Единого)

Эннеады V.5.3.1-6 (!!! Основы никейской триадологии во второй платиновской Ипостаси, Уме: Ум есть и один числом бог и, вместе с тем, множество богов в том смысле, что каждая из множественных форм Ума есть бог; Поскольку же одновременно можно говорить, что этих форм и множество, и всего одна числом форма, то можно говорить и то, что Ум есть всего один числом бог — несмотря на то, что в нём существует множество богов-форм)

Эннеады V.5.4.3-12 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Второй Ипостаси, Уме: Ум есть более одно числом, чем все прочие вещи (кроме Единого), но Ум всё равно причастен множественности, так как не есть чистое Единое; Предупреждение против того, чтобы при попытке мыслить Единое не повернуть вспять и не получить многое

(например, двоицу), а не то, что одно числом и истинно едино, не будучи причастно никакой множественности)

Эннеады V.7.1.1-27 (!!! Основания никейской триадологии в платиновской Третьей Ипостаси, Душе: Всецелая Душа, как часть умопостигаемого мира, находится в неразделимом единстве (в том смысле, что всякая частная высшая душа тождественна ей); Индивидуальные субстанциальные формы существуют только на уровне Всецелой Души, как то, что ей тождественно, но отлично друг от друга, но не на уровне Ума; Эти индивидуальные субстанциальные формы есть высшие частные души и, в случае людей, каждый человек имеет свою собственную, отличную других, высшую частную душу)

Эннеады V.8.4.7-12 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Третьей Ипостаси, Уме; Устройство Третьей Ипостаси, Ума, то есть Умопостигаемой Вселенной; Каждый бог-форма Ума пребывает в любом другом боге-форме Ума и содержит в себе всех других богов-форм Ума, пребывающих в нём; Каждый бог-форма Ума есть одновременно и все множественные боги-формы Ума, то есть весь Ум целиком, и, опять же, весь Ум целиком как один единственный числом бог-форма; все прочие боги-формы Ума («звёзды») тождественны некому «центральному», самому общему богу-форме Ума («Солнца») и, в то же время, они отличны друг от друга; это «Солнце» есть все «звёзды», то есть оно тождественно всем «звёздам»; в силу этих тождественностей также каждая из «звёзд» есть «Солнце» и все «звёзды», то есть тождественна «Солнцу», и, в силу тождественности ему же всех «звёзд», тождественна также и всем прочим «звёздам», а не только себе самой; в каждом из богов-форм Ума проявляют себя все его Боги; поскольку каждый бог-форма тождественен «центральному», самому общему богу-форме («Солнцу») и всем прочим богам-формам («звёздам»), то этот бог-форма столь же велик, как и весь Ум целиком — хотя этот бог-форма может быть и наименьшим среди богов-форм)

Эннеады V.8.4.23-25 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Третьей Ипостаси, Уме; Устройство Третьей Ипостаси, Ума, то есть Умопостигаемой Вселенной; Каждый бог-форма Ума происходит от Ума как целого, то есть от Ума как от одного числом бога-формы, которая есть весь Ум целиком; этот произошедший из Ума как целого бог-форма тождественен всему Уму целиком, то есть Уму как одному числом богу-форме, и как тому, что есть всё множество его богов-форм. Плотин называет каждого произошедшего из Ума как целого бога-форму «частью» Ума, ибо, несмотря на её тождественность Уму как целому в смысле одного числом бога-формы, эта «часть» Ума отлична от других подобных «частей» Ума, то есть других богов-форм, произошедших от Ума как целого, то есть от Ума как одного числом бога-формы; и здесь, в Уме, «часть» равна, то есть тождественна, «целому»; Ум есть и один числом бог-форма, и множество числом богов-форм)

Эннеады V.8.9.14-24 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Третьей Ипостаси, Уме; Устройство Третьей Ипостаси, Ума, то есть Умопостигаемой Вселенной; Ум есть и один числом бог-форма, и множество богов-форм, сущих в нём, в Уме; все эти боги-формы Ума суть один бог-форма, который есть весь Ум целиком, а этот один бог-форма, который есть весь Ум целиком, есть все боги-формы Ума; каждый бог-форма Ума содержит в себе всех других богов-форм Ума и есть весь Ум целиком, в том числе и как одна числом форма, и как множество форм Ума; сила Ума как целого не разделяется по его богам-формам, но каждый из богов-форм, как тождественный всему Уму целиком, обладает всей силой Ума как целого целиком; Плотин называет каждого произошедшего из Ума как целого бога-форму «частью» Ума, ибо, несмотря на её тождественность Уму как целому в смысле одного числом бога-формы, эта «часть» Ума отлична от других подобных «частей» Ума, то есть других богов-форм, произошедших от Ума как целого, то есть от Ума как одного числом бога-формы)

Эннеады VI.2.3.7-18 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Второй Ипостаси, Уме: Ум есть не только Сущее (Ум-Сущее), но и Единое (Ум-Сущее-Единое), хотя и Неабсолютное Единое, — то есть не только то, что множественно числом, но и то, что одновременно одно числом; Единое как Абсолютное Единое и Сущее как Неабсолютное Единое (как Единое-Сущее, оно же — Ум-Сущее, Единое-Сущее-Ум); Абсолютное Единое находится вне всякого рода и не счисляется с родами — так как это Единое превышает всякой сущности и всякого сущего, то есть в том числе и превышает всякого рода; Единое-Сущее (Ум-Сущее) есть род и счисляется с другими родами)

Эннеады VI.2.9.6-10 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновском Уме, Второй Ипостаси: Ум есть не только Сущее (Ум-Сущее), но и Единое (Ум-Сущее-Единое), хотя и Неабсолютное Единое, — то есть не только то, что множественно числом, но и то, что одновременно одно числом; Абсолютное Единое и Единое-Сущее (то есть Ум-Сущее); Абсолютное Единое вне всякого рода, оно не может быть предсказуемо ни о чём (кроме себя самого)

Эннеады VI.7.6.12-18 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Третьей Ипостаси, Всецелой Душе; каждая из высших частных душ тождественна всем частным душам (так как обладает в себе всеми ними) и, в то же время, отлична от прочих высших частных душ; Четыре человека: (i) человек как форма, сущая в Уме, (ii) человек как Всецелая Душа, которая есть образ первого человека, (iii) человек как высшая частная душа, который есть образ второго человека, (iv) телесный человек (с низшей, материальной душой), который есть образ третьего человека; В зависимости от того, действия (энергии) какого из людей — второго, третьего или четвёртого — проявляются в данном телесном человеке, следует различать три типа людей)

Эннеады VI.7.9.24-35 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Второй Ипостаси, Уме, Живом Существо: каждая из форм-«частей» Ума, отличающаяся от других форм-«частей» Ума, есть все формы-«части» Ума (тождественна всем формам-«частям» Ума); каждая форма Ума есть ум, тождественный предмету своего мышления, то есть ум который полно и истинно мыслит сам себя; и процесс мышления этого ума тождественен ему самому, форме-уму; каждая форма Ума есть не только ум, обладающий мышлением, но и живое существо, обладающее жизнью)

Эннеады VI.7.10.3-12 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Второй Ипостаси, Уме; Ум есть и одно числом Живое Существо (форма), и многие числом живые существа (формы); живые существа в Живом Существо различаются друг от друга (хотя каждое из них тождественно Живому Существо как тому, что одно числом); Живое Существо составлено из многих живых существ, которые суть его «части»)

Эннеады VI.7.13.1-3 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновских Второй и Третьей Ипостасях, Уме и Душе; Ум и прост (есть одно числом), и разнообразен (есть многое числом) одновременно, то есть он не прост всецело (только лишь); Душа и проста (есть одно числом), и разнообразна (есть многое числом) одновременно, то есть она не проста всецело (только лишь))

Эннеады VI.7.14.11-12 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Второй Ипостаси, Уме; Ум есть то, что одно числом, но при этом он существует и как то, что одно числом, и как то, что множественно числом)

Эннеады VI.7.14.19-22 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Второй Ипостаси, Уме; Ум есть нечто множественное числом, так как в нём присутствует «разделение» на множественные формы; но, вместе с тем, Ум есть нечто одно числом, так как все множественные формы Ума суть одна числом Форма и при этом ни одна из форм Ума не отделена ни от какой другой формы ума (как это имеет место в составных материальных вещах))

Эннеады VI.7.16 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Второй Ипостаси, Уме; Ум есть не только Ум-Сущее, но и Единое-Сущее (Ум-Единое-Сущее))

Ипостаси, Уме; Ум (Всецелый Ум) есть и то, что одно числом (одна числом форма), и одновременно то, что множественно числом (многие формы); Всецелый Ум содержит в себе все свои умы-формы; Каждый из умов-форм Всецелого Ума тождественен ему как одной числом форме и, в то же время, отличен от других умов-форм; в каждом из умов-форм, содержащихся во Всецелом Уме, есть то, что делает его тождественным Всецелому Уму как одной числом форме, и, в то же время, есть то, что делает его отличным от прочих умов-форм, содержащихся во Всецелом Уме)

Эннеады VI.9.10.9-21 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Третьей Ипостаси, Душе; Каждая индивидуальная душа тождественна Всецелой Душе; Описание единения индивидуальной души и Всецелой Души; Индивидуальная душа тождественна Всецелой Душе и при предельном единении с ней осознаёт себя таковой, то есть осознаёт себя как саму Всецелую Душу (и, следовательно, не осознаёт себя как нечто отличное от Всецелой Души))

Эннеады VI.9.11.1-9 (!!! Истоки никейской триадологии в платиновской Третьей Ипостаси, Душе и политеистических мистериях; «Профанация» Платином сути мистерий, подобная «профанации» мистерий Нумением Апамейским; Суть мистерий (прежде всего следует иметь в виду Элевсинские и орфические мистерии) — осознание тождественности собственной индивидуальной души (несмотря на различие индивидуальных душ) с Всецелой Душой, то есть того, что на самом деле нет двух, индивидуальной души и Всецелой Души, как отличных друг от друга, а есть лишь одна душа — Всецелая Душа (которая есть все души); (Естественно, Всецелая Душа, которая у Платина и есть один из высших богов, по мысли Платина, изображается в мистериях в виде какого-либо привычного обычным людям, «нефилософского», бога); В мистерии мист становится не только Всецелой Душой, но и всеми индивидуальными душами, включая души богов, ибо Всецелая Душа есть все индивидуальные души)

1.10 «Профанация» политеистических мистерий Нумением Апамейским

Нумений Апамейский (его период расцвета творчества пришёлся на вторую половину II в. н.э.), философ, бывший предшественником неоплатонизма, как и Плотин позже, тоже занимался «профанированием» политеистических мистерий. Если философское «профанирование» не вызывает сомнений, то «профанирование» в обычном смысле стоит под вопросом; до нас не дошли его произведения, либо фрагменты из них, из которых недвусмысленно следовало бы, что он занимался таким «профанированием» в обычном смысле этого слова; но нижеприводимый фрагмент заставляет думать, что это «профанирование» в обычном смысле все-таки было.

Далее фрагменты из произведений Нуменийя Апамейского и фрагменты о нём и его философии приводятся по [Guthrie1917] и [des Places1973]; при этом, где возможно, производится согласование номеров фрагментов; перевод делался на основе [Guthrie1917]; при этом добавлялись отсутствующие важные места из [des Places1973]; эти добавления отмечены следующим образом: [+ **des Places:** ...]. Слова в фигурных скобках {} — наши вставки для пояснения.

[Guthrie1917, fr. 59; des Places1973, fr. 55]

<нц>

Фрагмент 59. Нумений как открыватель тайн Элевсинских Мистерий

Среди философов Нумений был одним из наиболее страстно жаждущих мистерий. Во сне ему было объявлено, что Боги были оскорблены из-за того, что он обнаружил Элевсинские Мистерии через истолкование. А именно, ему приснилось, что Элевсинские боги, одетые как проститутки, стояли перед публичным домом, обладающим дурной славой; и когда он удивился тому, что Богини облачились в столь бесчестные одеяния, они рассерженно ответили, что им самим они были насильственно исторгнуты из святилища их скромности и выставлены на продажу всякому проходящему.<кц>

<кп2>

Надо думать, что, по меньшей мере, Нумений Апамейский, действительно, публично говорил или писал, по меньшей мере, нечто вроде того, что написал позже Плотин в вышеприведённом фрагменте *Эннеады* VI.9.11.1-9; соответственно, Плотин здесь, скорее всего, лишь повторяет то, что до него уже сказал Нумений; и, вероятно, уже сказанное Нумением «развязывало руки» Плотину.

Перейдём к философскому «профанированию» мистерий Нумением.

Нумений учил о трёх главных богах, эманировавших один от другого. Первый бог, в отличие от Единого-Блага Платона и Плотина, были личным богом; в этом следует видеть влияние на Нумения Филона Александрийского и иудаизма вообще. Второй бог по преимуществу назывался Умом и Логосом и мыслился Нумением как содержащий в себе все формы; и в этом он был аналогичен Пардигме (Уму, Живому Созданию) Платона. По-видимому, как и у Плотина, Ум, Второй Бог, Нумения следует рассматривать как самую общую форму. По-видимому, следует думать, что эта форма и другие формы, содержащиеся Умом, образовывали систему единого-многого с центром тождественности в виде этой самой наиболее общей формы. Подчеркнём, что все эти формы были обычными субстанциальными формами. Но в эту систему единого-многого в качестве её периферийных частей входили не только лишь обычные субстанциальные формы — в неё входили и высшие частные души, (например, богов, даймонов и людей), которые, очевидно, следует мыслить как индивидуальные субстанциальные формы. (Таким образом, изобретение индивидуальных субстанциальных форм следует, строго, говоря, отодвинуть до Нумения Апамейского.) Согласно нашей интерпретации учения Нумения, его Третий бог был самой высшей и самой могущественной высшей частной душой, то есть индивидуальной субстанциальной формой, которая стала Душой Мира. Этот нумениевский Третий Бог был произведён Вторым Богом в результате соприкосновения его с материей: в результате соприкосновения он расщепился надвое (то есть «пал в материю» одной из своих «часетй»). Такое прочтение Нумения снимает противоречие в вопросе о том, сколько же высших богов у Нумения — два или три: их три, но третий тождественен второму в смысле тождественности периферийной «части» системы единого-многого её центральной части. (Другая интерпретация Нумения заключается в том, что его Третий бог был вроде Третьей Ипостаси Плотина; соответственно, в системе единого-многого Второго бога Нумения в качестве периферийных «частей» выступали, как и у Плотина, только обычные субстанциальные формы, а в системе единого-многого Третьего бога Нумения выступали, опять же, как и у Плотина, индивидуальные субстанциальные формы, которые были высшими частными душами богов, демонов и людей.)

Все три высших бога Нумения были умами, но, как сказано, это имя более всего прилагалось ко Второму Богу; при этом Второй Бог и Третий Бог именовались нумением

Творцами (по аналогии с платоновским Демиургом); причём, по мысли Нумения, Второй Бог использовал Третьего Бога в качестве своего орудия.

Интересно, что лишь Первый бог у Нумения существовал в вечности; Второй же и Третий боги существовали во времени; и при этом они существовали как становящиеся. Вероятно, это становление Нумений понимал как вечное во времени произведение Первым Богом второго, а Вторым богом — третьего; при этом произведение Первым богом Второго осуществлялось, естественно, из вечности; при такой интерпретации Второго бога Нумения логично понимать как аристотелевскую форму, а Первого — как платоническую идею (форму); что касается третьего бога, то, если он был не индивидуальной субстанциальной формой, а обычной, его тоже следует понимать как аристотелевскую форму. При таком подходе, естественно, первый бог лишь логически прежде второго, а второй — третьего: если бы было возможно путешествие во времени, то из «сейчас» невозможно было бы добраться до времени произведения вторым богом третьего, совершив прыжок назад на конечную длительность времени.

Как видим, индивидуальные субстанциальные формы Нумения, в отличие от платоновских, существовали не в вечности, а во времени и в этом были ближе к аристотелевским обычным формам.

В этом, в существовании Второго и Третьего богов Нумения во времени, тоже можно видеть влияние Филона Александрийского: у него его второй бог, Логос, был противоречив: с одной стороны, он должен бы существовать в вечности как эманация из первого бога, но, с другой стороны, Филон говорит, что в нём было нечто подобное стоическому движению пневмы. Если считать, что Филон учил также и о третьем боге, Душе Мира, отличной от второго бога, то подобный аналог стоического движения пневмы был у Филона и в его третьем боге, в Душе Мира.

Если проводить аналогию с Филоном далее, то можно сказать, что, возможно, Нумений понимал своих Второго и Третьего богов как становящихся в том смысле, что в них все-таки было изменение во времени (в отличие от аристотелевских форм) — по подобию того, как во Втором Боге, в Логосе, Филона, который бы Формой всех Форм (то есть был самой общей формой, которая содержала в себе все прочие формы, менее общие, по подобию того, как платоновские формы были формами-контейнерами вроде корзин), как сказано, было движение пневмы, то есть было изменение во времени.

Следует отметить, что, по-видимому, как и у Плотина, обычные субстанциальные формы во Втором боге понимались Нумением как обладающие «я», сознанием и самосознанием, как мыслящие и живые, как боги (если же система высших богов Нумения была подобна платоновской, то есть если у него Третий бог тоже образовывал систему единое-многое, то в нём обычная субстанциальная форма тоже должна пониматься так же).

Приведём несколько фрагментов из Нумения, подтверждающих сказанное.

[Guthrie1917, fr. 26.3; des Places1973, fr. 11]

<нц>

26.3 Жизненный процесс в божественности

Философ: (Хорошо!) Первый Бог, сущий в себе самом, прост; ибо так как он имеет дело ни с чем иным, как исключительно с самим собой, он не является никоим образом делимым; но Второй Бог и Третий Бог суть Одно. Изначально это Одно, которое всегда осталось бы соединённым воедино при отсутствии материи, которая есть Двойственность, существовало так, что Одна Божественность действительно соединяла его¹; но это Одно было разделено Материей — в той степени, в какой Материя исполнена желаний и пребывает в текущем состоянии. Но в той степени, в какой Он² находится не только лишь в отношении с Умопостижимым (Интеллигибельным)³, которое было бы более подходящим Его

собственной природе⁴, Он забывает себя, когда Он пристально взирает на Материю, и попечительствует о ней⁵. Он⁶ приходит в соприкосновение с Чувственно-Воспринимаемым и занимает себя заботами о нём; Он возводит материю вверх и вводит её в Свою собственную природу⁷ — ибо он был подвигнут желанием Материального.

<кц>

1. В действительности в английском тексте вместо «Изначально это Одно, которое всегда осталось бы соединённым воедино при отсутствии материи, которая есть Двойственность, существовало так, что Одна Божественность действительно соединяла его» стоит запутанная и, очевидно, портящая и искажающая мысль Нумения фраза: «однако, это (Одно), соединённое воедино Материей, которая есть Двойственность, это (Одна Божественность) действительно соединяла это Одно...» («When however this (unity) is brought together with Matter, which is Doubleness, the (One Divinity) indeed unites it...»); мы восстановили эту мысль.

2. Второй Бог.

3. То есть с Первым Богом, которого Второй Бог постигает своим умом.

4. Но и в отношении с материей.

5. И при этом расщепляется надвое и порождает Третьего Бога.

6. Здесь уже имеется в виду Третий Бог, получившийся после расщепления Второго Бога и порождённый им, Вторым Богом.

7. Речь идёт о том, что Третий Бог образует Космос как одушевлённое собою живое существо, то есть образует Бога, имеющего плоть, материальную плоть.

<кп2>

[Guthrie1917, fr. 27b.10; des Places1973, fr. 12]

<нц>

27b.10. Оживотворяющее влияние Божественности

Вот, всякий раз, когда эта Божественность¹ бросает свой взгляд на любого из нас и поворачивается к нам, в результате этого возникает жизнь и оживление тел²; (и) это происходит всякий раз, когда эта Божественность занимает себя этим делом — даже тогда, когда занимает себя этим делом только лишь с далёкого расстояния. Но когда эта Божественность снова поворачивается по направлению к своей сторожевой башне, тогда все эти (наделения душой) снова исчерпываются и исчезают³; но этот (божественный) Ум сам по себе продолжает пребывать умиротворённым в своём преблагословенном бытии.

<кц>

1. Речь идёт о Втором Боге, Логосе.

2. Речь идёт только лишь о возникновении низшей, материальной души и соединении её с высшей душой, которая тождественна Второму Богу, Логосу.

3. Речь идёт только лишь об уничтожении низшей, материальной души и удалении высшей души обратно в свою исходную обитель.

<кп2>

[Guthrie1917, fr. 28; des Places1973, fr. 13]

<нц>

28. Бог как Космический Сеятель

Отношением между фермером и сеятелем в точности то же самое, что и между Первым Богом и (Становящимся) Творцом. Ибо этот (Второй Бог?) сам как таковой есть семя всякой души и высевает (себя самого) во все (способные к восприятию) (материальные) вещи, которые даны ему. Законодатель (Третий Бог или Творец?) насаждает, распределяет и переносит в каждом из нас то, что было посеяно оттуда.

<кц>
<кп2>

[Guthrie1917, fr. 39; des Places1973, fr. 22]

<нц>

39. Взаимные отношения в Триаде (Троице)

Нумений связывает Первый (Ум) с действительно-живущим¹; и он говорит, что он мыслит из-за устремления (желания), направленного ко Второму (Уму)². Второй Ум он связывает с Первым³ и утверждает, что он становится творческим из-за устремления за третьим (умом); а Третий (Ум) он связывает с (человеческим) Мышлением^{4,5,6}.

<кц>

1. То есть с действительно-сущим, Благом, Высшим Богом: он и есть Первый Ум.

2. Второй Бог (Второй Ум) у Нумения, как и у Филона, есть гипостазированный Разум (Ум) Первого, Высшего Бога, то есть его изнесённый Логос.

3. Видимо, как в том смысле, что Второй Ум произошёл от Первого Ума, так и в том, что Второй Ум созерцает Первый Ум как свой прообраз, как эталон себя самого.

4. Возможно, здесь, уподобляясь Филону, Нумений рассматривает человеческий ум, относящийся к высшей душе человека, как часть Третьего Ума, Третьего Бога, то есть Души Мира (и, таким образом, отступает от того своего привычного взгляда, что каждая высшая человеческая душа тождественна Второму Богу); но, скорее всего, Нумений учил, что Третий Бог есть самая высшая индивидуальная душа, произошедшая от Второго Бога (и тождественная ему) и что высшие человеческие души тоже, как и Третий Бог, произошли от Второго Бога (и каждая из них тождественна ему; при этом, однако, Третий Бог и все высшие человеческие души отличаются друг от друга); и поэтому данные слова надо понимать в том смысле, что мышление высшей души каждого отдельного человека подобно мышлению ума Третьего Бога (и, что, в конечном счёте, это подобие обеспечивается тождественностью и каждой высшей человеческой души, и самого Третьего Бога Второму Богу).

5. Поскольку человеческое мышление дискурсивно то здесь, по-видимому, Нумений приписывает дискурсивное мышление и Третьему Богу.

6. Если в данном фрагменте читать «ἐν προοχρήσει» в смысле: «с помощью», то получаем, как в [des Places1973]: «Нумений связывает Первый (Ум) с действительно-живущим; и он говорит, что он мыслит с помощью Второго (Ума). Второй Ум он связывает с Первым и утверждает, что он становится творческим с помощью третьего (ума); а Третий (Ум) он связывает с (человеческим) Мышлением». Но, что касается Первого Ума, то как у Guthrie, так и у des Places здесь выходит бессмыслица: ведь Первый Ум мыслит сам по себе — ему не нужен внешний Второй Ум, чтобы мыслить. Но если считать, что тут есть описка и вместо «ἐν προοχρήσει» взять «ἐν προοχωρήσει» в значении «в (своём) подобии», то есть «будучи подобен», то получим: «Нумений связывает Первый (Ум) с действительно-живущим; и он говорит, что он мыслит, будучи подобен Второму (Уму). Второй Ум он связывает с Первым и утверждает, что он, Второй Ум, становится творческим, будучи подобен третьему (уму); а Третий (Ум) он связывает с (человеческим) Мышлением». В этом случае текст становится осмысленным: Второй Ум есть изнесённый логос Первого Ума; значит, в Первом Уме есть его подобие и первообраз — соответствующий логос сокровенный; и, следовательно, как мыслит Второй Ум, так, подобно, должен мыслить и Первый Ум. В таком случае Нумений в данных строках делает ничто иное, как возражает Платону: Первый Бог, Благо, должен быть разумным, а не неким Благом, в котором нет ничего кроме Блага в том смысле, что в этом Благе нет даже разума. Мы предлагаем именно такое прочтение — то есть прочтение в предположении, что в словах имеется указанная выше описка (сразу в двух местах). (Представление Нумения о Первом Боге как о

разумном, мыслящем — достаточно очевидное влияние Филона Александрийского.) Аналогично при таком прочтении дело обстоит и во взаимоотношениях Второго Ума и Третьего Ума: поскольку Третий Ум есть изнесённый логос Второго Ума и, поскольку Третий Ум есть Творец, то, так как во Втором Уме должен быть соответствующий логос сокровенный, по подобию Третьего Ума Второй Ум тоже должен быть Творцом. Впрочем, можно принять, что вышеупомянутая описка имеется только лишь в первом месте и тогда получим (согласно [des Places1973]): Нумений связывает Первый (Ум) с действительно-живущим; и он говорит, что он мыслит, будучи подобен Второму (Уму). Второй Ум он связывает с Первым и утверждает, что он, Второй Ум, становится творческим с помощью третьего (ума); а Третий (Ум) он связывает с (человеческим) Мышлением: Третий Ум является орудием Второго Ума, которым он, Второй Ум трудиться, то есть творит.

<кп2>

[Guthrie1917, fr. 49; des Places1973, fr. 40]

<нц>

49. Всё во всём

Некоторые (философы) помещают в делимой душе весь умопостигаемый мир, Богов, Демонов и Благо, а также всё, заслуживающее почтения¹; подобно, они действительно утверждают, что всё находится во всём; но это они утверждают таким образом, что всякая вещь находится во всякой способом, подходящим её природе. Такого мнения, несомненно, придерживался Нумений. [+ **des Places**: Плотин придерживался этого с оговорками. Порфирий сомневался касательно этого — иногда дистанцируясь от этого с ясностью, а иногда следуя этому как учению, переданному из древности. Согласно этому учению душа вообще не отличается от Ума² и богов и великих родов³ — по меньшей мере, не отличается в её всецелой природе⁴.]

<кц>

1. По-видимому, Нумений утверждал, что каждая индивидуальная (высшая) душа (человека, бога вроде Аполлона или демона) тождественна Второму Богу, оставаясь при этом отличной от других индивидуальных (высших) душ; при этом Второй Бог рассматривался Нумением как некое вторичное Благо, порождённое собственно Благом, Первым Богом. Второй же Бог, Логос, у Нумения был Логосом всех Логосов, Формой всех Форм — то есть он содержал в себе множество форм — тех, например, с помощью которых были произведены все вещи в материальном мире. В силу указанных тождественностей каждая индивидуальная душа была не только тождественна Второму Богу, но была и всеми индивидуальными душами — как и Второй Бог; и, как и Второй Бог, она содержала в себе все его Формы (Логосы). При этом индивидуальные души, поскольку они нетождественны друг другу, могли быть рассматриваемы как своеобразные «части» Второго Бога, а сам он мог рассматриваться Нумением как своего рода душа (супердуша) «делимая» на эти «части» (и, таким образом, получалось, что душа и одна числом, и, в то же время много душ).

2. Для Нумения, очевидно, этим Умом был Второй Бог, Логос.

3. То есть тех Форм, сущих во Втором Боге, которые есть наиболее общие роды сущего.

4. То есть, когда она рассматривается как тождественная Второму Богу.

<кп2>

[Guthrie1917, fr. 51; des Places1973, fr. 42]

<нц>

51. Душа есть нераздельное с Богом

Нумений, как кажется, учит единству и неразделимости души со своим источником¹

<кц>

1. По-видимому, речь идёт о том, что, как и у Филона, высшая душа человека, ответственная, в частности, за ум, есть часть (неотделимая от целого) Души Мира, то есть Третьего Бога.

<кп2>

Повторим сказанное выше: что касается неоплатоников, прежде всего Плотина, а также их предшественника Нумения Апамейского, то они, действительно, в отличие от Платона и Аристотеля, воплощали в своей философии разбивавшееся выше учение мистерий и сливали платоновскую и аристотелевскую философскую традицию с мистериальной традицией, то есть воспринимали платоновскую и аристотелевскую философскую традицию, основанную на логике, сквозь призму мистериальной традиции; и мистерии в отношении вышеупомянутого учения были для них первичнее, чем собственно платоновско-аристотелевская философская традиция.

Это слитие философии с мистериальными традициями греко-римского мира, при первенстве последних, можно считать отличительной чертой неоплатонизма. На мой взгляд, Нумения Апамейского именно потому и можно считать предшественником неоплатонизма, что он сливал философскую традицию с мистериальной и отдавал последней первенство несмотря на имевшееся при этом нарушение правил логики; соответственно, Филон Александрийский, не шедший на такое слияние, не может рассматриваться как предшественник неоплатонизма — несмотря на то, что имеется сильное влияние Филона на Нумения.

1.11 Две рубайи Омара Хайяма

Имеются две следующих рубайи Омара Хайяма (перевод — наш):

[Fitzgerald2009, #31-32, pp. 31-32]

<нц>

XXXI

Up from Earth's Centre through the Seventh Gate
I rose, and on the Throne of Saturn sate,
And many Knots unravel'd by the Road;
But not the Knot of Human Death and Fate.

Вверх от Центра Земли чрез Седьмые Врата
Я возвысился и на Престоле Сатурна воссел;
И многие Узлы развязались на этом Пути;
Но не Узел Человеческой Смерти и Судьбы.

<p. 31/p. 32>

XXXII

There was a Door to which I found no Key:
There was a Veil past which I could not see:
Some little Talk awhile of Me and Thee
There seemed—and then no more of Thee and Me.

Была Дверь, к которой отыскал я Ключ;
Была оставлена позади Завеса, которую не мог Я зреть;
Было немного Разговора о «Я» и «Ты»,
Как кажется, там — а затем больше никаких «Ты» и «Я».

<кц>

Ссылка на эти рубайи даётся в [Йонас1998, с. 172] ([Jonas2001, p. 167]). Там же ([Йонас1998, с. 172]) Йонас пишет:

«...гностическая концепция путешествия как восхождения через сферы с постепенным „вычитанием“ прослеживается ещё долго в мистической и литературной традиции. Тысячу лет спустя после создания Поймандра Омар Хайям писал...».

Разумеется, скорее всего, Хайям упоминал в этих стихах Кроноса, греческого аналога Сатурна. На его троне после его свержения воссел Зевс.

Спрашивается: какую именно мистериальную традицию имел в виду Хайям? Неужели он имел в виду элевсинские мистерии? Ведь странно было бы, если бы гностики говорили о Кроносе. Или Хайям имел в виду не элевсинские мистерии, а что-то иное? Во что же он был посвящён?

1.12 Система единого-многого: общее определение

Рассмотрим систему с элементом («частью») С, который будем называть центром тождественности системы, и с элементами («частями») P1, P2,..., которые будем называть периферийными элементами («частями») системы; пусть каждый элемент периферии рассматривается как тождественный центральному элементу и при этом периферийные элементы рассматриваются как нетождественные друг другу. В этой системе есть элемент, которому тождественны все элементы (он сам тождественен самому себе): это центральный элемент; и в этой системе есть элементы, отличные друг от друга: это периферийные элементы.

Об элементах периферии можно говорить как о своеобразных «частях» системы: ведь эти элементы отличны друг от друга (хотя каждый из них и тождественен центральному элементу); но тогда о собственно центральном элементе тоже можно говорить как о своеобразной «части» системы: ведь это нечто отличное о периферийных «частей» в том смысле, что для каждой периферийной «части» есть (хотя бы теоретически) некая часть системы, отличная от неё, но для центрального элемента такой «части» нет.

Собираясь о многих периферийных «частях» системы можно говорить как о периферийной «части» системы; соответственно, сам Осирис тогда будет центральной «частью» системы.

Далее. Поскольку все в этой системе, то есть все её «части», тождественно центральной «части», то можно сказать что есть не многие числом «части», но одна числом «часть» — центральный элемент; по этой же причине можно сказать, что центральный элемент есть все «части» системы, то есть, что центральный элемент есть каждая из этих «частей» и что, следовательно, ничего в этой системе, кроме центрального элемента нет: «единственный числом центральный элемент и есть вся эта системы, взятая целиком».

Далее. Поскольку одна произвольная периферийная «часть» системы тождественна центральному элементу и другая, отличная от неё любая «часть» системы, тоже тождественна центральной «части», можно сказать, что каждая периферийная «часть» системы есть и любая другая периферийная «часть» системы и, вместе с тем, все иные периферийные «части» системы вместе; поэтому же можно также сказать, что любая периферийная «часть» системы есть «всё система целиком», то есть: как центр тождественности системы, так и её периферийные части.

Что касается единственности и множественности в числовом аспекте, то можно сказать, что рассматриваемая система есть нечто одно числом: ведь в ней кроме единственного центрального элемента больше ничего нет; но, вместе с тем, можно сказать, что эта система есть и нечто множественное числом: ведь в ней есть множество «частей», как периферийных «частей», так и центральной «части»; одних только периферийных «частей» в ней (по крайней мере теоретически, потенциально) множество. Поэтому о данной системе можно говорить и как о том, что единственно числом, и как о том, что множественно числом, то есть, говоря короче, как о едином-многом (в смысле: как о единственном-многом, единственном-множественном). И поэтому данную систему и подобные ей системы мы будем называть «системой единого-многого».

Когда в центре тождественности находится сущность, то есть обычная субстанциальная форма, а периферийным элементом, «частью», выступает индивидуальная субстанциальная форма, то естественно спросить: эта индивидуальная форма — какой сущностью она обладает? Очевидно, сущностью центра тождественности: ведь, поскольку она тождественна этому центру, то логично заключить, что этот центр содержится в ней.

Аналогично дело обстоит, например, в том случае, когда в центре тождественности находится более общий род, а в качестве периферийной «части» выступает менее общий род или вид: этот менее общий род или вид относится к тому более общему роду, который находится в центре тождественности: ведь этот менее общий род или вид тождественен более общему виду центра тождественности и, следовательно, содержит его в себе.

Разумеется, когда мы говорим «логично заключить», «следовательно» и так далее применительно к системе единого-многого, то мы вовсе не говорим, что такие системы возможны логически или существуют в действительности — мы просто моделируем «большую логику» того, кто в такие системы верит.

Выше мы познакомились с некоторыми системами единого-многого, как религиозными, так и философскими.

В мистериях в качестве центра тождественности выступал какой-то бог, а в качестве периферии — верующие в этого бога; при этом периферия могла включать и других богов.

В философии Нумения Апамейского в качестве центра тождественности выступал его Второй бог, а в качестве периферийных элементов — боги и люди (а именно, их высшие частные души), а также другие обычные субстанциальные формы; при этом Второго бога надо мыслить как обычную субстанциальную форму, самую общую, а богов и людей — как индивидуальные субстанциальные формы; при этом, возможно, некоторых богов Нумений

мыслил как обычные субстанциальные формы; по меньшей мере, он, вероятно, рассматривал привычные всем обычные субстанциальные формы, входящие в систему, по крайней мере, некоторые, как богов — подобно Плотину.

У Плотина было целых две системы единого-многого, в которые входили его высшие боги: Вторая Ипостась выступала в качестве центра одной системы, а Третья Ипостась выступала в качестве центра другой системы. При этом периферией первой системы были сущности, то есть обычные субстанциальные формы, а второй — индивидуальные субстанциальные формы, которые Плотин рассматривал как высшие частные души. Вторая Ипостась была наиболее общей из всех входящих в её систему обычной субстанциальной формой, а Третья Ипостась — единственной на всю систему обычной субстанциальной формой.

Следует заметить, что платоновские идеи (формы) были, вообще говоря, формами-контейнерами: более общие формы, роды, были не только идеями (формами) но и чем-то вроде корзин, которые содержали в себе менее общие роды и виды; только лишь наименее общие виды, самые крайние, были атомарными и не содержали в себе других видов. Это не значит, что в платоновской системе идей не было, так сказать, отдельно стоящих форм, которые не входили ни в какую форму-контейнер; это значит только лишь, что, вообще говоря платоновские формы были формами-контейнерами.

Это же можно сказать и про идеи (формы) Филона Александрийского: его Логос, второй Бог, как Форма всех Форм был подобным контейнером.

(У Аристотеля все формы были атомарны.)

И только Нумений Апамейских и Плотин, соединив мистерияльную традицию с философской, идущей от Платона и Аристотеля, отказались от форм-контейнеров в собственном смысле и перешли к пониманию системы форм (которая может включать как обычные субстанциальные формы, так и индивидуальные субстанциальные формы) как системы единого-многого, в которой самая общая форма выступает в качестве центра тождественности. И, повторим, у Нумения и у Плотина появляются индивидуальные субстанциальные формы.

1.13 Никейский Бог-Троица как система единого-многого

Перейдём к никейской триадологии.

Никейская триадология, изобретя своего Бога-Троицу, взяла за образец систему единого-многого, существовавшую в плотинской Третьей Ипостаси, которая (система) включала в себя индивидуальные субстанциальные формы, а также систему единого-многого, существовавшую, согласно нашей интерпретации, в нумениевском Втором боге.

Что касается количества ипостасей в никейской триадологии, которые (ипостаси) были индивидуальными субстанциальными формами, то здесь никейцы, если говорить о философской преемственности, следовали Платону (с его Единым, Парадигмой (Живым Существом или Умом) и Демиургом, Нумению Апамейскому с его тремя богами и Плотину с его тремя главными Ипостасями.

Разумеется, из никейской системы единого-многого было исключено всё, что не является богом по сущности; и, разумеется, в этой системе одна Ипостась не могла «становится» другой Ипостасью через описанное выше упразднение своего «Я».

Следует также добавить, что божественная сущность у никейского Бога-Троицы есть нечто безличное; это в корне отлично от обычных сущностей во Второй Ипостаси у Плотина и от обычной сущности в Третьей Ипостаси у него же: для него то, что наделяет

способностью мыслить, должно тем более мыслить само; и, если эта сущность делает кого-то богом, личным богом, в силу обладания этой сущностью, то тем более сама по себе такая сущность должна быть богом, причём более онтологически высоким по своему статусу. Но, поскольку никейцы уже решили, что Бог-Отец является Ипостасью, а не сущностью, им трудно было отыскать что-то ещё более великое, тем более такое великое, о котором говорилось бы в Библии.

Скажем ещё о различии между платоновскими и аристотелевскими формами (идеями, эйдосами). Платоновские формы существуют в вечности, а именно, в своём особом мире идей, в котором царит вечность; аристотелевские же формы существуют во времени, а именно, в этом мире как его незримая, умопостигаемая, то есть не воспринимаемая чувствами часть, которая пребывает неизменной (и если аристотелевская форма совершает действие, то она совершает его вечно во времени (а не в вечности) и неизменно); если хотите — эту часть можно назвать аристотелевским миром идей, но она, повторим, существует во времени и не образует чего-то вроде платоновского мира идей, то есть второго, идеального, космоса.

Итак, платоновские формы вне этого мира, они запредельны ему, а аристотелевские — в этом мире, они присущи ему; в этом смысле платоновские формы трансцендентны этому миру, а аристотелевские — имманентны ему; поэтому о первых будем говорить как о трансцендентных формах, а вторых — как об имманентных.

Далее. У Платона следует различать два вида форм: формы-образцы («мастер-формы») и формы-копии этих форм-образцов. Хотя и те, и другие существуют в мире идей и не покидают его, но первые не «нисходят» в этот мир, а вторые — нисходят для образования в нём материальных вещей и так проявляют себя в этом мире; в этом смысле последние формы имманентны этому миру. Поэтому о первых формах мы будем говорить как о трансцендентных (то есть исключительно трансцендентных), а о вторых — как о трансцендентно-имманентных.

Напомним, что, как говорилось, платоновские формы — это, вообще говоря, формы-контейнеры, содержащие менее общие формы; только наименее общие из них, ответственные за вид, уже не делящийся далее на подвиды, атомарны; аристотелевские же формы атомарны все.

Напомним, что ни платоновская, ни аристотелевская философия не знают индивидуальных субстанциальных форм.

Теперь перейдём к никейской триадологии несколько более подробно.

Можно сказать, что никейская божественная сущность — это вторая аристотелевская сущность, а никейские Ипостаси — это первая аристотелевская сущность. Но говорить так — слишком грубо и неверно. Вспомним, что аристотелевская философия не знает индивидуальных субстанциальных форм, которые и суть ипостаси, вообще; вспомним, что аристотелевская форма существует во времени, а не в вечности (как христианский бог); наконец, вспомним, что, поскольку аристотелевская философия не знает индивидуальных субстанциальных форм, то в ней первая аристотелевская сущность — это всегда соединение обычной субстанциальной формы и материи (а христианский бог не имеет в себе материи). И, таким образом, получается, что в никейской триадологии божественная сущность — это вовсе не аристотелевская вторая сущность, а божественные Ипостаси — это вовсе не аристотелевская первая сущность.

Никейская сущность — это, скорее, платоновская идея (форма), причём трансцендентно-имманентная, да и то с оговорками: в отличие от трансцендентно-имманентных платоновских форм, для этой формы нет мастер-формы и имманентность миру

божественной сущности вовсе не означает какой-то её вторичности и «низменности», недостаточности, её более низкого онтологического статуса (как это имеет место у Платона). Никейская же Ипостась — это платиновская индивидуальная субстанциальная форма (идея); или нумениевская индивидуальная субстанциальная форма (идея), но сущая не во времени, как собственно у Нумения, а в вечности в виде трансцендентно-имманентной формы, не имеющей для себя мастер-формы в платоновском смысле — по подобию никейской божественной сущности.

Как видим, использование философских наработок Нумения Апамейского и Платина существенно необходимо для разбора и правильного понимания никейской триадологии, если рассматривать её с философской стороны: невозможно выразить и понять её, не привлекая понятия индивидуальных субстанциальных форм; невозможно выразить и понять её, не привлекая соединения мистерияльной традиции и философской платоно-аристотелевской традиции; и это соединении осуществили Нумений и Плотин.

Говорить о том, что никейская ипостась есть первая аристотелевская сущность, можно, только если договориться, что понятие первой аристотелевской сущности мы перенесём на платоновский, нумениевский и платиновский мир идей и добавим к таким «обновлённым» «аристотелевским» сущностям (идеям) нумениевские и платиновские индивидуальные субстанциальные формы.

Говорить о том, что никейская сущность есть вторая аристотелевская сущность, можно, только если договориться, что понятие второй аристотелевской сущности мы перенесём на платоновский, нумениевский и платиновский мир идей.

При этом, конечно, надо иметь в виду, что нумениевские и платиновские индивидуальные субстанциальные формы ещё собственно не отделены от обычных субстанциальных форм в том смысле, что эти индивидуальные субстанциальные формы тождественны соответствующим им обычным субстанциальным формам и образуют с ними системы единое-многое. «Настоящие» же, то есть логически непротиворечивые, индивидуальные субстанциальные форма должны быть отличны от соответствующих обычных субстанциальных форм: ведь как то, что по определению есть индивидуальное может быть тождественно тому, что по определению есть общее?

(Отметим, что, хотя Нумений Апамейский и Плотин, по сути, и изобрели индивидуальные субстанциальные формы, но сами они никогда их так не называли; но несомненно, что это было отдельное, единичное, частное, индивидуальное, сущее в мире форм (идей); только из одного того, что они поместили их в мир форм (идей), следует, что они рассматривали их как особые, то есть необщие, формы (идеи).)

Следует заметить, что, когда мы говорим здесь о никейской триадологии, то имеем в виду собственно никейскую триадологию, согласно которой божественная сущность и божественные ипостаси действительно образуют систему единого-многого и согласно которой божественная сущность тождественна божественной энергии; именно в таком виде эту собственно никейскую триадологию сохранила римо-католическая церковь; в православной же церкви собственно никейская триадология была изменена сначала Григорием Паламой, а, позднее, Геннадием Схоларием. Подробнее об этом — смотри [МакКевин2021]. В данной книге показывается, что ни паламитскую триадологию самого Григория Паламы, ни Геннадия Схолария уже нельзя назвать собственно никейскими; причём, что интересно, Григорий Палама покусился даже на тождественность Ипостасей Троицы божественной сущности, то есть на то, что все они образуют систему единого-

многого, что и «гарантирует» единственность бога; это как нельзя лучше характеризует невежественность этого богослова и непонимание им собственной богословской традиции. (Сейчас мы намеренно не касаемся вопроса об исхождении Святого Духа.)

Здесь же отметим: что касается предельной простоты бога, то есть, грубо говоря, тождественности его сущности его энергии, то в этом собственно никейская триадология придерживалась этой концепции предельной простоты; и в этом она следовала предельной простоте Единого Платона, предельной простоте Первого Двигателя Аристотеля и предельной простоте трёх главных Ипостасей Плотина; разумеется, христианский бог не был предельно-простым в том смысле, в каком были просты Единое Платона, Первый Двигатель Аристотеля и Первая Ипостась Плотина, ибо такой бог, образуя систему единого-многого, «насчитывал» в себе три Ипостаси; но, вспомним, что Вторая и Третья Ипостаси у Плотина тоже были системами единого-многого, но при этом их сущность была, как и христианского бога, тождественна их энергии. (Первая Ипостась Плотина была особым предельно-простым объектом; мы для простоты её сейчас не рассматриваем подробнее.)

Культурологические и религиозные истоки веры в никейского Бог-Троицу лежат, как мы уже говорили, в религиозных воззрениях древних, почти первобытных, племён, в шаманизме, а именно, в одержимости духами и в оборотничестве, а также во вполне понятном стремлении наиболее полно воспроизвести обстоятельства дела, успешно завершённого богом (или другим лицом). И, если верить в Бога-Троицу, то, спрашивается: почему тогда не верить в то, что в древнем Египте два шамана (мага), исцеляя укушенных скорпионами пациентов, одновременно были при этом тождественны Исиде, оставаясь отличными друг от друга, а их двое пациентов — Ра, опять же, оставаясь отличными друг от друга? Что двое или трое древнеегипетских писцов или архитекторов были тождественны Имхотепу, оставаясь при этом отличными друг от друга?

2. Христианский гностицизм и мистериальная традиция

2.1 Общие представления о христианском гностицизме

Отметим, что далее мы будем говорить только о христианском гностицизме; кроме него существует ещё политеистический, то есть языческий, гностицизм, а также иудейский гностицизм.

Гностики делили богов на две группы: духовных (пневматических) и душевных (психических); первые были богами добра, а вторые — богами зла; при этом в собственном смысле для гностиков богами были первые, духовные боги.

Обитель духовных богов они называли Плеромой (Полнотой).

Происхождение богов зла гностики объясняли так: эти боги появились в результате гипостазирования (объективирования) духовных переживаний одного из духовных богов, возникших (переживаний) в результате его грехопадения; эти переживания были неподобающими для духовного бога; из них-то и образовались душевные боги, а так же материя. Образование этих богов и материи произошло вне Плеромы.

Христианский гностицизм имел резкую антиветхозаветную направленность: главный бог зла отождествлялся с богом Ветхого Завета, владыкой материального мира.

Боги Плеромы делились гностиками на мужских и женских. Всех эти богов гностики называли эонами.

В качестве падшего бога (не путайте этого духовного бога с богами зла!) гностики выдвигали либо Логоса (грубо говоря, Христа; именно с Логосом имеет дело, например, Трёхчастный трактат), мужского бога, либо Софию, женского бога.

Что касается Софии, то в результате грехопадения она разделилась надвое и одна из Софий, вышняя София, осталась в Плероме, а другая София, низшая София, была изгнана из Плеромы и там, вне Плеромы, породила описанным выше способом богов зла и материю.

После грехопадения нижняя София (или, согласно другим гностическим системам, — Логос) породила не только богов зла и материю, но и духовных (пневматических) существ, а именно высшие, духовные, души людей. Эти духи, эти пневматические существа, был пойманы богами зла и материей, то есть нижним, внеплеромным миром, и заключены как в оболочки во-первых, в души (имеющие недуховный характер, а характер, родственный богам зла — психический) и, во-вторых, в материю.

Для освобождения этих духов, этих пневматических существ, из уз их душ и их тела и «поднятия» их в Плерому, где их истинный дом, приходит Спаситель — грубо говоря, тот же Логос (Христос).

Нижняя София (или, в других гностических системах, — Логос) и порождённые ею духи, пневматические существа, образуют систему единого-многого, где в качестве центра тождественности выступает нижняя София (или Логос), а в качестве периферии — эти самые духи.

Как ясно, можно сказать, что в этой системе единого-многого есть только одна София (или только один Логос); ясно также, что порождение Софией (Логосом) духов, образующих вместе с нею систему единого-многого, можно рассматривать не как эманацию (в собственном смысле — когда источник эманаций с каждой новой эманацией уменьшается) и не как творение из ничего, а как реконфигурацию Софии (Логоса) из единственности во множественность; разумеется, эту реконфигурацию тоже можно рассматривать как своего рода эманацию — особую эманацию; такая реконфигурация была результатом грехопадения Софии (Логоса) и её можно рассматривать как своеобразное разделение Софии (Логоса) на «части», как своеобразное её «рассеяние».

Коснёмся устройства Плеромы.

В Плероме имеется источник эманаций — грубо говоря, Отец; все остальные боги Плеромы произошло, прямо или косвенно, от него. Отец трансцендентен даже по отношению к другим богам Плеромы и непознаваем; здесь имеется аналог между Отцом и Единым Платона и Плотина, которое было трансцендентно даже по отношению к прочим идеям (формам) и несоизмеримо превосходило их.

Количество богов Плеромы в разных гностических системах различно. Минимальное количество всех богов Плеромы — два (Отец и Логос) или три (Отец, Логос, София или какая-то другое женское божество, которое претерпевает грехопадение). Более поздние гностические системы, более развитые, насчитывали десятки и даже сотни богов Плеромы. При этом первоначальные гностические системы были минималистичны, более поздние — максималистичны, но под конец снова наметилась тенденция к возвращению к более простым системам богов Плеромы.

Одна из самых простых гностических систем — система нехристианского гнозиса Симона Мага (распространял своё учение в I в. н.э.; по-видимому, во времена Иисуса Христа и апостолов); мы её упоминаем здесь потому, что, вероятно, она послужила образцом для ранних христианских гностических систем. В этой системе было три бога, скажем так, Плеромы: Тишина (мужской бог), Разум (мужской бог) и Мысль (падший женский бог,

которого спасал Разум). Сам Симон считал себя Разумом, пришедшим спасти Мысль, которая была сокрыта во плоти — в теле некоей блудницы.

О системе Симона Мага в [Йонас2001] пишется следующее:

[Jonas2001, с. 117]: «Один корень — бездонная Тишина, предсуществующая беспредельная сила, пребывающая в одиночестве. Она приводит в движение сама себя и предполагает определенный аспект при повороте к Размышлению (*Нус*, т. е. Разум), из которого приходит Мысль (*Эпинойа*), постигаемая в одиночестве. Разум и Мысль больше не одно, но два: в его Мысли Первое „являет себя и таким образом становится Вторым“».

[Jonas2001, с. 119]: «„Поэтому [он говорит] он пришел, первый поднял ее и освободил ее (Симон) от оков, и потом привес спасение всем людям через познание его. И поскольку ангелы дурно управляли миром, потому что каждый из них жаждал господства, он пришел, чтобы сделать все правильно, и спустился, изменяя себя и приспособливая себя к добродетелям, силам и ангелам, так что (в конечном счете) среди людей он явился как человек, хотя и не был им, и мыслил себя страдавшим в Иудее, хотя он и не страдал“. (Связь с Иисусом более отчетливо проявляется в утверждении Симона, что он, сам высшая сила, появился в Иудее как Сын, в Самарии как Отец, а в других странах — как Дух Святой.)».

[Jonas2001, с. 121]: «Тот факт, что где бы ни говорилось о похищении Энной, оно связывается со множественностью душ, показывает, что Энной — это общая Душа, с которой мы встречались, например, в «Псалме» наассенов: ее воплощение в Елене из Тира добавляет, таким образом, своеобразный штрих к образу Симона».

Что касается богов Плеромы, то в некоторых системах они тоже образовывали систему единого-многого и, как и полагается в таких системах, боги могли «превращаться» друг в друга, то есть становиться друг другом по своему собственному желанию. Разумеется, это предполагало в Плероме наличие времени (а не вечности). При этом люди (вернее, их дүхи, то есть их пневма), тождественные одному из богов Плеромы (Логосу или нижней Софии), поскольку этот бог входил в систему единого-многого богов Плеромы, тоже могли становиться тем из богов Плеромы, каким захотят.

Вроде бы, Отец, как трансцендентный даже для прочих богов Плеромы, должен был бы не входить в описанную выше систему единого-многого богов Плеромы; но, по-видимому, в некоторых гностических системах это преодолевалось: в самом деле: раз человек мог «становится» богом, то почему бог Плеромы не мог становится Отцом — несмотря на его высшую трансцендентность? Этому, однако, противоречит то, что грех Софии как раз и заключался в том, что она хотела познать Отца; как же, спрашивается, она могла «превратиться» в него? Но здесь мы вряд ли можем требовать логичности.

Повторим сказанное выше. Чтобы боги (и их поклонники) могли становиться друг другом беспрепятственно, нужен определённый порядок: в определённое время определённые боги не должны становиться никем и это должно быть известно; и при этом боги, не становящиеся никем, должны сменяться в круговороте богов (и их поклонников) — чтобы каждый, повторим, беспрепятственно мог побывать всеми.

Разумеется, в вечности (в мире идей Платона) и в мире аристотелевских форм, существующих как неизменные во времени, подобные изменения невозможны; но древние теологии не знали подобной неизменности: боги этих теологий существовали во времени и претерпевали изменения.

Конечно, подобный ход мысли должен был появиться, по крайней мере, ещё в древней Греции; но, по-видимому, подобный круговорот, постоянный «хоровод», богов известен только у гностиков. Число пневматических (духовных) богов в Плероме (мире пневматических богов) у гностика Василида (годы жизни: ок. 85 – ок. 145 гг. н.э.), в его

гностической системе единого-многого, — 365, по числу дней в году, а у гностика Валентина (годы жизни: ок. 100 — ок. 160 гг. н.э), в его гностической системе, — 30, по числу дней в месяце; такой числовой символизм наводит на ту мысль, что в каждый «день года» или «день месяца» «царствует» какой-то один бог (эон), который не «становится» в это время никем, но прочие могут «становиться» им, и что эти боги (эоны) по кругу сменяют друг друга. Подобные системы богов, в которых боги (и посвящённые) могут становиться друг другом, как ясно, были заимствованы гностиками из политеистических мистерий. Впрочем, в гностических системах, возможно, отсутствует определённый центр тождественности и вместо этого разные боги становятся этим центром тождественности по очереди.

Поговорим о том, как гностики понимали своего рода «спасение».

Оказавшись в этом материальном мире, человек, имеющий в себе дух (пневму), тождественный духовному (пневматическому) богу, из которого этот дух изошёл, человек должен осознать это и стать жить в некоем высшем состоянии, когда его собственное «я» перестаёт быть иным по отношению к «Я» этого бога и становится, в виду указанной тождественности, «Я» этого бога; по крайней мере, гностик должен научиться входить в такое состояние сознания ещё в этой, земной жизни, и, притом, пребывать в таком состоянии, желательно, как много больше. В этом состоянии, повторим, нет двух «я», но есть одно «Я» — «Я» бога; человек своим духом становится не иным по отношению к этому богу. Это становится своего рода залогом того, что после смерти гностик попадёт туда, куда хочет — в Плерому.

После смерти гностика, если он правильно вел себя в земной жизни, его дух (пневма) уходит из этого мира и попадает, как сказано, в Плерому, где истинный дом этого духа. Только лишь дух, но не душа человека может туда попасть (и тем более не тело): душа остаётся в этом мире; эта душа, как сказано, лишь внешняя оболочка для духа наподобие тела и придана гностиком этим миром; это — то, от чего надо избавиться.

О подобном отождествлении себя с богом с последующим уходом из этого мира и попаданием в Плерому, очевидно, можно говорить как о некоем «собрании» себя этого бога (Софии или Логоса), о новом обретении им целостности после грехопадения; такой бог, весь вместе со своими «частями» есть некий целокупный дух, вседух.

Коснемся гностического чудотворения. Здесь мы только лишь повторим то, что было уже сказано ранее.

Если маг становился богом (например, тем, который образует центр тождественности) через отождествление, то логично думать, что, достигнув божественности, он может творить чудеса. Когда он становится богом через отождествление с ним, то его «я» исчезает или, лучше сказать, превращается в «я» бога; и больше нет двух «я», а есть только одно «я» — «я» бога. Как же при этом заставить бога, это одно его оставшееся «я», сотворить чудо? Логично думать, что при достижении подобной божественности он переносит желание (сотворить чудо) из своего «я» в «я» бога и затем, когда остаётся одно божественное «я», бог ощущает это желание в себе и творит чудо с помощью своей воли. Но, как сказано, «логически» маг может «стать» не только богом, образующим центр тождественности, но и любым другим богом, входящим в систему единого-многого с этим центром тождественности.

Подобные мысли, касающиеся практики и теории чудотворения, как кажется, должны были посещать людей, особенно магов, ещё в древнем Египте. Но, по-видимому, опять же, зафиксированными эти мысли был лишь у гностиков: по крайней мере, именно в таком ключе следует понимать их описание того, как должны происходить чудотворения.

Очевидно, что гностики заимствовали свою систему единого-многого, которая включала богов и дүхи людей, из политеистических мистерий. И логично думать, что хоровод божеств в Плероме — тоже или полное заимствование из политеистических мистерий или то, что возникло на их основе: вспомним, например, множество божеств элевсинских мистерий, которые, по-видимому, образовывали систему единого-многого; а отсюда до идеи хоровода божеств — очень близко.

2.2 Выдержки из трактатов библиотеки Наг-Хаммади и Берлинского кодекса

В подтверждение сказанному выше о гностицизме мы приведём выдержки из трактатов библиотеки Наг-Хаммади и Аскевианского кодекса. Обозначения в выдержках следующие:

[] — лакуна в манускрипте

() — вставка редактора или переводчика (на английский)

2.2.1 Апокриф Иакова

Датировка: Возможно, тракт бы написан до 150 г. до н.э.; во всяком случае, он был написан не позже 314 г. до н.э. (смотри: [NHL1988, p. 30])

[NHL1988, NHL-I.2.4.37-5.3 (Ap. Jas.), p. 32]

(Слова Иисуса Христа)

<нц>

4.37 ...But if 38 you (pl.) are oppressed by 39 Satan and 40 persecuted and you do his (i.e. the Father's) 5.1 will, I [say] that he will 2 love you, and make you equal 3 with me...

4.37 ...Но если 38 вы (мн. ч.) притесняемы 39 Сатаной и 40 преследуемы и вы творите Его (т.е. Отца) 5.1 волю, Я [говорю,] что Он будет 2 любить вас и сделает вас равными 3 Мне...

<кц>

[NHL1988, NHL-I.2.6.19-20 (Ap. Jas.), p. 32]

(Слова Иисуса Христа)

<нц>

6.19 Become better than I; make 20 yourselves line the son of the Holy Spirit!

6.19 Станьте лучшими, чем Я; сделайте 20 себя подобными Сыну Святого Духа!

<кц>

[NHL1988, NHL-I.2.7.10-16 (Ap. Jas.), p. 33]

(Слова Иисуса Христа)

<нц>

7.10 ...Hasten 11 to be saved without being urged! 12 Instead, be 13 eager of you own accord and, 14 if possible, arrive even before me; 15 for thus 16 the Father will love you.

7.10 ...Поспешите 11 быть спасёнными без того, чтобы быть подгоняемыми! 12 Вместо этого будьте 13 жаждущими по своему собственному согласию и, 14 если возможно, прибудьте даже прежде Меня; 15 ибо через это 16 Отец возлюбит вас.

<кц>

[NHL1988, NHL-I.2.13.17-22 (Ap. Jas.), pp. 35-36]

(Слова Иисуса Христа)

<нц>

13.17 ...Do not make 18 the kingdom of heaven a desert 19 within you. Do not be proud 20 because of the light that illumines, but 21 be to yourselves 21 as I myself am 22 to you.

13.17 ...Не делайте 18 Царства Небесного пустыней 19 внутри вас. Не гордитесь 20 из-за того света, что освещает, но 21 будьте для себя самих 21 как то, что Я Сам есть 22 для вас.

<кц>

[NHL1988, NHL-I.2.14.14-19 (Ap. Jas.), p. 36]

(Слова Иисуса Христа)

<нц>

14.14 Verily I say unto you, 15 he who will receive life and 16 believe in the kingdom will 17 never leave it, not even if 18 the Father wishes 19 to banish him.

14.14 Истинно Я говорю вам: 15 тот, кто получит жизнь и 16 уверует в Царство, 17 никогда не покинет его — даже если 18 Отец пожелает 19 изгнать его.

2.2.2 Трёхчастный трактат

Трёхчастный трактат говорит о падении Логоса, а не Софии

[Еланская2017, NHL-I.5.78.8-79.1 (Tri. Trac.), с. 16]

<нц>

78.8 Те, которые произошли от Помысла гордого, будучи подобными Плеромам, 9 эти, которые суть Подражания, — они суть изображения, и тени, и фантомы, лишённые разума и света, эти, которые принадлежат Помыслу пустому, являясь порождениями из ничего. Поэтому же 79.1 их конец будет подобен их началу из несуществовавшего, чтобы они были обращены в то, что не будет существовать.

<кц>

[Еланская2017, NHL-I.5.118.8-11 (Tri. Trac.), с. 32]

<нц>

118.8 Род же пневматический подобен свету из света и духу из духа. 9. Когда явился его Глава, 10 он устремился 11 к Нему тотчас. Он стал тотчас телом Его главы. Он получил знание сразу при (Его) явлении. Психический же род — как свет от пламени.

<кц>

[Еланская2017, NHL-I.5.122.1 (Tri. Trac.), с. 34]

<нц>

122.1 ...Избранность же — это сопричастность телу и сущности Спасителя...

<кц>

[Еланская2017, NHL-I.5.122.5-7 (Tri. Trac.), с. 34]

<нц>

122.5 Он разделён 6 на дух, душу (и) тело в Устройстве того, который думает, что он был одним-единственным, причём в нём находится Человек, 7 Который есть Всё (ед. ч), и он есть все они

<кц>

[Еланская2017, NHL-I.5.129.5 (Tri. Trac.), с. 36]

<нц>

129.5 Ибо чем другим назвать его, кроме как «Бог», поскольку оно есть Все (мн. ч.)...

<кц>

[Еланская2017, NHL-I.5.137.2-3 (Tri. Trac.), с. 39]

<нц>

[137].2 ...Поскольку они не дадут... их, [они] возвратятся снова к тому, что [не будет существовать]. 3 Каким образом они не [существовали] (вначале), они не существуют [в конце].

<кц>

2.2.3 Апокриф Иоанна в библиотеке Наг-Хаммади и в Берлинском кодексе

Датировка: главные учения трактата существовали до 185 г. н.э. (смотри: [NHL1988, p. 104]).

[NHL1988, NHL-II.1.2.1-15 (Ap. John), p. 105]

(Встреча Иоанна с божественным существом, которое именует себя «Отец-Мать-Сын» и являет себя Иоанну под тремя внешними видами (тремя формами), но при этом именует себя в единственном числе и явно отрицает свою множественность; об этом существе говорится как об одном «подобии» с тремя внешними видами (тремя формами), но при этом о самих эти внешних видах (формах) говорится как о «подобиях»)

<нц>

2.1 [I was afraid and behold I] saw in 2 the light [a youth who stood] by me. 3 While I looked [at him he became] like an 4 old man. And he [changed his] likeness (again) becoming 5 like a servant. There was [not a plurality] before me, 6 but there was a [likeness] with multiple forms 7 in the light, and the [likenesses] appeared 8 through each other, [and] the [likenesses] appeared 8 through each other, [and] the [likeness] had three 9 forms.

He said to me, “John, John, 10 why do you doubt, or why [are you] 11 afraid? You are not unfamiliar with this image, are you? 12 — that is, don not [be] timid! — I am the one who 13 is [with you (pl.)] always. I 14 [am the Father], I am the Mother, I am the Son. 15 I am the undefiled and uncorruptible one.

2.1 [Я был испуган и, вот, Я] узрел в 2 том свете [юношу, который] стоял возле меня. 3 Пока я смотрел [на него, он стал] подобен 4 старику. И он [изменил своё] подобие (снова), становясь 5 подобным слуге. Была [не множественность] предо мною, 6 но было некое [подобие] со множеством форм 7 — в том свете; и эти [подобия] являлись 8 друг через друга, [и] то [подобие] имело три 9 формы.

Он сказал мне: «Иоанн, Иоанн, 10 почему ты сомневаешься или почему [ты] 11 испуган? Ты не незнаком с этим образом — не так ли? 12 — то есть: не [будь] робок! — Я есть тот, кто 13 пребывает [с вами (мн. ч.)] всегда. Я 14 [есть Отец], Я есть Мать, Я есть Сын. 15 Я — неосквернённый и неповреждаемый...»...

<кц>

Здесь имеется вполне очевидный намёк на то, что Отец, Мать и Сын суть пневматические боги, входящие в одну и ту же систему единого-многого Плеромы; при этом, когда данные боги становятся друг другом, то «преодолевается» трансцендентность Отца.

Эта же место в Берлинском кодексе передаётся так:

[BG 8502, р. 20-22 Апокриф Иоанна, краткая версия, пер. Е.В. Афонасина]

<нц>

Только я подумал об этом, как небеса разверзлись и всё творение поднебесное осветилось, <р. 20/р. 21> и весь космос содрогнулся. Я испугался и (упал ниц) и, посмотрев вверх, увидел младенца, который тут же превратился в старца, и весь был окружён сиянием. Я всё смотрел на него и не мог постичь это чудо. Возможно ли, чтобы он был (единым), хотя его (внешние) формы в этом свете столь разнообразны. Его вид (постоянно) менялся, и было непонятно, как он мог одновременно иметь один вид и проявляться в трёх формах (лицах).

Он сказал мне: «Что так удивляет тебя, Иоанн? Ты ведь уже знаком с этим образом. Не теряй присутствие духа, ведь он всегда с вами. я — отец, я — мать и я — сын. <р. 20/р. 21> Я — вечное Единое, ни с чем не смешиваемое и ничем не запятнанное.

<кц>

<кп2>

[NHL1988, NHL-III.1.11.35-12.4 (Ap. John.), pp. 35-36]

(Иалдабаоф, главный архонт, обладает множеством лиц)

<нц>

11. 35 But Yaltabaoth 36 had a multitude 12 of faces more than all of them 2 so that he could put a face before 3 all of them, according to his desire, when he is in 4 the midst of seraphs.

11.35. Но Иалдабаоф 36 обладает множеством 12 лиц — более, чем все они 2 — так, что он может выставить лицо перед 3 всеми ними согласно своему желанию, когда он пребывает 4 среди серафимов.

<кц>

Здесь имеется намёк на то, что Иалдабаоф, бог зла, пытается уподобиться высшим богам Плеромы; в действительности неизвестно — считали ли гностики, что боги зла тоже образуют систему единого-многого.

[NHL1988, NHL-III.1.13.17-22 (Ap. John.), pp. 35-36]

(Слова Иисуса Христа)

<нц>

13.17 ...Do not make 18 the kingdom of heaven a desert 19 within you. Do not be proud 20 because of the light that illumines, but 21 be to yourselves 21 as I myself am 22 to you.

13.17 ...Не делайте 18 Царства Небесного пустыней 19 внутри вас. Не гордитесь 20 из-за того света, что освещает, но 21 будьте для себя самих 21 как то, что Я Сам есть 22 для вас.

<кц>

2.2.4 Евангелие от Фомы

Касательно датировки Евангелия от Фомы в [NHL1988, p. 141] пишется: «В этом отношении и в других отношениях Евангелие от Филиппа походит на ортодоксальные катехизические сборники, имевшие хождение со второго по четвёртый века н.э.» «In these and other ways *The Gospel of Philip* resembles the orthodox catechisms from second through fourth centuries». Этим, по сути, говорится, что Евангелие от Фомы может быть датировано началом первого века, как и каноническое Евангелие от Иоанна. Обычно же Евангелие от Фомы датируют серединой II в. до н.э.

Тем не менее, на мой взгляд, стиль Евангелия от Фомы настолько живой и афористичный, его автор или авторы настолько близко передают стиль канонических Евангелий, словно зная, что делают и как делать, что, если судить по форме (а это Евангелие написано в жанре логий, то есть изречений), то его можно поставить по времени написания ранее канонических Евангелий, в том числе Евангелия от Марка (ведь они по жанру — евангелия, написанные в стиле связного хронологического повествования). Поэтому, на мой взгляд, Евангелий от Фомы можно считать столь же ранним, как и источник Q, который, как полагают, тоже был написан в жанре логий и из которого черпали свой материал Матфей и Лука.

В связи с такой возможностью предполагают, что основа Евангелия от Фомы — более ранняя, чем якобы позже добавленные к ней «гностические» части. Но, на мой взгляд, эти «гностические» части вовсе не уступают по стилю остальным частям. И признать древний характер этих частей мешает только убеждённость в том, что гностические части не могут быть ранними потому, что «этого не может быть никогда». Но так ли это? Вспомним, что Павел отверг вечность закона Моисеева и объявил его отменённым. Но ведь это дикость для существовавшего в то время иудаизма, которому Павел был научен. Если так поступил сам Павел, то спрашивается: за кого он в действительности мог почитать бога Ветхого Завета?! И тогда почему не предположить, что и гностические тексты столь же древни, как и послания апостола Павла?

[NHL1988, NHL-II.2.33.9-10 (Gos. Thom., 4), p. 126]

(Слова Иисуса)

<нц>

33.9 ...For many who are first will become last, 10 and they will become one and the same.

33.9 ...Ибо многие, которые суть первые, станут последними¹; 10 и они станут одним и тем же.

<кц>

1. То есть: смирят себя.

2. А именно, самим Христом.

<кп2>

[NHL1988, NHL-II.2.33.24-27 (Gos. Thom., 7), p. 127]

(Слова Иисуса)

<нц>

33.24 ...Blessed is the lion which 25 becomes man when consumed by 26 man and cursed is the man 26 whom the lion consumes, and 27 the lion becomes man.

33.24 ...Благословен тот лев, который 25 становится человеком, будучи съеден 26 человеком¹, и проклят тот человек, 26 которого съедает лев²; и 27 такой лев становится человеком.

<кц>

1. Вы должны соединиться со Христом так, чтобы осознать свою тождественность с ним и чтобы при этом вы не ощущали себя иным по отношению ко нему, то есть: надо чтобы ваше «я» и «Я» Христа не были двумя «я», но было только одно «Я» Христа.
2. Вы стали осознавать себя иным «я», нежели «Я» Христа после того, как были захвачены в плен материей и богами зла; попав в плен, вы стали людьми, отличными от Христа.

<кп2>

[NHL1988, NHL-П.2.34.20-25 (Gos. Thom., 11), p. 127]

(Слова Иисуса)

<нц>

34.20 ...In the days when you consumed 20 what is dead, you made it what is alive. 21 When you come to dwell in the light, 22 what will you do? On the day when you 23 were one you became two. But when 24 you become two, what 25 will you do?

34.20 ...В те дни, когда вы поедали 20 то, что мертвó, вы делали его тем, что живо. 21 Когда вы придёте, чтобы обитать в свете, 22 что вы будете делать¹? В тот день, когда вы 23 были одно, вы стали двумя². Но когда 24 вы стали двумя, что 25 вы будете делать³?

<кц>

1. Когда вы придёте, чтобы обитать в свете, то осознаете тождественность себя со Христом и ваше «я» исчезнет и останется только «Я» Христа; и, поскольку вы при этом, так сказать, исчезнете как осознающий себя иным, нежели Христос, то, спрашивается: что вы будете тогда делать — ведь вас, как иного Христу, уже не будет, но будет только один Христос.
2. Когда вы попали в плен к материи и богам зла, то вы стали осознавать себя как иные, нежели Христос; но до этого вы были тождественны Христу и не осознавали себя как иные, нежели он: ваше «я» было «Я» Христа.
3. Надо осознать своё бедственное положение и стремиться «стать» тождественным Христу — так, чтобы не было вашего «я» как иного «Я» Христа, но было одно «Я» Христа.

<кп2>

[NHL1988, NHL-П.2.34.30- 35.14 (Gos. Thom., 13), pp. 127-128]

<нц>

34.30 Jesus said 31 to his disciples, “Compare me to someone and 32 tell me whom I am like.”

Simon Peter 33 said to him, “You are like a 34 righteous angel.”

Matthew said to him, 35.1 “You are like a wise philosopher.”

Thomas said to him, 2 “Master, my mouth is wholly incapable 3 of saying whom you are like.”

Jesus said, 5 “I am not you (sg.) master. Because you (sg.) have drunk, you (sg.) have become intoxicated 6 from the bubbling spring which I 7 have measured out.”

<p. 127/p. 128>

And he took him and withdrew 8 and told him three things. 9 When Thomas returned to his companions, they asked him, 10 “What did Jesus say to you?”

Thomas said to them, 11 “If I tell one of the things 12 which he told me, you will pick up stones and 13 throw them at me; a fire will come out of 14 the stones and burn you up.”

34.30 Сказал Иисус 31 своим ученикам: «Сравните меня с кем-нибудь и 32 скажите мне кому Я подобен».

Симон Петр 33 сказал Ему: «Ты подобен 34 праведному ангелу».

Матфей сказал Ему: 35.1 «Ты подобен мудрому философу».

Фома сказал Ему: 2 «Господин, мои уста полностью неспособны 3 сказать кому ты подобен».

Иисус сказал: 5 «Я не твой господин¹. Так как ты напился, ты впал в опьянение 6 от пузырящегося ручья, который Я 7 отмерил».

<р. 127/р. 128>

И Он взял его и удалил 8 и сказал ему три вещи². 9 Когда Фома возвратился к своим товарищам, они спросили его: 10 «Что Иисус сказал тебе?»

Фома сказал им: 11 «Если я расскажу о тех вещах, 12 которые Он сказал мне, то вы возьмёте камни и 13 метнёте их в меня; огонь изойдёт от 14 тех камней и пожрёт вас³».

<кц>

1. Потому что по своей глубинной, то есть пневматической, сути «я» Фомы тождественно с «Я» Иисуса.

2. Эти три вещи (три изречения) суть: «Ты есть Я», «Я есть ты» и «Я и ты суть одно»

3. Потому что в этот момент, защищаясь, Фома станет одним, то есть одним и тем же «Я», с Иисусом и это «Я» будет защищаться (как из соображений самозащиты, так и потому, что Фома перенёсет в это «Я» желание защищаться).

<кц>

[NHL1988, NHL-II.2.35.28-31 (Gos. Thom., 15), р. 128]

(Слова Иисуса)

<ниц>

35.28 ...When 29 you see one who was born 30 of woman, prostrate yourself on 30 your faces and worship him. That one 31 is your father.

35.28 ...Когда 29 вы увидите нерождённого 31 женщиной, простритесь 30 ниц и служите ему. Тот человек 31 есть ваш отец¹.

<кц>

1. Вероятно, имеется в виду Отец, то есть отец с большой буквы. Вероятно, подразумевается, что сам Иисус своей пневматической частью тождественен Отцу или может слить своё «Я» с Я» Отца при отождествлении с ним.

<кп2>

[NHL1988, NHL-II.2.36.9-16 (Gos. Thom., 18), р. 128]

(Слова Иисуса)

<ниц>

36.9

36.9 Ученики сказали Иисусу: «Скажи 10 нам каков будет наш конец». 11

Иисус сказал: «Итак, разве вы отыскиали 12 начало, что ищите 13 конец? Ибо где начало, 13 там будет конец. Благословен 15 тот, кто восприимет своё место в начале; 16 таковой узнает конец и не испытает смерти».

<кц>

[NHL1988, NHL-II.2.37.25-35 (Gos. Thom., 22), р. 129]

(Слова Иисуса)

<ниц>

37.25 When you make the two one, and 26 when you make the inside like the outside 27 and the outside like inside, and the above 28 like the below, and when 29 you make the male and the female one and the same, 30 so that the male not be male nor 31 the female female; and when you fashion 32 eyes in place of an eye, and a hand 33 in place of a hand, and a foot in place 34 of a foot, and a likeness of a likeness; 35 then will you enter [the kingdom].”

37.25 Когда вы сделаете двоих одним¹ и 27 когда вы сделаете внутреннее как внешнее 27 и внешнее как внутреннее и вышнее 28 как нижнее и когда 29 вы сделаете мужское и женское одним и тем же самым² 30 — так, чтобы ни мужское не было мужским, ни 31 женское — женским и когда вы сделаете 32 очи вместо ока³ и руку 33 вместо руки и ногу вместо 34 ноги и образ вместо образа 35 — тогда вы внидите [в Царствие].

<кц>

1. То есть: когда вы отождествите ваше высшее, пневматическое, «я» с высшим, пневматическим, «Я» Иисуса.
2. То есть: когда вы не будете смотреть на разницу в поле между учениками Иисуса, ибо высшая, пневматическая, часть у каждого из них не имеет разделения на полы.
3. То есть: когда, образно говоря, вы поймёте, что «ваши очи суть Моё око»: ведь ваше высшее, пневматическое, «я» тождественно высшему, пневматическому, «Я» Иисуса.

<кп2>

[NHL1988, NHL-П.2.38.1-3 (Gos. Thom., 23), p. 129]

(Слова Иисуса)

<нц>

38.1 I shall choose you, one out 2 of a thousand, and two out of ten thousand, and 3 they shall stand as a single one.

38.1 Я изберу вас — одного из 2 тысячи и двух из десяти тысяч; и 3 они будут стоять как единственное единое.

<кц>

[NHL1988, NHL-П.2.43.28-34 (Gos. Thom., 61), p. 133]

(Слова Иисуса)

<нц>

43.28 I am he 29 who exists from the undivided. 30 I was given some of the things of my father...

32 Therefore I say, 32 if he is destroyed he will be filled 33 with light, but if he is 34 divided, he will be filled with the darkness.

43.28 Я есть Тот, 29 который существует от Неразделяемого. 30 Мне были даны некоторые вещи Моего Отца...

32 Посему Я говорю: 32 если он¹ был разрушен, он будет наполнен 33 светом²; но если он будет 34 разделён³ он будет наполнен тьмой.

<кц>

1. Ученик Иисуса при перевороте в его жизни, произошедшим из-за встречи с Иисусом и его учением, а также из-за божественного вмешательства

2. То есть: он получит духовные дары и осознает свою тождественность с богом (тождественность своего высшего, пневматического, «я» с высшим, пневматическим «Я» Иисуса).

3. То есть потеряет способность входить в состояния, в которых он осознаёт тождественность своего высшего, пневматического, «я» с высшим, пневматическим «Я» Иисуса.

<кп2>

[NHL1988, NHL-П.2.46.23-28 (Gos. Thom., 77), p. 135]

(Слова Иисуса)

<нц>

46.23 It is I who am the light which is above 24 them all. It is I who am the all. 25 From me did the all come forth and unto me did the all 26 extend. Split a piece of wood, and I 27 am there. Lift up the stone, and you will 28 find me there.

46.23 Именно Я есть свет, который выше 24 всех их. Именно Я есть эти все. 25 От меня эти все произошли и ко мне эти все 27 простёрлись¹. Разруби кусок дерева — и Я 27 пребываю там. Подними камень — и ты 28 найдёшь Меня там².

<кц>

1. Пневматическая часть каждого духовного человека тождественна пневматической части Иисуса Христа, но, тем не менее, эти части отличны друг от друга.

2. Здесь говорится о том, что сама материя произошла при гипостазировании и выносе вовне изначально внутренних переживаний Иисуса Христа как божества и обитателя Плеромы. Это традиционный гностический взгляд на происхождение материи.

<кп2>

[NHL1988, NHL-II.2.50.16-17 (Gos. Thom., 105), p. 137]

(Слова Иисуса)

<нц>

50.16 He who knows the father and the mother will be called 17 the son of a harlot.

50.16 Того, кто познаёт отца и мать¹, назовут 17 сыном блудницы².

<кц>

1. Речь идёт об осознании тождественности своего высшего, пневматического, «я» с «Я» божеств Плеромы, мужских и женских, и, притом, не только о теоретическом осознании, но и о практике слияния «я», исчезновения своего «я» в «Я» божества, когда «нет двоих, но есть одно». По-видимому, здесь имеется в виду, что божества Плеромы тоже способны на подобное, то есть на отождествление своего «Я» с «Я» других божеств Плеромы, в том числе с «Я» Отца.

2. Если он расскажет другим людям («профанам») о своих мистериальных духовных практиках, о которых сказано в Примечании 1: ведь если он заявит о своей тождественности с божеством, то его сочтут за безумца, а причиной этого безумства люди будут считать и его собственные грехи, и грехи родителей.

<кп2>

[NHL1988, NHL-II.2.50.19-22 (Gos. Thom., 106), p. 137]

(Слова Иисуса)

<нц>

50.19 When you make the two one, you will become 29 the sons of man, and when you 21 say, “Mountain, move away”, it will 22 will away.

50.19 Когда вы сделаете двух одним¹, вы станете 29 Сынами Человеческими; и если вы 21 скажете: «Гора, сдвинься», она 22 сдвинется².

<кц>

1. То есть: когда вы сольёте своё «я» с «Я» божества, а именно, Иисуса Христа, Сына Человеческого, так, что не останется вашего «я», но будет одно только лишь «Я» божества.

2. Потому что при слиянии «я» произойдёт перенос желания и повеления из вашего «я» в «Я» божества, Иисуса Христа, Сына Человеческого.

<кп2>

[NHL1988, NHL-II.2.50.28-30 (Gos. Thom., 108), p. 137]

(Слова Иисуса)

<нц>

50.28 He who will drink from my mouth 29 will become like me. I myself shall come 30 he, and the things that are hidden will be revealed to him.

50.28 Тот, кто будет пить из моих уст, 29 станет как Я. Я Сам прииду 30 к нему и вещи сокровенные откроются ему.

<кц>

2.2.5 Евангелие от Филиппа

[NHL1988, NHL-П.3.61.20-35 (Gos. Phil.), pp. 146-147]

<нц>

61.20 It is not possible 21 for anyone to see anything of the things that actually exist 22 unless he becomes like 23 them. This is not the way with man 24 in the world: he sees the sun without being a sun; 25 and he sees the heaven and the earth and 26 all other things, but he is not these <p. 146/p. 147> things. 27 This is quite in keeping with the truth. But you (sg.) saw 28 something of that place, and you become 29 those things. You saw the spirit, you 30 became spirit. You saw Christ, you became 31 Christ. You saw [the father, you] shall become father. 32 So [in this place] you see 33 everything and [do] not [see] yourself, 34 but [in that place] you do see yourself — and what 35 you see you shall [become].

60.20 Невозможно 21 для кого-нибудь зреть какую-либо вещь из истинно-сущих вещей 22 без того, чтобы не стать как 23 они. Это не по образцу человека 24 в этом мире: он зрит солнце без того, чтобы быть солнцем; 25 и он зрит небо и землю и 26 все прочие вещи, но он не есть эти <p. 146/p. 147> вещи. 27 Это совершенно согласно с истиной. Но ты зришь 28 нечто в том месте — и ты становишься 29 теми вещами. Ты узрел Духа — ты 30 стал Духом. Ты узрел Христа — ты стал 31 Христом. Ты узрел [Отца — ты] станешь Отцом. 32 Так [в этом месте:] ты зришь 34 всякую вещь и не [зришь] себя самого; 34 но [в том месте] ты действительно зришь себя самого¹ — и то, что 35 ты узрел, тем ты [станешь]².

<кц>

1. То есть: ты зришь себя самого как того, на кого был направлен твой взор: ты направил взор на Духа — и потому ты сам стал Духом и зришь себя самого как Духа.

2. Возможность перемены подразумевает, что в Плероме царит некое время, а не вечность. Здесь также подразумевается также, что, например, Сын может «стать» Отцом — то есть «зреть себя» как Отца.

<кц>

[NHL1988, NHL-П.3.71.34-35 (Gos. Phil.), p. 152]

<нц>

71.34 Jesus appeared 35 [...] Jordan — the 35 [fullness of the kingdom] of heaven.

71.34 Иисус явил 35 [...] Иордан — 35 [полноту Царствия] Небесного.

<кц>

[NHL1988, NHL-П.3.74.22-24 (Gos. Phil.), p. 154]

<нц>

74.22 The father was 23 in the son and the son in the father. 24 This is [the] kingdom of heaven.

71.22 Отец был 23 в Сыне и Сын — в Отце. 24 Таково есть [это] Царствие Небесное.

<кц>

3. Общие замечания о никейском Боге-Троице и его связи с политеистическими мистериями и христианским гностицизмом

Когда говорят об основных течениях в христианстве первых веков, то обычно выделяют следующие его четыре ветви: иудеохристианство, протоортодоксальное христианство, маркионизм и гностицизм; при этом гностики были особым течением в том смысле, что они имелись во всех трёх первых ветвях, были распылены по ним, образуя, с их точки зрения, в каждой из этих ветвей «более продвинутое» сообщество, которому открыты «дополнительное» учение к уже имеющемуся; то есть не было гностиков в «чистом» виде, но они были, как сказано, «распылены» по трём первым ветвям христианства.

Следует особо отметить, что протоортодоксальная ветвь не была протоортодоксальной в том смысле, что она якобы содержала веру в Троицу в том смысле, в каком о ней учит никео-цареградский Символ Веры, в том смысле, в каком о ней учили Великие Каппадокийцы (включая Амфилохия Иконийского). Нет, в ней верили подобно Арию в том смысле, что Отца и Сына считали разными по сущности Лицами; и сущность Сына была ниже сущности Отца; представление о Сыне было в этой церкви сродни представлению о Логосе Филона Александрийского. Установление в наследнице протоортодоксальной ветви, в собственно ортодоксальной ветви христианства, веры в Троицу произошло во время утверждения в ней Никео-Цареградского Символа веры. До этого же, как мы видели, нечто подобное вере в Троицу было лишь у гностиков: да, там тоже была система единого-многого со многими богами — как и у последователей Никео-Цареградского Символа. Поэтому я бы назвал протоортодоксальную ветвь «епископской Церковью» в том смысле, что она была очень иерархична и очень ориентирована на власть в ней епископов — хотя власть их и не достигла ещё такой централизации, как это имело место в ней позже.

Таким образом, вера в Троицу в ортодоксальной церкви может быть рассматриваема как заимствованная, с соответствующими изменениями, из следующих источников:

- Из политеистических мистерий;
- Возможно, из герметизма;
- Из философии Плотина и его предшественника Нумения Апамейского;
- Из верований гностического христианства.

Как ясно из сказанного выше, и философия Плотина и Нумения, и гностики заимствовали свои системы единого-многого из политеистических мистерий; это же можно сказать и о герметизме — если в нём была своя система единого-многого.

Подробнее о том, во что верила протоортодоксальная церковь, приблизительно можно узнать из [Hillar2012], где говорится о вере Иустина Философа, Третуллиана и Оригена, а также из [Лебедев1915], где говорится о вере Александра Александрийского, вождя восточных православных на Первом Вселенском Соборе.

Интересно упомянуть о том, что такие Великие Каппадокийцы, как Василий Великий и Григорий Богослов получили аналог университетского образования в Афинах под руководством Проэресия, который был учеником Плотина; то есть они, как надо полагать, были достаточно хорошо осведомлены о платоновском неоплатонизме.

Мы предлагаем подробнее взглянуть на учение ортодоксальной церкви о Троице сквозь то, что читатель узнал в настоящей статье, обратившись к книге [МакКевин2021], а именно, к главам 2.1.10, 2.5 и 2.6 данной книги.

Список литературы

[Беневич2009] Г.И. Беневич (ред.), Д.С. Бирюков (ред.). *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*: В 2-х тт. М.: Никея, 2009
Т. I: ISBN 5-98478-001-9
Т. II: ISBN 5-98478-001-8

[Еланская2017] Еланская А.И. *Трёхчастный трактат. Коптский гностический текст из Наг-Хаммади (Codex Nag Hammadi I, 5)*. — СПб.: Алетейя, 2017; ISBN 978-5-906910-35-6

[Климент2003] Климент Александрийский. *Строматы*: в 3-х тт. — СПб: Издательство Олега Абышко, 2003
Т. I: *Строматы. Т. 2 (Книги 1-3)*; ISBN 5-89329-085-7
Т. II: *Строматы. Т. 2 (Книги 4-5)*; ISBN 5-7435-0226-9
Т. III: *Строматы. Т. 2 (Книги 6-7)*; ISBN 5-7435-0227-7

[Лауэнштайн1996] Дитер Лауэнштайн. *Элевсинские мистерии*. — М.: Энигма, 1996; ISBN 5-7808-0002-2
(Diether Lauenstein. *Die Mysterien von Eleusis*; см., например: [Lauenstein1988])

[Лебедев1915] свящ. А. Лебедев. *Св. Александр Александрийский и Ориген*. — Киев: Типография АО «Пётр Барский в Киеве», 1915

[МакКевин2021] Несостоятельность (несогласованность и противоречивость) никейской триадологии: почему Бога-Троицы нет, а проповедующие Его лгут и обманывают или даже занимаются интеллектуальным мошенничеством. — Worchester, MA, USA: Phoenix, 2021

[Морэ2009] Александр Морэ. *Египетские мистерии*. — М.: Культурный Центр «Новый Акрополь», 2009; ISBN 578-5-901650-51-6
(Alexandre Moret. *Mystères Égyptiens*; см., например: [Moret1927])

[Мюллер2006] Макс Мюллер. *Египетская мифология*. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2006; ISBN 5-9524-1965-8
(W. Max Müller. *Egyptian Mythology*)

[Пиндар1980] Пиндар, Вакхилид. *Оды. Фрагменты*. — М.: Наука, 1980

[Плотин2004] Плотин. *Эннеады*: в 7-и тт. / пер. Т.Г. Сидаша. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004-2005
Т. 1: *Первая эннеада*, 2004

- Т. 2: *Вторая эннеада*, 2004
 Т. 3: *Третья эннеада*, 2004
 Т. 4: *Четвёртая эннеада*, 2004
 Т. 5: *Пятая эннеада*, 2005
 Т. 6: *Шестая эннеада. Трактаты I-V*, 2005
 Т. 7: *Шестая эннеада. Трактаты VI-IX*, 2005

[Рак2004] И.В. Рак. *Египетская мифология*. — М.: Терра — Книжный клуб, 2004. ISBN 5-275-00997-6

[Йонас1998] Ганс Йонас. *Гностицизм (Гностическая религия)*. — СПб.: Лань, 1998; ISBN 6-8114-0057-8
 (Hans Jonas. *The Gnostic Religion. The message of the alien God and the beginnigs of Christianity*; см., например: **[Jonas2001]**)

[BG 80502] Берлинский кодекс № 80502 (Berlin Codex 80502)

[des Plases1973] Édouard des Places (ed. and trans.). *Numénius. Fragments*. Paris: Belles Lettres, 1973

[Fitzgerald2009] Edward Fitzgerald. *Rubáiyát of Omar Khayyám*. — Oxford: Oxford University Press, 2009; ISBN 978-0-19-954297-0

[Guthrie1917] K. S. Guthrie. *Numenius of Apamea, The Father of Neo-Platonism*. London: George Bell and Sons, 1917

[Guthrie1993] W.K.C Guthrie. *Orpheus and Greek religion: a study of the Ophic movement*. — New Jersery, Princeton: Princeton University Press, 1993; ISBN 978-0-691-02499-8

[GuthrieHGPH] W.K.C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy*. In 6 vols.
 Vol. I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. — Cambridge, London and other cities: Cambridge University Press, 1985; ISBN 0-521-05159-2
 Vol. II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. — Cambridge: at the University Press (Cambridge University Press), 1969; SBN 521-05160-6
 Vol. III: *The Fifth-Century Enlightenment (The Sophists and Socrates)*. — Cambridge: at the University Press (Cambridge University Press), 1969; SBN 521-07566-1
 Vol. IV: *Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period*. — Cambridge, London and other cities: Cambridge University Press, 1975; ISBN 0 521 20002-4
 Vol. V: *The Later Plato and the Academy*. — Cambridge, London and other cities: Cambridge University Press, 1978; ISBN 0-521-20003-2
 Vol. VI: *Aristotle, an Encounter*. — Cambridge, London and other cities: Cambridge University Press, 1981; ISBN 0-521-23573-1
 (Русский перевод — см.: **[GuthrieHGPHR]**)

[GuthrieHGPHR] У.К.Ч. Гатри. *История греческой философии: в 6-и тт., 2015 – ?*
 Т. I: *Ранние досократики и пифагорейцы*. — СПб.: Владимир Даль, 2015; ISBN 978-5-93615-157-6

T. II: *Досократовская традиция от Парменида до Демокрита*. — СПб.: Владимир Даль, 2017; ISBN 978-5-93615-158-3

T. III: *Софисты. Сократ*. — СПб.: Владимир Даль, 2021; ISBN 978-5-93615-220-7

T. IV: ?

T. V: ?

T. VI: ?

[Hillar2012] Martin Hillar. *From Logos to Trinity*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2012; ISBN 978-1-107-01330-8

[Jonas2001] Hans Jonas. *The Gnostic Religion. The message of the alien God and the beginnings of Christianity*. 3^d ed. — Boston: Beacon Press, 2001; ISBN 0-8070-5801-7

[Lauenstein1988] Diether Lauenstein. *Die Mysterien von Eleusis*. — Stuttgart: Urachhaus, 1987; ISBN 9783878384984

[MacDermot1978] Violet Macdermot (transl.), Carl Schmidt (ed). *Pistis Sophia*. — Leiden: E. J. Brill, 1978; ISBN 90-04-05635-1

[Moret1927] Alexandre Moret. *Mystères Égyptiens*. — Paris: Librairie Armand Colin, 1927

[NHL1988] James Robinson (ed.). *Nag Hammadi Library in English: The Definitive Translation of the Gnostic Scriptures. Complete in One Volume*. 3rd ed. — San Francisco: HarperSanFrancisco (a division of HareperCollinsPublishers), 1988; ISBN 9780060669355

[PlotinusLCL] Plotinus. *Enneads*: In seven volumes. — Loeb Classical Library, Harvard University Press

Vol. I (Loeb Classical Library, #440): *Enneads I.1-9*, USA, — Harvard University Press, 1989; ISBN 0-674-99484-1

Vol. II (Loeb Classical Library, #441): *Enneads II.1-9*, USA, — Harvard University Press, 1990; ISBN 0-674-99486-8

Vol. III (Loeb Classical Library, #442): *Enneads III.1-9*, USA, — Harvard University Press, 1980; ISBN 0-674-99487-6 (American); ISBN 0-434-99442-1 (British)

Vol. IV (Loeb Classical Library, #443): *Enneads VI.1-9*, USA, — Harvard University Press, 1984; ISBN 0-674-99488-4 (American); ISBN 0-434-99443-X (British)

Vol. V (Loeb Classical Library, #444): *Enneads V.1-9*, USA, — Harvard University Press, 1984; ISBN 0-674-99489-2 (American); ISBN 0-434-99444-8 (British)

Vol. VI (Loeb Classical Library, #445): *Enneads VI.1-5*, USA, — Harvard University Press, 1988; ISBN 0-674-99490-6 (American); ISBN 0-434-99445-6 (British)

Vol. VII (Loeb Classical Library, #468): *Enneads VI.5-9*, USA, — Harvard University Press, 1988; ISBN 0-674-99515-5 (American); ISBN 0-434-99468-5 (British)

[Taylor1891] Thomas Taylor. *The Elusinian and Bacchic Mysteries. A dissertation*. — New York: J.W Bouton, 8 West 28th street, 1891

