

ПЛАТОНОВСКОЕ  
ФИЛОСОФСКОЕ  
ОБЩЕСТВО

# PLATO COLLECTION

## II

Supplement to the Bulletin of the  
Russian Christian Academy for the Humanities  
(Vol. 14, 2013)

RGGU-RHGA  
Moscow – Saint Petersburg  
2013

# ПЛАТОНОВСКИЙ СБОРНИК

## II

Приложение к Вестнику  
Русской христианской гуманитарной академии  
(Том 14, 2013)

РГГУ-РХГА  
Москва – Санкт-Петербург  
2013

УДК 1  
ББК 87.3(0)  
ПЗ7

*Научное редактирование  
и подготовка текста к печати:*

И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа,  
А.А. Глухов, А.В. Михайловский, Р.В. Светлов

ISBN 978-5-88812-603-5

© Коллектив авторов, 2013  
© Российский государственный  
гуманитарный университет, 2013  
© Русская христианская  
гуманитарная академия, 2013

*Валерий Петров*

## Учение об анагогической молитве у Ямвлиха и Прокла и его рецепция в христианском платонизме

В статье анализируется учение о молитве, представленное в «теургическом» неоплатонизме Ямвлиха, Прокла и следующего за ними Пс.-Дионисия Ареопагита. Как мы покажем, всех трех авторов отличает весьма схожее понимание природы и механизма действия «возводящей» молитвы.

*Теургическая молитва у Ямвлиха.* В дошедших до нас текстах теорию умной молитвы в теургическом контексте впервые отчетливо формулирует Ямвлих в трактате «О таинствах». Основной особенностью «неоплатонической» молитвы является то, что она активизирует симпатические связи с высшими силами (и даже Единым), которые заложены богами и природой в человеке. При этом результатом действия молитвы является не схождение божества, откликающегося на просьбы молящегося, но онтологическое, эпистемологическое и экзистенциальное восхождение субъекта к единому и богу, так что на высшей ступени молитвы «божественное в нас» соединяется с божественным как таковым:

Сказав, что чистые умы «не склоняемы и не смешиваемы с чувственным», ты сомневаешься относительно того, сто-

ит ли им молиться. Я же, со своей стороны, полагаю, что не следует молиться никому другому. Ведь в этом случае в молитвах явственно *пробуждается* (ἐγείρεται; здесь и далее курсив наш — В.П.) божественное, мыслительное и единое в нас (τὸ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ νοερὸν καὶ ἕν), или, если хочешь называть его так, умопостигаемое (νοητὸν)<sup>1</sup>. Пробудившись же, оно немедленно устремляется к подобному [себе] и соединяется с совершенством как таковым (αὐτοτελειότητα)<sup>2</sup>.

Молитва и теургический обряд взаимодополняют друг друга:

Далеко не самой маловажной частью жертвоприношений является то, что относится к молитве, которая обеспечивает высшую степень их завершенности, усиливает действенность жертвоприношений и дает совершенство всему обряду (ἐπιτελεῖται τὸ πᾶν ἔργον), действует неотрывно от священнодействия (θηρησκείαν) и создает нерасторжимую *теургическую общность* (κοινωνίαν) с богами...

Первый вид молитвы является *собирающим* (συναγωγόν), содействующим соприкосновению с божественным и узнавание его (συναφῆς καὶ γνωρίσεως).

Следующий за ним ее вид — *связующий* (συνδετικόν), [создает] общность одинаковых умов (κοινωνίας ὁμονοητικῆς) и вызывает ниспосылаемые от богов дары еще прежде [обращенных к богам] речей (πρὸ τοῦ λόγου); дары, которые прежде всякой мысли дают совершенство всему обряду (τὰ ὅλα ἔργα)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>Греческие тексты использовались по изданиям, представленным в электронной текстовой базе данных *Thesaurus Linguae Graecae* (disc E). Авторы переводов указаны в соответствующих примечаниях (изменения в переводах специально не оговариваются). Если авторство не указано, перевод принадлежит нам.

У Ямвлиха умопостигаемое и мыслительное представляют собой разные уровни бытия. Для Ямвлиха «высшее в нас» — это «мыслительное».

<sup>2</sup> *Iamblichus*. De mysteriis I, 15, 19–39 (Des Places), пер. И.Ю. Мельниковой.

<sup>3</sup>Ср. *Clemens Alexandrinus*. Stromata VII, 7, 43, 4–5 (Stählin): «Богу не нужно ждать, пока речь будет произнесена, чтобы понять её, как это случается с переводчиками. Он понимает всю мысль разом. И все то, что нам сообщает речь,

Наисовершеннейший же вид молитвы запечатлевается (ἐπισφραγίζεται) как *неизреченное единение*, утверждающее всю власть (κῦρος) в богах и позволяющее нашей душе обрести в них совершенный покой (τελέως ἐν αὐτοῖς κεῖσθαι)...

Молитва налаживает (συναρμόσασα) нашу дружбу (φιλίαν) с богами и обеспечивает троякую пользу, получаемую от богов в теургии (ιερατικόν): ту, что направляет к *осиянию* (ἐπιλάμπιν); ту, что ведет к [успеху] обычных действий (ἀπεργασίαν); ту, что дает совершенную *наполненность* [души] *огнем* (ἀποπλήρωσιν ἀπὸ τοῦ πυρός)<sup>4</sup>.

В приведенном фрагменте Ямвлих различает три вида, или ступени, молитвы. Первый — «собирающий» (συναγωγόν), ведет к единству с богами и познанию их. Второй, более высокий, — «связующий» (συνδετικόν), соединяет с божественным посредством симпатической связи и вызывает дары богов еще прежде, чем просьбы о них оформятся в словах или мыслях. Третий, наивысший, вид, — это неизреченное единение (ἄρρητος ἔνωσις), которое передает всю власть богам и позволяет нашей душе обрести в них покой<sup>5</sup>.

Упоминание о наполненности души огнем является отсылкой к огню из *Халдейских оракулов* — нематериальному огню божественной силы. Контекст к этому месту дает фрагмент сочинения Прокла «Из халдейской философии», где путь восхождения описывается не в терминах возводящей молитвы, но возводящего гимнопения (что в данном случае одно и то же):

Принесем же богу такой гимн: покинем текучую сущность; направимся к истинной цели — к уподоблению Ему (εἰς αὐ-

---

Богу говорит наша мысль, которая пришла к нам в голову сейчас, но Ему была известна еще до сотворения мира».

<sup>4</sup> *Iamblichus. De mysteriis* V, 26, 1–23 (Des Places). Имеется в виду огонь *Халдейских оракулов* — нематериальный огонь божественной силы. Ср. *Proclus. Ex Chaldaeorum philosophia* II (Des Places).

<sup>5</sup> См. *Dillon J.M. Iamblichus' Theory of Prayer / Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta / Ed. with transl. and comm. by J.M. Dillon. Leiden: Brill, 1973. P. 407–411.*

τὸν ἔξομοίωσιν); познаем Повелителя, возлюбим Отца; послушаемся Зовущего; побежим к горячему, убежим от холодного; станем огнем, пройдем сквозь огонь (πῦρ γενώμεθα, διὰ πῦρὸς ὁδεύσωμεν)<sup>6</sup>. У нас легкий путь к восхождению: Отец — наш путеводитель (Πατὴρ ὁδηγεῖ), развернувший пути огня (πῦρὸς ὁδοὺς ἀναπλύξας) — да не потечем из-за забвения по мелкой реке<sup>7</sup>.

Таким образом, лучший гимн — это уподобление богу, шествие к нему по пути, пролегающему через огненное очищение, не дающему душе испить из Леты и снова пасть в материю.

Вернемся к Ямвлиху. Он объясняет, в чем именно состоит действии молитвы:

Длительное пребывание (ἐγχερονίζουσα διατριβή) в молитвах питает наш ум, многократно усиливает восприимчивость (ὕποδοχήν) нашей души к богам, открывает людям божественное, *приучает* к блистаниям света<sup>8</sup>, понемногу совершенствует наши способности для соприкосновения (συναφάς) с богами до тех пор, пока не возведет нас до са-

<sup>6</sup> Ср. *Proclus. Ad Helium 1–2* (Vogt): «Внемли, Царь мыслительного огня, Титан золотобраздый...». Тема огня здесь имеет истоком *Халдейские оракулы*. Однако см. характерную параллель: *Clemens Alexandrinus. Stromata VII, 6, 34, 4* (Stählin): «Мы говорим, что огонь освящает (ἀγιάζειν) не плоть, но грешные души, имея в виду, разумеется, не обычный всеядный и низменный огонь, но так называемый разумный (φρόνισον)».

<sup>7</sup> *Proclus. Ex Chaldaeorum philosophia II* (Pitra, p. 193, 8–16; = p. 207–208, Des Places).

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

мой вершины, и постепенно возвышает способности нашего мышления<sup>9</sup> и наделяет нас [способностями] богов, она пробуждает дар убеждения, общность и нерасторжимую дружбу (φιλίαν) [с богами], приумножает божественную любовь, возжигает божественное души, очищает её от всего ей противоположного, изгоняет из облакающей её эфиридной и световидной пневмы (τοῦ αἰθερώδους καὶ αὐγοειδοῦς πνεύματος περὶ αὐτήν) то, что связано со становлением (γενεσιουργόν), дает совершенство благой надежде и вере в свет<sup>10</sup>, и, так сказать, делает тех, кто использует молитвы, если так можно выразиться, свитой богов (ὁμιλητὰς τῶν θεῶν)<sup>11</sup>.

Молитва делает ум вместилищем (ὑποδοχήν) божественного; приучает его выдерживать блистания умного света; помогает соприкоснуться (συναφάς) с богами; налаживает дружбу с ними; возжигает божественное начало, дремлющее в душе; изгоняет из души и её световидной колесницы всё связанное с материальным становлением; дает совершенство трем теургическим добродетелям — вере, надежде и любви; делает людей спутниками или учениками (ὁμιλητὰς) богов. Здесь же Ямлих подчеркивает нерасторжимость молитвы и священнодействия:

Таким образом становится ясным полная совместность духа и действия (σύμλνοια καὶ συνέργεια) теургического метода (ἱερατικῆς ἀγωγῆς), всячески и более тесно, чем в любом живом существе, связывающая его родственные части

<sup>9</sup> Возможно, имеются в виду интеллектуальные добродетели души.

<sup>10</sup> Упомянутые «любовь (эрос)», «надежда» и «вера» соответствуют триаде добродетелей из *Халдейских оракулов*, cf. *Psellus*. Hypotyposis 74, 28 (Kroll; = 199 Des Places); *Proclus*. In Tim., I, 212, 19 (Diehl); In Alc. 51, 15–16 (Westerink). Ср. также *Porphyrus*. Ad Marcellam 24, 5–6 (Pus): «Четыре начала (στοιχεῖα) должны быть положены в основание (κεκρατύνθω) наших [отношений] с Богом: вера, истина, любовь, надежда (πίστις, ἀλήθεια, ἔρωσ, ἐλπίς)», пер. А.С. Небольсина.

<sup>11</sup> *Iamblichus*. De mysteriis V, 26, 26–41 (Des Places). В жизнеописании Ямвлиха у Евнапия словом ὁμιλητῆς обозначаются ученики и товарищи философа, его постоянные слушатели, сопровождавшие его в путешествиях, см. *Eunapius*. Vitae sophistarum (Giangrande) V, 1, 4, 5; V, 1, 6, 2; V, 2, 1, 2; V, 2, 3, 3; V, 2, 7, 2; V, 3, 10, 6.

в единую нераздельность, которой ни в коем случае не следует пренебрегать, как не следует и, отбирая из нее лишь ту или иную половину, пренебрегать другой. Но тем, кто желает в чистоте сочетаться с богами, точно так же необходимо упражняться во всех этих частях и стремиться во всех них к совершенству<sup>12</sup>.

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. Познать Благо — это и есть идея блаженства...* Священными путями она отмеряет (ιερατικαῖς 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 *воротами к богу* (θύρα πρὸς θεὸν), создателю всяческих, или же местом и *двором* (αὐλή) Блага [см. Proclus. In Crat. 94, 7; Orac. chald. Frag. 202]. Прежде всего он обладает свойством очищать душу..., затем он готовит разум 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 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 душу во всецелом боге создателе. И это конец жреческого возведения (τέλος τῆς ιερατικῆς ἀναγωγῆς) у египтян<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Iamblichus. De mysteriis V, 26, 57–64 (Des Places).

<sup>13</sup> Ibid., 10, 5 (290), 7–6 (292), 5 (Des Places).

«Истинная» молитва у Прокла. После Ямвлиха и его учеников теорию молитвы развивает Прокл<sup>14</sup>. В комментарии на платоновский диалог *Тимей*<sup>15</sup> он понимает «совершенную» (τελεία) и «истинную» (ἀληθινή) молитву как пятиступенный процесс восхождения души, кульминирующий в единении (ἕνωσις) с богами. Рассуждение начинается с формулирования необходимости для сущих, совершивших исхождение из божественного, завершить круг и вернуться к истоку, достигнув таким образом завершения / совершенства. Как залог возможности такого возвращения в каждое сущее вложен Создателем символ-синфема — условный знак, помогающий и богам, и сущему вспомнить о взаимном родстве. Подобные синфемы действуют и сами по себе, активируя между сущим и соответствующим ему божеством «симпатию», основанную на соответствии данной синфемы отличительным свойствам того или иного бога (на принадлежности сущего той или иной «цепи» богов):

Сущие утверждены в богах. Говоря вообще, они вышли [из них] сами собой, но сохраняют бытие (μένει) посредством богов. Поскольку же они вышли, им нужно вернуться (ἐπιστρέφειν), подражая в этом [одновременности] проявления (ἔκφανσίν) богов вовне и их возвращения к Причине, чтобы, подчиняясь приводящей к совершенству и упорядочивающей триаде [пребывание, выхождение, возвращение], вновь окружить себя богами и первыми генадами, получить от богов второе совершенство, сообразно которому они могут вернуться к благости богов, чтобы, [вдобавок] к [исходной] укорененности своего начала в богах, еще раз укрепиться в них через возвращение, совершая круг, начинающийся от богов и в них заканчивающийся.

---

<sup>14</sup> См. *Bremond A. Un texte de Proclus sur la prière et l'union divine // Recherches des sciences religieuses* 19 (1929). P. 448–462; *Beierwaltes W. Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (1965<sup>1</sup>; Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979) [Philosophische Abhandlungen 24]. S. 313–328; и Exkurs III: “Zur Problemgeschichte des philosophischen Gebetes”. S. 391–394.

<sup>15</sup> *Proclus. In Tim. I, 209, 22–212, 28* (Diehl).

Таким образом все сущие и пребывают в богах, и возвращаются к ним. Они получили эту способность от богов и приняли в саму свою сущность две синфемы, — одну для пребывания в здешнем, а другую для [их] возвращения, как вышедших [из богов]. Подобное усматривается не только в душах, но также в неодушевленных предметах, следующих за ними.

Следовательно, симпатию в отношении тех или иных [божественных] сил производит [в вышедших] не что иное, как то, что они получили в удел от природы символы, усваивающие (οἰκειοῦντα) их той или иной цепи богов. Поскольку природа спускается сверху (ἄνωθεν γὰρ καὶ ἀπ' αὐτῶν ἐξήρτημένη)<sup>16</sup> от самих богов и распределяется по чинам богов, она вложила в сами тела синфемы их свойственности (οἰκειότητος) богам: в одни тела — синфемы Солнца, в другие — синфемы Луны, а в иные — синфемы какого-либо другого бога, и она поворачивает (ἐλιστρέφει) эти тела к богам, одни — к богам вообще, другие — к тому или иному богу, приводя свои порождения к совершенству (τελεώσασα) сообразно тому или иному отличительному свойству богов (ιδιότητα)<sup>17</sup>.

Прокл дополняет свое рассуждение о возвращении и неизреченных синфемах, вложенных демиургом в сущих, постулированием важности молитвы:

Все это Демиург еще прежде соделал применительно к душам, дав им синфемы для «пребывания» [в здешнем] и для «возвращения» [к богам]. Он укоренил их в отноше-

<sup>16</sup> Скорее всего, это аллюзия на гомеровскую «неразрывную золотую цепь» (δεσμὸν χρύσειον ἄρρηκτον), спущенную Зевсом с неба (Ilias VIII, 19; XV, 19–20 Allen), трансформировавшуюся в последующей философии в символ непрерывности бытия от высшего начала до самого низшего. Не случайно далее Прокл прямо говорит о подобной «цепи» (σειρά). Ср. Proclus. In Tim. 1, 225, 6 (Diehl): «цепь, именуемая зевесовой» (σειρᾶς τῆς δίου λεγομένης); и 1, 314, 18–19: «слова *золотая цепь* суть гомеровское именование для серий внутрикосмических богов».

<sup>17</sup> Proclus. In Tim. 1, 210, 1–26 (Diehl).

нии Единого, а в отношении Ума он одарил их способностью возвращаться. Что касается упомянутого возвращения, то его успеху более всего способствует (παρέχεται συντέλειαν) молитва. Посредством *невыразимых* «символов богов», которые Отец душ всеял в них, молитва привлекает к себе благодетельствие богов. Она соединяет молящихся с теми, кому молятся, она сочетает ум богов с логосами молящихся, она подвигает тех, кто в совершенстве содержит в себе блага, к желанию щедро раздавать их. Молитва — это средство, убеждающее богов и утверждающее всё наше в богах<sup>18</sup>.

Здесь символы тождественны «халдейским» *voces mysticae* и именам богов. Далее Прокл дает описание пяти ступеней молитвы, важное для последующей традиции:

Первым в совершенной и истинной молитве следует *знание* всех чинов богов, к которым приближается молящийся. Невозможно приблизиться как свой (οἰκείως) [к богам], не зная их отличительных свойств (ιδιότηας)<sup>19</sup>... После этого следует *усвоение* (οἰκείωσις) [богам] через наше уподобление (ὁμοίωσιν) божественному в том, что касается нашей всецелой чистоты, целомудрия, воспитанности, надлежащего поведения, благодаря которым мы преподносим богам наше, привлекая к себе их благорасположение и склоняя перед ним наши души. Третьим является *прикосновение* (συναφή), сообразно которому вершиной души (τῷ ἀκροτάτῳ τῆς ψυχῆς) мы прикасаемся (ἐφάπτομεθα) к божественной сущности и склоняемся (συννεύομεν) к ней. За упомянутым следует «*сближение*» (ἐμπέλασις), ибо так это названо в Оракулах: «смертный, приблизившийся к огню, будет иметь свет от богов». Оно дает нам общность и яснейшую причастность (μετουσίαν) Свету богов. Наконец,

<sup>18</sup> *Ibid.*, 1, 210, 27–211, 8 (Diehl).

<sup>19</sup> Ср. *Proclus*. *Institutio theologica* 97 (Dodds): «Всякая причина, начальствующая для отдельной серии, уделяет (μεταδίδωσιν) данной серии свое отличительное свойство (ιδιότητος). И то, что она есть первично, данный ряд есть ослабленно (καθ' ὑφεσιν)».

следует *единение*, утверждающее единое души в едином богов (αὐτῶ τῶ ἐνὶ τῶν θεῶν τὸ ἐν τῆς ψυχῆς ἐνιδρύουσα) и содействующее единое действие (ἐνέργειαν) у нас и богов, сообразно чему мы принадлежим уже не себе, но богам, пребывая в божественном свете и будучи вкруговую охвачены им<sup>20</sup>.

Таким образом, пятью ступенями молитвы являются γνῶσις («знание» богов); οἰκείωσις («становление своим» для богов, достигаемое через уподобление им в добродетели), συναφή («прикосновение» вершины души к божественному бытию), ἐμπέλασις («сближение», приводящее к общности со светом богов и причастности к нему), ἔνωσις («единение», при котором единое души водружается в едином богов, действие человека и богов становится единым, поскольку человек, охваченный божественным светом, уже не принадлежит себе).

В заключение Прокл говорит, что цель молитвы — возвращение исшедших в исходное пребывание (μονή), и потому молитва столь важна для восхождения души:

И в этом состоит благородная цель истинной молитвы — связать возвращение с пребыванием (ἐπισυνάψῃ τὴν ἐπιστροφὴν τῇ μονῇ), вновь водрузить в едином все, что вышло из единого богов, облачить (περιλάβῃ) свет, который в нас, в Свет богов. Молитва — это немаловажная часть всецелого восхождения души, и неверно, что имеющий добродетель не нуждается в благах, происходящих из молитвы. Совершенно напротив, восхождение совершается посредством молитвы и вместе с ней, и венец добродетели — это благочестие (ὁσιότης) в отношении богов<sup>21</sup>.

В целом, несмотря на различие формулировок, общая схема рассуждения о молитве у Прокла согласуется с учением Ямвлиха<sup>22</sup>. Прокл даже цитирует Ямвлиха:

<sup>20</sup> Proclus. In Tim. 1, 211, 8–28 (Diehl).

<sup>21</sup> Ibid., 1, 211, 8–212, 6 (Diehl).

<sup>22</sup> Это отмечает Дж. Диллон (Dillon J.M. Iamblichus' Theory of Prayer. P. 407–411).

Ямвлих: Ἐλεῖ δὲ μέρος τῶν θυσιῶν οὐ τὸ σμικρότατόν ἐστι τὸ τῶν εὐχῶν<sup>23</sup>.

Прокл: οὐκ ἄρα σμικρόν τι μόριόν ἐστιν ἡ εὐχή τῆς ὅλης ἀνόδου τῶν ψυχῶν<sup>24</sup>.

Тем не менее, эта цитата выявляет и разницу в общей перспективе у двух авторов. Для Ямвлиха молитва является важнейшим элементом теургического священнодействия, тогда как у Прокла обрядовый аспект практически не обсуждается, он сосредоточен на теоретических и метафизических основаниях, делающих возможным восхождение души в молитве.

Как уже сказано, в *Комментарии на Тимей* Платона Прокл изложил учение о молитве в философских терминах. В работе *О жертвоприношении и магии*, посвященной священнодействиям, о молитве говорится в теургическом контексте<sup>25</sup>:

Все молится сообразно своему чину (τάξις) и гимнословит — мыслительно, рассудочно, природно или чувственным образом — вождей всецелых цепей (ἡγεμόνας τῶν σειρῶν ὅλων). Поэтому и гелиотроп, как удобоподвижный в отношении Солнца, движем им, и если бы кто-нибудь смог, то услышал бы, как в своем вращении он сотрясает воздух, вознося посредством этого звука как бы некий,

---

По мнению Диллона, Прокл лишь дополняет учение Ямвлиха идеей о соединении «единой души» с «Единым в богах» (*Ibid.* P. 411). Отметим, что этот момент присутствует у самого Ямвлиха, который прямо говорит об этом в другом рассуждении о молитве (на которое Диллон сам же указывает, но которое не учитывает). Ямвлих пишет там, что, когда чистые умы посредством священнодействий и молитв соединяются с богами, «само божественное безусловно (ἀτεχνῶς) соединяется с самим собой (πρὸς ἑαυτὸ σύνεστι) и участвует в мыслях, выражаемых молитвами, не как иное в ином», *De mysteriis* I, 15, 19–39 (*Des Places*).

<sup>23</sup> *Iamblichus*. *De mysteriis* V, 26, 1–2 (*Des Places*): «Далеко не самой малозначимой частью жертвоприношений является то, что относится к молитве».

<sup>24</sup> *Proclus*. In *Tim.* 1, 212, 1–2 (*Diehl*): «Молитва — это немаловажная часть всецелого восхождения души».

<sup>25</sup> *Proclus*. *De sacrificio et magia* (*Bidez*) / *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*. Vol. 6. Brussels : Lamertin, 1928. P. 148–151.

сложенный для Царя, гимн, каким способно гимнословить растение<sup>26</sup>.

Фраза «молится всё» (εὐχεται γὰρ πάντα) — это цитата из Феодора Асинского (ок. 275–ок. 360), ученика Порфирия и Ямвлиха: «молится всё, за исключением Первого»<sup>27</sup>. Каждое существо, возносит молитву-гимн богам в форме, естественной для данного уровня бытия: мыслительные — мыслительно, природные — природным образом. При этом молитва обращена к богам-вождям (οἱ ἡγεμονικοὶ θεοὶ)<sup>28</sup>, возглавляющим соответствующие «цепи» бытия: существа, принадлежащие «цепи» Гелиоса (Солнца), молятся ему, принадлежащие цепи Селены (Луны) или Гермеса — им<sup>29</sup>. Примечательно, что в этом фрагменте гимн и молитва практически являются синонимами, как, впрочем, и в отрывке сочинения «Из халдейской философии», где Прокл отождествляет к невыразимые синфемы Отца (τὰ συνθήματα τοῦ Πατρὸς τὰ ἄρρητα) и мыслительные и незримые гимны (οἱ νοεοὶ καὶ ἀφανεῖς ὕμνοι)<sup>30</sup>:

Душа, поющая гимны (ὕμνωδὸς ψυχὴ) божественному, обретает совершенство, выставляя вперед, согласно оракулу,

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 148, 12–18.

<sup>27</sup> См. *Proclus*. In *Tim.* 1, 213, 2–3 (Diehl): πάντα γὰρ εὐχεται πλὴν τοῦ πρώτου, φησὶν ὁ μέγας Θεόδωρος.

<sup>28</sup> О них см. *Proclus*. *Theologia Platonica* VI, 4 (23, 22–23 Saffrey-Westerink) *et passim*, а также в кн. *Van Den Berg R.M.* *Proclus' Hymns. Essays, translations, commentary*. Leiden: Brill, 2001. P. 56–58. Ср. *Proclus*. *Institutio theologica* 97 (Dodds): «Всякая причина, дающая начало каждой серии, уделяет данной серии свое отличительное свойство. И то, что она есть первично, данный ряд есть ослабленно».

<sup>29</sup> Ср. *Proclus*. In *Tim.* 1, 170, 23–24 (Diehl): «едина и вся серия Афины, идущая сверху вниз вплоть до самых последних сущих и берущая начало от сверхнебесных порядков», пер. С.В. Месяц.

<sup>30</sup> О синфемах, «халдейской» философии и теургии см. *Majercik R.D.* *Introduction // The Chaldean Oracles / Text, transl. and comm. by R. Majercik*. Leiden: Brill, 1989. P. 1–47; *Петров В.В.* Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // *Диалог со временем*. 24 (2008). С. 148–166.

неизреченные синфемы Отца и принося их Отцу; синфемы, которые Отец «вложил» в неё при первом выхождении сущности. Ведь таковы мыслительные и незримые гимны восходящей души: они *пробуждают память* о гармонических логосах, несущих в ней невыразимые образы божественных сил<sup>31</sup>.

Пропеваемые в гимнах божественные имена тождественны «синфемам» — условным знакам и символам, посеянным Отцом в душах при создании мира. Мыслительные гимны и синфемы *пробуждают память* души о божественном. Поэтому через синфемы (которые умопостигаемы) невыразимым образом (сверхрационально и невербально) познается непознаваемое и неизреченное существование умопостигаемого и мыслительного:

Этот чин, будучи вершиной мыслительных (νοερῶν) богов, по своему особенному свойству непознаваем и невыразим и *познается* при посредстве умопостигаемых (νοητῶν) *синфем*<sup>32</sup>.

[Умопостигаемое и мыслительное] красуется в своем непознаваемом существовании (ὕψαρξισίῃ) и *познается* таинственно и неизреченно только посредством умопостигаемых *синфем*<sup>33</sup>.

*Латинская традиция.* Рассуждение Прокла о молитве в XIII в. заинтересовало западных богословов. Гильюм из Мёрбеке (ок. 1215–1286) перевел отрывки из комментария Прокла к *Тимею* Платона ок. 1267 г.<sup>34</sup> Характерно, что Гийом не переводил *Комментарий* целиком, но ограничился фрагментами его второй книги,

<sup>31</sup> Ср. Proclus. Ex Chaldaeorum philosophia / Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata, ed. J.B. Pitra. Roma, 1888. P. 192, 22–27; = Oracles chaldaïques / Éd. par É. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1971. P. 206–207.

<sup>32</sup> Proclus. Theologia Platonica IV, 11 (35, 17–20 Saffrey-Westerink).

<sup>33</sup> Ibid., 36, 13–15.

<sup>34</sup> Перевод издан в кн. Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon / Traduction de Guillaume de Moerbeke. T. II : Livres V à VII et Notes marginales de Nicolas de Cues. Édition critique par Carlos Steel suivie de l'édition des extraits du Commentaire sur le Timée, traduits par Moerbeke. Leuven : University Press, 1985. P. 559–587. Как

интересовавшими либо его самого, либо других ученых. В числе переведенных отрывков — рассуждение о молитве (*In Tim.* 1, 207, 21–212, 28 Diehl).

Перевод Гийома получил его друг — Генрих Бат из Мехелена (1246–1310), который откомментировал Проклово рассуждение о молитве, а также трижды цитировал его в своем *Speculum divinorum et quorundam naturalium* (1285–1305), при этом один раз — целиком.

Видимо, с переводом был знаком и учитель Генриха — Фома Аквинский. Заметим, что именно по заказу Фомы Гийом перевел все сочинения Аристотеля. В одном из писем Парижского факультета искусств от 1274 г. (отправленном сразу после кончины Фомы руководству бенедиктинского ордена) сообщается, что Фома обещал наставникам факультета прислать из Италии три переведенных на латинский греческих трактата, в числе которых — «*Exposicionem Timei Platonis*». Возможно, Аквинат и заказал Гийому перевод.

*Возводящая молитва в Ареопагитском корпусе.* Весьма близким по духу к тому, что говорит Прокл в *О жертвоприношении и магии*, является рассуждение о молитве у Пс.-Дионисия в *О божественных именах* III, 1. Приступая к рассмотрению божественных имен, говорит Ареопагит, следует возвести себя к Троице посредством молитвы. Подобное восхождение и «приближение» к Богу означает приближение к умопостигаемым светам<sup>35</sup>, утвержденным окрест Бога:

Рассмотрим всесовершенное изъяснительное (ἐκφαντορικῆν) *благонаименование* всех Божиих исхождений, *призвав*

---

отмечает К. Стил, сравнение с изданным Дилем греческим текстом *Комментария* показывает, что у Мёрбеке была прекрасная греческая рукопись, так что в некоторых случаях его латинский перевод дает лучшие чтения.

<sup>35</sup> *Iamblichus. De mysteriis* 10, 6 (292, 12) (Des Places): «теургия сочетает душу с силой, которая... возводит к умопостигаемой истине»; 5, 20 (227, 5 sq.): «если взять другой отправной путь исследования — мир и находящихся в нем богов, распределение в нем четырех элементов... — то мы легко поднимемся к истине о священнодействии при жертвоприношениях».

(ἐλικαλεσάμενοι) благоначальную и сверхблагую Троицу, изъясняющую (ἐκφαντορικὴν) все свои в высшей степени благие промыслы. Ибо первым делом к Ней как к благоначалию подобает нам молитвами *возводить* себя (ἀνάγεσθαι) и по мере приближения к Ней *посвящаться* (μυεῖσθαι) во *всесвятые дары*<sup>36</sup>, окрест Нее утвержденные (τὰ περὶ αὐτὴν ἰδρυμένα). Ведь Она присутствует во всем, но не все присутствует в Ней. И когда мы *призываем* Ее всечистыми молитвами, незамутненным умом и *пригодностью* к единению с божественным (τῇ πρὸς θεῖαν ἔνωσιν ἐπιτηδειότητι), тогда и мы в Ней присутствуем<sup>37</sup>.

Приведенный отрывок содержит отчетливые мистериальные («посвящаться») и теургические (см. далее) аллюзии. Например, в качестве средств и условий для того, чтобы «присутствовать» в Троице, т.е. иметь возможность приобщиться к Ней, Пс.-Дионисий называет молитву, чистоту ума, и «пригодность» к единению с божественным. Начиная с Ямвлиха термин «пригодность» означает у неоплатоников способность и готовность теур-

---

<sup>36</sup> В данном случае это аналог умной, «ангельской» Евхаристии. Ср. *Ps.-Dionysius. De divinis nominibus* I, 2 (100, 14 Suchla), где говорится, что Благо вышает священные умы до созерцания себя, приобщения и уподобления себе (θεωρίαν καὶ κοινωνίαν καὶ ὁμοίωσιν ἀνατείνει).

<sup>37</sup> *Ps.-Dionysius. De divinis nominibus* III, 1 (138, 1–12 Suchla). У Ареопагита имеется еще одно обращение к Троице, в котором также упомянуты божественные Речения, и которое он называет молитвой, см. *Idem. De mystica theologia* 1, 1 (141, 2–142, 4 Heil-Ritter): «О Троица, превышающая сущее, божество и благодать! Наставница христиан в богомудрости! Направь (ἰθύνον) нас к превышающей познание и свет высочайшей вершине (ἀκροτάτην κορυφὴν) таинственных Речений, где *простые, безотносительные и неизменные* таинства Божьего Слова (θεολογίας), окруженные превышающим свет мраком сокровенно-таинственного безмолвия (κρυφιότητος σιγῆς), сверхъясно сверхблещут в глубочайшей тьме и в полной неосязаемости и невидимости сверхблестаний преисполняют незрячие умы. Такой пусть будет моя молитва». Ср. *Proclus. In Alc.* 247, 4–5 «восходя к этому уму, давайте вместе с ним созерцать умную сущность, в простых и нерасчлененных схватываниях узревая *простое, неподвижное и нерасчлененное сущее*». Таким образом, сочинение, задачей которого не является истолкование божественных имен, открывается просьбой к Троице направить умы к вершине Речений, чтобы слово Бога в безмолвии наполнило их.

га принять в себя бога<sup>38</sup>. Более того, у Ямвлиха имеется отрывок, очень близкий к приведенному выше:

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, производит иную деятельность (ἐτέραν ἐνέργειαν ἐνέργει) и полагает, что уже не является человеком, причем полагает правильно. Помимо этого, она зачастую, отбросив собственную жизнь, получает взамен наиболее блаженнейшее действие (ἐνέργειαν) богов... *Восхождение посредством призываний* (διὰ τῶν κλήσεων ἄνοδος) 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 нерасторжимого соития, при помощи божественной дружбы, связующей все... Они делают *человеческий ум* (γνώμην) *пригодным* (ἐπιτηδείαν) *для причащения* (πρὸς τὸ μετέχειν) *богам, возводят* его к богам и приводят его в согласие (συναρμόζουσαι) [с ними] посредством слаженного убеждения. Вот почему священные *имена богов* (ὀνόματα ἱεροπρεπῆ) и прочие божественные *синфемы, будучи возводящими* (ἀναγωγὰ ὄντα), могут сочетать [ум] с богами»<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Cf. *Iamblichus. De mysteriis* 3, 2 (105), 1 sqq. (Des Places): «все эти [состояния] божественны и пригодны для восприятия божественного (πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θεῶν ἐπιτηδεῖα». Краткий анализ этого термина и литературы см. в *Gersh S. From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: E.J. Brill, 1978. P. 37 ff., прим. 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 сὺνθημα или σύμβολον — магического соответствия, соединяющего всякую материальную вещь *здесь* (ἐνταῦθα) с тем или иным началом или совокупностью начал *там* (ἐκεῖ)», *Proclus. The Elements of Theology / A Revised Text with Trans., Introd. and Comm.* by E.R. Dodds. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1963. P. 222–223.

<sup>39</sup> *Iamblichus. De mysteriis* 1, 12, 30–41 (42) (Des Places).

Налицо совпадения, количество которых дает основания говорить о прямом влиянии. Ср.:

<i>Ps.-Dionysius. De divinis nominibus III, 1</i>	<i>Iamblichus. De mysteriis 1, 12, 30–41</i>
<i>призывания (ἐπικαλεσάμενοι) Троицу; призвав (ἐπικαλούμεθα) Троицу</i>	<i>призывания (προσκήσεις) богов</i>
<i>незамутненность ума и пригодность к единению с божественным</i>	<i>пригодность (ἐπιτηδείαν) ума для причащения (μετέχειν) богам</i>
<i>посвящаться (μυεῖσθαι) во всесвятые дары</i>	
<i>возведение (ἀνάγεσθαι) к Троице</i>	<i>призывания возводят (ἀνάγουσαι) к богам</i>
<i>благонаименования Божиих исхождений</i>	<i>имена богов</i>

Однако имеется и важное отличие. Когда Ямлих говорит о призываниях (κλήσεις или προσκήσεις) богов теургами, он наделяет анагогической функцией сами призывания как таковые. Простое произнесение истинных божественных имен оказывает, согласно Ямлиху, возводящее действие. Имена прямо названы им «божественными синфемами». Такие синфемы действуют «сами собой», их не нужно и невозможно «понимать», поскольку они превыше ума<sup>40</sup>. Остается несным, насколько в этом аспекте подход Пс.-Дионисия отличается от такового у Ямвли-

<sup>40</sup> *Ibid.*, 2, 11 (97), 5: «Совершеннодействие (τελεσιουργία) неизреченных обрядов (ἔργων), богоподобное совершение которых превышает всякое мышление, и сила невыразимых (ἀφθέκτων) символов, понимаемых одними богами, содействуют теургическое единение. Поэтому мы и не совершаем это мышлением — в таком случае их осуществление (ἐνέργεια) будет умственным и зависящим от нас, а ни то, ни другое не является истинным. В действительности, даже когда мы не мыслим, синфемы сами по себе производят (ἀφ' ἑαυτῶν δρᾶ) свое дело, и неизреченная сила богов, к которым относятся эти знаки, сама узнает свои образы (εἰκόνας), не побуждаемая нашим мышлением... Не нашими мыслями божественные причины по преимуществу призываются в действие (προκαλεῖται εἰς ἐνέργειαν), но эти мысли, все лучшие расположения (διαθέσεις) души и наша чистота должны предшествовать этому действию как вспомогательные причины (συναίτια). Главное, что побуждает божественную волю (βούλησιν), — это сами божественные синфемы. Таким образом, божественное приходит в движение от себя самого и не получает начала своей деятельности ни от какого менее совершенного существа».

ха. С одной стороны, имена Бога, данные в священных Писаниях («в Оракулах»), Пс.-Дионисий приравнивает к «теургическим светам». Если «теургический» означает здесь не «деяния Бога», но «деяния, которые делают человека Богом»<sup>41</sup>, то значит, Пс.-Дионисий (вслед за Ямвлихом) и *Халдейскими оракулами* понимает божественные имена как теургические *voces mysticae*, как синфемы, соединяющие теурга с «Отцом светов». Впрочем, дать однозначную интерпретацию не представляется возможным, поскольку, несмотря на подчеркнутое использование лексики, заимствованной из поздне-античных учений, Пс.-Дионисий имеет обыкновение переосмысливать заимствованные термины, так что неясно, насколько далеко он готов здесь идти за своим источником.

После рассмотренного выше обращения к Троице (О божественных именах III, 1) Пс.-Дионисий переходит к рассуждению о молитве:

Устремим же себя молитвами к высочайшему восхождению (ὕψηλότεραν ἀνάνευσιν) божественных и благих *лучей*, как бы постоянно перехватывая обеими руками *многосветлую цепь* (πολυφώτου σειρής)<sup>42</sup>, свешенную с верха неба<sup>43</sup> и достигающую досюда; полагая, что мы стягиваем ее к себе, на деле же не ее, присутствующую и вверху и внизу, сводя вниз, но возводя себя (ἀνηγόμεθα) к более высоким блистаниям *многосветлых лучей* (πρὸς τὰς ὑψηλότερας τῶν πολυφώτων ἀκτίνων μαρμαρυγᾶς)... Почему и подобает всякое дело, а особенно богословие, начинать молитвой, — не для того, чтобы присутствующую везде и нигде Силу привлечь к себе, но чтобы посредством *воспоминаний о божественных*

<sup>41</sup> Анализ понятия «теургия» у Пс.-Дионисия дан в работе: *Struck P. Pagan and Christian Theurgies: Iamblichus, Pseudo-Dionysius, Religion and Magic in Late Antiquity // Ancient World 32/1 (2001). P. 25–38.*

<sup>42</sup> Ср. *Proclus. Ad Helium*, v. 32 (Vogt): «многосветлый чертог высочайшего отца (ὕψιτενοῦς πατρός πολυφεγγέος αὐλής)».

<sup>43</sup> Относительно свешенной сверху цепи, молитвы и синфем см. *Proclus. In Tim. 1, 210, 1–26 (Diehl).*

ственном и призываний его вручить Ей самих себя и с Ней соединиться<sup>44</sup>.

Умная молитва помогает восхождению (ἀνάνευσιν) посредством или вдоль божественных, умных лучей. Пс.-Дионисий называет эти лучи «многосветлыми» (т.е. «яркими») <sup>45</sup> и сравнивает со свешенной с неба до земли «многосветлой цепью». У этого сравнения несколько планов. Во-первых, это аллюзия на гомеровскую цепь, спущенную Зевсом с неба, которая у неоплатоников и особенно Прокла стала символом связи всего бытия сверху донизу. Кроме того, как отмечалось выше, «цепь» у Прокла является техническим термином, означающим вертикальный ряд сущих, подчиненных тому или иному богу<sup>46</sup>. Кроме того в *Платоновской теологии* Прокла этапы восхождения к всеобщей Причине на субъективном уровне соответствуют безмолвию (ἡσυχία), уму (νοῦς) и рассуждению (λογισμός):

Давайте, придя в покой (ἡρεμία) всего, подойдем поближе к причине всего. Пусть будут у нас в покое не только мнение и воображение, будет *безмолвие* (ἡσυχία) не только страстей, сковывающих нас в возводящем стремлении к первому, но пусть будет безмолвен сам воздух, безмолвен весь мир.

Пусть всё — действием спокойной силы — поднимет нас до причастности (μετουσίαν) неизреченному. Остановимся там и, возвысившись над умопостигаемым... распростершись, как перед восходящим солнцем, прикрыв глаза...

---

<sup>44</sup> Ps.-Dionysius. De divinis nominibus III, 1 (138, 13–139, 16 Suchla).

<sup>45</sup> Cf. Ps.-Dionysius. De coelesti hierarchia 15, 8 (57, 15 Heil-Ritter): «к щедрому и многосветлому лучу богоначального солнцелучения» (πρὸς τὴν ἄφθονον καὶ πολύφωτον ἀκτίνα τῆς θεαρχικῆς ἡλιοβολίας).

<sup>46</sup> Это не единственная параллель между Пс.-Дионисием и сочинением *О жертвоприношении и магии* Прокла, см.: *Петров В.В.* Трансформация античной онтологии у Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника / XVIII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009, С. 16–25.

узрим тем самым солнце света умопостигаемых богов, появляющееся, как говорят поэты, из океана<sup>47</sup>.

Вслед за этим, низойдем от этой боговдохновенной безмятежности к уму... а от мыслительного гимнопения (τῆς νοεῖας ὑμνωδίας) к *рассуждениям* (λογισμοῦς)<sup>48</sup>, выдвинув неопровержимую диалектическую науку (διαλεκτικῆς ἐπιστήμην)... И пусть на этом нисхождение будет завершено<sup>49</sup>.

И, наконец, рассуждение о молитве в контексте упоминания о восхождении и солнечных лучах отсылает к богословию *Халдейских оракулов* (и еще дальше — к таким связанным с культом Солнца религиям, как митраизм и зороастризм), в которых разделяется учение о восхождении душ по солнечным лучам к Солнцу (в молитве или после оставления земного тела). Не случайно и цепь, и лучи именуется «многосветлыми».

Обращение к метафизике и мистике поклонения солнцу в VI в. является архаизмом и выдает, видимо, сирийское происхождение автора *Ареопагитского корпуса*<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> *Homerus. Ilias VII, 421-423: Ἠέλιος μὲν ἔλειτα νέον προσέβαλλεν ἀρούρας / ἐξ ἀκαλαρρείταιο βαθυρρόου Ὠκεανοῖο / οὐρανὸν εἰσανιῶν.* Однако непосредственным источником Прокла здесь является Плотин, *Enn. V, 5, 8, 3-13*: «должно пребывать в безмолвии, пока [свет] не явится, приготавливая себя видеть его, как глаз ожидает восхода Солнца; оно же появляется над горизонтом («из океана», как говорят поэты), давая очам себя видеть. Но откуда восходит тот, кому подражает Солнце?... Он будет выше самого Ума, который его созерцает. Ибо ум стоит первым в отношении созерцания, не видя ничего иного, кроме красоты, всего себя обратив и отдав ему; став неподвижным и исполнившись силы (μένους)».

<sup>48</sup> Умопостигаемые гимны тождественны здесь умным схватываниям-интуициям, ср. *Proclus. In Tim. I, 283, 1-11 (Diehl)*: «Посредством умозаключений он нисходит от ума к развертыванию рассуждений и через демонстрацию улавливает природу мира» (συλλογιζόμενος δὲ ἀπὸ νοῦ κάτεισιν εἰς λογικὰς διεξόδους καὶ τὴν δι' ἀποδείξεως θῆραν τῆς τοῦ κόσμου φύσεως); а также *Proclus. Theologia Platonica IV, 16. P. 50, 112-14 Saffrey-Westerink*: «воспоем в гимнах (ὑμνεῖσθωσαν) те три божественности, что делят между собой сверхнебесное место... умопостигаемые в мыслительном». В комментариях к этому месту Саффре и Вестринк поясняют, что перечисление атрибутов трех божественностей Прокл уподобляет пропеваемому в их честь гимну, в котором называются их имена.

<sup>49</sup> *Proclus. Theologia Platonica II, 64, 13-65, 20 (Saffrey-Westerink).*

<sup>50</sup> См. *Петров В.В. Возводящие лучи Блага: Солнце в позднеантичном пла-*

Пс.-Дионисий подчеркивает, что не Бог сходит к молящемуся, но молящийся поднимается к богу<sup>51</sup>. Подобное видение роднит его с Ямвлихом, который настойчиво и неоднократно подчеркивает этот момент в сочинении *О таинствах*. Подобный взгляд на молитву — как на метафизический процесс приведения сущего к единству с высшим началом, или же теургическое восхождение по цепи бытия к своему богу — существенно отличается от такового у христианских богословов. Для сравнения достаточно указать на трактат *О молитве* Иоанна Златоуста<sup>52</sup>, на одноименное сочинение Оригена<sup>53</sup> (который в других вопросах неоднократно предпочитает ортодоксальному учению философические теологумы). Ближайшее сходство к Пс.-Дионисию среди христианских авторов демонстрирует Климент Александрийский (см. выше), но он сам называет соответствующий раздел *Стромат* «гностическим». Примечательно, что различия между приведенным

---

тонизме и Ареопагитском корпусе // Историко-философский ежегодник 2009. Москва: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 85–112.

<sup>51</sup> Когда Пс.-Дионисий описывает ключевой момент евхаристического таинства — призывание Святого Духа, который должен сойти на чашу и хлеб и претворить их в Кровь и Плоть Христовы, он не упоминает ни о схождении Духа, ни о претворении Даров, но лишь о том, что «в то время как многие вглядываются только в божественные символы [= Дары], сам [иерарх] в блаженных и умопостигаемых созерцаниях непрерывно священноначально *возводится богоначальным Духом... к святым началам совершаемых [священнодействий]*» (*De ecclesiastica hierarchia* 3, 2, 428 A Heil-Ritter). Тот же механизм отмечается им и применительно к таинству крещения, которое осуществляет иерарх: «Совершив это, он [иерарх] вновь простирается *от выступления ко вторичному к созерцанию первичного*, так как никогда никоим образом не обращается к чему-либо чуждому, минуя свое, но *переходит от божественного к божественному*, всегда движимый богоначальным Духом» (*Ibid.*, II, 2, 8, 397 A Heil-Ritter).

<sup>52</sup> *Joannes Chrysostomus. De oratione* // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского в русском переводе. Т. II. Кн. 2. СПб, 1896. С. 831–844.

<sup>53</sup> См. *Origenes. De oratione* // О молитве и Увещание к мученичеству. Творения учителя Церкви Оригена / Пер. с прим. Н. Корсунского. 2-ое изд. СПб, 1897. С. 6–164. Различая четыре виды молитвы, Ориген выделяет просительную, молитву смиренного преклонения перед Божеством, ходатайственную и благодарственную. Об умной молитве не говорится.

«теургическим» описанием молитвы (О божественных именах III, 1) и традиционным «христианским» её представлением (О церковной иерархии VII) даже приводились как аргумент для обоснования неаутентичности последней главы трактата *О церковной иерархии*<sup>54</sup>.

Подводя итог, можно сказать, что в том, что касается понимания природы и механизмов действия молитвы (а также церковных таинств), Пс.-Дионисий большей частью зависит от сочинений, посвященных языческой теургической практике: *О египетских таинствах* Ямвлиха, *О жертвоприношении и магии* Прокла, *Халдейские оракулы* (включая не дошедшие до нас комментарии на них Ямвлиха и Прокла). Сущностную близость к воззрениям теургического неоплатонизма обнаруживает и понимание Пс.-Дионисием «умопостигаемых» гимнов, суть которых составляет возгласение «истинных» имен Бога. Пропевание этих «теургических» имен, функционально близким к «синфемам» *Халдейских оракулов*, обеспечивает соединение гимнопевца с Богом. Место, которое «мыслительные» гимны занимают в иерархии отношений с божественным — между «безмолвием» неизреченного и разворачиванием в логических умозаклчениях — также свидетельствует о зависимости соответствующих воззрений Пс.-Дионисия от взглядов его предшественников-неоплатоников.

---

<sup>54</sup> Brons B. Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse 5 (1975). S. 9–10 [107–108].

*Валерий Петров*

Учение об анагогической молитве у Ямвлиха и Прокла  
и его рецепция в христианском платонизме.

В статье анализируется учение о молитве, представленное в «теургическом» неоплатонизме Ямвлиха, Прокла и следующего им Пс.-Дионисия Ареопагита. Рассмотрены представления Ямвлиха о трех ступенях молитвы, а также теория «истинной» или «совершенной» молитвы у Прокла, понимаемой как пятиступенный процесс восхождения души, кульминирующий в единении с богами. Обсуждаются теоретические и метафизические основания, делающие возможным восхождение души в молитве, и учение о символах-синфемах — условных знаках, помогающих богам и существу вспомнить о взаимном родстве. Проводится сравнение учений о молитве у Ямвлиха и Прокла. Указано на знакомство некоторых латинских богословов XIII в. с учением Прокла о молитве. Обсуждается теургический контекст учения Прокла, а также родство молитвы и гимна. Рассматривается учение о возводящей молитве в *Ареопагитском корпусе*, включая мистериальные и теургические аллюзии (молитва как возведение и посвящение). Показано, что имена Бога являются возводящими синфемами. Обсуждается учение о гимне-молитве как «многосветлой цепи».

*Ключевые слова:* Ямвлих, Прокл, *Ареопагитский корпус*, теургия, молитва, гимн, символы, синфемы.

*Valeriy Petroff*

Anagogic prayer in Iamblichus and Proclus  
and its reception in Christian Neoplatonism.

The article treats the concept of prayer developed in the “theurgic” Neoplatonism of Iamblichus, Proclus and Ps.-Dionysius the Areopagite who follows them. Iamblichus’ views on the three steps of prayer are discussed along with the concept of “true” or “perfect” prayer in Proclus who understands it as a five-step process of the soul’s uplifting, culminating in the union with gods. Theoretical and metaphysical principles that make possible the soul’s uplifting in prayer are considered, as well as the theory of *symbola* and *synthemata* as tokens helping the gods and the beings remember their mutual kinship. The concepts of prayer of Iamblichus and Proclus are compared. The acquaintance of some 13th-century latin theologians with Proclus’ teaching on prayer is observed. Theurgic context of Proclus’ teaching is discussed as well as the kinship between prayer and hymn. The theory of anagogic prayer in the *Corpus Areopagiticum* is analyzed including its mysterial and theurgic allusions (prayer as uplifting and initiation). Divine names are shown to be uplifting *synthemata*. A “great shining chain” of the hymn-prayer is discussed.

*Key words:* Iamblichus, Proclus, *Corpus Areopagiticum*, theurgy, prayer, hymn, symbols, *synthemata*

## Содержание

### 1. Язык, театр, поэзия

<i>А. Ахутин.</i> Как сказывается истина? .....	8
<i>Вяч. Вс. Иванов.</i> Ранние восточно-индоевропейские истоки терминов Платона .....	39
<i>Н. Гринцер.</i> Платоновская этимология и софистическая теория языка .....	53
<i>Н. Брагинская.</i> Заметки о метафизической кровати .....	84
<i>Е. Алымова.</i> Трагедия Еврипида «Елена» в свете философских дискуссий V–IV веков: софисты, Сократ, Платон .....	111
<i>А. Апаева.</i> Искусство на службе у государства. О месте поэта в идеальном государстве Платона .....	130

### 2. Платон и история

<i>И. Суриков.</i> Афины и греческий мир в эпоху Платона: политическая история и тенденции в идейной жизни .....	140
<i>Р. Светлов.</i> «Политик» и элейское политическое искусство .....	165

<i>И. Солнцева.</i> Платоновские рассказы о прошлом Афин и «финикийский миф» .....	184
<i>Д. Дорофеев.</i> Древнегреческий пир как пространство личной коммуникации и философии (материал семинара по «Пиру» Платона) .....	208

### 3. *Неоплатонизм и раннее христианство*

<i>Д. Курдыбайло.</i> Об «умопостигаемом месте» в метафизике Платиновых <i>Эннеад</i> .....	228
<i>В. Петров.</i> Учение об анагогической молитве у Ямвлиха и Прокла и его рецепция в христианском платонизме .....	242
<i>М. Петрова.</i> Полемика эпикурейцев и платоников о допустимости использования вымысла в философских рассуждениях (на примере «Комментария на <i>Сон Сципиона</i> » Макробия) .....	264
<i>Д. Бирюков.</i> О платонизме в философско-богословской системе Климента Александрийского .....	276
<i>Ф. Иванович.</i> Дионисий Ареопагит о причастности .....	302

### 4. *Рецепция платонизма в европейской философии и культуре*

<i>М. Шахнович.</i> Колот и его полемика против академиков .....	313
<i>О. Акоюн.</i> Платон и Ренессанс: «древняя теология» и примирение с Аристотелем .....	320
<i>К. Бандуровский.</i> Критика платонической гносеологии Фомой Аквинским .....	341
<i>А. Марков.</i> Постоянство понятия и практики перевода: контрреформационные стратегии интерпретации и греческое отношение к платонизму .....	358
<i>К. Шевцов.</i> Память в философии Платона и монадологии Лейбница .....	377

<i>В. Семенов. Онтологический и гносеологический трансцендентализм Платона</i> .....	387
<i>А. Михайловский. Философия как эзотерическое знание: к интерпретации притчи о пещере у М. Хайдеггера</i> .....	410
<i>Ю. Асоян. К генеалогии идеи культуры: платоновская «пайдейя» в интерпретации М. Хайдеггера и В. Йегера</i> .....	438
<i>Ю. Тихеев. А.Ф. Лосев и немецкая наука о Платоне первой половины XX в.</i> .....	450
<i>Краткие сведения об авторах</i> .....	463
<i>Аннотации</i> .....	468
<i>Содержание</i> .....	492

## Contents

### 1. Language, theater, poetry

A. Akhutina. How tells the Truth? .....	8
Vyach. V. Ivanov. Early Eastern-Indo-European mythopoetic sources of Plato terms .....	39
N. Grintser. Platonic etymology and Sophistic theory of language .....	53
N. Braginskaya. Notes on metaphysical bed .....	84
E. Alymova. Tragedy of Euripides <i>Helen</i> in the light of the philosophical discussions of the V–IV centuries: the Sophists, Socrates, Plato .....	111
A. Apayeva. Art in service of the Republic. On the role of the poet in Plato's ideal state .....	130

### 2. Plato and history

I. Surikov. Athens and the Greek world in Plato's epoch: Political history and trends in ideological life .....	140
R. Svetlov. Plato's «Statesman» and political art of the Eleatics .....	165

I. <i>Solntseva</i> . Plato's narratives on the past of Athens and the Phoenician myth .....	184
D. <i>Dorofeev</i> . Ancient Greek banquet as a space of personal communication and philosophy (a workshop on Plato's <i>Symposium</i> ) .....	208

### 3. *Neoplatonism and Early Christianity*

D. <i>Kurdybaylo</i> . On the "intelligible place" in the metaphysics of Plotinus' <i>Enneads</i> .....	228
V. <i>Petroff</i> . Anagogic prayer in Iamblichus and Proclus and its reception in Christian Neoplatonism .....	242
M. <i>Petrova</i> . Polemic between Epicureans and Platonists concerning the use of myth in philosophy as presented in Macrobius' "Commentary on the <i>Dream of Scipio</i> " .....	264
D. <i>Biriukov</i> . On Platonism within theological and philosophical doctrine of Clement of Alexandria .....	276
F. <i>Ivanovic</i> . Participation in Dionysius the Areopagite .....	302

### 4. *Receptions of Platonism in European philosophy and culture*

M. <i>Shakhnovich</i> . Colotes and his polemics against Academy philosophers .....	313
O. <i>Akopyan</i> . Plato and the Renaissance: "Prisca theologia" and reconciliation with Aristotle .....	320
K. <i>Bandurovskiy</i> . Criticism of Platonic epistemology by Thomas Aquinas .....	341
A. <i>Markov</i> . The eternity of concepts and translation practices: Counter-reformative interpretative strategies and reception of Platonism in the Greek world .....	358
K. <i>Shevtcov</i> . Memory in the philosophy of Plato and Leibniz monadology .....	377

V. <i>Semenov</i> . Ontological and epistemological transcendentalism of Plato .....	387
A. <i>Mikhailovsky</i> . Philosophy as esoteric knowledge: On M. Heidegger's interpretation of Plato's allegory of the cave ....	410
Y. <i>Asoyan</i> . On the genealogy of the idea of culture: M. Heidegger's and W. Jaeger's interpretations of Plato's <i>paideia</i> ....	438
Y. <i>Tikheev</i> . A. Losev and German Plato studies of the first half of the 20th century .....	450
<i>The authors</i> .....	463
<i>Abstracts</i> .....	468
<i>Contents</i> .....	495

ПЗ7      **Платоновский сборник. Т. II.** / Ред. И.А. Протопопова,  
О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.А. Глухов, А.В. Михайловский,  
Р.В. Светлов. М.–СПб.: РГГУ–РХГА, 2013. 499 с.  
ISBN 978-5-88812-603-5

Во втором томе «Платоновского сборника» представлено более двадцати работ современных исследователей, посвященных рассмотрению историко-культурного, интеллектуального и политического контекста эпохи Платона, а также изучению платоновской традиции в ключевых моментах ее развития. Книга предназначена для историков философии, филологов и культурологов, для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей, а также для всех интересующихся историей восприятия платонизма в европейской философии и культуре.

УДК 1  
ББК 87.3(0)

*Научное издание*

**Платоновский сборник. Т. II. Приложение к Вестнику  
Русской христианской гуманитарной академии  
(Том 14, 2013)**

Директор издательства *Р.В. Светлов*

Художник *В.В. Якупов*

В оформлении обложки использованы фрагменты  
его работ из цикла «Адаптация классиков».

Компьютерная верстка *А.В. Гараджа*

Оригинал-макет подготовлен с использованием  
гарнитур DejaVu и Linux (Libertine/Biolinum).



Подписано в печать 15.11.2013.  
Бумага офсетная. Формат 60 x 90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Усл. печ. л. 24,71.  
Тираж 1000 экз.

Издательство РХГА.  
191023 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.  
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-6595; факс: (812) 571-30-75  
E-mail: [rhgapublisher@gmail.com](mailto:rhgapublisher@gmail.com)  
<http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии «Контраст».  
192029 Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 38.