

В.В. ПЕТРОВ

МЫСЛИТЕЛЬНЫЙ ГИМН И ВОЗВОДЯЩАЯ МОЛИТВА У ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА И ЕГО ПРЕДШЕСТВЕННИКОВ–НЕОПЛАТОНИКОВ*

Гимн

В философско-религиозных традициях поздней Античности (в среднем платонизме, неоплатонизме, в «Халдейских оракулах», некоторых гностических школах), развивавших учения о возведении индивидуальной души и соединении ее с божественным, было выработано особое понимание обращенных к богам гимнов и молитв. В настоящей статье рассматриваются особенности подобных представлений в неоплатонической традиции, какой она обнаруживается у Ямвлиха и Прокла, а также в АК¹, являющем собой синтез неоплатонизма и христианского богословия.

Гимнословие и умное узревание. Анализ АК показывает, что ДА, его автор, выделяет три уровня богословия.

Наивысший уровень — тот, где «невыразимое» почитается безмолвием (τὰ ἄρρήτα σῶφρονι σιγῇ τιμῶντες)². О «безмолвии» много го-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (исследовательский проект 08-06-00258а).

¹ В статье приняты следующие сокращения: АК — Ареопагитский корпус, ДА — Дионисий Ареопагит, БИ, НИ и ЦИ — трактаты Дионисия Ареопагита «О божественных именах», «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии» соответственно. Авторы переводов указаны в скобках, однако переводы большей частью отредактированы и переработаны (при этом внесенные в них изменения не оговариваются); если автор переводов не указан — они принадлежат автору статьи.

² ДА, БИ I, 3 (111, 6). Здесь и далее для АК — пер., выполненный под руководством Г.М. Прохорова. В пер. внесены исправления, которые не оговариваются.

ворится в предшествующей ДА традиции: в «Халдейских оракулах», герметических и гностических текстах, где оно выступает как модус существования высшего начала, и — одновременно как должная форма его почитания³. Комплекс этих идей был развит платониками — Порфирием, Ямвлихом, Синезием, Проклом, Дамаскием⁴. В неоплатонизме «безмолвие» традиционно рассматривается как форма молитвы⁵. Это понятие также весьма значимо в христианской аскезе и мистике.

Ниже «невыразимого» и «безмолвия» у ДА (и его предшественников) находится уровень мыслительного созерцания, иначе называемый уровнем «гимнов» или «гимнословия». Как поясняет ДА, Благо не полностью несообщимо. Утвердив в себе сверхсущностный «луч» (ἀκτῖνα), оно проявляет себя «осияниями» (ἐλλάμψεσιν), соразмерными каждому из сущих, возвышая священные умы до созерцания себя, приобщения и уподобления себе (θεωρίαν καὶ κοινωνίαν καὶ ὁμοίωσιν ἀνατείνει)⁶. Умы богословов возводятся к просвещающим их блистаниям (ἐλλαμπύουσας αὐγάς), которые ДА отождествляет также с богооткровенными истинами, данными в Писаниях (Λογίοις, Речениях, Оракулах)⁷.

³ См. корпус текстов из Наг-Хаммади: NHC VI, 6, 58, 16–21; а также Orac. Chald. fr. 16 и 132.

⁴ Ямвлих соотносит безмолвие с уровнем Единого-Сущего (ἐν ὄν), см. О таинствах, VIII, 2, 8 — 3, 7: «От этого Единого сам собой просиял (ἐαυτὸν ἐξέλαμψε) довлеющий себе (αὐτάρχης) бог, а потому он определяется как «отец себя» и «причина себя» (αὐτοπάτωρ καὶ αὐτάρχης). **Ведь он есть начало (ἀρχή) и бог богов (θεὸς θεῶν), монада из единого (μονὰς ἐκ τοῦ ἑνός),** предсущность и начало сущности... **Ведь он сам — предсущее сущее (τὸ προῦντως ὄν),** начало умопостигаемого (τῶν νοητῶν ἀρχή), почему он и именуется **умоначалием (νοητάρχης)**... Неделимое Единое и то, что он называет первым порождением (μαίευμα)... Именно в нем пребывает первое мыслящее и первое мыслимое (νοοῦν καὶ νοητόν), которое и почитается только посредством безмолвия (διὰ σιγῆς μόνης θεορατεύεται)» (здесь и далее пер. Л.Ю. Лукомского). См. также *Iamblichus, On the Mysteries*. Transl. with Introduction and Notes by E.C. Clarke, J.M. Dillon, J.P. Hershbell. Atlanta: Society for Biblical Literature, 2003, p. 311, n. 412.

⁵ См. *Koch H. Pseudo-Dionysius in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen*. Mainz, 1900, S. 108–134, 198–260; *Casel O. De philosophorum graecorum silentio mystico* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 16/2). Giessen, 1919, S. 144–152.

⁶ ДА, БИ I, 2 (100, 14 Suchla). Отсюда следует, что своего рода «умная Евхаристия» возможна и для святых людей. Ср. БИ III, 1, где говорится, что посредством молитв умы возводятся к Троице и «посвящаются во всесвятые дары». Об умной евхаристии ангелов см. *Петров В.В.* Таинство синаксиса у Псевдо-Дионисия Ареопагита и прп. Максима Исповедника // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия* 4 [24] (2008), с. 54–55.

⁷ Дионисий подчеркивает, что недопустимо использовать имена, которых нет в Писании, см. БИ I, 2 (110, 2–4) «Περὶ... τῆς... θεότητος οὐ τολημτέον εἰπεῖν οὔτε μὴ ἐννοῆσαι τι παρὰ τὰ... ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐκλεφασμένα». Примеры противоположного подхода см. ниже (раздел «Гимн как умное схватывание-интуиция»).

Свет осияний наставляет умы в гимнах о Боге (φωταγωγοῦμεθα πρὸς τοὺς θεαρχικοὺς ὕμνους) и делает их способными к гимнословию (πρὸς τὰς ὕμνολογίας τυπούμενοι) — к узреванию богоначальных светов и воспеванию являющего свет Начала (ἀρχὴν φωτοφανείας ὕμνεῖν). Другими словами, «осияния», т.е. «имена Бога», которые Богоначалие само о себе передало в Писаниях (αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς παραδέδωκεν)⁸, наставляют богословов в правильных речениях о Боге, открывают возможность корректно «именовать» Его⁹.

Гимнословие богословов состоит в выстраивании богоименований (τὰς θεωνυμίας διασκευάζουσαν) для исхождения богоначалия (θεαρχίας πρὸδους). Это делается «изъяснительно и гимнически» (ἐκφαντορικῶς καὶ ὕμνητικῶς)¹⁰. Поскольку имена Бога даны в Писаниях, то сказано, что гимнословят и сами Писания¹¹. При этом имена, которыми воспевается Бог, относятся не к какой-либо одной божественной ипостаси, но ко всей Троице¹².

Если рассматривать ДА как исключительно христианского богослова, остается загадкой, отчего он уделяет столь большое внимание «именам» Бога и их правильности. Только если предположить, что ДА строит свое рассуждение в контексте учения об именах у Ямвлиха и Прокла, такое внимание к священным именам становится понятным. Непример, когда Ямвлих рассуждает о непонятных грекам именах египетских (и прочих) богов, он пишет о том, что эти варварские наименования соответствуют их природе; имена даны по-природе, а не по-установлению; имена не являются выдумкой, а их непонятность служит завесой для божественных святых:

«Каким образом имена, теснейшим образом соединенные (συννηνωμένα) с богами, связывающие (συνάπτοντα) с ними нас, обладающие чуть ли не равными силами с высшими [существами], могут быть **«выдуманнами образами»** (φανταστικά πλάσματα), если без них не

⁸ ДА, БИ I, 4 (112, 7): «Ταῦτα πρὸς τῶν θεῶν λογίων μεμυήμεθα»; II, 11 (137, 8–10): «Разделения или исхождения всецелой божественности мы будем воспевать гимнами из являющих их богоименований, данных в Писаниях (ἐκ τῶν ἐμφαινουσῶν αὐτὰς ἐν τοῖς λογίοις θεωνυμίων)».

⁹ Ibid. I, 3 (111, 6–12).

¹⁰ Ibid. I, 4 (112, 7–10).

¹¹ Ibid. II, 1 (122, 1–2): «ἢ αὐτοαγαθότης πρὸς τῶν λογίων ὕμνητα».

¹² Ibid. II, 1 (122, 7–8): «τὰς θεοπροπεῖς ἐπωνυμίας οὐ μερικῶς, ἀλλ' ἐπὶ τῆς ὅλης... θεότητος ὑπὸ τῶν λογίων ὕμνεῖσθαι»; II, 11 (137, 11–13): «Все божественные имена, [даже] прилагаемые к богоначальным ипостасям (τὸ πᾶσαν... θεωνυμίαν, ἐφ' ἧπερ ἂν κείται τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων), следует воспринимать как относящиеся ко всей богоначальной целостности».

совершается никакой священный обряд (ιερατικὸν ἔργον)? Эти завесы (προκαλύμματα) не возникают из наших страстей, [а затем] приписываются (ἐπιφημιζομένων) божественному. Мы побуждаемы не тем, что сами претерпеваем, но, напротив, — тем, что свойственно богам, и предлагаем им подходящие слова сообразно [их] природе (λέξεις κατὰ φύσιν). Мы соделаем понятия (τάς ἐννοίας) относительно божественного не в противоречии с тем, что воистину имеет место (τῷ ὄντι διάκειται), но соответственно имеющейся у него природе и сообразно божественной истине, которую постигли те, кто первыми установил законы священного служения (ἀγιοτείας)... Таков наш ответ тебе относительно имен, именуемых непроизносимыми (ἀφθέγκτων) и «варварскими», но на деле являющихся приличествующими священному (ιεροπρεπῶν δὲ ὄντων)¹³.

Приведенный отрывок из Ямвлиха может рассматриваться как отправная точка для учения ДА об именах Бога как «завесах» (παραπετάσματα), скрывающих истину от недостойных и оберегающих взор еще не вполне окрепших¹⁴:

«И остальные, сколько их есть, теургические светы соответственно Речениям изъяснительно даровало нам сокровенное предание наших боговдохновенных вождей. В этом и мы были наставлены (μεμυήμεθα), насколько возможно для нас теперь, посредством священных завес (παραπετάσματων) Человеколюбия, свойственным Речениям и священноначальным Преданиям (παράδοσεων), которое завешивает (περικαλυπτοῦσής) умопостигаемое чувственным, сверхсущественное существующим, обставляет формами и образами (τύπους) бесформенное и не имеющее образов, умножает и оформляет сверхъестественную и лишнюю черт простоту (ἀσχημάτιστον) пестротой дробных символов»¹⁵.

¹³ Ямвлих, О таинствах, VII, 5, 25–59.

¹⁴ Ср. НИ 1, 2 (8, 5–13, 121BC): «невозможно, чтобы богоначальный луч воссиял нам иначе, нежели возводитительно окутанным пестротой священных завес, которую Отчий промысел соделал свойственной и естественной для нас».

¹⁵ ДА, БИ I, 4 (113, 12–114, 7). Ср. Он же, ЦИ I, 5 (67, 16–68, 6): «Первые в нашей иерархии вожди (καθηγεμόνες)... передали нам... посредством чувственных образов — сверхнебесное, посредством пестроты и множества — свернутое (συνεπτυγμένον)... поскольку наша иерархия, соответственно нам самим, в некотором роде символична (συμβολική τίς ἐστίν) и нуждается в чувственном ради нашего более божественного восхождения от чувственного к умопостигаемому. Однако, для божественных священнопосвященных смысл (λόγοι) этих символов открыт»; Послание 9, 1, 67–76 (1108A): «Подобало... чтобы бесстрастная часть души созерцала простые и глубочайшие зрелища из числа богоподобных картин, а страстная, соответственно своей природе, почитала бы и тянулась к божественнейшему посредством образов, составленных из формирующих символов, поскольку таковые завесы по природе родственны ей...».

Кроме того, ДА специально говорит о том, что для непосвященных символы такого рода представляются выдумкой и нелепицей:

«[Кажется, что] премудрые отцы внушают несовершеннодушным [людям] возмутительную 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. Ведь те узреваются только (μόνον) через приросшие (προσπτεφικόντων) к ним чувственные символы. Однако, следует видеть их и разоблаченными, самими по себе, нагими и чистыми... Подобаает... чтобы были раскрыты всевозможные формообразования символической и священной образности [прилагаемой в Писаниях] к Богу. Ибо для «внешних» [людей эта образность] слагается в столь невероятную и вычурную выдумку (τετρατείας!)»¹⁶.

И это тоже находит параллели у Ямвлиха:

«Согласно предписанному им Пифагором неразглашению, [пифагорейцы] занимались божественными таинствами и методами преподавания, закрытыми для непосвященных (ἀτελέστους), и с помощью символов скрывали смысл своих диалогов и сочинений. И если кто-нибудь, выбрав эти символы, не **развернет** (διαπτύξειε) их и не разъяснит без насмешек, то их содержание покажется слушателям смешным и пустым, полным вздора и пустословия. Но если эти символы будут соответствующим образом **развернуты** (διαπτύχθη) соответственно их стилю, они станут для многих не темными, но ясными и чистыми»¹⁷.

В ряде случаев ДА фактически уравнивает «гимнословие» и «богословие». Таким образом, катафатическое богословие именуется у него «гимнословием от причиненного» (оно говорит о Боге через приложение к Нему свойств, усматриваемых в сотворенных Им вещах)¹⁸, тогда как апофатическое богословие названо гимнословием посредством отрицаний¹⁹. Высший вид гимнословия-богословия превышает и катафатику, и апофатику, постулируя Бога как трансцендентного всему²⁰.

¹⁶ ДА, Послание 9, 1, 4–18 (1104В). Ср. НИ 2, 1 (9, 21, 137А): ἀναχθῆναι χρὴ διὰ τῶν πλασμαίων.

¹⁷ Ямвлих, О Пифагоровой жизни 23, 103–105 (пер. И.Ю. Мельниковой).

¹⁸ Ср. ДА, БИ I, 5 (117, 11–13), где сказано, что, поскольку божественное бытие (ὑπαρξις) есть Причина всего сущего, Промысел Богоначалия следует воспевать исходя из Им причиненного (τῶν αἰτιατῶν ὑμνητέον).

¹⁹ Ibid. I, 5 (117, 1–2): «ὑμνοῦσιν... διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαίρεσεως».

²⁰ Ibid. I, 5 (117, 5–11): «Богоначальную сверхсущность (ὑπερουσιότητα τὴν θεαρχικὴν)... не дозволено гимнословить (ὑμνήσαι) ни как логос или силу, ни как ум

ДА приводит примеры гимнопений: 1) Бог — причина, начало, сущность, жизнь; 2) Он восстанавливает отпавших, обновляет божественный образ в тех, кто ниспал; 3) Он утверждает колеблющихся, Он — опора твердых, руководство для восходящих; 4) Бог — сияние просвещаемых, телетархия посвящаемых, богоначалие обоживаемых, простота опрошаемых, единство объединяемых; 5) Он — начало начал, податель сокровенного, жизнь живущего, сущность существующего, начало и причина жизни и сущности²¹.

Как легко видеть, такого рода «гимн» по существу есть изложение богословских догматов; он представляет собой, если можно так выразиться, символ веры²². ДА приводит еще один пример гимнодии: Богоначалие есть монада и генада; оно есть Троица, Причина, Мудрое, Прекрасное, Человеколюбивое²³.

Следующий, третий уровень богословствования соотносится с расщепленным теоретизированием. Перечислив достаточное количество именовании Бога из Писаний, ДА продолжает: «Теперь же, собрав из Речений то, что имеет отношение к нашей теме, и пользуясь сказанным как неким правилом, сверясь с ним, перейдем к *разворачиванию* умопостигаемых богоименований»²⁴. Таким образом, ниже умопостигаемого уровня гимнопений находится уровень дискурсивного рассуждения, когда имена, высказываемые в гимнах Речений или богословского предания, «разворачиваются» и автор переходит к логическим рассуждениям, к обоснованиям постулатов, почерпнутых из богооткровенного священного текста²⁵. «Разворачивание», о котором идет речь, — используются

или жизнь или сущность, но — как запредельную в своем превосходстве всему сущему (ἀπάντων, ὅσα ὄντα ἐστίν, ὑπεροχικῶς ἀφηρημένῃν).

²¹ Ibid. I, 3 (111, 12–112, 6).

²² Ibid. I, 3 (111, 12–112, 6). Хотя ДА подчеркивает, что любое богоименование относится сразу ко всей Троице, возможно, что именовании 1 и 5 соответствуют Отцу, 2 и 4 — Сыну, 3 — Духу Святому. Таким образом, в перечне имен происходит движение: от Отца через Сына к Духу и обратно через Сына к Отцу.

²³ Ibid. I, 4 (112, 10–113, 12).

²⁴ Ibid. I, 8 (121, 4–6): «Νῦν δέ, ὅσα τῆς παρούσης ἐστί πραγματείας, ἐκ τῶν λογίων συναγαγόντες καὶ ὡς περὶ τινὶ κανόνι τοῖς εἰρημένοις χρώμενοι καὶ πρὸς αὐτὰ σκοποῦντες ἐπὶ τὴν ἀνάπτυξιν τῶν νοητῶν θεωνυμιῶν προΐωμεν».

²⁵ В самом деле, каждая последующая глава БИ содержит рассуждение о каком-либо одном или нескольких именах Бога, причем сначала идут имена, важные для неоплатонической философии (и в порядке, который установлен в метафизике неоплатонизма). Глава 4 — «Благо», гл. 5 — «Сущее», гл. 6 — «Жизнь», гл. 7 — «Ум», гл. 8 — «Сила». То, что указанные термины действительно выражают сущность этих глав, подтверждает сам автор, замечая: «В книге «О божественных именах» говорится о том, почему Бог именуется Благим, почему Сущим, почему Жизнью, Премудростью, Силой и прочим, принадлежащим умопостигаемому богоименованию (νοητῆς θεωνυμίας)». Последняя 13-я глава — «Со-

дериваты от ἀναπτύσσω, ἀνελίσσω, ἐξελίσσω — это технический термин неоплатонической эпистемологии²⁶: проблематика различных когнитивных уровней и соответствующих им уровней бытия обсуждается у Плотина²⁷, Порфирия²⁸, Аммония и Прокла²⁹, присутствует у Ямвли-

вершенное» и «Единое». То, что сам автор называет сочинением («О божественных именах» относится именно к этим главам (гл. 4–8). Возможно, заслуживает внимания, что темы «Богословских очерков», упомянутые там же (Таинственное богословие, 3, 146, 1–9), соответствуют теперешней гл. 2 «Божественных имен». Применительно к порядку глав 4–8 можно заметить, что, хотя ДА утверждает, будто его рассуждение есть лишь экспликация имен Бога из Библии (т.е. именованья первичны, а авторский текст, будучи лишь комментарием, — вторичен), на деле все обстоит наоборот. Автор строит свое неоплатоническое по сути рассуждение, подбирая для того или иного раздела подходящие именованья из Священного Писания.

²⁶ Об ἀνελίξις см. *Hadot P. Porphyre et Victorinus*, t. 1. Paris, 1968, p. 334, n. 2.

²⁷ Плотин говорил (IV, 4, 1, 14–15), что в области умопостигаемого «всё присутствует [разом], так что там нет выстраивания [рассуждений] или перехода от иного к иному» (ἐπεὶ οὐδὲ διεξοδος οὐδὲ μετάβασις ἀφ' ἑτέρου ἐπ' ἄλλο). У него также присутствуют рассуждения о разворачивании вечного во времени и разворачивании логических рассуждений. О *разворачивании во времени* см. Энн. III, 7, 11, 23–33: «И как логос, разворачивающий (ἐξελίττων) себя из спящего семени, совершает, как ему кажется, выходение (διέξοδον) во многое, но уничтожает многое посредством разделения и, вместо единства в себе, растрчивает единое вовне, проходит в ослабленное протяжение (μῆκος), так и Душа, соделывая чувственный космос в подражание высшему миру, двигаясь движением, которого нет там, но которое подобно тому, и желая быть образом (εἰκόνα) того, сначала поместила себя во время (ἐαυτὴν ἐχρόνωσεν), которое соделала вместо вечности, а затем наградила возникшее рабством у времени, заставив его целиком быть во времени, охватив все его выходения (διέξοδους) временем». О *разворачивании в рассуждении* см. Энн. V, 8, 6, 1–12: «Египетские мудрецы... желая мудро разъяснить нечто, пользовались не формами букв, **следующих [порядку]** слов (τύποις γραμμάτων διεξοδούσι λόγους), и предложениями, подражающими звукам и выдвигаемым утверждениям (ἀξιωμάτων), но чертили изображения (ἀγάλματα), выбивая в святилищах по одному изображению для каждой вещи (ἄγαλμα ἐντυπώσαντες), демонстрируя **непротыженность** тамошнего (οὐ διεξοδον) [умопостигаемого], так что каждое изображение есть **слитно** (ἄθροον) своего рода знание и мудрость, и подлежащее [предложения], а не рассуждение или обдумывание (βούλευσις). И лишь потом [другие] изобрели, начав с этой совокупности (ἄθροας), изображение в ином (εἰδωλον ἐν ἄλλῳ), уже **развернутое** (ἐξελιγμένον) и высказывающее это **последовательно** (ἐν διεξοδῳ), устанавливающее причины, по которым это таково». Ср. также Энн. 3, 7, 1, 1–6: «ум повсеместно пользуется своими простыми схватываниями, а не рассуждениями, говоря о каждом: это — то, а это — се».

²⁸ Ср. *Порфирий*, К Маркелле, 26. «Телом ума является разумная душа, которую ум питает, ведя посредством света, который в нем, к узнаванию имеющихся в ней понятий, которые он [в ней] запечатлел и начертал от истины божественного закона... В безмолвии возвещая истину (μετὰ σιγῆς φθεγγόμενος), ум в своих интуициях от вечности познает ее божественный закон, давая [душе] разворачивать (ἐξελίττειν) запечатленное в ней (ἐν αὐτῇ τετυπωμένον) через всматривание в него [ум]».

²⁹ Ср. *Procl. In Alc.* 247, 4–5: «...восходя к этому уму, давайте вместе с ним созерцать умную сущность, в простых и нерасчлененных схватываниях узревая простое, неподвижное и нерасчлененное сущее»; *In Tim.* 1, 438, 26–439, 1: «Высказывание (φωνή), охватывающее всё в едином [слове], есть образ мыслительной интуиции (νοεῶρα ἐπιβολῆς εἰκόν). Посредством доказательства (ἀποδείξεως) [Платон] спускается от ума к рассуждению (εἰς διάνοιαν

ха и Синезия, затем она была воспринята и трансформирована в христианском платонизме ДА и Максима Исповедника³⁰. «Разворачивание» соответствует уже не уровню ума, схватывающему умопостигаемые истины в нерасчлененных интуициях, но уровню разумной души. Душа движется не «мыслительно и единенно» (это удел ума), но при помощи развертывания последовательности логических выкладок (οὐ νοερώς καὶ ἐνιαίως, ἀλλὰ λογικῶς καὶ διεξοδικῶς)³¹. Собственно, сама цель рассуждений в трактате БИ состоит, по выражению ДА, в «разворачивании» божественных именовании³².

Оппозиция свернутый / развернутый встречается в БИ и там, где ДА рассказывает о своем учителе — божественном Иерофее, который в сочинении *Первоосновы богословия* (Θεολογικὰς στοιχειώσεις) изложил свои интуиции столь «сжатым» образом, что ДА потребовалось написать трактат БИ для того, чтобы «развернуть» их для «менее осязаемых и священных»:

«Но поскольку сей вождь, как старец» (πρεσβυτικῶς), изложил нам воистину божественное в сжатых определениях (συνοπτικοὺς ὄρους), в

ἀπὸ νοῦ). Ибо всякий доказывающий принимает начала от ума, а ум есть то, посредством чего мы познаем определения, как говорит Аристотель, поскольку мы познаем сущее в простых интуициях»; In Tim. 2, 313, 4–8: «Ум созерцает в простых, отдельных интуициях... душа через ум целиком и сразу мыслит каждое из мыслимых — ибо уму в его действиях присуща слитность (τὸ ἀθρόον)». Ср. также «Комментарий к Евклиду» Прокла, I, 1 (4, 8–18 Friedlein): «Рассуждение уступает уму и высшему знанию, но оно совершеннее, точнее и чище мнения, потому что, хотя оно представляет в виде последовательности и расчленяет неизмеримость ума и развертывает свернутость мыслительной интуиции, оно все же вновь собирает разделенное и возводит к уму (διεξοδεύει μὲν γὰρ καὶ ἀναπλοῖ τοῦ νοῦ τὴν ἀμετρίαν καὶ ἀνελίσσει τὸ συνεσπειραμένον τῆς νοεράς ἐπιβολῆς, συνάγει δὲ αὐτὸ πάλιν τὰ διηρημένα καὶ ἀναφέρει πρὸς τὸν νοῦν)». У Прокла понятие ἀνέλιξις упоминается часто применительно к активности Демиурга, например, In Stat. p. 101, 5–6 Pasquali: τὰς νοητὰς αἰτίας... ἀνελίссοντος; p. 55, 20: τὴν ἀνέλιξιν τῶν εἰδῶν; In Eucl. p. 37, 12 Friedlein: τῶν εἰδῶν ἀνέλιξις. И оно же применяется к активности души, в In Eucl. p. 139, 6–7: τὰ δὲ ψυχικὰ διαφέρεως καὶ ποικιλίας μεταίληφεν καὶ ἀνέλιξεως παντοίας; p. 16, 11: νοῦς γὰρ ἐστὶ καὶ ἡ ψυχὴ κατὰ τὸν πρὸ αὐτοῦ νοῦν ἀνελίττων ἑαυτὸν καὶ εἰκῶν ἐκείνου καὶ τύπος ἕξω γεγόμενος.

³⁰ См. Петров В.В. Когнитивные способности и иерархия бытия в философии поздней античности и раннего средневековья // Точки / Puncta 1–2 (2007), с. 22–39.

³¹ ДА, БИ IV, 9 (153, 17–154, 1): «Душа, когда ее... осязуют божественные знания, движется не мыслительно и единенно (νοερώς καὶ ἐνιαίως), но рассудочно и последовательно (λογικῶς καὶ διεξοδικῶς), как бы смешанными и связанными с переходом (μεταβατικαῖς) [от одного к другому] действиями»; БИ VII, 2 (195, 12–16): «Через божественную Премудрость и души наделяны рассуждением (τὸ λογικόν), последовательно и вкрутовую (διεξοδικῶς μὲν καὶ κύκλω) шествуя окрест истины сущих. Из-за частичности и многокойки пестроты они не достигают до единенных (ἐνιαίως) умов, но посредством сворачивания (τῆ συνέλιξει) многого в единое они удастаиваются равноангельских разумений (νοήσεων), насколько душам свойственно и доступно».

³² Ср. БИ II, 11 (135, 10–12): «...вернемся к цели (σκοπὸν) нашего рассуждения, разворачивая (ἀνελίττοντες) имена божественного различения» (διακρίσεως).

едином объемля многое, как бы повелевая нам и нашим учителям **развернуть** и **различить** (ἀναπτύξαι καὶ διακρίναι) для новообращенных душ посредством нашей умеренной речи сжатые и единенные **свертывания** (συνοπτικὰς καὶ ἐνιαίας συνελίξεις) превосходной мыслительной (νοερωτάτης) силы этого мужа, потому мы считаем его учителем совершенных мыслей старца...

Неопосредованное узрение умопостигаемых Речений (αὐτοπτικὴν τῶν νοητῶν λογίων θέαν) и сжатое их преподавание (συνοπτικὴν αὐτῶν διδασκαλίαν) требуют силы старца, а знание и изучение слов, употребленных для этого (λόγων ἐπιστήμην καὶ ἐκμάθησιν), соответствует менее освященным и священным»³³.

Таким образом, Иерофей в своих гимнах богословствует «мыслительно», на уровне интуиций ума, как это делают ангелы, тогда как сам **ДА** разъясняет его свернутые и нерасчлененные тезисы, разворачивая их в последовательности логических рассуждений и умозаключений.

Еще одна параллель к этому месту — цитировавшийся выше отрывок из Ямвлиха о практике пифагорейцев излагать свои учения в виде «свернутых» символов, которые непонятны непосвященным и требуют *разворачивания-разъяснения*.

Гимн как умное схватывание-интуиция. Гимнопение может быть основано не только на Писаниях. **ДА** замечает, что «богословы почитают не только указанные богоименования, происходящие от всеобщих или частных промыслов или объектов промысла, но и от некоторых божественных знамений (φασμάτων), озаривших посвященных в таинства (μύστας) или пророков в священных храмах или в других местах»³⁴. Применительно к «божественному Иерофею» гимнопение представляет собой непосредственный контакт с Богом, когда святой «выходит из себя»:

«Когда... все священноначальники решили воспеть (ὑμνήσαι), как кто может, бесконечно сильную благодать богоначальной немощи, Иерофей... победил среди богословов всех прочих священнопосвященных (ιερομυστῶν), придя в полное иступление (ὄλος ἐκδημῶν), совершенно выйдя из себя (ὄλος ἐξισταμένοσ ἐαυτοῦ), переживая приобщение к воспеваемому (πρὸς τὰ ὑμνοῦμενα κοινωνίαν πάσχων). И все, кто его слышал или видел, знал или не знал, признали его богопостигающим и божественным гимнословом (θεόληπτος καὶ θεῖος ὑμνολόγος)³⁵.

³³ Ibid. III, 2 (139, 17–140, 20).

³⁴ Ibid. I, 8 (120, 9–12).

³⁵ Ibid. III, 2 (141, 8–14).

Упомянутое применительно к Иерофею «переживание приобщения» к божественному упоминается и в другом месте: Иерофей «не только изучал, но и переживал божественное (οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα) и вследствие симпатии к нему, если можно так выразиться, усовершенствовался в непередаваемом посредством обучения и таинственном единении с ним и вере в него»³⁶. Отмечалось, что слова «не только изучал, но и переживал божественное» восходят к Аристотелю³⁷. Однако, скорее всего, она усвоена ДА через посредство Синезия, поместившего его в контекст рассуждения о теургических обрядах³⁸.

Что касается общей эпистемологической схемы, предлагаемой ДА в БИ, с ее тремя уровнями и соответствующими им способами постижения — неизреченное / безмолвие; умопостигаемое / умные схватывания (умные гимны); душа / рассуждение, — то ее образец можно увидеть, например, в «Платоновской теологии» Прокла. Рассмотрим следующий отрывок:

³⁶ Ibid. II, 9 (134, 1–2, 648B). Упоминание «симпатии» в отношении к божественному — это аллюзия на представление о всеобщей симпатии, посредством которой неоплатоники объясняли механизм происходящего в теургическом священнодействии. Не случайно ДА делает оговорку: «если можно так выразиться».

³⁷ Arist. Fragm. 15 (ed. Rose). См. *Roem P. Biblical and Liturgical Symbols Within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Toronto: Pontifical Institute for Mediaeval Studies, 1984, p. 134–135.

³⁸ Ср. *Synesius*, Dion 8, 36–44 (Terzaghi): «То, что у них происходит (τὸ κατ' αὐτοὺς πράγμα), похоже на вакхическое исступление (βακχεῖα), 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 γνῶσεως), не разворачивание ума (διέξοδος νοῦ) и не [переход] от одного к другому (ἄλλο ἐν ἄλλῳ). Напротив, если сравнивать большое с малым, это схоже с мнением Аристотеля, который полагает (ἄξιοι), что посвящаемым в таинство (τοὺς τελευμένους), 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 ἐπιτηδείότης δὲ ἄλογος)». Cf. *Дион Хрисостом*, Речь 12: Олимпийская, или Об изначальном понятии о божестве 12, 33, 1–10 (Ed. J. von Arnim): «Вот какое сравнение здесь уместно: если бы кто-то, чтобы посвятить в таинство (μυσίῳ) 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, именуемом «посаждением на трон», когда совершатели таинств (οἱ τελοῦντες) имеют обыкновение усаживать посвящаемых (μυσυμένους) и вести вокруг них хоровод (ср. *Платон*, Евтидем 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]?» (пер. Н. Брагинской).

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

Пусть всё — действием спокойной силы — поднимет нас до причастности (μετουσίαν) неизреченному. Остановимся там и, возвысившись над умопостигаемым (τὸ νοητόν)... распростишись, как перед восходящим Солнцем, прикрыв глаза... узрим тем самым солнце света умопостигаемых богов, появляющееся, как говорят поэты, из океана³⁹.

Вслед за этим, нисходя от этой боговдохновенной безмятежности к уму, а от ума к рассуждениям (λογισμοῖς) души, скажем себе самим, за пределами (ἐξήγημένον) чего мы в этом своем путешествии поместили первого бога.

Так воспоем же его [первого бога] словно гимнами (οἶον ὑμνήσωμεν), не говоря о том, что он дал существование (ὑπέσθησε) земле и небу, положил начало душам и всем живущим. Конечно, это так, но в последнюю очередь. Прежде них он вывел (ἐξέφηνε) весь род умопостигаемых богов, и весь род богов мыслительных, и всех сверхкосмических, и всех внутрикосмических богов⁴⁰. Ибо он — **Бог всех богов и генада генад** (ἐνὰς ἐνάδων)⁴¹, запредельный первым святили-

³⁹ Гомер, Илиада, VII, 421–423: *Ἠέλιος μὲν ἔπειτα νέον προσέβαλλεν ἀρούρας / ἐξ ἀκαλαρρεΐταο βαθυρρούου Ωκεανοῖο / οὐρανὸν εἰσανιών*. Однако непосредственным источником Прокла здесь является Плотин, Энн. V, 5, 8, 3–13: «Должно пребывать в безмолвии, пока [свет] не явится, приготавливая себя видеть его, как глаз ожидает восхода Солнца; оно же появляется над горизонтом («из океана», как говорят поэты), давая очам себя видеть. Но откуда восходит тот, кому подражает Солнце?.. Он будет выше самого Ума, который его созерцает. Ибо ум стоит первым в отношении созерцания, не видя ничего иного, кроме красоты, всего себя обратив и отдав ему; став неподвижным и исполнившись силы (μένους)».

⁴⁰ Саффе и Вестринк усматривают здесь полемику Прокла с христианами. В умном благодарении воспевается не космос, но его умный прообраз, подобно тому как в «Тимее» Платона чувственный космос представляет собой образ умной парадигмы. Саффе и Вестринк говорят о возможности аллюзии на пропевание символа веры, в котором Бог именуется «творцом неба и земли, видимых всех и невидимых», — формулы, восходящей к ветхозаветным гимнам — псалмам (Пс. 120, 2; 123, 8; 133, 3; 145, 6). Это еще одна отсылка Прокла к официальной религии Империи.

⁴¹ Ср. Procl. In Tim. I, 457, 23: *τῆς μιᾶς τῶν ἐνάδων ἐνάδος*; In Parm. VI, 1045, 1: *τῆς ἐνάδος τῶν ἐνάδων*. Ср. также Ямвлих, О таинствах VIII, 2, 8–11: «От этого Единого сам собой просиял (ἑαυτὸν ἐξέλαμψε) довлеющий себе (αὐτάρχης) бог, а потому он определяется как «отец себя» и «причина себя» (αὐτοπάτωρ καὶ αὐτάρχης). Ведь он есть **начало и Бог богов, монада из единого** (μονὰς ἐκ τοῦ ἐνός), предушность и начало сущности».

шам (ἄδύτων)⁴², более неизреченный, чем любое молчание (σιγῆς)⁴³, и более непознаваемый, чем всякое существование (ὑπάρξεως), святой, сокрытый в святых умопостигаемых богах.

А затем, снова низойдя от мыслительного гимнопения (τῆς νοεῶς ὑμνωδίας) к рассуждениям (λογισμοῦς)⁴⁴ и выдвинув неопровержимую диалектическую науку (διαλεκτικῆς ἐπιστήμην), рассмотрим вслед за созерцанием первых причин, каким образом первейший Бог за пределами всей вселенной (τῶν ὄλων), и пусть на этом нисхождение будет завершено»⁴⁵.

Из сказанного следует, что в данном случае гимн, т.е. хвалебная песнь в честь богов, представляет собой в жанровом отношении не стихотворное произведение, — какими являются, например, философские и богословские гимны Марии Викторина, Синезия, Прокла, Григория Богослова, гимн Клеанфа «К Зевсу», гимн «О, Запредельный всему» (Ὡ πάντων ἐπέκεινα), в разное время приписывавшийся Григорию Богослову, Проклу и самому ДА, — но скорее «богословскую речь»: перечисление атрибутов бога, его роли и действий в отношении всего, что получило бытие от него.

Прокл говорит здесь, что первый бог дал сущность всем прочим богам — умопостигаемым, мыслительным, сверхкосмическим, внутрикосмическим. Поэтому он — бог богов и генада генад⁴⁶, запредельный, неизреченный, непознаваемый, святой, сокрытый. Внутрикосмическое бытие создано уже этими вторичными богами, поэтому, хотя, разумеется, первый бог является верховной причиной всего, в том числе и низшего

⁴² Если мир подобен храму (In Tim. I, 124, 16–17), то святилище соответствует «святая святых», недоступной для посторонних. Это миры богов, запредельных богам этого мира — как внутрикосмическим, так и сверхкосмическим. *Adyton* — это обиталище самого первого бога (Плотин, Энн. VI, 9 (9), 11, 17–32), символизирующее здесь само присутствие этого бога.

⁴³ «Молчание» характеризует уровень умопостигаемых богов, выше которых находится первый бог, см. In Parm. VII, 1171, 7–8: «Единое... за пределами молчания»; VII, p. 46, 30–33.

⁴⁴ Умопостигаемые гимны тождественны здесь умным схватываниям-интуициям, ср. Procl. In Tim. I, 283, 1–11: «Посредством умозаключений он нисходит от ума к развертыванию рассуждений и через демонстрацию улавливает природу мира» (συλλογιζόμενος δὲ ἀπὸ νοῦ κάτεστιν εἰς λογικὰ διεξόδους καὶ τὴν δι' ἀποδείξεως θήραν τῆς τοῦ κόσμου φύσεως); а также Theol. Plat. IV, 16 (p. 50, 12–14): «...воспоем в гимнах (ὑμνεῖσθωσαν) те три божественности, что делят между собой сверхнебесное место... умопостигаемые в мыслительном». В комментариях к этому месту Саффра и Вестринк поясняют, что перечисление атрибутов трех божественностей Прокл уподобляет пропеваемому в их честь гимну, в котором называются их имена.

⁴⁵ Procl. Theol. Plat. II, 64, 13–65, 20.

⁴⁶ Ср. ДА, БИ I, 1: ἐνὰς ἐνοποῖὸς ἀπάσης ἐνάδος.

бытия, но это — «в последнюю очередь». Далее, после прозаических «гимнопений», Прокл переходит к диалектическим рассуждениям — к обсуждению первой гипотезы платоновского *Парменида* и рассмотрению порядка следования божественных чинов.

Гимн как восхождение души к Богу. Прокл рассуждает о гимнах и в сугубо религиозном контексте «Халдейских оракулов» с их учением от восхождения души к богу посредством теургии. При этом он отвергает гимны и обряды в обыденном смысле, говоря, что на высших ступенях восхождения они не годятся⁴⁷. Истинным гимном он считает восхождение к Богу, познание Его и уподобление Ему:

«Гимн Отцу — это не составные речения (λόγοι σύνθετοι) и не устройство обрядов (ἔργων κατασκευή). Будучи единственным нетленным, Отец не приемлет тленного гимна. Потому не будем надеяться убедить Повелителя истинных логосов шквалом пустых речений или выдумкою (φαντασίᾳ) искусно изукрашенных обрядов — Бог любит неприкрашенную красоту формы (εὐμορφίαν).

Принесем же Богу такой гимн: покинем текущую сущность; направимся к истинной цели — к уподоблению Ему (εἰς αὐτὸν ἐξομοίωσιν); познаем Повелителя, возлюбим Отца; послушаемся Зовущего; побежим к Жаркому, убежим от Хладного; станем огнем, пройдем сквозь огонь (πῦρ γενόμεθα, διὰ πυρὸς ὀδεύσωμεν)⁴⁸. У нас легкий путь к восхождению: Отец — наш путеводитель (Πατὴρ ὀδηγεῖ), развернувший пути огня (πυρὸς ὁδοῦ ἀναπτύξας) — да не потечем из-за забвения по мелкой реке»⁴⁹.

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

Гимн и теургия. Синфемы. Прокл приравнивает мыслительные и незримые гимны (οἱ νοεροὶ καὶ ἀφανεῖς ὕμνοι) к невыразимым синфемам Отца (τὰ συνθήματα τοῦ Πατρὸς τὰ ἄρητα)⁵⁰:

⁴⁷ Всестороннее исследование гимнов Прокла (как «обычных», так и «умных») см. в кн. *Van Den Berg R.M. Proclus' Hymns. Essays, translations, commentary.* Leiden: Brill, 2001, p. 1–142. К сожалению, книга стала доступна нам, когда эта статья уже была написана, поэтому мы ограничиваемся ссылкой на нее здесь и в прим. 93.

⁴⁸ Ср. *Прокл*, Гимн Гелиосу 1–2: «Внеми, Царь мыслительного огня, Титан златобраздый...» Тема огня здесь имеет истоком «Халдейские оракулы». Однако см. характерную параллель: *Климент Александрийский*, *Строматы* VII, 6, 34, 4: «Мы говорим, что огонь освящает (ἀγιάζειν) не плоть, но грешные души, имея в виду, разумеется, не обычный всеядный и низменный огонь, но так называемый разумный (φρόνιμον)».

⁴⁹ *Proclus*, *Ex Chaldaeorum philosophia* II (Pitra, p. 193, 8–16 = p. 207–208, des Places).

⁵⁰ О синфемах, «халдейской» философии и теургии см. *Majercik R.D. Introduction // The Chaldean Oracles. Text, translation, and commentary by Ruth Majercik.* Leiden: Brill, 1989,

«Душа, поющая гимны (ὕμνωδὸς ψυχῆ) божественному, обретает совершенство (ἀποτελεῖται), выставляя вперед, согласно оракулу, неизреченные синфемы Отца и принося их Отцу; синфемы, которые Отец «вложил» в нее при первом выхождении сущности. Ведь таковы мыслительные и незримые гимны восходящей души: они пробуждают память о гармонических логосах, несущих в ней невыразимые образы божественных сил»⁵¹.

Пропеваемые в гимнах божественные имена тождественны «синфемам» — условным знакам и символам, посеянным Отцом в душах при создании мира. Мыслительные гимны и синфемы пробуждают память души о божественном.

В этом смысле через синфемы (которые умопостигаемы) невыразимым образом (сверхрационально и невербально) познается умопостигаемое и мыслительное:

«Этот чин, будучи вершиной мыслительных (νοεῶν) богов, по своему особенному свойству непознаваем и невыразим и познается при посредстве умопостигаемых (νοητῶν) синфем»⁵².

«[Умопостигаемое и мыслительное] красуется в своем непознаваемом существовании (ὑπάρξεισιν) и познается таинственно и неизреченно только посредством умопостигаемых синфем»⁵³.

«Причастность» (μέθεξις) синфемам / символам — на любом уровне — есть основное средство для души вернуться назад к богам и в конечном счете к самому высшему богу. Схожую мысль в анаagogическом контексте выражает в своем гимне Синезий, используя σύνθημα и σφραγίς как синонимы⁵⁴:

Ναί, πάτερ, ἀγνᾶς	Внемли, о Отец,
παρὰ σοφίας,	источник
λάμψον πραπίσιν	чистой мудрости!
ἀπὸ σῶν κόλπων	Зажги в моей душе
νοερὸν φέγγος·	мыслительный факел

p. 1–47; Петров В.В. Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // Диалог со временем 24 (2008), с. 148–166.

⁵¹ Ср. Proclus, Ex Chaldaeorum philosophia I (Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata). Ed. J.B. Pitra. Roma, 1888, p. 192, 22–27 = Oracles chaldaïques. Ed. par É. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1971, p. 206–207.

⁵² Procl. Theol. Plat. IV, 11 (35, 17–20 Saffrey, Westerink).

⁵³ Ibid. 36, 13–15.

⁵⁴ Synesius, Hymni I, 528–548 (см. Synesios de Cyrène, Tome I. Hymnes. Ed. Christian Lacombrade. Paris: Les Belles Lettres, 1978). Ср. Ibid. I, 620: σφραγίδα πατρὸς. Синфема и печать должны напомнить душе о ее божественном происхождении и призвании. Ср. Orac. Chald. 2, 3, p. 67: πᾶν τριάδος σύνθημα βαλεῖν φρενὶ μηδ' ἐπιφοιτᾶν; 109, 3, p. 94: μνήμην ἐνθεμένην πατρικοῦ συνθήματος ἀγνοῦ.

στράψον καρδιά
 ἀπὸ σᾶς ἀλκᾶς
 σοφίας αὐγάν·
 κὰς τὰν ἐπὶ σὲ
 ἱεράν ἀτραπὸν
 σύνθημα δίδου
 σφραγίδα τεάν,
 κηριτρεφέας
 δαίμονας ὕλας
 σεύων ζωᾶς
 εὐχᾶς τ' ἀπ' ἐμᾶς...

от твоего лона;
 озари мое сердце
 сиянием мудрости
 от твоей силы;
 [открой] священную
 тропу к себе, —
 дай синфему,
 свою печать;
 изгони губительных
 демонов материи
 из моей жизни,
 а также молитвы.

Как замечает издатель⁵⁵, этот отрывок насыщен реминисценциями из Ямвлиха. Призывы зажечь мыслительный факел (λάμψον... φέγγος) и озарить сиянием мудрости (στράψον... αὐγάν) соответствуют концепции теургического «осияния» (ἔλλαμψις) у Ямвлиха⁵⁶, а позднее — у ДА.

Видимо, не случайно ДА замечает однажды применительно к божественным именам: «Тайное предание наших вождей изъяснительно даровало нам посредством Речений и другие богоделательные светы» (θεουργικὰ φῶτα)⁵⁷. Это высказывание можно интерпретировать так, что имена Бога, представленные в Писаниях, являются теургическими символами⁵⁸. Через «пропевание» имен-синфем умы сверхразумно познают Бога, соединяются с Ним и сами становятся богами по благодати⁵⁹. ДА высказывает схожую мысль в контексте рассуждений об умных гимнах, когда пишет, что «осияния» (ἔλλάμψεσιν) возвышают умы до со-

⁵⁵ *Synésios de Cyrène*, Tome I. Hymnes. Ed. Christian Lacombrade. Paris: Les Belles Lettres, 1978, p. 57, n. 1.

⁵⁶ Ямвлих, О таинствах, I, 12, 5: ἡ διὰ τῶν κλήσεων ἔλλαμψις; II, 2, 22: τὴν ἀπ' αὐτῶν ἐνδιδομένην φωτὸς ἔλλαμψιν; III, 14, 47: εἰς τὴν τῆς αὐγῆς ἔλλαμψιν. Благодаря этому озарению адепт возводился к Богу, III, 31, 69: πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ ἀνοδος.

⁵⁷ ДА, БИ I, 4 (113, 12–114, 1).

⁵⁸ Я критиковал такое истолкование в рецензии на кн. *Klitenic Wear S., Dillon J.* *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes*. Ashgate, 2007 (Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия 3 [23] (2008), с. 94–95). В частности, я не был согласен с утверждениями, вроде «*theoria* when used to refer to the divine names is simply another one of Dionysius' terms for onomastic theurgy» (*Klitenic Wear, Dillon*, p. 86), а также «Dionysius reads the Bible the way Proclus reads Homer» (*Struck P.* *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*. Princeton, 2004, p. 260).

⁵⁹ ДА, БИ II, 8 (132, 8–9): «...боговидные умы становятся и называются богами, сыновьями Божиими и отцами богов, разумеется, духовно» (θεοὶ καὶ θεῶν υἱοὶ καὶ θεῶν πατέρες οἱ θεοειδεῖς γίνονται καὶ ὀνομάζονται νόες πνευματικῶς δηλαδῆ).

зерцания себя, приобщения и уподобления себе (θεωρίαν καὶ κοινωνίαν καὶ ὁμοίωσιν ἀνατείνει)⁶⁰.

Молитва

Переосмыслению природы и функции гимнов в неоплатонизме соответствует схожее переосмысление представлений о молитве. Уже очень рано было сформулировано учение об особой созерцательной, или «философской», молитве. Например, Климент Александрийский (150 — ок. 213) в «Строматах» посвятил специальный раздел «гностической» молитве, которая у него ассоциируется с праведным образом жизни⁶¹, возведением⁶², созерцанием и единением гностика с Богом⁶³.

⁶⁰ ДА, БИ I, 2 (100, 14).

⁶¹ Климент Александрийский, Строматы VII, 6, 32, 5: «Истинно святым жертвенником является праведная душа и жертва, которая приносится на ней, есть благочестивая молитва»; VII, 7, 40, 3: «Если некоторые отводят для молитвы определенные часы... то гностик обращается с молитвой к Богу в течение всей своей жизни, стремясь через эту молитву соединиться (συνεῖναι) с Богом»; 49, 3–7: «Жертвоприношения, которые приносит гностик, состоят в молитвах, благодарственных словах, чтении Писания перед едой, распевании псалмов и гимнов во время трапезы и перед отходом ко сну и еще молитв в ночное время. Таким образом присоединяется он к божественному хору, а непрерывное воспоминание выводит его на уровень созерцания, всегда присутствующего в мысли... Произносит он свою молитву беззвучно... Он вовлечен в молитву всеми возможными способами: прогуливаясь, во время разговора, в молчании, во время чтения или размышляя. И даже тогда, когда мысль его сокрыта в самом потаенном уголке его души и он обращается к Отцу с беззвучным словом, тот неизменно оказывается рядом с ним, и едва возглаголет, а Он уже там (Ис. 58:9)» (здесь и далее пер. Е.В. Афонасина). Ср. Порфирий, К Маркелле 16, 1–8: «Ты почтишь Бога лучше всего, когда уподобишь Богу собственный разум (διάνοιαν ὁμοίωσής). Уподобление же произойдет только через добродетель, ибо только добродетель влечет (ἔλκει) душу высь к родному (τὸ συγγενές)... Душа же мудреца приводится в соответствие (ἀρμόζεται) с Богом, всегда видит (ὁρᾷ) Бога, всегда находится вместе (σύνεστιν) с Богом» (пер. А.С. Небольсина).

⁶² Климент Александрийский, Строматы VII, 7, 45, 3: «Неуклонно следуя призыву Логоса и не поддаваясь давлению страсти... он уверен, что душа, избравшая благой путь, гарантированно направляется к лучшему до тех пор, пока не окажется перед лицом самого Блага, «в преддверии Отца», если можно так выразиться, подле Великого Первосвященника».

⁶³ Ibid. VII, 7, 44, 6–7: «Гностик... как человек, сосредоточившийся на созерцании, оказывается способным постоянно удерживать в своей душе созерцаемое... Он достигает непрерывности созерцания»; 45, 1: «Получив знание о Боге от самого мистического хора истины, он применяет для описания Его такие слова, которые достойны величия предмета, раскрывает их смысл посредством вдохновенной молитвы, пребывая в гностическом единении с умопостигаемыми и духовными сущностями, настолько, насколько это возможно»; 46, 4: «Достигший вершин совершенства гностик просит о росте и продлении созерцания».

Сходные рассуждения о непрестанной и умной молитве можно обнаружить у Порфирия (232 — ок. 305)⁶⁴.

Теургическая молитва у Ямвлиха. Развитую теорию умной молитвы в теургическом контексте формулирует Ямвлих. Как и синфемы, молитва «пробуждает» божественное в нас. На высшей ступени молитвы «божественное в нас» соединяется с божественным как таковым:

«Сказав, что чистые умы «не склоняемы и не смешиваемы с чувственным», ты сомневаешься относительно того, стоит ли им молиться. Я же, со своей стороны, полагаю, что не следует молиться никому другому. Ведь в этом случае в молитвах явственно **пробуждается** (ἐγείρεται) божественное, мыслительное и единое в нас (τὸ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ νοερὸν καὶ ἕν), или, если хочешь называть его так, умопостигаемое (νοητὸν)⁶⁵. Пробудившись же, оно немедленно устремляется к подобному [себе] (ἐφίεται τοῦ ὁμοίου) и соединяется с самосовершенством (συνάπτεται πρὸς αὐτοτελεσιότητα)⁶⁶.

И если тебе кажется невероятным (ἄπιστον), что бестелесное слышит голос (φωνῆς)⁶⁷, поскольку, чтобы услышать произносимое нами в молитвах, оно оказывается нуждающимся в чувственном восприятии и даже в ушах, то, значит, ты по собственной воле забываешь о превосходстве (περιουσίας) первых причин в знании и схватывании в себе всего, что под

⁶⁴ Порфирий, *К Маркелле* 9, 4–10: «Ни слезы и мольбы не обращают (ἐπιστρέφουσιν) [к нам] Бога, ни жертвы не оказывают Богу чести, ни множество приношений не украшает Бога, но с Богом связывает (συνάπτει) хорошо утвержденная (καλῶς ἠδρασμένον) боговдохновенная мысль (τὸ ἐνθεον φρόνημα). Ибо необходимо подобному сближаться с подобным (χωρεῖν τὸ ὁμοιον πρὸς τὸ ὁμοιον)... да будет храм Божьим [находящийся] в тебе ум, и ему нужно готовиться и украшаться к принятию Бога (εἰς καταδοχὴν τοῦ θεοῦ ἐπιτήδειον)»; 20, 4–21, 1: «Если даже уста твои под неким предлогом говорят о какой-нибудь иной вещи, мысль вместе с разумом (μετὰ τῆς γνώμης τὸ φρόνημα) пусть всегда будет обращена к Богу. Ибо так у тебя и слово (λόγος), освещаемое (λαμπρυνόμενος) посредством света истины Божьей, будет боговдохновенным и легче продвигающимся вперед» (пер. А.С. Небольсина).

⁶⁵ У Ямвлиха умопостигаемое и мыслительное представляют собой разные уровни бытия. Для Ямвлиха «высшее в нас» — это «мыслительное».

⁶⁶ Т.е. архетипом совершенства.

⁶⁷ Ср. Климент Александрийский, *Строматы*, VII, 7, 37, 1–2: «Бог не нуждается в человеческом облике, чтобы слышать, не нуждается он и в других органах чувств, как тому учили стоики... Мысли святых людей пронизывают не только воздух, но и весь космос. И божественная сила, словно свет, проникает до самых глубин души»; *Ibid.* 40, 3: «если некоторые отводят для молитвы определенные часы... то гностик обращается с молитвой к Богу в течение всей своей жизни, стремясь через эту молитву к единению с Богом». Ср. также критику Плотином (Энн. II, 9, 14) гностиков за то, что те полагали, будто на бестелесное можно повлиять голосом. Гностики, как и приверженцы теургической практики, заклинали богов и демонов магическими именами и речениями.

ними (τὰ ὑφ' ἑαυτῶν), ведь они, конечно, в единстве охватывают в себе всё целиком (ὁμοῦ τὰ ὅλα).

Стало быть, боги восприимлют в себя (εἰσδέχονται) молитвы вовсе не при посредстве неких сил и не при помощи органов, но охватывают (περιέχουσι) в себе актуализации слов (ἐνεργείας τῶν λόγων) благих людей, и в особенности тех из них, кто посредством священного служения (ἁγιοτείας) утверждается (ἐνιδρυμένοι) в богах и соединяется с ними. Ведь тогда само божественное без [человеческого] искусства (ἀτεχνῶς)⁶⁸ соединяется (σύνεστι) с самим собой и участвует (κοινωνεῖ) в мыслях, выражаемых молитвами (τῶν ἐν ταῖς εὐχαῖς νοήσεων), не как иное в ином»⁶⁹.

Молитва и теургический обряд взаимодополняют друг друга:

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

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

Следующий за ним ее вид — **связующий** (συνδετικόν), [создает] общность одинаковых умов (κοινωνίας ὁμονοητικῆς) и вызывает ниспосылаемые от богов дары еще прежде [обращенных к богам] речей (πρὸ τοῦ λόγου); дары, которые прежде всякой мысли дают совершенство всему обряду (τὰ ὅλα ἔργα)⁷⁰.

Наисовершеннейший же вид молитвы запечатлевается (ἐπισφραγίζεται) как **неизреченное единение**, утверждающее всю власть (κύρος) в

⁶⁸ Ямвлих, О таинствах, IX, 1, 4–7: «...в отношении собственного демона существует деятельность двух родов (διττῆς πραγματείας): одна — теургическая, а другая — принадлежащая искусству [астрологии] (τῆς μὲν θεουργικῆς τῆς δὲ τεχνικῆς), и первая призывает его к себе силой высших причин, а вторая — на основе видимых круговращений [светил], причастных становлению».

⁶⁹ Ямвлих, О таинствах, I, 15, 19–39.

⁷⁰ Ср. Климент Александрийский, Строматы, VII, 7, 43, 4–5: «Богу не нужно ждать, пока речь будет произнесена, чтобы понять ее, как это случается с переводчиками. Он понимает всю мысль разом. И все то, что нам сообщает речь, Богу говорит наша мысль, которая пришла к нам в голову сейчас, но Ему была известна еще до сотворения мира. Молитва, таким образом, произносится и беззвучно, только лишь силою внутренней концентрации нашей духовной природы для выражения мысли, неуклонно направленной к Богу».

богах и позволяющее нашей душе обрести в них совершенный покой (τελέως ἐν αὐτοῖς κεῖσθαι)...

Молитва налаживает нашу дружбу (φιλίαν) с богами и обеспечивает тройкую пользу, получаемую от богов в теургии (τεουργικόν): ту, что направляет к **осиянию** (ἐπίλαμψιν); ту, что ведет к [успеху] обычных действий; ту, что дает совершенную **наполненность** [души] **огнем**⁷¹.

В приведенном фрагменте Ямвлих различает три вида, или ступени, молитвы. Первый — «собирающий» (συναγωγόν), ведет к единству с богами и познанию их. Второй, более высокий, — «связующий» (συνδετικόν), соединяет с божественным посредством симпатической связи и вызывает дары богов еще прежде, чем просьбы о них оформятся в слова или мыслях. Третий, наивысший, вид — это неизреченное единение (ἄρρητος ἕνωσις), которое передает всю власть богам и позволяет нашей душе обрести в них покой⁷². Далее Ямвлих объясняет, в чем именно состоит действие молитвы:

«Длительное пребывание (ἐγχερονίζουσα διατριβή) в молитвах питает наш ум, многократно усиливает восприимчивость (ὑποδοχήν) нашей души к богам, открывает (ἀνοίγει) людям божественное, **приучает** (συνήθειαν) к блистаниям света (τοῦ φωτός μαρμαρυγὰς)⁷³, понемногу совершенствует наши способности для соприкосновения (συναφάς) с богами до тех пор пока не возведет нас до самой вершины (ἐπὶ τὸ ἀκρότατον ἐπαναγάγη), и постепенно возвышает способности нашего мышления⁷⁴ и наделяет нас [способностями] богов, она пробуждает дар убеждения, общность и нерасторжимую дружбу (πειθῶ καὶ κοινωνίαν καὶ φιλίαν) [с богами], приумножает божественную любовь (ἔρωτα), возжигает божественное души (τὸ θεῖον τῆς ψυχῆς ἀνάπτει), очищает ее от всего ей

⁷¹ Ямвлих, О таинствах, V, 26, 1–23. Имеется в виду огонь «Халдейских оракулов» — нематериальный огонь божественной силы. Ср. Procl. Ex Chaldaeorum philosophia II (выше).

⁷² См. Dillon J.M. Iamblichus' Theory of Prayer // Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta. Edited with translation and commentary by John M. Dillon. Leiden: Brill, 1973, p. 407–411.

⁷³ Относительно того, что божественные видения превышают природные человеческие способности, так что нужна помощь ангелов, чтобы сделать эти видения переносимыми, см. Ямвлих, О таинствах, II, 8, 1–(86): «Боги сияют светом такой тонкости, что его не могут вынести телесные глаза, но люди испытывают подобное рыбам, вытасненным из мутной и вязкой влаги на тонкий и прозрачный воздух. Ибо и созерцающие божественный огонь, будучи не в состоянии дышать им по причине его тонкости, бессильны оказаться видящими и отрезаны от родственного духа. Архангелы сияют сами по себе невыносимой для дыхания чистотой, которая, однако, не столь же невыносима, как принадлежащая лучшим. Присутствие ангелов создает переносимое смешение с воздухом, так что оно может уже прийти в соприкосновение с теургами» (пер. Л.Ю. Лукомского).

⁷⁴ Возможно, имеются в виду интеллектуальные добродетели души.

противоположного, изгоняет из облакающей ее эфировидной и световидной пневмы (τοῦ αἰθερώδους καὶ αὐγοειδοῦς πνεύματος περὶ αὐτῆν) то, что связано со становлением, дает совершенство благой надежде и вере в свет⁷⁵ и, так сказать, делает тех, кто использует молитвы, если так можно выразиться, свитой богов (ὁμιλητὰς τῶν θεῶν)⁷⁶.

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

«Таким образом становится ясной полная совместность духа и действия (σύνπνοια καὶ συνέργεια) теургического метода (ἱερατικῆς ἀγωγῆς), всячески и более тесно, чем в любом живом существе, связывающая его родственные части в единую нераздельность (συνέχειαν), которой ни в коем случае не следует пренебрегать, как не следует и, отбирая из нее лишь ту или иную половину, пренебрегать другой. Но тем, кто желает в чистоте сочетаться (συνάπτεσθαι) с богами, точно так же необходимо упражняться во всех этих частях и стремиться во всех них к совершенству»⁷⁷.

«Истинная» молитва у Прокла. После Ямвлиха и его учеников теорию молитвы развивает Прокл⁷⁸. В комментарии на платоновский диалог «Тимей»⁷⁹ он понимает «совершенную» (τελεία) и «истинную» (ἀληθινή) молитву как пятиступенный процесс восхождения души, куль-

⁷⁵ Упомянутые «любовь (эрос)», «надежда» и «вера» соответствуют триаде добродетелей из «Халдейских оракулов»; ср. *Psellus*, *Hypotyposis*, 74, 28 (Kroll; 199 Des Places); Procl. In Tim. I, 212, 19; In Alc. 51, 15–16. Ср. также *Порфирий*, К Маркелле, 24, 5–6: «Четыре начала (στοιχεῖα) должны быть положены в основание наших [отношений] с Богом: вера, истина, любовь, надежда» (пер. А.С. Небольсина).

⁷⁶ *Ямвлих*, О таинствах, V, 26, 26–41. В жизнеописании Ямвлиха у Евнапия словом ὁμιλητῆς обозначаются ученики и товарищи философа, его постоянные слушатели, сопровождавшие его в путешествиях, см. *Eunapius*, *Vitae sophistarum* (Ed. J. Giangrande), V, 1, 4, 5; V, 1, 6, 2; V, 2, 1, 2; V, 2, 3, 3; V, 2, 7, 2; V, 3, 10, 6.

⁷⁷ Ibid. V, 26, 57–64.

⁷⁸ См. *Bremond A.* Un texte de Proclus sur la prière et l'union divine // *Recherches des sciences religieuses* 19 (1929), p. 448–462; *Beierwaltes W.* Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979 (11965) (Philosophische Abhandlungen 24), S. 313–328 и Exkurs III: Zur Problemgeschichte des philosophischen Gebetes, S. 391–394.

⁷⁹ Procl. In Tim. I, 209, 22–212, 28.

минирующий в единении (ἔνωσις) с богами. Рассуждение начинается с формулирования необходимости для сущих, совершивших исхождение из божественного, завершить круг и вернуться к истоку, достигнув таким образом завершения / совершенства. Как залог возможности такого возвращения в каждое сущее вложен Создателем символ-синфема — условный знак, помогающий и богам, и сущему вспомнить о взаимном родстве. Подобные синфемы действуют и сами по себе, активируя между сущим и соответствующим ему божеством «симпатию», основанную на соответствии данной синфемы отличительным свойствам того или иного бога (на принадлежности сущего той или иной «цепи» богов):

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

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

Следовательно, симпатию в отношении тех или иных [божественных] сил производит [в вышедших] не что иное, как то, что они получили в удел от природы символы, усваивающие (οἰκειοῦντα) их той или иной цепи богов. Поскольку природа спускается сверху (ἄνωθεν γὰρ καὶ ἀπ' αὐτῶν ἐξήρτημένη)⁸⁰ от самих богов и распределяется по чинам богов, она вложила в сами тела синфемы их свойственности (οἰκειότητος) богам: в одни тела — синфемы Солнца, в другие — синфемы Луны, а в иные — синфемы

⁸⁰ Скорее всего, это аллюзия на гомеровскую «неразрывную золотую цепь» (δεσμὸν χρύσειον ἄρρηκτον), спущенную Зевсом с неба (Илиада, VIII, 19; XV, 19–20), трансформировавшуюся в последующей философии в символ непрерывности бытия от высшего начала до самого низшего. Не случайно далее Прокл прямо говорит о подобной «цепи» (σειρά). Ср. Procl. In Tim. 1, 225, 6: «цепь, именуемая Зевесовой» (σειρὰς τῆς δίου λεγομένης); и 1, 314, 18–19: «слова *золотая цепь* суть гомеровское именование для серий внутрикосмических богов».

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 (ἰδιότητα)⁸¹.

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

«Все это Демиург еще прежде соделал применительно к душам, дав им синфемы для «пребывания» [в здешнем] и для «возвращения» [к богам]. Он укоренил их в отношении Единого, а в отношении Ума он одарил их способностью возвращаться. Что касается упомянутого возвращения, то его успеху более всего способствует молитва. Посредством **невыразимых «символов богов», которые Отец душ всеял в них**, молитва привлекает (ἔλκουσα) к себе благодетельные богов. Она **соединяет** молящихся с теми, кому молятся, она **сочетает** (συνάπτουσα) ум богов с логосами молящихся, она подвигает тех, кто в совершенстве содержит в себе блага, к желанию щедро раздавать (μετάδοσιν) их. Молитва — это средство, убеждающее богов и утверждающее всё наше в богах»⁸².

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

«Первым в совершенной и истинной молитве следует **знание** (γνώσις) всех чинов богов, к которым приближается молящийся. Невозможно приблизиться как свой (οἰκείως) [к богам], не зная их отличительных свойств (ἰδιότητος)⁸³... После этого следует **усвоение** (οἰκείωσις) [богам] через наше уподобление (ὁμοίωσιν) божественному в том, что касается нашей всецелой чистоты, целомудрия, воспитанности, надлежащего поведения, благодаря которым мы преподносим богам наше, привлекая к себе их благорасположение и склоняя перед ним наши души. Третьим является **прикосновение** (συναφή), сообразно которому вершиной души (τῷ ἀκροτάτῳ τῆς ψυχῆς) мы прикасаемся (ἐφαπτόμεθα) к божественной сущности и склоняемся (συννεύομεν) к ней. За упомянутым следует **«сближение»** (ἐμπέλασις), ибо так это названо в Оракулах: «смертный, приблизившийся к огню, будет иметь Свет от богов». Оно дает нам общность (κοινωνία) и яснейшую причастность (μετουσία) Свету богов. Наконец, следует **еди-**

⁸¹ Procl. In Tim. 1, 210, 1–26.

⁸² Ibid. 1, 210, 27–211, 8.

⁸³ Ср. Прокл, Первоосновы теологии, 97: «Всякая причина, начальствующая для отдельной серии, уделает (μεταδίδωσιν) данной серии свое отличительное свойство (ἰδιότητος). И то, что она есть первично, данный ряд есть ослабленно (καθ' ὑφεσιν)».

нение (ἔνωσις), утверждающее единое души в едином богов (αὐτῶ τῶ ἐνὶ τῶν θεῶν τὸ ἐν τῆς ψυχῆς ἐνιδρούουσα) и содельвающее единое действие (ἐνέργειαν) у нас и богов, сообразно чему мы принадлежим уже не себе, но богам, пребывая в божественном Свете и будучи вкруговую охвачены им»⁸⁴.

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

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

«И в этом состоит благородная цель истинной молитвы — связать возвращение с пребыванием (ἐπισυνάψη τὴν ἐπιστροφὴν τῇ μονῇ), вновь водрузить в едином все, что вышло из единого богов, облачить (περιλάβη) свет, который в нас, в Свет богов. Молитва — это немаловажная часть всецелого восхождения души, и неверно, что имеющий добродетель не нуждается в благах, происходящих из молитвы. Совершенно напротив, восхождение совершается посредством молитвы и вместе с ней, и венец добродетели — это благочестие (ὁσιότης) в отношении богов»⁸⁵.

В целом, несмотря на различие формулировок, общая схема рассуждения о молитве у Прокла согласуется с учением Ямвлиха⁸⁶. Прокл даже цитирует Ямвлиха:

Ямвлих:

Ἐπεὶ δὲ μέρος τῶν θυσιῶν οὐ τὸ σμικρότατόν ἐστι τὸ τῶν εὐχῶν⁸⁷.

⁸⁴ Procl. In Tim. 1, 211, 8–28.

⁸⁵ Ibid. 1, 211, 28–212, 6.

⁸⁶ Это отмечает Дж. Диллон (*Dillon, Iamblichus' Theory of Prayer*, p. 407–411). По мнению Диллона, Прокл лишь дополняет учение Ямвлиха идеей о соединении «единого души» с «Единым в богах» (Ibid., p. 411). Отметим, что схожее представление присутствует у самого Ямвлиха, который прямо говорит об этом в другом рассуждении о молитве (на которое Диллон сам же указывает, но которое не учитывает). Ямвлих пишет там, что, когда чистые умы посредством священнодействий и молитв соединяются с богами, «само божественное ... соединяется с самим собой (πρὸς ἑαυτὸ σύνεστι) и участвует в мыслях, выражаемых молитвами, не как иное в ином» (О таинствах, I, 15, 19–39).

⁸⁷ Ямвлих, О таинствах, V, 26, 1–2: «Далеко не самой малозначимой частью жертво-

Прокл:

οὐκ ἄρα μικρόν τι μόριόν ἐστὶν ἡ εὐχή τῆς ὅλης ἀνόδου τῶν ψυχῶν⁸⁸.

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

В заключение отметим, что рассуждение Прокла о молитве в XIII в. заинтересовало западных богословов: оно было переведено на латинский язык Гийомом из Мёрбеке (ок. 1215–1286). Искомый фрагмент целиком цитирует и комментирует Генрих Бат из Мехелена (1246–1310), по всей видимости, он был известен Фоме Аквинскому, который, возможно, и заказал Гийому перевод⁸⁹.

Как уже сказано, в «Комментарии на *Тимея* Платона» Прокл изложил учение о молитве в философских терминах. В работе «О жертвоприношении и магии», посвященной священнодействиям, о молитве говорится в теургическом контексте⁹⁰:

«Всё молится сообразно своему чину (τάξις) и гимнословит — мыслительно, рассудочно, природно или чувственным образом — вождей все-

приношений является то, что относится к молитве».

⁸⁸ Procl. In Tim. 1, 212, 1–2: «Молитва — это немаловажная часть всецелого восхождения души».

⁸⁹ Гийом из Мёрбеке перевел отрывки из комментария Прокла к «Тимею» Платона ок. 1267 (перевод издан в кн. *Proclus, Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Tome II: Livres V à VII et Notes marginales de Nicolas de Cues. Édition critique par Carlos Steel suivie de l'édition des extraits du Commentaire sur le Timée, traduits par Moerbeke. Leuven: University Press, 1985, p. 559–587*). Как отмечает К. Стил, сравнение с изданным Дилем греческим текстом «Комментария» показывает, что у Гийома была прекрасная греческая рукопись, так что в некоторых случаях его латинский перевод дает лучшие чтения. Характерно, что Гийом не переводил «Комментарий» целиком, но ограничился фрагментами его второй книги, интересовавшими либо его самого, либо других ученых. В числе переведенных отрывков — рассуждение о молитве (In Tim. 1, 207, 21–212, 28 Diehl). Перевод Гийома получил его друг — Генрих Бат из Мехелена, который откомментировал Проклово рассуждение о молитве, а также трижды цитировал его в своем *Speculum divinorum et quorundam naturalium* (1285–1305), при этом один раз — целиком. Видимо, с переводом был знаком и учитель Генриха — Фома Аквинский. Именно по заказу Фомы Гийом перевел все сочинения Аристотеля. В одном из писем Парижского факультета искусств от 1274 г. (отправленном сразу после кончины Фомы руководству бенедиктинского ордена) сообщается, что Фома обещал наставникам факультета прислать из Италии три переведенных на латинский греческих трактата, в числе которых — «Exposicionem Timei Platonis».

⁹⁰ *Proclus, De sacrificio et magia*. Ed. J. Bidez. Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, vol. 6. Brussels: Lamertin, 1928, p. 148–151.

целых цепей (ἡγεμόνας τῶν σειρῶν ὄλων). Поэтому и гелиотроп, как удобоподвижный в отношении Солнца, движим им, и если бы кто-нибудь смог, то услышал бы, как в своем вращении он сотрясает воздух, вознося посредством этого звука как бы некий, сложенный для Царя, гимн, каким способно гимнословить растение»⁹¹.

Фраза «молится всё» (εὐχεται γὰρ πάντα) — это цитата из Феодора Асинского (ок. 275 — ок. 360), ученика Порфирия и Ямвлиха: «молится всё, за исключением Первого»⁹². Каждое существо возносит молитву-гимн богам в форме, естественной для данного уровня бытия: мыслительные — мыслительно, природные — природным образом. При этом молитва обращена к богам-вождям (οἱ ἡγεμονικοὶ θεοὶ)⁹³, возглавляющим соответствующие «цепи» бытия: существа, принадлежащие «цепи» Гелиоса (Солнца), молятся ему, принадлежащие цепи Селены (Луны) или Гермеса — им⁹⁴. Примечательно, что в этом фрагменте гимн и молитва практически являются синонимами.

Возводящая молитва у ДА. Весьма близким по духу к тому, что говорит Прокл в *О жертвоприношении и магии*, является рассуждение о молитве у ДА в *БИ* III, 1. Оно встроено в следующий контекст: перед тем как перейти к рассмотрению божественных имен, ДА замечает, что имена Бога относятся к «исхождению» Бога вовне, к его «Промыслам». Сама Троица изъясняет богословам эти имена через Писания либо в откровениях. Поэтому, приступая к рассмотрению имен, следует возвести себя к Троице посредством молитвы. Подобное восхождение и «приближение» к Богу означает приближение к умопостигаемым светам⁹⁵, утвержденным окрест Бога:

«Рассмотрим всесовершенное изъяснительное (ἐκφαντορικὴν) **благонаименование** всех Божиих исхождений, **призван** благоначальную и

⁹¹ Ibid. 148, 12–18.

⁹² См. Procl. In Tim. 1, 213, 2–3: «πάντα γὰρ εὐχεται πλὴν τοῦ πρώτου, φησὶν ὁ μέγας Θεόδωρος».

⁹³ О них см. Procl. Theol. Plat. VI, 4 (23, 22–23) et passim, а также в кн. *Van Den Berg R.M. Proclus' Hymns. Essays, translations, commentary. Leiden: Brill, 2001, p. 56–58. Ср. Прокл, Первоосновы теологии, 97: «Всякая причина, дающая начало каждой серии, уделяет данной серии свое отличительное свойство. И то, что она есть первично, данный ряд есть ослабленно».*

⁹⁴ Ср. Procl. In Tim. 1, 170, 23–24: «Единая и вся серия Афины, идущая сверху вниз вплоть до самых последних сущих и берущая начало от сверхнебесных порядков» (пер. С.В. Месяц).

⁹⁵ *Ямвлих*, О таинствах, 10, 6 (292, 12): «Теургия сочетает душу с силой, которая... возводит к умопостигаемой истине»; 5, 20 (227, 5 sq.): «Если взять другой отправной путь исследования — мир и находящихся в нем богов, распределение в нем четырех элементов... — то мы легко поднимемся к истине о священнодействии при жертвоприношениях».

сверхблагую Троицу, изысняющую все свои в высшей степени благие промыслы. Ибо первым делом к Ней как к благоначалию подобает нам молитвами **возводить** себя (*ἀνάγεσθαι*) и по мере приближения к Ней **посвящаться** (*μυσθαι*) **во всесвятые дары**⁹⁶, окрест Нее утвержденные. Ведь Она присутствует во всем, но не все присутствует в Ней. И когда мы **призываем** Ее всечистыми молитвами, незамутненным умом и **пригодностью** к единению с божественным (*τῇ πρὸς θεῖαν ἔνωσιν ἐπιτηδειότητι*), тогда и мы в Ней присутствуем⁹⁷.

Приведенный отрывок содержит отчетливые мистериальные («посвящаться») и теургические (см. далее) аллюзии. Например, в качестве средств и условий для того, чтобы «присутствовать» в Троице, т.е. иметь возможность приобщиться к Ней, **ДА** называет молитву, чистоту ума и «пригодность» к единению с божественным. Начиная с Ямвлиха термин «пригодность» означает у неоплатоников способность и готовность теурга принять в себя бога⁹⁸. Более того, у Ямвлиха имеется отрывок, очень близкий к приведенному выше:

«Из самих обрядов ясно, что [осияние при призываниях богов]... спасительно для души. Ведь в созерцании блаженных зрелищ (*θεάματα*)

⁹⁶ В данном случае это аналог умной, «ангельской» Евхаристии. Ср. БИ I, 2 (100, 14 Suchla), где говорится, что Благо возвышает священные умы до созерцания себя, приобщения и уподобления себе (*θεωρίαν καὶ κοινωνίαν καὶ ὁμοίωσιν ἀνατείνει*).

⁹⁷ *ДА*, БИ III, 1 (138, 1–12). У *ДА* имеется еще одно обращение к Троице, в котором также упомянуты божественные Речения и которое он называет молитвой, см. Таинственное богословие I, 1 (141, 2–142, 4): «О Троица, превышающая сущее, божество и благость! Наставница христиан в богомудрости! Направь нас к превышающей познание и свет высочайшей вершине (*ἀκροτάτην κορυφήν*) таинственных Речений, где простые, безотносительные и неизменные таинства Божьего Слова (*θεολογίας*), окруженные превышающим свет мраком сокровенно-таинственного молчания (*κρυφιομότου σιγῆς*), сверхъясно сверхблещут в глубочайшей тьме и в полной неосязаемости и невидимости сверхблистаний преисполняют незрячие умы. Такой путь будет моя молитва». Ср. *Procl. In Alc.* 247, 4–5: «Восходя к этому уму, давайте вместе с ним созерцать умную сущность, в простых и нерасчлененных схватываниях узревая простое, неподвижное и нерасчлененное сущее». Таким образом, сочинение, задачей которого является истолкование божественных имен, открывается просьбой к Троице направить умы к вершине Речений, чтобы слово Бога в молчании наполнило их.

⁹⁸ Ср. *Ямвлих*, О таинствах, 3, 2 (105), 1f.: «Все эти [состояния] божественны и пригодны для восприятия божественного (*πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θεῶν ἐπιτηδεῖα*)». Краткий анализ этого термина и литературы см. в: *Gersh S. From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition.* Leiden: Brill, 1978, p. 37 f., п. 51–53. Вот как определяет «пригодность» Доддс: «...ἐπιτηδειότης это не вообще способность к принятию той или иной формы, каковой обладает пустая материя, и вовсе не способность к восприятию формы (в обычном смысле), но способность к восприятию *σύνθημα* или *σύμβολον* — магического соответствия, соединяющего всякую материальную вещь *ἐνταῦθα* (здесь) с тем или иным началом или совокупностью начал *ἐκεῖ* (там)» (*Proclus, The Elements of Theology. A Revised Text with Trans., Intro. and Comm.* by E.R. Dodds. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1963, p. 222–223).

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, получает взамен наиболее блаженное действие богов (ἐνέργειαν ἀντηλλάξατο)... **Восхождение посредством призываний** (ἢ διὰ τῶν κλήσεων ἀνοδος) предоставляет жрецам очищение от страстей, отстранение от становления (ἀπαλλαγὴν γενέσεως) и единение с божественным началом...

[**Призывания**] не связывают (συνάπτουσι) жрецов с богами посредством страсти. Они предоставляют им общность нерасторжимого соития (κοινωνίαν τῆς ἀδιαλύτου συμπλοκῆς), при помощи божественной дружбы, связующей всё... Они делают **человеческий ум** (γνώμην) **пригодным** (ἐπιτηδείαν) для **причащения** (πρὸς τὸ μετέχειν) **богам**, **возводят** его к богам и приводят его в согласие [с ними] посредством слаженного убеждения. Вот почему священные **имена богов** (ὀνόματα ἱεροπραγῆ) и прочие божественные **синфемы**, **будучи возводящими**, могут сочетать [ум] с богами»⁹⁹.

Налицо ряд совпадений. Ср.

ДА, БИ III, 1	Ямвлих, О таинствах 1, 12, 30–41
призвав Троицу;	призывания богов
призываем Троицу	
незамутненность ума и пригодность	пригодность ума для причащения
к единению с божественным	богам
посвящаться во всесвятые дары	
возведение к Троице	призывания возводят к богам
благонаименования Божиих	имена богов
исхождений	

Однако имеется и важное отличие. Когда Ямвлих говорит о призываниях (κλήσεις или προσκλήσεις) богов теургами, он наделяет анагогической функцией сами призывания как таковые. Простое произнесение истинных божественных имен оказывает, согласно Ямвлиху, возводящее действие. Имена прямо названы им «божественными синфемами». Такие синфемы действуют «сами собой», их не нужно и невозможно «понимать», поскольку они превыше ума¹⁰⁰. Остается несным, насколько в этом

⁹⁹ Ibid. 1, 12, 30–41 (42).

¹⁰⁰ Ibid. 2, 11 (97), 5: «Совершенное действие (τελεσιουργία) неизреченных обрядов, богоподобное совершение которых превышает всякое мышление, и сила невыразимых

аспекте подход ДА отличается от такового у Ямвлиха. Выше уже приводился пример того, что, рассматривая имена Бога, данные в священных Писаниях («в Оракулах»), ДА приравнивает их к «теургическим светам». Если «теургический» означает здесь не «деяния Бога», но «деяния, которые делают человека Богом»¹⁰¹, то значит ДА (вслед за Ямвлихом) и «Халдейскими оракулами» понимает божественные имена как теургические *voces mysticae*, как синфемы, соединяющие теурга с «Отцом светов». Впрочем, дать однозначную интерпретацию не представляется возможным, поскольку, несмотря на подчеркнутое использование лексики, заимствованной из позднеантичных учений, ДА имеет обыкновение переосмысливать заимствованные термины, так что неясно, насколько далеко он готов здесь идти за своим источником.

После рассмотренного выше обращения к Троице (БИ III, 1) ДА переходит к рассуждению о молитве:

«Устремим же себя молитвами к высочайшему восхождению божественных и благих **лучей**, как бы постоянно перехватывая обеими руками **многосветлую цепь** (πολυφώτου σειρᾶς)¹⁰², свешенную с верха неба (ἐκ ἀκρότητας ἡρτημένης)¹⁰³ и достигающую досюда; полагая, что мы стягиваем ее к себе, на деле же не ее, присутствующую и вверху и внизу, сводя вниз, но возводя себя (ἀνηγόμεθα) к более высоким блистаниям **многосветлых лучей** (πρὸς τὰς ὑψηλότερας τῶν πολυφώτων ἀκτίνων μαρμαρυγᾶς)... Почему и подобает всякое дело, а особенно богословие, начинать молитвой, — не для того, чтобы присутствующую везде и нигде Силу привлечь к себе, но чтобы посредством **воспоминаний о божествен-**

(ἄφθέγκτων) **символов**, понимаемых одними богами, соделывают **теургическое единение**. Поэтому **мы и не совершаем это мышлением** — в таком случае их осуществление (ἐνέργεια) будет умственным и зависящим от нас, а ни то, ни другое не является истинным. В действительности, даже когда мы не мыслим, **синфемы сами по себе производят** (ἄφ' ἐαυτῶν δρα) **свое дело, и неизреченная сила богов**, к которым относятся эти знаки, сама **узнает свои образы** (εἰκόνας), не побуждаемая нашим мышлением... Не нашими мыслями божественные причины по преимуществу призываются в действие (προκαλείται εἰς ἐνέργειαν), но эти мысли, все лучшие расположения (διαθέσεις) души и наша чистота должны предшествовать этому действию как вспомогательные причины (συναίτια). Главное, что побуждает божественную волю (βούλησιν), — это **сами божественные синфемы**. Таким образом, божественное приходит в движение от себя самого и не получает начала своей деятельности ни от какого менее совершенного существа».

¹⁰¹ См. прим. 58. Анализ понятия «теургия» у ДА дан в работе: *Struck P. Pagan and Christian Theurgies: Iamblichus, Pseudo-Dionysius, Religion and Magic in Late Antiquity // Ancient World 32/1 (2001), p. 25–38.*

¹⁰² Ср. *Прокл*, Гимн I: К Гелиосу, 32: «многосветлый чертог высочайшего отца (ὑψιτενοῦς πατρός πολυφεγγεός αὐλής)».

¹⁰³ Относительно свешенной сверху цепи, молитвы и синфем см. *Procl. In Tim. 1, 210, 1–26* (выше, прим. 81).

ном и призываний его (μνήμεις καὶ ἐπικλήσεις) вручить Ей самих себя и с Ней соединиться»¹⁰⁴.

Умная молитва помогает восхождению (ἀνάνευσις) посредством или вдоль божественных, умных лучей. ДА называет эти лучи «много-светлыми» (т.е. «яркими») ¹⁰⁵ и сравнивает со свешенной с неба до земли «многоцветной цепью». У этого сравнения несколько планов. Во-первых, это аллюзия на гомеровскую цепь, спущенную Зевсом с неба, которая у неоплатоников и особенно Прокла стала символом связи всего бытия сверху донизу. Кроме того, как отмечалось выше, «цепь» у Прокла является техническим термином, означающим вертикальный ряд сущих, подчиненных тому или иному богу¹⁰⁶. Наконец, рассуждение о молитве в контексте упоминания о восхождении и солнечных лучах отсылает к богословию «Халдейских оракулов» (и еще дальше — к таким связанным с культом Солнца религиям, как митраизм и зороастризм), в которых разделяется учение о восхождении душ по солнечным лучам к Солнцу (в молитве или после оставления земного тела). Не случайно и цепь, и лучи именуются «многоцветными».

В приведенном выше отрывке (а также в непосредственно следующем за ним тексте) ДА подчеркивает, что не Бог сходит к молящемуся, но молящийся поднимается к Богу¹⁰⁷. Подобное видение роднит его с Ямвлихом, который настойчиво и неоднократно подчеркивает этот момент в сочинении «О таинствах». Подобный взгляд на молитву — как на метафизический процесс приведения сущего к единству с высшим началом или же теургическое восхождение по цепи бытия к своему богу, — существенно отличается от такового у христианских богословов. Для срав-

¹⁰⁴ ДА, БИ III, 1 (138, 13–139, 16).

¹⁰⁵ Ср. ДА, НИ 15, 8 (57, 15): «к щедрому и многоцветному лучу богоначального солнечного излучения» (πρὸς τὴν ἀφθονὸν καὶ πολύφωτον ἀκτῖνα τῆς θεαρχικῆς ἡλιοβολίας).

¹⁰⁶ Это не единственная параллель между АК и сочинением «О жертвоприношении и магии» Прокла; см. Петров В.В. Трансформация античной онтологии у Дионисия Ареопажита и Максима Исповедника // XVIII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009, с. 16–25.

¹⁰⁷ Когда ДА описывает ключевой момент евхаристического таинства — призывание Святого Духа, который должен сойти на чашу и хлеб и претворить их в Кровь и Плоть Христовы, он не упоминает ни о схождении Духа, ни о претворении Даров, но лишь о том, что, «в то время как многие вглядываются только в божественные символы [= Дары], сам [иерарх] в блаженных и умопостигаемых созерцаниях непрерывно священноначально возводится богоначальным Духом... к святым началам совершаемых [священнодействий]» (ЦИ 3, 2, 428А). Тот же механизм предполагается им и применительно к таинству крещения, которое осуществляет иерарх: «Совершив это, он [иерарх] вновь простирается от выступления ко вторичному к созерцанию первичного, так как никогда никоим образом не обращается к чему-либо чуждому, минуя свое, но переходит от божественного к божественному, всегда движимый богоначальным Духом» (ЦИ II, 2, 8, 397А).

нения достаточно указать на трактат «О молитве» Иоанна Златоуста¹⁰⁸, на одноименное сочинение Оригена¹⁰⁹ (который в других вопросах неоднократно предпочитает ортодоксальному учению философические теологумы). Ближайшее сходство к ДА среди христианских авторов демонстрирует Климент Александрийский (см. выше), но он сам называет соответствующий раздел «Стромат» «гностическим». Примечательно, что различия между приведенным «теургическим» описанием молитвы (БИ III, 1) и традиционным «христианским» ее представлением (ЦИ VII) даже приводились как аргумент для обоснования неаутентичности последней главы ЦИ¹¹⁰.

Подводя итог, можно сказать, что в том, что касается понимания природы и механизмов действия молитвы (а также церковных таинств), ДА большей частью зависит от сочинений, посвященных языческой теургической практике: это «О египетских таинствах» Ямвлиха, «О жертвоприношении и магии» Прокла, «Халдейские оракулы» (включая не дошедшие до нас комментарии на них Ямвлиха и Прокла). Однако в «феноменологической» части — в описании внешней стороны обрядов — ДА следует христианским источникам (в частности, «Огласительным гомилиям» Феодора Мопсуестийского).

Сущностную близость к воззрениям теургического неоплатонизма обнаруживает и понимание автором АК «умопостигаемых» гимнов, суть которых составляет возгласение «истинных» имен Бога. Пропевание этих «теургических» имен, функционально близких к «синфемам» «Халдейских оракулов», обеспечивает соединение гимнопевца с Богом. Место, которое «мыслительные» гимны занимают в иерархии отношений с божественным — между «безмолвием» неизреченного и разворачиванием в логических умозаключениях, — также свидетельствует о зависимости соответствующих воззрений ДА от взглядов его предшественников-неоплатоников.

¹⁰⁸ Иоанн Златоуст, О молитве // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского в русском переводе, т. II, кн. 2. СПб., 1896, с. 831–844.

¹⁰⁹ См. Ориген, О молитве // О молитве и Увещание к мученичеству. Творения учителя Церкви Оригена. Пер. с примечаниями Н. Корсунского. 2-е изд. СПб., 1897, с. 6–164. Различая четыре вида молитвы, Ориген выделяет просительную, молитву смиренного преклонения перед Божеством, ходатайственную и благодарственную. Об умной молитве не говорится.

¹¹⁰ Brons B. Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische klasse 5 (1975), S. 9–10 [107–108].