

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

❧ 50 лет ❧

Юбилейный выпуск 43-44



Издательство Московской Патриархии
Русской Православной Церкви
Москва 2012

Рекомендовано к публикации
Издательским Советом Русской Православной Церкви
ИС 12-208-0622

Издано при содействии
А. В. ГОЛУБЕВОЙ

Ответственный редактор
Е. С. ПОЛИЩУК

Научные редакторы
М. М. БЕРНАЦКИЙ, А. Г. ДУНАЕВ

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Председатель редколлегии — митрополит Минский и Слуцкий Филарет,
Патриарший Экзарх всея Беларуси

Члены редколлегии:

- Митрополит Кишиневский и всея Молдовы Владимир, ректор Кишиневской
Духовной академии
- Митрополит Волоколамский Иларион, председатель ОВЦС МП, председатель
Синодальной Библейско-богословской комиссии
- Архиепископ Верейский Евгений, председатель Учебного комитета, ректор МДАиС
- Архиепископ Белгородский и Старооскольский Иоанн, председатель
Миссионерского отдела, ректор Белгородской Духовной семинарии
- Архиепископ Курганский и Шадринский Константин, проректор по научной работе
Екатеринбургской духовной семинарии
- Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев), профессор СПбДА
- Архимандрит Иоанн (Экономцев)
- Протоиерей Владимир Воробьев, ректор ПСТГУ
- Протоиерей Леонид Грилихес, доцент МДА
- Протоиерей Максим Козлов, профессор МДА
- Протоиерей Владимир Силовьев, главный редактор Издательства МП
- Протоиерей Василий Стойков, профессор СПбДА
- Протоиерей Валентин Тимаков, заместитель главного редактора Издательства МП
- Протоиерей Владислав Цыпин, профессор МДА
- Протоиерей Всеволод Чаплин, председатель Синодального отдела по
взаимоотношениям Церкви и общества
- Протоиерей Владимир Шмалий, проректор Общецерковной аспирантуры
и докторантуры им. свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия
- Иерей Николай Лосский, профессор Свято-Сергиевского богословского института
(Париж)
- Протодиакон Андрей Кураев, профессор МДА
- С. Л. Кравец, руководитель ЦНЦ «Православная энциклопедия»
- А. И. Кырлежев, научный консультант Синодальной Библейско-богословской
комиссии
- А. И. Осипов, профессор МДА
- А. М. Пентковский, профессор МДА
- Е. С. Полищук, заместитель главного редактора Издательства МП, ответственный
секретарь редколлегии
- С. С. Хоружий, директор Института синергийной антропологии
- Ю. А. Шичалин, профессор ПСТГУ
- М. А. Журинская

ОТ РЕДАКЦИИ

Настоящий сдвоенный выпуск «Богословских трудов» является юбилейным и посвящен 50-летию сборника, которому в 2010 г. исполнилось 50 лет.

Первый выпуск БТ вышел в свет в июне 1960 г. К 2012 г. вышло 46 выпусков (42 номерных, один сдвоенный и два специальных, посвященных юбилеям Московской и Ленинградской духовных академий).

Появление подобного издания было большим достижением Русской Православной Церкви в советское время. Разрешение на выпуск сборника было получено у советской власти под предлогом развивавшихся международных контактов Церкви, которая должна была обладать своим периодическим изданием. Первые попытки возрождения журналов Московской и Ленинградской духовных академий относились к 1945 и 1953 гг. Однако по причине нехватки сил у академий в 1953 г. было принято решение организовать совместное более или менее регулярное издание¹. Таким изданием и стал сборник БТ, подготовка которого началась в 1957 году².

Долгие годы сборник (помимо ЖМП, где издавались небольшие статьи, обычно популярного характера) был единственным изданием, публиковавшим серьезные работы по основным научно-богословским дисциплинам. Отсюда тематическое разнообразие материалов, представленных на страницах БТ: труды по вопросам догматического богословия и патристики, церковной истории, литургики, канонического права, библеистики, агиографии и другим церковно-историческим дисциплинам. Значительное место занимала публикация архивных материалов. Сразу после выхода БТ становились библиографической редкостью. В советское время сборник имел не только научное, но и громадное просветительское значение.

В 1990-х гг. в связи с реорганизацией Издательского отдела Московской Патриархии, а также после появления у церковных академий и институтов своих собственных изданий журнал начал испытывать определенные трудности, что сказалось на снижении качества и разнообразия публикуемых в БТ

¹ Подробнее см.: Дионисий (Шленов), игумен. «Богословский вестник» 1945 года: новая находка на пути от дореволюционного к современному академическому журналу // БВ. 2010. № 11–12. Юбилейный выпуск. С. 921–934.

² См.: Полищук Е. С. Сборник «Богословские труды» (предыстория, история и обзор содержания вышедших номеров) // БТ. 2003. Вып. 38. С. 376–400, здесь: С. 382; Он же. Богословское творчество в Русской Церкви // ЖМП. 2011. № 5 (май). С. 88–95.

материалов: в основном преобладали исследования по истории Русской Церкви.

На заседании Священного Синода 26 декабря 2001 г. председателем редколлегии сборника был назначен митрополит Минский и Слуцкий Филарет, председатель Синодальной богословской комиссии, что ознаменовало новый этап в развитии БТ. С 38-го выпуска, вышедшего в 2003 г., начался постоянный рост качества публикаций, что неоднократно отмечалось в рецензиях³.

В настоящее время в изменившихся условиях церковно-научной жизни основная задача журнала по-прежнему состоит в консолидации лучших сил как церковных, так и светских ученых, в предоставлении им возможности, в частности, печатать работы фундаментального характера, не будучи стесненными рамками обычных журнальных статей, и, что самое важное, — в поднятии уровня научных исследований. Тем самым БТ призваны не только отразить научный и богословский потенциал, имеющийся в Русской Церкви, и стимулировать рост церковной науки, но и дать возможность светским ученым публиковать результаты своих исследований. Ведь до сих пор из-за идеологических запретов прошлого многие светские академические издания остаются закрытыми для целого ряда областей гуманитарного научного знания, связанного с церковно-исторической (и шире — христианской) тематикой.

При этом сборник не отказывается от своей традиционной просветительской роли в России и продолжает публиковать исследования исключительно на русском языке (или в русском переводе, если речь идет о трудах западных ученых), а также переводы источников, как это видно на примере настоящего выпуска.

Символом возрождения БТ стало восстановление в нем (начиная с выпуска 41) твердого переплета, утраченного в 1992 году (выпуск 31). Следует отметить также создание в 2010 г. сайта БТ (www.btrudy.ru), на котором постепенно размещается архив журнала в электронном формате.

³ См., например: *Жури́нская М. А.* [Рец. на] Богословские труды. Сборник 38 // Альфа и Омега. 2004. № 1 (39). С. 363–367; *Дунаев А. Г.* Русское богословие между прошлым и будущим // ЖМП. 2009. № 12. С. 76–83.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	4
-------------------	---

ПЕРЕВОДЫ ИСТОЧНИКОВ

Сирийская версия 4-й книги Эзры (предисл. и пер. с сирийского <i>Е. В. Барского</i>)	13
СВТ. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ. Неизреченное (предисл. и пер. с древнегреч. <i>В. Н. Генке</i>)	61
ПРП. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК. Пасхалистический трактат (предисл., пер. с древнегреч. и коммент. <i>П. В. Кузенкова</i>)	99
СВТ. СИМЕОН ФЕССАЛОНИКИЙСКИЙ. Послание увещательное о пути спасения, посланное святым Божиим церквам по всей епархии (пер. с древнегреч. <i>М. В. Никифорова</i> под ред. <i>М. М. Бернацкого</i>)	179

ИССЛЕДОВАНИЯ

В. Н. ЛОССКИЙ. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта (гл. 4) (пер. с франц. <i>Г. В. Вдовиной</i>)	203
М. М. БЕРНАЦКИЙ. Проблемы авторства и литературной традиции «Слова о том, что всегда надлежит держать в уме день исхода из жизни» (СРГ. 4035) Симеона Месопотамского	293
В. В. ПЕТРОВ. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе»	305
А. Г. ДУНАЕВ. К истолкованию <i>Quaestiones et dubia</i> , 13 прп. Максима Исповедника .	343
А. В. БАРМИН. Вопрос о Filioque и его источники в творчестве Евстратия Никейского	357
А. Ю. ВИНОГРАДОВ. Существует ли «Исихастское утешение» Каллиста Ангеликуда? Предварительные замечания о рукописной традиции текста	367
С. ФРЁЙСХОВ. Часослов без последований Больших Часов (вечерни и утрени): Исследование недавно изданного Часослова Sin. gr. 864 (IX в.) (пер. с франц. <i>М. М. Бернацкого</i>)	381
А. М. ПЕНТКОВСКИЙ. К истории славянского богослужения византийского обряда в начальный период (кон. IX — нач. X в.): два древних славянских канона архангелу Михаилу	401

СВЯЩЕННИК МИХАИЛ ЖЕЛТОВ. Чины вечерни и утрени в древнерусских Службениках студийской эпохи	443
СВЯЩЕННИК ДМИТРИЙ ПАШКОВ. Сенат и Синод в позднеримской империи . .	471
А. Г. БОНДАЧ. К публикации работы С. Н. Трояноса о понятии «икономия»	481
С. Н. ТРОЯНОС. Понятие «икономия» в византийском праве (с учетом современной греческой канонистики) (пер. с нем. <i>свящ. Дмитрия Паишкова</i>)	485
П. В. КУЗЕНКОВ. Пасхалии и летосчисления на примерах систем Анатолия Лаодикийского и Андрея Константинопольского: богословские и астрономические аспекты	503
КЛИМЕНТ, МИТРОПОЛИТ КАЛУЖСКИЙ И БОРОВСКИЙ. Православная Церковь на Североамериканском континенте после продажи Аляски Соединенным Штатам. Острова Прибылова	541

РЕЦЕНЗИИ

<i>Παναγιώτης Α. Δ. 'Ησυχαστικά, Α'. Αθήνα, 2006. (Βυζαντινή Γραμματεία; 3) (А. Г. ДУНАЕВ)</i>	571
Два отечественных введения в агиографию [<i>Никулина Е. Н.</i> Агиология. Курс лекций. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008; <i>Лурье В. М.</i> Введение в критическую агиографию. СПб.: Аксиома, 2009] (А. Ю. ВИНОГРАДОВ)	594
<i>Иванова К.</i> Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 2008 (А. Ю. ВИНОГРАДОВ)	622
<i>Philothé du Sinaï.</i> Nouveaux Manuscrits Syriaques du Sinaï. Athènes: Fondation du Mont Sinaï, 2008 (Г. М. КЕССЕЛЬ)	625
<i>Παῦλος (Μενεβίσογλου), μητρ. Σουηδίας καὶ πάσης Σκανδιναβίας.</i> Αἱ ἐκδόσεις τῶν ἱερῶν κανόνων κατὰ τὸν 16ον καὶ 17ον αἰῶνα (1531–1672). Θεσσαλονίκη: Ἐπέκτασις, 2007. (Νομοκανονικὴ βιβλιοθήκη; 21) (А. Г. БОНДАЧ)	635
<i>Занемонец А. В.</i> Иоанн Евгений и православное сопротивление Флорентийской унии. СПб.: Алетейя, 2008. (Серия «Византийская библиотека. Исследования») (ПРОТ. ВАЛЕНТИН АСМУС)	643

Сокращения	647
Сведения об авторах и переводчиках	651

THEOLOGICAL STUDIES, 43–44

CONTENTS

Editorial	4
-----------------	---

SOURCES IN TRANSLATION

The Syriac Version of the Book of Fourth Ezra (introd. and transl. from Syriac by <i>E. V. Barsky</i>).....	13
ST. GREGORY THEOLOGOS. The Poems under the Title «τὰ ἀπόρητα» (introd. and transl. from ancient Greek <i>V. N. Genke</i>)	61
ST. MAXIMUS THE CONFESSOR. The Treatise on the Pascha Computus (introd., transl. from ancient Greek and comments <i>P. V. Kuzenkov</i>)	99
ST. SYMEON THESSALONICEAN. The Admonitory Epistle on the Way of Salvation, that Was Sent to the Saint Churches of all the Diocese (transl. from ancient Greek <i>M. V. Nikiphorov</i> , edited by <i>M. M. Bernatsky</i>)	179

STUDIES

VLADIMIR N. LOSSKY. Negative Theology and Knowledge of God in the Doctrine of Meister Eckhart (ch. 4) (Transl. from French by <i>Galina V. Vdovina</i>)	203
MIKHAIL M. BERNATSKY. The Authorship and Literary Tradition Problems of Symeon Mesopotamites' <i>Sermo, quod semper mente versare debemus diem exitus de vita</i> (CPG. 4035)	293
VALERY V. PETROV. Symbol and the Sacred Action in the Later Neoplatonism and the <i>Corpus Areopagiticum</i>	305
ALEKSEY G. DUNAEV. The Interpretation of St. Maximus the Confessor's <i>Quaestiones et dubia</i> , 13	343
ALEKSEY V. BARMIN. The <i>Filioque</i> Issue and Its Sources in the Writings of Eustratius of Nicaea	357
ANDREY Yu. VINOGRADOV. Does the Writing Ἡσυχαστική παράκλησις of Kallistos Angelicoudes exist? Preliminary Notes on the Manuscript Tradition	367
SYMEON FRØYSHOV. The Book of Hours without the Rites of the Great Hours (Vespers and Matins): The Study of the Recently Published Horologion Sin. gr. 864 (9 c.) (Transl. from French by <i>M. M. Bernatsky</i>)	381

A. M. PENTKOVSKY. On the History of the Slavonic Worship of the Byzantine Rite in the Initial Period (late 9th — early 10th c.): Two Ancient Slavonic Canons to the Archangel Michael	401
PRIEST MIKHAIL ZHELTOV. The Rites of Vespers and Matins in the Old-Russian Euchologia of 13–14 cc.	443
PRIEST DMITRY PASHKOV. Senate and Synod in the Later Roman Empire	471
A. G. BONDACH. On the Publication of the S. N. Troianos' Article about the Notion of «Oikonomia»	481
S. N. TROIANOS. The Notion of «Oikonomia» in the Byzantine Law (Taking into Account the Modern Greek Study of Canon Law) (Transl. from German by <i>priest Dmitry Pashkov</i>)	485
P. V. KUZENKOV. The Calendar Systems of Anatolius of Laodicea and Andrew of Constantinople as the Example of Computus Methods and Chronologies: The Theological and Astronomical Aspects	503
KLIMENT, METROPOLITAN OF KALUGA AND BOROVS. The Orthodox Church on the North American Continent after the Selling of Alaska to the United States. Pribylov Islands	541

REVIEWS

<i>Παναγιώτης Α. Δ. 'Ήσυχαστικά, Α'.</i> Αθήνα, 2006. (Βυζαντινή Γραμματεία; 3) (A. G. DUNAEV)	571
Two Russian Introductions to Hagiography [<i>Nikulina E. N.</i> The Hagiology Course Lectures. M.: The Publishing House of St. Tikhon's University, 2008 (in Russian); <i>Lurie V. M.</i> Introduction to Critical Hagiography. St. Petersburg: «Axioma», 2009 (in Russian)] (A. Yu. VINOGRADOV)	594
<i>Иванова К.</i> Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 2008 (A. Yu. VINOGRADOV)	622
<i>Philothé du Sinai.</i> Nouveaux Manuscrits Syriaques du Sinai. Athènes: Fondation du Mont Sinai, 2008 (G. M. KESSEL)	625
<i>Παῦλος (Μενεβίσογλου), μητρ. Σουηδίας και πάσης Σκανδιναβίας.</i> Αἱ ἐκδόσεις τῶν ἱερῶν κανόνων κατὰ τὸν 16ον και 17ον αἰῶνα (1531–1672). Θεσσαλονίκη: Ἐπέκτασις, 2007. (Νομοκανονική βιβλιοθήκη; 21) (A. G. BONDACH)	635
<i>Zanemonets A. V.</i> Jean Eugenicus and Orthodox Resistance to the Florentine Union. St. Petersburg: «Aletheia», 2008 [in Russian] (ARCHPRIEST VALENTIN ASMUS) ..	643
<hr/>	
Abbreviations	647
The Information about the Authors and Translators	651

СИМВОЛ И СВЯЩЕННОДЕЙСТВИЕ В ПОЗДНЕМ НЕОПЛАТОНИЗМЕ И В «АРЕОПАГИТСКОМ КОРПУСЕ»*

В. В. Петров

Целью настоящей статьи является исследование ареопагитского богословия символа с акцентом на его источниках. Это с необходимостью очерчивает круг рассматриваемых текстов, поскольку до АК¹ метафизика символа в ее связи с обрядовой практикой разрабатывалась только в неоплатонизме — в первую очередь у Ямвлиха и затем у Юлиана и Прокла, особенно в тех сочинениях, где речь шла о теургическом священнодействии. Таким образом, оставаясь в рамках выбранной темы, мы сосредоточимся на тех моментах в учении ДА, которые зависят от неоплатонизма. Воззрения автора АК в этой части представляют собой сознательный синтез доктрин неоплатонизма и христианского богословия. Как будет показано ниже, ДА во многом понимает движущие силы христианского богослужения по аналогии со «священным искусством» неоплатоников.

Обряд как последовательность символов

Метафизика символа чрезвычайно развита у ДА. Автор настойчиво представляет литургические обряды как последовательность чувственно воспринимаемых символов, являющихся отражением и изображением более высоких — истинных и духовных — реалий. Например, применительно к таинству Крещения ДА пишет: «Рассмотрим

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

¹ В работе приняты следующие сокращения: АК — Ареопагитский корпус; ДА — Дионисий Ареопагит; ЕН — De ecclesiastica hierarchia; СН — De coelesti hierarchia; ДН — De Divinis nominibus.

«Ареопагитский корпус» цитируется в переводе, выполненном под редакцией Г. М. Прохорова, Юлиан — в пер. Т. Г. Сидаша, Ямвлих — в пер. И. Ю. Мельниковой. В большинстве случаев в переводы внесены изменения и исправления, которые не оговариваются. Все прочие переводы принадлежат нам.

божественные символы Богорождения»². Обряд Крещения можно созерцать в его чувственной явленности, но совершенные узревают также их умопостигаемый смысл:

Мы же, посредством священных возведений подняв взор к началам совершаемых [обрядов], в них священно посвященные, познаём, каких черт отпечатлениями они являются и чего неявного — образами. Ибо... чувственное является священным отображением умопостигаемого, руководством и путем к нему, а умопостигаемое — началом и знанием того в священноначалии, что воспринимается чувством³.

Сходным образом ДА предлагает два уровня восприятия таинства Синаксиса (Евхаристии). Низшие чины «нашей иерархии» способны воспринимать лишь внешнюю сторону символов⁴, а потому их удаляют до причастия. Более высокое умозрение предполагает прохождение от образов к истине архетипов⁵.

Охранительная функция символов

Символы, о которых говорится применительно к священнодействию, выполняют различные функции. Преобладающей является охранительная функция⁶. В целом она соответствует и Платону⁷, и Евангелиям⁸. В этой связи ДА сравнивает использование образов и символов в священнодействии с наличием в храмах завес (παρὰ τὸ σῶμα) — тема, характерная для аллегорического богословия александрийской традиции (ср. толкования храмовой символики у Филона, Иосифа Флавия и Климентя Александрийского). Согласно ДА, символы-завесы скрывают божественные таинства от непосвященных/несовершенных, ибо те недостойны приблизиться к сокровенному знанию⁹. Кроме того, символы

² *Areop.* ЕН. 2, 1 (PG. 3. Col. 392 B); относительно синаксиса и освящения мира ср.: «усовершенное посредством причастностей к другим иерархическим символам происходит из его [таинства синаксиса] богоначальных и усовершенствующих даров» (Ibid. 3, 1, 424C); «сообразно священным образам рассмотрев по порядку его [таинства освящения мира] части, мы таким путем, посредством иерархических созерцаний, будем возведены через части к его Единому» (4, 1, 472 C).

³ Ibid. 2, 3, 2 (397C).

⁴ Ibid. 3, 2 (428A).

⁵ Ibid. 3, 3, 2 (428C).

⁶ Охранительная и возводящая (анагогическая) функции символов подробно рассмотрены в работе: *Korem P. Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis.* Toronto, 1984.

⁷ *Plato.* Тим. 28с3–5: «Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать».

⁸ Лк. 8, 9–10: «Вам дано познать тайны (μυστήρια) Царства Божия, а прочим в притчах, чтобы они видя не видели и слыша не поняли».

⁹ Ср. *Areop.* ЕН. 1, 1, 4 (376C): «Ибо не каждый священен и знание это не у всех (1 Кор. 8, 7), как говорит Писание».

предохраняют неокрепший взор еще только совершенствующихся от попаления божественной истиной¹⁰.

Неподобные символы.

Параллели с трактовкой мифа и символа у Юлиана

Применительно к символам в их охранительной функции у ДА можно выделить до сих пор не отмеченную исследователями линию толкования, зависящую не только от Ямвлиха, но и от Юлиана и в целом восходящую не к александрийской, но к «неопифагорейской» традиции. То, каким образом Ямвлих описывает особенности письменного стиля пифагорейцев, в полной мере приложимо к стилю самого ДА:

Свои... сочинения... они писали не общеупотребительным, простонародным и привычным для всех прочих людей языком; они не делали их понятными для неподготовленных слушателей и не стремились сделать высказываемое доступным¹¹.

Подобно александрийской, «пифагорейская» традиция учит, что эзотерическое учение недопустимо разглашать вовне, а потому его следует укрывать под покровом символов. Важной особенностью «неопифагорейского» подхода является то, что скрывающие истину символы полагаются «неподобными», т. е. кардинально отличающимися от истины, которую призваны скрыть. В богословии такие символы представляют Бога в низменных формах, заведомо не соответствующих величию божества. Таким образом, для непосвященных сокровенная доктрина выглядит нелепо и парадоксально. Теоретическое обоснование пригодности неподобных символов было дано в неоплатонизме и явилось результатом длительной полемики относительно допустимости использования мифов в философии. Приведем слова Ямвлиха:

Согласно неразглашению, установленному для них в качестве закона Пифагором, [его последователи] занимались божественными таинствами неведомым для непосвященных (ἀτελέστους) образом и с помощью символов защищали от чужих свои рассуждения и сочинения. И если кто-нибудь, взяв эти символы, не развернет их и не объяснит без насмешек, то говоримое ими покажется слушателям смешным и пустым, полным вздора и пустословия (γυελοία καὶ γυαώδη, λήρου μεστὰ καὶ ἀδολεσχίαις). Напротив, если эти символы будут должным образом развернуты соответственно их стилю, они станут для большинства не темными, но ясными и прозрачными¹².

Юлиан, который следует здесь Ямвлиху¹³, говорит о том же:

¹⁰ Ibid. 2, 1 (392BC).

¹¹ *Iambl. De vita Pythagorica.* XXIII 104. 9–15.

¹² Ibid. 104. 16 — 105. 6.

¹³ Юлиан сам говорит об этом, см. *Julianus. Ad Heraclium cynicum.* 12, 8 (217bc).

Древние всегда искали причины сущего... найдя же, защищали невероятными мифами (μύθοις παραδόξοις), чтобы благодаря этой невероятности и нелепости (ἀπεμφαίνοντος) была очевидна [их] вымышленность (τὸ πλάσμα) и мы обратились бы к поиску истины. Простым людям (ιδιώταις), я полагаю, достаточно и неразумного [мифа], который учит их только при помощи символов. Но для человека, превосходящего их разумением, будет полезнее сама истина о богах... если благодаря загадкам (αἰνιγμάτων)... он вспомнит, что должен искать нечто относящееся к богам (τι περὶ αὐτῶν)¹⁴.

Как видно, понятия «миф» и «символ» для Юлиана синонимичны. Если мы сравним сказанное с тем, что пишет о символах ДА в девятом *Послании*, то увидим близкое сходство:

[Кажется, что] премудрые отцы внушают тем, кто несовершенен (ἀτελέσι) душой, страшную нелепость (ἀτοπίαν δεινὴν), когда посредством неких сокровенных и дерзновенных загадок демонстрируют божественную и таинственную, недоступную для непосвященных истину. Потому-то и не верят многие из нас словам о божественных таинствах (μυστηρίων). Ведь те узреваются только через приросшие к ним чувственные символы... Для «внешних» [людей эта образность] слагается в невероятную и вычурную диковину (τερατείαις)¹⁵.

Согласно Юлиану, очевидное неправдоподобие мифа побуждает искать скрытую за ним истину:

Именно нелепость (τὸ ἀπεμφαίνον) мифов пролагает путь к истине. Чем более невероятна и диковинна загадка (παραδόξον καὶ τερατώδες τὸ αἰνιγμα), тем лучше она свидетельствует о том, что нельзя сразу верить сказанному, но следует серьезно заняться сокрытым и не прекращать усилий, доколе благодаря водительству богов не станет явным то, что в ней [сокрыто]¹⁶.

Мифы нужны для «младенцев духом». Нелепость мифов вопиет о том, что божественная истина требует усердного разыскания. Важным моментом является утверждение, что в воспитательных целях нелепое при описании богов важнее величественного:

В мифах нелепое (τὸ ἀπεμφαίνον) куда более важно, чем величественное (τοῦ σεμνοῦ), ибо существует опасность, что люди станут полагать богов, конечно, чрезмерно величественными и благими, но все еще подобными людям, в то время как нелепости вселяют надежду, что человек пренебрежет очевидностью сказанного и что чистая мысль взбежит к [пониманию] запредельной природы богов, превосходящей все сущее... Тот, кто стремится к исправлению нравов и ради этого измышляет сказания (λόγους πλάττων) и создает мифы, делает это не ради мужей, но ради детей — годами ли, умом ли, для всех, кто нуждается в таких речах¹⁷.

¹⁴ *Julianus. Ad Matrem Deorum.* 10, 4–17 (170a–c).

¹⁵ *Areop. Ep.* 9. 1. 4–18 (1104B).

¹⁶ *Julianus. Ad Heraclium cynicum.* XII 8–21 (217bc).

¹⁷ *Ibid.* XVII. 1 — XVIII. 4 (222c). Климент Александрийский тоже противопоставлял катехизис, называемый им молоком для младенцев, твердой пище доступного лишь

В подобном подходе, предпочитающем при изображении божественного абсурдность величественности, еще раз проявляется близость Юлиана и ДА. Последний подробно рассуждал о «неподобных подобиях», многократно используя при этом производные от глагола πλάσσω¹⁸:

Те, кто говорит о таинствах бога (μυστικὸς θεολόγους), священо окружают таким вымыслом (περιπλάττοντας)... даже возвещения (ἐκφαντορίαίς) Богоначалия. Иногда они воспевают Его от чтимых явлений, как-то: Солнце... звезда... свет; иногда — от средних, как-то: огонь... вода; а иногда — от последних, как-то: мир... камень... Но также облакают Его и в звериные формы: придают Ему свойства льва, пантеры... барса... медведицы... Прибавлю и то, что представляется из всего самым непочтительным и весьма нелепым (ἀπεμφαίνειν): сведущие в божественном (οἱ τὰ θεῖα δεινοί) передают, что Оно вымышленно облекло Себя (περιπλάττουσαν) видом червя [ср.: Пс. 21, 7].

Таким образом, все божественные мудрецы и толкователи тайного вдохновения начисто отделяют Святая святых от несовершенных (= непосвященных) (ἀτελέστων) и нечестивых и ставят на первое место неподобные священные измышления (ἀνόμοιον ἱεροπλαστίαν), дабы божественное не было легко доступным для непосвященных (βεβήλοισ) и дабы любители созерцать божественные изваяния не задерживались на впечатлениях (τύποις), как на истине. Вот почему божественное почитается посредством истинных отрицаний (ἀποφάσεις) и посредством несхожих уподоблений последним из Его отголосков (τῶν οἰκείων ἀπληρημάτων ἑτεροίαις ἀφομοιώσεσιν). Так что нет никакой нелепости, если по уже упомянутым причинам и небесные сущности измышляются (ἀναπλάττουσι) посредством неподобных подобий (ἀνομοίων ὁμοιοτήτων), представляющихся нелепыми (ἀπεμφαίνουσῶν).

Да и сами мы не пришли бы ведь от недоумения (ἀτορίας) к исследованию и к возведению (ἀναγωγήν) посредством тщательного разыскания священного, не приведи нас в смятение безобразие (τὸ δυσειδέες) относящегося к ангелам возвещающего вымысла (ἐκφαντικῆς ἀναπλάσεως), не позволяющее нашему уму задерживаться на уводящих в сторону формотворениях (ἀπιδούσαις μορφολοίαις), побуждающее отказаться от пристрастий к материальному и приучающее священо устремляться вверх (ἀνατείνεσθαι), через явленное — к сверхмирному¹⁹.

Для того, чтобы правильно понять контекст, к которому, рассуждая о вымысле, апеллирует ДА, следует учитывать многозначность глагола πλάσσω, означающего не только «ваять, вылепливать», но и «придумывать,

посвященным созерцания, и при этом, что характерно, ссылался на Платона, см.: *Clem. Alexandr. Strom.* V 10 (66). 2. 2 — 4. 1: «Молоко в изречении апостола (1 Кор. 3, 1–3) означает первоначальные наставления (κατήχησις), первую пищу для души, а твердая пища есть доступное лишь посвященным созерцание (ἐποπτικὴ θεωρία), которое есть Плоть и Кровь Логоса, то есть постижение (κατάληψις) божественной силы и сущности».

¹⁸ В целях выделения слов от этой основы в нижеследующей цитате мы (иногда в ущерб естественности языка) передаем дериваты словами «вымышленный», «измышлять».

¹⁹ *Areop.* СН. 2, 5 (144С–145В).

измышлять»²⁰. Глагол θεοπλάσσω и его производные до Каппадокийцев имеют преимущественно отрицательные коннотации, означая «создавать ложных богов»²¹, но у ДА приобретают либо нейтральный, либо положительный смысл²². В неоплатонизме слова от основы πλάσ- являются терминами в контексте учения о воображении как одной из когнитивных способностей, обращенной «вовне», связанной с памятью и претерпеванием. В следующем параграфе мы рассмотрим соответствующие представления Прокла и покажем, что их принимает и ДА.

Прокл и ДА о вымышленном (τὸ πλασματῶδες)

Прокл, прямой источник многих концепций ДА, излагает свои взгляды на роль и функцию символов в контексте философской полемики относительно допустимости использования мифов в философии. При этом он (как до него — христианские авторы, а после него — ДА) использует оба значения глагола πλάσσω («лепить, наделять формой» и «выдумывать»). В системе Прокла наличие формы (μορφή) является характерным признаком чувственного бытия и форм восприятия этого бытия, реализующихся в представлениях воображения (φαντασία), ответственного за построение образов и форм. В сравнении с истинно сущим, которое

²⁰ В Библии πλάσμα — это либо «изделие», вручную вылепленное из некоего вещества путем придания ему формы (Ис. 29, 16; Рим. 9, 20; Иов 40, 19), либо качество материала, из которого изготовлена вещь (Пс. 102, 14; Иудифь 8, 29). Однажды (Авв. 2, 18) об «изделии» говорится в контексте рассуждения о ложных образах (φαντασίαν ψευδῆ) и идолах (εἰδῶλα). Свт. Василий Великий использует πλάσμα, помимо прочего, в значении «вымысел» (*Basil. Magn.* Hex. 2, 2, 61; 9, 6, 67; 3, 5, 14). У свт. Григория Нисского πλάσμα применяется и в значении «изделие» (*Greg. Nyss. Antirr.* 134, 20), и в значении «статуя» (In Eccl. (Hom. 3) // *Gregorii Nysseni opera.* Vol. 5. Leiden, 1962. P. 325, 17), «человеческое тело» (*Antirr.* 146, 23–24; 160, 10).

²¹ У Филона глагол θεοπλάσσω и его причастия означают «создавать ложные ценности» (*Philo. Quod omnis probus.* 66, 1; *De spec. leg.* 1, 344, 3), «создавать ложных богов» (*De fuga et invent.* 11, 3; *De specialibus legibus* 2, 1, 3), «изготавливать видимые изображения языческих богов» (*De spec. leg.* 1, 21, 3; *De ebrietate.* 109, 1; *Quis rerum divin.* 169, 3), им описывается религиозная практика египтян, поклоняющихся тераморфным богам (*Leg. ad Gaium.* 139, 3; *De ebrietate.* 95, 13; *De vita Mos.* 2, 195, 3). Однажды встречается философский контекст: Филон говорит о том, что несведущие люди «изображают в виде богов (θεοπλαστοῦντες) бескачественную, безвидную и не имеющую очертаний сущность» (*De fuga et invent.* 8, 3; ср.: *Plato. Phaedr.* 247c). У Афанасия Александрийского впервые встречается существительное θεοπλαστία, означающее «изображения языческих богов» (*Athanas. Alex. Contra gentes.* 12, 29; 19, 17). О «Богом созданном» (θεόπλαστον) человеке и его разумной природе речь идет у свт. Василия Великого (*Basil. Magn.* Hom. 3, 33, 6; *Ep.* 362, 1, 20) и свт. Григория Нисского (*Greg. Nyss. In Eccl. (Hom. 8) // Gregorii Nysseni opera.* Vol. 5. Leiden, 1962. P. 336, 10).

²² ДА однажды применяет θεοπλαστία, в традиционном значении «создание видимых изображений для невидимого Бога» (*Ep.* 9, 1, 42-47, 1105BC), но в его системе координат эта деятельность имеет по необходимости позитивный характер, поскольку видимые иконы помогают несовершенным умам подниматься к Богу. В двух других случаях θεοπλαστία в АК означает «таинство Боговоплощения» (СН. 4, 4, 181B; DN. 2, 9, 648A).

умопостигаемо, равно и чувственные объекты, и понятия о них представляют собой *πλάσμα* — неподлинное бытие, «мнимости». Поскольку эти «мнимости» представляют собой изменчивые подобия подлинных существ и отсылают к ним, они также именуются «символами».

Прокл, который написал специальное сочинение о символах и мифах (оно не сохранилось)²³, признает, что воображение и его образы необходимы для тех, кто живет на земле, в мире телесности. У душ, тяготеющих к образам, «развивается» или «выбрасывается вовне» (*προβέβληται*) некий частичный логос²⁴. Таким образом, воображение связано с «выдвижением» склонности (привязанности) душ к воображению и образности, дословно — к «лепнине» (*τὸ πλασματώδες*), которая, вообще говоря, представляет собой «затемнение» чистого ума²⁵. Мыслительное и воображаемое противопоставляются Проклом (а до него — Порфирием²⁶) как внутреннее и внешнее²⁷. Души, которые попадают на землю, облачаются здесь в «воображающий ум»²⁸, становятся «из бесстрастных страстными».

²³ *Proclus*. In *Plat. rem publ.* II 108, 27 — 109, 3 Kroll: «Мы уже подробно писали о причинах мифов в книгах *О мифических символах* (*Περὶ τῶν μυθικῶν συμβόλων*)».

²⁴ *Porphyr.* *Sent.* 29, 9–14 Lamberz: «вследствие пристрастия к телу [у души] имеется выдвинувшийся вовне частный логос, сообразно которому она в [земной] жизни обладает отношением к определенному телу; из-за упомянутого пристрастия на ее пневме вытравливается отпечаток воображения, и потому [душа] влечет за собой идола».

²⁵ *Proclus*. In *Plat. rem publ.* II 107, 23–26: «Во многом внутри (*ἔνδον*) у них [у душ] — мыслительное сияние истины (*τὸ νοερὸν τῆς ἀληθείας φέγγος*), но вымышленное выдвигается вовне (*προβέβληται δὲ τὸ πλασματώδες*), скрывая сияние в подражании (*κατὰ μίμησιν*) воображения, затеняющего частичный [= человеческий] ум».

²⁶ *Porphyr.* *Sent.* 43: «И точно так же **воображение** всегда устремляется к внешнему и вместе с этой устремленностью в нем возникает образ, так что благодаря этой устремленности к внешнему воображение извне обеспечивает видимость образа как существующего вовне. Таково восприятие этих познающих способностей, из которых ни одна не может постичь какую бы то ни было форму, ощутимую или неоощутимую, если обратится к себе и соберется внутри самой себя. В случае же **ума** восприятие осуществляется не таким способом, но так, что **ум обращается к себе и себя созерцает**. Ведь если он перестанет созерцать свои энергии и быть взглядом, следящим за своими энергиями, которые выступают в качестве зрелища, то он перестанет мыслить» (пер. С. В. Месяц).

²⁷ *Proclus*. In *Plat. rem publ.* II 108, 2–3: «внешнее — вымышленно (*πλασματώδες*), а внутренне — мыслительно (*νοερόν*). Ср. *Porphyr.* *Sent.* 43, 21–25: «Когда нужно постичь чувственное, то чувство и то, что пользуется чувством, направляются на внешнее. Точно так же всегда направляется на внешнее и воображение и вследствие своего протяжения (*τάσει*) [к внешнему] формирует для себя образ. Таким образом, воображение в самом своем протяжении к внешнему изготавливает вовне видимое образа (*εἰκονίσματος ἐνδεκνύμενον*) существующего вовне. Таков способ постижения у чувства и воображения. Они никогда не обращаются на себя и не собираются в себе, будь их объект телесным или бестелесным. Применительно к уму способ постижения не таков: ум обращается на себя и созерцает себя. Ибо если ум выйдет за пределы созерцания своих действий и перестанет быть взором, направленным на свои действия как на зрелище, ему нечего будет мыслить».

²⁸ *Proclus*. In *Plat. rem publ.* II 107, 16–18: «души... облачаются в воображающий ум (*ἐνδυσσάμενας τὸν φανταστικὸν νοῦν*) и не могут жить без него в сем «месте становления».

Здесь Прокл развивает учение Аристотеля, который соотносил образы воображения с претерпеваниями (страстями) и считал, что познание и память неотделимы от представления (φάντασμα), воображения и изображений (ζωγράφημα), а те, в свою очередь, связаны с телесностью и претерпеванием (πάθος) общего чувства²⁹.

Согласно Проклу, души, обитающие в земных телах, оперируют образами и символами, так что для их обучения не подходит чистое мышление, недоступное им в силу чрезмерной возвышенности. Для научения «воображающего ума» нужны мифы³⁰, т. е. «образы» и «формы», «символы» и «вымысел». Бывают души, ум которых двояк: внутренний (который воистину и есть мы) связан с мыслительным, а внешний, в который мы облакаемся, выдвинувшись вовне (προβεβλήμεθα), связан с «лепниной» воображения (τὸ πλασματώδες)³¹. Сформулированное Проклом противопоставление чистого ума, созерцающего истинное бытие, и ума воображающего, еще только наставляющего на путь к истинному знанию, позднее получит акцентированное выражение у ДА³².

Миф и символы используются высшими силами, чтобы сообщить откровения относительно грядущего или вещей божественных. При этом

²⁹ Ср.: «Память же, в том числе, и об умопостигаемом, не лишена представления, представление (τὸ φάντασμα) же есть претерпевание (πάθος) общего чувства» (*Arist. De memoria et reminiscencia*. 450a12–14); «Возникающее в душе благодаря ощущению и обладающей этим ощущением части тела, нужно мыслить как некое изображение (ζωγράφημα τι), свойством (ἔξιν) которого, говорим мы, и является память (μνήμην)» (*Ibid.* 450a27–32); «Итак, что есть память и припоминание (μνήμη καὶ τὸ μνημονεύειν), сказано — это свойство представления, взятого как изображение того, о чем представление (φαντάσματος, ὡς εἰκόνοσ οὐ φάντασμα, ἔξις)» (*Ibid.* 451a12–17); «состояние (πάθος) [памяти] есть нечто телесное (σωματικόν τι) и припоминание (ἀνάμνησις) есть разыскание (ζήτησις) [образа] (φαντάσματος)» (*Ibid.* 453a14–23) (рус. пер. С. В. Месяц).

³⁰ *Proclus*. In *Plat. rem publ.* II 107, 21–23: «Поскольку... души стали из бесстрастных страстными (ἀπλαθεῖ παθητικαῖς), из не оформляющих — наделяющими формой (ἀμορφώτοισ μορφωτικαῖς), то подобающий им способ научения по-справедливости тот, что происходит посредством этих мифов»; II 107, 26 — 108, 2: «полностью мифическое вымышляется (πέπλαστα) лишь теми, кто живет исключительно воображением и обладает всецело страстным умом (παθητικὸς νοῦς). Напротив, свет науки (τὸ φανὸν τῆς ἐπιστήμης) и самоочевидность (αὐτοφανὲς) мыслительного знания [подходят] тем, кто укоренил всю свою деятельность в чистом мышлении». Ср.: «О бессмертном же нельзя судить лишь по одному этому слову. Не видав и мысленно не постигнув в достаточной мере бога, мы измышляем (πλάττομεν) некое бессмертное существо, имеющее душу, имеющее и тело, причем они нераздельны на вечные времена. Впрочем, тут, как угодно богу, так пусть и будет и так пусть считается» (*Plato. Phaedr.* 246c6–d5).

³¹ *Proclus*. In *Plat. rem publ.* II 108, 2–6: «Что касается того, что снаружи вымышленно (πλασματώδες), а внутри мыслительно (νοερὸν), нам остается, как полагаю, соотнести такое с теми, которые суть и то и другое (τὸ συναφότερον) и имеют двойной ум (διττὸν νοῦν): тот ум, который мы [истинно] суть, и тот, в который мы облакаемся, выдвинувшись вовне (προβεβλήμεθα) [в воображение]».

³² *Ibid.* II 108, 7–10: «Двойственность нашего ума (ὁ διττὸς ἐν ἡμῖν νοῦς) — приятна, один — вскормленный тем, что внутри нас (ὑπὸ τῶν ἔνδον), сделался созерцателем (θεατῆς) истинного, а другой, замороженный тем, что снаружи (ὑπὸ τῶν ἔξω), стал пригоден (ἐπιτήδειος) для пути, [еще только] ведущего к науке».

умопостигаемые истины не сообщаются явным образом: на них указывается прикровенным образом — через загадки и вымысел («лепнину», *πλάσματα*). При этом то, что формы не имеет, является через наделенные формой подобия (*μεμορφωμένα τῶν ἀμορφῶτων ἀφομοιώματα*). Прокл замечает, что этот способ часто используется в священных обрядах (*τὰ ἱερά*) и там, где совершаются таинства (*τὰ δρώμενα ἐν τοῖς τελεστηρίοις*)³³. Символы и мифы, которыми полны таинства, не только ведут посвященных к истине, но скрывают ее от посторонних. Кроме того, символы в таинствах неведомым образом производят соперничество посвящаемых душ в отношении богов³⁴. Души приходят в сорасположение (*συνδιατίθεσθαι*) со священными символами, исступают из себя и утверждают в богах³⁵. Таким образом, наличие особых «символов», используемых в таинствах, приводит к тому, что земное получает дух с небес и озарение от богов³⁶.

Переход от Прокла к ДА не обнаруживает существенных отличий в их понимании природы и роли образов и вымысла. Взгляды ДА на соотношение умопостигаемого и воображаемого, внутреннего и внешнего, не имеющего формы и наделенного формой воспроизводят построения Прокла. ДА тоже отличает бесстрастное и мыслительное начало души от начала страстного и воображающего, говоря, что «претерпевающая» часть души использует образы и символы, тогда как бесстрастная часть узревает простоту божественного:

И подобало... чтобы бесстрастная часть души (*τὸ μὲν ἀπαθὲς τῆς ψυχῆς*) созерцала простые и глубочайшие зрелища из числа богоподобных картин, а страстная (*τὸ δὲ παθητικὸν αὐτῆς*), соответственно своей природе, почитала

³³ Ibid. II 107, 7–14: «Демоны... являют нам свой дар во сне или наяву посредством... вымыслов (*πλάσματων*), изъясняясь туманно (*λοῦξά φθεγγόμενοι*), обозначая одно через другое (*δὲ ἄλλων ἄλλα σημαίνοντες*), [являя] через наделенные формой подобия то, что формы не имеет (*μεμορφωμένα τῶν ἀμορφῶτων ἀφομοιώματα*), а иное — через относящиеся к нему очертания. Этим полны священные обряды (*τὰ ἱερά*) и совершаемое в таинствах (*τὰ δρώμενα ἐν τοῖς τελεστηρίοις*), каковое происходит перед посвящаемыми именно в силу своей сокрытости и неведомости (*αὐτῷ τῷ κρυφίῳ καὶ ἀγνώστῳ*)».

³⁴ Ibid. II 108, 17–21: «А то, что мифы воздействуют на толпу (*εἰς τοὺς πολλοὺς δρώσιν*), доказывают таинства (*αἱ τελεταί*). Ведь и они используют мифы, чтобы запереть [от посторонних] неизреченную истину о богах, и (способом неведомым нам и божественным) являются для душ причинами соперничества (*συνπλάθειας*) тому, что совершается (*τὰ δρώμενα*) [в таинствах]».

³⁵ Ibid. II 108, 21–24: «Среди посвящаемых одни несомненно поражены ужасом и исполняются божественного (*θειῶν πλήρεις γιγνομένους*), а другие приходят в сорасположение (*συνδιατίθεσθαι*) со священными символами, выходят из самих себя (*ἑαυτῶν ἐκοταντάς*), всецело утверждают в богах, а боги входят в них (*ἐνθεάζειν*)»; II 108, 24–27: «Роды сущностей, следующие за богами и лучшие, чем мы (= ангелы и демоны), в силу [нашей] привязанности к таковым символам (*συνθήματα*), побуждают нас через них к соперничеству (*συνπλάθειαν*) богам».

³⁶ Ibid. II 108, 27–30: «И каким же образом вместе с этими символами вся область земного была наполнена всевозможными благами, которые боги уделяют людям, тогда как без этих символов все неодушевлено (*ἄπνοα*) [небесным] и не имеет доли в озарении (*ἐπιλάμψεως*), исходящем от богов?»

бы и тянулась к божественнейшему посредством вымыслов, сконструированных из образных символов (τοῖς προεμμηχανημένοις τῶν τυπωτικῶν συμβόλων ἀναπλασμοῖς), поскольку таковые завесы по природе родственны ей...³⁷

Как и Прокл, ДА полагает, что чувственное и вылепленное (ἐν πλάσει καὶ τύπῳ), т. е. наделенное формой (μεμορφωμένοις), не может познать умопостигаемое и бесформенное³⁸. Чтобы быть познаваемым, последнее должно стать оформленным и очерченным, быть представленным в подобию, доступных слабому уму³⁹. Поэтому Речения (Библия) и Предание «человеколюбиво» сообщают нам божественные истины в доступном для нас виде: не имеющее формы становится оформленным, цельное — раздробленным, простое и неочерченное предстает умноженным в пестроте символов⁴⁰. При этом священные символы (ἱερά συνθήματα), используемые для «боговаяния» (θεοπλαστίας) — для того, чтобы представить Бога в привычном для земных глаз виде, — с необходимостью «выдвинуты во внешнее» (προβεβλημένα), в сферу воображаемого⁴¹. Эта священная лепнина символов (συμβολικῆς ἱεροπλαστίας) составляется с внешней стороны (τὰ ἐκτὸς αὐτῆς), т. е. для «посторонних», в невероятный вымысел

³⁷ *Areop.* Ep. 9, 1, 67–76 (1108A). В христианской традиции ср.: «Делание есть духовный метод, очищающий **страстную часть души** (τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς)» (*Evagr. Pont. Pract.* 78).

³⁸ *Areop.* DN. 1, 1 (588B): «Как для чувственного непостижимо и несозерцаемо умопостигаемое, а для пребывающего в форме и образе (τοῖς ἐν πλάσει καὶ τύπῳ) — простое и не имеющее образа (ἀτύπωτα), для оформившегося в очертаниях тел (τοῖς κατὰ σωμαίων σχήματα μεμορφωμένοις) — неосязаемая и не имеющая очертаний бесформенность бестелесных, так... сверхсущественная беспредельность находится выше сущностей, а превышающее ум Единство — выше умов».

³⁹ Ср. характерные выражения: ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων αὐτὸν ἡμῖν ὑπογράφει (EH. 4, 3, 4, 480A); ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων ὁμοίωσιν (CH. 4, 3, 180C).

⁴⁰ *Areop.* DN. 1, 4 (592B): «В это и мы были посвящены, насколько это возможно для нас теперь (νῦν μὲν ἀναλόγως ἡμῖν) — посредством священных завес свойственного Речениям и священноначальным Преданиям человеколюбия, окутывающего (περικαλυπτούσης) умопостигаемое чувственным, сверхсущественное существующим, облекающее формами и видами (μορφὰς καὶ τύπους) бесформенное и не имеющее вида, умножающего и вылепливающего (διαπλαττούσης) в пестроте раздробленных символов лишнюю очертаний простоту (ἀσχημάτιστον ἀπλότητα)»; EH. 1, 5 (376CD): «по необходимости, таким образом, первые в нашей иерархии руководители... передали нам... в писаных и неписаных научениях посредством чувственных образов — сверхнебесное, посредством разнообразия и множества — свернутое, в человеческом — божественное, в материальном — невещественное, в свойственном нам — сверхсущественное, [и все это] не только из-за несвященных, которым недозволено касаться даже символов, но и потому, как я сказал, что наша иерархия, соответственно нам самим, в некотором роде символична [= чувственна] и нуждается в чувственном, чтобы мы от этого восходили к более божественному, постигаемому умом».

⁴¹ *Areop.* Ep. 9, 1, 42–47 (1105BC): «Что и говорить... обо всех остальных, сколько смелости есть, священных символах (ἱερά συνθήματα) для изображения Бога (θεοπλαστίας), выдвинувшихся и умножившихся (προβεβλημένα καὶ πεπληθυσμένα) в явленные из сокрытых, в разделенные из единенных и неделимых, в наделенные образом и многими формами из не имеющих форм и образа...»

и небывальщину (ἀπίθανου καὶ πλασματώδους τερατείας)⁴². Но «лепнина», т. е. видимая сторона символов, есть «выдвижение вовне» истинного знания, сокрытого от непосвященных. Истинные ревнители Божества смогут очистить символы от выдумки, поскольку их созерцательная способность имеет надлежащую «пригодность» для перехода от чувственных форм к простой истине, которая превышает символы⁴³. Как у многих античных и христианских авторов, память для ДА связана с воображением⁴⁴.

Завершив рассмотрение категорий «вымышленное» и «воображение» у Прокла и ДА, вернемся к функциям, которыми ДА наделяет символы.

Анагогическая функция символов

Выше уже говорилось об охранительной функции символов, защищающей таинства от непосвященных. Помимо нее у символов имеется еще и возводящая (анагогическая) функция. Символы необходимы еще несовершенным умам, поскольку дают им опору в виде образов. Возводящим является и чувственное руководство, доступное в литургии, и словесные образы, содержащиеся в Писании⁴⁵. Священноначальник передает духовное толкование литургии и Библии при помощи «низводящего»⁴⁶ использования множественности символов.

На первом этапе возведение еще не окрепшего ума совершается не через отказ от образов, но посредством их. Несовершенные умы неспособны непосредственно (ἀμέσως) достигать умопостигаемых созерцаний и нуждаются в возведении с помощью того, что свойственно

⁴² Ibid. 9, 1, 15–18 (1104C): «Подобает ... чтобы мы ... разъяснили (ἀναπτυχθῆναι), сколь можно, всевозможные формы относящейся к Богу священной лепнины (ἱεροπλαστίας) символов. Ибо с внешней стороны она составляется (ἀνατέλλησθαι) в столь невероятный вымысел и небывальщину (ἀπίθανου καὶ πλασματώδους τερατείας)!»

⁴³ Ibid. 9, 1, 48–55 (1105C): «Да не подумаем, что видимая сторона символов вылеплена (ἀνατέλλασθαι) ради них самих, напротив, [все] это — выдвижение вовне (προβεβλήσθαι) истинного знания, неизреченного и незримого для толпы, чтобы всесвятое не было доступным для непосвященных и чтобы открывалось оно только истинным ревнителям (ἑρασταῖς) божества (θεότητος), которые удаляют всяческую ребяческую образность (φαντασίαν) от священных символов, и способны благодаря простоте [своего] ума и пригодности (ἐπιτηδειότητι) созерцательной способности перейти (διαβαίνειν) к простой и сверхъестественной истине, водруженной выше символов».

⁴⁴ *Areop.* ЕН. 3, 3, 9 (437В): «Божественная память проявляется **не в воображении, как человеческая при воспоминании**, но, можно сказать, — боголепно, в соответствии с чтимым неизменным **знанием** в Боге скончавшихся богообразных [людей]». В другом месте ДА пишет, что человеческая память о Боге поновляется через священнослова и священнодействия, ср.: Ibid. 3, 3, 12 (441С): «как же иначе стало бы возможным для нас подражание Богу — без всегдашнего поновления памяти о священнейших богодеяниях с помощью иерархических священнословий и священнодействий?».

⁴⁵ *Areop.* СН. 1, 3 (121С–124А). «Священные завесы» (τῶν ἱερῶν παρατάσμάτων, СН. 1, 2, 121В) охарактеризованы в схожем контексте как «Писания и священноначальнические предания» (DN. 1, 4, 592В).

⁴⁶ *Areop.* ЕН. 3, 3, 3 (429В).

и сродно нашей чувственно-телесной организации⁴⁷. Символы важны, поскольку позволяют подать истины в форме, соответствующей возможностям каждого из реципиентов:

Первые в нашем священноначалии руководители... передали нам... посредством чувственных образов — сверхнебесное, посредством пестроты и множества — свернутое... поскольку наше священноначалие, соответственно нам самим, в некотором роде символично (συμβολική τίς ἐστίν) и нуждается в чувственном ради нашего более божественного восхождения от чувственного к умопостигаемому. Смысл символов (συμβόλων λόγοι), однако же, открыт для божественных священнопоświęщенных...⁴⁸

Слова ДА о том, что наше священноначалие, соответственно нам самим, «символично», повторяются им в другом месте, где сказано, что священноначалие «представляет собой пестроту чувственных символов и через них священно возводится к божественному»⁴⁹.

Символ как манифестация сокрытого

Помимо охранительной и анагогической, ДА говорит и о «возвещающей», т. е. являющей высшее бытие, функции символа⁵⁰. Он подчеркивает, что и в исторически совершившемся Боговоплощении, и в Евхаристическом таинстве невидимое становится видимым посредством особого рода символов. Неслучайно в главе, посвященной таинству Синаксиса, пять раз говорится о соделывании невидимого зримым. Трижды буквально повторяется фраза: «Священноначальник священнодействует (ιερουρῶν) божественнейшее и делает зримым то, что воспевается (ὕψ' ὄψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα), посредством священно предложенных символов»⁵¹. Имеется в виду, что священноначальник снимает покров с Хлеба и Чаши, открывая их взору присутствующих, а затем раздает их причащающимся. Не ограничиваясь сказанным, ДА повторяет еще раз: священноначальник «делает явленными (τὸ ἐμφανές) покрытые дары и разделяет их единство на множество»⁵². Именно эти действия иерарха,

⁴⁷ *Areop.* СН. 1, 2 (121BC): «невозможно, чтобы богоначальный луч воссиял нам иначе, нежели возводитительно окутанным пестротой священных завес, которую Отчий промысл соделал свойственной и естественной для нас»; ЕН. 1, 1, 4 (376D–377A): «Но для общего священнодействия это было передано богодухновенными иерархами не в неприкровенных мыслях, но в священно символах...». Эти темы также присутствуют в СН. 2, 5 (145A), Ер. 9, 1 (1105C и 1108A).

⁴⁸ *Areop.* ЕН. 1, 1, 4 (376D–377A).

⁴⁹ *Areop.* Ер. 5 (501D): *συμβόλοις αἰσθητοῖς ποικίλλεται καὶ δι' αὐτῶν ἱερῶς ἐπὶ τὸ θεῖον ἀνάγεται*, см. также *Areop.* ЕН. 1, 3 (373AB).

⁵⁰ Ср.: «...и прочее подобное, что священноизмышленно передано нам Речениями в пестроте возвещающих символов» (*ἐκφαντορικῶν συμβόλων*) (*Areop.* СН. 2, 1, 137AB).

⁵¹ *Areop.* ЕН. 3, 3, 3 (425D); 3, 3, 10 (440B); 3, 3, 12 (444A).

⁵² *Ibid.* 3, 3, 13 (444BC): «Вот что являет священноначальник посредством священно исполняемого (τοῖς δρωμένοις), когда он делает явными (πρὸς τὸ ἐμφανές ἄγων) покровенные дары и разделяет их единенное (τὸ ἐνιαῖον) во множество».

согласно ДА, воспроизводят в символах то, что произошло при Боговоплощении:

Открыв и разделив на многие части покрытый и нераздельный Хлеб и единство Чаши разделив на всех, символически умножая и раздавая единство, [священноначальник] таким образом совершает всесвятейшее священнодействие. Ибо единство, простота и сокровенность Иисуса, богоначальнейшего Слова, по благодати и человеколюбию, благодаря вочеловечению ради нас, непреложно прошли в сложное и видимое и благодетельно произвели единотворящую общность нас с Ним⁵³.

После того, как священноначальник снимает покров с Хлеба и Чаши, делая их видимыми, он делит и раздает их причащающимся. Согласно ДА, тем самым иерарх показывает, что в акте Воплощения простой, умопостигаемый Иисус прошел в дробное, составное и чувственное бытие нашего мира.

Сам Иисус является первым Возвестителем. ДА пишет, что Иисус посредством своих спасительных благодеяний вошел в чин «возвестителей» и был назван «Ангелом Великого Совета», поскольку является вестником Отца⁵⁴:

В божественное таинство Иисусова человеколюбия первыми посвящены были ангелы, затем через них благодать знания перешла к нам... Сам Иисус, сверхсущностная Причина наднебесных сущностей, непреложно придя к свойственному нам, не отступал от Им учиненного и избранного человеческого благочиния, но благопокорно повиновался указаниям Отца и Бога, [передававшимся] через ангелов... По спасительному для нас благодеянию сам Иисус **вошел в чин возвестителей** (ἐκφαντορικὴν τάξιν) и был наречен «Ангелом Великого Совета» (Ис. 9, 6). Ведь Он Сам на манер ангелов (ἀγγελοπρεπῶς) говорит, что возвестил (ἀνήγγειλεν) нам то, что услышал от Отца (Ин. 8, 26–28; 15, 15)⁵⁵.

⁵³ Ibid. 3, 3, 12 (444A).

⁵⁴ Ср.: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14, 9); «...о славе Христа, который есть образ (εἰκὼν) Бога невидимого» (2 Кор. 4, 4); «Он, будучи образом Божиим, не посчитал хищением быть равным Богу, но унижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Флп. 2, 6–7); а также: *Iren. Adv. haer.* 4, 6, 5, 82–85 Rousseau: «Отец всем открыл Себя (ἀπεκάλυψεν ἑαυτόν), делая видимым (ὁρατόν) всем Свое слово; и наоборот, Слово всем показало (ἐδείκνυ) Отца и Сына, сделавшись видимым (ὁρώμενος) всем»; 4, 6, 6, 94–98: «через Самое Слово, сделавшееся видимым (ὁρατοῦ) и осязаемым, Отец являлся (ἐδείκνυτο), хотя не все одинаково веровали, но все видели (εἶδον) в Сыне Отца, ибо Отец есть невидимое (τὸ ἄορατον) Сына, а Сын есть видимое (τὸ ὁρατόν) Отца»; 4, 7, 2, 26–30: «все, от начала знавшие Бога и предсказывавшие пришествие Христа, получили откровение (ἀποκάλυψιν) от Самого Сына, Который в последние времена сделался видимым (ὁρατοῦ) и осязаемым, и говорил с человеческим родом»; *Clemens Alexandrinus. Strom.* V 6, 34, 1–2: «Сын именуется ликом Отца, ведь воплотившись и став доступным пяти органам чувств, Логос стал **явителем** Отчего свойства (ὁ τοῦ πατρῶου μηνυτῆς ἰδιώματος)».

⁵⁵ *Aeop.* СН. 4, 4 (181D).

В некотором смысле Сын Божий также является высшим из символов: как Слово Божие — Он через Себя являет и открывает Отца; как Воплотившийся — Он обнаруживает Свое божество через Свое человечество. Да не именует Иисуса «являющим символом» подобно современным богословам, но приведенная выше цитата допускает возможность такой интерпретации⁵⁶. Редкий термин «возвеститель» в очередной раз отсылает к неоплатоникам, в частности, к сочинениям Прокла⁵⁷.

Символ и мимесис (подражание)

Актом раздаяния Хлеба и Чаши священноначальник воспроизводит священную драму — повторяет действия Иисуса на Тайной Вечере, когда Он впервые посредством Хлеба и Чаши открыл апостолам тайну Своего нисхождения в материальность:

Применительно к... священнодействиям таинств (μυστηρίων τελετάς) наши священнослужители... не отказались от боголепных символов. Мы видим, что... сам Иисус... передает богоделательные таинства (θεουργὰ μυστήρια) посредством символического трапезования (διὰ τυπικῆς τραπέζωσης)⁵⁸.

Трапеза Тайной Вечери является высшим из символов:

Преподавание... Хлеба и Чаши... приводит на память божественнейшую Вечерю, начальнейший символ совершаемых таинств (ἀρχισυμβόλου τῶν τελευμένων), во время которой и Сам Создатель (δημιουργός) символов... исключил того, кто... не единоравно разделял с Ним за трапезой священное⁵⁹.

Таким образом, «богоподражательное священнодействие» иерарха, оперирующего символами, введено и легитимизировано Самим Христом. В евхаристическом таинстве иерарх одновременно подражает Христу, преподававшему Хлеб и Чашу на Тайной Вечери, и «изображает» сам акт

⁵⁶ Об Иисусе как являющем символе см.: *Rahner K. The Theology of the Symbol // Theological Investigations. Vol. IV: More Recent Writings. L., 1974. P. 221–252* (впервые опубликовано в *Cor Jesu: Commentationes in Litteras Encyclicas Pii Pp. XII «Haurietis Aquas»*. Band I: Pars Theologica. Hrsg. v. A. Bea, H. Rahner, H. Rondet, F. Schwendimann. R., 1959. P. 461–505), а также раздел «Богословие символа у Карла Ранера и Герберта Форгримлера» в статье *Петров В. В. «Реальный» символ в неоплатонизме и в христианской традиции (в Ареопагитском корпусе и у Карла Ранера) // ВПСТГУ I. 2010. Вып. 3 (31). С. 36–52*, здесь: с. 46–51.

⁵⁷ Ср.: *Proclus. In Plat. rem publ. II 153, 1–23; II, 255, 15; Areop. CH. 10, 2 (273A)*. О термине «возвещающий» см.: *Шичалин Ю. А. Заметки о переводах Ареопагитского корпуса в серии «Основания христианской культуры»* (СПб., 1994; 1997) // Греко-латинский кабинет. 2000. № 3. С. 108–111 [103–115].

⁵⁸ *Areop. Ep. 9, 1, 62–67 (1105D–1108A)*. Ср.: «Священноначальник приступает к их [богоделаний] символическому священнодействию; и это [он творит] так, как установил сам Бог (τοῦτο θεοπαραδότως) [на Тайной Вечере]» (EH. 3, 3, 12, 441D); а также: «через соразмерное этим [вещам] знание (διὰ τῆς τοῦτων ἀναλογικῆς γνῶσεως)» (DN. 5, 9, 825A).

⁵⁹ *Areop. EH. 3, 3, 1 (428B)*.

Боговоплощения, соделявая его «видимым»⁶⁰. Это миметическое воспроизведение священноначальником Боговоплощения определяется как «соделявание зримым в чувственном, словно в образах»:

Соделявая зримым в чувственном (αἰσθητῶς ὑπ' ὄψιν ἄγῳν), как в образах (ὡς ἐν εἰκόσι), [священноначальник] изображает (διαγράφει) Иисуса Христа, нашу умопостигаемую жизнь, Который из свойственной божественному сокрытости, посредством совершенного и неслиянного ради нас Вочеловечения, человеколюбиво видотворится из нас и непреложно проходит из единого по природе к нашей делимости⁶¹.

Когда в священнодействии Синаксиса священноначальник «изображает» (т. е. становится символом) Иисуса Христа, речь идет о действиях, которые делают изображаемое («воспеваемое») присутствующим. В неоплатонической традиции у Юлиана встречается схожее представление о том, что боги начинают присутствовать, когда их деяния воспроизводятся в виде мистериальной драмы. Рассуждая о том, насколько допустимо использовать мифы, Юлиан приходит к выводу, что «мифография» приемлема в практической философии, а именно в этике и в той части теологии, которая имеет дело с таинствами и мистериями (τῷ τελεστικῷ καὶ μυστικῷ). «Природа любит скрываться», а потому «сокровенное божественной сущности» не терпит, когда его открывают толпе и непосвященным таким, как оно есть:

Неизреченная и непознаваемая [божественная] природа... исцеляет (θεραπεύει) не только наши души, но также и наши тела и соделявает присутствие (παρουσίας) богов: такое, думаю, часто случается через мифы, когда посредством загадок (αἰνιγμάτων) вкупе с драматической постановкой мифов (μετὰ τῆς μύθων σκηνοποιίας) [истина богов] вливается (ἐγχέται) в уши многих, неспособных воспринять божественное в его чистоте (καθαρῶς)⁶².

Юлиан выражает характерное для позднего неоплатонизма представление об античной мистериальной практике, согласно которому умопостигаемая истина открыта лишь избранным посвященным, тогда как «многим», в меру возможностей их восприятия, эта истина предстает в облачении «символов», т. е. сокрытой в загадках и притчах. То же видение,

⁶⁰ Ibid. 3, 3, 12 (441D–444A): «Священноначальник оправдывается за превосходящее его самого священнодействие, сначала священно взывая к Нему [Иисусу]: “Ты сказал: сие творите в Мое воспоминание”. Он просит сделать его достойным этого богоподражательного священнодействия, чтобы посредством уподобления Самому Христу совершить божественное, и всенепорочно раздать [евхаристические дары], и священно причастить причащающихся священного. [Он] священнодействует божественное и делает воспеваемое видимым (ὑπ' ὄψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα) посредством священно предложенных символов». Ср.: «[чин священников] сам исполняет богоделания (δρά τὰς θεουργίας), показывая (ὑποδεικνύσα) [их] посредством священнейших символов» (Ibid. 5, 1, 6, 505D).

⁶¹ Ibid. 3, 3, 13 (444C).

⁶² Julianus. Ad Heraclium cynicum. XI 1–14.

но уже применительно к христианскому священнодействию, характерно для ДА в «Церковной иерархии»: священноначальник (посвященный) созерцает чистые умопостигаемые логосы совершаемых таинств, тогда как «многие» довольствуются лишь созерцанием «символов» (обряда в его чувственной и зримой явленности)⁶³.

Между приведенным фрагментом (441 CD) из АК и процитированным сочинением Юлиана имеется и еще одна параллель. ДА представляет Боговоплощение как процесс, посредством которого умный и простой Иисус непреложно проходит из сокрытого и единого в явленное и раздробленное. Сходным образом в неоплатонической экзегезе Юлиана представлен Дионис, сын бога Зевса и смертной Семелы:

Такова сущность этих сказаний, если они точно исследованы и рассмотрены теми, которые искали, что за бог Дионис, и **высказали в мифе истину**, которая, как я говорил, прикровенно выражает сущность этого бога и его вынашивание (κύησιν) Отцом [Зевсом] в умопостигаемом⁶⁴, его **нерожденное рождение** (ἀγέννητον τόκον) в этом [чувственном] космосе ... вселенной... Впрочем, я не желаю показывать, как в театре, **бога, который одновременно сокрыт и явен** (τὸν κρυφίον ἄμα καὶ φαερὸν θεόν)...⁶⁵

ДА не единственный, кто мог усматривать сходство между Дионисом и Иисусом Христом. Это видели и другие авторы его эпохи. Достаточно указать на поэму-центон «Христос страждущий». В ней из слов трагедий Еврипида составлена христологическая поэма о трех заключительных днях Страстной недели. При этом Еврипидовы строки, описывающие метаморфозы Диониса, были приспособлены к описанию принятия Христом человеческой природы. Хотя в современной науке консенсус относительно авторства поэмы не достигнут,

⁶³ *Areop.* ЕН. 3, 2 (428А): «В то время как многие вглядываются только в божественные символы [Дары на престоле], сам [священноначальник] в блаженных и умопостигаемых созерцаниях непрерывно священноначально возводится богоначальным Духом... к святым началам совершаемых [священнодействий]»; *Ibid.* 3, 3, 3 (429В): «священноначальник, хотя и благовидно низводит к низшим свое единое иерархическое знание, пользуясь множеством священных загадок, но опять, как отрешенный и не удерживаемый меньшими, восстанавливается в своем начале не претерпевшим ущерба и, совершив умственный вход в свое единое, чисто видит единовидные логосы совершаемых [таинств], делая божественнейшее возвращение к первичному концом человеколюбивого выхождения во вторичное». Ср. схожее описание таинства Крещения, при котором священноначальник, совершая обряд, одновременно выходит во «вторичное» бытие чувственных символов, но не прекращает умного созерцания божественных зрелищ (т. е. пребывает в «первичном» умопостигаемом бытии): «Совершив это, он [священноначальник] вновь простирается от выступления ко вторичному к созерцанию первичного, так как никогда никоим образом не обращается к чему-либо чуждому, миную свое, но переходит от божественного к божественному, всегда движимый богоначальным Духом» (*Ibid.* 2, 2, 8, 397А).

⁶⁴ Согласно мифу, мать Диониса Семела погибла в огне, когда к ней сошел Зевс, и тот, чтобы не дать умереть зачатому ею Дионису, зашил зародыша себе в бедро и выносил.

⁶⁵ *Julianus.* Ad Heraclium cynicum. 16, 17–28 (221С).

во всех рукописях она приписывается Григорию Богослову (ок. 330–389/390)⁶⁶.

Юлиан утверждает что мистериальная драма, как телестический (священный с посвящением в таинства) миф из числа тех, что передал сам Орфей, устроитель (καταστήσάμενος) священнейших из таинств, исцеляет не только души, но и тела⁶⁷; и в этом Юлиан всего лишь продолжает Ямвлиха. Если в неоплатонизме Плотина и Порфирия единения с божественным можно было достичь «теоретически» — в созерцании, то после Ямвлиха равное значение в деле восхождения к богам отводится молитве и теургии (священнодействию)⁶⁸. Единение с богами достигается не только в умозрении, но и через телесные действия и объекты (т. е. через «символы»). Священнодействия — это «драматическая», или «сценическая», постановка, необходимая для людей, неспособных воспринять божественное в его чистоте. И однако эта «сценография» исцеляет души и тела, содействует присутствию богов⁶⁹.

Обряды, реализуемые через посредство символов, совершаются «реально», в самих вещах. То, что у священнодействий имеется умный смысл, значимо для духовного возведения. Но таинство совершается и на телесном уровне, где это единство обеспечивается посредством особых сущностей — символов или синфем (знаков), которые «предельно соединены» с высшим бытием. Таким образом достигается целостность — и по душе, и по телу — соединения человека с божественным.

Слова ДА о том, что в евхаристическом священнодействии иерарх «подражает» самому Иисусу, «изображает» Его и зримо воспроизводит невидимое, находят соответствие не только у Юлиана, но и у Ямвлиха, который сходным образом понимал богослужebные «символы» (обряды):

Священный обряд (ἁγιοτεία) и жреческое служение... подражают (μιμεῖται) порядку богов... Они включают... удивительные знаки (ἐνθῆματα), посланные

⁶⁶ В авторстве Назианзина убежден Андре Туилье, опубликовавший критическое издание поэмы (*Grégoire de Nazianze. La passion du Christ / Introd., texte critique, trad., notes et index de A. Tuilier. P., 1969. (SC; 149)*). Тем не менее приводились доводы и в пользу отнесения ее к существенно более поздней эпохе: некоторые считают ее автором Константина Манасси (ок. 1130–1187), см.: С. С. Аверинцев. Византийские эксперименты с жанровой формой классической греческой трагедии (1965), переиздано в кн.: *Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 385–403* (о проблеме авторства: с. 385–86; о самой поэме: с. 388–396). См. также: *Михалицын П. Е. История атрибуции христианской трагедии «Χρῆστὸς πάσχων» («Страждущий Христос»): <http://www.bogoslov.ru/text/434669.html> [электр. ресурс; доступен на 26.03.2012].*

⁶⁷ *Julianus. Ad Heraclium synicum. 12, 8–10 (217C)*. Схожее рассуждение о двойном (телесном и умном) спасении и освящении имеется и в *Агеор. ЕН. 7, 3, 9 (565BC)*, см. ниже текст к примеч. 82.

⁶⁸ См. *Петров В. В. Мыслительный гимн и возводящая молитва у Дионисия Ареопагита и его предшественников-неоплатоников // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности, Средние века и Новое время (исследования и переводы). Вып. 2 / Под общ. ред. А. В. Серегина. М., 2010. С. 210–239.*

⁶⁹ См. примеч. 86.

сюда демиургом и отцом всего, с помощью которых невыразимое изрекается в неизреченных символах, не имеющее вида удерживается в видах, а превосходящее всякий образ (εἰκόνας) впечатлевается посредством образов (δι' εἰκόνων ἀποτυπῶται)⁷⁰.

Налицо даже лексическое совпадение: ДА именует Иисуса, раздающего Хлеб и Вино на Вечере, «Создателем (демиургом) символов»⁷¹, и Ямвлих говорит о демиурге и отце, чьи символы, рассеянные по миру, активируются при священнодействии.

Итак, священноначальник, будучи образом божественных энергий⁷², приобщается ими к Единому, т. е. к Богу. Здесь образ причастен образцу. Богоподражание священноначальника не является лицедейством актера⁷³. В момент, когда священноначальник воспроизводит действия Иисуса за Трапезой, он сам становится Его живым образом, предельно соединенным с Первообразом — Тем, Кого он символически изображает.

Степени причастности Богу

В богословской системе АК подразумевается наличие разных степеней причастности Богу и различных степеней обожения для разных существ⁷⁴. Самое полное и непосредственное причастие Богу достигается умопостигаемым узреванием: Серафимы, Херувимы и Престолы удостоены приобщения (κοινωνίας) к Иисусу не в священных образах (т. е. не через евхаристические хлеб и вино), но «истинно» (ἀληθῶς) к Нему приближаются, утверждены в «первой» причастности (μετουσίᾳ) к знанию Его богодейственных (θεουργικῶν) светов⁷⁵. (Это рассуждение

⁷⁰ Ibid. I, 21 (65), 6–16. Схожие выражения у ДА см. в: ЕН. 1, 5 (376D–377A).

⁷¹ Ibid. 3, 3, 1 (428B).

⁷² Ibid. 5, 1, 7 (508CD): «Священнические порядки (ἱερατικά διακοσμήσεις) суть образы (εἰκόνες) божественных энергий, их благоустроенного и несмешанного порядка (τάξεως)... Богоначальные энергии благоустановленно и несмешанно распределены в... [священноначальных] чинах».

⁷³ В этом смысле ошибочно мнение Уэше о том, что «представление Дионисия о символе созвучно некоторым современным пониманиям литургии и таинств... И литургия — это в первую очередь “шоу”, которое скорее наблюдают, чем служение, в котором участвуют» (Wesche K. P. Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius // SVTQ. 1989. Vol. 33 (1). P. 73).

⁷⁴ Ibid. 4, 3, 3 (476D): «Причастие божественного происходит во всех священных [существах] соответственно [их] достоинству, и при этом оно совершенно неумаляемо и недвижимо и стоит неуклонно внутри соответствующей божественному учреждению особости».

⁷⁵ Areop. СН. 7, 2–4: Первые сущности «созерцают не как созерцатели чувственных или мыслительных символов и не как те, кто возводится к божественному посредством пестроты созерцаний священного Писания (ἱερογραφικῆς θεωρίας), но как наполняемые высочайшим светом всяческого нематериального знания и исполненные, сколь дозволено, пресущественным и трисветлым созерцанием начальной красоты, творящей [всякую] красоту. И точно так же приобщения к Иисусу они удостоены не в священнолепных образах (εἰκόσιν ἱεροπλάστοις), впечатлевающих богоделательное подобие в формах, но как

ДА повлияло на ангелологию Севира Антиохийского)⁷⁶. В пределе именно ангельский тип причащения Богу является целью для человека⁷⁷.

истинно к Нему приближающиеся в первом причастии [через] знание Его богоделательных светов... Они исполнены преимущественного обожения благодаря высочайшему, свойственному ангелам, знанию богоделаний... Таков... первый порядок небесных существ, поставленный непосредственно “вокруг Бога” и окрест Бога... [Они] восклицают: “Благословенна слава Господа от места Его!”... Как богоподобные, они суть божественные “места”... богоначального “покоя” (καταπαύσεως). Ср.: «Если небесные силы, через участие в премудрости и освящении, принимают участие (participium sumunt) в умопостигаемом свете, т. е. в божественной природе, и в том же свете и премудрости получила участие также человеческая душа, то в отношении друг друга они будут одной природы и одной сущности (substantiae)» (Origenes. De princip. IV 4, 9, 352–7 (Crouzel-Simonetti)).

⁷⁶ В гомилиях Севира Антиохийского (сохранились в сирийском переводе) сказано, что ангелы суть «сотворенные духи, умопостигаемые и бестелесные сущности... причастные первому, нетварному и сущностному свету, явленному в Святой Троице, просвещаемые оттуда» (Hom. 72 // PO. T. 12, fasc. 1. P. 76). Согласно Севиру, в словах «Благословенна слава Господа от места Его!» (Иез. 3, 12) «под “местом Господа” следует понимать... нематериальные сущности, из всего небесного воинства к Нему ближайшии, наслаждающиеся божественными причастностью и созерцанием (θεωρία) и исходящим оттуда умопостигаемым и невыразимым светом. Вследствие этого херувимы именуются Его престолом и седалищем, как если бы, по причине столь великого и совершенного их просвещения, насколько возможно, [Бог] восседал, располагался и обитал в них» (Hom. 101 // PO. 22, fasc. 2. P. 251–253); «Они занимают место столь высокое и столь возвышенное, что их именуют “местом Господа”. И поскольку они причастны божественной славе и просвещены ею, они способны возвращать и воздавать в обмен на эту славу благословение и хвалу Тому, кто дал им умопостигаемый свет, в точности как те, кто, получая свет от солнца, тоже светят, отражая свет». Сохранился греческий текст процитированного отрывка из Hom. 101: Σευήρου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΙΑ ΔΙΑΦΟΡΑ (ex catena Vaticana veterum interpretum vaticiniorum Isaiiae et Ezechielis): Ἀπὸ λόγου ρα'. Τόπον δὲ Κυρίου νοητέον ἐπὶ τοῦ προκειμένου, τὰς ἐγγυζούσας ἄλλους οὐσίας, παρὰ τὰς ἄλλας δυνάμεις αὐτῶ, καὶ πλεόν τῆς θείας μετουσίας καὶ θεωρίας ἀπολανούσας, καὶ τοῦ ἕκειθεν νοεροῦ καὶ ἀπορρήτου φωτὸς· τοῦτου γὰρ ἔνεκα καὶ θρόνος αὐτοῦ καὶ κάθεδρα καλεῖται τὰ χερουβίμ· ὡς διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειότερας ἐλλάμψεως κατὰ τὸ δυνατὸν, οἰοεὶ ἐγκαθεζομένον καὶ ἐνανταπαυομένον καὶ ἐμφιλοχωροῦντος αὐτοῖς (Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus / Ed. A. Mai. T. 9. R., 1837. P. 738). См. также: Chesnut R. C. Three Monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. Oxf., 1976. P. 41–44; MacCoull L. S. B. The Monophysite Angelology of John Philoponus // Byzantion. 1995. Vol. 64. P. 388–395 (здесь: P. 389–390). Указываемая нами параллель между гомилиями Севира и СН. 7, 2 (208С) до сих пор не была отмечена исследователями. Известно, что Сефир первым использовал АК в своих работах. Он трижды ссылается на ДА, цитируя Ер. 4, 19–20 и дважды — ДН. II, 9 (133, 5–9), но датировка этих сочинений неточна — от 518 до 528 гг. (Rorem P., Lamoreaux J. C. John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite. Oxf., 1998. P. 11–15). Поскольку Hom. 72 Севира написана в 515–518 г., мы получаем самый ранний terminus ante quem для датировки СН.

⁷⁷ Areop. ДН. 1, 4 (592BC): «Когда же мы станем нетленными и бессмертными и сподобимся хрестовидного и блаженнейшего покоя (λήξεως) и всегда, — согласно Речению, — с Господом будем (1 Фес. 4, 17), тогда, с одной стороны, исполняясь в пречистых созерцаниях Его видимого богоявления, озаряющего нас светлейшими блистаниями, как учеников во время того божественнейшего Преображения, а с другой, причащаясь бесстрастным и нематериальным умом Его умопостигаемого светодаяния и превосходящего ум соединения в неведомых и блаженных интуициях пресветлых лучей, в божественнейшем подражании сверхнебесным умам, — тогда мы, как говорит истина Речений, будем равны ангелам и будем сынами Божиими, будучи сынами воскресения (Лк. 20, 36)».

В эсхатологической перспективе различие между ангелами и людьми будет нивелировано, а для святых умов ангелоподобное (но не ангельское) состояние возможно уже в земной жизни⁷⁸.

Таким образом, с истинным причащением к божественному в АК ассоциируется не физическое «вкушение» Даров, как можно было бы ожидать при описании Евхаристии, но умное «узревание» божественных тайн, символом которых они являются. Характерно, что лексическая связка «узревание и причащение» встречается в АК только в ЦИ, но там — многократно (12 раз).

Причастность Богу через чувственно явленные евхаристические «символы» (Хлеб и Чашу) — менее полная: «причастие (μετάληψις) в божественнейшей Евхаристии» есть лишь образ «причащения (μετουσίας) к Иисусу». В этом «наша» иерархия уступает небесной, являясь ее подражанием⁷⁹. Поэтому и обожение, которое дается нам, именуется здесь же «соразмерным нам обожением» (τῆς ἡμῶν ἀναλόγου θεώσεως).

Причастие умное и причастие «в символах»

Следует ли из сказанного, что ДА учит лишь об умной Евхаристии и отвергает телесное вкушение Даров? Нет, в его системе действительны оба модуса, хотя телесное причастие уступает умному и готовит его. В АК дважды говорится о телесном причащении, и оба раза — в последней, седьмой главе «Церковной иерархии»⁸⁰. В одном из этих случаев

⁷⁸ *Areop.* Ep. 10 (1117B): «Уже здесь некоторые пребывают с Богом... и из настоящей жизни отходят к будущей, — ангелоподобно жительствуя среди людей». См.: Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007. С. 121, а также: С. 196–198, примеч. 478–480.

⁷⁹ *Areop.* СН. 1, 3 (121С–124А): «Невозможно нашему уму возвыситься до... подражания небесным иерархиям и их созерцания, если он не воспользуется соответствующим ему материальным руководством, понимая, что прекрасные явления суть отображения (ἀτεκνόνισματα) невидимого благолепия, и чувственные благоухания суть отпечатки (ἐκτυλώματα) умопостигаемого раздаяния, и материальные светлы — образ (εἰκόνα) нематериального светодаяния, и развернутые священные поучения — [образ] наполнения ума созерцанием, и чины здешних порядков — [образ] согласного с божественным и упорядоченного состояния, причастие в божественнейшей Евхаристии (εὐχαριστίας μετάληψιν) — [образ] приобщения (μετουσίας) Иисусу. И все иное дано небесным существам надмирно, а нам — в символах (συμβολικῶς)».

⁸⁰ Аутентичность этой главы подвергалась сомнению Б. Бронсом, который предположил, что она не является авторской, но представляет собой редакторскую вставку (*Brons B. Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen.* Göttingen, 1975). Посредством сравнительного анализа лексики и доктринального содержания Бронс пришел к выводу, что к исходному «дионисиевскому» варианту «Церковной иерархии» — относятся первые шесть глав тактата, а также заключительные фразы двух последних параграфов седьмой главы. Таким образом, раздел 6, 3, 5 (536D–537A) рассматривается им как фрагмент изначального заключения трактата, к которому причислены также фрагменты 7, 3, 10, 565C (тайное учение) и 7, 3, 11, 568D–569A (заключительные фразы). Разделы 7, 1, 1 — 7, 3, 9 (552D–565C), а также апологию практики причащения младенцев (7, 3, 11, 565D–568C) он считает

автор АК защищает обычай крестить и причащать несмышленных младенцев, поясняя, что символы «приобщения Богоначалию» вскармливают причащающегося, давая залог будущего узревания божественного и общности с Богом⁸¹. А ниже он недвусмысленно заявляет, что

Божественное законоположение священного обоим [душе и телу] дарует приобщение (κοινωνία) к Богоначалию: душе — в чистом созерцании и знании совершаемых [обрядов], телу же — как в образе — посредством божественнейшего мира и священнейших символов приобщения к Богоначалию. Это [двойное приобщение] освящает всецелого человека, священнодействует целостность его спасения и посредством всецелостности обрядов возвещает его будущее совершеннейшее воскресение⁸².

Кроме того, у ДА имеется высказывание, которое можно интерпретировать в том духе, что символы «предельно соединены с божественным»⁸³.

Не является ли такая позиция внутренне противоречивой? Если ДА — последовательный неоплатоник, то он, возможно, должен был бы говорить только об умном причащении? Как мы покажем ниже, телесное («символическое») причастие вполне соответствует не только христианскому вероучению, но и принципам, лежащим в основе позднего неоплатонизма.

Часто полагают, что телом озабочена только христианская эсхатология, тогда как платонизм принимает в расчет только душу. Августин

позднейшим добавлением («вторичным текстом»), принадлежащим не самому автору, но руке некоего редактора. Выводы Бронса нам представляются ошибочными.

⁸¹ *Areop.* ЕН. 7, 3, 11 (568С): «Священноначальник преподает (μεταδίδωσι) ребенку священные символы (ἱερῶν συμβόλων), чтобы он был *посредством этого вскармлен* (ἐν αὐτοῖς ἀνατραφεῖν) и имел не иную жизнь, но только такую, которая вечно будет доставлять ему созерцание божественного (τὰ θεῖα θεωροῦσαν) и делать его общником (κοινωνόν) в священных преуспеяниях».

⁸² *Ibid.* 7, 3, 9 (565ВС). Как замечает Б. Бронс, «утверждение некоего самостоятельного значения телесного причащения таинств, существенно отличающегося от понимания таинств как анаagogического умозрения, и следующие из этого сотериологически-эсхатологические выводы для тела в АК встречаются только здесь и потому являются последующим дополнением» (*Brons. Op. cit.* S. 109–110 [= S. 11–12]). Подобной точке зрения противоречит схожее рассуждение о «целостности» применительно к воскресению, находящееся в разделе, признаваемом Б. Бронсом аутентичным, см.: DN. 6, 2 (856D–857A): «людям, как смешанным, даруется ангеловидная жизнь по возможности от изобилия Человеколюбия, которое и отошедших (ἀποφειτῶντας) нас к Себе обращает и призывает; и еще более божественно то, что нам как **целым** (ὅλος), **то есть душам и сопряженным с ними телам** (τὰ συζυγῆ σώματα), обещано переставление (μεταθήσειν) к совершенной жизни и вокресению». Сам Бронс ссылается на этот отрывок, но считает эту апологию телесного воскресения, основанную на идее сопряженности (сизигии) тела и души, сущностно отличающейся от апологии телесного причащения в 565В (*Brons. Op. cit.* S. 106 [= S. 8]). Доводы Бронса не представляются убедительными.

⁸³ *Areop.* ЕН. 3, 3, 13 (444С): «Вот что являет священноначальник... являя взору покровенные Дары, разделяя их единое на многое, и — вследствие предельного единства раздаваемых [таинств] с [символами], посредством которых [совершаемое] происходит (πρὸς τὰ [δῶρα] ἐν οἷς [τὰ δρώμενα] γίνετα) — соделывая общниками [божественного] тех, кто им [символам] причащается».

не раз цитировал изречение Порфирия: *omne corpus fugiendum esse*, «должно избегать всякого тела»⁸⁴, и Порфирий начинает биографию Плотина словами о том, что тот стыдился своего пребывания в теле. Однако пренебрежение телесным характерно только для первого этапа неоплатонизма, как раз и представленного сочинениями Плотина и Порфирия, полагавшими, что для достижения единения с Единым достаточно индивидуального созерцания. Напротив, позднейшие авторы — Ямвлих, Юлиан, Сириан, Прокл — не меньшую важность в возведении к богу отводили священнодействию (теургии) и молитве, которые задействуют телесные синфемы и символы⁸⁵.

В неоплатонизме Ямвлиха символы способны обеспечить связь с божеством, которая вовсе не является интеллектуальной. Более того, попытка «понять» символы окажется даже вредной. Вот как поясняет это он сам:

Совершенное действие (τελεσιουργία) неизреченных обрядов (ἔργων), богоподобное совершение которых превышает всякое мышление, и сила невыразимых символов, понимаемых одними богами, соделывают теургическое единение. Поэтому мы и не совершаем это мышлением — в таком случае их действие (ἐνέργεια) будет умственным и зависящим от нас, а ни то ни другое не является истинным. В действительности, даже когда мы не мыслим, символы (συνθήματα) сами по себе совершают (δρά) свое дело, и неизреченная сила богов, к которым они относятся, сама узнает свои образы (εἰκόνας), не побуждаемая нашим мышлением...

Не нашими мыслями божественные причины по преимуществу призываются в действие, но эти мысли, все лучшие состояния (διαθέσεις) души и наша чистота должны предшествовать этому действию как вспомогательные причины. Главное, что побуждает божественную волю, — это сами божественные символы (συνθέματα). Таким образом, божественное приходит в движение от себя самого и не получает начала своей деятельности ни от какого менее совершенного существа⁸⁶.

Ямвлих, который в другом месте утверждает необходимость интеллектуального возведения⁸⁷, здесь заявляет, что само священнодействие

⁸⁴ Aug. De civ. Dei XII, 27; Retract. I 4, 3 (CSEL. Vol. 36. P. 24). См. также: De civ. Dei XII, 27 (CCSL. Vol. 48. P. 383); XIII, 16-19 (396 ff.); XXII, 26 (853); De Trinit. XIII, 12 (CCSL. Vol. 50A. P. 398); Sermo 241, 7, 7 (PL. 38. Col. 1137).

⁸⁵ Ср.: Proclus. In Tim. 1, 210, 1-26: «симпатию в отношении тех или иных [божественных] сил производит [в сущих, которые вышли из богов,] не что иное, как то, что они получили в удел от природы, — символы, усваивающие их той или иной цепи богов. Поскольку природа спускается сверху от самих богов и распределяется по чинам богов, она вложила в сами тела синфемы их свойственности богам: в одни тела — синфемы Солнца, в другие — синфемы Луны, а в иные — синфемы какого-либо другого бога, и она поворачивает (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».

⁸⁶ Iamb. De myster. 2, 11 (97), 5.

⁸⁷ Ср.: Ibid. 7, 2 (250), 13-18; 10, 6 (292, 12).

как таковое обладает возводящей силой: сами синфемы и символы, безо всякой нужды в их истолковании, понимаются как «возводящие»⁸⁸.

Гносис и священнодействие (жреческий путь) Ямвлих рассматривает как два дополняющих друг друга пути:

Человек, понимаемый как обожествленный, некогда единый в созерцании богов, перешел к другой душе, приспособленной к человеческому виду формы, и потому он оказался в путях необходимости и судьбы. Нужно рассмотреть, в чем состоит освобождение человека и его избавление от этих пут. И здесь нет иного способа, кроме знания богов (τῶν θεῶν γνῶσις). Познать Благо – это и есть идея блаженства... Священными путями она отмеряет (ἱερατικάις ὁδοῖς ἀναμετρεῖ) умопостигаемые сущности... Она есть познание бога отца, предсущего и самоначального... Она сохраняет истинную жизнь, возводя ее к ее отцу... Знай, что это есть первый путь блаженства, дающий мыслительное наполнение душ божественным единением. А [второй путь] — жреческий и теургический дар Блаженства — называется вратами к богу (θύρα πρὸς θεόν), создателю всяческих, или же местом и двором (αὐλή)⁸⁹ Блага. Прежде всего он обладает свойством очищать душу..., затем он готовит разум (διανοίας) к причастности и созерцанию (μετουσίαν καὶ θέαν) Блага... и наконец — к единению с богами, подателями благ.

И когда [теургия] сочетает душу с отдельными частями вселенной (κατ' ἰδίαν ταῖς μοίραϊς τοῦ παντὸς συνάψῃ) и со всеми пронизывающими их божественными силами, это приводит душу к всеобщему Творцу и вверяет ему, ставит вне всякой материи, соединяет только с вечным Логосом... Наконец, теургия утверждает (ἐντίθησιν) душу во всецелом боге создателе. И это конец жреческого возведения у египтян (τέλος τῆς ἱερατικῆς ἀναγωγῆς)⁹⁰.

Позднее Дамаский будет писать о том же:

Жреческое искусство (ἱερατική) и философия отправляются не от одних и тех же начал. Так, если философия нисходит (καθῆκουσα) в осадок (ὑποστάθμην) сущих из единой Причины всего, ... то жреческое искусство (ἱερατικόν), т. е. почитание (θεραλεία) богов, так или иначе вяжет канаты возводящего спасения (ἀναδησασθαι τὰ λείματα τῆς ἀναγωγῆς σωτηρίας)⁹¹ от... уровня, относящегося к миру и становлению⁹². Оно начинается от имеющих космических причин и имеет дело с ними...⁹³

⁸⁸ О теоретической основе такого подхода см.: *Петров В. В.* Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // *Диалог со временем.* 2008. Вып. 24. С. 148–166.

⁸⁹ Об αὐλή в этом смысле см.: *Proclus.* In Crat. 94, 7; Orac. chald. Frag. 202.

⁹⁰ *Iambl.* De myster. 10, 5 (290), 7 — 6 (292), 5.

⁹¹ Ср.: *Plato.* Tim. 85e 5–7: «желчь проникает до самого мозга и палит его, как бы сжигающая корабельные канаты отчаливающей на волю души».

⁹² Ср.: *Iambl.* De myster. 10, 5 (290), 7 — 6 (292), 5.

⁹³ *Damascius.* Hist. philos. 4A / *Damascius.* The Philosophical History / Text with Transl. and Notes by P. Athanassiadi. Athens, 1999. P. 78 [= *Suida Lexicon* (Adler) II, 613, 14 (ἱερατική) + *Photius.* Bibl. Cod. 242, 232].

Тот же Дамаский замечает, что разные философы отдавали предпочтение то философии, то священному искусству, но в идеале оба пути к спасению сходятся воедино:

Одни предпочитают философию, подобно Порфирию, Плотину и многим другим философам. Другие предпочитают жреческое искусство (ἱερατικήν), подобно Ямвлиху, Сириану, Проклу и всем священнодействующим (οἱ ἱερατικοί). Но Платон, поняв, что существует много доводов (συνηγορίας) с обеих сторон, собрал их в единую истину, назвав философа «вакхантом». Ибо тот, кто отделил себя от становления, должен стать посредине, и свести то и другое в тождество⁹⁴.

Приведенные тексты неоплатоников, придававших равное значение гносису и теургии, помогают понять, почему ДА, который отдает предпочтение умному созерцанию, полагая именно его истинным причастием к божественному, считает действенным и телесное причастие, реализуемое в обрядах, которые оперируют чувственными предметами. Последнее, впрочем, является для него вторичным: оно не заменяет первого, но открывает к нему путь⁹⁵.

Выше уже цитировались слова ДА о том, что символическое (телесное) священнодействие необходимо (и является начальным этапом на пути к умопостигаемому) потому, что сами люди по своей душевно-телесной организации «символичны», как «символично» и их священноначалие⁹⁶. Это находит концептуальные и лексические параллели у Юлиана, который замечает, что те, кто пребывают в телах, и служить должны телесно:

Наши отцы устроили статуи (ἀγάλματα), алтари, стражу неугасимого огня и все такого рода вещи **как символы** присутствия богов (παρουσίας τῶν θεῶν) — не для того, чтобы мы полагали эти символы богами, но чтобы посредством них (δι' αὐτῶν) мы служили богам. Ибо, **будучи в телах** (ὄντας ἐν σώματι), **мы должны творить богам телесную службу** (σωματικὰς λατρείας), хотя сами боги бестелесны⁹⁷.

В АК лицами, соединяющими созерцание со священнодействием, являются «священный Карп»⁹⁸ и «божественный Иерофей». ДА пишет

⁹⁴ *Damascius*. In Phaed. (versio 1) I, 172, 1–7. Ср.: *Plato*. Phaedo. 69c [«вакханты (βάκχοι)... суть не кто иные, как истинно философствующие (οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς)»].

⁹⁵ *Areop.* ЕН. 3, 3, 1 (428А): «перейдем к истине первообразов... чтобы пестрый и священный состав символов не оказался бесполезен для [совершенствуемых], когда видится только их внешнее (μεῖρη τῶν ἐκτός φαίνουσῃ μόνον)». Ср. ЕН 2, 2, 3 (397С), где обряд крещения в его телесной явленности есть вводное душеводительство (εἰσαγωγικὴ ψυχαγωγία), распределяющее (ἀποδιαστέλλουσα) иерархическое и единовидное (τά τε ἱεραρχικὰ καὶ ἐνοειδῆ) среди множества (τῆς πλῆθους) и соизмеряющее (συμμετροῦσα) — созразмерно мере чинов (ταῖς κατὰ μέρος τάξεσι) — их гармоническое восхождение (τὴν ἐναρμόνιον ἀναγωγὴν).

⁹⁶ *Areop.* ЕН 1, 5 (377А).

⁹⁷ *Julianus*. Ep. («Фрагмент письма к жрецу») 89b, 137–149 (Bidez).

⁹⁸ *Areop.* Ep. 8, 6, 1–5 (1097В): «Карп — муж, хоть и чуть странный (τῆς ἄλλος), [но] из-за большой чистоты ума для боговидения пригоднейший (πρὸς θεοπῆτιαν ἐπιτηδειότατος). Так, он не приступал к священным совершениям таинств (μυστηρίων τελεταῖς), пока не явится ему в предсовершительных молитвах благоприятное священное видение (ὀράσεως)».

о своем знаменитом руководителе (τῷ κλεινῷ καθηγεμόνι), что тот усваивал знание божественного не только из Предания или Речений, но

получив посвящение (ἐμνήθη) от некоего божественнейшего вдохновения, [Иерофей] не только узнавал, но и переживал (οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν) божественное, и вследствие, если так можно выразиться, симпатии к божественному усовершенся (ἀποτελεσθεὶς) в ненаучимом и таинственном единстве божественного и вере⁹⁹.

Слова «οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν» в очередной раз отсылают к сочинениям платоников, на этот раз к работе епископа-философа Синезия, который применительно к священнодействиям говорил, что посвящаемым в таинства, чтобы стать «пригодными», не требуется рациональных построений ума и знаний, они должны переживать божественное и «приходить в определенное состояние»:

То, что у них происходит, похоже на вакхическое исступление, или на прыжки безумного и одержимого богом (μανικῶ καὶ θεοφορήτῳ), или на достижение цели без участия в забеге, или на выходжение за пределы разума без предварительного задействования разума. Ибо священнодействие (τὸ χρῆμα ἱερόν) — это не приложение знания (ἐπιστασία τῆς γνώσεως), не разворачивание ума (διέξοδος νοῦ) и не [переход] от одного к другому. Напротив, если сравнивать большое с малым, это схоже с мнением Аристотеля, который полагает, что посвящаемым в таинство (τοὺς τελοῦμένους), становящимся пригодными (ἐπιτηδείους) [к принятию божественного] требуется **не изучать что-либо, но — переживать на опыте** и приходить в определенное состояние (οὐ μαθεῖν τί δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι). Ибо пригодность не связана с разумом (ἡ ἐπιτηδείότης δὲ ἄλογος)¹⁰⁰.

Приведенные отрывки из ДА и Синезия содержат отчетливые мистериальные и теургические аллюзии. Схожее рассуждение имеется и у Ямвлиха:

Из самих обрядов (τῶν ἔργων) ясно, что [осияние при призываниях богов]... спасительно для души. Ведь в **созерцании блаженных зрелищ** (θεάματα) душа меняется к иной жизни, действует иным действием (ἐτέραν ἐνεργεῖαν ἐνεργεῖ) и полагает, что уже не является человеком, причем полагает

⁹⁹ *Areop.* DN. 2, 9 (648B).

¹⁰⁰ *Synesius.* Dion. 8, 36-44 Terzaghi. Ср.: «Вот какое сравнение здесь уместно: если бы кто-то, чтобы посвятить в таинство (μυστή) эллина ли, или варвара, ввел его в некое таинственное святилище (οἶκον) сверхъестественной красоты и величия, где тот увидел бы множество таинственных зрелищ (μυστικά θεάματα), услышал бы множество таинственных голосов, где ему поочередно являлись бы свет и тьма, и происходили тысячи прочих вещей, а потом, как при обряде, именуемым «посаждением на трон», когда совершители таинства (οἱ τελοῦντες) имеют обыкновение усаживать посвящаемых (μυσούμενους) и вести вокруг них хоровод [ср.: *Plato.* *Euthyd.* 277d], то возможно ли, чтобы такой человек не **пережил в душе** (παθεῖν τῇ ψυχῇ) нечто и не заподозрил относительно происходящего, что оно совершается вследствие замысла и устройства кого-то более мудрого, [чем человек]?» (*Dio Chrysost.* Or. 12, 33, 1-10 von Arnim, пер. Н. В. Брагинской).

правильно. Помимо этого, она зачастую, отбросив собственную жизнь, получает взамен наиболее блаженное действие богов... **Восхождение посредством призываний** предоставляет жрецам очищение от страстей, отстранение от становления и единение с божественным началом...

[Призывания] не связывают жрецов с богами посредством страсти. Они предоставляют им общность (κοινωνίαν) нерасторжимого соития при помощи божественной дружбы (φιλίας), связующей все... Они делают **человеческий ум** (γνώμην) **пригодным** (ἐπιτηδείαν) **для причащения богам, возводят** его к богам и приводят его в согласие [с ними] посредством слаженного убеждения. Вот почему священные **имена богов** и прочие божественные **синфемы, будучи возводящими**, могут сочетать (συνάλττειν) [ум] с богами¹⁰¹.

Данный текст Ямвлиха помогает лучше понять, каким образом мог представлять себе механизм священнодействия ДА. «Созерцание блаженных зрелищ» не отменяет священнодействия, использующего «символы», но является его неотъемлемой частью. В священнодействии теург «отбрасывает собственную жизнь» и получает «действие богов». Так, ἱερούργια превращается в θεουργία, и обрядом руководит уже не человек, но сами «умопостигаемые зрелища».

Показательно употребление Синезией и Ямвлихом термина «пригодность». Начиная с Ямвлиха он означает у платоников способность и готовность теурга принять в себя бога¹⁰². «Пригодность» (ἐπιτηδειότης) теурга становится у ДА «достойным состоянием» священноначальника¹⁰³. ДА говорит о том, что для того, чтобы быть достойным причащения и его преподавания, священноначальник должен иметь надлежащее состояние (ἔξις)¹⁰⁴. Иногда это требование «достойности» применительно к священноначальнику интерпретируется исследователями как некий присущий «восточной Церкви» идеализм в изображении духовенства, но речь идет о том, что, не обладая надлежащей «пригодностью», священноначальник просто не сподобится «богоделаний»¹⁰⁵.

¹⁰¹ *Iambli. De myster.* 1, 12, 30-41 (42).

¹⁰² Ср.: «Все эти [состояния] божественны и пригодны для восприятия божественного (πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θεῶν ἐπιτηδεῖα)» (*Iambli. De myster.* 3, 2 (105), 38–39). Краткий анализ этого термина и литературы см.: *Gersh S. From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition.* Leiden, 1978. P. 37 ff., note. 51–53. Вот как определяет «пригодность» Доддс: «ἐπιτηδειότης это не вообще способность к принятию той или иной формы, каковой обладает пустая материя, и вовсе не способность к восприятию формы (в обычном смысле), но способность к восприятию σύνθημα или σύμβολον — магического соответствия, соединяющего всякую материальную вещь ἐνταῦθα (здесь) с тем или иным началом или совокупностью начал ἐκεῖ (там)» (*Proclus. The Elements of Theology / A Revised Text with Trans., Introd. and Comm.* by E. R. Dodds. Oxf., 1963². P. 222–223).

¹⁰³ Ср.: *Areop.* ЕН. 3, 3, 12 (441D–444A), где священноначальник просит сделать его «достойным» (ἄξιος) богоподражательного священнодействия.

¹⁰⁴ Ср.: *Ibid.* 3, 3, 14 (445AB), где сказано, что не должен дерзать руководствовать (ἡγυῖσασθα) другими тот, кто не стал боговиднейшим по всему своему состоянию.

¹⁰⁵ Это противоположно православному учению, согласно которому действительность Таинств не зависит от достоинства совершающего их.

*Таинство Евхаристии. «Федр» 243e–257b Платона
как источник «Церковной иерархии» 3, 3*

Реконструкции особенностей евхаристического обряда в АК посвящен целый ряд работ¹⁰⁶, в существо которых мы здесь не можем вдаваться. Ограничимся замечаниями, относящимися к связи рассуждений ДА с его источниками в платонизме.

Третья часть третьей главы «Церковной иерархии», посвященной рассмотрению таинства Евхаристии, или «синаксиса», — так называемое «умозрение» или «истолкование» (θεωρία) таинства, — начинается со слов:

А теперь, **о прекрасное дитя** (ὦ παῖ καλέ), от образов (εἰκόνας) чинно и священо перейдем сюда, к боговидной истине первообразов, сказав тем, кто еще только совершенствуется в стройном душевождении, что пестрый и священный состав (σύνθεσις) символов не бесполезен для них, хотя он и являет еще только внешнее [таинств]¹⁰⁷.

Обращение «ὦ παῖ καλέ», несмотря на его кажущуюся ординарность, является редким словосочетанием и, как не раз бывает у ДА, однозначно указывает на свой единственно возможный источник — с него начинается вторая речь Сократа в платоновском «Федре» (243e–257b)¹⁰⁸. В мифо-поэтической форме он рассуждает о бессмертии души; об ее

¹⁰⁶ См.: *Dionysius the Pseudo-Areopagite. The Ecclesiastical Hierarchy* / Transl. and annotated by Th. L. Campbell. University Press of America, 1981; *Sheldon-Williams I. P. The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius* // *Downside Review* 82. 1964. P. 293–302; *Ibid.* 83. 1965. P. 20–31; *Boularand E. L'Eucharistie d'après le pseudo Denys l'Aréopagite* // *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 4. 1957. P. 193–217; *Ibid.* 3. 1958. P. 129–169; *Bebis G. S. The «Ecclesiastical Hierarchy» of Dionysios the Areopagite: A Liturgical Interpretation* // *GOTR*. 1974. Vol. 19 (2). P. 159–175; *Wesche K. P. Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius* // *SVTQ*. 1989. Vol. 33 (1). P. 53–73; *de Andia Y. 'La très divine Cène... archisymbole de tout sacrement' (EH 428B). Symbole et eucharistie chez Denys l'Aréopagite et dans la tradition antiochienne* // *The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation* / Ed. I. Perczel, R. Forrai and G. Geréby. Leuven, 2005. P. 37–65; *Петров В. В. Таинство «синаксиса» у Псевдо-Дионисия Ареопагита и у прп. Максима Исповедника* // *ВПСТГУ I*. 2008. Вып. 4 (24). С. 48–59.

¹⁰⁷ *Areop.* EH. 3, 3, 1 (428B).

¹⁰⁸ Поиск по электронной текстовой базе данных Thesaurus Linguae Graecae показывает, что прежде ДА оно встречается лишь в *Plato. Phaedr.* 243e 9 — 240 a: «Так вот, прекрасное дитя (ὦ παῖ καλέ), заметь себе...»; 252b2: «Состояние (πάθος), о котором у меня речь, о прекрасное дитя (ὦ παῖ καλέ), люди зовут эротом» (пер. А. Н. Егунова). Позднее Фемистий (Erotikos. 171a8, Harduin) уже опосредованно отправляется от «Федра», поскольку рассуждает об Эросе (и 11 строками выше упоминает Сократа). Эта формула встречается однажды у Иоанна Стобея (Anthologium. 1, 9, 11, 2) и трижды у Гермия (In Platonis Phaedrum scholia. 80, 11; 81, 3; 187, 20), но каждый раз — это цитаты из «Федра». Ср. (с иным порядком слов): *Plato. Euthyd.* 289b5: «Следовательно, о дитя прекрасное (ὦ καλέ παῖ), мы нуждаемся в таком знании, в котором сочеталось бы меньше что-то делать и меньше пользоваться сделанным»; *Theogn. Elegiae.* 1280.

окрыленности эросом; о восхождении души от здешней красоты к богам и надмирным зрелищам; о том, что, будучи не в силах сопутствовать богам, душа исполняется забвения (λήθης πλησθεΐσα) и зла, тяжелеет и в итоге падает на землю (ἐπὶ τὴν γῆν πέση) — таким путем она прошла в здешнее «живое существо» (ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον).

В сжатом виде речь Сократа содержит многие мотивы, лежащие в основе представлений ДА о соотношении земного и небесного существования. Например, Сократ говорит, что душа на земле обладает «припоминанием» (ἀνάμνησις) того, что она видела, когда пребывала с богами, т. е. восходила к истинному (умопостигаемому) бытию. «Тогда и там» души видели сияющую красоту, блаженные зрелища и посвящались в таинства (ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν): «посвященные (μυούμενοι) в видения (φάσματα) непорочные, простые, неколебимые и блаженные, мы тайно зрели (ἐποπτεύοντες) их в чистом сиянии». Всякая душа некогда созерцала сущее и священное, и теперь она припоминает «то, что там» на основании «того, что здесь», а это нелегко. Упав сюда, души обратились под чужим воздействием к неправде и «забыли все священное, виденное ими раньше». В сонме какого бога душа была тогда (Зевса, Арея, Геры, Аполлона), того в меру сил она почитает и тому подражает (τιμῶν καὶ μυούμενος) в этой жизни; присущие этому богу качества она ищет в других людях и, найдя, влюбляется в них. Стремление к тамошней красоте, красоте как таковой (αὐτὸ τὸ κάλλος), начинается здесь, например при виде боговидного лица (θεοειδὲς πρόσωπον), хорошо воспроизводящего (μεμιμημένον) ту красоту или некую идею тела (τινα σώματος ιδέα). Подходя к здешним подобиям и изображениям, немногие души способны разглядеть в них отблески тамошнего: справедливость, воздержность, красоту и пр. Философ, правильно пользующийся такими воспоминаниями (ὑπομνήμασιν), тем самым становится посвящаемым в совершенные таинства (τελέους τελετὰς τελούμενος) и подлинно совершенным (τέλεος). Благодаря памяти (μνήμη) возникает влечение (πόθη) к тому, что было тогда. Обратившийся к божественному человек исступает из себя (ἐξιστάμενος) и воспринимается толпой как неистовый и одержимый. Те, кто стремятся выследить и найти в самих себе бога, прикасаются к нему при помощи памяти (ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῆ μνήμη), они одержимы богом (ἐνθουσιῶντες) и причастны (μετασχεῖν) ему¹⁰⁹.

Указанный отрывок из «Федра» имеет многочисленные отголоски в АК. Строки, в которых говорится о божественном безумии, ДА почти дословно цитирует в трактате «О божественных именах», ср.:

¹⁰⁹ Phaedr. 252e–253a цитируется и Климентом Александрийским в Strom. V 14, 138, 3, 1–9.

Plato. Phaedrus 249c	Areop. DN VII, 4 (872D–873A)
<p>ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος, νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλούς. Ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἥκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας... αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάζεων ἀρίστη...</p>	<p>Εὖ γὰρ οἶδεν ὁ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐνωθεῖς, ὅτι εὖ ἔχει, κἂν οἱ πολλοὶ νουθετοῖεν αὐτὸν ὡς ἐξεστηκότα. Λανθάνει μὲν ὡς εἰκὸς αὐτοὺς ἐκ πλάνης τῆ ἀληθείᾳ διὰ τῆς ὄντως πίστεως ἐξεστηκῶς, αὐτὸς δὲ ἀληθῶς οἶδεν ἑαυτὸν οὐχ, ὃ φασιν ἐκείνοι, μαινόμενον.</p>
<p>Исступивший из человеческой суеты и обратившийся к божественному, он увещеваем многими, как помешанный, ведь от многих скрыто то, что он одержим богом. Вот к чему пришло наше рассуждение о четвертом виде безумия... Из всех видов одержимости богом эта — наилучшая...</p>	<p>Ведь объединившийся с Истиной хорошо знает, что у него все хорошо (εὖ ἔχει), даже если многие увещевают его как исступленного. Разумеется, от них скрыто, что он благодаря истинной вере исступил из заблуждения в истину, а он сам поистине знает, что — вопреки тому, что они говорят, — он не безумен.</p>

Использованная Платоном игра слов *τέλεους τελετάς τελούμενος* («посвящаемый в совершенные таинства») — это лейтмотив словесной игры ДА в «Церковной иерархии», переполненной лексикой от основы *τελε-* (почти три сотни слов)¹¹⁰. Мистерияльная лексика платонизма, в свое время усвоенная Филоном¹¹¹ и повлиявшая на христианских авторов¹¹², у ДА становится избыточной и является отличительной чертой его стиля.

Приведем параллели между «Федром» и *Церковной иерархией* III, 3.

1) В «Федре» душа «пришла» в здешнее живое существо (*ἦλθεν*), тогда как у ДА «единое, простое и сокровенное Иисуса, богоначальнейшего

¹¹⁰ ДА, по всей видимости, изобрел не только существительное «священноначалие», но также и «совершенноначалие» (*τελεταρχία*). В «Церковной иерархии» совершенные (*τέλειοι*) постоянно противопоставляются несовершенным (*ἀτελέσι*) и еще только совершенствуемым (*τοις ἔτι τελειομένοις*) или усовершеншаемым (*τελουμένοις*), которые стремятся к совершенству (*τελείωσις*) и к совершенному (*τὰ τέλεια*); почившие именуются «усовершенными» (*τετελεσμένοι*); священноначалие «усовершеншается» (*τελείται*); таинства (*τελεταί*) являются усовершеншающими (*τελεστικάι*), а священнодействие именуется «совершеншаемым» (*τὰ τελούμενα*), и пр. и пр.

¹¹¹ См.: *Матусова Е. Д.* Что такое «иудейские мистерии»? // Индоевропейское языковедение и классическая филология. Материалы седьмых чтений памяти И. М. Тронского. С. 63–68: <http://iling.spb.ru/tronsky7/index.html> [элект. ресурс; доступен на 26.03.2012]. Ср.: *Philo. De specialibus legibus*. 1, 56, 3–4: *τελουμένων δὲ τὰς μυθικὰς τελετάς*; *De gigantibus*. 54, 5: *τελούμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς*.

¹¹² См., напр.: *Ioan. Chrysost. Ep.* 132 (PG. 52. Col. 691, 12–15): «...видеть, как столь великая и любящая мудрость душа незамедлительно **посвящается в совершаемое** [таинство] и удостаивается этих священных и страшных таинств» (*τὴν μεγάλην οὕτω καὶ φιλόσοφον ψυχὴν ἰδεῖν **τελουμένην** ταχέως τὴν ἱερὰν **τελετήν**, καὶ τῶν ἱερῶν ἐκείνων καὶ φρικτῶν καταξιουμένην μυστηρίων*).

Слова, благодаря ради нас вочеловечению непреложно прошло (προελήλυθε) в сложность и видимость»¹¹³.

2) Применительно к ЦИ 3, 3, 11–13, где речь идет о спасительном богоденнии Иисусова вочеловечения, рассматриваемый отрывок из «Федра» предоставляет еще одну параллель. Если в «Федре» речь идет об индивидуальной душе, то ДА говорит о человеческой природе. Однако идея остается схожей — душа/природа падает и забывает:

Добровольно **отпав** (ἀπολεσοῦσα) от божественной и возводящей вверх жизни, [человеческая природа] была приведена к противоположной крайности – к многострастнейшему изменению. А **впав в блуждание** (πλανωμένη), отклонившись от прямого пути, ведущего к истинно существующему Богу, и покоровшись губительным и злодеющим множествам, она не заметила (ἐλάτθανεν)¹¹⁴, что служит не богам и не друзьям, а неприятелям¹¹⁵.

3) Какой христианский автор будет сожалеть, что душа перестала почитать богов (во множественном числе)? «Боги» у ДА – это отголосок того места в «Федре», где Сократ описывает свойства разных богов и говорит о душе, в земной жизни продолжающей почитать и подражать тому из богов, спутником которого она была до падения¹¹⁶.

4) Чуть ниже ДА пишет, что воплощение Иисуса сделало людей причастниками Его красот (καλῶν),

наполнило человеческую природу великим и божественнейшим светом (φωτός), украсило ее боговидными красотами (θεοειδέσιν κάλλεσι), показало сверхмирное возведение (ἀναγωγὴν ὑπερκόσμου) и божественное жительство (πολιτείαν ἐνθεον)¹¹⁷.

Это язык платонизма, практически все упомянутые элементы — свет, красоты, возведение, сверхмирная область — присутствуют в «Федре».

5) В «Федре» душа подражает своему богу, воспоминание о небесном пробуждается в ней, когда она зрит здешнюю красоту, воспроизводящую (дословно «подражающую», μιμιμημένον) тамошнюю. Тот, кто правильно

¹¹³ Areop. ЕН. 3, 3, 12 (444А).

¹¹⁴ Ср.: Plato. Phaedr. 248c (λήθης πλησθεΐσα).

¹¹⁵ Areop. ЕН. 3, 3, 11 (441А).

¹¹⁶ Ср.: Plato. Phaedr. 252c3–d5: «Если Эротом охвачен кто-нибудь из спутников (ὑπαδῶν) Зевса, он не в силах нести и более тяжелое бремя этого тезки крыла [Эрота. — В. П.]. Служители (θεραπευταί) же Ароя, странствовавшие (περιεπόλου) вместе с ним, бывают склонны к убийству, если их одолеет Эрот и они вдруг решат, что их в чем-то обижает их возлюбленный (ἐρωμένους); они готовы принести в жертву и самих себя, и своего любимца (παδικά). Соответственно обстоит дело и с каждым богом (καθ' ἕκαστον θεόν): в сонме кого кто был (χορευτής), тот того и почитает (τιμῶν) и по мере сил подражает ему и в своей жизни (μιμούμενος εἰς τὸ δυνατὸν ζῆ), пока еще не испорчен (ἀδιάφθορος) и пока живет здесь в первом своем рождении, и в том, как он ведет себя и общается со своими возлюбленными (ἐρωμένους) и с остальными людьми» (пер. А.Н. Егунова).

¹¹⁷ Areop. ЕН. 3, 3, 11 (441ВС).

пользуется воспоминаниями, становится посвящаемым в совершенные таинства (τελέους τελετὰς τελοῦμενος), подлинно совершенным (τέλεος).

У ДА подражание Богу (τὸ θεομίμητον) осуществляется через поновение памяти (μνήμης ἀνανεουμένης) о богосдеяниях Иисуса и реализуется посредством священнословий и священнодействий. Прежде всего священноначальник воспевае богосдеяния Иисуса. В этот момент он «тайнозрит мыслительными очами (ἐν νοεροῖς ὀφθαλμοῖς ἐποπτεύσας) их умопостигаемое зрелище». Затем он «переходит к их символическому священнодействию» (συμβολικὴν ἱερούργιαν), т. е. воспроизводит богосдеяния в священнодействии. Он осуществляет это «как преподавал Бог» (θεοπαράδοτως), ибо «мы делаем сие в ее¹¹⁸ воспоминание» (ср.: Лк. 22, 19; 1 Кор. 11, 24, 25). Священнодействие является «богоподражательным»¹¹⁹, ибо священноначальник «совершает божественное посредством уподобления Самому Христу» (τῇ πρὸς αὐτὸν Χριστὸν ἀφομοίωσει τὰ θεῖα τελέσαι).

«Уподобление» не тождественно «богоподражанию». Уподобление Иисусу есть реализуемое в нравственных поступках следование примеру Его земной жизни. Это необходимое условие спасения. Все три небольших параграфа, которые мы рассматриваем (ЦИ 3, 3, 11–13), заканчиваются одинаковой мыслью: воплощение Иисуса является спасительным для нас только при условии нашего уподобления Ему¹²⁰. «Богоподражание» священноначальника, отправляющего обряд, имеет иной характер: оно дается свыше. «Богоподражание» возникает, когда священноначальник становится отражением Бога, как в «Федре» красивое лицо хорошо воспроизводит (μεμίμημένον) красоту-как-такую. Условием богоподражания является «припоминание» богосдеяний («через постоянное поновение памяти о богосдеяниях»), а припоминание достигается «посредством иерархических священнословий и священнодействий»¹²¹.

б) Если в «Федре» говорится о том, что душа припоминает «тамошнюю» красоту, взирая на ее земные отблески, собирая которые, рассудок может постичь идею красоты, то у ДА мы должны взирать на «Его божественнейшую жизнь во плоти», ибо Иисус Христос и есть «наша умопостигаемая жизнь»¹²². Идея та же: взирая на земное, узреть умопостигаемое.

¹¹⁸ Здесь ДА цитирует Писание неточно: εἰς τὴν αὐτῆς ἀνάμνησιν (441С), где αὐτῆς относится либо к субъекту богосдеяний — Иисусу, Который именуется здесь «человеколюбим богосначальной Благости» (ἡ τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος φιλανθρωπία), либо к «трапезованию», Тайной Вечере. Ср.: *Areop.* Ep. 9, 1 (1108A): καὶ αὐτὸν Ἰησοῦν... τὰ θεοῦργα μυστήρια παραδίδόντα διὰ τυπικῆς τραπέζωσης.

¹¹⁹ *Areop.* Ep. 3, 3, 12 (444A): τῆς θεομιμήτου ταύτης ἱερούργιας.

¹²⁰ Ср.: *Areop.* Ep. 3, 3, 11 (441С): «при нашем священном, сколь возможно, уподоблении (ἀφομοίωσесιν) Ему»; *ibid.* 3, 3, 12 (444В): «если только мы... гармонически соединяемся с Ним (συναρμολογηθῶμεν αὐτῷ) в тождестве непостыдной и божественной жизни»; *ibid.* 3, 3, 11 (444СD): «...[если] мы соединимся с Ним в божественнейшей жизни, нашим по мере сил уподоблением Ему».

¹²¹ *Ibid.* 3, 3, 12 (441С).

¹²² *Ibid.* 3, 3, 12 (444С).

7) Завершается глава, посвященная таинству Евхаристии, очередным обращением к миру «Федра»:

Вкусите же, говорят Речения, и увидите (Пс. 33, 9). Ибо благодаря священному посвящению (μυήσει) в Божественное посвящаемые (μυοῦμενοι) познают Его дающие великие дары милости и, всесвященно тайнозря (ἐποπτεύοντες) в причастии Его божественнейшую высоту и величие, благодарственно (εὐχαρίστως) воспоют сверхнебесные благодеяния Богоначалия¹²³.

Этот отрывок одновременно отсылает и к Евангелию, и к Платону. Его евхаристические элементы вызывают в памяти заповедь Христа: «творите сие в Мое воспоминание» (ἀνάμνησιν). Напротив, его мистериальная лексика вместе со словом «воспоминание» является аллюзией на хрестоматийный отрывок из «Федра»:

А это есть припоминание (ἀνάμνησις) того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда в меру его сил память обращена на то, чем божественен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями (ὀπομνήσασιν), всегда посвящаемый в совершенные таинства (τέλετάς), становится подлинно совершенным¹²⁴.

Таким образом, для ДА вкушение евхаристических Хлеба и Чаши убирает завесу священных символов, открывая созерцание «теургических светов» и даруя тайнозрение блаженных умопостигаемых зрелищ.

Символизм триад

Одним из сквозных мотивов, определяющих ход рассуждения и интерпретации таинства синаксиса у ДА, является символизм неоплатонической триады «пребывание — выходжение — возвращение». Служба синаксиса начинается с процессии каждения. Священноначальник начинает движение от алтаря, обходит все пределы храма и возвращается обратно¹²⁵, таким образом воспроизводя упомянутую триаду. Весь евхаристический ритуал становится подобным символом¹²⁶. Ломление Хлеба и раздаяние Чаши рассматриваются как символ божественного исхождения во множественность, а единотворящее причащение — как символ возвращения к Богу.

Триаду составляют Богоначалие (Троица), само таинство и священноначальник. Каждый из них пребывает в своем единстве, выходит ко вторичному и возвращается обратно в свое единое:

¹²³ Ibid. 3, 3, 15 (445C).

¹²⁴ Plato. Phaedr. 249c.

¹²⁵ Areop. ЕН. 3, 1 (425B, 428D–429A). Тот же символизм применительно к освящению мира см.: Ibid. 4, 3, 3 (476D).

¹²⁶ Ibid. 3, 3, 1 (428B); 3, 3, 3 (429A).

Ибо богоначалное Блаженство... хотя и исходит к общению со священными, которые ему причаствуют... но от своей тождественности всецело не отступает.

Точно так же божественное таинство Синаксиса (συναξέως τελετή)... чело-веколюбиво умножается в священной пестроте символов... но единовидно собирается обратно... в собственную монаду и единотворит священной к ней возводимых...

И священноначальник, хотя он и... низводит к низшим свое единенное священноначальное знание... но опять, как не связанный и не удерживаемый низшими, восстанавливается в своем начале... Он совершает мыслительный вход в свое единое, он ясно видит единовидность логосов совершаемых [таинств]. Он кладет предел выхождению (προόδου) во вторичное, совершенному из челолюбия, и совершает божественнейшее возвращение к первичному¹²⁷.

Как можно заметить, таинство синаксиса персонифицируется. ДА начинает с обращения:

О божественнейшее и священное таинство (τελετή)! Открыв символически окутывающие (περικείμενα συμβολικῶς) тебя покровы иносказаний (τὰ ἀμφιέσματα τῶν αἰνιγμάτων), ясно яви себя нам и наполни наши умственные очи единовидным и незаслоненным светом¹²⁸.

В момент совершения таинства священноначальник возводится горé:

[Священноначальник] в блаженных и умопостигаемых созерцаниях непрерывно священноначально возводится (ἀναγομένου) богоначалным Духом... к святым началам совершаемых [священнодействий]¹²⁹.

¹²⁷ Ibid. 3, 3, 3 (429AB).

¹²⁸ Ibid. 3, 3, 2 (428C).

¹²⁹ *Areop.* ЕН. 3, 2 (428A). То же движение вверх отмечается и в таинстве Крещения, осуществляемом священноначальником, см.: Ibid. 2, 2, 8 (396D–397A): «Совершив это [крещение, миропомазание и причащение], он вновь **устремляется** (ἀνατείνεται) от выступления ко вторичному к созерцанию первичного, так как никогда никоим образом не обращается к чему-либо чуждому, минуя свое, но, примыкая (προσεχῶς) к божественному за божественным, нескончаемо переводится от порядка к порядку (μεταταττόμενος) богоначалным Духом». Схожее представление ДА демонстрирует применительно к молитве см.: DN. 3, 1 (680BD): «первым делом к Троице, как к Благоначалию, пододбает нам **возводиться** (ἀνάγεσθαι) посредством молитв и по мере приближения к Ней посвящаться во всесвятые дары, окрест Нее утвержденные... И когда мы призываем Ее всечистыми молитвами, незамутненным умом и пригодностью к единению с божественным (τῇ πρὸς θεῖαν ἔνωσιν ἐπιτηδεϊότητι), тогда и мы в Ней присутствуем... **Устремим же себя** (ἀνατείνωμεν) молитвами к высочайшему восхождению (ὑψηλότεραν ἀνάευσιν) божественных и благих лучей, как бы постоянно перехватывая обеими руками **многосветлую цепь**, свещенную с верха неба и достигающую досюда...», возводя себя к более высоким блистаниям многосветлых лучей...» Ср.: *Iambli. De myster.* I 12 (42), 30–41: «[Призывания] делают человеческий ум (γνώμην) пригодным (ἐπιτηδεῖαν) для причащения (μετέχειν) богам, возводят его к богам и приводят его в согласие [с ними] посредством слаженного убеждения. Вот почему священные имена богов и прочие божественные синфемы, будучи возводящими, могут сочетать (συνάπτειν) [ум] с богами». О символизме света в АК см.: *Петров В. В.* «Возводящие лучи Блага»: Солнце

Восходящее движение священноначальника уравнивается нисхождением таинства. «Умопостигаемые зрелища» начинают присутствовать и священнодействовать (ιερούργεῖν). В кульминационный момент синаксиста священнодействует не священноначальник, но сами умопостигаемые таинства:

Умопостигаемые зрелища (τὰ νοητὰ θεάματα) священноначально священнодействуют (ιερούργουῦντα)... наше приобщение и собрание к Единому¹³⁰.

Здесь богодействие и священнодействие сходятся, взаимопроникают друг в друга и отражаются друг в друге.

Онтологический статус «священных символов»

В АК «символы» — это не условные знаки, внешним образом отсылающие к некоей высшей реальности. Священные символы *сущностно* причастны к этой реальности, так что в момент священнодействия это высшее бытие реально присутствует в символе¹³¹. Если уяснить, что ДА понимает «символ» указанным выше способом, становится очевидной несостоятельность интерпретаций, согласно которым «символическая» лексика АК делает Воплощение и церковные таинства лишь пустыми знаками¹³². В богословии ДА Бог реально присутствует в таинствах, что легко доказать обращением к тексту¹³³.

в позднеантичном платонизме и в Ареопагитском корпусе // Историко-философский ежегодник 2009. М., 2010. С. 85–112.

¹³⁰ *Areop.* ЕН. 4, 1 (472D).

¹³¹ См.: *Петров В. В.* Трансформация античной онтологии у Пс.-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника // XIX Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Т. 1. М., 2009. С. 16–25.

¹³² Ср.: *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. Crestwood; NY, 1975². P. 109: «the sacraments themselves are reduced to the role of initiating symbols». По мнению ученика Мейендорфа, Кеннета Уэше (*Wesche*. Op. cit.), литургические таинства не сообщают божественного бытия (Р. 61–62); целью Воплощения у псевдо-Дионисия является передача знания (Р. 64); и само Воплощение божественного Логоса есть «просто» символ, который спасает лишь посредством предоставления уму высшего ощущаемого символа для созерцания Бога (Р. 67). Соответственно, по мнению Уэше, само Воплощение в АК становится излишним (Р. 62 и 64); Спасение *есть* гносис, что исключает актуальное участие тварного, видимого мира в божественной жизни (Р. 67). Все приведенные здесь выводы Мейендорфа и Уэше ошибочны, поскольку базируются на неверном понимании природы символа у ДА.

¹³³ Ср., например, относительно реальности Воплощения: «Открыв и разделив во многое покровенный и нераздельный Хлеб, разделив на всех единство Чаши, священноначальник [таким образом] умножает и раздает единство **посредством символов**, совершая посредством этого всесвятейшее священнодействие. Ибо единство, простота и сокровенность Иисуса, богоначальнейшего Слова... посредством [Его] ради нас воочеловечения, непреложно **прошло** в сложное и видимое. Оно благодетельно произвело единотворящую общность нас с Ним, предельно соединяя нашу скудость с Его божественнейшим» (*Areop.* ЕН 3, 3, 12, 444А). Из цитаты видно, что иерарх священнодействует посредством «символов», но при этом он воспроизводит богодействия Слова Божия,

Позиция ДА является важным этапом в истории разработки теоретических основ священнодействия. Как уже говорилось выше, начало переоценки статуса чувственного впервые обнаруживается у неоплатоника Ямвлиха, который обогатил теургию платоническими представлениями о том, что в процессе священнодействия происходит актуализация мировой «симпатии» — взаимосвязи высшего и низшего бытия. После Ямвлиха о теургических таинствах и священнодействиях рассуждал Прокл. Его сочинение «О жертвоприношении и магии» представляет собой своего рода языческий эквивалент «Церковной иерархии» ДА. В сохранившемся фрагменте Прокл так говорит о всеобщей симпатии, приводящей к взаимоотражению небесного и земного:

Как влюбленные (ἔρωτικοί), продвигаясь по пути от чувственных красот, доходят до самого единственного начала всех умопостигаемых красот¹³⁴, так и священнодействующие (ἱερατικοί) — от имеющейся во всем явленном (φαίνομένο) симпатии друг к другу и к невидимым силам — постигая все во всем, составили священную науку (ἐπιστήμην ἱερατικὴν), удивившись узреванию последнего в первом и первейшего в последнем, земного — на небе причинным и небесным образом (κατ' αἰτίαν καὶ οὐρανίως), а небесного — на земле земным образом...

На земле земным образом узреваются солнца и луны, а на небе небесным образом — и все растения, и все камни, и живые существа, живущие там мыслительно.

Это хорошо знали древние мудрецы, подводившие нечто к одному из небесных, а нечто — к другому, привлекавшие божественные силы в область смертного и притягивавшие через подобие. Ибо достаточное подобие связывает сущее друг с другом¹³⁵.

В теоретическом обосновании принципов священнодействия Прокл исходит из принципа всеобщей симпатии, согласно которому земное отражается в небесном, а небесное — в земном, и искомую связь требуется актуализировать в священнодействии. В АК указанный принцип приложен к описанию христианского богослужения:

Священное, доступное чувственным образом, есть отображение умопостигаемого, руководство и путь к нему, а умопостигаемое — это начало и знание того, что в иерархии воспринимается чувством¹³⁶.

Здесь у ДА мы имеем тот же самый взгляд на взаимоотражение умопостигаемого и чувственного, что у Прокла. Позднее учение о чувственном

которое истинно вочеловечилось и соединило наше человечество со своим божественным.

¹³⁴ Здесь Прокл отсылает читателя к «Пиру» Платона, где тот описывает этапы восхождения человеческой души от единичной и чувственной любви к наивысшему началу. Этот путь представляет собой любовь-разыскание. См.: *Plato. Symp.* 209e5 — 210a2; 211b — 212a7 sqq.

¹³⁵ *Proclus. De sacrificio et magia.* 148, 3–21 Bidez.

¹³⁶ *Areop.* ЕН. 2, 3, 2 (397С).

бытию, отражающем в себе умопостигаемое и сущностно несущем его в себе, получит развитие в литургическом богословии прп. Максима Исповедника, который даже усиливает степень взаимопроникновения умопостигаемого прототипа и чувственного образа, толкуя его в духе учения о совершенной перихорезе, достигаемой в ипостасном соединении. Максим почти дословно воспроизводит мысль ДА, иллюстрируя ярким образом из пророка Иезекииля:

Для способных видеть — целый умный мир явлен в целом чувственном мире как таинственно отпечатанный в символических формах, а целый чувственный мир существует в целом умном мире в виде знания, упрощаясь умом в логосах. Ибо сей мир существует в том по [своим] логосам, а тот в сем — по [своим] отпечаткам. Дело же их едино и... они словно *колесо в колесе* (Иез. 1, 16)...¹³⁷

Еще позже этот же принцип будет принят в алхимии в форме «что внизу, то и наверху»¹³⁸.

Подведем итог. Как демонстрирует сравнительный текстуальный и доктринальный анализ, мысль ДА глубоко укоренена в платонизме. Дело не сводится к лексическим заимствованиям или усвоению отдельных понятий и учений. Несущие конструкции Ареопагитской вселенной принадлежат античной философской традиции. В то же время ДА предпринимает немалые усилия для того, чтобы подвести эти конструкции под христианские учение и опыт. Результатом явилась уникальная система, в которой христианское богословие излагается устами неоплатоника кон. V — нач. VI в. Мы не ставили задачей вынесение оценочных суждений¹³⁹. Задачей статьи было, сняв позднейшие интерпретационные наслоения, вскрыть неоплатоническую основу и подтекст построений АК.

¹³⁷ *Max. Conf. Mystag.* II 37–44 (PG. 91. Col. 669BC).

¹³⁸ *Tabula Smaragdina*. 2: «Quod est inferius, est sicut [id] quod est superius, et quod est superius, est sicut [id] quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius». Древнейший вариант «Изумрудной скрижали» сохранился на арабском в составе сборника наставлений для правителей «Китаб Сирр аль-Ашрар», который считался письмом от Аристотеля к Александру Великому. Это текст дважды переведился на латинский под титулом «Тайна тайн» (*Secretum Secretorum*) Иоанном Севильским (ок. 1140 г.) и Филиппом из Триполи (ок. 1243). Кроме того, текст «Изумрудной скрижали» содержится в арабской «Книге Причин», приписываемой Аполлонию Тианскому.

¹³⁹ Заметим только, что на наш взгляд с богословием символа в теургическом неоплатонизме, признающем реальность божественного присутствия в священных таинствах и необходимость священнодействий для достижения единства с божеством, сохраняют дальнейшее родство и православное учение о церковных таинствах (что доказывается долгой жизнью АК, пусть и трансформированного, в православной богословской традиции, ср. «Мистагогию» Максима Исповедника), и то направление в современном католическом богословии символа, которое представлено именами Карла Ранера и Герберта Форгримлера, см.: *Петров В. В.* «Реальный» символ в неоплатонизме и в христианской традиции (в *Ареопагитском корпусе* и у Карла Ранера) // ВПСТГУ I. 2010. Вып. 3 (31). С. 36–52. Все три традиции демонстрируют меньшую удаленность друг от друга, чем от протестантского богословия символа (ср. богословие К. Барта).

Многие установки «аутентичного Ареопагита» неортодоксальны и догматически неприемлемы. В то же время «герменевтический греческий»¹⁴⁰ АК, который утаивает истинный смысл доктрины и требует «разворачивания» текста в толкованиях, открыт для разнообразных герменевтических процедур. Это позволило «христианизировать» АК вскоре после его создания через добавление схолий и глосс (Иоанн Скифопольский и позднейшие комментаторы) и через написание новых сочинений в традиции АК («Мистагогия» прп. Максима Исповедника), а впоследствии — через включение цитат из АК в иной контекст (например, «Триады в защиту священнобезмолствующих» свт. Григория Паламы)¹⁴¹.

¹⁴⁰ Термин «герменевтическая латынь» был предложен Майклом Лэпиджем для группы средневековых латинских текстов, понимание которых возможно только при знании тех же глоссариев, из которых автор черпал свою лексику. В нашем случае место этих глоссариев занимают сочинения неоплатоников.

¹⁴¹ Ср.: Триады. 1, 3, 5; 2, 3, 20; и др.

СОКРАЩЕНИЯ НАЗВАНИЙ ПЕРИОДИЧЕСКИХ ИЗДАНИЙ, СЕРИЙ, СПРАВОЧНЫХ ИЗДАНИЙ И КРУПНЫХ СОБРАНИЙ ИСТОЧНИКОВ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892–1918; Н. с. 1993–.
- БСб Богословский сборник. М., 1997. Вып. 1–13. (> ВПСТГУ I).
- БТ Богословские труды. М., 1960–. Сб. 1–.
- ВВ Византийский временник. СПб., 1894–1928. Т. 1–25; М., 1947–. Т. 1 (26)–.
- ВПСТГУ I Вестник ПСТГУ, секция I: Богословие и философия. М., 2005–. Вып. I. (14)– (< БСб).
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. М., 1931–1935, 1943–.
- ИАБ Исихазм: Аннотированная библиография / Сост.: А. Г. Дунаев и др.; ред.: С. С. Хоружий. М., 2004.
- ПЭ Православная энциклопедия / Моск. Патриархия, ЦНЦ «ПЭ». М., 2000–. Т.: РПЦ; 1–.
- ТСО Творения святых Отцов в русском переводе. М., 1843–1917. Т. 1–[77].
- ХВ Христианский Восток. СПб., 1912–1922. Т. 1–6; Н. с. СПб.; М., 1999–.
- АСО Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. E. Schwarz, contin. J. Straub. Strassburg; B.; Lpz., 1914–1974. 4 vol. (17 pt.)
- AnBoll Analecta Bollandiana. Bruxelles, 1882–. Т. 1–.
- BHG Bibliotheca hagiographica Graeca / Ed. Fr. Halkin. Bruxelles, 1957³. Vol. 1–3. (Subsidia hagiographica; 8a); Auctarium. Bruxelles, 1969. (Subsidia hagiographica; 47); Novum auctarium. Bruxelles, 1984. (Subsidia hagiographica; 65).
- BZ Byzantinische Zeitschrift. Lpz., 1892–1943; Münch., 1944–1991; Lpz., 1992–. Bd. 1–.
- CANT Clavis Apocryphorum Novi Testamenti / Ed. M. Gérard. Turnhout, 1992.
- CC Corpus Christianorum / Hrsg. von der Abtei St. Peter in Steenbrugge (Belgien). Turnhout, 1953–.
- CCSA Corpus Christianorum: Series Apocryphorum. Turnhout, 1983–.
- CCSG Corpus Christianorum: Series Graeca. Turnhout, 1977–.
- CCSL Corpus Christianorum: Series Latina. Turnhout, 1977–.
- CCCM Corpus christianorum: Continuatio mediaevalis. Turnhout, 1977–.
- CFHB Corpus fontium historiae Byzantinae / Ed. Consilio Societatis Intern. Studiis Byzantinis provehendis distinctatae. Wash.etc., 1967–[2000]. Vol. 1–[64]–.
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. W., 1866. Vol. 1–.

- CPG Clavis Patrum Graecorum / Cura et studio M. Geerard. Vol. I. Patres antenicaeni (s. I–III). Turnhout, 1983 (№ 1000–1924); II. Ab Athanasio ad Chrysostomum. 1974 (№ 2000–5197); III. A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum. 1979 (№ 5200–8228). IIIa. A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum. 2003 / Ed. J. Noret. IV. Concilia. Catenae. 1980. V. Indices. Initia. Concordantiae. 1987 / Ed. M. Geerard, F. Gloire. [VI.] Supplementum / Cura et studio M. Geerard et J. Noret, adiuvantibus F. Gloire et J. Desmet. Turnhout, 1998. (Corpus Christianorum).
- CPL Clavis Patrum Latinorum <...> / Commode recludit E. Dekkers, <...> praeparavit et iuvit A. Gaar. Editio tertia aucta et emendata. Steenbrugis, 1995. (Corpus Christianorum, Series Latina).
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium / Ed. consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis. Louvain et al., 1903–.
- DOP Dumbarton Oaks Papers. Washington, 1941–. Vol. 1–.
- DTC Dictionnaire de théologie catholique / Ed. A. Vacant, E. Mangenot, cont. E. Amann. P., 1903–1950. 15 t.
- GOTR Greek Orthodox Theological Review. Brookline (Mass.), 1954–. Vol. 1–.
- JÖB Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. W.; Graz; Köln, 1969–. (< JÖBG).
- JThS Journal of Theological Studies. Oxford, 1899/1900–1949. Vol. 1–50; NS: 1950–. Vol. 1–.
- LSJ *Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon / Revised...* by H. S. Jones. Oxf., 1996.
- Muséon Le Muséon. Revue d'études orientales. Louvain, 1881–. Vol. 1–.
- OC Orientalia Christiana. R., 1923–1934. Vol. 1–36, fasc. 1–99; 1936. Fasc. 100: Indices generales. (> OCA, OCP).
- OCA Orientalia Christiana Analecta. R., 1935–. Vol. 101–. (< OC).
- OCP Orientalia Christiana Periodica. R., 1935–. Vol. 1–. (< OC).
- OrChr Oriens Christianus. R., 1901–1909. Bd. 1–8; NS: Wiesbaden, 1911–1924. Bd. 1–14; 1926–1939. Bd. 23–36 (= 3. Ser. Bd. 1–14); Lpz., 1953–. Bd. 37–. (= 4. Ser. Bd. 1–.).
- PG Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Ed. J. P. Migne. P., 1857–1866. Vol. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus. Series Latina / Ed. J. P. Migne. P., 1844–1864. Vol. 1–221.
- PLP Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit. Wien. 1: 1976. № 1–1723; 2: 1977. 2001–4677; 3: 1978. 5001–6750; 4: 1980. 7001–9082; 5: 1981. 10001–12125; 6: 1983. 13001–15236; 7: 1985. 16001–18151; 8: 1986. 19001–20963; 9: 1989. 21001–2540; 10: 1990. 23001–25413; 11: 1991. 26001–28205. 12: 1994. 29001–31315. Beiheft zu Bde 7–9 und Addenda und Corrigenda zu fasc. 1–8. 1989. Beiheft zu Bde 7–10 und Addenda und Corrigenda zu fasc. 1–8. 1990. Register. 1996.
- PO Patrologia Orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. P., 1907–. T. 1–.

- PTS Patristische Texte und Studien. B.; N. Y., 1964-. Bd. 1-.
- PWK Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Hrsg. A. Pauly, bearb. G. Wissowa, W. Kroll etc. R. 1. Stuttgart, 1893-1963. 24 Bde; R. 2. Stuttgart; München, 1914-1972. 10 Bde; 15 Supplbde, 1903-1978.
- REB Revue des études byzantines. P., 1946-. Vol. 4-. (< Études byzantines. București, 1943/1944-1945 [1946]. Vol. 1-3).
- SC Sources chrétiennes. P., 1943-.
- ST Studi e testi. R., 1900-.
- StPatr Studia patristica / Ed. F. L. Cross, E. A. Livingstone [e. a.]. Leuven, 1957-. Vol. 1-.
- SVTQ St. Vladimir's Theological Quarterly. N. Y., 1957. Vol. 1-.
- ThS Theological Studies. Woodstock (Maryland), 1940-. Vol. 1-.
- TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur / Begr. O. von Gebhardt, A. Harnack. Lpz.; B., 1882-.
- TLG Thesaurus linguae Graecae, versio electronica (post E): <http://www.tlg.uci.edu/>
- VC Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life and Language. Amsterdam, 1947-. Vol. 1-.
- ΠΠΣ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / Ἐκδίδονται ἐπιμελεία Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1962-1992. 5 τ.

СОКРАЩЕНИЯ НАЗВАНИЙ ГОРОДОВ

В.	Берлин
Самб.	Кембридж
Л.	Лондон
Лpz.	Лейпциг
N. Y.	Нью-Йорк
Оxf.	Оксфорд
P.	Париж
R.	Рим
W.	Вена
K.	Киев
Л.	Ленинград
М.	Москва
П.	Париж
СПб.	Санкт-Петербург

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ И ПЕРЕВОДЧИКАХ

КЛИМЕНТ, митрополит Калужский и Боровский — Председатель Издательского Совета Русской Православной Церкви.

АСМУС Валентин, протоиерей — магистр богословия, доцент Московской Духовной Академии.

БАРМИН Алексей Вадимович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН.

БАРСКИЙ Евгений Викторович — кандидат богословия, ведущий научный редактор Редакции богословия и церковного права Церковно-научного центра «Православная энциклопедия».

БЕРНАЦКИЙ Михаил Михайлович — научный редактор сборника «Богословские труды» Издательства Московской Патриархии Русской Православной Церкви, куратор Редакции богословия и церковного права Церковно-научного центра «Православная энциклопедия».

БОНДАЧ Альберт Григорьевич — преподаватель Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

ВДОВИНА Галина Владимировна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, переводчик с классических и современных европейских языков.

ВИНОГРАДОВ Андрей Юрьевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, доцент Исторического факультета Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

ГЕНКЕ Виктор Николаевич — кандидат исторических наук, переводчик с классических и современных европейских языков.

ДУНАЕВ Алексей Георгиевич — кандидат исторических наук, научный редактор-консультант Издательства Московской Патриархии Русской Православной Церкви.

ЖЕЛТОВ Михаил, священник — кандидат богословия, доцент Московской Духовной Академии, зав. кафедрой Церковно-практических наук Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия.

КЕССЕЛЬ Григорий Михайлович — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории восточного христианства Марбургского университета.

КУЗЕНКОВ Павел Владимирович — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Церкви Исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

НИКИФОРОВ Максим Владимирович — ведущий научный редактор Редакции богословия и церковного права Церковно-научного центра «Православная энциклопедия».

ПАШКОВ Дмитрий, священник — старший преподаватель Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, преподаватель Московской Духовной Академии.

ПЕНТКОВСКИЙ Алексей Мстиславович — доктор восточных церковных наук, профессор Московской Духовной Академии.

ПЕТРОВ Валерий Валентинович — доктор философских наук, директор Центра античной и средневековой философии и науки Института философии РАН.

ТРОЯНОС Спирос — Ph. D., профессор Юридического факультета Афинского университета (Греция).

ФРЁЙСХОВ Симеон — Ph. D., профессор Богословского факультета Университета Осло (Норвегия).