



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

ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ПЛАТΟΝИЗМА

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 умопостигаемому.....	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

«МНОГОСВЕТЛАЯ ЦЕПЬ»

СОЛНЦЕ В ПОЗДНЕАНТИЧНОМ ПЛАТОНИЗМЕ И «АРЕОПАГИТСКОМ КОРПУСЕ»

καλοῦμεν αὐτὰς ἡλίου σωτηρίους
AESCHYLUS

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

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

Солнце дает видимому не только возможность быть видимым, но и возникновение, рост, а также питание, хотя само Солнце не есть становление... Познаваемые вещи не только могут познаваться благодаря Благу, но оно дает им и бытие, и сущность (οὐσίαν), хотя само благо не есть сущность, оно — за пределами сущности, превышая его старшинством и силой»¹.

Ассоциация Блага с Солнцем получила широкое распространение в античной философии вообще и в неоплатонизме в особенности². В эллини-

¹ ПЛАТОН, *Государство* VI, 508b 12 – с 2; 509b 2-10, пер. А. Н. ЕГУНОВА. Авторы цитируемых переводов указаны в примечаниях (изменения в переводах не оговариваются), в остальных случаях переводы принадлежат автору статьи.

² Например, Аристотель говорил о том, что Солнце — причина возникновения живых существ и человека в особенности, при том, что обладать бытием — лучше, чем не быть, см. *ниже* примеч. 15. Ср. ПЛОТИН, *Энн.* V, 5, 8, 3-13: «...должно пребывать в безмолвии, пока не явится [свет], приготавливая себя видеть его, как глаз ожидает восхода Солнца, а оно появляется над горизонтом “из океана”, как говорят поэты, давая очам себя видеть. Но откуда восходит Тот, кому подражает Солнце?... Он будет выше самого Ума, который его созерцает. Ибо Ум стоит первым в отношении созерцания, не видя ничего иного, кроме красоты, всего себя обратив и от-

стическую эпоху элементы солнечной религии, присутствовавшие в греческой философии, были усилены под влиянием религиозных культов Египта и Малой Азии³, что, в частности, нашло отражение в таких текстах, как «Герметический корпус» и *Халдейские оракулы*.

«Герметический корпус» (I–III вв.) — представляет собой сплав греческой и египетской мысли, характерный для Александрии поздней Античности, соединивший греческого Гермеса и египетского Тота, и вобравший характерные для Александрии мотивы — например, спасение через гносис. *Халдейские оракулы* (II в. н. э.), которые сохранились только в виде разрозненных строф, вероятнее всего, имеют сирийское происхождение и доктринально близки к среднему платонизму (в частности, учению Нумения). Для них характерны развитая триадология и акцент на теургической практике⁴. *Халдейские оракулы* стали священным текстом для позднейших неоплатоников — Ямвлиха, Юлиана, Прокла и оказали влияние (прямое или опосредованное) на учение «Ареопагитского корпуса».

Благо как Ум, Свет и Красота. Представление о том, что царем умопостигаемого мира является Благо, а Солнце правит в видимом мире, будучи его родителем и питателем, со временем привело к тому, что атрибуты одного начали переноситься на другого. Стало возможно говорить о «лучах» Блага, и, напротив, о том, что Солнце, как «ум мира» является источником мудрости. Например, в «Герметическом корпусе» Благо не раз связывается с умом, светом и красотой⁵, а во фрагменте, озаглавленном

дав Ему; став неподвижным и исполнившись силы»; PROCLUS, *Theologia Platonica* II, 64, 12 – 65, 15: «Пусть всё — действием спокойной силы — поднимет нас до причастности Неизреченному. Остановимся там и, возвысившись над умопостигаемым... распростершись, как перед восходящим Солнцем, прикрыв глаза... узрим тем самым Солнце света умопостигаемых богов, появляющееся, как говорят поэты, из океана... Ибо он — **Бог всех богов** и **Генада генад**, запредельный первым святилищам, более неизреченный, чем любое молчание, и более непознаваемый, чем всякое существование, святой, сокрытый в святых умопостигаемых богах».

³ Ср. ЮЛИАН, *Похвальное слово царице Евсевии* 12, 36-38: «Что же касается образования (παίδεῖας) и философии, то они в наши дни близки в Элладе к египетским сказаниям и учениям (μυθολογίαισι καὶ λόγοις)» (пер. Т. Г. СИДАША).

⁴ О значении солнечной религии для *Халдейских оракулов* см.: LEWY, Hans, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle éd. par Michel TARDIEU (P., 1978), p. 409-420. См. *Халдейские оракулы*, пер. и комм. А. П. БОЛЬШАКОВА, в: *Древний Восток и античный мир. Труды каф. ист. древнего мира Ист. ф-та МГУ* 4 (2001), с. 140-157.

⁵ Ср.: «Герметический корпус» II, 12b – 17a: «Благо есть архетипический свет, словно бы лучами которого являются ум и истина...»; VI, 4b: «**Лучи** [Бога и Блага] проявляются вокруг самой [его] сущности; они чисты и, несомненно, подлинны и сами являются сущностями всего»; 5: «Если ты способен помыслить Бога,

О славословии лучшего, хвалебная песнь Царю, сказано об истечении мудрости от Солнца:

«...я завершаю речь славословием Лучшего (τοῦ κρείττονος) [бытия], а затем и наиболее священных царей, выносящих нам решения относительно достижения мира... И как Солнце, питающее всех своих отпрысков (βλαστημάτων), само восходя первым, собирает начатки урожая плодов, пользуясь для сбора плодов лучами, словно величайшими руками, ибо **его лучи — это руки**, срывающие (ἀποδρελόμεναι)⁶ сперва более всего напитанные амброзией растения, точно также и мы, берущие свое начало от лучшего бытия, воспринимающие **истечение его мудрости** и использующие её для **сверхнебесных растений** (ὕπερουράνια φυτά) наших душ, должны в ответ упражняться в славословии Ему [Лучшему бытию], дождь которого Он прольет ради нас на каждый побег (βλάστην)»⁷.

Приведенный отрывок представляет собой сплав греческой философии и египетской религии. В жанровом отношении эта хвала Солнцу близка к распространенному у неоплатоников гимну-молитве в прозе. В концептуальном плане влияние Платона проявляется в том, что Солнце именуется подателем жизни и питателем своих отпрысков (досл. «побегов»)⁸, а также то, что души людей названы сверхнебесными растениями⁹.

Восходящее Солнце не только дает, но и принимает: оно собирает урожай плодов (возможен перевод «принимает жертвоприношение», ἀπαρχή) своими лучами-руками. Последний образ свидетельствует о поразительной устойчивости древних египетских религиозных воззрений, есте-

ты станешь мыслить Красоту и Благо, то, что есть высшее **сияние**, испускаемое богом... И если ты ищешь Бога, то ищешь и Красоты. Ибо к ней ведет тот же путь — благочестие со знанием» (пер. Л. Ю. Лукомского).

⁶ Ср. цитату из *Халдейских оракулов* у Прокла (*In Tim.* III, 266, 23 [Diels]): [ψυχή] ἐμπαρῶν **δρέλεται** καρπῶν ψυχῶν ἄνθρωπος.

⁷ «Герметический корпус» XVIII: *О телесных страстях, препятствующих душе* 11, 1-15 (пер. Л. Ю. Лукомского).

⁸ В свою очередь у Юлиана Солнце именуется «начальнейшим у богов отпрыском неба и земли (οὐρανοῦ καὶ γῆς ἀρχαιότερον ἐν θεοῖς βλάστημα)», см. Юлиан, *К Ираклию кинику* 22, 41 – 42, 228d.

⁹ Ср. ПЛАТОН, *Тимей* 90a 2 – b 1: «Что касается главнейшего вида нашей души, то его должно мыслить себе как демона, которого каждому из нас дал бог. Это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела, и поднимает нас родству на небесах как не земное, а **небесное растение** (φυτὸν οὐράνιον)... Подвесив нашу голову и корень там, откуда происходит первое возникновение души, божество сделало выпрямленным (ὀρθοῖ) все наше тело» (пер. С. С. Аверинцева).

ственных для имеющего александрийское происхождение «Герметического корпуса», и запечатленных задолго до его создания в иконографии XVIII–XXIII династий, начиная с правления Эхнатона, пытавшегося сделать солнечный монотеизм государственной религией¹⁰. На многочисленных дошедших до нас изображениях Эхнатон и его семья молятся диску Солнца и вручают простертым к ним лучам-рукам дары — кушанья, плоды, воскурения или цветы лотоса (Рис. 1). Схожим образом лучи-руки от солнечного диска простираются к Тутанхамону и его жене (одной из дочерей Эхнатона)¹¹.

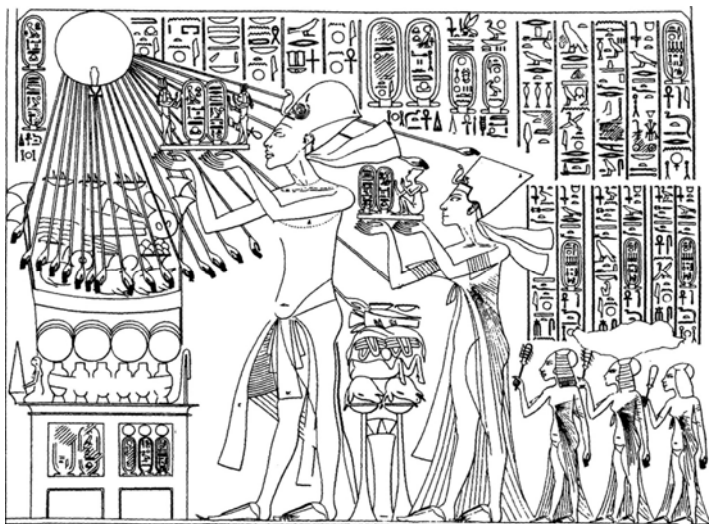


Рис. 1.

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

¹⁰ Соответствующие изображения см. в кн.: REDFORD D. B., *Akhenaten: The Heretic King* (Princeton University Press, 1984), Fig. 6-7, p. 76-77; Plates 4. 10, p. 80, Plates 4. 15, p. 81, Plates 14. 1, p. 229. Расшифровку посвяtitельных надписей под соответствующими изображениями см. в кн.: MURNANE W. J., *Texts from the Amarna Period in Egypt*, ed. by E. S. MELTZER (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995), Fig. 3, p. 127, Fig. 4, p. 132, Fig. 5, p. 136, Fig. 7, p. 152, Fig. 9, p. 107.

¹¹ Изображение на задней части «Золотого трона». Тутанхамон и его жена Анхеменамун (дочь Нефертити и Эхнатона) в цветочном павильоне принимают жизне-творящие лучи Атона, см. REEVES N., WILKINSON, R. H., *The Complete Valley of the Kings. Tombs and Treasures of Egypt's Greatest Pharaohs* (1996), p. 83.

В более поздний период (22-я династия) можно встретить изображения, имеющие эсхатологический смысл. На них солнечный бог Ра-Хораhti («Ра, который есть Гор на горизонте») благословляет умерших лучами, составленными из цветков лотоса. Лотос является символом самого Гора (день рождения которого приходился на день зимнего солнцестояния и период цветения лотоса), а также символом воскресения (Рис. 2)¹².

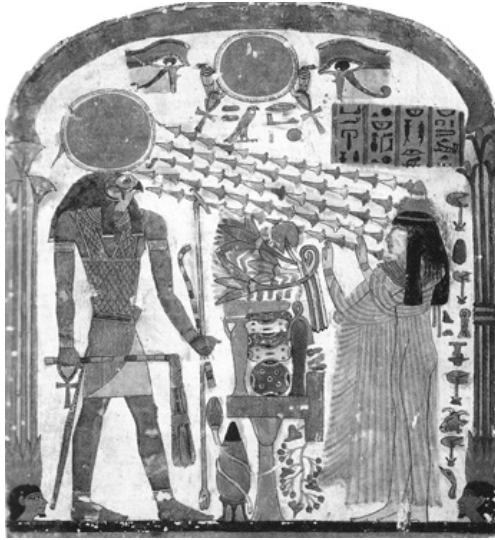


Рис. 2.

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

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

¹² См. WILKINSON R. H., *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt* (Thames & Hudson, 2003), p. 37, 38, 58, 237, 238.

«...умопостигаемый мир «**подвешен**» (ἤρτηται) к Богу, а чувственный — к умопостигаемому [миру]; Солнце же **раздает** (χορηγεῖται) по умопостигаемому и чувственному мирам исходящее от Бога истечение блага, т. е. демиургии... Потому-то Бог есть Отец всего, а Солнце — демиург; мир же — орудие демиургии. И умопостигаемая сущность управляет небом, небо — [видимыми] богами¹³, а подчиненные богам демоны руководят людьми»¹⁴.

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

«Пока [еще мною] не воспеты блага, которые Солнце дает людям. Ибо из него мы возникаем¹⁵ и им питаемы. Но есть и более божественные его [дары], ими он наделяет души, когда освобождает их от тела и затем возводит (ἐπανάγων) их вверх, к сущностям, которые родственны Богу. Легко и напряженно (λεπτὸν καὶ εἶτονον) его божественное сияние (αὐγῆς), даваемое душам словно колесница (ὄχημα) для безопасного схождения в становление»¹⁶.

Лучи Солнца по своей природе являются возводящими для всего живого, которое они «призывают» от земли вверх. Что касается разумных душ, то лучи, имея божественную сущность, тождественную сущности самого Солнца¹⁷, привлекают и возводят их посредством своего видимого и невидимого действия. Свет лучей родствен богам и тем из людей, кто освобождается от становления и стремится в возведение. Созерцание видимых лучей таинственным образом приводит к мудрости, поскольку Солнце — это «ум мира»¹⁸. Здесь Юлиан, воздерживаясь от подробностей, говорит, что таково сокровенное учение *Халдейских оракулов*:

«Даже не принимая во внимание учений, согласно которым свет сопутствует (σύνδρομον) богам, нам следует верить в то, что **возводящие** (ἀναγωγούς) **лучи Солнца** свойственны тем

¹³ То есть небесными светилами.

¹⁴ «Герметический корпус» XVI, 17, 2 – 18, 4 (пер. Л. Ю. Лукомского).

¹⁵ Ср.: Юлиан, *К царю Солнцу* 36, 21-22: «Аристотель сказал, что человек рождается от человека и Солнца» (пер. Т. Г. Сидаша). См.: АРИСТОТЕЛЬ, *Физика* II, 2, 194b 13; *Метафизика* XII, 5, 1071a 13-16; *О возникновении и уничтожении* II, 10, 336a 31 – 336b 24.

¹⁶ Юлиан, *К царю Солнцу* 37, 1-11. О возводящем действии солнечных лучей см.: CUMONT, Franz, *Études Syriennes* (P., 1917), p. 105-107.

¹⁷ См.: *К царю Солнцу* 20, 5.

¹⁸ Ср. с примеч. 46.

[людям], что стараются освободиться от становления. Уясни, что Солнце, благодаря своей живоогненности и удивительной теплоте, влечет от земли все вещи, призывает их и возвращает... оно делает легким то, что по природе движется вниз. И эти [видимые действия Солнца] должно сделать доказательствами (τεκμήρια) его невидимых сил. Ибо если в телах Солнце [действует] посредством сообразного телам (σώματοειδοῦς) тепла, то как бы оно могло не привлекать и не возводить блаженные души благодаря той невидимой, всецело бестелесной, божественной, чистой сущности¹⁹, что утверждена в его лучах?

И, действительно, уже ясно, что этот свет свойствен богам и тем [людям], что стремятся быть возведенными (ἀναχθῆναι)... **Лучи** этого бога **возводящи** (ἀναγωγόν) по своей природе, в силу своего видимого и невидимого действия, которым возводится (ἀνήχθησαν) от чувств великое множество душ, следующих за яснейшим и солнцевиднейшим. Когда мы своими глазами воспринимаем лучи Солнца, оно не только желанно и полезно для нашей жизни, но и — как сказал божественный Платон, когда молился — есть водитель (ὁδηγόν) к мудрости²⁰. Но если мне и следует упомянуть о неизреченном тайноводстве (μυσταγωγίας), посредством которого [Юлиан] Халдей в вакхическом исступлении вещал о Боге Семи Лучей (ἐπτάκτινα θεὸν ἐβάκχυσεν), возводящем через Себя (δι' αὐτοῦ) души, я сказал бы то, что непостижимо, совершенно непостижимо для сброда, но ведомо лишь блаженным теургам. А потому об этом я умолчу²¹.

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

«...я молю Солнце, Царя всего... дать мне благую жизнь... божественный ум и, когда определит судьба, легчайшее освобождение от жизни... и **восхождение** (ἄνοδος) **к Нему** после сего и пребывание с ним»²².

¹⁹ Ср.: «Герметический корпус» XVI, 6, 1, где сущность Солнца обозначена как νοητὴ οὐσία.

²⁰ Ср.: ПЛАТОН, *Федр* 250d; *Тимей* 47a; *Государство* 508c.

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

²² Юлиан, *К царю Солнцу* 44, 17-32 (158b) (пер. Т. Г. Сидаша).

«**Плоды эмпирея**» и «**цветение** (ἄνθος) души». К Юлианову близко мнение Прокла, который тоже говорит о возводящей силе солнечных лучей. У Прокла соответствующее рассуждение дополнено мотивом осуществляемого Солнцем церемониального праздничного раздаяния (χορηγία)²³ благ, которое пронизывает и связывает весь космос сверху донизу:

«Раздаяние (χορηγία) благ Солнцем посредством света, начавшись сверху от всецелых, нисходит вплоть до частных. И если ты хочешь, начав от видимых, говорить о невидимых, Солнце не только заставляет сиять весь космос, соделывает божественным телесное (τὸ σωματοειδές), целиком и всецело (ὅλον δι' ὅλου) наполняет его жизнью, но ведет души посредством незамутненного света и вкладывает в них незамутненную возводящую (ἀναγωγόν) силу, и хотя посредством своих лучей оно управляет космосом, оно [также] наполняет души “плодами эмпирея” (ἐμπυρίων καρπῶν), ибо чин Солнца происходит откуда-то свыше, от сверхкосмических сущностей»²⁴.

Возможно в этом отрывке Прокл использует текст Юлиана, на что указывает несколько параллелей. Например, Юлиан писал, что видимые действия Солнца «должно сделать доказательствами его невидимых сил»²⁵, а потому нужно сказать о том, что Солнце возводит души от чувств к бес-телесному, и Прокл замечает, что если, «начав от видимых, говорить о невидимых», то следует сказать, что Солнце возводит души²⁶. При этом оба автора применительно к «видимому» используют прилагательное σωματοειδής («телесновидное»)²⁷.

Замечание о «наполнении души огнем»²⁸ в очередной раз отсылает к учению *Халдейских оракулов*. В самом деле, в другом сочинении Прокл приводит цитату из *Оракулов*, в которой говорится о «плодах эмпирея», которые душа получает, вдыхая огонь, исходящий от Бога и Отца:

²³ Ср.: «Герметический корпус» XVI, 17, 2 – 18, 4, где также идет речь о χορηγία (см. примеч. 15).

²⁴ PROCLUS, *In Tim.* III, 82, 4-14 (DIEHL).

²⁵ ЮЛИАН, *Гимн Матери богов* 12, 13-14. Ср.: Он же, *К Царю Солнцу* 13, 4-5: «...гораздо правильнее, я полагаю, иметь из видимого веру в невидимое»; 35, 6-7: «...отталкиваясь от видимых, мы можем видеть невидимые [свойства] сущности бога [Солнца]» (пер. Т. Г. Сидаша).

²⁶ У Юлиана то, что относится к лучам, является возводящим (ἀναγωγόν τὸ τῶν ἀκτίων), у Прокла Солнце посредством своего света вкладывает в души возводящую силу (δύνασιν ἀναγωγόν).

²⁷ Ср. τῆς σωματοειδοῦς θέριης Юлиана и τὸ σωματοειδές Прокла.

²⁸ О «воспламенении» душ («охваченности жаром») см. также у Аммиана Марцеллина (см. примеч. 46) и Прокла (см. примеч. 33).

«Как говорит Оракул²⁹, [души] покоятся в Боге, вдыхая (ἔλκουσαι)³⁰ пышные огни (πυρσούς ἀκμαίους)³¹, нисходящие от Отца. От этих нисходящих огней, душа собирает питающее душу цветение **плодов эмпирия** (ἐμπυρίων καρπῶν ψυχотρόφον ἄνθος)» (курсив мой. — В. П.)³².

Схожее рассуждение имеется и в Прокловых *Извлечениях из 'Халдейской философии'*, где сказано, что цель восхождения души — причастие «божественным плодам» и наполнение души огнем, что равнозначно узреванию Бога³³. Таким образом, рассуждения о возводящей силе солнечных лучей устойчиво помещается Проклом в теургический контекст *Халдейских оракулов*.

У Юлиана термин ἄνθος (цветение, свечение) прилагается не только к душе, но и к самым солнечным лучам, которые названы «цветением» бестелесного света³⁴.

Солнце в «Ареопагитском корпусе». Знакомство с элементами солнечной религии и отсылки к ней демонстрирует Дионисий Ареопагит (ок. 500 г. н. э.). Это хорошо согласуется с предполагаемым сирийским происхождением «Ареопагитского корпуса», поскольку в Сирии почита-

²⁹ *Oracula Chaldaica* 130 (DES PLACES).

³⁰ Эту строку *Халдейских оракулов* повторяет Дамаский (*In Phaedonem* [versio 1] 169, 4 [WESTERINK]). В своем комментарии к этому месту Вестеринк полагает, что речь идет о практике вдыхания солнечного света священнодействующим теургом. Это согласуется с тем, что Юлиан называет лучи Солнца «цветением» бестелесного света, см.: ЮЛИАН, *К Царю Солнцу* 7, 14-15.

³¹ Имеются в виду умопостигаемые лучи высшего бога, соответствующие «цветению ума» — высшей точке души. Цветение плодов эмпирия — это и есть «пышные огни».

³² PROCLUS, *In Tim.* III, 266, 20-23 (DIENL).

³³ PROCLUS, *Ex Chaldaeorum philosophia* I: «Ангельский порядок особым образом возводит (ἀνάγει) душу, **освящает ее огнем**, т.е. всячески и со всех сторон овещает её, содвигает её **исполненной незапятнанного огня**, который сообщает ей неуклонный порядок и силу, вследствие чего она не бросается в материальный беспорядок, но соединяется со светом божественного. Это привязывает душу к месту, свойственному её [умопостигаемой] природе, и не дает ей смешиваться с материей, делает её дух легким посредством **согревания** и поднимает её к небесам посредством возводящей жизни. Ибо **согревающий дух** — это раздаяние (μετάδοσις) жизни... А цель восхождений [души] — это **причастие божественным плодам** (μετουσία τῶν θεῶν καρπῶν) и самосияющее **наполнение огнем**, которое есть узревание (ὄψις) бога, когда душа ставится перед очами Отца» (*Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata*, ed. J. B. PITRA [Roma, 1888], p. 192, 22-27 = *Oracles chaldaïques*, ed. par É. DES PLACES [P.: Les Belles Lettres, 1971], p. 206-207).

³⁴ ЮЛИАН, *К Царю Солнцу* 7, 14-15.

ние Солнца сохранялось на протяжении многих веков. Дионисий дважды подробно пишет о роли Солнца в трактате *О божественных именах*. При этом его рассуждение мало отличается от такого в философском гимне³⁵ Юлиана *К царю Солнцу*. В своем трактате Дионисий пишет:

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

И как Благодать **обращает** (ἐπιστρέφει) все к себе и является начальником собирания (ἀρχισυναγωγός) рассеянных³⁶, будучи единоначальным и единотворящим Божеством... так и свет [Солнца], в том же отношении (κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον) **явленного образа**, собирает и **обращает** (ἐπιστρέφει) к себе все видимое, движимое, освещаемое, согреваемое — словом, все, обнимаемое его блистаниями...

[При этом] я имею в виду не то, что, согласно учению древности, Солнце, будучи богом и демиургом этой вселенной, особым образом заведует явленным миром (ἐμφανῆ κόσμον), но что «невидимое» Бога «от создания мира усматривается через постижение в творениях, и вечная сила Его и Божество» (Рим 1: 20)»³⁷.

³⁵ Ритор Менандр Лаодикийский (III–IV вв.) различал восемь видов гимнов, среди которых — физические (φυσικοί), мифологические (μυθικοί) и генеалогические (γενεαλογικοί), см.: ЗАВЬЯЛОВА В. П., «Гимн как жанр», в: Она же, *Каллимах и его гимны* (М.: ГЛК, 2009), с. 219. В гимне К Царю Солнцу Юлиана присутствуют все три разновидности.

³⁶ В Новом Завете ἀρχισυναγωγός — это «начальник синагоги», т. е. начальник собрания.

³⁷ БИ IV, 4 (147, 4 [SUCHLA]).

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

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

«Если для сущностей и качеств чувственного мира наше Солнце... пребывает единым и самим собою и, излучая единовидный свет, обновляет, питает, сохраняет, совершает, разделяет и соединяет, и согревает, оплодотворяет, увеличивает, изменяет, укрепляет, возвращает, побуждает, оживляет все; и если каждая из всяческих сущность причастна (μετέχει) свойственным себе образом одному и тому же Солнцу; и если единое Солнце единовидно предвосхищает в себе (προεἴληφε) причины многих причастных [ему] вещей, — то тем более должно признать, что Причина и Солнца, и всех вещей предосуществила (προῦφεστάναι) в едином сверхсущностном единстве прообразы (παραδείγματα) всего сущего... И хотя «прообразами» чего-то философ Климент считает верным называть начальнейшее (ἀρχηγόθερα) из сущих³⁸, его речь направляется не через главные, безусловные и простые именованья... Нужно помнить, что говорит Слово Божие: «Я показал тебе сие (παράδειξα) не для того, чтобы ты последовал за ним»³⁹, но чтобы через знание этих аналогов (διὰ τῆς τούτων ἀναλογικῆς γνώσεως)⁴⁰ мы были возведены до Причины всяческих»⁴¹.

³⁸ Ср.: Юлиан, *К царю Солнцу* 40, 1-5: «Гелиос — первоначальнейший (ἀρχηγός) в нашем государстве [Риме]. А не только Зевс, воспеваемый как Отец всяческих» (пер. Т. Г. Сидаша).

³⁹ Ос 13:4 (Септуагинта): «Я же Господь Бог твой, утверждающий небо и творящий землю (σtereῶν οὐρανὸν καὶ κτίζων γῆν), чьи руки сотворили всякое небесное воинство, и Я показал тебе сие, не для того, чтобы ты последовал за ним. И Я вывел (ἀνῆγαγον) тебя из земли Египетской, чтобы ты не знал Бога кроме меня; и нет Спасителя кроме меня».

⁴⁰ Напомним, что вслед за Платоном греческая философская традиция именовала видимое Солнце «аналогом» умопостигаемого Блага.

⁴¹ БИ V, 8-9 (187, 17 – 188, 17 [SUCHLA]).

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

В солнечной религии поздних неоплатоников картина была более сложной. Например, Юлиан говорит о трех уровнях бытия: умопостигаемом, мыслительном и чувственном. В области умопостигаемого трансцендентное уму Единое и Благо проявляется для умопостигаемых богов как Красота, Сущность, Совершенство, Единство, Сила. В области мыслительного подобием Блага является «великое Солнце», мыслительный бог. В области чувственного правит видимое Солнце, узреваемое в виде сияющего диска⁴².

Согласно Юлиану (и представлениям античной философии вообще), видимое Солнце не является чувственным объектом. Оно расположено на границе умопостигаемого и чувственного мира, и сочетает в себе эти две природы⁴³. Его свет имеет такое же *отношение* (*ἀναλογία*) к видимому миру, как истина — к миру умопостигаемому⁴⁴. Природа Солнца представляет собой среднее между умопостигаемыми и внутрикосмическими богами, т. е. небесными светилами (17, 2-3). Как говорит сам Юлиан, Царь Солнце имеет мыслительную и всепрекрасную сущность (*νοερά καὶ πάγκαλος οὐσία*)⁴⁵. Он обладает единовидным совершенством (*τελειότης ἐνοεϊδής*) и утверждён среди мыслительных богов (15, 8-9). Его лучи являются вершиной (*ἀκρότης*) и цветением (*ἄνθος*) бестелесного света (7, 14-15), а его проникающее повсюду сияние (*αὐγήν*) — это беспримесное действие чистого Ума (7, 17-18)⁴⁶. Именно это умопостигаемое действие, а не

⁴² Юлиан, *К Царю Солнцу* 5, 8 – 6, 18 (132с – 133с).

⁴³ Cf. NIEROCLES, *In aureum carmen* 26, 1, 4 – 26, 2, 1 (KÖHLER): «...у звезд верх — это бестелесная сущность, а низ — телесная, и Солнце есть целое, состоящее из бестелесного и тела, которые не могут однажды разделиться, а потом соединиться (иначе это целое опять разделилось бы), но разом созданы и сращены в таком порядке, что одно главенствует, а другое ему подчиняется».

⁴⁴ *Ibid.* 6, 1-2. Ср.: ПЛАТОН, *Государство* VI, 508bc (см. примеч. 1).

⁴⁵ *Ibid.* 14, 4.

⁴⁶ О том, что Солнце — это ум мира, см.: CICERO, *Somnium Scipionis* 4: “Mens mundi et temperatio”; PLINIUS, *Naturalis historia* II, 5, 13: “Totius mundi animum ac planius mentem”; MACROBIUS, *Saturnalia* I, 19, 9: “Sol mundi mens est”. Говоря о том, что Юлиан умел узнавать будущее, разгадывая приметы и вещие сны, Аммиан Марцелин пишет (*Римская история* XXI, 1, 11): «Души людей (*hominum corda*) открывают грядущее, когда **охвачены жаром** (*aestuant*) и изрекают божественное.

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

«Много есть сущностей и чрезмерно много демиургов, но природа третьего демиурга [Солнца]⁴⁷, который обладает трансцендентными логосами внутриматериальных форм (ἐνύλων εἰδῶν τοῦς λόγους ἐξήρημένους) и непрерывностью причин (συνεχεῖς τὰς αἰτίας), я имею в виду последнюю [= чувственную] природу (τελευταία φύσις), в преемственности порождающей силы спускающейся через верхнюю область звезд до самой земли, — это и есть искомый Аттис»⁴⁸.

«**Многосветлая цепь**». Аллюзии на солнечную религию обнаруживаются и в другом фрагменте Дионисия Ареопагита, в котором философское рассуждение составляет лишь часть образной картины, включающей, помимо прочего, литературные и мифологические мотивы. Перед тем, как перейти к рассмотрению божественных имен, автор замечает, что Троица

Причина этого в том, что Солнце, мировой ум (mens mundi) по определению физиков, источает из себя наши души (mentes), как **искры** (scintillas), и когда оно сильнее их **воспламенит** (incenderit), то делает их способными познавать будущее (future conscias). Поэтому и сивиллы часто говорят о себе, что они **пылают** (ardere), **сжигаемые мощным пламенем** (torrente vi magna flammaramum)» (пер. Ю. КУЛАКОВСКОГО).

⁴⁷ Ср.: ЮЛИАН, *К Царю Солнцу* 140а.

⁴⁸ ЮЛИАН, *Гимн Матери богов* 3, 12-17 (161d – 162a) (пер. Т. Г. Сидаша). Ср.: «Герметический корпус» 12: «Солнце — это спаситель и питатель всего рода [людей]. И как умный мир, охватывая мир чувственный, наполняет и начинает его пестротой и разнообразием видов (ιδέαις), так Солнце, охватывая все в мире, начинает его рождениями (γενέσεις) всех существ и укрепляет его, а когда те обессиливают и истекают (ρευσάντων), принимает их в себя (ὑποδέχεται)» (пер. Л. Ю. ЛУКОМСКОГО). Относительно термина «истекают», см.: ЮЛИАН, *К Ираклию кинику* 16, 30-44: «Тот, кто [не усовершен] боговдохновенным и вакхическим безумием (ἐνθέου βακχείας) в отношении бога, рискует тем, что его жизнь растечется (ρῆναι) во множество, а растекишись, будет разорвана (διεσπασθαι), а будучи разорванной, исчезнет. Я говорю «растечется» и «будет разорвана» не в собственном смысле этих слов и не подразумеваю ни воды, ни полотнища, но эти слова следует понимать в ином смысле, как их понимали Платон, Плотин, Порфирий и демонический Ямвлих» (пер. Т. Г. Сидаша).

сама изъясняет богословам эти имена в Священном Писании либо в откровениях. Поэтому, начать нужно с вознесения себя посредством молитвы к Её лучам, ибо восхождение к Богу означает приближение к умопостигаемым светам, утвержденным окрест Него. Это молитвенное восхождение Дионисий сравнивает с взбиранием по многосветлой цепи, свешенной с вершины неба:

«Вознесем же себя посредством молитв к высочайшей обращенности ввысь — к божественным и благим **лучам**⁴⁹, как бы постоянно перехватывая обеими руками **многосветлую цепь** (πολυφώτου σείρας)⁵⁰, **свешенную** с вершины неба (ἐκ ἀκρότης ἡρτημένης)⁵¹ и достигающую досюда; полагая, что мы стягиваем

⁴⁹ Ἡμᾶς οὖν αὐτοὺς ταῖς εὐχαῖς ἀνατείνωμεν ἐπὶ τὴν τῶν θεῶν καὶ ἀγαθῶν ἀκτῶν ὑψηλοτέραν ἀνάνευσιν. Лексическая формула «возносить в молитве» присутствовала в греческом языке от Пиндара до Прокла, ср.: ПИНДАР, *Олимпийские оды* 7, 64-66: «...повелел [Зевс]... **воздеть** (ἀνατείνειν) руки и положить великую клятву богам»; Он же, *Истмийские оды* 6, 41: «...воздев (ἀνατείνας) к небу необорные руки, молвил такую речь»; ЮЛИАН, *Против галлеян* 165, 14-15: «...нет человека, который, молясь, не воздевал бы руки к небу» (ἀνατείνει μὲν εἰς οὐρανὸν τὰς χεῖρας εὐχόμενος). У Прокла глагол используется в философском контексте, см.: PROCLUS, *In Tim.* 1, 213, 29 – 214, 1: «...усовершенствующие (τελεσιουργοί) [молитвы]... **возносят нас** (ἡμᾶς ἀνατείνουσι) к чинам усовершенствующих богов»; ПРОКЛ, *Платоновская теология* V, 29, 24 – 30, 1: «...души **возносятся** (ἀνατείνονται) к усовершенствующей (τελεσιουργόν) Троице... созерцают *наднебесное место* (*Федр* 247c 3), где сочетаются с наивысшими (ἀκροτάτοις) и неизреченными благами умопостигаемого»; Он же, *Первоосновы теологии* 100, 1-2: «Всякая **цепь** (σειρά) целых **возносится** (ἀνατείνεται) к непричастуемому Началу и Причине»; Он же, *Платоновская теология* 5, 6, 10-12: «...давайте **вознесем наш ум** (ἀνατείνωμεν) к непричастуемому и божественному уму». Применительно к редкому термину ἀνάνευσις («обращенность ввысь») см. ДАМАСКИЙ, *О началах* 1, 117, 12-13: «...они тшятся уничтожить раздробленность посредством **обращенности ввысь**, к целому (τῇ πρὸς τὸ ὅλον ἀναεῦσει)». Ср. слова Дионисия Ареопагита о принимающем крещение: «ясно возвешая [его] будущее стояние в божественном свете и **обращенность ввысь** (ἀνάνευσιν)... принимая от него, ставшего единовидным, священные исповедания полного соединения с Единым» (*О церковной иерархии* II, 3, 5, 76, 18-21). Прилагательное ὑψηλοτέρα в подобном контексте нередко относится к существительному θεωρία или διάνοια.

⁵⁰ Ср.: ПРОКЛ, *Гимн I: К Гелиосу*, v. 32 (см. примеч. 56).

⁵¹ Относительно свешенной сверху цепи см. PROCLUS, *In Tim.* 1, 210, 1-26: «...симпатию в отношении тех или иных [божественных] сил производит [вшедших] не что иное, как то, что они получили в удел от природы символы, усваивающие их той или иной цепи богов. Поскольку природа, будучи “свешенной сверху” (ἄνωθεν ἐξηρτημένη) от самих богов, распределяется по чинам богов, она вложила в сами тела синфемы их усвоенности богам (в одни тела — синфемы

ее к себе, на деле же не ее, присутствующую и вверху и внизу, сводя вниз, но сами будучи возводимы (ἀνηγόμεθα) к более высоким блистаниям **многосветлых лучей** (ὕψηλοτέρας τῶν πολυφώτων ἀκτίνων μαρμαρυγᾶς)⁵²... Почему и подобает всякое дело, а особенно богословие, начинать молитвой, — не для того, чтобы присутствующую везде и нигде Силу привлечь к себе, но чтобы посредством воспоминаний о Божественном (θεϊαῖς μνήμας) и призываний Его **отдать себя Ей в руки (ἐγχειρίζοντας)** и соединиться с Ней»⁵³.

Поднимаясь в молитве, соединяющей с Богом посредством воспоминаний о Нем и призываний Его, ум отдается в руки Божества и подчиняется Его возводящей силе, воспаряя от одного света к другому, все более яркому⁵⁴.

Ареопagit называет умопостигаемые лучи «многосветлыми» (т. е. «яркими»)⁵⁵ и сравнивает со свешенной с неба до земли «многосветлой

Солнца, в другие — синфемы Луны, а в иные — синфемы какого-либо другого бога), и она обращает (ἐπιστρέφει) эти тела к богам (одни — к богам вообще, другие — к тому или иному богу), приводя свои порождения к совершенству сообразно тому или иному отличительному свойству богов.

⁵² Ср.: ЦИ II, 2, 3 (74, 12-14): «Благость божественного блаженства всегда одинаково и так же обладает благодетельными лучами (ἀγαθοεργετιδᾶς ἀκτίνας) свойственного Ей света и щедро простирает их во все мыслительные взоры»; 75, 1-3: «Божественный свет... благодетельно (ἀγαθοεργικῶς) и вечно **простёрт** для мыслительных взоров (ταῖς νοεραῖς ὄψεσι) и может быть воспринят ими (ἐνεστί αὐταῖς ἀντιλαβέσθαι) как **присутствующий** (παρόντος) и всегда в высшей степени готовый к приличествующему Богу раздаянию (μετάδοσιν) свойственного Ему». Там же (74, 15-19) сказано, что умопостигаемый свет присутствует (παρόντος) у мыслительных сущностей [= людей] и не отступает от них, сияя им. Таким образом, свойством умопостигаемого света, как и «многосветлой цепи», является «всегда и везде присутствие».

⁵³ БИ III, 1 (138, 13 – 139, 16). Ср.: Ямвлих, *О таинствах* V, 26, 26-41: «Длительное пребывание в молитвах питает наш ум, многократно усиливает восприимчивость нашей души к богам, открывает людям божественное, **приучает к блистаниям света** (τοῦ φωτός μαρμαρυγᾶς), понемногу совершенствует наши способности для соприкосновения с богами до тех пор пока не возведет нас до самой вершины, и постепенно тянет вверх навыки нашего мышления и наделяет нас [такowymi] богам».

⁵⁴ Ср.: о таинстве «просвещения» в ЦИ 2, 2 (73, 7-10): «...от выхождения ко вторичному [священноначальник] вновь **простирается к созерцанию** (ἐπὶ τὴν ἀνατείνεται θεωρίαν) первичного... **переходит от божественного к божественному**, всегда движимый (ἀπὸ θεῶν εἰς θεῖα προσεχῶς καὶ ἀεὶ μεταταττόμενος) богоначальным Духом».

⁵⁵ Ср.: НИ 15, 8 (57, 15): «...к щедрому и многосветлому лучу богоначального солнцелучения» (πρὸς τὴν ἄφθονον καὶ πολυφώτων ἀκτίνα τῆς θεαρχικῆς ἠλιοβολίας).

цепью»⁵⁶. У этого сравнения имеется несколько планов. В мифологическом и культурном плане это аллюзия на *Илиаду* Гомера и цепь, спущенную Зевсом с неба. В плане философском «цепь» есть устойчивый технический термин Прокла, обозначающий связь всего бытия сверху донизу⁵⁷. В религиозном плане у того же Прокла «цепью» именуется вертикальный ряд сущих, подчиненных тому или иному богу. Наконец, упоминание о «возведении» и лучах отсылает к солярным культам с их учением о нисхождении душ в становление и их восхождении после смерти тела по солнечным лучам, а также таким, испытывавшим их влияние текстам, как «Герметический корпус» и *Халдейские оракулы*.

Важно, однако, что солярная образность служит облачением для философского (неоплатонического) в своей основе рассуждения, и что свет, о котором идет речь, — умопостигаем. Это подтверждается еще одним случаем использования лексической связки «возносить / обращенность» (*ἀνατείνειν / ἀνάνευστιν*) в том же контексте возведения ума ко все более яркому умопостигаемому свету:

«...умопостигаемый свет... сначала дает [душам] умеренное сияние (*αἴγλη*), а затем тем, кто уже отведал света и стремится к большему, открывает себя больше и сияет с избытком... и все-

⁵⁶ Редкому прилагательному «многосветлый» (*πολύφωτος*), отнесенному Дионисием к лучистой цепи, у Прокла в *Гимне Солнцу* соответствует еще более редкое «многоблещущий» (*πολυφεγγής*), а в других гимнах нередко другие прилагательные с префиксом *πολυ-*, например: «многоименная цепь» и «многознающая Афина». Ср.: ПРОКЛ, *Гимн 1: К Гелиосу*, v. 32: «...многоблещущий чертог высочайшего отца (*ὑψιτενοῦς πατρὸς πολυφεγγέος αἰλῆς*); Он же, *Гимн 2: К Афродите*, v. 1-2: «Мы гимнословим многоименную цепь (*ὕμνεόμεν σεῖρήν πολυώνυμον*) Пеннорожденной, источник великий и царственный»; Он же, *Гимн 7: К многомудрой (πολύμητιν) Афине*, v. 1-2: «Внемли мне... происходящая от высочайшей цепи» (*ἐκτροφοροῦσα καὶ ἀκροτάτης ἀπὸ σεῖρης*).

⁵⁷ Гомеровская «неразрывная золотая цепь» (*δεσμὸν χρύσειον ἄρρηκτον*), спущенная Зевсом с неба (*Илиада* VIII, 19; XV, 19-20) трансформировалась в последующей философии в символ непрерывности бытия от высшего начала до самого низшего. Ср. PROCLUS, *In Tim.* I, 225, 6 (DIEHL): «...**цепь**, именуемая Зевесовой»; Там же, I, 314, 18-19: «...слова *золотая цепь* суть гомеровское именование для **чинов** внутрикосмических богов»; Там же, I, 170, 23-24: «...едина и вся **цепь** Афины, идущая сверху вниз вплоть до самых последних сущих и берущая начало от сверхнебесных порядков», а также IDEM, *In Tim.* I, 262, 16-25; 314, 13-19; II, 24, 23-31; 112, 3-6; МАКРОБИЙ, *Комментарий на 'Сон Сципиона'* I, 14, 15: «От высшего бога до последнего осадка вещей [тянется], единая, сцепленная соединяющимися звеньями (*mutuis se vinculis religans*) и нигде не прерывающаяся связь. Это и есть золотая цепь (*catena aurea*) Гомера, которую, как напоминает Поэт, бог приказал свесить с неба на землю» (пер. М. С. ПЕТРОВОЙ).

гда **возводит** их все дальше сообразно их способности к **обращению вверх**» (*ἀνατείνειν αὐτὰς ἐπὶ τὰ πρόσω κατὰ τὴν σφῶν εἰς ἀνάγευσιν ἀναλογίαν*)⁵⁸.

ΑΚΤΙΣ ΑΝΑΓΩΓΟΣ. Мотив возводящих к Благу лучей и метафизика света вообще — это одна из доминант «Ареопагитского корпуса». Укажем лишь на особенности обращения Дионисия к символизму «лучей». Лучи пронизывают ареопагитскую вселенную сверху донизу. Они исходят от Бога, пронизывают ангельское и человеческое священноначалие и, наконец, возводят души и умы обратно к Богу⁵⁹.

Когда Дионисий говорит, что ангелы, подобно орлам, могут прямо и безбоязненно устремлять взоры «к щедрому и многосветлому лучу Богоначального солнцелучения» (*πρὸς τὴν ἄφθονον καὶ πολύφωτον ἀκτίνα τῆς θεαρχικῆς ἡλιοβολίας*)⁶⁰, Богоначалие и видимое Солнце практически отождествляются в образном плане.

Образ Блага, распространяющего свои лучи, встречается у Дионисия и в трактате *О церковной иерархии*. Автор вводит метафизику света в рассуждении о таинстве крещения, которое вслед за отцами Церкви он рассматривает как таинство **просвещения** (*μυστήριον φωτισματος*)⁶¹. Описывая священнодействие обряда, Дионисий призывает укрыть их от взора непосвященных, поскольку «небезопасно вперяться (*ἀντωπεῖν*) немощными зрачками в порождаемые Солнцем блистания (*ἡλιοτεύκτοις ἀγῶαις*)»⁶². Таким образом, в отличие от ангелов, люди должны постепенно приучаться к божественным блистаниям, переходя от ослабленных ко все более ярким⁶³.

⁵⁸ БИ IV, 5 (149, 16-20). См.: LOSSKY V., “La notion des ‘Analogies’ chez Denys le Pseudo-Aréopagite”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 5 (1931), p. 279-309 (см.: Лосский В. Н. «Понятие “аналогий” у псевдо-Дионисия Ареопагита», пер. М. Ю. РЕУТИНА, *Богословские труды* 42 (2009), с. 110-136).

⁵⁹ Например, в трактате *О небесной иерархии* говорится о «Богоначальном луче» (*θεαρχικὴν ἀκτίνα* — I, 2, 8, 11), священноначальники «приемлют луч Светоначалия и Богоначалия» (*ἀρχιφῶτος καὶ θεαρχικῆς ἀκτίνος* — III, 2, 18, 3), чтобы передать его низходящим чинам, а ангелы возводят их к «лучам Богоначалия».

⁶⁰ НИ 15, 8 (57, 15).

⁶¹ Ср.: Юстин Мученик, 1 *Апология* 61, 12, 1: «...эта купель называется просвещением (*φωτισμός*), потому что просвещаются умом (*φωτίζομένων τὴν διάνοιαν*) те, которые познают это». Ср. концепцию теургического «осияния» (*ἔλλαμψις*) у Ямвлиха в *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 озарению адепт возводился к Богу, III, 31, 69: *πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ ἄνοδος*.

⁶² ЦИ II, 1 (68, 14-16).

⁶³ 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

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

«Итак, мы говорим, что существует **Благодетельность** божественного блаженства, всегда одинаково и так же обладающая благодетельными **лучами** (*ἀγαθοεργετίας ἀκτίνας*) свойственного Ей света и щедро простирающая (*ἀπλόσα*) их во все мыслительные взоры»⁶⁴.

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

«Божественный свет... благодетельно и вечно **протёрт** для мыслительных взоров (*νοεραῖς ὄψεσι*) и может быть воспринят ими как **присутствующий** (*παρόντος*) и всегда **в высшей степени готовый** (*ἐτοιμοτάτου*) к приличествующему Богу раздаянию свойственного Ему»⁶⁵.

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

«Божественный священноначальник, формируя сообразно этому⁶⁶ свое подражание, щедро простирает (*ἀπλῶν*) на всех свето-

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 люди, созерцающие божественный огонь, будучи не в состоянии дышать им по причине его тонкости, бессильны оказаться видящими и отрезаны от родственного духа. Архангелы сияют сами по себе невыносимой для дыхания чистотой, которая, однако, не столь же невыносима, как принадлежащая лучшим. Присутствие ангелов создает переносимое смещение с воздухом, так что оно может уже прийти в соприкосновение с теургами».

⁶⁴ ЦИ II, 2, 3 (74, 12-14).

⁶⁵ ЦИ II, 2, 3 (75, 1-3), а также см.: 74, 15-19.

⁶⁶ Сообразно описанному Дионисием чуть выше раздаянию умопостигаемого света от Блага, когда мера просвещения сообразна степени совершенства реципиента, коррелирующей с его местом в иерархии мыслительных существ (т. е. в церковной иерархии).

образные блистания (αὐγὰς) своего боговдохновенного учительства, в высшей степени готовый (ἑτοιμότητος) богоподражательно просветить приходящего [ко крещению] ...но всегда боговдохновенно своим световодительством (φωταγωγαίαις) священноначально, в благочинии и порядке **светя** приходящим [ко крещению] соответственно соразмерности (ἀναλογία τῆς συμμετρίας) каждого [из них] со священным»⁶⁷.

Как Благо простирает свои лучи, так священноначальник «простирает» блистания и свет учительства; как божественный Свет «в высшей степени готов» к раздаянию, так священноначальник «в высшей степени готов» (ἑτοιμότητος) к просвещению крещаемых; как Свет воспринимается каждым сообразно мере его пригодности к восприятию, так священноначальник «световодительствует» и светит соразмерно способностям приходящих к крещению.

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

Таким образом, метафизика света, впитавшая философские, религиозные, мифологические и пр. элементы предшествующих традиций, обретает у Ареопагита новое качество, становясь христианской метафизикой света, которая даст плоды уже в следующую эпоху⁶⁸.

⁶⁷ *Ibid.* 75, 3-9.

⁶⁸ На латинском Западе метафизика света «Ареопагитского корпуса» через Иоанна Скотта (fl. 850–877 гг.) повлияла на эстетику аббата Сюжера (1088–1151 гг.). См.: SUGERIUS DE SANCTO DIONYSIO, *Liber de rebus in administratione sua gestis*, PL 186. 1211 – 1240; IDEM, *Libellus de consecratione ecclesiae*, PL 186. 1239 – 1254. Об этом см.: *Abbot Suger on the Abbey Church of St Denis and Its Art Treasures*, edited, translated and annotated by Erwin PANOFSKY (Princeton, 1946); ПАНОФСКИЙ, Эрвин, *Аббат Сюжер и аббатство Сен-Дени*, пер. А. Н. ПАНАСЬЕВА, в: *Богословие в культуре Средневековья* (Киев, 1992). Впрочем, выводы Панофски ставятся под сомнение в работе: KIDSON, Peter, “Panofsky, Suger and St Denis”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 50 (1987), p. 1-17. Сам Иоанн Скотт цитирует посвященный Солнцу отрывок из БИ в *Перифьюсеон*, а в другом месте трактата дает его парафраз: цитату из БИ 5, 8-9 (187, 17 – 188, 10 [SUCHLA]) см. в Р II, 3265 – 3280 (JEAUNEAU, CCCM 162 = PL 122, 618C), парафраз см. в Р III, 2509 – 2515 (JEAUNEAU, CCCM 163 = PL 122, 680AB). Применительно к воспроизведению солярных отрывков из «Ареопагитского корпуса» в Византии можно указать на цитирование рас-

СОКРАЩЕНИЯ

- CCCM — Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis.
 CCSG — Corpus Christianorum Series Graeca.
 PL — Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, ed. J.-P. Migne (P., 1844–1865), t. 1 – 221.
 PG — Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, ed. J.-P. Migne (P., 1857–1866), t. 1 – 161.
 TLG — Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature.
 P — *Iohannis Scotti seu Eriugenaе Periphyseon libri quinque*.
 БИ — Дионисий Ареопагит, *О божественных именах*.
 НИ — Дионисий Ареопагит, *О небесной иерархии*.
 ЦИ — Дионисий Ареопагит, *О церковной иерархии*.
 ТБ — Дионисий Ареопагит, *Таинственное богословие*.
 П — Дионисий Ареопагит, *Письма*.
In Tim. — *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИЗДАНИЯ ОРИГИНАЛЬНЫХ ТЕКСТОВ, ИХ ПЕРЕВОДЫ

АММИАН МАРЦЕЛЛИН

AMMIANUS MARCELLINUS with an English Translation by John C. Rolfe, 3 vols. (Cambridge, MS: Harvard University Press, 1935).

Аммиан Марцелин, *Римская история*, пер. Ю. Кулаковского, ред. Л. Ю. Лукомского (СПб.: Алетейя, 1994).

АРИСТОТЕЛЬ

Aristotle's Metaphysics, ed. W. D. Ross, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1924).

Аристотель, *Метафизика*, пер. М. В. Кубицкого, ред. В. Ф. Асмуса, в: Аристотель, *Собрание сочинений в четырех томах* (М.: Мысль, 1976–1984), т. 1.

Aristotle's Physics, ed. W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1955).

суждения о «многосветлой цепи» (БИ 3, 1, 138, 13 – 139, 6) Григорием Акиндином (ок. 1300–1348 гг.), см. его *Refutatio magna* [TLG 3192.003] III, 42, 29–37, in: *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam*, ed. Juan Nadal Cañellas, CCSG 31 (Turnhout: Brepols, 1995). Об Акиндине см.: Гаген С. Я., «Григорий Акиндин», *Православная энциклопедия*, т. 12 (М., 2006), с. 662–667.

АРИСТОТЕЛЬ, *Физика*, пер. В. П. КАРПОВА, в: АРИСТОТЕЛЬ, *Собрание сочинений в четырех томах* (М.: Мысль, 1976–1984), т. 3.

ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, ed. C. MUGLER (P.: Les Belles Lettres, 1966).

АРИСТОТЕЛЬ, *О возникновении и уничтожении*, пер. Т. А. МИЛЛЕР, в: АРИСТОТЕЛЬ, *Собрание сочинений в четырех томах* (М.: Мысль, 1976–1984), т. 3.

ГЕРМЕТИЧЕСКИЙ КОРПУС

Corpus Hermeticum, ed. A. D. NOCK, A.-J. FESTUGIÈRE, vol. 1 – 2 (P.: Les Belles Lettres, 1945).

Высокий герметизм, пер. с древнегреч. и лат. Л. Ю. ЛУКОМСКОГО (СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001).

ГИЕРОКЛ

HIEROCLES, *In aureum carmen*, ed. F. G. KÖHLER, *Hieroclis in aureum Pythagoreorum carmen commentarius* (Stuttgart, 1974). — TLG.

Пифагорейские Золотые стихи с комментарием Гиерокла, пер. с древнегреч. И. Ю. ПЕТЕР (М.: Алетея, Новый Акрополь, 2000).

ГОМЕР

Homeri Ilias, ed. T. W. ALLEN, vols. 2 & 3 (Oxford: Clarendon Press, 1931).

ГОМЕР, *Илиада*, пер. Н. И. ГНЕДИЧА (Л.: Наука, 1990).

ГРИГОРИЙ АКИНДИН

Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam, ed. Juan Nadal CAÑELLAS, CCSG 31 (Turnhout: Brepols, 1995). — TLG 3192.003.

ДАМАСКИЙ

Damascii successoris dubitationes et solutiones, ed. C. É. RUELLE, vol. 1 (P.: Klincksieck, 1889).

ДАМАСКИЙ ДИАДОХ, *О первых началах*, пер. с древнегреч. и указатель Л. Ю. ЛУКОМСКОГО (СПб.: РХГИ, 2000).

DAMASCIUS, *In Phaedonem* (versio 1), ed. L. G. WESTERINK, *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 2 (Amsterdam: North-Holland, 1977).

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О божественных именах. О мистическом богословии*, пер. с греч. Г. М. ПРОХОРОВА (СПб.: Глаголь, 1994).

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О небесной иерархии*, пер. с древнегреч. М. Г. ЕРМАКОВОЙ, под ред. А. И. ЗАЙЦЕВА (СПб.: Глаголь, РХГИ, Университетская книга, 1997).

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О церковной иерархии. Послания*, пер. с греч. Г. М. ПРОХОРОВА, под ред. В. М. ЛУРЬЕ (СПб.: Алетея, 2001).

ИОАНН СКОТТ (ЭРИУГЕНА)

Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon, libri I – V, ed. Édouard JEAUNEAU (Turnhout: Brepols, 1996–2002), CCCM 161 – 165.

МАКРОБИЙ

Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia, ed. James WILLIS (Leipzig: Teubner, 1963).

Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis, ed. James WILLIS (Leipzig: Teubner, 1963).

МАКРОБИЙ, *Комментарий на ‘Сон Сципиона’*, кн. I, гл. 1 – 4; 8 – 14; 17; кн. II, гл. 12 – 13; 17, пер. с латинского М. С. ПЕТРОВОЙ, в: ПЕТРОВА М. С., *Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности* (М.: Кругъ, 2007).

МЕНАНДР ЛАОДИКИЙСКИЙ

Menandri Rhetoris Commentarius de encomiis, MENANDER RHETOR, *A Commentary*, ed. D. A. RUSSELL, N. G. WILSON (Oxford: Clarendon Press, 1981).

ПИНДАР

PINDAR, *The Olympian and Pythian Odes*, ed. C. A. FENNELL (Cambridge: At the University Press, 1879).

PINDAR, *The Nemean and Isthmian Odes*, ed. C. A. FENNELL (Cambridge: At the University Press, 1883).

ПИНДАР ВАКХИЛИД, *Оды. Фрагменты*, пер. М. Л. ГАСПАРОВА (М.: Наука, 1980).

ПЛАТОН

Platonis Opera, ed. John BURNET (Oxford: Clarendon Press, 1900–1907), vol. 1 – 5.

ПЛАТОН, *Федр*, пер. А. Н. ЕГУНОВА, в: ПЛАТОН, *Собрание сочинений в четырех томах* (М.: Мысль, 1990–1994), т. 2.

ПЛАТОН, *Тимей*, пер. С. С. АВЕРИНЦЕВА, в: ПЛАТОН, *Собрание сочинений в четырех томах* (М.: Мысль, 1990–1994), т. 3.

ПЛАТОН, *Государство*, пер. А. Н. ЕГУНОВА, в: ПЛАТОН, *Собрание сочинений в четырех томах* (М.: Мысль, 1990–1994), т. 3.

ПЛИНИЙ

PLINY, *Natural History*, ed. H. RACKHAM (Cambridge, MS: Harvard University Press, 1938–1962), vols. 1 – 10.

ПЛОТИН

Plotini Opera, ed. P. HENRY, H.-R. SCHWYZER (Leiden: Brill, 1951–1973), vols. 1 – 3.

ПЛОТИН, *Энеады*, пер. с древнегреч. Т. Г. СИДАША, Р. В. СВЕТЛОВА (СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004–2005), т. 1 – 6.

ПРОКЛ

Procli hymni, ed. E. VOGT (Wiesbaden: Harrassowitz, 1957).

ПРОКЛ, *Гимны*, пер. О. В. СМЫКИ, в: *Античные гимны*, под ред. А. А. ТАХО-ГОДИ (М.: Изд-во МГУ, 1988).

PROCLUS, *Théologie platonicienne*, ed. H. D. SAFFREY, L. G. WESTERINK (P.: Les Belles Lettres, 1968–1997), vols. 1 – 6.

ПРОКЛ, *Платоновская теология*, пер. с древнегреч. Л. Ю. ЛУКОМСКОГО (СПб.: РХГИ; Летний сад, 2001).

PROCLUS, *Ex Chaldaeorum philosophia*, in: *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata*, ed. J. B. PITRA (Roma, 1888).

Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria, ed. E. DIEHL (Leipzig, 1903–1906), vols. 1 – 3.

СЕПТУАГИНТА

Septuaginta, ed. A. RAHLFS, 9th edn. (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935; repr. 1971), 2 vols.

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

СУГЕРИЙ, АББАТ СЕН-ДЕНИ

SUGERIUS DE SANCTO DIONYSIO, *Libellus de consecratione ecclesiae*, PL 186. 1239 – 1254.

SUGERIUS DE SANCTO DIONYSIO, *Liber de rebus in administratione sua gestis*, PL 186. 1211 – 1240.

Abbot Suger on the Abbey Church of St Denis and Its Art Treasures, edited, translated and annotated by Erwin PANOFSKY (Princeton, 1946).

ХАЛДЕЙСКИЕ ОРАКУЛЫ

Oracles chaldaïques, ed. par É. DES PLACES (P.: Les Belles Lettres, 1971).

Халдейские оракулы, пер. и комм. А. П. БОЛЬШАКОВА, в: *Древний Восток и античный мир. Труды кафедры истории древнего мира Исторического факультета МГУ 4* (2001), с. 140-157.

ЦИЦЕРОН

M. Tulli Ciceronis Somnium Scipionis. Excerptum Ex Libro VI De Re Publica, ed. R. C. MONTANARI, in: MONTANARI R. C., *Tradizione medievale ed edizione critica del 'Somnium Scipionis'* (Firenze: SISMEL, 2002).

ЦИЦЕРОН, *Сон Сципиона* [= *О государстве VI*], пер. В. О. ГОРЕНШТЕЙНА, в: ЦИЦЕРОН, *Диалоги. О государстве. О законах* (М.: Ладомир – Наука, 1994).

ЮЛИАН

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

ИМПЕРАТОР ЮЛИАН, *Сочинения*, пер. с древнегреч. Т. Г. СИДАША (СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007).

ЮСТИН, МУЧЕНИК

Die ältesten Apologeten, Hrsg. E. J. GOODSPEED (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915).

Св. ИУСТИН, ФИЛОСОФ И МУЧЕНИК, *Творения*, пер. П. ПРЕОБРАЖЕНСКОГО (М., 1864; 2-е изд., М., 1892).

ЯМВЛИХ

JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte*, ed. É. DES PLACES (P.: Les Belles Lettres, 1966).

ЯМВЛИХ, *О египетских мистериях*, пер. с древнегреч. Л. Ю. ЛУКОМСКОГО (М.: Изд-во АО «Х.Г.С.», 1995).

ЯМВЛИХ, *О египетских мистериях*, пер. с древнегреч. И. Ю. МЕЛЬНИКОВОЙ (М.: Алтейя, 2004).

ИССЛЕДОВАНИЯ

CUMONT, Franz, *Études Syriennes* (P., 1917).

KIDSON, Peter, "Panofsky, Suger and St Denis", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 50 (1987), p. 1-17.

LEWY, Hans, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle édition par Michel TARDIEU [Études Augustiniennes] (P., 1978).

LOSSKY, V. "La notion des 'Analogies' chez Denys le Pseudo-Aréopagite", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 5 (1931), см. также: ЛОССКИЙ В. Н.

MURNANE, William J., *Texts from the Amarna Period in Egypt*, ed. by Edmund S. MELTZER (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995).

REDFORD, Donald B., *Akhenaten: The Heretic King* (Princeton University Press, 1984).

ГАГЕН С. Я., «Григорий Акиндин», *Православная энциклопедия*, т. 12 (М., 2006), с. 662-667.

ЗАВЬЯЛОВА В. П., «Гимн как жанр», в: *Каллимах и его гимны* (М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2009).

ЛОССКИЙ В. Н., «Понятий "аналогий" у псевдо-Дионисия Ареопагита», пер. М. Ю. РЕУТИНА, *Богословские труды* 42 (2009), с. 110-136.

ПАНОФСКИЙ, Эрвин, «Аббат Сюжер и аббатство Сен-Дени», пер. А. Н. ПАНАСЬЕВА, в: *Богословие в культуре Средневековья* (Киев, 1992).

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 συνήματα 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	
Ἐπάργω 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.
