

*И. Д. Колбутова*

## Сопряжение концепции «колесницы души» в античной философской антропологии и христианского учения об Образе-Духе

УДК 1(38)(091)+27-1  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_2\_234  
EDN ETXVCL



**Аннотация:** Цель данной статьи — рассмотрение концепции «колесницы души», использованной эллинистическими философами и христианскими авторами — эта колесница, согласно их представлениям, была своего рода духом (πνεῦμα), — и ее соотношения с традицией интерпретации книги Бытия о сотворении человека, согласно которой первоначальный Адам был создан как световой духовный образ Бога. В своей работе, посвященной антропологии в гностических, герметических и ранних христианских текстах, связанных с традицией апостола Фомы, Лаутаро Ройг-Ланциллотта высказал предположение о том, что трехчастная антропология, в которой ум (иногда заменявшийся понятиями «дух» или «логос») противопоставлен идее двухсоставной человеческой сущности, состоявшей из души и тела (согласно Платоновской традиции), возможно, восходит к антропологической теории Аристотеля. Наблюдения этого исследователя можно дополнить также рассмотрением вопроса переосмысления концепции пневматической колесницы (ὄχημα-πνεῦμα) у христианских авторов, в сопряжении с перекликающимися с этой концепцией мотивами иудеохристианской мистической традиции о созданном в первый день световом духовном человеке. Кроме того, в этой мистической традиции важную роль играло описание видения божественного престола-колесницы (*Merkabah*) в первой главе книги пророка Иезекииля, где используется выражение «подобие образа человека» (*demuth kemareh Adam*). Согласно мнению Жюль Квиспела, благодаря греческому переводу в Септуагинте (*homoïōta hōs eidos anthrōpou*) это выражение вобрало в себя греческую платоническую идею человека, и отголоски этой идеи обнаруживаются в христианской мистической традиции, обозначенной Александром Голицыным как «интериоризованная апокалиптика». Изучение подобного рода понятий и теорий способствует лучшему пониманию интеллектуальной атмосферы взаимодействия эллинистической философии, мистической традиции толкования Библии и семитских элементов в раннем христианском богословии.

**Ключевые слова:** колесница души, трехчастная антропология, Образ Божий, дух, Божия Слава, первоначальный Адам.

**Об авторе:** Ирина Дмитриевна Колбутова

PhD in Medieval Studies; переводчик, редактор Института св. Фомы, Москва.

E-mail: [ikolbutova4@gmail.com](mailto:ikolbutova4@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1914-7374>

**Для цитирования:** Колбутова И. Д. Сопряжение концепции «колесницы души» в античной философской антропологии и христианского учения об Образе-Духе // Христианское чтение. 2025. № 2. С. 234–248.

Статья поступила в редакцию 27.12.2024; одобрена после рецензирования 15.01.2025; принята к публикации 12.02.2025.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 2

2025

*Irina D. Kolbutova*

## Conjunction of the “Chariot of the Soul” Concept in Ancient Philosophical Anthropology and of the Christian Teaching about the Image-Spirit

UDK 1(38)(091)+27-1

DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_2\_234

EDN ETXVCL



*Abstract:* The article is aimed at studying the “chariot of the soul” concept interpreted as a kind of spirit (πνεῦμα) and used by Hellenistic philosophers and Christian authors, as well as its interrelations with traditional exegesis of the Book of Genesis in its narrative about the creation of man, in which the first Adam was created as a luminous spiritual image of God. In his article devoted to the study of the anthropology in Gnostic, Hermetic and early Christian texts in Thomasine tradition, Lautaro Roig Lanzillotta developed a hypothesis that the tripartite anthropology, in which the mind (sometimes replaced by ‘spirit’ or ‘logos’ concepts) is opposed to the idea of a two-part human consisting of soul and body (according to the Platonic concept of man consisting of soul and body), probably goes back to Aristotle’s anthropological theory. The findings of this scholar can also be supplemented with consideration of another interpretation of the concept of the pneumatic vehicle (ὄχημα-πνεῦμα) in the Christian authors in conjunction with the motifs of the Jewish-Christian mystical tradition about the primordial luminous spiritual man, which echo this concept. Moreover, a significant role in this mystical tradition belonged to the description of the vision of the Divine throne-chariot (Merkabah) in the Book of Ezekiel, using the expression the “likeness of the image of man” (demuth kemareh Adam). According to Gilles Quispel, thanks to the Greek translation of this expression in the Septuagint as homoiōma hōs eidos anthrōpou, it absorbed the Greek philosophical Platonic idea of man, the echoes of this idea can be traced in the Christian mystical tradition called “interiorized apocalyptic” by Alexander Golitzin. The study of such concepts and teachings contributes to a better understanding of the intellectual climate of interaction between Hellenistic philosophy, the mystical tradition of biblical exegesis, and Jewish elements in early Christian theology.

*Keywords:* chariot of the soul, tripartite anthropology, Image of God, spirit, Divine Glory, primordial Adam.

*About the author:* **Irina Dmitrievna Kolbutova**

PhD in Medieval Studies; Translator, Editor at the St. Thomas Institute, Moscow.

E-mail: [ikolbutova4@gmail.com](mailto:ikolbutova4@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1914-7374>

*For citation:* Kolbutova I. D. Conjunction of the “Chariot of the Soul” Concept in Ancient Philosophical Anthropology and of the Christian Teaching about the Image-Spirit. *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 2, pp. 234–248.

The article was submitted 27.12.2024; approved after reviewing 15.01.2025; accepted for publication 12.02.2025.

## Введение. Происхождение концепции «колесницы души»

К концу III в. по Р. Х. в сочинениях философов и в религиозных текстах обна­руживается понятие «колесницы-духа» (ὄχημα-πνεῦμα), по поводу использования которой у Плотина Херманн С. Шибли заметил, что «в трактате IV 3 [27]. 15, 1–3 Плотин намекает на присутствие колесницы, говоря: „Души, в тот момент, когда они впервые проникают из умопостигаемого мира в материальный, сначала появ­ляются на небесах и, облачившись в соответственные тела там, далее с их помощью приобретают более земные тела...“ В том же самом трактате (IV. 3. 9, 5–6) Плотин, представляя переход души из воздушного или огненного тела (ἐκ σώματος ἀερίνου ἢ πυρίνου) в земное обиталище, возможно, также намекает на присутствие колесницы. В трактате III 6 [26]. 5, 29, где Плотин гипотетически предполагает, что очищенная *пнеума* может позволить душе благодаря своей тонкости и легкости использовать ее в качестве средства передвижения (ὀχεῖσθαι), аллюзия на подобную концепцию становится более заметной» [Schibli, 1993, 110, п. 10].

Ученик Плотина Порфирий использовал это понятие «колесницы» во многих своих сочинениях с целью объяснения способа связи между материальным и немате­риальным началами в человеческой личности и, соответственно, путешествий души из высших сфер в нижние и обратного вознесения души из ее земного пребывания на небеса. Также концепция «колесницы-духа» (ὄχημα-πνεῦμα) в различных модифи­кациях встречается в текстах «Халдейских Оракулов», в сочинениях христианских ав­торов, таких как Ориген, Дидим Александрийский, Синезий Киренский, Эней из Газы и Иоанн Филопон, как и у философов, в том числе у Ямвлиха, Сириана, Прокла, Сим­пликия, Дамаския и Олимпиодора [Schibli, 2004, 98–99].

Согласно мнениям большинства исследователей, основой для появления концепции «колесницы-духа» (ὄχημα-πνεῦμα) послужили тексты Платона. Так, в «Тимее» (41d-e) Платон сообщает о том, что Демиург, «возведя души на звезды как на некие колесницы (ὡς ἐς ὄχημα)... явил им природу Вселенной и возвестил законы рока, а именно что первое рождение будет для всех душ установлено одно и то же, дабы ни одна из них не была им унижена, и что теперь им предстоит, рассеявшись, перенестись на подходящее каждой душе орудие времени и стать теми живыми существами, которые из всех созданий наиболее благочестивы...» (Платон, 1994, 444)<sup>1</sup>. Далее в тексте «Тимея» (69c-d) Платон уточнил, что «при этом божественные существа создал сам демиург, а порождение смертных он доверил тем, кого сам породил. И вот они, подражая ему, приняли из его рук бессмертное начало души и заключили в смертное тело, подарив все это тело душе вместо колесницы (ὄχημα), но, кроме того, они приладили к нему еще один, смертный вид души, вложив в него опасные и зависящие от необходимости состояния...» (Платон, 1994, 457)<sup>2</sup>.

О том, как устроена эта колесница, говорится в сочинении Платона «Федр» (246a): «Уподобим душу соединенной силе окрыленной парной упряжки и возниче­го. У богов и кони и возничие все благородны и благородных кровей, а у остальных они смешанного происхождения. Во-первых, это наш повелитель правит упряжкой, а затем и кони-то у него — один прекрасен, благороден и такого же происхождения, а другой конь ему противоположен, и его происхождение тоже. Неизбежно, что пра­вить ими — дело тяжелое и докучное» (Платон, 1989, 26)<sup>3</sup>. Кроме того, в диалоге «Федр» (247b) Платон продолжает развивать свою мысль следующим образом: «Когда же боги отправляются пиршествовать и угощаться, они поднимаются к вершине по краю под­небесного свода, где колесницы (ὄχηματα) богов, не теряющие равновесия и хорошо управляемые, совершают путь легко, но остальные — с трудом, потому что конь, причастный злу, всей тяжестью тянет к земле и удручает своего возничего, если тот

<sup>1</sup> Перевод С. С. Аверинцева.

<sup>2</sup> Перевод С. С. Аверинцева.

<sup>3</sup> Перевод А. Н. Егунова, ред. В. П. Лега.

плохо его вырастил. В этом случае душе предстоит мучение и крайнее напряжение» (Платон, 1989, 27)<sup>4</sup>.

Следует отметить также, что, по мнению некоторых исследователей, концепция «колесницы души» совмещается в текстах неоплатонических философов с идеей образа-призрака, восходящей к сочинению Платона «Федон» (81c-d): «Ясно, что душа, смешанная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый мир. В страхе перед безвидным (ἀειδοῦς), перед тем, что называют Аидом (Αἰδου), она бродит среди надгробий и могил — там иной раз и замечают похожие на тени призраки душ (σκιοειδῆ φαντάσματα). Это призраки (εἰδῶλα) как раз таких душ, которые расстались с телом нечистыми; они причастны зримому и потому открываются глазу» (Платон, 1965, 362–363)<sup>5</sup>.

Термин εἰδῶλον у Платона и в предшествующей ему древнегреческой литературе был рассмотрен Андреем Орловым, который привлек внимание ученых к тому факту, что «уже в поэзии Гомера двойник человека обозначался термином *eidōlon*, словом, которое в некоторых других контекстах можно перевести как „образ“ или „подобие“, однако в Гомеровских текстах это слово используется в смысле „призрак“ или „двойник“» [Орлов, 2018, 176]<sup>6</sup>. Далее Орлов отметил, что «в философско-религиозных сектах, таких как пифагорейцы и орфики, было разработано совершенно иное учение о душе, противоположное Гомеровскому», что, по-видимому, «связано с ритуалами духовного восхождения в этих эзотерических религиозных группах, целью которых было избежать влияния времени, последовательной цепи реинкарнаций и смерти путем очищения и освобождения маленькой частички божественного начала, присутствующей внутри каждого человека» [Орлов, 2018, 180]. Позднее в традиции платонической философии «вместо тесной связи в человеческой личности между физическим телом, неразрывно связанным с его душой (*psychē*), представлявшейся как *eidōlon*, призрак или двойник, тела, более не преобладающий в этом мире, теперь бессмертная *psychē* служит реальной сущностью человека... в результате таких представлений о теле и душе меняется и интерпретация понятия *eidōlon*. *Psychai* более не представляются как *eidōla*, призраки тех людей, чьи тела превратились в пепел на погребальном костре; теперь скорее тела умерших (их трупы) воспринимаются как *eidōla* тех, кто уже умер... В этот период также происходят важные изменения в терминологии. Так, в текстах Платона, в отличие от Гомеровских поэм, слово *eidōlon* означает не „призрак“, а, скорее, „образ“» [Орлов, 2018, 181–182].

С другой стороны, колесница представлялась как своего рода дух (πνεῦμα), на основании идеи Аристотеля о том, что «в семени всех существ пребывает то, что делает семя плодородным, так называемое тепло. Это ни в коем случае не огонь или подобного рода сила, но заключенная в семени и в пенистом веществе пневма и природа пневмы, аналогичная элементу светил» («О возникновении животных», 736b-737a) (Аристотель, 1940, 102)<sup>7</sup>. Вслед за Аристотелем стоики представляли душу как теплую пневму, состоящую из огня и воздуха, функционирующую не только как животворящий элемент тела, но также и способствующую возникновению чувственного восприятия, воображения и рационального мышления (λόγος). В сочинениях более поздних авторов понятие «колесницы» (ὄχημα), восходящее к Платону, стало ассоциироваться с термином «дух» (πνεῦμα), характерным для Аристотеля и стоиков [Schibli, 2004, 98–99]. В данной статье предпринята попытка показать, как концепция «колесницы души» греческих философских текстов была, в свою очередь, переосмыслена в эллинистический период посредством взаимодействия этой идеи с семитской концепцией первоначального духовного человека, сотворенного по образу Божию.

<sup>4</sup> Перевод А. Н. Егунова, ред. В. П. Лега.

<sup>5</sup> Перевод С. М. Маркиша. См. о соединении концепции «колесницы души» и понятия εἰδῶλον [Tanaseanu-Döbler, 2014, 145].

<sup>6</sup> Рассуждения Орлова в основном базируются на работе: [Vernant, 1991].

<sup>7</sup> Перевод В. П. Карпова.

## 1. Трехчастная антропология и «первое тело» души

В трактате II, 5 «О происхождении мира» из коллекции рукописей Наг-Хаммади, тщательный анализ которых, согласно замечанию Сэмюэла Рубенсона, позволяет судить о том, что эти тексты использовались в качестве пособий для обучения в монастырских скрипториях и присутствовали среди других рукописей в монастырских библиотеках [Rubenson, 2022, 332–333], говорится следующее:

(117:98) Первый Адам Света — пневматик (*pneumaticos*). Он явился в первый день. Второй Адам — психик (*psychikos*). Он явился в шестой день, тот, которого называли «Афродитой» (т.е. «Гермафродитом»). Третий Адам — земной (*choicos*), то есть «человек закона», который явился в восьмой [Еланская, 2014, 328].

Этот текст Уэсли Мухаммад использовал в своей реконструкции эзотерического иудейского учения о нисхождении духовного Человека-Света, отметив, что духовный Адам, рожденный в первый день, ассоциируется как с Духом Божиим, который носился над водами (Быт 1:2), так и со светом из Быт 1:3. Такого рода прочтение библейского текста основано на игре слов, так как греческое слово *phōs*, использованное при переводе в Септуагинте текста из Быт 1:3, может означать как «свет», так и «человека». Таким образом, по повелению Бога, выраженному словами „Да будет свет (*phōs*)“, появился Человек-Свет, или *антропос*, пронизанный изнутри светом и состоявший из света (см.: [Muhammad, 2011]).

С другой стороны, согласно мнению Пола Паттерсона, Филон Александрийский также сопоставлял понятия Логоса и первоначального умопостигаемого света, о котором говорится в книге Бытия 1:3–4. Исследователь отметил, что в текстах Филона можно проследить присутствие отголосков иудейских изысканий эллинистического периода об омонимии греческих слов, обозначающих «свет» (*φῶς*) и «человека» (*φῶς*), что позволяло толкователям Священного Писания придавать первоначальному свету антропоморфный вид. Эта традиция, по мнению Паттерсона, обнаруживается, возможно, и в анонимном коптском тексте, датирующемся приблизительно V в., а именно «Житии Апы Афу из Пемдже» (Оксиринха), так же как и во многочисленных текстах из Наг-Хаммади [Patterson, 2012, 139].

Кроме того, трехчастная антропология представлена в трактате VII, 4 из Наг-Хаммади под названием «Поучения Силуана», где сообщается, что «Бог духовный (*πνευματικός*). Человек принял образ (*μορφή*) от сущности (*οὐσία*) Бога. Божественная (*θεῖος*) душа (*ψυχή*) имеет общение (*κοινωνέω*) частью (*μέρος*) с ним; с другой стороны (*πάλιν*), душа (*ψυχή*) имеет общение (*κοινωνέω*) частью (*μέρος*) с плотью (*σάρξ*)» (93, 25–30) (Хосроев, 1991, 190), а также в этом трактате разум (*λόγος*) символизируется «возницей» (*ἡνίοχος*) (90, 17–18) (Хосроев, 1991, 188), что служит намеком на присутствие концепции колесницы души.

Следует отметить, что похожую трехчастную структуру, с отчасти похожей терминологией, выраженную следующим образом: «тело — подобие души, а душа — образ духа» (*τοῦτο γάρ τὸ σῶμα ὁνοίωμα τυγχάνει τῆς ψυχῆς, ἡ δὲ ψυχή εἰκὼν τοῦ πνεύματος ὑλάρχει.* 30, 3, 39–40) (Makarios, 1964, 242), можно обнаружить в текстах автора Макарьевского корпуса, который «происходил либо из Малой Азии, либо из Сирии» [Янг, 2013, 212]. Согласно замечанию Фрэнсис Янг, «сочинения, входившие в так называемый „Макарьевский корпус“, являются связующим звеном между монашеством Египта и другими направлениями аскетического движения IV в. Тексты, приписываемые в большинстве случаев прп. Макарию Египетскому, одному из учителей Евагрия... имели широкое распространение и оказали заметное влияние на восточное монашество» [Янг, 2013, 196].

Относительно упомянутой ранее Проповеди XXX в этом корпусе сочинений Релоф ван дер Брук указал на то, что «Макарий разъясняет свою теорию о том, что без Духа душа мертва. Ей необходимо вновь родиться от Духа и таким образом самой стать

Духом: „Все ангелы и святые силы радуются душе, родившейся от Духа и самой ставшей Духом“. Душа — это образ Святого Духа. Христос, небесный художник, рисует „небесного человека“ по образу самого себя для тех, кто верит в него и непрерывно смотрит прямо на него: „Из своего собственного Духа, из существа своего невыразимого света, он живописует небесный образ и представляет его душе как благородного и доброго жениха“ (Нот. 30.4). <...> „До грехопадения Адам обладал этим небесным образом, и это означает, что он обладал Святым Духом; после грехопадения он его утратил“ (Нот. 12.6). Христос, „сформировавший тело и душу“, пришел, чтобы положить конец деяниям Врага: „Он возобновляет небесный образ и придает ему форму, а также творит новую душу, так что Адам [т.е. человек] может вновь стать царем над смертью и господином над всеми творениями“ (Нот. 11.6)... „небесный человек объединяется с твоим [земным] человеком, превращаясь в единое целое“ (Нот. 12.18)» [Van den Broek, 1997, 100].

По поводу подобного рода мотивов в Макарьевском корпусе Жиль Квиспел отметил, что его автор «намекает на то, что понятия Дух и Икона идентичны. <...> Похожие представления о данном предмете можно обнаружить в „Песне о жемчужине“ в 112-й главе Деяний Фомы. В этом тексте Небесная Личность, с которой встречается царевич, с одной стороны, представлена как облачение, ожидающее его на небесах, Святой Дух, а с другой стороны, как Образ (*eikōn*) Царя Царей, Бог, который был вплетен в него. Небесная личность — это одновременно Дух и ангел-хранитель» [Quispel, 2008, 108].

Как было указано Орловым [Orlov, 2008, 135–152], мотив одеяний у Псевдо-Макария напоминает о древнем иудеохристианском мотиве потери Адамом Славы, в которую он был облачен в раю, и о ее частичном восстановлении Моисеем, а затем полным восстановлении этой Славы Христом, что проявилось в момент Преображения. Подобная идея прослеживается в Посланиях ап. Павла (к примеру, во 2 Кор 3) и получила дальнейшее развитие у Псевдо-Макария, в текстах которого светоносный образ (*tselem*) Адама назван его «небесным наследием» (κληρονομία). В Проповеди XXVI из другого собрания Псевдо-Макарий обсуждает тему «небесного наследия» в связи с проблемой взаимоотношений тела и души следующим образом:

В самом деле, когда душа прилепляется к Господу и Господь, милая и любя ее, приходит к ней и прилепляется к ней и ее ум (διάνοια) уже непрестанно пребывает в благодати Господней, тогда душа и Господь делаются в один дух и в одно слияние и в один ум. И тело ее (σώμα αὐτῆς) повержено на земле, разум же всецело (ὅλη ἕξ ὅλου) гражданствует в Небесном Иерусалиме (Евр 12:22), восходя до третьего неба (2 Кор 12:2) и прилепляясь к Господу и служа Ему, и Сам Сидящий на небесах в небесном граде на престоле величия весь пребывает с нею в теле ее. Ее образ поселен в вышних (ἄνω), в небесном граде святых Иерусалиме (Евр 8:1; 12:22), и Собственный образ неизреченного света Божества (θεότητος) Своего положил Он в теле ее (ἐν τῷ σώματι αὐτῆς). Она Ему служит в небесном Граде, и Он ей служит в граде тела. Она унаследовала Его на небесах, и Он унаследовал ее на земле: Господь стал наследием (κληρονομία) души и душа — наследием Господа (Макарий, 1990, 153–154)<sup>8</sup>.

Странное выражение «тело души», в которое Господь поместил Свой образ света Божества, соотносится с похожей концепцией, содержащейся в трактате *Authenticos Logos* из Кодекса VI библиотеки Наг Хаммади, сформулированной Релофом ван дер Бруком следующим образом: «душа, осознавшая, что доставляющие удовольствия страсти преходящи, восходит к своему новому состоянию (*politeia*), совлекает с себя облачения этого мира, „в то время как ее истинное

<sup>8</sup> Перевод В. Вениаминова (псевдоним В. В. Библихина).

одеяние покрывает ее изнутри, и ее брачный покой пребывает в красоте ее ума (*hêt*), а не плотской прелести“ (31, 24–32, 8). Силы зла, „стремящиеся сокрушить невидимую душу (*tpsychè nahoratos*)“, сформировали тело этой души, но „не осознали, что это было невидимое пневматическое тело (*ousôta pneumatikon naoraton*)“ (32, 24–32)» [Van den Broek, 1979, 260]. Концепция духовного, пневматического тела, как обсуждалось ранее, была хорошо знакома как языческим философам, так и христианским авторам.

Синезий Киренский (родившийся ок. 370 г. и ставший в 412 г. епископом Пентаполиса, группы городов, в число которых входили Птолемаида и Кирена) в своем сочинении «О сновидениях», гл. 5, использует выражение «первое тело души» (σῶμα πρῶτον ψυχῆς) (Synesius, 2014, 20), обозначая им рассматриваемую концепцию колесницы души. Далее в 7-й главе этого трактата Синезий сообщает, основываясь на мнениях авторов «Халдейских Оракулов», а также философов:

Эта психическая пневма, которую блаженные также называют пневматической душой, представляет собой бога или всякого рода *даймонов*, и она превращается в призрачный образ (εἶδωλον), и в нем душа несет свое наказание. Ибо оракулы согласны в этом вопросе, а именно в сравнении выхода души в иной мир с состоянием созерцания воображаемых объектов во сне. Философы же сходятся во мнении о том, что первые жизни служат в качестве приготовления ко вторым жизням, причем лучшее состояние души облегчает ее (т.е. пневму), в то время как худшее состояние ее запятыивает. Следовательно, благодаря природным силам душа поднимается из-за своей теплоты и сухости, и в этом состоит процесс окрыления души, и именно этот смысл имеет выражение Гераклита «мудрая душа сухая». С другой стороны, становясь плотной и влажной, душа погружается в различные пустоты земли из-за физической тяжести, уползает в норы и выталкивается в подземный мир, ибо это место в наибольшей степени подходит для влажной пневмы. И жизнь там полна несчастий и наказаний. Однако для нее остается возможность благодаря очищению трудом, временем или другими жизнями подняться на поверхность. Обретая двойную жизнь, она мечется в разнонаправленных порывах, проявляя то свою лучшую сторону, то худшую. Первая же душа, нисходя с вышних сфер, заимствует эту низшую душу, используя ее как трюм корабля, и таким образом соединяется с телесным миром (Synesius, 2014, 24).

Как отметил Р. ван дер Брук, «под словом „блаженными“ он [Синезий], по-видимому, подразумевает неких просвещенных философов, таких как Порфирий» [Van den Broek, 1979, 262], и к этому можно добавить, что упомянутое Синезием изречение Гераклита служит дополнительным подтверждением этого предположения, так как Порфирий завершает приведенный ранее фрагмент текста из сочинения «О пещере нимф» (11) фразой: «Чистые же души отвергают становление. Сам Гераклит (В 118) говорит: „Душа сухая – самая мудрая“» (Порфирий, 1988, 387)<sup>9</sup>. Согласно мнению Джея Брегмана, Синезий идентифицировал образ, или *eidolon*, с мыслящим субъектом, и таким образом придал новый смысл выражению *eidoloke psyche*, причем термин *eidolon* в данном случае означает как «образ», так и «призрак», или «дух» (см.: [Bregman, 1982, 148]). В отличие от Порфирия (*Sent.* XXIX), согласно которому *pneuma* воздействует на *eidolon*, у Синезия *pneuma* сама превращается в *eidolon* (см.: [Bregman, 1992, 150]). Также Илинка Танасеану-Доблер высказала предположение о том, что Синезий систематизировал учение Порфирия о движении *пневмы* сквозь космические сферы, добавив мотив возвращения ей оперенных крыльев из Платоновского «Федра», происходящего в тот момент, когда *пневма* добродетельной души становится теплой и сухой (см.: [Tanaseanu-Döbler, 2014, 146]).

<sup>9</sup> Перевод А. Ф. Лосева.

## 2. Дух и ум в трехчастной антропологии

Философ Порфирий родился в финикийском городе Тире, по-видимому, в 234 г. и происходил из знатного рода. Его настоящее имя было Малхус, производное от сирийского слова, означающего «царь». Во время его пребывания в Афинах его учитель Лонгин изменил его имя на «Порфирий», по ассоциации с цветом одеяний царей в Средиземноморье в Древнем мире. Порфирий писал на греческом языке, но знал сирийский и другие семитские языки, а также историю и культуру древнего Ближнего Востока, Месопотамии, Персии и Египта. До того как стать учеником Плотина, Порфирий, возможно, изучал основы христианского толкования Писания под руководством Оригена, но позднее стал одним из самых известных оппонентов христиан (см. подр.: [Simmons, 2015, 3–13]).

В своем трактате «О пещере нимф» Порфирий представляет описание нисхождения души в материальный мир, которое Уэсли Мухаммад сравнил с упомянутым ранее эзотерическим иудейским учением о нисхождении духовного Человека-Света. В 11-й главе сочинения «О пещере нимф» говорится:

...души, любящие тело, втягивая в себя влажное дыхание (ὕρον τὸ πνεῦμα), сгущают его во влажную колесницу в виде облака. Ведь влажная колесница (τοῦ πνεύματος ὑρῶν), сгущаясь в воздухе, образует облако. Когда пневма в них сгущается благодаря обилию влаги, они становятся видимыми. К их числу принадлежат и явления призраков, которые, когда пневма благодаря способности к воображению расцветивается отпечатками образов (κατὰ φαντασίαν χρώζουσαι τὸ πνεῦμα εἰδώλων ἐμφάσεις), становятся видимыми для людей, а встречаясь с кем-либо, окскверняют дух своими образами (Порфирий, 1988, 387)<sup>10</sup>.

Как отметил Эндрю Смит, «в сочинении „О нисхождении Души в тело“ Порфирий, согласно Августину, различает две „части“, или уровня, души, а именно *anima intellectualis*, или рациональную душу (νοερά ψυχή), и *anima spiritalis* (*Civ. Dei* x, 9; Bidez fr. 2, 28\*3)», что, по мнению этого исследователя, перекликается со словосочетанием «пневматическая душа» (πνευματικὴ ψυχή), которое использовал Синезий в приведенном ранее тексте из трактата «О сновидениях» [Smith, 1974, 156].

Кроме того, автор трактата «Об одушевлении эмбриона Гавру» (*Ad Gaurum*), авторство которого некоторыми исследователями приписывается Порфирию, обсуждает вопрос соотношения этой «пневматической души» и *даймонов*. В этом трактате говорится, что «даймоны отражают формы представлений (τὰ εἶδη τῶν φαντασμάτων) в воздухоподобной пневме, которая им сопутствует и их сопровождает; ведь никак не окрашивая ее, они, невыразимым образом, все же показывают образы (τὰς ἐμφάσεις), порождаемые их способностью воображения (τῆς φαντασίας), в окружающем их воздухе, словно в зеркале (ὥσπερ ἐν καθόλτρῳ)» (Порфирий, 2013, 202–203)<sup>11</sup>. Представленный здесь процесс противопоставляется способу функционирования пневмы, относящейся к человеческой душе, благодаря которой осуществляется формирование эмбриона. При этом, как отмечает Дориан Гринбаум, концепция пневмы связана с процессом нисхождения души в тело. При рождении ребенка его душа нисходит по небесным сферам, воспринимая свойства соответствующих планет, формируя «колесницу-дух» (*ochēta-pneuma*), которая после смерти человека вновь рассеивается по этим сферам (см.: [Greenbaum, 2018, 122]).

Далее, согласно мнению Джорджа Караманолиса, в данном трактате содержится идея о том, что умная, надмирная душа приводит к жизни и формирует индивидуальную человеческую душу (*Ad Gaurum*. 42.25–28, 48.9–49.4), обозначаемую как воплощенная душа, *empsychia*. Далее в процессе надления этой души жизнью ум размещается в одушевленном теле (*Ad Gaurum*. 50.11–26; cf. 42.18–25). Также автор

<sup>10</sup> Перевод А. Ф. Лосева, с изменениями.

<sup>11</sup> Перевод Е. В. Афонасина.

этого трактата сообщает, что воплощенная душа (*empsychia*) изливается в тело ради развития ума (*Ad Gaurum*. 50.16–27). Таким образом, наделенная умом надмирная душа контролирует весь процесс одушевления тела, который без нее не происходит, тогда как без нее эмбрион оставался бы растением без развития ума (см.: [Karamanolis, 2007, 107]).

Появление понятия ума в подобного рода антропологической конструкции, возможно, перекликается с концепцией Плотина, которую он формулирует как «человек в уме» (ἐν νῷ ἄνθρωπος) в тексте трактата VI. 7 [38] 6, 11–18:

Человек, который находится в уме (божественном), есть самый первый (по бытию) и самый совершенный (по существу), и он-то изливает свет свой на второго человека (рассудочного), а второй — на третьего (чувственного); этот третий, самый низший, имеет в себе некоторым образом обоих первых, хотя в то же время он только как бы примыкает к ним обоим, но никогда не может стать ни тем, ни другим из них. В нас действует иногда исключительно этот низший человек, а иногда к нему приводится нечто от высшего, как и к этому высшему присоединяется иногда энергия самого высшего человека, и каждый из нас бывает то тем, то другим (из трех), смотря по тому, сообразно с которым из них действует; каждый из нас в одном смысле (потенциально) обладает всеми тремя, а в другом (актуально) не обладает (Плотин, 1995, 196)<sup>12</sup>.

В данном случае обнаруживается трехчастная антропология, соответствующая эзотерическому иудейскому учению о нисхождении духовного Человека-Света, о котором говорилось ранее. Интересно также отметить, что Лаутаро Ройг-Ланциллотта обнаружил в древней христианской традиции, нашедшей свое отражение в «Деяниях апостола Андрея», описание тройной структуры человека, состоящего из духа, души и тела (см.: [Roig Lanzillotta, 2007, 425–427]). Более того, в «Деяниях апостола Андрея» «ум воспринимается как наивысший и самый Божественный элемент, и как таковой называется „человеком“ (ἄνθρωπος)» [Roig Lanzillotta, 2007, 425]. Также Ориген в своей «Первой проповеди на книгу Бытия 2:10–18» (1 *Hom. in Gen.* 2, 10–18) недвусмысленно приравнивает дух к уму, представляющему собой духовного человека, способного к созерцанию Бога (см.: [Origène, 1977, 28]). Более того, в контексте трехчастной антропологии, соответствующей делению рая на три части, в «Гимнах о рае» IX.20 св. Ефрем Сирий использует термины «тело» (*gushma*), «душа» (*naphsha*), а также слово «*tar'itha*», которое Себастьян Брок перевел как «умный дух» [Saint Ephrem, 1990, 53]. Кроме того, автор трактата VII, 4 из Наг-Хаммади под названием «Поучения Силуана», в котором, как упоминалось ранее, говорится, что «Бог духовный (πνευματικός). Человек принял образ (μορφή) от сущности (οὐσία) Бога», также поясняет:

(92, 15–25) Знай, что ты произошел из трех родов (γένος): из земли, из сформированного (πλάσμα) и из созданного. Тело (σῶμα) произошло из земли, из земной сущности (οὐσία), а (δέ) сформированное (πλάσμα) произошло ради души (ψυχή) из божественной (θεῖος) мысли. Созданное же (δέ) — это ум (νοῦς), который произошел по образу (κατὰ εἰκόνην) Бога (Хосроев, 1991, 189).

Можно отметить некоторое соответствие идей «Поучения Силуана» с теорией «колесницы-духа» (*ochēta-pneuma*) у Порфирия, согласно которому при нисхождении человеческой души по небесным сферам и формировании пневматической колесницы эта *пневма* воспринимает свойства планет, а при наделении человеческой души жизнью умная надмирная душа способствует одушевлению тела, в которое воплощенная душа (*empsychia*) изливается ради развития ума. Также, как упоминалось ранее, Порфирий, согласно изложению блж. Августина, различал две «части»,

<sup>12</sup> Перевод Г. В. Малеванского.

или уровня, души, а именно *anima intellectualis*, или рациональную душу (воєр̀ ψυχή), и *anima spiritalis*, что, возможно, соответствует словосочетанию «пневматическая душа» (πνευματικὴ ψυχή). Такая конструкция похожа на расщепление сирийского понятия *tar'itha* у прп. Ефрема Сирина, которое Себастьян Брок перевел как «умный дух», и отличается от представления о делении души на рациональную и нерациональную, что было характерно для средних платоников и привело, по мнению некоторых исследователей, к формированию трехчастной антропологии. Напротив, Ройг-Ланцилотта считает, что явное разграничение между умом и связкой «тело-душа» в контексте трехчастной антропологии свидетельствует о том, что ее истоки следует искать в философской традиции, связанной с Аристотелем (см. подр.: [Roig Lanzillotta, 2017, 30–34]). Принимая во внимание ассоциацию ума и духа (*пневмы*) в трехчастной антропологии, а также тот факт, что, как отметил Э. Смит, «у Порфирия понятие *πνεῦμα* тесно связано со способностью к воображению (*φαντασία*)» [Smith, 1974, 155], можно предположить, что в дальнейшем указанные здесь тенденции привели к идентификации понятий воображения (*phantasia*) с аристотелевским понятием *nous pathētikos*, появившейся в комментарии Прокла к первой части «Начал» Евклида 52. 3–4, а затем часто использовавшейся в комментариях к сочинениям Аристотеля, написанных неоплатоническими философами (см. подр.: [Blumenthal, 1977, 254–255]).

### 3. Дух и первоначальный человек, сотворенный по Образу Божию

Подобного рода ассоциация духа-*пневмы*, ума и воображения, а также идея об участии *пневмы* в формировании эмбриона, высказанная в трактате «Ad Gaugum», возможно, прослеживается в похожих мотивах наделения эмбриона высшим Божественным образом-духом, которые обнаруживаются в совершенно другом культурно-историческом контексте — в памятнике средневекового иудейского мистицизма, а именно в Книге Зогар, созданной в Испании в XIII в. В главе III.43a-b этого сочинения говорится:

И Святой, будь Он благословен, направляет посланника, отвечающего за человеческие эмбрионы, и вверяет ему этот особый дух, и указывает ему место, где он должен выполнить поручение. В этом состоит смысл слов «и ночь, в которую сказано: „зачался человек!“» (Иов 3:3). «И ночь, в которую сказано» этому особому посланнику, «зачался человек», чтобы родился такой-то. И святой, будь Он благословен, затем вверяет этому духу все заповеди, которые Он считает нужным поручить ему, и они уже это объясняли. Затем дух нисходит на землю вместе с образом, тем, чье подобие [дух] существовало в вышних. С этим образом [человек] растет; с этим образом он ходит по миру. В этом смысл слов: «Подлинно, человек ходит подобно образу» (Пс 39:7) (Zohar, 1994, 2.787–789).

Подобного рода перекликающиеся мотивы, возможно, объясняются их общим происхождением. Жиль Квиспел пришел к выводу о том, что эллинистическая «концепция гениуса или *даймона* была хорошо известна иудеям Палестины эллинистического периода, и они обозначали ангела-хранителя термином *iqonin* (икона, образ), полагая, что он представляет собой точное воспроизведение человека, которому он принадлежал, т.е. его двойника» [Quispel, 2008, 107]. Кроме того, как отметил Андрей Орлов, «одно из самых важных библейских упоминаний о небесных двойниках как «духах», часто появляющееся в рассуждениях различных христианских авторов, — это текст Евангелия от Матфея 18:10, в котором говорится о том, что Иисус призывал не презирать маленьких детей, так как их ангелы постоянно созерцают Лицо Божие на небесах. В некоторых христианских сочинениях ангельские двойники «маленьких детей» интерпретируются как Святой Дух... Один из таких примеров

переосмысления библейского текста обнаруживается в «Доказательствах» Афраата, где ангелы-хранители маленьких детей, постоянно созерцающие Лицо Божие, интерпретируются как Святой Дух» [Орлов, 2018, 222]. В тексте «Доказательства» 6:15 говорится:

Тот же Дух, возлюбленный мой, Которого получили пророки, также [получили] и мы. Но не всегда Он находится у получивших Его: временами отходит к Пославшему Его, а временами приходит к получающему Его. Послушай то, что сказал наш Господь: «Не презирайте ни одного из малых сих, верующих в Меня; ибо Ангелы их на небесах всегда видят Лицо Отца Моего» (Мф 18: 10). *Этот Дух постоянно отходит и, предстая перед Богом, видит Лицо Его.* И если кто-нибудь причинит вред храму, в котором обитает Он, то Он подаст жалобу на него Богу (Афраат, 2003, 143)<sup>13</sup>.

«Доказательства» Афраата датируются 337 г., 344 г. и 345 г., и их автор был выдающимся представителем сирийской христианской Церкви в Персидской империи. Позднее некоторые его идеи казались неоднозначными, однако, по мнению Богдана Букура, их следует рассматривать в контексте его времени и культурно-религиозной среды. Так, монофозитский епископ арабов Георгий в VII в. предостерегал о неоднозначности идеи Афраата об «одушевляющем духе» (τὸ πνεῦμα τὸ ψυχικόν), умирающем вместе со смертью тела человека, который противопоставлялся «святому духу», или «духу Христа», в который христианин облачался при крещении (см.: [Висиг, 2011, 164–165; 171–172]). Именно этот высший дух, который идентифицируется с ангелом, всегда предстает пред Лицом Бога (Мф 18:20), свидетельствует как за, так и против личности, которой он даруется, и служит ее небесной идентичностью. Подобного рода двухчастная структура человеческой психологии соотносится с упомянутыми ранее понятиями «рациональной души» (νοερὰ ψυχή) и «пневматической души» (*anima spiritalis*; πνευματικὴ ψυχή) у Порфирия, философа также сирийского происхождения.

Более того, Андрей Орлов обратил внимание на терминологическую параллель в рассказе о крещении в Евангелии от Матфея 3:16, где говорится, что дух сошел на адепта (ἐλ' αὐτόν), с «мистическим опытом пророка Иезекииля, когда Дух также сошел на (Иез 2:2 LXX: ἐλ' ἐμέ) мистика-созерцателя. Мотив обретения духа адептом в данном случае, возможно, наделен глубоким антропологическим смыслом, поскольку некоторые древние толкователи текста Писания рассматривали нисхождение духа на Иисуса как восстановление изначального Образа Божьего, утраченного, согласно некоторым преданиям, первыми людьми в результате их грехопадения и изгнания из Эдема» [Орлов, 2021, 360–361]. Далее этот исследователь указал на тот факт, что «в сочинениях Псевдо-Макария... явным образом проводится связь между обладанием Адамом Божьим Образом и Святым Духом. В своих рассуждениях над концептуальной связью между понятиями образа и Духа в Макарьевских „Проповедях“ Жиль Квиспел высказал предположение, что Псевдо-Макарий, сочинения которого отражают образ мыслей представителей сирийской Церкви, в некоторых текстах намекает на то, что понятия Дух и Образ идентичны» [Орлов, 2021, 361–363].

Также, согласно замечанию Квиспела, выражение «подобие образа человека» (*demuth kemareh Adam*), использованное в первой главе книги пророка Иезекииля в описании видения Божественного престола-колесницы (*Merkabah*), благодаря греческому переводу в Септуагинте (*homoiōma hōs eidos anthrōpou*) вобрало в себя греческую платоническую идею человека [Quispel, 1980, 1–4]. По мнению Квиспела, в мистической иудейской традиции «Божия форма (*demuth*) — это Слава (*kabod*), а человеческая форма (*demuth*) — это образ Божий в нем. Подобное сопоставление понятий можно обнаружить в трактате „Поймандр“ из герметического корпуса, во фрагменте текста, отражающем эллинистические иудейские представления. В этом сочинении говорится,

<sup>13</sup> Перевод Л. Грилихеса и Г. М. Кесселя.

что *Ἄνθρωπος*, несмотря на тот факт, что он был Формой (*morphé*) Бога и равным (*isos*) Ему (12), и даже обладал demiургическими силами, вселился в нерациональную Форму (14: *morphé*) человеческого тела, созданную нижней Природой. Так человек стал рабом планет, *enharmonios doulos*, подчиненным воле Судьбы» [Quispel, 1980, 9]. К этому можно добавить, что Джей Брегман указал на использование герметического выражения «*morphe anthropou*» и в то же время термина «*eidos*» с его платоническими коннотациями в христологическом учении Синезия Киренского (см.: [Bregman, 1992, 90]), в антропологии которого, как обсуждалось ранее, присутствует понятие пневматической колесницы души, свойства которой, согласно Порфирию, душа воспринимает от планет по мере ее нисхождения по небесным сферам.

Как отметила Танасеану-Доблер, этот процесс нисхождения, в ходе которого происходит сопряжение (*syndyasmos*) души и тела посредством *пневмы*, может представлять опасность для ума (*νοῦς*) из-за пагубного воздействия на него страстей материального мира. Таким образом, согласно этой исследовательнице, Синезий отчасти склонен принять теорию Ямвлиха о том, что процесс нисхождения человеческой души относится ко всем ее частям, включая рациональную (*De ins.* 3. 13B), однако в других местах того же трактата «О сновидениях» Синезий придерживается теории, разработанной Плотинем и Порфирием, согласно которой, несмотря на нисхождение души, ее высшая часть остается в высшем мире и не подвергается влиянию земных страстей (см. подр.: [Tanaseanu-Döbler, 2014, 130–131]).

Относительно полного нисхождения души у Ямвлиха Карлос Стил отметил, что Ямвлих для иллюстрации этого процесса привлек знаменитую метафору колесницы души из «Федра» Платона (248 A ff). По мнению Ямвлиха, если возница символизирует высшую сущность души и если Платон допускает, что он не всегда может вести свою колесницу в высших сферах, а иногда спускается вниз, следовательно, никакая из частей души не может все время находиться в сфере чистого ума (см.: [Steel, 1978, 43–44]).

Интересно отметить, что Псевдо-Макарий также использовал подобного рода метафоры с их интерпретацией в контексте сирийского христианства. Так, в приведенной ранее Проповеди XXVI этот автор сообщает, что в случае единения с Богом тело души, простираясь на земле, при этом «всецело (ὅλη ἔξ ὅλου) гражданствует в Небесном Иерусалиме». Более того, Себастьян Брок указал на тот факт, что в Макарьевском корпусе можно обнаружить Платоновский образ возничего. Так, в Проповеди XXV говорится о том, что ум, при наставничестве разума (логоса), представляет собой возничего, управляющего колесницей души и тела, защищая ее от недобрых помыслов по воле Божией, чтобы эта колесница в своей целостности могла катиться по царскому пути Писания ради достижения высшего града святых (см.: [Brock, 2020, 361]).

### **Заключение. Преображение нижней «колесницы души» в высший, Божественный и первозданный Дух-Образ**

Согласно мнению Александра Голицына, автор Макарьевских Проповедей принадлежал к числу христианских писателей, развивавших различные аспекты концепции, обнаруживаемой в восточнохристианских аскетических и мистических текстах (см.: [Golitzin, 2001, 137–138]) и обозначенной Голицыным как «интериоризованная апокалиптика». Эта концепция состоит в переосмыслении «еврейской мистики Меркавы — Божественной „Колесницы“-Трона — визионерского течения, восходящего в конечном счете к первой и десятой главам Книги пророка Иезекииля. Большинство трактатов этого направления относятся к литературе *Хехалот*, т.е. небесных „Дворцов“ („Палат“), через которые проходит визионер и в седьмом и последнем из которых возвышается Трон Божьей Славы» [Тантлевский, 2007, 129]. Как отметил Голицын, «для души христианского мистика не было необходимости подниматься к небесам для созерцания Славы Божией, поскольку Христос принес ее людям, и Божественную

колесницу-трон следовало искать внутри христианской души, ставшей местом его обитания» [Golitzin, 2002, 139–140]. Так, в 1-й Проповеди из «Пятидесяти духовных бесед» автор Макарьевских Проповедей сообщает:

(1, 3) Четыре Живые Существа, несущие колесницу, представляют четыре главные свойства души. Ведь как орел правит птицами, лев — дикими зверями, бык — прирученными животными, а человек — всеми тварями, так и свойства души, а именно, воля, сознание, ум и способность к любви, наиболее соответствуют ее царскому достоинству; с их помощью управляется колесница души, и Бог покоится на них (Makarios, 1964, 2–3).

Голицын отметил заимствование мотива колесницы души из «Федра» Платона, причем место ума как возникшего души у Псевдо-Макария занял Бог, а ум переместился в статус одного из животных, которыми запряжена колесница. Однако в «Федре» (246e-247a) также великий вожатый на небе, Зевс, правит крылатой колесницей, а за ним следует целый сонм богов и демонов, в то время как у Псевдо-Макария чистая добродетельная душа также становится вся светом и зрением, который приходит к ней из Славы Христа:

(1, 2) Ведь он (Иезекииль) созерцал тайну души, желающей обрести своего Господа и стать для Него тронном. В самом деле, душа, удостоившаяся быть причастной к духу Его света и просвещенная красотой невыразимой Славы Его, а также приготовив себя быть Его тронном и местом обитания, вся становится светом, и вся лицом, и вся глазом. И нет в ней ни одной части, которая не была бы исполнена духовных очей света, то есть в ней нет ничего, что оставалось бы затемненным, но став совершенно и полностью светом и духом и вся исполненная очей, и не оставив в себе ни одной из худших или задних частей, она вся становится лицом, так как невыразимая красота Славы света Христа приходит к ней и восседает на ней (Makarios, 1964, 1–2).

Таким образом, у Псевдо-Макария праведная душа под руководством Бога преобразует свою нижнюю «колесницу-дух» (ὄχημα-πνεύμα), представляющую собой «первое тело души», в высший Дух-Образ, высший пневматический Адам, сотворенный по Образу Божию, который также ассоциируется с мотивом колесницы, представленной в описании видения в Книге пророка Иезекииля.

## Источники и литература

### Источники

1. Makarios (1964) — Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios / Ed. by H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. Berlin: Walter de Gruyter, 1964. (PTS. Vol. 4).
2. Origène (1977) — *Origène. Homélie sur la Genèse* / Ed. par L. Doutreleau. Paris: Cerf, 1977. (SC. Vol. 7bis).
3. Saint Ephrem (1990) — *Saint Ephrem. Hymns on Paradise* / Introd. and transl. of S. Brock. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary press, 1990.
4. Synesius (2014) — On Prophecy, Dreams and Human Imagination. *Synesius, De insomniis* / Ed. by D. A. Russell and H.-G. Nesselrath. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
5. Zohar (1994) — The Wisdom of the Zohar: in 3 vols / Ed. by I. Tishby. London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1994.
6. Аристотель (1940) — *Аристотель. О возникновении животных*. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940.

7. Афраат (2003) — *Афраат Персидский Мудрец*. Тахвита о сынах Завета // Богословские труды. 2003. № 38. С. 120–146.
8. Еланская (2014) — Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / Введ., пер. с коптского и комм. А. И. Еланской. СПб.: Алетей, 2014.
9. Макарий (1990) — *Макарий Египетский, прп.* Новые духовные беседы. М.: Интербук, 1990.
10. Платон (1994) — *Платон*. Собрание сочинений в четырех томах. М.: Мысль, 1994. Т. 3.
11. Платон (1989) — *Платон*. Федр. М.: Прогресс, 1989.
12. Плотин (1995) — *Плотин*. Сочинения: Плотин в русских переводах. СПб.: Алетей, при участии Греко-латинского кабинета Ю. Шичалина (Москва), 1995.
13. Порфирий (2013) — *Афонасин Е. В.* Порфирий об одушевлении эмбриона // СХОЛН. 2013. № 7.1. С. 176–238. URL: [www.nsu.ru/classics/schole](http://www.nsu.ru/classics/schole) (дата обращения: 24.03.2025).
14. Порфирий (1988) — *Порфирий*. О пещере нимф // *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века (III–VI века). М.: Искусство, 1988. С. 383–394.
15. Хосров (1991) — Поучения Силуана // *Хосров А. П.* Александрийское христианство. М.: Наука, 1991. С. 186–206.

## Литература

16. Орлов (2018) — *Орлов А. А.* Зеркала Всевышнего: небесный двойник человека в иудейской апокалиптике. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018.
17. Орлов (2021) — *Орлов А. А.* Слава Бога невидимого: Предания о двух владычествах на небесах и ранняя христология. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2021.
18. Тантлевский (2007) — *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб.: Издание С.-Петербургского университета, 2007.
19. Янг (2013) — *Янг Ф. М.* От Никеи до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
20. Blumenthal (1977) — *Blumenthal H. J.* Neoplatonic Interpretation of Aristotle on *Phantasia* // *The Review of Metaphysics*. 1977. No. 31 (2). URL: <https://www.jstor.org/stable/20127049> (дата обращения: 24.03.2025).
21. Bregman (1982) — *Bregman J.* Synesius of Cyrene: Philosopher-Bishop. Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 1982.
22. Bregman (1992) — *Bregman J.* Synesius, the Hermetica and Gnosis // *Neoplatonism and Gnosticism* / Ed. by R. T. Wallis. New York: State University of New York press, 1992. P. 85–98.
23. Brock (2020) — *Brock S.* Charioteer and Helmsman: Some Distant Echoes of Plato's *Phaedrus* in Syriac Literature // *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Studies in Honor of Alexander Golitzin* / Ed. by A. A. Orlov. Leiden; Boston: Brill, 2020. P. 358–375. DOI: 10.1163/9789004429536\_020.
24. Bucur (2011) — *Bucur B.* Early Christian Angelomorphic Pneumatology: Aphraat the Persian Sage // *Hugoye: Journal of Syriac Studies*. 2011. No. 11. P. 161–205. URL: <https://hugoye.bethmardutho.org/article/hv11n2bucur> (дата обращения: 24.03.2025).
25. Golitzin (2002) — *Golitzin A.* A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality // *Orthodox and Wesleyan Spirituality* / Ed. by S. T. Kimbrough. Crestwood NY: St. Vladimir's Seminary press, 2002. P. 129–156.
26. Golitzin (2001) — *Golitzin A.* “Earthly Angels and Heavenly Men”: The Old Testament Pseudepigrapha, Niketas Stethatos, and the Tradition of “Interiorized Apocalyptic” in Eastern Christian Ascetical and Mystical Literature // *Dumbarton Oakes Papers*. 2001. No. 55. P. 125–153. DOI: 10.2307/1291815.
27. Greenbaum (2018) — *Greenbaum D. G.* Porphyry of Tyre on the Daimon, Birth and the Stars // *Neoplatonic Demons and Angels* / Ed. by L. Brisson, S. O'Neil, A. Timotin. Leiden: Brill, 2018. P. 102–139. DOI: 10.1163/9789004374980\_007.
28. Karamanolis (2007) — *Karamanolis G.* Porphyry's notion of Empsychia // *Studies on Porphyry* / Ed. by G. Karamanolis and A. Sheppard. London: Institute of Classical Studies, 2007. P. 91–109. DOI: 10.1111/j.2041-5370.2007.tb02507.x.

29. Muhammad (2011) — *Muhammad W.* THE SHADOW OF GOD. Speculations on the Body Divine in Jewish Esoteric Tradition. 2011. URL: [https://www.academia.edu/5259488/Sapphiric\\_God\\_Esoteric\\_Speculation\\_on\\_the\\_Divine\\_Body\\_in\\_Post\\_Biblical\\_Jewish\\_Tradition](https://www.academia.edu/5259488/Sapphiric_God_Esoteric_Speculation_on_the_Divine_Body_in_Post_Biblical_Jewish_Tradition) (дата обращения: 30.03.2025).
30. Orlov (2002) — *Orlov A.* Vested with Adam's Glory: Moses as the Luminous Counterpart of Adam in the Dead Sea Scrolls and in the Macarian Homilies // *L'église des deux Alliances: Mémorial Annie Jaubert (1912–1980)* / Ed. by M. Petit, B. Lourié, A. Orlov. New Jersey: Gorgias press, 2008. P. 135–152. DOI: 10.31826/9781463215415-012.
31. Patterson (2012) — *Patterson P. A.* Visions of Christ: The Anthropomorphite Controversy of 399 CE. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
32. Quispel (1980) — *Quispel G.* Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis // *Vigiliae Christianae*. 1980. No. 34. P. 1–13. DOI: 10.1163/157007280X00244.
33. Quispel (2008) — *Quispel G.* Genius and Spirit // *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel* / Ed. by J. van Oort. Leiden: Brill, 2008. P. 103–118.
34. Roig Lanzillotta (2007) — *Roig Lanzillotta L.* One Human Being, Three Early Christian Anthropologies: An Assessment of *Acta Andreae's* Tenor on the Basis of Its Anthropological Views // *Vigiliae Christianae*. 2007. No. 51. P. 414–444. DOI: 10.1163/157007207X186033.
35. Roig Lanzillotta (2007) — *Roig Lanzillotta L.* One Human Being, Three Early Christian Anthropologies: An Assessment of *Acta Andreae's* Tenor on the Basis of Its Anthropological Views // *Vigiliae Christianae*. 2007. No. 51. P. 414–444. DOI: 10.1163/157007207X186033.
36. Roig Lanzillotta (2017) — *Roig Lanzillotta L.* Spirit, Soul and Body in Nag Hammadi Literature: Distinguishing Anthropological Schemes in Valentinian, Sethian, Hermetic and Thomasine Texts // *Gnosis: Journal of Gnostic Studies*. 2017. № . 2. P. 15–39. DOI: 10.1163/2451859X-12340025.
37. Rubenson (2022) — *Rubenson S.* Why did the Origenist Controversy Begin? Re-thinking the Standard Narratives // *Modern Theology*. 2022. № . 38. P. 318–337. DOI: 10.1111/moth.12779.
38. Schibli (1993) — *Schibli H. S.* Hierocles of Alexandria and the Vehicle of the Soul // *Hermes*. 1993. № . 121. P. 109–117. URL: <https://www.jstor.org/stable/4476943> (дата обращения: 23.03.2025).
39. Schibli (2004) — *Schibli H. S.* Hierocles of Alexandria. Oxford: Oxford University Press, 2004.
40. Simmons (2015) — *Simmons M. B.* Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and Pagan-Christian Debate. Oxford: University Press, 2015.
41. Smith (1974) — *Smith A.* Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
42. Steel (1978) — *Steel C. G.* The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus. Brussel: Paleis der Academiën — Hertogsstraat I, 1978.
43. Tanaseanu-Döbler (2014) — *Tanaseanu-Döbler I.* Synesius and the Pneumatic Vehicle of the Soul in early Neoplatonism // *On Prophecy, Dreams and Human Imagination. Synesius, De insomniis* / Ed. D. A. Russell and H.-G. Nesselrath. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. P. 125–156. URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv9b2wvp.11> (дата обращения: 23.03.2025).
44. Van den Broek (1997) — *Van den Broek R.* The Cathars: Medieval Gnostics? // *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times* / Ed. by R. van den Broek and W. J. Hanegraaff. Albany: SUNY, 1997. (SUNY Series in Western Esoteric Traditions). P. 87–108.
45. Van den Broek (1979) — *Van den Broek R.* The Authenticos Logos: a New Document of Christian Platonism // *Vigiliae Christianae*. 1979. № . 33. P. 22–35. DOI: 10.2307/1583443.
46. Vernant (1991) — *Vernant J.-P.* Mortals and Immortals / Ed. F. I. Zeitlin. Princeton: Princeton University press, 1991.