

**«Возводящие лучи Блага»:
Солнце в позднеантичном платонизме
и «Ареопагитском корпусе»¹**

Согласно известному рассуждению Платона в «Государстве» Солнце является видимым аналогом умопостигаемого Блага и не принадлежит сфере чувственных объектов. В то же время, подобно тому, как Благо дает бытие и познание умопостигаемым сущим, так Солнце, его образ, определяет все аспекты жизни и развития сущностей видимого мира:

«Я утверждаю это и о порождении (ἔκγονον) Блага, ведь Благо произвело его [Солнце] как свой аналог (ἀνάλογον ἑαυτῷ): чем будет Благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому (νοούμενα), тем в области видимого будет Солнце по отношению к зрению (ὄψιν) и видимому...

Солнце дает видимому не только возможность быть видимым, но и возникновение, рост, а также питание, хотя само Солнце не есть становление... Познаваемые вещи не только могут познаваться благодаря Благу, но оно дает им и бытие, и сущность (οὐσίαν), хотя само благо не есть сущность, оно – за пределами сущности, превышая его старшинством и силой»².

Ассоциация Блага с Солнцем получила широкое распространение в античной философии вообще и в неоплатонизме в особен-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 10-03-00668а).

² Платон. Государство VI, 508 b 12-с 2; 509 b 2-10 / Пер. А.Н. Егунова. Авторы цитируемых переводов указаны в примечаниях (изменения в переводах не оговариваются), в остальных случаях переводы принадлежат автору статьи.

ности³. В эллинистическую эпоху элементы солнечной религии, присутствовавшие в греческой философии, были усилены под влиянием религиозных культов Египта и Малой Азии⁴, что, в частности, нашло отражение в таких текстах, как «Герметический корпус» и «Халдейские оракулы».

«Герметический корпус» (I–III вв.) – представляет собой сплав греческой и египетской мысли, характерный для Александрии поздней Античности, соединивший греческого Гермеса и египетского Тота, и вобравший характерные для Александрии мотивы – например, спасение через гносис. «Халдейские оракулы» (II в. н.э.), которые сохранились только в виде разрозненных строф, вероятнее всего, имеют сирийское происхождение и доктринально близки к среднему платонизму (в частности, учению Нумения). Для них характерны развитая триадология и акцент на теургической практике⁵. «Халдейские оракулы» стали священным текстом

³ Например, Аристотель говорил о том, что Солнце – причина возникновения живых существ и человека в особенности, при том, что обладать бытием – лучше, чем не быть, см. *ниже* прим. 16. Ср.: *Плотин*. Энн. V, 5, 8, 3-13: «должно пребывать в безмолвии, пока не явится [свет], приготавливая себя видеть его, как глаз ожидает восхода Солнца, а оно появляется над горизонтом «из океана», как говорят поэты, давая очам себя видеть. Но откуда восходит Тот, кому подражает Солнце?... Он будет выше самого Ума, который его созерцает. Ибо Ум стоит первым в отношении созерцания, не видя ничего иного, кроме красоты, всего себя обратив и отдав Ему; став неподвижным и исполнившись силы»; *Proclus*. *Theologia Platonica* II, 64, 12 - 65, 15: «Пусть всё – действием спокойной силы – поднимет нас до причастности Неизреченному. Остановимся там и, возвысившись над умопостигаемым [...], распростершись, как перед восходящим Солнцем, прикрыв глаза [...], узрим тем самым Солнце света умопостигаемых богов, появляющееся, как говорят поэты, из океана [...]. Ибо он – Бог всех богов и Генада генад, запредельный первым святилищам, более неизреченный, чем любое молчание, и более непознаваемый, чем всякое существование, святой, сокрытый в святых умопостигаемых богах».

⁴ Ср.: *Юлиан*. Похвальное слово царице Евсевии 12, 36-38: «Что же касается образования (*παιδείας*) и философии, то они в наши дни близки в Элладе к египетским сказаниям и учениям (*μυθολογήμασι καὶ λόγοις*)» (пер. Т.Г. Сидаша).

⁵ О значении солнечной религии для «Халдейских оракулов» см.: *Lewy, Hans*. *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire* / Nouvelle édition par Michel Tardieu, *Études Augustiniennes*. P., 1978. P. 409–420. См. Халдейские оракулы / Пер. и комм. А.П. Больша-

для позднейших неоплатоников – Ямвлиха, Юлиана, Прокла и оказали влияние (прямое или опосредованное) на учение «Ареопагитского корпуса».

Благо как Ум, Свет и Красота. Представление о том, что царем умопостигаемого мира является Благо, а Солнце правит в видимом мире, будучи его родителем и питателем, со временем привело к тому, что атрибуты одного начали переноситься на другого. Стало возможно говорить о «лучах» Блага, и, напротив, о том, что Солнце, как «ум мира» является источником мудрости. Например, в «Герметическом корпусе» Благо не раз связывается с умом, светом и красотой⁶, а во фрагменте, озаглавленном «О славословии лучшего, хвалебная песнь Царю», сказано об истечении мудрости от Солнца:

«[...] я завершаю речь славословием Лучшего (τοῦ κρείττονος) [бытия], а затем и наиболее священных царей, выносящих нам решения относительно достижения мира... И как Солнце, питающее всех своих отпрысков (βλαστημάτων), само восходя первым, собирает начатки урожая плодов, пользуясь для сбора плодов лучами, словно величайшими руками, ибо его лучи – это руки, срывающие (ἀποδρεπόμεναι)⁷ сперва более всего напитанные амброзией растения, точно также и мы, берущие свое начало от лучшего бытия, воспринимающие истечение его мудрости и использующие её для сверхнебесных растений (ὑπερουράνια φυτά) наших душ, должны в ответ

кова // Древний Восток и античный мир. Труды кафедры истории древнего мира Исторического факультета МГУ. Вып. 4 (2001). С. 140–157.

⁶ Ср.: Герметический корпус II, 12b–17a: «Благо есть архетипический свет, словно бы лучами которого являются ум и истина...»; VI, 4b: «Лучи [Бога и Блага] проявляются вокруг самой [его] сущности; они чисты и, несомненно, подлинны и сами являются сущностями всего»; 5: «Если ты способен помыслить Бога, ты станешь мыслить Красоту и Благо, то, что есть высшее сияние, испускаемое богом.... И если ты ищешь Бога, то ищешь и Красоты. Ибо к ней ведет тот же путь – благочестие со знанием» (пер. Л.Ю. Лукомского).

⁷ Ср. цитату из «Халдейских оракулов» у Прокла (In Tim. III, 266, 23 / Diehl): [ψυχῆ] ἐμπυρίων δρέπεται καρπῶν ψυχοτρόφον ἄνθος.

упражняться в славословии Ему [Лучшему бытию], дождь которого Он пролетит ради нас на каждый побег (βλάστην)»⁸.

Приведенный отрывок представляет собой сплав греческой философии и египетской религии. В жанровом отношении эта хвала Солнцу близка к распространенному у неоплатоников гимну-молитве в прозе. В концептуальном плане влияние Платона проявляется в том, что Солнце именуется подателем жизни и питателем своих отпрысков (досл. «побегов»)⁹, а также то, что души людей названы сверхнебесными растениями¹⁰.

Восходящее Солнце не только дает, но и принимает: оно собирает урожай плодов (возможен перевод «принимает жертвоприношение», ἀπαρχή) своими лучами-руками. Последний образ свидетельствует о поразительной устойчивости древних египетских религиозных воззрений, естественных для имеющего александрийское происхождение «Герметического корпуса», и запечатленных задолго до его создания в иконографии XVIII-XXIII династий, начиная с правления Эхнатона, пытавшегося сделать солнечный монотеизм государственной религией¹¹. На многочисленных дошедших до нас изображениях Эхнатон и его семья молятся диску

⁸ Герметический корпус XVIII: О телесных страстях, препятствующих душе 11, 1–15 (пер. Л.Ю. Лукомского).

⁹ В свою очередь у Юлиана Солнце именуется «начальнейшим у богов отпрыском неба и земли (οὐρανοῦ καὶ γῆς ἀρχαιότερον ἐν θεοῖς βλάστημα)», см.: Юлиан. К Ираклию кинику 22, 41 – 42, 228d.

¹⁰ Ср.: Платон. Тимей 90 а 2 – в 1: «Что касается главнейшего вида нашей души, то его должно мыслить себе как демона, которого каждому из нас дал бог. Это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела, и поднимает нас к родству на небесах как не земное, а небесное растение (φυτὸν οὐράνιον), и это говорится правильно; ибо подвесив нашу голову и корень там, откуда происходит первое возникновение души, божество сделало выпрямленным (ὄρθοῖ) все наше тело» (пер. С.С. Аверинцева).

¹¹ Соответствующие изображения см.: Redford, D.B. Akhenaten: The Heretic King. Princeton University Press, 1984. Figures 6–7. P. 76–77, Plates 4.10. P. 80, Plates 4.15. P. 81, Plates 14.1. P. 229. Расшифровку посвященных надписей под соответствующими изображениями см. в кн.: Murnane, W.J. Texts from the Amarna Period in Egypt / Ed. by E.S. Meltzer. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995. Fig. 3. P. 127, Fig. 4. P. 132, Fig. 5. p. 136, Fig. 7. P. 152, Fig. 9. P. 107.

Солнца и вручают простертым к ним лучам-рукам дары – кушанья, плоды, воскурения или цветы лотоса (Рис. 1). Схожим образом лучи-руки от солнечного диска простираются к Тутанхамону и его жене (одной из дочерей Эхнатона)¹².

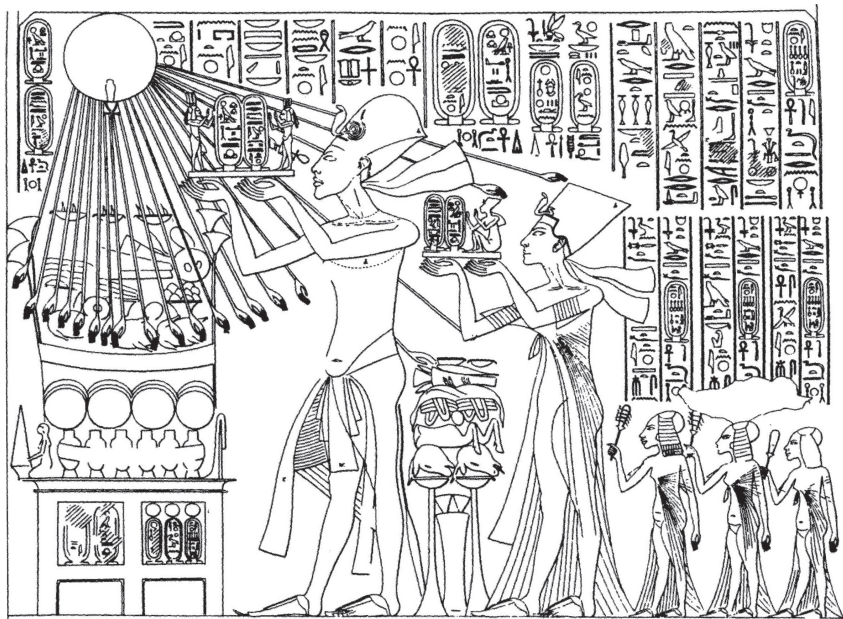


Рис. 1.

Эхнатон и Нефертити подносят Атону изображения своих божественных аналогов, супружеской пары – Шу и Тефнут. Лучи-руки, протянувшиеся от солнечного диска, благославляют царскую чету и дары на жертвеннике.

В более поздний период (XXII-я династия) можно встретить изображения, имеющие эсхатологический смысл. На них солнечный бог Ра-Хораhti («Ра, который есть Гор на горизонте») благословляет умерших лучами, составленными из цветков лотоса. Лотос является символом самого Гора (день рождения которого

¹² Ср. изображение на задней части «Золотого трона». Тутанхамон и его жена Анхменамун (дочь Нефертити и Эхнатона) в цветочном павильоне принимают животворящие лучи Атона, см. Reeves, N., Wilkinson, R.H. The Complete Valley of the Kings. Tombs and Treasures of Egypt's Greatest Pharaohs. Thames & Hudson, 1996. P. 83.

приходился на день зимнего солнцестояния и период цветения лотоса), а также символом воскресения (Рис. 2)¹³.



Рис. 2.

Умершая молится диску Солнца в зените. Солнечный диск изображен также над головой бога Ра-Хорахти. Женщина предлагает богу приношение – стол, уставленный кушаньями и цветами лотоса. Солнце изливает на неё свои благодатные лучи в виде цепей из цветов лотоса. Сводом картины служит слегка изогнутый иероглиф Неба (стилизованное изображение богини неба Нут). С обеих сторон свод поддерживается геральдическими растениями Двух Земель: слева – папирусом, символизирующим Нижний Египет, справа – лотосом Верхнего Египта. *Стела госпожи из Танетперет, Фивы (Лувр).*

¹³ См.: *Wilkinson, R.H. The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt. Thames & Hudson, 2003. P. 37, 38, 58, 237, 238.*

Возводящие лучи Солнца. В «Герметическом корпусе» Солнце – это не просто аналог Блага, но проводник и раздатель благ для видимого мира. Высшее из этих благ – благо демиургии, приведения к бытию:

«[...] умопостигаемый мир «подвешен» (ἤρτηται) к Богу, а чувственный – к умопостигаемому [миру]; Солнце же раздает (χορηγεῖται) по умопостигаемому и чувственному мирам исходящее от Бога истечение блага, то есть демиургии... Потому-то Бог есть Отец всего, а Солнце – демиург; мир же – орудие демиургии. И умопостигаемая сущность управляет небом, небо – [видимыми] богами¹⁴, а подчиненные богам демоны руководят людьми»¹⁵.

К числу благ, даруемых Солнцем относится и психагогическое действие: солнечные лучи являются проводниками для душ, нисходящих в мир и восходящих из него обратно к Отцу. Это отчетливо формулирует неоплатоник Юлиан (331–363) в гимне «К царю Солнцу»:

«Пока [еще мною] не воспеты блага, которые Солнце дает людям. Ибо из него мы возникаем¹⁶ и им питаемы. Но есть и более божественные его [дары], ими он наделяет души, когда освобождает их от тела и затем возводит (ἐπανάγων) их вверх, к сущностям, которые родственны Богу. Легко и напряженно (λεπτόν καὶ εὐτόνον) его божественное сияние (αὐγῆς), даваемое душам словно колесница (ὄχημα) для безопасного схождения в становление»¹⁷.

Лучи Солнца по своей природе являются возводящими для всего живого, которое они «призывают» от земли вверх. Что касается разумных душ, то лучи, имея божественную сущность, тож-

¹⁴ То есть небесными светилами.

¹⁵ Герметический корпус XVI, 17, 2 – 18, 4 (пер. Л.Ю. Лукомского).

¹⁶ Ср.: Юлиан. К царю Солнцу 36, 21–22: «Аристотель сказал, что человек рождается от человека и Солнца» (пер. Т.Г. Сидаша). См.: *Аристотель. Физика* II, 2, 194b 13; Он же. *Метафизика* XII, 5, 1071a 13–16; Он же. О возникновении и уничтожении II, 10, 336a 31 – 336b 24.

¹⁷ Юлиан. К царю Солнцу 37, 1 – 11. О возводящем действии солнечных лучей см.: Cumont, Franz. *Études Syriennes*. P., 1917. P. 105–107.

дественную сущности самого Солнца¹⁸, привлекают и возводят их посредством своего видимого и невидимого действия. Свет лучей родственен богам и тем из людей, кто освобождается от становления и стремится в возведение. Созерцание видимых лучей таинственным образом приводит к мудрости, поскольку Солнце – это «ум мира»¹⁹. Здесь Юлиан, воздерживаясь от подробностей, говорит, что таково сокровенное учение «Халдейских оракулов»:

«Даже не принимая во внимание учений, согласно которым свет сопутствует (σύνδρομον) богам, нам следует верить в то, что возводящие (ἀναγωγούς) лучи Солнца свойственны тем [людям], что стараются освободиться от становления. Уясни, что Солнце, благодаря своей живоогненности и удивительной теплоте, влечет от земли все вещи, призывает их и возвращает [...] Оно делает легким то, что по природе движется вниз. И эти [видимые действия Солнца] должно сделать доказательствами (τεκμήρια) его невидимых сил. Ибо если в телах Солнце [действует] посредством сообразного телам тепла (σωματοειδούς θερμης), то как бы оно могло не привлекать и не возводить блаженные души благодаря той невидимой, всецело бестелесной, божественной, чистой сущности²⁰, что утверждена в его лучах?

И, действительно, уже ясно, что этот свет свойственен богам и тем [людям], что стремятся быть возведенными (ἀναχθῆναι) [...] Лучи этого бога возводящи (ἀναγωγόν) по своей природе, в силу своего видимого и невидимого действия, которым возводится (ἀνήχθησαν) от чувств великое множество душ, следующих за ясным и солнцевиднейшим. Когда мы своими глазами воспринимаем лучи Солнца, оно не только желанно и полезно для нашей жизни, но и – как сказал божественный Платон, когда молился – есть водитель к мудрости (πρὸς σοφίαν ὁδηγόν)²¹. Но если мне и следует упо-

¹⁸ См.: К царю Солнцу 20, 5.

¹⁹ Ср. с прим. 47.

²⁰ Ср.: Герметический корпус XVI, 6, 1, где сущность Солнца обозначена как νοητὴ οὐσία.

²¹ Ср.: Платон. Федр 250d; Он же. Тимей 47а; Он же. Государство 508с.

мянуть о неизреченном тайноводстве (*μυσταγωγίας*), посредством которого [Юлиан] Халдей в вакхическом иступлении вещал о Боге Семи Лучей (*ἑπτάκτινα θεὸν ἐβάκχευσεν*), возводящем через Себя души, я сказал бы то, что непостижимо, совершенно непостижимо для сброда, но ведомо лишь блаженным теургам. А потому об этом я умолчу»²².

В гимне «К царю Солнцу» Юлиан молит Солнце о дозволении взойти к нему после смерти:

«[...] я молю Солнце, Царя всего [...] дать мне благую жизнь [...] божественный ум и, когда определит судьба, легчайшее освобождение от жизни [...] и восхождение (*ἀνοδόν*) к Нему после сего и пребывание с ним»²³.

«Плоды эмпирея» и «цветение (*ἄνθος*) души». К Юлианову близко мнение Прокла, который тоже говорит о возводящей силе солнечных лучей. У Прокла соответствующее рассуждение дополнено мотивом осуществляемого Солнцем церемониального праздничного раздаяния (*χορηγία*)²⁴ благ, которое пронизывает и связывает весь космос сверху донизу:

«Раздаяние (*χορηγία*) благ Солнцем посредством света, начавшись сверху от всецелых, нисходит вплоть до частных. И если ты хочешь, начав от видимых, говорить о невидимых, Солнце не только заставляет сиять весь космос, соделывает божественным телесное (*τὸ σωματοειδές*), целиком и всецело (*ὅλον δι' ὅλου*) наполняет его жизнью, но ведет души посредством незамутненного света и вкладывает в них незамутненную возводящую (*ἀναγωγόν*) силу; и хотя посредством своих лучей оно управляет космосом, оно [также] наполняет души

²² Юлиан. Гимн Матери богов 12, 6–33 (пер. Т.Г. Сидаша). Ср. *Он же*. К Ираклию кинику 12, 21–27: «Однажды, когда я рассуждал об относящемся к великому Дионису, то, не знаю как, на меня, пребывавшего в вакхическом безумии, нашло иступление (*ἐπῆλθέ μοι βακχεύοντι μανῆναι*). Но всё, полагаю себе быка на язык: о неизреченном не должно говорить».

²³ Юлиан. К царю Солнцу 44, 17–32 (158b) (пер. Т.Г. Сидаша).

²⁴ Ср.: Герметический корпус XVI, 17, 2 – 18, 4, где также идет речь о *χορηγία* (см. прим. 15).

«плодами эмпирея» (ἐμπυρίων καρπῶν), ибо чин Солнца происходит откуда-то свыше, от сверхкосмических сущностей»²⁵.

Возможно в этом отрывке Прокл использует текст Юлиана, на что указывает несколько параллелей. Например, Юлиан писал, что видимые действия Солнца «должно сделать доказательствами его невидимых сил»²⁶, а потому нужно сказать о том, что Солнце возводит души от чувств к бестелесному. И Прокл замечает, что если, «начав от видимых, говорить о невидимых», то следует сказать, что Солнце возводит души²⁷. При этом оба автора применительно к «видимому» используют прилагательное σωματοειδής («телесновидное»)²⁸.

Замечание Прокла о «наполнении души огнем»²⁹ в очередной раз отсылает к учению «Халдейских оракулов». В самом деле, в другом сочинении Прокла приводит цитату из «Оракулов», в которой говорится о «плодах эмпирея», которые душа получает, вдыхая огонь, исходящий от Бога и Отца:

«Как говорит Оракул³⁰, [души] покоятся в Боге, вдыхая (ἐλκουσαι)³¹ пышные огни (πυρσοὺς ἀκμαίους)³², нисходящие

²⁵ Proclus. In Tim. III, 82, 4-14 / Diehl.

²⁶ Юлиан. Гимн Матери богов 12, 13–14. Ср.: Он же. К Царю Солнцу 13, 4–5: «[...] гораздо правильнее, я полагаю, иметь из видимого веру в невидимое»; 35, 6–7: «отталкиваясь от видимых, мы можем видеть невидимые [свойства] сущности бога [Солнца]» (пер. Т.Г. Сидаша).

²⁷ У Юлиана то, что относится к лучам, является возводящим (ἀναγωγὸν τὸ τῶν ἀκτίνων), у Прокла Солнце посредством своего света вкладывает в души возводящую силу (δύναμιν ἀναγωγὸν).

²⁸ Ср. τῆς σωματοειδοῦς θέριμης Юлиана и τὸ σωματοειδές Прокла.

²⁹ О «воспламенении» душ («охваченности жаром») см. также у Аммиана Марцеллина (прим. 47) и Прокла (прим. 34).

³⁰ Oracula Chaldaica 130 / Des Places.

³¹ Эту строку «Халдейских оракулов» повторяет Дамаский (In Phaedonem [versio 1] 169, 4 / Westerink). В своем комментарии к этому месту Вестеринк полагает, что речь идет о практике вдыхания солнечного света священнодействующим теургом. Это согласуется с тем, что Юлиан называет лучи Солнца «цветением» бестелесного света, см.: Юлиан. К Царю Солнцу 7, 14–15.

³² Имеются в виду умопостигаемые лучи высшего бога, соответствующие «цветению ума» – высшей точке души. Цветение плодов эмпирея – это и есть «пышные огни».

от Отца. От этих нисходящих огней, душа собирает питающее душу цветение «плодов эмпирея» (*ἐμπυρίων καρπῶν ψυχотρόφον ἄνθος*)»³³.

Схожее рассуждение имеется и в Прокловых «Извлечениях из Халдейской философии», где сказано, что цель восхождения души – причастие «божественным плодам» и наполнение души огнем, что равнозначно узреванию Бога³⁴. Таким образом, рассуждения о возводящей силе солнечных лучей устойчиво помещаются Проклом в теургический контекст «Халдейских оракулов».

У Юлиана термин *ἄνθος* (цветение, свечение) прилагается не только к душе, но и к самим солнечным лучам, которые названы «цветением» бестелесного света³⁵.

Солнце в «Ареопагитском корпусе». Знакомство с элементами солнечной религии и отсылки к ней демонстрирует Дионисий Ареопагит (ок. 500 г. н.э.). Это хорошо согласуется с предполагаемым сирийским происхождением «Ареопагитского корпуса», поскольку в Сирии почитание Солнца сохранялось на протяжении многих веков. Дионисий дважды подробно пишет о роли Солнца в трактате «О божественных именах». При этом его рассуждение мало отличается от такового в философском

³³ *Proclus*. In Tim. III, 266, 20–23 / Diehl.

³⁴ *Proclus*. Ex Chaldaeorum philosophia I: «Ангельский порядок особым образом возводит (*ἀνάγει*) душу, осиявает ее огнем, т.е. всячески и со всех сторон освещает её, соделывает её **исполненной незапятнанного огня**, который сообщает ей неуклонный порядок и силу, вследствие чего она не бросается в материальный беспорядок, но соединяется со светом божественного. Это привязывает душу к месту, свойственному её [умопостигаемой] природе, и не дает ей смешиваться с материей, делает её дух легким посредством **согревания** и поднимает её к небесам посредством возводящей жизни. Ибо **согревающий дух** – это раздаяние (*μετάδοσις*) жизни... А цель восхождений [души] – это **причастие божественным плодам** (*μετουσία τῶν θείων καρπῶν*) и самосияющее **наполнение огнем**, которое есть узревание (*ὄψις*) бога, когда душа ставится перед очами Отца» (Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata / Ed. J.B. Pitra. Roma, 1888. P. 192, 22–27 = Oracles chaldaïques / Ed. par É. des Places. P.: Les Belles Lettres, 1971. P 206-207.

³⁵ *Юлиан*. К Царю Солнцу 7, 14–15.

гимне³⁶ Юлиана «К царю Солнцу». В своем трактате Дионисий пишет:

«Как Благость запредельного всему Божества простирается от высочайших и старейших сущностей до самых последних [...] и освещает всё возможное, создает (δημιουργεῖ) и животворит, связывает (συνέχει) и приводит к совершенству, является мерой бытия, веком, числом, чином, охватом, причиной и целью, так же и явленный образ (ἐμφανῆς εἰκὼν) божественной Благости – это великое и всеосвещающее, и всегда-светящее Солнце [...] освещает все, что способно ему причастовать (μετέχειν), и имеет преисполненный свет, распространяя на весь видимый мир, вверх и вниз, сияние (αὐγὰς) свойственных ему лучей... Ничто из видимого не ускользает от преизобильного могущества свойственного ему сияния (ἀγλής). Оно содействует рождению чувственных тел, побуждает их к жизни, и питает, и взращивает, и усовершеншает, и очищает, и обновляет. Свет также есть мера и число времен года, дней и всего нашего времени...

И как Благость обращает (ἐπιστρέφει) все к себе и является начальником собирания (ἀρχισυναγωγός) рассеянных³⁷, будучи единоначальным и единотворящим Божеством..., так и свет [Солнца], в том же отношении (κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον) явленного образа, собирает и обращает (ἐπιστρέφει) к себе все видимое, движимое, освещаемое, согреваемое – словом, все, обнимаемое его блистаниями...

[При этом] я имею в виду не то, что, согласно учению древности, Солнце, будучи богом и демиургом этой вселенной, особым образом заведует явленным миром (ἐμφανῆ κόσμον),

³⁶ Ритор Менаандр Лаодикийский (III–IV вв.) различал восемь видов гимнов, среди которых – физические (φυσικοί), мифологические (μυθικοί) и генеалогические (γενεαλογικοί), см.: *Menander. Divisio causarum I*, 2–9 Walz. Ср. *Завьялова В.П.* Гимн как жанр // Каллимах и его гимны. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2009. С. 219. В гимне «К Царю Солнцу» Юлиана присутствуют все три разновидности.

³⁷ В Новом Завете ἀρχισυναγωγός – это «начальник синагоги», т.е. начальник собирания.

но что «невидимое» Бога «от создания мира усматривается через постижение в творениях, и вечная сила Его и Божество» (Рим 1, 20)³⁸.

Таким образом, Бог, отождествляемый Дионисием Ареопагитом с Благом, просвещает, создает и обращает к себе все сущее. Видимое Солнце, как явленный образ Блага, тоже освещает, питает и возвращает, обращает к себе. При этом Дионисий оговаривается, что не считает, «подобно древним», Солнце богом и демиургом явленного мира, но лишь – явленным подобием, помогающим познать действия невидимого Блага и Бога. Отсылка к известному изречению ап. Павла в этом контексте может одновременно быть аллюзией на тексты «древних» авторов (т.е. указанием на цитировавшиеся выше тексты Юлиана и Прокла, в которых действия Солнца именуется видимыми доказательствами невидимых действий Блага).

В другом посвященном солярной теме отрывке Дионисий Ареопагит рассуждает в философских терминах причин и парадигм:

«Если для сущностей и качеств чувственного мира наше Солнце [...] пребывает единым и самим собою и, излучая единовидный свет, обновляет, питает, сохраняет, совершает, разделяет и соединяет, и согревает, оплодотворяет, увеличивает, изменяет, укрепляет, возвращает, побуждает, оживляет все; и если каждая из всяческих сущность причастна (*μετέχει*) свойственным себе образом одному и тому же Солнцу; и если единое Солнце единовидно предвосхищает в себе (*προείληφε*) причины многих причастных [ему] вещей, – то тем более должно признать, что Причина и Солнца, и всех вещей предосуществовала (*προῦφεστάνα*) в едином сверхсущностном единстве прообразы (*παραδείγματα*) всего сущего [...] И хотя «прообразами» чего-то философ Климент считает верным называть начальнейшее (*ἀρχηγικώτερα*) из сущих³⁹, его речь направляется не через главные, безуслов-

³⁸ БИ IV, 4 (147, 4 / Suchla).

³⁹ Ср.: Юлиан. К царю Солнцу 40, 1–5: «Гелиос – первоначальнейший (*ἀρχηγός*) в нашем государстве [Риме]. А не только Зевс, воспеваемый как Отец всяческих» (пер. Т.Г. Сидаша).

ные и простые именованья... Нужно помнить, что говорит Слово Божие: «Я показал тебе сие (*παράδειξα*) не для того, чтобы ты последовал за ним»⁴⁰, но чтобы через знание этих аналогов (*διὰ τῆς τούτων ἀναλογικῆς γνώσεως*)⁴¹ мы были возведены до Причины всяческих»⁴².

Видимое Солнце едино для всех, а его свет определяет и регулирует всю внутрикосмическую активность. Все причастно единому Солнцу, и в нем содержатся причины всего. Но истинной Причиной вещей, включая само Солнце, является Бог, в котором находятся прообразы и логосы сущего. Таким образом, Ареопагит изображает видимое Солнце в духе Платона. Для него существуют два уровня: Благо, которое отождествляется с одним из «выхождений» Богоначалия, и Солнце – аналог Блага в видимом мире.

В солнечной религии поздних неоплатоников картина была более сложной. Например, Юлиан говорит о трех уровнях бытия: умопостигаемом, мыслительном и чувственном. В области умопостигаемого трансцендентное уму Единое и Благо проявляется для умопостигаемых богов как Красота, Сущность, Совершенство, Единство, Сила. В области мыслительного подобием Блага является «великое Солнце», мыслительный бог. В области чувственного правит видимое Солнце, узреваемое в виде сияющего диска⁴³.

Согласно Юлиану (и представлениям античной философии вообще) видимое Солнце не является чувственным объектом. Оно расположено на границе умопостигаемого и чувственного мира, и сочетает в себе эти две природы⁴⁴. Его свет имеет такое же *отно-*

⁴⁰ Ос 13:4 (Септуагинта): «Я же Господь Бог твой, утверждающий небо и творящий землю (*σπερεῶν οὐρανὸν καὶ κτίων γῆν*), чьи руки сотворили всякое небесное воинство, и Я показал тебе сие, не для того, чтобы ты последовал за ним. И Я вывел (*ἀνήγαγον*) тебя из земли Египетской, чтобы ты не знал Бога кроме меня; и нет Спасителя кроме меня».

⁴¹ Напомним, что вслед за Платоном греческая философская традиция именвала видимое Солнце «аналогом» умопостигаемого Блага.

⁴² БИ V, 8–9 (187, 17 – 188, 17 / Suchla).

⁴³ Юлиан. К Царю Солнцу 5, 8 – 6, 18 (132с – 133с).

⁴⁴ Cf. *Hierocles*. In aureum carmen 26, 1, 4 – 26, 2, 1 / Köhler: «[...] у звезд верх – это бестелесная сущность, а низ – телесная, и Солнце есть целое, состоящее из бестелесного и тела, которые не могут однажды разделиться, а потом со-

шение (*ἀναλογία*) к видимому миру, как истина – к миру умопостигаемому⁴⁵. Природа Солнца представляет собой среднее между умопостигаемыми и внутрикосмическими богами, т.е. небесными светилами (17, 2–3). Как говорит сам Юлиан, Царь Солнце имеет мыслительную и всепрекрасную сущность (*νοερά καὶ πάγκαλος οὐσία*)⁴⁶. Он обладает единовидным совершенством (*τελειότης ἐνοειδής*) и утверждён среди мыслительных богов (15, 8–9). Его лучи являются вершиной (*ἀκρότης*) и цветением (*ἄνθος*) бестелесного света (7, 14–15), а его проникающее повсюду сияние (*αὐγήν*) – это беспримесное действие чистого Ума (7, 17–18)⁴⁷. Именно это умопостигаемое действие, а не некое тело, является источником бестелесного света.

Таким образом, не только Ареопагит, но и Юлиан мог бы сказать, что Солнце этого мира есть лишь образ более высокой реальности, а именно – «великого Солнца» (мыслительного бога), которое, в свою очередь, является образом Блага. Слова Ареопагита о том, что «единое Солнце единовидно предвосхищает в себе причины множества причастных вещей» тоже находят соответствие у Юлиана:

«Много есть сущностей и чрезмерно много демиургов, но природа третьего демиурга [Солнца]⁴⁸, который обладает

единиться (иначе это целое опять разделилось бы), но разом созданы и сращены в таком порядке, что одно главенствует, а другое ему подчиняется».

⁴⁵ Юлиан. 6, 1–2. Ср.: Платон. Государство VI, 508bc (см. прим. 2).

⁴⁶ Ibid. 14, 4.

⁴⁷ О том, что Солнце – это ум мира, см.: Cicero. *Somnium Scipionis* 4: «Mens mundi et temperatio»; Plinius. *Naturalis historia* II, 5, 13: «Totius mundi animum ac planius mentem»; Macrobius. *Saturnalia* I, 19, 9: «Sol mundi mens est». Говоря о том, что Юлиан умел узнавать будущее, разгадывая приметы и вещие сны, Аммиан Марцелин пишет (Римская история XXI, 1, 11): «Души людей (*hominum corda*) открывают грядущее, когда охвачены жаром (*aestuant*) и изрекают божественное. Причина этого в том, что Солнце, мировой ум (*mens mundi*) по определению физиков, источает из себя наши души (*mentes*), как искры (*scintillas*), и когда оно сильнее их воспламенит (*incenderit*), то делает их способными познавать будущее (*future conscias*). Поэтому и сивиллы часто говорят о себе, что они **пылают** (*ardere*), **сжигаемые мощным пламенем** (*torrente vi magna flammarum*)» (пер. Ю. Кулаковского).

⁴⁸ Ср.: Юлиан. К Царю Солнцу 140a.

трансцендентными логосами внутриматериальных форм (ἐνύλων εἰδῶν τοὺς λόγους ἐξηρημένους) и непрерывностью причин (συνεχεῖς τὰς αἰτίας), я имею в виду последнюю [= чувственную] природу (τελευταία φύσις), в преизобилии порождающей силы спускающуюся через верхнюю область звезд до самой земли, – это и есть искомый Аттис»⁴⁹.

«Многосветлая цепь». Аллюзии на солнечную религию обнаруживаются и в другом фрагменте Дионисия Ареопагита, в котором философское рассуждение составляет лишь часть образного построения, включающего, помимо прочего, литературные и мифологические мотивы. Перед тем, как перейти к рассмотрению божественных имен, автор замечает, что Троица сама изъясняет богословам эти имена в Священном Писании либо в откровениях. Поэтому, начать нужно с вознесения себя посредством молитвы к Её лучам, ибо восхождение к Богу означает приближение к умопостигаемым светам, утвержденным окрест Него. Это молитвенное восхождение Дионисий сравнивает с взбиранием по многосветлой цепи, свешенной с вершины неба:

«Вознесем же себя посредством молитв к высочайшей оброщенности ввысь – к божественным и благим лучам⁵⁰, как

⁴⁹ Юлиан. Гимн Матери богов 3, 12–17 (161d – 162a) (пер. Т.Г. Сидаша). Ср.: Герметический корпус 12: «Солнце – это спаситель и питатель всего рода [людей]. И как умный мир, охватывая мир чувственный, наполняет и начиняет его пестротой и разнообразием видов (ιδέαις), так Солнце, охватывая все в мире, начиняет его рождениями (γενέσεις) всех существ и укрепляет его, а когда те обессиливают и истекают (ρευσάντων), принимает их в себя (ὑποδέχεται)» (пер. Л.Ю. Лукомского). Относительно термина «истекают», см.: Юлиан. К Ираклию кинику 16, 30–44: «Тот, кто [не усовершен] боговдохновенным и вакхическим безумием (ἐνθέου βακχείας) в отношении бога, рискует тем, что его жизнь растечется (ρύηναι) во множество, а растекшись, будет разорвана (διεσπᾶσθαι), а будучи разорванной, исчезнет. Я говорю «растечется» и «будет разорвана» не в собственном смысле этих слов и не подразумеваю ни воды, ни полотнища, но эти слова следует понимать в ином смысле, как их понимали Платон, Плотин, Порфирий и демонический Ямвлих» (пер. Т.Г. Сидаша).

⁵⁰ Ἡμᾶς οὖν αὐτοὺς ταῖς εὐχαῖς ἀνατείνωμεν ἐπὶ τὴν τῶν θείων καὶ ἀγαθῶν ἀκτίνων ὑψηλοτέραν ἀνάνευσιν. Лексическая формула «возносить в молитве» при-

бы постоянно перехватывая обеими руками многосветлую цепь (πολυφώτου σειράς)⁵¹, свешенную с вершины неба (ἐκ ἀκρότητος ἡρτημένης)⁵² и достигающую досюда; полагая, что мы стягиваем ее к себе, на деле же не ее, присутствующую и вверху и внизу, сводя вниз, но сами будучи возводимы (ἀνηγόμεθα) к более высоким блистаниям многосветлых лу-

существовала в греческом языке от Пиндара до Прокла, ср.: *Пиндар*. Олимпийские оды 7, 64–66: «[...] повелел [Зевс]... **воздеть** (ἀντείνειν) руки и положить великую клятву богов»; *Он же*. Истмийские оды 6, 41: «[...] **воздев** (ἀνατείναις) к небу необорные руки, молвил такую речь»; *Юлиан*. Против галилеян 165, 14–15: «[...] нет человека, который, молясь, не **воздевал** бы руки к небу» (ἀνατείνει μὲν εἰς οὐρανὸν τὰς χεῖρας εὐχόμενος). У Прокла глагол используется в философском контексте, см.: *Proclus*. In Tim. I, 213, 29 – 214, 1: «[...] усовершенствующие (τελεσιουργοί) [молитвы]... **возносят** нас (ἡμᾶς ἀνατείνουσι) к чинам усовершенствующих богов»; *Прокл*. Платоновская теология V, 29, 24 – 30, 1: «[...] души **возносятся** (ἀνατείνονται) к усовершенствующей (τελεσιουργόν) Троице..., созерцают наднебесное место (Федр 247c3), где сочетаются с наивысшими (ἀκροτάτοις) и неизреченными благами умопостигаемого»; *Он же*. Первоосновы теологии 100, 1–2: «**Всякая цепь** (σειρά) **целых возносится** (ἀνατείνεται) к непричастуемому Началу и Причине»; *Он же*. Платоновская теология 5, 6, 10–12: «[...] давайте **вознесем наш ум** (ἀνατείνωμεν) к непричастуемому и божественному уму».

Применительно к редкому термину ἀνάνευσις («обращенность ввысь») см. *Дамаский*. О началах 1, 117, 12–13: «[...] они тщатся уничтожить раздробленность посредством **обращенности ввысь**, к целому (τῇ πρὸς τὸ ὅλον ἀνανεύσει)». Ср. слова Дионисия Ареопагита о принимающем крещение: «ясно возвещая [его] будущее стояние в божественном свете и **обращенность ввысь** (ἀνάνευσιν)», принимая от него, ставшего единовидным, священные исповедания полного соединения с Единым» (О церковной иерархии II, 3, 5, 76, 18–21). Прилагательное ὑψηλότερα в подобном контексте нередко относится к сущевительному θεωρία или διάνοια.

⁵¹ Ср.: *Прокл*. Гимн I: К Гелиосу, v. 32 (см. прим. 57).

⁵² Относительно свешенной сверху цепи см. *Proclus*. In Tim. 1, 210, 1–26: «[...] симпатию в отношении тех или иных [божественных] сил производит [в вышедших] не что иное, как то, что они получили в удел от природы символы, усваивающие их той или иной цепи богов. Поскольку природа, будучи «свешенной сверху» (ἄνωθεν ἐξηρτημένη) от самих богов, распределяется по чинам богов, она вложила в сами тела синфемы их усвоенности богам (в одни тела – синфемы Солнца, в другие – синфемы Луны, а в иные – синфемы какого-либо другого бога), и она обращает (ἐπιστρέφει) эти тела к богам (одни – к богам вообще, другие – к тому или иному богу), приводя свои порождения к совершенству сообразно тому или иному отличительному свойству богов».

чей (ὕψηλότερας τῶν πολυφώτων ἀκτίνων μαρμαρυγᾶς)⁵³ [...] Почему и подобает всякое дело, а особенно богословие, начинать молитвой, – не для того, чтобы присутствующую везде и нигде Силу привлечь к себе, но чтобы посредством воспоминаний о Божественном (θείαις μνήμαϊς) и призываний Его отдать себя Ей в руки (ἐγχειρίζοντας) и соединиться с Ней»⁵⁴.

Поднимаясь в молитве, соединяющей с Богом посредством воспоминаний о Нем и призываний Его, ум отдается в руки Божества и подчиняется Его возводящей силе, воспаряя от одного света к другому, все более яркому⁵⁵.

Ареопагит называет умопостигаемые лучи «многосветлыми» (т.е. «яркими»)⁵⁶ и сравнивает со свешенной с неба до зем-

⁵³ Ср.: ЦИ II, 2, 3 (74, 12–14): «Благодать божественного блаженства всегда одинаково и так же обладает благодетельными лучами (ἀγαθοεργετιδᾶς ἀκτίνᾶς) свойственного Ей света и щедро простирает их во все мыслительные взоры»; 75, 1–3: «Божественный свет... благодетельно (ἀγαθουργικῶς) и вечно **простёрт** для мыслительных взоров (ταῖς νοεραῖς ὄψεσι) и может быть воспринят ими (ἐνεστί αὐταῖς ἀντιλαβέσθαι) как **присутствующий** (παρόντος) и всегда в высшей степени готовый к приличествующему Богу раздаянию (μετάδοσι) свойственного Ему». Там же (74, 15–19) сказано, что умопостигаемый свет присутствует (παρόντος) у мыслительных сущностей [= людей] и не отступает от них, сияя им. Таким образом, свойством умопостигаемого света, как и «многосветлой цепи», является «всегда и везде присутствие».

⁵⁴ БИ III, 1 (138, 13 – 139, 16). Ср.: *Ямвлих*. О таинствах V, 26, 26–41: «Длительное пребывание в молитвах питает наш ум, многократно усиливает восприимчивость нашей души к богам, открывает людям божественное, **приучает к блистаниям света** (τοῦ φωτὸς μαρμαρυγᾶς), понемногу совершенствует наши способности для соприкосновения с богами до тех пор пока не возведет нас до самой вершины, и постепенно тянет вверх навыки нашего мышления и наделяет нас [таковыми] богов».

⁵⁵ Ср.: о таинстве «просвещения» в ЦИ 2, 2 (73, 7–10): «[...] от выхождения ко вторичному [священноначальник] вновь **простирается к созерцанию** (ἐπὶ τὴν ἀνατείνεται θεωρίαν) первичного [...], **переходит от божественного к божественному**, всегда движимый (ἀπὸ θείων εἰς θεῖα προσεχῶς καὶ ἀεὶ μετααττόμενος) богоначальным Духом».

⁵⁶ Ср.: НИ 15, 8 (57, 15): «[...] к щедрому и многосветлому лучу богоначального солнцелучения» (πρὸς τὴν ἄφθονον καὶ πολυφώτων ἀκτῖνα τῆς θεαρχικῆς ἡλιοβολίας).

ли «многосветлой цепью»⁵⁷. У этого сравнения имеется несколько планов. В мифологическом и культурном плане это аллюзия на «Илиаду» Гомера и цепь, спущенную Зевсом с неба. В плане философском «цепь» есть устойчивый технический термин Прокла, обозначающий связь всего бытия сверху донизу⁵⁸. В религиозном плане у того же Прокла «цепью» именуется вертикальный ряд сущих, подчиненных тому или иному богу. Наконец, упоминание о «возведении» и лучах отсылает к солярным культам с их учением о нисхождении душ в становление и их восхождении после смерти тела по солнечным лучам, а также напоминает о таких, испытавших их влияние текстах, как «Герметический корпус» и «Халдейские оракулы».

Важно, однако, что солярная образность служит облачением для философского (неоплатонического) в своей основе рассуждения, и что свет, о котором идет речь, – умопостигаем. Это под-

⁵⁷ Редкому прилагательному «многосветлый» (πολύφωτος), отнесенному Дионисием к лучистой цепи, у Прокла в «Гимне Солнцу» соответствует еще более редкое «многоблещущий» (πολυφεγγής), а в других гимнах нередко другие прилагательные с префиксом полу-, например: «многоименная цепь» и «многознающая Афина». Ср.: Прокл. Гимн I: К Гелиосу, v. 32: «многоблещущий чертог высочайшего отца (ὕψιτενοῦς πατρὸς πολυφεγγέος αὐλῆς)»; *Он же*. Гимн 2: К Афродите, v. 1-2: «Мы гимнословим многоименную цепь (ὕμνεομεν σειρήν πολυώνυμον) Пеннорожденной, источник великий и царственный»; *Он же*. Гимн 7: К многомудрой (πολύμητιν) Афине, v. 1-2: «Внемли мне... происходящая от высочайшей цепи» (ἐκπρωροῦσα καὶ ἀκροτάτης ἀπὸ σειρής).

⁵⁸ Гомеровская «неразрывная золотая цепь» (δεσμὸν χρύσειον ἄρρηκτον), спущенная Зевсом с неба (Илиада VIII, 19; XV, 19–20) трансформировалась в последующей философии в символ непрерывности бытия от высшего начала до самого низшего. Ср. Proclus. In Tim. I, 225, 6 / Diehl: «[...] цепь, именуемая Зевесовой»; Там же. I, 314, 18–19: «[...] слова золотая цепь суть гомеровское именование для чинов внутрикосмических богов»; Там же. I, 170, 23–24: «[...] едина и вся цепь Афины, идущая сверху вниз вплоть до самых последних сущих и берущая начало от сверхнебесных порядков», а также *Idem*. In Tim. I, 262, 16–25; 314, 13–19; II, 24, 23–31; 112, 3–6; *Макробий*. Комментарий на «Сон Сципиона» I, 14, 15: «От высшего бога до последнего осадка вещей [тянется], единая, сцепленная соединяющимися звеньями (mutuis se vinculis religans) и нигде не прерывающаяся связь. Это и есть золотая цепь (catena aurea) Гомера, которую, как напоминает Поэт, бог приказал свесить с неба на землю» (пер. М.С. Петровой).

тверждается еще одним случаем использования лексической связки «возносить / обращенность» (*ἀνατείνειν / ἀνάνευσιν*) в том же контексте возведения ума ко все более яркому умопостигаемому свету:

«[...] умопостигаемый свет [...] сначала дает [душам] умеренное сияние (*αἴγλης*), а затем тем, кто уже отведал света и стремится к большему, открывает себя больше и сияет с избытком [...] и всегда возводит их все дальше сообразно их способности к обращению вверх» (*ἀνατείνειν αὐτὰς ἐπὶ τὰ πρόσω κατὰ τὴν σφῶν εἰς ἀνάνευσιν ἀναλογίαν*)⁵⁹.

ΑΚΤΙΣ ΑΝΑΓΩΓΟΣ. Мотив возводящих к Благу лучей и метафизика света вообще – это одна из доминант «Ареопагитского корпуса». Укажем лишь на особенности обращения Дионисия к символизму «лучей». Лучи пронизывают ареопагитскую вселенную сверху донизу. Они исходят от Бога, озаряют ангельское и человеческое священноначалие и, наконец, возводят души и умы обратно к Богу⁶⁰.

Когда Дионисий говорит, что ангелы, подобно орлам, могут прямо и безбоязненно устремлять взоры «к щедрому и многосветлому лучу Богоначального солнцелучения» (*πρὸς τὴν ἄφθονον καὶ πολύφωτον ἀκτίνα τῆς θεαρχικῆς ἡλιοβολίας*)⁶¹, Богоначалие и видимое Солнце практически отождествляются в образном плане.

Образ Блага, распространяющего свои лучи, встречается у Дионисия и в трактате «О церковной иерархии». Автор обращается к метафизике света в рассуждении о таинстве крещения, которое

⁵⁹ БИ IV, 5 (149, 16–20). См.: *Lossky, V. La notion des 'Analogies' chez Denys le Pseudo-Aréopagite // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 5 (1931). P. 279–309* (рус. пер.: *Лосский В.Н. «Понятие «аналогий» у псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер. М.Ю. Реутин // Богословские труды 42 (2009). С. 110–136*).

⁶⁰ Например, в трактате «О небесной иерархии» говорится о «Богоначальном луче» (*θεαρχικὴν ἀκτίνα* – I, 2, 8, 11), священноначальники «приемлют луч Светоначалия и Богоначалия» (*ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτίνοσ* – III, 2, 18, 3), чтобы передать его нижестоящим чинам, а ангелы возводят их к «лучам Богоначалия».

⁶¹ НИ 15, 8 (57, 15).

вслед за отцами Церкви он рассматривает как таинство **просвещения** (μυστήριον φωτίσματος)⁶². Описывая священнодействия этого обряда, Дионисий призывает укрыть их от взора непосвященных, поскольку «небезопасно вперяться (ἀντωπεῖν) немощными зрачками в порождаемые Солнцем блистания (ἡλιοτεύκτοισ ἀυγαῖς)»⁶³. Таким образом, в отличие от ангелов, люди должны постепенно приучаться к божественным блистаниям, переходя от умеренных ко все более ярким⁶⁴.

Свет понимается им как исключительно умопостигаемый поток Блага. При этом, как и в «Небесной иерархии» само Благо отчасти принимает на себя свойства видимого Солнца и источает умопостигаемые «благодетельные лучи»:

«Итак, мы говорим, что существует Благость божественного блаженства, всегда одинаково и так же обладающая благодетельными лучами (ἀγαθοεργέτιδας ἀκτίνας) свойственного Ей света и щедро простирающая (ἀπλοῦσα) их во все мыслительные взоры»⁶⁵.

⁶² Ср.: *Юстин Мученик*. 1 Апология 61, 12, 1: «[...] эта купель называется просвещением (φωτισμός), потому что просвещаются умом (φωτιζομένων τὴν διάνοιαν) те, которые познают это». Ср. концепцию теургического «осияния» (ἐλλαμψις) у Ямвлиха в «О таинствах» I, 12, 5: ἡ διὰ τῶν κλήσεων ἐλλαμψις; II, 2, 22: τὴν ἀπ' αὐτῶν ἐνδιδομένην φωτὸς ἐλλαμψιν; III, 14, 47: εἰς τὴν τῆς αὐγῆς ἐλλαμψιν. Благодаря озарению адепт возводился к Богу, III, 31, 69: πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ ἄνοδος.

⁶³ ЦИ II, 1 (68, 14–16).

⁶⁴ Относительно того, что божественные видения превышают природные человеческие способности, так что нужна помощь ангелов, чтобы сделать эти видения переносимыми см.: Ямвлих. О таинствах II, 8, 1 (86): «Боги сияют светом такой тонкости, что его не могут вывести телесные глаза, но люди испытывают подобное рыбам, вытягиваемым из мутной и вязкой влаги на тонкий и прозрачный воздух. Ибо и люди, созерцающие божественный огонь, будучи не в состоянии дышать им по причине его тонкости, бессильны оказаться видящими и отрезаны от родственного духа. Архангелы сияют сами по себе невыносимой для дыхания чистотой, которая, однако, не столь же невыносима, как принадлежащая лучшим. Присутствие ангелов создает переносимое смешение с воздухом, так что оно может уже прийти в соприкосновение с теургами».

⁶⁵ ЦИ II, 2, 3 (74, 12–14).

То, каким образом Дионисий представляет здесь умопостигаемый свет Блага, схоже с приведенным выше описанием всеприсутствия света Троицы, изображенного в виде «многосветлой цепи». Как свет Троицы присутствует везде, так и умопостигаемый свет Блага присутствует у «мыслительных сущностей», т.е. у тварных умов:

«Божественный свет... благотельно и вечно простёрт для мыслительных взоров (*νοεραῖς ὀψεσι*) и может быть воспринят ими как присутствующий (*παρόντος*) и всегда в высшей степени готовый (*ἑτοιμότατος*) к приличествующему Богу раздаянию свойственного Ему»⁶⁶.

Образом блистающего Блага, становится у Ареопагита не только Солнце, но и священноначальник, который, как глава священной иерархии, принимает на себя функции проводника и раздателя умопостигаемых даров:

«Божественный священноначальник, формируя сообразно этому⁶⁷ свое подражание, щедро простирает (*ἀπλῶν*) на всех светообразные блистания (*αὐγὰς*) своего боговдохновенного учительства, в высшей степени готовый (*ἑτοιμότατος*) богоподражательно просветить приходящего [к крещению] [...] но всегда боговдохновенно своим световодительством (*φωταγωγαίαις*) священноначально, в благочинии и порядке, светя приходящим [к крещению] соответственно соразмерности (*ἀναλογία τῆς συμμετρίας*) каждого [из них] со священным»⁶⁸.

Как Благо простирает свои лучи, так священноначальник «простирает» блистания и свет учительства; как божественный Свет «в высшей степени готов» к раздаянию, так священноначальник «в высшей степени готов» (*ἑτοιμότατος*) к просвещению

⁶⁶ ЦИ II, 2, 3 (75, 1–3), а также см.: 74, 15–19.

⁶⁷ Т.е. сообразно описанному Дионисием чуть выше раздаянию умопостигаемого света от Блага, когда мера просвещения соответствует степени совершенства реципиента, коррелирующей с его местом в иерархии мыслительных существ (т.е. в «церковной» иерархии).

⁶⁸ Ibid. 75, 3–9.

крещаемых; как Свет воспринимается каждым сообразно мере его пригодности к восприятию, так священноначальник «световодительствует» и светит соразмерно способностям приходящих к крещению.

Приходящий к крещению начинает с «обращённости ввысь» (*ἀνανεύσεως*) к Свету и завершает свой путь к совершенному соединению с Богом и причастию Ему достижением богоначальной Вершины (*ἀκρότητα θεαρχικήν*). Божественное Блаженство принимает Себе в причастие (*μετουσίαν*) возведенный таким образом ум и передает ему свой свет, как некий знак для Себя (*τινὸς αὐτῷ σημείου*), делая совершенным его приобщение к Богу и возвещая его будущее состояние в божественном свете и «обращенность ввысь» (*ἀνάνευσιν*).

Таким образом, метафизика света, впитавшая философские, религиозные, мифологические и пр. элементы предшествующих традиций, обретает у Ареопагита новое качество, становясь христианской метафизикой света, которая даст плоды уже в следующую эпоху⁶⁹.

⁶⁹ На латинском Западе метафизика света «Ареопагитского корпуса» через Иоанна Скотта (fl. 850-877 гг.) повлияла на эстетику аббата Сюжера (1088-1151 гг.). См.: *Sugerius de Sancto Dionysio. Liber de rebus in administratione sua gestis* // PL 186. 1211 – 1240; *Idem. Libellus de consecratione ecclesiae* // PL 186. 1239 – 1254. Об этом см.: *Abbot Suger on the Abbey Church of St Denis and Its Art Treasures* / Edited, translated and annotated by Erwin Panofsky. Princeton, 1946; *Пановский, Эрвин. Аббат Сюжер и аббатство Сен-Дени* / Пер. А.Н. Панасьева // *Богословие в культуре средневековья*. Киев, 1992. Впрочем, выводы Панофски ставятся под сомнение в работе: *Kidson, Peter. Panofsky, Suger and St Denis* // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 50 (1987). P. 1–17. Сам Иоанн Скотт цитирует посвященный Солнцу отрывок из БИ в «Перифьюсеон», а в другом месте трактата дает его парафраз: цитату из БИ 5, 8-9 (187, 17 – 188, 10 / Suchla) см. в P II, 3265–3280 (Jeauneau // CCCM 162 = PL 122, 618C), парафраз см. в P III, 2509–2515 (Jeauneau // CCCM 163 = PL 122, 680AB). Применительно к воспроизведению соляных отрывков из «Ареопагитского корпуса» в Византии можно указать на цитирование рассуждения о «многосветлой цепи» (БИ 3, 1, 138, 13 – 139, 6) Григорием Акиндином (ок. 1300-1348 гг.), см. его *Refutatio magna* [TLG 3192.003] III, 42, 29–37 // *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam* / Ed. Juan Nadal Cañellas // *CCSG* 31. Turnhout: Brepols, 1995. Об Акиндине см.: *Гаген С.Я. Григорий Акиндин* // *Православная энциклопедия*. Т. 12. М., 2006. С. 662-667.

Список сокращений

CCCM – Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis.

CCSG – Corpus Christianorum Series Graeca.

P – Periphyseon (см. Иоанн Скотт).

PL – Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Ed. J.-P. Migne. P., 1844–1865. Т. 1–221.

PG – Patrologiae Cursus Completus. Series Graec / Ed. J.-P. Migne. P., 1857–1866. Т. 1–161.

TLG – Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature.

БИ – Дионисий Ареопагит. О божественных именах.

НИ – Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии.

ЦИ – Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии.

ТБ – Дионисий Ареопагит. Таинственное богословие.

П – Дионисий Ареопагит. Письма.

In Tim – Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria.

Библиография

Издания оригинальных текстов и их переводы

Аммиан Марцеллин

Ammianus Marcellinus with an English Translation by John C. Rolfe. 3 vols. Cambridge, MS: Harvard University Press, 1935.

Аммиан Марцеллин. Римская история / Пер. Ю. Кулаковского. Ред. Л.Ю. Лукомского. СПб.: Алетейя, 1994.

Аристотель

Aristotle's Metaphysics / Ed. W.D. Ross. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.

Аристотель. Метафизика / Пер. М.В. Кубицкого. Ред. В.Ф. Асмуса //

Аристотель. Собрание сочинений в четырех томах. М.: Мысль, 1976–1984. Т. 1.

Aristotle's Physics / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955.

Аристотель. Физика / Пер. В.П. Карпова // *Аристотель*. Собрание сочинений в четырех томах. М.: Мысль, 1976–1984. Т. 3.

Aristote. De la génération et de la corruption / Ed. C. Mugler. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

Аристотель. О возникновении и уничтожении / Пер. Т.А. Миллер //

Аристотель. Собрание сочинений в четырех томах. М.: Мысль, 1976–1984. Т. 3.

Герметический корпус

Corpus Hermeticum / Ed. A.D. Nock, A.-J. Festugière. Vol. 1-2. Paris: Les Belles Lettres, 1945.

Высокий герметизм / Пер. с древнегреч. и лат. Л.Ю. Лукомского. СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001.

Гиерокл

Hierocles. In aureum carmen / Ed. F.G. Köhler // Hieroclis in aureum Pythagorae carmen commentarius. Stuttgart, 1974. – TLG.

Пифагорейские Золотые стихи с комментарием Гиерокла / Пер. с древнегреч. И.Ю. Петер. М.: Алетейя, Новый Акрополь, 2000.

Гомер

Homeri Ilias / Ed. T.W. Allen. Vols. 2 & 3. Oxford: Clarendon Press, 1931.

Гомер. Илиада / Пер. Н.И. Гнедича. Л.: Наука, 1990.

Григорий Акиндин

Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam / Ed. Juan Nadal Cañellas // CCSG 31. Turnhout: Brepols, 1995. – TLG 3192.003.

Дамаский

Damascii successoris dubitationes et solutiones / Ed. C.É. Ruelle. Vol. 1. Paris: Klincksieck, 1889.

Дамаский Диалог. О первых началах / Пер. с древнегреч. и указатель Л.Ю. Лукомского. СПб.: РХГИ, 2000.

Damascius. In Phaedonem (versio 1) / Ed. L.G. Westerink // The Greek commentaries on Plato's Phaedo. Vol. 2. Amsterdam: North-Holland, 1977.

Дионисий Ареопагит

Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Пер. с греч. Г.М. Прохорова. СПб.: Глаголь, 1994.

Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Пер. с древнегреч. М.Г. Ермаковой / Под ред. А.И. Зайцева. СПб.: Глаголь, РХГИ, Университетская книга, 1997.

Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания / Пер. с греч. Г.М. Прохорова / Под ред. В.М. Лурье. СПб.: Алетейя, 2001.

Иоанн Скотт (Эриугена)

Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon. Libri I-V / Ed. Édouard Jeuneau. Turnhout: Brepols, 1996-2002 // CCCM 161–165.

Макробий

Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia / Ed. James Willis. Leipzig: Teubner, 1963.

Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis / Ed. James Willis. Leipzig: Teubner, 1963.

Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона». Кн. I, гл 1-4; 8-14; 17; Кн. II, гл. 12-13; 17 / Пер. с латинского М.С. Петровой // М.С. Петрова. Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в поздней античности. М.: Кругъ, 2007.

Менандр Лаодикийский

Menandri Rhetoris Commentarius de encomiis // Menander Rhetor. A Commentary / Ed. D.A. Russell, N.G. Wilson. Oxford: Clarendon Press, 1981.

Menandri Divisio causarum / Hrg. Ch. Walz // Rhetores graeci. T. 9 (Leipzig, 1836).

Пиндар

Pindar. The Olympian and Pythian Odes / Ed. C.A. Fennell. Cambridge: At the University Press, 1879.

Pindar. The Nemean and Isthmian Odes / Ed. C.A. Fennell. Cambridge: At the University Press, 1883.

Пиндар. *Вакхилид*. Оды. Фрагменты / Пер. М.Л. Гаспарова. М.: Наука, 1980.

Платон

Platonis Opera / Ed. John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907. Vol. 1-5.

Платон. Федр / Пер. А.Н. Егунова // *Платон*. Собрание сочинений в четырех томах. М.: Мысль, 1990–1994. Т. 2.

Платон. Тимей / Пер. С.С. Аверинцева // *Платон*. Собрание сочинений в четырех томах. М.: Мысль, 1990–1994. Т. 3.

Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунова // *Платон*. Собрание сочинений в четырех томах. М.: Мысль, 1990–1994. Т. 3.

Плиний

Pliny. Natural History / Ed. H. Rackham. Cambridge, MS: Harvard University Press, 1938-1962. Vols. 1-10.

Плотин

Plotini Opera / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Leiden: Brill, 1951-1973. Vols. 1–3.

Плотин. Эннеады / Пер. с древнегреч. Т.Г. Сидаша, Р.В. Светлова. СПб. Изд-во Олега Абышко, 2004-2005. Т. 1-6.

Прокл

Procli hymni / Ed. E. Vogt. Wiesbaden: Harrassowitz, 1957.

Прокл. Гимны / Пер. О.В. Смыки // Античные гимны / Под ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Изд-во МГУ, 1988.

Proclus. Théologie platonicienne / Ed. H.D. Saffrey, L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968-1997. Vols. 1–6.

Прокл. Платоновская теология / Пер. с древнегреч. А.Ю. Лукомского. СПб.: РХГИ; Летний сад, 2001.

Proclus. Ex Chaldaeorum philosophia // *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata* / Ed. J.B. Pitra. Roma, 1888.

Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Ed. E. Diehl. Leipzig, 1903–1906. Vols. 1–3.

Библия (Септуагинта)

Septuaginta / Ed. A. Rahlfs. 9th edn. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935 (repr. 1971). 2 vols.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1973 (репринт 1988).

Сюжер, аббат Сен-Дени

Sugerius de Sancto Dionysio. Libellus de consecratione ecclesiae // PL 186. 1239–1254.

Sugerius de Sancto Dionysio. Liber de rebus in administratione sua gestis // PL 186. 1211 – 1240.

Abbot Suger on the Abbey Church of St Denis and Its Art Treasures / Edited, translated and annotated by Erwin Panofsky. Princeton, 1946.

Халдейские оракулы

Халдейские оракулы / Пер. и комм. А.П. Большакова // *Древний Восток и античный мир. Труды кафедры истории древнего мира Исторического факультета МГУ. Вып. 4 (2001). С. 140–157.*

Oracles chaldaïques / Ed. par É. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1971.

Цицерон

M. Tulli Ciceronis Somnium Scipionis. Excerptum Ex Libro VI De Re Publica / Ed. R.C. Montanari // R.C. Montanari. *Tradizione medievale ed edizione critica del «Somnium Scipionis»*. Firenze: SISMEL, 2002.

Цицерон. Сон Сципиона [= О государстве VI] / Пер. В.О. Горенштейна // *Цицерон. Диалоги: О государстве. О законах*. М.: Ладомир – Наука, 1994.

Юлиан

The Works of the Emperor Julian. With an English Translation by W.C. Wright. Cambridge, MS: Harvard University Press, 1913–1923. Vols. 1–3 [Loeb Classical Library № 13, 29, 157].

Император Юлиан. Сочинения / Пер. с древнегреч. Т.Г. Сидаша. СПб.: Изд-во СПбГУ. 2007.

Юстин, мученик

Die ältesten Apologeten / Hrsg. E.J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.

Св. *Иустин, философ и мученик*. Творения / Пер. П. Преображенского. М., 1864 (2-е изд., М., 1892).

Ямвлих

Jamblique. Les mystères d'Égypte / Ed. É. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

Ямвлих. О египетских мистериях / Пер. с древнегреч. Л.Ю. Лукомского. М.: Изд-во АО Х.Г.С., 1995.

Ямвлих. О египетских мистериях / Пер. с древнегреч. И.Ю. Мельниковой. М.: Алетейя, 2004.

Исследования

Franz Cumont. Études Syriennes. P., 1917.

Peter Kidson. Panofsky, Suger and St Denis // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 50 (1987). P. 1–17.

Hans Lewy. Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire / Nouvelle édition par Michel Tardieu, Études Augustiniennes. P., 1978.

Lossky V. La notion des 'Analogies' chez Denys le Pseudo-Aréopagite // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 5 (1931), см. также Лосский В.Н.

William J. Murnane. Texts from the Amarna Period in Egypt / Ed. by Edmund S. Meltzer. Atlanta. Georgia: Scholars Press. 1995.

Donald B. Redford. Akhenaten: The Heretic King. Princeton University Press. 1984.

Гаген С.Я. Григорий Акиндин // Православная энциклопедия. Т. 12. М., 2006. С. 662–667.

Завьялова В.П. Гимн как жанр // Каллимах и его гимны. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. 2009.

Лосский В.Н. Понятий «аналогий» у псевдо-Дионисия Ареопagitа / Пер. М.Ю. Реутина // Богословские труды 42 (2009). С. 110–136.

Эрвин Панофский. Аббат Сюжер и аббатство Сен-Дени /

Пер. А.Н. Панасьева // Богословие в культуре средневековья. Киев. 1992.