



ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ИСТОРИИ
ПЛАТОНИЗМА

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН



ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

ИЗДАНИЯ
ЦЕНТРА АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

http://iph.ras.ru/campas_publ.htm

Философия природы в Античности и в Средние века
Под общей редакцией П. П. ГАЙДЕНКО и В. В. ПЕТРОВА.
Москва: Прогресс-Традиция, 2000. — 608 с.
ISBN 978-5-89826-067-6

**КОСМОС И ДУША. Учения о вселенной и человеке
в Античности и в Средние века (исследования и переводы)**
Под общей редакцией П. П. ГАЙДЕНКО и В. В. ПЕТРОВА.
Москва: Прогресс-Традиция, 2005. — 880 с.
ISBN 978-5-89826-332-4

**Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков
(исследования и переводы)**
Составление и общая редакция М. С. ПЕТРОВОЙ.
Москва: Кругъ, 2010. — 736 с.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том I)
ISBN 978-5-7396-0167-4

**КОСМОС И ДУША. Вып. 2: Учения о природе и мышлении
в Античности, Средние века и Новое время (исследования и переводы)**
Под общей редакцией А. В. СЕРЕГИНА.
Москва: Прогресс-Традиция, 2010. — 512 с.
ISBN 978-5-89826-332-4

**С. В. МЕСЯЦ. Иоганн Вольфганг Гёте и его учение о цвете.
Часть первая.**
Москва: Кругъ, 2012. — xxxii + 464 с., с илл.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том II)
ISBN 978-5-7396-0250-3

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма.
Под общей редакцией В. В. ПЕТРОВА.
Москва: Кругъ, 2013. — 880 с.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том III)
ISBN 978-5-7396-0256-5

МАКРОБИЙ. Сатурналии
Перевод В. Т. ЗВИРЕВИЧА. Издание подготовлено М. С. ПЕТРОВОЙ.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том IV)
Москва: Кругъ, 2013 (в печати).

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ
В ИССЛЕДОВАНИЯХ И ПЕРЕВОДАХ
III

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
CENTRE FOR ANCIENT AND MEDIAEVAL PHILOSOPHY AND SCIENCE

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ
STUDIES
IN THE HISTORY OF PLATONISM

Edited by
Valery V. PETROFF



Krugh
Moscow 2013

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

ПЛАТОНΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ПЛАТОНИЗМА

Под общей редакцией
В. В. ПЕТРОВА



Кругъ
Москва 2013

ББК 87. 3
УДК 1 / 19
П 37



*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
Проект № 12–03–16002д*

ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. — М.: Кругъ, 2013. — 880 с. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах [Т. III]: изд. с 2010 г.).

Работы сборника посвящены изучению платоновской традиции на различных этапах ее развития. В книге анализируется учение самого Платона (генеология, метафизика, космология, этика), рассматриваются концепции Плутарха, Плотина, Ямвлиха, Сириана, Прокла, Макробия, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. В просопографических исследованиях реконструируются биографии платоников — язычника Марциана Капеллы и христианина Оригена. Предложен опыт феноменологического прочтения теорий Иоанна Скотта (Эриугены). Исследуется вопрос о знании Платона и его диалогов в России начала XX века. В книгу включены беседы с известными французскими специалистами по античной и средневековой философии. Публикуются переводы сочинений Плутарха Херонейского (*О возникновении души в 'Тимее'*. Часть I), неоплатоника Порфирия (*Подступы к умопостижаемому*), книги 10–11 *Комментария на 'Евангелие от Матфея'* Оригена.

Научное издание

В оформлении обложки использована картина Одилона Редона
«Колесница Аполлона» (1909).

© В. В. ПЕТРОВ, общая редакция, составление, 2013.

© Коллектив авторов, 2013.

© Издательство «Кругъ», 2013.

ISBN 978–5–7396–0256–5

*Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом
без письменного соглашения с издательством запрещается.*

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Об авторах</i>	11
<i>Сокращения</i>	12
ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ: новые подходы к древней традиции (В. В. ПЕТРОВ).....	13

ПЛАТОНИЗМ И НЕОПЛАТОНИЗМ

А. В. СЕРЁГИН Догматизм, антидогматизм и диалогизм в интерпретации Платона..	37
С. В. МЕСЯЦ Платоновский «Филеб» о едином, многом и среднем (комментарий к фрагменту 14c – 18d).....	77
А. В. СЕРЁГИН. Неморальное благо и зло: этическая позиция Сократа в «Горгии».....	95
А. А. ГЛУХОВ Постановка проблемы справедливости в «Государстве» Платона....	123
С. В. МЕСЯЦ Сознание и личность в философии Плотина.....	147
1. Понятие сознания в новоевропейской философии.....	147
2. Понятие сознания в греческой философии до Плотина.....	156
3. Понятие сознания у Плотина.....	160
С. В. МЕСЯЦ Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах.....	169
1. Апория трансцендентного начала.....	176
2. Введение генад как способ решения загадки Абсолюта.....	184
3. Происхождение теории генад: Сириан или Ямвлих.....	194
4. Ямвлиховская теория генад: попытка реконструкции.....	209
5. Выводы.....	209
В. В. ПЕТРОВ Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла.....	210
М. С. ПЕТРОВА Солнечный монотеизм у Макробия.....	226
В. В. ПЕТРОВ «Многосветлая цепь»: Солнце в позднеантичном платонизме и «Ареопагитском корпусе».....	240

ХРИСТИАНСКИЙ ПЛАТОНИЗМ

В. В. ПЕТРОВ

Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе».....	264
Обряд как последовательность символов.....	264
Охранительная функция символов.....	265
Неподобные символы. Параллели с трактовкой мифа и символа у Юлиана.....	266
Прокл и Дионисий Ареопагит о вымышленном (<i>τὸ πλασματῶδες</i>).....	270
Анагогическая функция символов.....	276
Символ как манифестация сокрытого.....	277
Символ и мимесис (подражание).....	279
Степени причастности Богу.....	284
Причастие умное и причастие «в символах».....	286
Таинство Евхаристии. «Федр» 243e – 257b Платона как источник «Церковной иерархии» 3, 3.....	294
Символизм триад.....	303
Онтологический статус «священных символов».....	305

В. В. ПЕТРОВ

Теология символа у Карла Ранера и Герберта Форгримлера.....	309
---	-----

С. В. МЕСЯЦ

Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия «ипостась» в платоновской традиции и христианском богословии.....	318
1. Формирование понятия «ипостась» в Древней и Средней Стое.....	318
2. «Ипостась» в аристотелевской традиции I–II вв. н. э.....	320
3. Понятие «ипостась» в Среднем платонизме.....	322
4. Система ипостасей у Плотина.....	325
5. Порфирий и христианские богословы IV века.....	327
6. Термин «ипостась» у Прокла.....	334

В. В. ПЕТРОВ

Υάρχω и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника.....	338
1. Υάρχω.....	340
2. ὑφίστημι.....	351
ПРИЛОЖЕНИЕ: ὑφίστημι и ὑάρχω до Максима Исповедника.....	363

В. В. ПЕТРОВ

Трансформация античной онтологии в «Ареопагитском корпусе» и у Максима Исповедника.....	376
--	-----

Йозеф МАТУЛА

Фома Аквинский и его критика учения Авемпаче об уме.....	394
--	-----

ПРОСОПОГРАФИЯ

М. С. ПЕТРОВА	
Марциан Капелла: жизнь, сочинение и философские представления.....	407
А. В. СЕРЁГИН	
Ориген-платоник и Ориген-христианин.....	444
1. Тексты Порфирия.....	445
2. Методологические замечания.....	446
3. Хронологические проблемы.....	450
4. Число сочинений Оригена из «Жизни Плотина».....	464
5. Об «ошибке» Порфирия.....	471
6. Другие свидетельства об Оригене-платонике.....	478
7. Фрагмент 7: теология двух Оригенов.....	480
8. Фрагмент 8: отношение к Гомеру.....	488
9. Фрагмент 12: демонология.....	494
10. Выводы.....	497

ПЛАТОНИЗМ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Эмманюэль ФАЛЬК	
Феноменологическая практика и средневековая философия.....	505
I. <i>Fons signatus</i> : запечатанный источник.....	505
§ 1. Противоречия практики.....	506
§ 2. Декларативная актуальность Средних веков.....	508
§ 3. Этапы пути.....	512
§ 4. Дерево и его плоды.....	516
§ 5. Запечатанный источник.....	519
II. Бог-феномен: Иоанн Скотт (Эриугена).....	532
Теофания и феноменология.....	533
А. От апофактики к мета-онтологии.....	536
§ 12. Апофатика: отход от Дионисия.....	536
§ 13. Мета-онтологическое: невозможность овещения.....	544
В. Апофантика и завеса логоса.....	551
§ 14. Деструкция категорий.....	554
§ 15. Тот, кто видит, и Тот, кто бежит.....	558
С. Теофания или Бог-феномен.....	567
§ 16. Теофания как антропофания.....	568
§ 17. Блаженство как теофания в действии.....	573
Перевод А. В. СЕРЁГИНА, под редакцией В. В. ПЕТРОВА	

ИССЛЕДОВАТЕЛИ ПЛАТОНИЗМА О СВОЕМ ПРЕДМЕТЕ И О СЕБЕ

Эдуард Жоно	581
«Афины и Шартр»: беседы с В. В. Петровым.....	
Люк БРИССОН	
«Философия — это то, что структурирует человеческое бытие...»: беседы с В. В. Петровым.....	630
Ален СЕГОН (1942–2011)	
«Книги Койре стали для меня настоящим потрясением...»: беседа с В. П. Визгиным.....	655

ПЛАТОН В РОССИИ

В. В. ПЕТРОВ	
Платон и его диалоги в текстах Сигизмунда Кржижановского.....	674
1. Доксографические сведения.....	680
2. Знание Кржижановским отдельных диалогов Платона.....	684
3. Платон в переводе и комментариях В. Н. Карпова.....	705

ПЕРЕВОДЫ

Н. П. ВОЛКОВА. Учение о двух мировых душах Плутарха Херонейского (к публикации первой части трактата «О возникновении души в ‘Тимее’»)	721
<i>ПЛУТАРХ</i>	
О возникновении души в «Тимее». Часть первая.....	736
Перевод и примечания Н. П. Волковой	
<i>ПОРФИРИЙ</i>	
Подступы к умопостижаемому.....	758
Вступительные замечания к переводу, перевод и примеч. С. В. МЕСЯЦ	
А. В. СЕРЁГИН. К переводу «Комментария на ‘Евангелие от Матфея’» Оригена.....	792
<i>ОРИГЕН</i>	
Комментарий на «Евангелие от Матфея». Книги 10 – 11.....	806
Перевод и примечания А. В. СЕРЁГИНА	
CONTENTS.....	878

ОБ АВТОРАХ

БРИССОН Люк (BRISSON Luc) — Doctorat d'État, Directeur de recherche au Centre Jean Pépin (CNRS, Paris).

ВИЗГИН Виктор Павлович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

ВОЛКОВА Надежда Павловна — кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института философии РАН.

ГЛУХОВ Алексей Анатольевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник НИУ Высшая школа экономики.

ЖОНО Эдуард (JEAUNEAU Édouard) — Doctorat d'État, Directeur de recherche honoraire (CNRS, Paris), Institute Professor (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto).

МАТУЛА Йозеф (MATULA Jozef) — Ph.D., Centrum pro práci s renesančními texty, Univerzita Palackého v Olomouci (Česká republika).

МЕСЯЦ Светлана Викторовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

СЕГОН Ален (SEGONDS Alain-Philippe, 1942–2011) — Directeur de recherche au CNRS, directeur général des éditions Les Belles Lettres (Paris).

СЕРЕГИН, Андрей Владимирович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

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

ПЕТРОВА Майя Станиславовна — доктор исторических наук, руководитель Центра гендерной истории Института всеобщей истории РАН.

ФАЛЬК Эмманюэль — Doctorat en philosophie, Doyen de la Faculté de philosophie (Institut catholique de Paris).

СОКРАЩЕНИЯ ДЛЯ СОБРАНИЙ ИСТОЧНИКОВ

- CAG — Commentaria in Aristotelem Graeca. T. 1–23.4.
Berlin, 1882–1909.
- CCSL — Corpus Christianorum, Series Latina. Turnhout, 1954–.
- CCCM — Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis.
Turnhout, 1971–.
- GCS — Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten
drei Jahrhunderte. Leipzig, Berlin, 1897–.
- CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
Wien, 1866–.
- LCL — The Loeb Classical Library. London – New York,
1912–.
- PG — Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca.
Ed. J.-P. MIGNE. T. 1–161. Paris, 1857–1866.
- PL — Patrologiae Cursus Completus. Series Latina.
Ed. J.-P. MIGNE. T. 1–221. Paris, 1844–1865.
- PO — Patrologia Orientalis. Roma, 1903–.
- SC — Sources chrétiennes. Paris, 1940–.

В. В. ПЕТРОВ

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

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 её 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 божественные символы Богорождения»². Обряд Крещения можно

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.

² АРЕОР., ЕН. 2, 1 (PG 3, 392В); 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, 424С); «сообразно священным образам рассмотрев по порядку его [таин-

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 священо 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 чувством»³.

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 (*παράτεσματα*) — тема, характерная для аллегорического богословия александрийской традиции (ср. толкования храмовой символики у Филона, Иосифа Флавия и Климента Александрийского). Согласно ДА, символы-завесы скрывают божественные таинства от непосвященных / несовершенных, ибо те недостойны приблизиться к сокровенному знанию⁹. Кроме того, символы предохраняют неокрепший взор еще только совершенствующихся от попадения божественной истиной¹⁰.

ства освящения мира] части, мы таким путем, посредством иерархических созерцаний, будем возведены через части к его Единому» (4, 1, 472С).

³ *Ibid.* 2, 3, 2 (397С).

⁴ *Ibid.* 3, 2 (428А).

⁵ *Ibid.* 3, 3, 2 (428С).

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

⁷ ПЛАТО, *Tim.* 28с 3-5: «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». Ср. Мк 4:11.

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

¹⁰ *Ibid.* 2, 1 (392ВС).

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 доступным»¹¹.

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 (γελῶτα καὶ γραῶδη, λήρου μετὰ καὶ ἀδολεσχίας). Напротив, если эти символы будут должным образом развернуты соответственно их стилю, они станут для большинства не темными, но ясными и прозрачными»¹².

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

¹¹ IAMBVL., *De vita Pythagorica* XXIII 104. 9-15.

¹² *Ibid.* 104. 16 – 105. 6.

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

«Древние всегда искали причины сущего... найдя же, защищали невероятными мифами (μύθοις παραδόξοις), чтобы благодаря этой невероятности и нелепости (ἀτεμφαίνοντος) была очевидна [их] вымышленность (τὸ πλάσμα) и мы обратились бы к поиску истины. Простым людям (ἰδιώταις), 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 (αἰνυμάτων)... 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 (τερατείας)»¹⁵.

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

«Именно нелепость (τὸ ἀτεμφαῖνον) мифов пролагает путь к истине. Чем более невероятна и диковинна загадка (παραδόξον καὶ τερατῶδες τὸ αἴνυμα), 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:

¹⁴ JULIANUS, *Ad Matrem Deorum* 10, 4-17 (170ac).

¹⁵ AREOP., *Ep.* 9. 1. 4-18 (1104B).

¹⁶ JULIANUS, *Ad Heraclium cynicum* XII 8-21 (217bc).

«В мифах нелепое (τὸ ἀπεμφαῖνον) 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 речах»¹⁷.

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 θεολόγος), священно окружают таким вымыслом (περιπλάττοντας)... даже возвещения (ἐκφαντορία) 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: миро... камень... Но также облачают 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 θεῶν 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 ста-

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

вят 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 ἀπληγμάτων ἑτεροίας ἀφομοιώσεων). Так что нет никакой нелепости, если по уже упомянутым причинам и небесные сущности измышляются (ἀναπλάττουσι) посредством неподобных подобий (ἀνομοίων ὁμοιοτήτων), представляющихся нелепыми (ἀτεμφανουσῶν).

Да и сами мы не пришли бы ведь от недоумения (ἀπορίας) к исследованию и к возведению (ἀναγωγήν) посредством тщательного разыскания священного, не приведи нас в смятение безобразия (τὸ δυσειδέες) относящегося к ангелам возвещающего вымысла (ἐκφαντικῆς ἀναπλάσεως), не позволяющее нашему уму задерживаться на уводящих в сторону формотворениях (ἀπαδούσαις μορφολοίαις), побуждающее отказаться от пристрастий к материальному и приучающее священной устремляться вверх (ἀνατείνεσθαι), через явленное — к сверхмирному»¹⁹.

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, 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 положи-

¹⁹ AREOP., СН. 2, 5 (144С – 145В).

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). Василий Великий использует πλάσμα, помимо прочего, в значении «вымысел» (BASIL. MAGN., *Hex.* 2, 2, 61; 9, 6, 67; 3, 5, 14). У Григория Нисского πλάσμα применяется и в значении «изделие» (GREG. NYSS., *Antirrh.* 134, 20), и в значении «статуя» (*In Eccl. [Hom. 3], Gregorii Nysseni opera*, vol. 5 [Leiden, 1962], p. 325, 17), «человеческое тело» (*Antirrh.* 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;

тельный 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 умопостигаемо, равно и чувственные объекты, и понятия о них представляют собой *πλάσμα* — неподлинное бытие, «мнимости». Поскольку эти «мнимости» представляют собой изменчивые подобия подлинных сущностей 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

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.: ПЛАТО, *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 Василия Великого (*Hom.* 3. 33, 6; *Ep.* 362, 1, 20) и Григория Нисского (*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 «тайнство Боговоплощения» (СН. 4, 4, 181B; DN. 2, 9, 648A).

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)».

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 πλασματῶδες), 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, облакаются здесь в «воображающий ум»²⁸, становятся «из бесстрастных страстными». Здесь Прокл развивает учение Аристотеля, который соотносил образы воображения с претерпеваниями (страстями) и считал, что познание и память неотделимы от представ-

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 её 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 вымышенное выдвигается вовне (προβέβληται δὲ τὸ πλασματῶδες), 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, осязаемую или неосязаемую, 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 — вымышенно (πλασματῶδες), 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... облакаются в воображающий ум (ἐνδοσαμέναις τὸν φανταστικὸν νοῦν) и не могут жить без него в сем “месте становления”».

ления (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 наставляемого на путь истинного знания, позднее получит акцентированное выражение у ДА³².

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* 450a 12-14); «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 (μνήμη)» (*Ibid.* 450a 27-32); «Итак, что есть память и припоминание (μνήμη καὶ τὸ μνημονεύειν), сказано — это свойство представления, взятого как изображение того, о чем представление (φαντάσματος, ὡς εἰκόνας οὐ φάντασμα, ἕξις)» (*Ibid.* 451a 12-17); «состояние (πάθος) [памяти] есть нечто телесное (σωματικόν τι) и припоминание (ἀνάμνησις) есть разыскание (ζήτησις) [образа] (φαντάσματος)» (*Ibid.* 453a 14-23) (рус. пер. С. В. МЕСЯЦ).

³⁰ PROCLUS, *In Plat. rem publ.* II 107, 21-23: «Поскольку... души стали из бесстрастных страстными (ἀπαθέσι παθητικαῖς), из не оформляющих — наделяющими формой (ἀμορφώτοις μορφωτικαῖς), то подобающий им способ научения посправедливости тот, что происходит посредством этих мифов»; II 107, 26 – 108, 2: «полностью мифическое вымышляется (πέπλασται) 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.* 246c 6 – d 5).

³¹ PROCLUS, *In Plat. rem publ.* II 108, 2-6: «Что касается того, что снаружи вымышленно (πλασματώδες), а внутри мыслительно (νοερόν), нам остается, как полагаю, соотнести такое с теми, которые суть и то и другое (τὸ συναμφοτέρον) 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 (ὕπὸ τῶν ἐνδόν), сделался со-

Миф и символы используются высшими силами, чтобы сообщить откровения относительно грядущего или вещей божественных. При этом умопостигаемые истины не сообщаются явно: 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 сопереживание 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 соот-

зерцателем (*θεατῆς*) истинного, а другой, замороженный тем, что снаружи (*ὐπὸ τῶν ἔξω*), стал пригоден (*ἐπιτίθειος*) для пути, [еще только] ведущего к науке».

³³ *Ibid.* II 107, 7-14: «Демоны... являют нам свой дар во сне или наяву посредством... вымыслов (*πλάσματων*), изъясняясь туманно (*λοξὰ φθεγγόμενοι*), обозначая одно через другое (*δι' 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 δρῶσιν*), доказывают таинства (*αἱ τελεταί*). Ведь и они используют мифы, чтобы запереть [от посторонних] неизреченную истину о богах, и (способом неведомым нам и божественным) являються для душ причинами сопереживания (*συμπαθείας*) тому, что совершается (*τὰ δρώμενα*) [в таинствах].»

³⁵ *Ibid.* II 108, 21-24: «Среди посвящаемых одни несомненно поражены ужасом и исполняются божественного (*θεῖων πλήρεις γιγνομένουσ*), а другие приходят в сорасположение (*συνδιατίθεσθαι*) со священными символами, выходят из самих себя (*ἑαυτῶν ἐκστάντας*), всецело утверждают в богах, а боги входят в них (*ἐνθεάζειν*)»; II 108, 24-27: «Роды существей, следующие за богами и лучшие, чем мы (= ангелы и демоны), в силу [нашей] привязанности к таковым символам (*συνθήματα*), побуждают нас через них к сопереживанию (*συμπαθείαν*) 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 неодоушевлено (*ἄπνοα*) [небесным] и не имеет доли в озарении (*ἐπιλάμπειος*), исходящем от богов?».

ношение 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 бы и тянулась к божественнейшему посредством вымыслов, сконструированных из образных символов (τοῖς προμεμηχανημένοις 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 подобиях, 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 (ἱερὰ συνθήματα), используемые

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 σχήματων 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 Речения и священноначальным Преданиям человеколюбия, окутывающего (περικαλυπτοῦσης) умопостигаемое чувственным, сверхсущественное существующим, облекающее формами и видами (μορφὰς καὶ τύπους) бесформенное и не имеющее вида, умножающего и вылепливающего (διαπλαττούσης) в пестроте раздробленных символов лишенную очертаний простоту (ἀσχημάτιστον ἀπλότητα)»; EH. 1, 5 (376CD):

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 ἔκτος αὐτῆς), т. е. для «посторонних», в невероятный вымысел и небывальщину (ἀπιθάνου 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.

«по необходимости, таким образом, первые в нашей иерархии руководители... передали нам... в писанных и неписанных научениях посредством чувственных образов — сверхнебесное, посредством разнообразия и множества — свернутое, в человеческом — божественное, в материальном — невещественное, в свойственном нам — сверхсущественное, [и всё 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 (ἱερὰ συνθήματα) для изображения Бога (θεοπλαστίας), выдвинувшихся и умножившихся (προβεβλημένα καὶ πεπλαθυσμένα) в явленные из сокрытых, в разделенные из единенных и неделимых, в наделенные образом и многими формами из не имеющих форм и образа...»

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

⁴³ *Ibid.* 9, 1, 48-55 (1105C): «Да не подумаем, что видимая сторона символов вылеплена (ἀνατεπλάσθαι) ради них самих, напротив, [всё] 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 (ἐρασταῖς) божества (θεότητος), которые удаляют всяческую ребяческую образность (φαντασίαν) от священных символов, и способны благодаря простоте [своего] ума и пригодности (ἐπιτηδεϊότητι) созерцательной способности перейти (διαβαίνειν) к простой и сверхъестественной истине, водруженной выше символов».

⁴⁴ AREOP., *EH.* 3, 3, 9 (437B): «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 (441C): «...как же ина-

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 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 священнопосвященных...»⁴⁸.

Слова ДА о том, что наше священноначалие, соответственно нам самим, «символично», повторяются им в другом месте, где сказано, что свя-

че 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 παρατετασμάτων, СН. 1, 2, 121В) охарактеризованы в схожем контексте как «Писания и священноначальнические предания» (DN. 1, 4, 592В).

⁴⁶ AREOP., ЕН. 3, 3, 3 (429В).

⁴⁷ AREOP., СН. 1, 2 (121ВС): «...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 священных символах...». Эти темы также присутствуют в СН. 2, 5 (145А), Ep. 9, 1 (1105С и 1108А).

⁴⁸ AREOP., ЕН. 1, 1, 4 (376D – 377A).

щенноначалие «представляет собой пестроту чувственных символов и через них священо 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 Синаксиста, пять раз говорится о соделывании невидимого зримым. Трижды буквально повторяется фраза: «Священноначальник священнодействует (ἱεροουρεῖ) божественнейшее и делает зримым то, что воспевается (ὕπ' ὄψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα), посредством священо 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, 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 из сложное и видимое и благотельно произвели единотворящую общность нас с Ним»⁵³.

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, умпостигаемый Иисус прошел в дробное, чувственное бытие нашего мира.

⁴⁹ AREOP., Ep. 5 (501D): συμβόλοις αἰσθητοῖς ποικίλλεται καὶ δι' αὐτῶν ἱερῶς ἐπὶ τὸ θεῖον ἀνάγεται, см. также AREOP., EH. 1, 3 (373AB).

⁵⁰ Ср.: «...и прочее подобное, что священоизмысленно передано нам Речениями в пестроте возвещающих символов» (ἐκφαντορικῶν συμβόλων) (AREOP., CH. 2, 1, 137AB).

⁵¹ AREOP., EH. 3, 3, 3 (425D); 3, 3, 10 (440B); 3, 3, 12 (444A).

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

⁵³ Ibid. 3, 3, 12 (444A).

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, [передававшимися] через ангелов... По спасительному для нас благодеянию сам Иисус **вошел в чин возвестителей** (ἐκφαντορικῆν 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.

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.

⁵⁴ Ср.: «Видевший Меня видел Отца» (Ин 14:9); «...о славе Христа, который есть образ (εἰκόν) Бога невидимого» (2 Кор 4:4); «Он, будучи образом Божиим, не посчитал хищением быть равным Богу, но уничтожил 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 (ὄρατόν) всем Свое слово; и наоборот, Слово всем показало (ἐδείκνυτο) Отца и Сына, сделавшись видимым (ὀρώμενος) всем»; 4, 6, 94-98: «...через Самое Слово, сделавшееся видимым (ὄρατοῦ) 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 ὀρατόν) 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 (ὄρατοῦ) и осязаемым, и говорил с человеческим родом»; CLEM. ALEXANDR., *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 μηρυτῆς ιδιώματος)».

⁵⁵ AREOP., CH. 4, 4 (181D).

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.*

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 священнопопсы... не отказались от боголепных символов. Мы видим, что... сам Иисус... передает богоделательные таинства (θεουργὰ μυστήρια) посредством символического трапезования (διὰ τυλικῆς τραπέζωσως)»⁵⁸.

Трапеза Тайной Вечери является высшим из символов:

«Преподавание... Хлеба и Чаши... приводит на память божественнейшую Вечерю, начальнейший символ совершаемых таинств (ἀρχισυμβόλου τῶν τελουμένων), во время которой и Сам Создатель (δημιουργός) символов... исключил того, кто... не единоправно разделял с Ним за трапезой священное»⁵⁹.

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 Боговоплощения, соделывая его «видимым»⁶⁰. Это миметическое воспроизведе-

XII “*Haurietis Aquas*”, Band I: Pars Theologica. Hrsg. v. A. BEA, H. RAHNER, H. RONDET, F. SCHWENDIMANN [Roma, 1959], p. 461-505).

⁵⁷ Ср.: PROCLUS, *In Plat. rem publ.* II 153, 1-23; II, 255, 15; АРЕОП., СН. 10, 2 (273А). О термине «возвещающий» см.: ШИЧАЛИН Ю. А., «Заметки о переводах Ареопагитского корпуса в серии “Основания христианской культуры”» (СПб., 1994; 1997)», *Греко-латинский кабинет* 3 (2000), с. 108-111 [103-115].

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

⁵⁹ АРЕОП., ЕН. 3, 3, 1 (428В).

⁶⁰ *Ibid.* 3, 3, 12 (441D – 444А): «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] священно-

дение священноначальником Боговоплощения определяется как «соделывание зримым в чувственном, словно в образах»:

«Соделывая зримым в чувственном (αἰσθητῶς ὑπ' ὄψιν ἄγων), 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 делимости»⁶¹.

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 тайнствами 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 соделывает присутствие (παρουσίας) богов: такое, думаю, часто случается через мифы, когда посредством загадок (αἰνυμάτων) вкупе с драматической постановкой мифов (μετὰ τῆς μύθων σκηνοποιίας) [истина богов] вливается (ἐγχέεται) 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, но уже применительно к христианскому священнодействию, характерно

действует божественное и делает воспеваемое видимым (ὑπ' ὄψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα) посредством священо 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.

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 κρύφιον ἄμα καὶ φανερόν θεόν)...»⁶⁵.

⁶³ AREOP., EH. 3, 2 (428A): «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 (429B): «...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 концу 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» умопостигаемого бытия): «Совершив это, он [священноначальник] 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.* 2, 2, 8, 397A).

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 (221C).

Да не единственный, кто мог усматривать сходство между Дионисом и Иисусом Христом. Это видели и другие авторы его эпохи. Достаточно указать на поэму-центаон «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, во всех рукописях она приписывается Григорию Богослову (ок. 330–389 / 390)⁶⁶.

Юлиан утверждает что мистерияльная драма, как телестический (связанный 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, соделывает присутствие богов⁶⁹.

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. 385–386; о самой поэме: с. 388–396). См. также: МИХАЛИЦЫН П. Е., *История атрибуции христианской трагедии Χριστὸς πάσχων (Страждущий Христос)*: <http://www.bogoslov.ru/text/434669.html> [апрель, 2011].

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

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. выше, примеч. 62.

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 богослужебные «символы» (обряды):

«Священный обряд (ἁγιστεία) и жреческое служение... подражают (μιμεῖται) порядку богов... Они включают... удивительные знаки (ἐνθήματα), посланные сюда демиургом и отцом всего, с помощью которых невыразимое изрекается в неизреченных символах, не имеющее вида удерживается в видах, а превосходящее всякий образ (εἰκόνας) отпечатлевается посредством образов (δι' εἰκόναυ ἀποτυποῦται)»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, активизируются при священнодействии.

Итак, священноначальник, будучи образом божественных энергий⁷², общается 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.

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 διακομιθήσεις) суть образы (εἰκόνας) 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 таинства... 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”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33 / 1 [1989], p. 73).

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 ДА повлияло на ангелологию Севира Антиохийского⁷⁶). В пре-

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, сколькo 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), отпечатлевающих богоделательное подобие в формах, но как 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 сущностей, поставленный непосредственно “вокруг Бога” и окрест Бога... [Они] восклицают: “Благословенна слава Господа от места Его!”... Как богоподобные, они суть божественные “места”... богоначального “покоя” (καταλήψεως)». 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, 352-357, 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, *Patrologia orientalis* 12, fasc. 1, p. 76). Согласно Севiru, в словах «Благословенна слава Господа от места Его!» (Иез 3:12) «под “местом Господа” следует понимать... нематериальные сущности, из всего небесного воинства к Нему ближайшие, 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, *Patrologia orientalis* 22, fasc. 2, p. 251-253); «Они занимают место столь высокое и столь воз-

деле именно ангельский тип причащения Богу является целью для человека⁷⁷. 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,

вышнее, 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 Αντιοχείας ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΙΑ ΔΙΑΦΟΡΑ (ex catena Vaticana veterum interpretum vaticiniorum Isaiæ et Ezechielis): Ἀπὸ λόγου ρα΄. Τόπον δὲ Κυρίου νοητέον ἐπὶ τοῦ προκειμένου, τὰς ἐγγιζούσας ἀόλους οὐσίας, παρὰ τὰς ἄλλας δυνάμεις αὐτῶ, καὶ πλεόν τῆς θείας μετουσίας καὶ θεωρίας ἀπολανοῦσας, καὶ τοῦ ἐκεῖθεν νοεοῦ καὶ ἀπορρήτου φωτὸς· τοῦτου γὰρ ἔνεκα καὶ θρόνος αὐτοῦ καὶ κάθεδρα καλεῖται τὰ χειροῦσι· ὡς διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας ἐλλάμψεως κατὰ τὸ δυνατόν, οἷονεὶ ἐγκαθεζομένου καὶ ἐνανταπομένου καὶ ἐμφιλοχωροῦντος αὐτοῖς (*Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus*, ed. A. MAI, t. 9 [Roma, 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 Севир первым использовал АК в своих работах. Он трижды ссылается на ДА, цитируя *Ep.* 4, 19-20 и дважды — ДН. II, 9 (133, 5-9), но датировка этих сочинений неточна — от 518 до 528 г. (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 *terminus ante quem* для датировки СН.

⁷⁷ АРЕОР., ДН. I, 4 (592ВС): «Когда же мы станем нетленными и бессмертными и сподобимся христовидного и блаженнейшего покоя (ἀλήσεως) 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)».

⁷⁸ АРЕОР., *Ep.* 10 (1117В): «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.

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 (μετουσίᾳς) 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 автор АК защищает обычай крестить и причащать несмышленных младенцев, поясняя, что символы «приобщения Богоначалию» вскармливают причащающегося, давая залог будущего

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 (ἀπεικονίσματα) невидимого благолепия, и чувственные благоухания суть отпечатки (ἐκτυλώματα) умопостигаемого раздаяния, и материальные светы — 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 (μετουσίᾳς) Иисусу. И все иное дано небесным существам надмирно, а нам — в символах (συμβολαῖς)».

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, 565С (тайное учение) и 7, 3, 11, 568D – 569А (заключительные фразы). Разделы 7, 1, 1 – 7, 3, 9 (552D – 565С), а также апологию практики причащения младенцев (7, 3, 11, 565D – 568С) он считает позднейшим добавлением («вторичным текстом»), принадлежащим не самому автору, но руке некоего редактора. Выводы Бронса нам представляются ошибочными.

узрения 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 воскресение»⁸².

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 («символи-

⁸¹ AREOP., EH. 7, 3, 11 (568C): «Священноначальник преподает (μεταδίδωσι) ребенку священные символы (ιερωὺν συμβόλων), чтобы он был *посредством этого вскормлен* (ἐν αὐτοῦς 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 преуспеваниях».

⁸² *Ibid.* 7, 3, 9 (565BC). Как замечает Б. Бронс, «утверждение некоего самостоятельного значения телесного причащения таинств, существенно отличающееся от понимания таинств как анагогического 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 (ἀφοριτῶντας) нас к Себе обращает и призывает; и еще более божественно то, что нам как **целым** (ὅλους), **то есть душам и сопряженным с ними телам** (τὰ συζυγῆ σώματα), обещано переставление (μεταθήσειν) к совершенной жизни и воскресению». 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 565B (BRONS, *op. cit.*, S. 106 [= S. 8]). Доводы Бронса не представляются убедительными.

⁸³ AREOP., EH. 3, 3, 13 (444C): «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] γίνεται) — соделывая общниками [божественного] тех, кто им [символам] причащается».

ческое») 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 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 (δρᾶ) 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

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 sqq.); 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».

этому действию как вспомогательные причины. Главное, что побуждает божественную волю, — это сами божественные символы (συνθήματα). Таким образом, божественное приходит в движение от себя самого и не получает начала своей деятельности ни от какого менее совершенного существа»⁸⁶.

Ямвлих, который в другом месте утверждает необходимость интеллектуального возведения⁸⁷, здесь заявляет, что само священнодействие 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 γινῶσις). Познать Благо — это и есть идея блаженства... Священными путями она отмеряет (ἱερατικάς ὁδοῖς ἀναμετρεῖ) умопостигаемые сущности... Она есть познание бога отца, предсущего и самона начального... 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 συνάψη) и со всеми пронизывающими их божественными силами, это приводит душу к всеобщему Творцу и вверяет ему, ставит вне всякой мате-

⁸⁶ IAMBL, *De myster.* 2, 11 (97), 5.

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

⁸⁸ О теоретической основе такого подхода см.: ПЕТРОВ В. В., «Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла», *Диалог со временем* 4 (2008), с. 148-166.

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

рии, 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 (ἱερατικῆ) и философия отправляются не от одних и тех же начал. Так, если философия нисходит в осадок (ύλοστάθμη) сущих из единой Причины всего... то жреческое искусство (ἱερατικῆν), т. е. почитание (θερατεία) богов, так или иначе вяжет канаты возводящего спасения (ἀναδήσασθαι τὰ πείσματα τῆς ἀναγωγῆς σωτηρίας)⁹¹ от... уровня, относящегося к миру и становлению⁹². Оно начинается от имеющихся космических причин и имеет дело с ними...»⁹³.

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 (ἱερατικῆν), подобно Ямвлиху, Сириану, Проклу и всем священнодействующим (ἱερατικοί). Но Платон, поняв, что существует много доводов 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 тождество»⁹⁴.

Приведенные тексты неоплатоников, придававших равное значение гносису и теургии, помогают понять, почему ДА, который отдает предпочтение умному созерцанию, полагая именно его истинным причастием, считает действительным и телесное причастие, реализуемое в обрядах, которые оперируют чувственными предметами. Последнее, впрочем, яв-

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 сжигая корабельные канаты отчаливающей на волю души».

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

⁹³ DAMASCIUS, *Hist. philos.* 4A, in: DAMASCIUS, *The Philosophical History*, text with trans. and notes by P. ATHANASSIADI (Athens, 1999), p. 78 [= *Suidae Lexicon* (ADLER) II, 613, 14 (ἱερατικῆ) + PHOTIUS, *Bibl. Cod.* 242, 232].

⁹⁴ DAMASCIUS, *In Phaed.* (versio 1) I, 172, 1-7. Ср.: PLATO, *Phaedo* 69c: «...вакханты (βάκχοι)... суть не кто иные, как истинно философствующие (οἱ πεφιλοσοφηκότεες ὀρθῶς)».

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

«...получив посвящение (ἐμύθη) от некоего божественнейшего вдохновения, [Иерофей] не только узнавал, но и переживал (ὄν μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν) божественное, и вследствие, если так можно выразиться, симпатии к божественному усовершеншился (ἀποτελεσεσθείς) в ненаучимом и таинственном единстве божественного и вере⁹⁹».

⁹⁵ AREOP., EH. 3, 3, 1 (428A): «...перейдем к истине первообразов... чтобы пестрый и священный состав символов не оказался бесполезен для [совершенствуемых], когда видится только их внешнее (μέχρι τῶν ἐκτὸς φαινομένη μόνον)». Ср. EH 2, 2, 3 (397C), где обряд крещения в его телесной явленности есть вводное душеводительство (εἰσαγωγικὴ ψυχαγωγία), распределяющее (ἀποδιαστέλλουσα) иерархическое и единовидное (τά τε ἱεραρχικά καὶ ἐνοειδῆ) среди множества (τῆς πληθύος) и соизмеряющее (συμμετρούσα) — созразмерно мере чинов (ταῖς κατὰ μέρος τάξεσι) — их гармоническое восхождение (τὴν ἐναρμόνιον ἀναγωγὴν).

⁹⁶ AREOP., EH 1, 5 (377A).

⁹⁷ JULIANUS, Ep. [Фрагмент письма к жрецу] 89b, 137-149 (BIDEZ).

⁹⁸ AREOP., Ep. 8, 6, 1-5 (1097B): «Карп — муж, хоть и чуть странный (τις ἄλλος), [но] из-за большой чистоты ума для боговидения пригоднейший (πρὸς θεοπτικῶν ἐπιτηδείατος). Так, он не приступал к священным совершениям таинств (μυστηρίων τελεταῖς), пока не явится ему в предсовершительных молитвах благоприятное священное видение (ὄρασεως)».

⁹⁹ AREOP., DN. 2, 9 (648B).

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 выходение 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 τελουμένους), 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 (ἢ ἐπιτηδειότης 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 ἐνέργειαν ἐνεργεῖ) и полагает, что уже не является человеком, причем полагает правильно. Помимо этого, она зачастую, отбросив собственную жизнь, по-

¹⁰⁰ SYNESIUS, *Dion.* 8, 36-44 TERZAGHI. Ср.: «Вот какое сравнение здесь уместно: если бы кто-то, чтобы посвятить в таинство (μυοίη) эллина ли, или варвара, ввел его в некое таинственное святилище (οἶκον) сверхъестественной красоты и величия, где тот увидел бы множество таинственных зрелищ (μυστικὰ 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 таинств (οἱ τελουντες) имеют обыкновение усаживать посвящаемых (μυουμένους) и вести вокруг них хоровод [ср.: ПЛАТО, *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. БРАГИНСКОЙ).

лучает взамен наиболее блаженнейшее 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 (ἐπιτηδεῖαν) 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 (συνάλτεiv) [ум] с богами»¹⁰¹.

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 Синезием и Ямвлихом термина «пригодность». Начиная с Ямвлиха он означает у платоников способность и готовность теурга принять в себя бога¹⁰². «Пригодность» (ἐπιτηδεϊότης) теурга становится у ДА «достойным состоянием» священноначальника¹⁰³. ДА говорит о том, что для того, чтобы быть достойным причастия и его преподания, священноначальник должен иметь надлежащее состояние (ἕξις)¹⁰⁴.

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

¹⁰² Ср.: «Все эти [состояния] божественны и пригодны для восприятия божественного (πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θεῶν ἐπιτηδεῖα)» (IAMBLL., *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., p. 51-53. Вот как определяет «пригодность» Доддс: «...ἐπιτηδεϊότης это не вообще способность к принятию той или иной формы, какой 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., 1963], p. 222-223).

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

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

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 надлежайшей «пригодностью», священноначальник просто не сподобится «богоделаний»¹⁰⁵.

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 священно 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

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

¹⁰⁶ См.: DIONYSIUS THE PSEUDO-AREOPAGITE, *The Ecclesiastical Hierarchy*, trans. 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”, *Greek Orthodox Theological Review* (Brookline, Mass.) 19 [2] (1974), p. 159-175; WESCHE K. P., “Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* (N. Y.) 33 [1] (1989), 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», *Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия* 4 [24] (2008), с. 48-59.

¹⁰⁷ АРЕОП., ЕН. 3, 3, 1 (428В).

вторая речь Сократа в платоновском *Федре* (243e – 257b)¹⁰⁸. В мифопоэтической форме он рассуждает о бессмертии души; об её 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 πλησθεῖσα) и зла, тяжелеет и в итоге падает на землю (ἐπὶ τὴν γῆν πέσει) — 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 (μοούμενοι) в видения (φάσματα) непорочные, простые, неколебимые и блаженные, мы тайнозрели (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 μιμούμενος) в этой жизни; присущие данному 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 (μεμιμνημένον) ту красоту или некую идею тела (τινα σώματος ἰδέαν). Подходя к здешним подобиям и изображениям, немногие души способны разглядеть в них отблески тамошнего: справедливость, воздержность, красоту и пр. Философ, правильно пользующийся такими воспоминаниями (ύπομνήμασιν), тем самым становится посвящаемым в совершенные таинства (τελέους τελετὰς τελοούμενος) и подлинно со-

¹⁰⁸ Поиск по электронной текстовой базе данных Thesaurus Linguae Graecae показывает, что прежде ДА оно встречается лишь в ПЛАТО, *Phaedr.* 243e 9 – 240a: «Так вот, прекрасное дитя (ὃ παῖ καλέ), заметь себе...»; 252b 2: «Состояние (πάθος), о котором у меня речь, о прекрасное дитя (ὃ παῖ καλέ), люди зовут эротом» (пер. А. Н. ЕГУНОВА). Позднее Фемистий (*Erotikos* 171a 8, 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): ПЛАТО, *Euthyd.* 289b 5: «Следовательно, о дитя прекрасное (ὃ καλέ παῖ), мы нуждаемся в таком знании, в котором сочеталось бы меньше что-то делать и меньше пользоваться сделанным»; THEOGN., *Elegiae* 1280.

вершенным (τέλεος). Благодаря памяти (μνήμη) возникает влечение (πόθος) 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 (ἐφραπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμη), они одержимы богом (ἐνθουσιῶντες) и причастны (μετασχεῖν) ему¹⁰⁹.

Указанный отрывок из *Федра* имеет многочисленные отголоски в АК. Например, использованная Платоном в *Федре* игра слов τελέους τελετάς τελούμενος («посвящаемый в совершенные таинства») — это лейтмотив словесной игры в *Церковной иерархии*, переполненной лексикой от основы теле- (почти три сотни слов)¹¹⁰. Мистериальная лексика платонизма, в свое время усвоенная Филоном¹¹¹ и повлиявшая на христианских авторов¹¹², у ДА становится избыточной и является отличительной чертой его стиля.

Строки *Федра*, в которых говорится о четвертом виде божественного безумия, ДА почти дословно цитирует в трактате *О божественных именах*:

PLATO, <i>Phaedrus</i> 249c	AREOP., DN VII, 4 (872D – 873A)
...ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γυγνόμενος, νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλοὺς. Ἔστι δὴ οὖν δεῦρο	Εὖ γὰρ οἶδεν ὁ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐνωθεῖς, ὅτι εὖ ἔχει, κἂν οἱ πολλοὶ νουθετοῖεν αὐτὸν ὡς ἐξεστηκότα. Λανθάνει μὲν ὡς εἰκὸς αὐτοῦς ἐκ πλάνης τῇ ἀληθείᾳ διὰ τῆς ὄντως πίστεως

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

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 (τοῖς ἔτι τελειούμενοις) или усовершеншаемым (τελουμένοις), которые стремятся к совершенству (τελειώσις) и к совершенному (τὰ τέλεια); почившие именуется «усовершенными» (τετελεσμένοι); священноначалие «усовершеншается» (τελεῖται); 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 языкознание и классическая филология* [Материалы седьмых чтений памяти И. М. Тронского], с. 63–68: <http://iling.spb.ru/tronsky7/index.html> [апрель, 2011]. Ср.: РИЛО, *De specialibus legibus* 1, 56, 3–4: τελουμένους δὲ τὰς μυθικὰς τελετάς; *De gigantibus* 54, 5: τελούμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς.

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

ὁ πᾶς ἦκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης
μανίας... αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάζσεων
ἀρίστη...

Иступивший из человеческой суеги 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...

ἐξεστηκός, αὐτὸς δὲ ἀληθῶς οἶδεν
ἑαυτὸν οὐχ, ὃ φασιν ἐκεῖνοι, **μανόμενον**.

Ведь объединившийся с Истиной хорошо знает, что у него все хорошо (εὖ ἔχει), даже если **многие увещевают его как иступленного**. Разумеется, от них **скрыто**, что он благодаря истинной вере **иступил** из заблуждения в истину, а он сам поистине знает, что — вопреки тому, что они говорят, — он не **безумен**.

Из платоновского описания четырех видов божественной иступленности (*Федр* 265bc), которое ДА не просто знает, но парафразирует в DN VII, 4 (872D – 873A), важно учесть следующее:

а) Иступление «усовершенствительное» (τελεστικόν), т. е. относящееся к посвящению в таинства, Платон связывает с Дионисом. Следовательно, Христовы таинства, которые ДА в *Церковной иерархии* настойчиво именуется «усовершенствительными», описывая их детали при помощи дериватов от основы теле-, по его мысли аналогичны Дионисовым (о том, что Христос напоминал язычникам Диониса, выше уже говорилось).

б) У Платона усовершенствительное иступление, описание которого ДА воспроизводит в БИ, — это эротическая иступленность, о которой Сократ поведал в «мифическом гимне», т. е. в своей второй речи, посвященной изложению основополагающих для платонизма мифов. Но тогда, если быть последовательным, рассуждения ДА о евхаристическом таинстве в *Церковной иерархии* III, 3, в основе которых, как мы покажем ниже, лежит образность второй речи Сократа, должны быть отнесены к мифологемам.

Укажем несколько параллелей между *Федром* и *ЦИ* III, 3:

1) В *Федре* душа «пришла» в здешнее живое существо (ἦλθεν), тогда как у ДА «единое, простое и сокровенное Иисуса, богоначальнейшего 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 богодеении Иисусова вочеловечения, рассматриваемый отрывок из *Федры* 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:

¹¹³ AREOP., EH. 3, 3, 12 (444A).

«Добровольно **отпав** (ἀπολεσοῦσα) от божественной и возводящей вверх жизни, [человеческая природа] была приведена к противоположной крайности – к многострастнейшему изменению. А **впав в блуждание** (πλωμένη), отклонившись от прямого пути, ведущего к истинно сущему Богу, и покорившись губительным и злодеющим множествам, она не заметила (ἐλάνθανεν)¹¹⁴, что служит не богам и не друзьям, а неприятелям»¹¹⁵.

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 участниками Его красот (καλῶν),

«...наполнило человеческую природу великим и божественнейшим светом (φωτός), украсило ее боговидными красотами (θεοειδέσιν κάλλεσι), показало сверхмирное возведение (ἀναγωγὴν ὑπερκόσμιον) 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) красоту тамошнюю. Тот, кто правильно пользуется воспоминаниями, становится посвящаемым в со-

¹¹⁴ Ср.: ПЛАТО, *Phaedr.* 248c (λήθης πλησθεῖσα).

¹¹⁵ АРЕОР., ЕН. 3, 3, 11 (441А).

¹¹⁶ Ср.: ПЛАТО, *Phaedr.* 252c 3 – d 5: «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 Арея, странствовавшие (περιεπόλου) вместе с ним, бываюи склонны к убийству, если их одолеет Эрот и они вдруг решат, что их в чем-то обижает их возлюбленный (ἐρωμένον); они готовы принести в жертву и самих себя, и своего любимца (παῖδικά). 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 δυνατόν 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. Тем не менее, нужно учитывать и то обстоятельство, что ДА мог сознательно говорить о «богах». Подобные «проговорки» могли рассматриваться автором как метки, работающие на упрочение его легенды, согласно которой он являлся языческим философом, которого обратил ап. Павел.

¹¹⁷ АРЕОР., ЕН. 3, 3, 11 (441ВС).

вершенные таинства (τελέους τελετὰς τελούμενος), делается подлинно совершенным (τέλεος).

У ДА подражание Богу (τὸ θεομίμητον) осуществляется через поновение памяти (μνήμης ἀνανευμένης) о богослужениях Иисуса и реализуется посредством священнословий и священнодействий. Прежде всего священноначальник воспевае богослужения Иисуса. В этот момент он «тайнозрит мыслительными очами (ἐν νοεοῖς ὀφθαλμοῖς ἐποπτεύσας) их умопостигаемое зрелище». Затем он «переходит к их символическому священнодействию» (συμβολικὴν ἱερουργίαν)», т. е. воспроизводит богослужения в священнодействии. Он осуществляет это «как преподал 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 (μεμιμημένον) красоту-как-таковую. Условием богоподражания является «припоминание» богослужений («через постоянное поновение памяти о богослужениях»), 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 божест-

¹¹⁸ Здесь ДА цитирует Писание неточно: εἰς τὴν αὐτῆς ἀνάμνησιν (441С), где αὐτῆς относится либо к субъекту богослужений — Иисусу, Который именуется здесь «человеколюбием богоначальной Благодати» (ἡ τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος **φιλανθρωπία**), либо к «трапезованию», Тайной Вечере. Ср.: АРЕОР., *Ер.* 9, 1 (1108А): καὶ αὐτὸν ἠΐσων... τὰ θεουργὰ μυστήρια **παράδιδόντα διὰ τυπικῆς τραπεζώσεως**.

¹¹⁹ АРЕОР., ЕН. 3, 3, 12 (444А): τῆς θεομιμήτου ταύτης ἱερουργίας.

¹²⁰ Ср.: АРЕОР., ЕН. 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).

веннейшую жизнь во плоти», ибо Иисус Христос и есть «наша умопостигаемая жизнь»¹²². Идея та же: взирая на земные дела Иисуса, узреть Его умопостигаемую сущность.

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 Богоначалия»¹²³.

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 (ύπομνήμασιν), всегда посвящаемый в совершенные таинства (τελετάς), становится подлинно совершенным»¹²⁴.

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

Характерный пример схожего вычитывания в *Федре* христианской доктрины предоставляет русский переводчик Платона и профессор Санкт-Петербургской Духовной академии Василий Николаевич Карпов (1798–1867), который комментирует следующий отрывок:

«Они стремятся выследить и найти в самих себе природу **своего** (σφετέρου) бога и добиваются успеха, так как принуждены пристально в этого бога всматриваться. **Становясь прикосновенными к нему при помощи памяти** (ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῆ

¹²² *Ibid.* 3, 3, 12 (444C).

¹²³ *Ibid.* 3, 3, 15 (445C).

¹²⁴ PLATO, *Phaedr.* 249c.

μνήμη), они в исступлении (ἐνθουσιῶντες) воспринимают от него обычаи и **привычки** (τὰ ἐπιτηδεύματα), насколько может человек быть причастен (μετασχεῖν) богу. Считая, что все эти они обязаны тому, в кого влюблены, они еще его больше ценят; черпая у Зевса, словно **вакханки**, и изливая почерпнутое в душу любимого, они делают его как можно более похожим на своего (σφετέρῳ) бога»¹²⁵.

Карпов так поясняет это место:

«То есть питая душу созерцанием своего божества... они ту же самую пищу сообщают и своим любимцам, как вакханки, которые, по мифологическим сказаниям греков, находясь в состоянии восторженном, черпают из рек мед, молоко и вино, а в состоянии обыкновенном — простую воду. Ср. *Ион* 594а»¹²⁶.

Ссылка на диалог *Ион* (напечатанный у Карпова в том же томе, что и *Федр*), содержит опечатку¹²⁷, что не меняет сути:

«Твоя способность хорошо говорить о Гомере — это... не **искусство** (τέχνη), а **божественная сила**, которая тобою движет, как сила того камня (λίθῳ), что Еврипид назвал магнесийским, а большинство называет гераклейским. Камень этот не только притягивает (ἄγει) железные кольца, но и сообщает им силу делать в свою очередь то же самое, то есть притягивать другие кольца, так что иногда получается очень **длинная цепь** (ὄρθως μακρὸς πλῆν) из железа и колец, **подвешенных** (ἤρτηται) одно к другому, и вся их сила восходит (ἀνῆρτηται) к тому камню... Все хорошие эпические поэты слагают свои прекрасные поэмы не благодаря искусству (ἐκ τέχνης), а лишь в состоянии вдохновения и одержимости (ἐνθεοὶ καὶ κατεχόμενοι); точно так и хорошие мелические поэты: подобно тому как корибанты (οἱ κορυβαντιῶντες) пляшут не в здравом уме (οὐκ ἔμφρονες), так и они не в здравом уме творят эти свои прекрасные песнопения; ими овладевают гармония и ритм, и они становятся вакхантами и одержимыми (βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι). Так и вакханки, когда одержимы (κατεχόμεναι), черпают (ἀρῶνται) из рек мед и молоко, а в здравом уме (ἔμφρονες) не черпают... Поэт — это существо **легкое, крыла-**

¹²⁵ PLATO, *Phaedr.* 252e 7 – 253b 1.

¹²⁶ *Сочинения Платона в переводе проф. Карпова*, т. 4 (СПб., 1863), с. 68, примеч. 1.

¹²⁷ Правильно было бы «534а». Скорее всего, рукописное 3 превратилось при наборе в 9.

тое и священное (κοῦφον χρῆμα καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν)... Ради того бог и отнимает у них ум (νοῦν) и делает их своими слугами (ὑπηρέτας), божественными прорицателями (χρησμοφοῖς) и пророками (μάντεσι), чтобы мы, слушая их, знали, что не они, лишённые ума (οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν), говорят столь драгоценные вещи (πολλοῦ ἄξια), а говорит сам бог (θεὸς αὐτός) и через них подает нам свой голос»¹²⁸.

Сознательно или нет, но в небольшом примечании к *Федру* Карпов дважды задействует евхаристические образы. Во-первых, он отождествляет созерцание божества с «вкусением». Во-вторых, в *Ионе* Платон пишет только о молоке и мёде, но Карпов говорит о «вине», которое у Платона не упоминается. На уровне нарратива превращение воды в вино — это отсылка к Ин 2:1-12. Но в рассматриваемом контексте неизбежны и ассоциации с таинством пресуществления даров (евхаристией).

Остается только гадать о том, какие параллели выстраивались в уме В. Н. Карпова. Мы же, в контексте настоящего исследования, можем заметить, что указанные отрывки из *Федра* и *Иона* насыщены лексикой и образами, которые у позднейших платоников превратятся в технические термины и стройную доктрину. Например, *Федр* представляет основу для развития концепции вертикальных «цепей» сущего, подчиненных «своему» (σφέτερος) богу. Умное всматривание в своего бога осуществляется через прикосновенность к нему при помощи памяти (ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῆ μνήμῃ), что применительно к таинству евхаристии позволяет сопоставить платоновскую концепцию анамнеза с евангельским заветом «сие творите в Мое воспоминание» (1 Кор 11:23-25). Одержимые Богом, воспринимают от него привычки (τὰ ἐπιτηδεύματα), т. е. позднейшую неоплатоническую «пригодность» (ἐπιτηδειότης), а та, в свою очередь, обеспечивает им причастность (μετοχή) к богу. Диалог *Ион* предоставляет для позднейших учений об иерархии сущего и механизме передачи божественных даров от чина к чину замечательный образ длинной цепи, звенья которой находятся в состоянии «подвешенности» друг к другу, а в конечном счете — к богу. При этом скрепляющая их сила — это магнитное взаимодействие. Одержимый богом «вакхант» (напомним, что, по мнению Дамаския, философ в идеале должен быть вакхантом) становится невесом¹²⁹, крылат, священен (κοῦφον

¹²⁸ PLATO, *Ion* 533d 1 – 534d.

¹²⁹ Пример левитации у языческих философов приводит Евнапий, передающий молву, согласно которой Ямвлих, погружаясь в молитву богам, парил над землей на высоте десяти локтей. Пример из христианской традиции предоставляет Максим Исповедник: «человек сделался бы легким в духе и никакой телесной тяжестью не притягивался бы к земле и не удерживался бы от восхождения на небеса» (*О трудностях к Иоанну* XXXVI, PG 91, 1305D – 1308A).

ἡρῆμα καὶ πτηνὸν καὶ ἱερὸν). При этом действует уже не он — через него вещает бог (ср. «уже не я живу, но живет во мне Христос», Гал 2:20). Зачерпывание воды, в этом священным и боговдохновенным состоянии приводит к тому, что зачерпывается мед и молоко (ср. пресуществление даров). Таким образом, Платон предоставлял ДА много возможностей для синтеза христианской и языческой доктрин.

Символизм триад. Одним из сквозных мотивов, определяющих ход рассуждения и интерпретации таинства синаксиса у ДА, является символизм неоплатонической триады «пребывание — выхождение — возвращение». Служба синаксиса начинается с процессии каждения. Священноначальник начинает движение от алтаря, обходит все пределы храма и возвращается обратно¹³⁰, таким образом воспроизводя упомянутую триаду. Весь евхаристический ритуал становится подобным символом¹³¹. 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:

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

Точно так же божественное таинство Синаксиса (συνάξεως τελετή)... человеколюбиво умножается в священной пестроте символов... но единовидно собирается обратно... в собственную монаду и единотворит священо 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 (πρόβου) во вторичное, совершенному из человеколюбия, и совершает божественнейшее возвращение к первичному»¹³².

¹³⁰ АРЕОР., ЕН. 3, 1 (425В, 428D – 429А). Тот же символизм применительно к освящению мира см.: *Ibid.* 4, 3, 3 (476D).

¹³¹ *Ibid.* 3, 3, 1 (428В); 3, 3, 3 (429А).

¹³² *Ibid.* 3, 3, 3 (429АВ).

Как можно заметить, таинство синаксиса персонафицируется. ДА начинается 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 светом»¹³³.

В момент совершения таинства священноначальник возводится горé:

«[Священноначальник] в блаженных и умопостигаемых созерцаниях непрерывно священноначально возводится (ἀναγομένου) богоначальным Духом... к святым началам совершаемых [священнодействий]»¹³⁴.

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

¹³³ *Ibid.* 3, 3, 2 (428C).

¹³⁴ АРЕОР., ЕН. 3, 2 (428А). 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) богоначальным Духом». Схожее представление ДА демонстрирует применительно к молитве см.: DN. 3, 1 (680BD): «...первым делом к Троице, как к Благоначалию, подобает нам **возводиться** (ἀνάγεσθαι) посредством молитв и по мере приближения к Ней посвящаться во всесытые дары, окрест Нее утвержденные... И когда мы призываем Ее всечистыми молитвами, незамутненным умом и пригодностью к единению с божественным (τῇ πρὸς θεῖαν ἔνωσιν ἐπιτηδείῳ), тогда и мы в Ней присутствуем... **Устремим же себя** (ἀνατείνωμεν) молитвами к высочайшему восхождению (ὑψηλοτέραν ἀνάνευσιν) божественных и благих лучей, как бы постоянно перехватывая обеими руками **многосветлую цепь**, свешенную с верха неба и достигающую досюда... возводя себя к более высоким блистаниям многосветлых лучей...» Ср.: IAMBVL., *De mysteriis* I, 12 (42), 30-41 («[Призывания] делают человеческий ум (γνώμην) пригодным (ἐπιτηδείαν) для причащения (μετέχεῖν) 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. нашу статью «Многосветлая цепь: Солнце в позднеантичном платонизме и в “Ареопагитском корпусе”» в этом сборнике.

«Умопостигаемые зрелища (τὰ νοητὰ θεάματα) священноначально священнодействуют (ιερούργουντα)... наше приобщение и собирание к Единому»¹³⁵.

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

Онтологический статус «священных символов». В АК «символь» — 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 символе¹³⁶. 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 знаками¹³⁷. В богословии ДА Бог реально присутствует в таинствах, что легко доказать обращением к тексту¹³⁸.

Позиция ДА является важным этапом в истории разработки теоретических основ священнодействия. Как уже говорилось выше, начало переоценки статуса чувственного впервые обнаруживается у неоплатоника

¹³⁵ АРЕОР. ЕН. 4, 1 (472D).

¹³⁶ Об этом см. *ниже* нашу статью «Трансформация античной онтологии в *Ареопагитском корпусе* и у Максима Исповедника».

¹³⁷ Ср.: MEYENDORFF J., *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood – N. Y., 1975), 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 (p. 61-62); целью Воплощения у псевдо-Дионисия является передача знания (p. 64); и само Воплощение божественного Логоса есть «просто» символ, который спасает лишь посредством предоставления уму высшего осязаемого символа для созерцания Бога (p. 67). Соответственно, по мнению Уэше, само Воплощение в АК становится излишним (p. 62 и 64); Спасение *есть* гносис, что исключает актуальное участие тварного, видимого мира в божественной жизни (p. 67). Все приведенные здесь выводы Мейендорфа и Уэше ошибочны, поскольку базируются на неверном понимании природы символа у ДА.

¹³⁸ Отноительно реальности Воплощения ср.: «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... священнодействие. Ибо единство, простота и сокровенность Иисуса, богоначальнейшего Слова... посредством [Его] ради нас вочеловечения, непреложно **прошло** в сложное и видимое. Оно... произвело... общность нас с Ним, предельно соединяя нашу скудость с Его божественнейшим» (АРЕОР., ЕН 3, 3, 12, 444А). Из цитаты видно, что иерарх священнодействует посредством «символов», но при этом он воспроизводит богодействия Слова Божия, которое истинно вочеловечилось и соединило наше человечество со своим божественным.

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 (ἐρωτικοί), продвигаясь по пути от чувственных красот, доходят до самого единственного начала всех умопостигаемых красот¹³⁹, так и священнодействующие (ιερατικοί) — от имеющейся во всем явленном (φαίνομενοῖς) симпатии друг к другу и к невидимым силам — постигая все во всем, составили священную науку (ἐπιστήμην ιερατικήν), 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 другом»¹⁴⁰.

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 чувством»¹⁴¹.

¹³⁹ Здесь Прокл отсылает читателя к *Пору* 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.* 209e 5 – 210a 2; 211b – 212a 7 sqq.

¹⁴⁰ PROCLUS, *De sacrificio et magia* 148, 3-21 BIDEZ.

¹⁴¹ АРЕОП., ЕН. 2, 3, 2 (397С).

Здесь у ДА мы имеем тот же самый взгляд на взаимоотражение умопостигаемого и чувственного, что у Прокла. Позднее учение о чувственном бытии, 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 чувственным 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)...»¹⁴².

Еще позже этот же принцип будет принят в алхимии в форме «что внизу, то и наверху»¹⁴³.

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 суждений¹⁴⁴. Задачей

¹⁴² MAX. CONF., *Mystag.* II 37-44 (PG 91, 669BC).

¹⁴³ *Tabula Smaragdina* 2: “Quod est inferius, est sicut [id] quod est superius, et quod est superius, est sicut [id] quod est inferius, ad perpetrandam miracula rei unius”. Древнейший вариант *Изумрудной скрижали* сохранился на арабском в составе сборника наставлений для правителей *Китаб Сипр аль-Ашраф*, который считался письмом от Аристотеля к Александру Великому. Это текст дважды переводился на латинский под титулом *Тайна тайн (Secretum Secretorum)* Иоанном Севильским (ок. 1140 г.) и Филиппом из Триполи (ок. 1243 г.). Кроме того, текст *Изумрудной скрижали* содержится в арабской *Книге Причин*, приписываемой Аполлонию Тианскому.

¹⁴⁴ 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

статьи было, сняв позднейшие интерпретационные наслоения, вскрыть неоплатоническую основу и подтекст построений АК. Многие установки «аутентичного Ареопагита» неортодоксальны и догматически неприемлемы. В то же время «герменевтический греческий»¹⁴⁵ 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* Максима Исповедника), а впоследствии — через включение цитат из АК в иной контекст (например, *Триады в защиту священнобезмолствующих* Григория Паламы)¹⁴⁶.

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. Все три традиции демонстрируют меньшую удаленность друг от друга, чем от протестанского богословия символа (ср. богословие К. Барта).

¹⁴⁵ 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.

¹⁴⁶ Ср.: *Триады* 1, 35; 2, 3, 20 и др.

CONTENTS

INTRODUCTION.....	13
-------------------	----

PLATONISM AND NEOPLATONISM

Andrey SEREGIN	
Dogmatic, Antidogmatic and Dialogical Approaches to Interpreting Plato.....	37
Svetlana MESYATS	
Plato's <i>Philebus</i> (14c–17c) on Unity, Plurality, and the Intermediate.....	77
Andrey SEREGIN	
Non-moral Good and Evil: Ethical Position of Socrates in <i>Gorgias</i>	95
Alexey GLOUKHOV	
Statement of the Problem of Justice in Plato's <i>Republic</i>	123
Svetlana MESYATS	
Consciousness and Person in Plotinus.....	147
Svetlana MESYATS	
The Transcendent First Principle and the Doctrine of Henads in Neoplatonism.....	169
Valery PETROFF	
Σύμβολα and συνθήματα in the Theurgical Neoplatonism of Iamblichus and Proclus.....	210
Maya PETROVA	
The Solar Monotheism in Macrobius.....	226
Valery PETROFF	
<i>A Chain of Great Light</i> : the Sun in the Platonism of Late Antiquity and the 'Corpus Areopagiticum'.....	240

CHRISTIAN PLATONISM

Valery PETROFF	
Symbol and the Sacred Action in the Later Neoplatonism and the 'Corpus Areopagiticum'.....	264
Valery PETROFF	
Theology of Symbol in Karl Rahner and Herbert Vorgrimler.....	309
Svetlana MESYATS	
Does the First Principle have <i>hypostasis</i> ? To the History of the Concept of Hypostasis in Platonism and Christian Theology.....	318
Valery PETROFF	
Ὑπάρχω and ὑφίστημι in Maximus the Confessor's <i>Ambigua</i>	338
Valery PETROFF	
Transformation of Ancient Ontology in the 'Corpus Areopagiticum' and Maximus the Confessor.....	376
Jozef MATULA	
Thomas Aquinas and His Criticism of Avempace's Theory of the Intellect....	394

PROSOPOGRAPHY

Maya PETROVA	
Martianus Capella: Life, Work, and Philosophy.....	407
Andrey SEREGIN	
Origen the Platonist and Origen the Christian.....	444

PLATONISM AND PHENOMENOLOGY

Emmanuel FALQUE	
The Phenomenological Practice of Medieval Philosophy.....	505
I. <i>Fons signatus</i> : The Sealed Source.....	505
II. God-as-Phenomenon: John Scottus.....	532
Translation by Andrey SEREGIN. Revised by Valery PETROFF	

RENOWN SCHOLARS OF PLATONISM
ON THEIR FIELD OF STUDY AND ON THEMSELVES

Édouard JEAUNEAU	
“Athens and Chartres”: a Conversation with Valery Petroff.....	581
Luc BRISSON	
“Philosophy is what structures human being...”: a Conversation with Valery Petroff.....	630
Alain-Philippe SEGONDS (1942–2011)	
“Koyré’s Books were my Real Shock...”: a Conversation with Victor Vizguin.....	655

PLATO IN RUSSIA

Valery PETROFF	
Plato and His Dialogues in the Writings of Sigizmund Krzhizhanovsky.....	674

TRANSLATIONS

Nadezhda VOLKOVA	
The Doctrine of the Two World Souls of Plutarch of Chaeronea.....	721
PLUTARCH. <i>On the Generation of the Soul in the ‘Timaeus’</i> . Part 1.....	736
Translation and notes by Nadezhda VOLKOVA	
PORPHYRY. <i>Launching-Points to the Realm of Mind</i>	758
Introduction, translation and notes by Svetlana MESYATS	
Andrey SEREGIN	
To the Translation of Origen’s Commentary on the <i>Gospel of Matthew</i>	792
ORIGEN. <i>Commentary on the ‘Gospel of Matthew’</i> . Bks. 10 – 11.....	806
Translation and notes by Andrey SEREGIN	

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ПЛАТΟΝИЗΜΑ

●
ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ В. В. ПЕТРОВА

*Утверждено к печати
Институтом философии РАН*

Директор издательства *И. В. Дергачева*
Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет и компьютерная верстка *Л. Э. Милявская*
Художник *Л. Э. Милявская*

ЛР 066332 от 23. 12. 1999

Подписано в печать 12. 02. 2013
Формат 60x90 / 16. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 53. Тираж 800. Заказ №

Издательство «Кругъ»
Тел. / факс: +7 (495) 729 72 00
e-mail: krugh@yandex.ru
<http://www.krugh.ru>

Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типография 'Наука'»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6.

ISBN 978-5-7396-0256-5



Работы сборника посвящены изучению платоновской традиции на различных этапах ее развития. В книге анализируется учение самого Платона (генеология, метафизика, космология, этика), рассматриваются концепции Плутарха, Плотина, Ямвлиха, Сириана, Прокла, Макробия, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. В просопографических исследованиях реконструируются биографии платоников — язычника Марциана Капеллы и христианина Оригена. Предложен опыт феноменологического прочтения теорий Иоанна Скотта (Эриугены). Исследуется вопрос о знании Платона и его диалогов в России начала XX века. В книгу включены беседы с известными французскими специалистами по античной и средневековой философии. Публикуются переводы сочинений Плутарха Херонейского (*О возникновении души в 'Тимее'*. Часть I), неоплатоника Порфирия (*Подступы к умопостижаемому*), книги 10–11 *Комментария на 'Евангелие от Матфея'* Оригена.
