

«Федр» Платона и неоплатоническое учение о неподобных символах и священном вымысле в *Ареопагитском корпусе*»

Неподобные символы. Параллели с трактовкой мифа и символа у Юлиана. У ДА можно выделить до сих пор не отмеченную исследователями линию представления символов, восходящую к традиции, которую Ямвлих именовал «пифагорейской». Последователи Пифагора считали, что эзотерическое учение недопустимо разглашать вовне, а потому его следует укрывать под покровом символов. Важной особенностью «пифагорейского» подхода является то, что скрывающие истину символы полагаются «неподобными», т.е. кардинально отличающимися от истины, которую призваны скрыть. В богословии такие символы представляют Бога в низменных формах, заведомо не соответствующих величию божества. Таким образом, для непосвященных сокровенная доктрина выглядит нелепо и парадоксально. Теоретическое обоснование пригодности неподобных символов было дано в неоплатонизме и явилось результатом длительной полемики относительно допустимости использования мифов в философии.

То как это учение сформулировано у Ямвлиха¹ и Юлиана², принципиально ничем не отличается от представлений ДА³.

Согласно Юлиану, очевидное неправдоподобие мифа побуждает искать скрытую за ним истину⁴. Нелепость мифов вопиет о том, что божественная истина требует усердного разыскания, поэтому нелепое при описании богов важнее величественного⁵. В подобном подходе, предпочитающем при изображении божественного абсурдность величественности, еще раз проявляется близость Юлиана и ДА. Последний подробно рассуждал о «неподобных подобиях», многократно используя при этом производные от глагола *πλάσσω* («наделять формой», «вылепливать», но и «выдумывать»)⁶.

Прокл и ДА о священном вымысле (*τὸ πλασματῶδες*). Прокл, прямой источник многих концепций ДА, излагает свои взгляды на роль и функцию символов в контексте философской полемики относительно допустимости использования мифов в философии. При этом он (как до него – христианские авторы, а после него – ДА) задействует оба значения глагола *πλάσσω* («лепить,

¹ Ibid. 104. 16 - 105. 6.

² *Julianus. Ad Matrem Deorum* 10, 4-17 (170a-c), здесь и далее соч. Юлиана цитируются в пер. Т. Г. Сидаша (с изменениями).

³ *Dionysius Areopagita. Epistula* 9. 1. 4-18 (1104B).

⁴ *Julianus. Ad Heraclium cynicum* XII. 8-21 (217bc).

⁵ Ibid. XVII. 1 – XVIII. 4 (222c).

⁶ *Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia* 2, 5 (144C -145B).

наделять формой» и «выдумывать»). В системе Прокла наличие формы (μορφή) является характерным признаком чувственного бытия и форм восприятия этого бытия, реализующихся в представлениях воображения (φαντασία), ответственного за построение образов и форм. В сравнении с истинно сущим, которое умопостигаемо, равно и чувственные объекты, и понятия о них представляют собой πλάσμα – неподлинное бытие, «мнимости». Поскольку эти «мнимости» представляют собой изменчивые подобия подлинных сущностей и отсылают к ним, они также именуется «символами».

Прокл, который написал специальное сочинение о символах и мифах (оно не сохранилось), признает, что воображение и его образы необходимы для тех, кто живет на земле, в мире телесности. Уже Порфирий писал, что у душ, тяготеющих к образам, «развивается» или «выбрасывается вовне» (προβέβληται) некий частичный логос⁷. Таким образом, воображение связано с «выдвижением» склонности (привязанности) душ к воображению и образности, дословно – к «лепнине» (τὸ πλασματῶδες), которая, вообще говоря, представляет собой «затемнение» чистого ума⁸. Мыслительное и воображаемое противопоставляются Проклом (а до него – Порфирием) как внутреннее и внешнее⁹. Души, которые попадают на землю, облачаются здесь в «воображающий ум» (φανταστικὸν νοῦν)¹⁰, становятся «из бесстрастных страстными». Здесь Прокл развивает учение Аристотеля, который соотносил образы воображения с претерпеваниями (страстями), и считал, что познание и память неотделимы от представления (φάντασμα), воображения и изображений (ζωγράφημα), а те, в свою очередь, связаны с телесностью и претерпеванием (πάθος) общего чувства¹¹.

Согласно Проклу, души, обитающие в земных телах, оперируют образами и символами, так что для их обучения не подходит чистое мышление, недоступное им в силу чрезмерной возвышенности. Для научения «воображающего ума» нужны мифы¹², т.е. «образы» и «формы», «символы» и «вымысел». Бывают души, ум которых двояк: внутренний (который воистину и есть мы) связан с мыслительным, а внешний, в который мы облачаемся, выдвинувшись вовне (προβέβλημεθα), связан с «лепниной» воображения (τὸ πλασματῶδες)¹³. Сформулированное Проклом противопоставление чистого ума, созерцающего

⁷ *Porphyrius. Sententiae* 29, 9-14 Lamberz: «вследствие пристрастия к телу [у души] имеется выдвинувшийся вовне частный логос, сообразно которому она в [земной] жизни обладает отношением к определенному телу; из-за упомянутого пристрастия на её пневме выстраивается отпечаток воображения, и потому [душа] влечет за собой идола».

⁸ *Proclus. In rempubl. II*, 107, 23-26: «Во многом внутри (ἐνδον) у них [у душ] – мыслительное сияние истины (τὸ νοερόν τῆς ἀληθείας φέγγος), но вымышленное выдвигается вовне (προβέβληται δὲ τὸ πλασματῶδες), скрывая сияние в подражании (κατὰ μίμησιν) воображения, затемняющего частичный [= человеческий] ум».

⁹ *Proclus. In rempubl. II*, 108, 2-3. Ср. *Porphyrius. Sententiae* 43, 21-25.

¹⁰ *Proclus. In rempubl. II*, 107, 16-18.

¹¹ Cf. *Aristoteles. De memoria et reminiscencia* 450a 12-14; 450a 27-32; 451a 12-17; 453a 14-23.

¹² *Proclus. In rempubl. II*, 107, 21-23; II, 107, 26 - 108, 2. Ср. Plato. *Phaedrus* 246c 6 – d5.

¹³ *Proclus. In rempubl. II*, 108, 2-6.

истинное бытие, и ума воображающего, еще только наставляющего на путь к истинному знанию, позднее получит акцентированное выражение у ДА¹⁴.

Миф и символы используются высшими силами, чтобы сообщить откровения относительно грядущего или вещей божественных. При этом умопостигаемые истины не сообщаются явным образом: на них указывается прикровенным образом – через загадки и вымысел («лепнину, πλάσματα»). При этом то, что формы не имеет, является через через наделенные формой подобия (μεμορφωμένα τῶν ἀμορφῶτων ἄφομοιώματα). Прокл замечает, что этот способ часто используется в священных обрядах (τὰ ἱερά) и там, где совершаются таинства (τὰ δρώμενα ἐν τοῖς τελεστηρίοις)¹⁵. Символы и мифы, которыми полны таинства, не только ведут посвященных к истине, но скрывают ее от посторонних. Кроме того, символы в таинствах неведомым образом производят сопереживание посвящаемых душ в отношении богов¹⁶. Души приходят в сорасположение (συνδιατίθεσθαι) со священными символами, исступают из себя и утверждают в богах¹⁷. Таким образом, наличие особых «символов», задействуемых в таинствах, приводит к тому, что земное получает дух с небес и озарение от богов¹⁸.

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

«И подобало... чтобы бесстрастная часть души (τὸ μὲν ἀπαθὲς τῆς ψυχῆς) созерцала простые и глубочайшие зрелища из числа богоподобных картин, а страстная (τὸ δὲ παθητικὸν αὐτῆς), соответственно своей природе, почитала бы и тянулась к божественнейшему посредством вымыслов, сконструированных из образных символов (τοῖς προμεμηχανημένοις τῶν τυπωτικῶν συμβόλων ἀναπλασμοῖς), поскольку таковые завесы по природе родственны ей...»¹⁹

Как и Прокл, ДА полагает, что чувственное и вылепленное (ἐν πλάσει καὶ τύπῳ), т.е. наделенное формой (μεμορφωμένοις), не может познать умопостигаемое и бесформенное²⁰. Чтобы быть познаваемым, последнее должно стать оформленным и очерченным, быть представленным в подобиях, доступных слабому уму²¹. Поэтому Речения (Библия) и Предание «человеколюбиво»

¹⁴ Proclus. In rempubl. II, 108, 7-10.

¹⁵ Proclus. In rempubl. II, 107, 7-14.

¹⁶ Proclus. In rempubl. II, 108, 17-21.

¹⁷ Proclus. In rempubl. II, 108, 21-24.

¹⁸ Proclus. In rempubl. II, 108, 27-30.

¹⁹ Dionysius Areopagita. Epistula 9, 1, 67-76 (1108A).

²⁰ Dionysius Areopagita. De divinis nominibus 1, 1 (588B).

²¹ Ср. характерные выражения: ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφῶτων αὐτὸν ἡμῖν ὑπογράφει (De ecclesiastica hierarchia 4, 3, 4, 480A); ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφῶτων ὁμοίωσιν (De coelesti hierarchia 4, 3, 180C).

сообщают нам божественные истины в доступном для нас виде: не имеющее формы становится оформленным, цельное – раздробленным, простое и неочерченное предстает умноженным в пестроте символов²². При этом священные символы (ἱερά συνθήματα), используемые для «боговаяния» (θεοπλαστίας), – для того, чтобы представить Бога в привычном для земных глаз виде, – с необходимостью «выдвинуты во внешнее» (προβεβλημένα), в сферу воображаемого²³. Эта священная лепнина символов (συμβολικῆς ἱεροπλαστίας) составляется с внешней стороны (τὰ ἔκτος αὐτῆς), т.е. для «посторонних», в невероятный вымысел и небывальщину (ἀπιθάνου καὶ πλασματώδους τερατείας)²⁴. Но «лепнина», т.е. видимая сторона символов есть «выдвижение вовне» истинного знания, сокрытого от непосвященных. Истинные ревнители Божества смогут очистить символы от выдумки, поскольку их созерцательная способность имеет надлежащую «пригодность» для перехода от чувственных форм к простой истине, которая превышает символы²⁵. Как у многих античных и христианских авторов, память для ДА связана с воображением²⁶.

Таким образом, ДА рассматривает библейский текст аналогично тому, как неоплатоники рассматривали мифы о греческих богах и титанах. Он считает отдельные эпизоды ветхозаветной истории мифом и символом, за завесой которых скрыты подлинные истины. При этом вымысел библейской истории является неотъемлемой частью божественных истин: Они сами из человеколюбия предпочли явиться в виде, соответствующем возможностям человеческого разума.

«Федр» 243e-257b Платона как фон для «Церковной иерархии» 3, 3. Реконструкции литургических особенностей обряда Евхаристии в АК посвящен целый ряд работ²⁷, в существо которых мы здесь не можем вдаваться. Ограничимся указанием на еще одну связь рассуждений ДА с платоновской

²² *Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus 1, 4 (592B); De ecclesiastica hierarchia 1, 5 (376CD).

²³ *Dionysius Areopagita*. Epistula 9, 1, 42-47 (1105BC).

²⁴ *Dionysius Areopagita*. Epistula 9, 1, 15-18 (1104C).

²⁵ *Dionysius Areopagita*. Epistula 9, 1, 48-55 (1105C).

²⁶ *Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia 3, 3, 9 (437B). В другом месте ДА пишет, что человеческая память о Боге поновляется через священнослова и священнодействия, ср. Ibid. 3, 3, 12 (441C).

²⁷ См. *Dionysius the Pseudo-Areopagite*. The Ecclesiastical Hierarchy / Transl. and annotated by Th. L. Campbell. University Press of America, 1981; *Sheldon-Williams, I.P.* The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius // *Downside Review* 82. 1964. P. 293-302; *Ibid.* 83. 1965. P. 20-31; *Bouларand, E.* L'Eucharistie d'après le pseudo Denys l'Aréopagite // *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 4. 1957. P. 193-217; *Ibid.* 3. 1958. P. 129-169; *Bebis, George S.* The 'Ecclesiastical Hierarchy' of Dionysios the Areopagite: A Liturgical Interpretation // *The Greek Orthodox Theological Review* (?). P. 159-175; *Wesche, K.P.* Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius // *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33. 1989. P. 37; *Andia, Ysabel de.* 'La très divine Cène... archisymbole de tout sacrement (EH 428B)'. Symbole et eucharistie chez Denys l'Aréopagite et dans la tradition antiochienne // *The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation* / Eds. István Perczel, Réka Forrai and György Geréby. Leuven: De Wulf-Mansion Centre, Leuven University Press, 2005. P. 37-65; *Петров В.В.* Таинство «синаксиса» у Псевдо-Дионисия Ареопагита и у прп. Максима Исповедника // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия* 4 [24]. 2008. С. 48-59.

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

«А теперь, о прекрасное дитя (ὦ παῖ καλέ), от образов (εἰκόνας), чинно и священно перейдем сюда, к боговидной истине первообразов, сказав тем, кто еще только совершенствуется в стройном душевождении, что пестрый и священный состав (σύνθεσις) символов не бесполезен для них, хотя он и являет еще только внешнее [таинств]»²⁸.

Обращение «ὦ παῖ καλέ», несмотря на его кажущуюся ординарность, является редким словосочетанием и, как не раз бывает у ДА, однозначно указывает на свой единственно возможный источник – с него начинается вторая речь Сократа в Платоновском «Федре» (243e-257b)²⁹. В мифо-поэтической форме он рассуждает о бессмертии души; об её окрыленности эросом; о восхождении души от здешней красоты к богам и надмирным зрелищам; о том, что не в силах сопутствовать богам, душа исполняется забвения (λήθης πλησθεῖσα) и зла, тяжелеет и в итоге падает на землю (ἐπὶ τὴν γῆν πέση) – таким путем она прошла в здешнее «живое существо» (ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον).

В сжатом виде речь Сократа содержит многие мотивы, лежащие в основе представлений ДА о соотношении земного и небесного существования. Например, Сократ говорит, что душа на земле обладает «припоминанием» (ἀνάμνησις) того, что она видела, когда пребывала с богами, т.е. восходила к истинному (умопостигаемому) бытию. «Тогда и там» души видели сияющую красоту, блаженные зрелища и посвящались в таинства (ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν): «посвященные (μυούμενοί) в видения (φάσματα) непорочные, простые, неколебимые и блаженные, мы тайнозрели (ἐποπτεύοντες) их в чистом сиянии». Всякая душа некогда созерцала сущее и священное, и теперь она припоминает «то, что там» на основании «того, что здесь», а это нелегко. Упав сюда, души обратились под чужим воздействием к неправде и «забыли все священное, виденное ими раньше». В сонме какого бога душа была тогда (Зевса, Арея, Геры, Аполлона), того в меру сил она почитает и подражает (τιμῶν καὶ μιμούμενος) ему в этой жизни; те же качества она ищет в других людях, и найдя – влюбляется в них. Стремление к тамошней красоте, красоте как таковой (αὐτὸ τὸ κάλλος), начинается здесь, например, при виде боговидного лица (θεοειδὲς πρόσωπον), хорошо воспроизводящего (μεμιμημένον) ту красоту или некую идею тела (τινα σώματος ἰδέαν). Подходя к здешним подобиям и изображениям, немногие души

²⁸ *Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* 3, 3, 1 (428B).

²⁹ Поиск по электронной текстовой базе данных Thesaurus Linguae Graecae показывает, что прежде ДА оно встречается лишь в *Plato. Phaedrus* 243e 9 - 240 a: «Так вот, прекрасное дитя (ὦ παῖ καλέ), заметь себе...»; 252 b 2: «Состояние (πάθος), о котором у меня речь, о прекрасное дитя (ὦ παῖ καλέ), люди зовут эротом» (пер. А.Н. Егунова). Ср. (с иным порядком слов) *Plato. Euthydemus* 289b 5: «Следовательно, о дитя прекрасное (ὦ καλὲ παῖ), мы нуждаемся в таком знании, в котором сочеталось бы меньше что-то делать и меньше пользоваться сделанным». После Платона и до АК это словосочетание однажды встречается у Фемистия, и трижды у платоника Гермия – в схолиях к «Федру» Платона.

способны разглядеть в них отблески тамошнего: справедливость, воздержность, красоту и пр. Философ, правильно пользующийся такими воспоминаниями (ὑπομνήμασιν), тем самым становится посвящаемым в совершенные таинства (τελέους τελετὰς τελούμενος) и становится подлинно совершенным (τέλεος). Благодаря памяти (μνήμη) возникает влечение (πόθω) к тому, что было тогда. Обратившийся к божественному человек, исступает из себя (ἐξιστάμενος), и воспринимается толпой как неистовый и одержимый. Те, кто стремится выследить и найти в самих себе бога, прикасаются к нему при помощи памяти (ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ), они одержимы богом (ἐνθουσιῶντες) и причастны (μετασχεῖν) ему³⁰.

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

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

Использованная Платоном игра слов τελέους τελετὰς τελούμενος («посвящаемый в совершенные таинства») – это лейтмотив словесной игры ДА в «Церковной иерархии», переполненной лексикой от основы τελε- (почти три сотни слов)³¹. Мистериальная лексика платонизма, в свое время усвоенная Филоном³² и повлиявшая на христианских авторов³³, у ДА становится избыточной и является отличительной чертой его стиля.

³⁰ Phaedrus 252e-253a цитируется и Климентом Александрийским в Stromata 5, 14, 138, 3, 1-9.

³¹ ДА, по всей видимости, изобрел не только существительное «священноначалие», но также и «совершенноначалие» (τελεταρχία). В «Церковной иерархии» совершенные (τέλειοι) постоянно противопоставляются несовершенным (ἀτελέσι) и еще только совершенствуемым (τοῖς ἔτι τελειούμενοις) или усовершеншаемым (τελουμένοις), которые стремятся к совершенству (τελείωσις) и к совершенному (τὰ τέλεια); почившие именуются «усовершенными» (τετελεσμένοι); священноначалие «усовершеншается» (τελεῖται); таинства (τελεταί) являются усовершеншающими (τελεστικάι), а священнодействие именуется «совершеншаемым» (τὰ τελούμενα), и пр. и пр.

³² См. David T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Leiden: Brill, 1986); Матусова, Е.Д. Что такое «иудейские мистерии»? // Индоевропейское языкознание и классическая филология. Материалы седьмых чтений памяти И. М. Тронского. С. 63-68 (<http://iling.spb.ru/tronsky7/index.html>). – июль 2010. Cf. Philo. De specialibus legibus 1, 56, 3-4: τελουμένους δὲ τὰς μυθικὰς τελετάς; De gigantibus 54 5: τελούμενος τὰς ἰερωτάτας τελετάς.

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

1) В «Федре» душа «пришла» в здешнее живое существо (ἦλθεν), у ДА «единое, простое и сокровенное Иисуса, богоначальнейшего Слова, благодаря ради нас вочеловечению непреложно прошло (προελήλυθε) в сложность и видимость»³⁴.

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

«отпав (ἀποπεσοῦσα) от божественной и возводящей жизни, человеческая природа сошла с пути, ведущего к истинно существу Богу и впала в забвение (ἐλάνθανεν)³⁵, почитая (θεραπεύουσα) не богов, не друзей, но неприятелей»³⁶.

3) Какой христианский автор будет сожалеть, что душа перестала почитать богов (во множественном числе)?³⁷ «Боги» у ДА – это отголосок того места в «Федре», где Сократ описывает свойства разных богов и говорит о душе, в земной жизни продолжающей почитать и подражать тому из богов, спутником которого она была до падения.

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

«наполнило человеческую природу великим и божественнейшим светом (φωτός), украсило ее боговидными красотами (θεοειδέσιν κάλλεσι), показало сверхмирное возведение (ἀναγωγήν ὑπερκόσμιον) и божественное жительство (πολιτεῖαν ἐνθεον)»³⁸.

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

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

³³ См., например, *Joannes Chrysostomus*. Epistola 132 (PG 52, 691, 12-15): ...τὴν μεγάλην οὕτω καὶ φιλόσοφον ψυχὴν ἰδεῖν τελομένην ταχέως τὴν ἱερὰν τελετὴν, καὶ τῶν ἱερῶν ἐκείνων καὶ φρικτῶν καταξιουμένην μυστηρίων.

³⁴ Ibid. 3, 3, 12 (444A).

³⁵ Фраза ἐλάνθανεν οὐ θεοὺς οὐδὲ φίλους ἀλλὰ δυσμενεῖς θεραπεύουσα в переводах на новые языки не удерживает основного значения глагола λανθάνω: «ошиблась, служа»; «non si accorsi di servire» (Lilla); «non si accorgeva di venerare non già delle divinità o degli esseri amici, ma dei nemici» (Scazzoco); «dans son inconscience adressa ses adorations, non à de dieux ou à des amis» (de Gandillac); «was unaware that it was worshipping not gods or friends but enemies» (Campbell); «witlessly served neither gods nor friends but its enemies» (Luibheid) .

³⁶ *Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia 3, 3, 11 (441A).

³⁷ Scazzoso указывает ряд мест, в Библии, где говорится о «богах», но контекст этих отсылок не соответствует таковому у ДА.

³⁸ Ibid. 3, 3, 11 (441BC).

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

У ДА подражание Богу (τὸ θεομίμητον) содеывается через поновление памяти (μνήμης ἀνανεουμένης) о богодеяниях Иисуса и реализуется посредством священнословий и священнодействий. Прежде всего священноначальник воспевае́т богодеяния Иисуса. В этот момент он «тайнозрит мыслительными очами (ἐν νοεροῖς ὀφθαλμοῖς ἐποπτεύσας) их умопостигаемое зрелище». Затем он «переходит к их символическому священнодействию» (συμβολικὴν ἱερουργίαν), т.е. воспроизводит богодеяния в священнодействии. Он осуществляет это «как преподал Бог» (θεοπαράδότης), ибо «мы делаем сие в её³⁹ воспоминание» (ср.: Лк. 22:19; 1 Кор. 11:24, 25). Священнодействие является «богоподражательным»⁴⁰, ибо священноначальник «совершает божественное посредством уподобления самому Христу» (τῇ πρὸς αὐτὸν Χριστὸν ἀφομοίωσει τὰ θεῖα τελέσαι).

б) Если в «Федре» говорится о том, что душа припоминает о «тамошнюю» красоту, взирая на ее земные отблески, собирая которые рассудок может постичь идею красоты, то у ДА мы должны взирать на «Его божественнейшую жизнь во плоти», ибо Иисус Христос и есть «наша умопостигаемая жизнь»⁴¹.

7) Завершается глава посвященная таинству Евхаристии очередной отсылкой к миру «Федра»:

«Вкусите» же, говорят Речения, и увидите (Пс 33:9). Ибо благодаря священному посвящению (μυστήρι) в Божественное посвящаемые (μυούμενοι) позна́ют Его дающие великие дары милости и, всесвященно тайнозря (ἐποπτεύοντες) в причастии Его божественнейшую высоту и величие, благодарственно (εὐχαρίστως) воспоют сверхнебесные благодеяния Богоначалия»⁴².

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

«А это есть припоминание (ἀνάμνησις) того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда в меру его сил память обращена на то, чем божественен бог.

³⁹ Здесь ДА цитирует неточно: εἰς τὴν αὐτῆς ἀνάμνησιν (441С), где αὐτῆς относится либо к субъекту богодеяний – Иисусу, который именуется здесь «человеколюбим богоначальной Благости» (ἢ τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος **φιλανθρωπία**), либо к «трапезованию», Тайной Вечере. Cf. *Dionysius Areopagita*. Epistula 9, 1 (1108A): καὶ αὐτὸν Ἰησοῦν... τὰ θεουργὰ μυστήρια **παραδιδόντα διὰ τυπικῆς τραπεζώσεως**.

⁴⁰ *Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia 3, 3, 12 (444A): τῆς θεομιμήτου ταύτης ἱερουργίας.

⁴¹ Ibid. 3, 3, 12 (444С).

⁴² Ibid. 3, 3, 15 (445С).

Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями (ὑπομνήμασιν), всегда посвящаемый в совершенные таинства (τελετάς), становится подлинно совершенным».

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

Подведем итог. Как демонстрирует сравнительный текстуальный анализ, мысль ДА глубоко укоренена в платонизме. Дело не сводится к лексическим заимствованиям или усвоению отдельных понятий и учений. Несущие конструкции Ареопагитской вселенной – это конструкции античной философской традиции. В то же время ДА предпринимает немалые усилия для того, чтобы выразить языком этой традиции христианские учение и опыт. Результатом явилась уникальная система, в которой христианское богословие излагается устами неоплатоника начала VI в. Мы не ставили задачей вынесение оценочных суждений. Непосредственной целью было, сняв позднейшие интерпретационные наслоения, вскрыть неоплатоническую основу построений АК. Многие установки «аутентичного Ареопагита» неортодоксальны и догматически неприемлемы. В то же время, «неоофилогорейский» стиль автора, требующий «разворачивания» текста в толкованиях, открытый для разных герменевтических практик, позволил почти сразу же «христианизировать» тексты АК через добавление комментариев (Иоанна Скифопольского и позднейших авторов), через написание новых сочинений в традиции АК (*Мистагогия* Максима Исповедника), через включение цитат из АК в иной контекст (Григорий Палама, *Триады* 1, 35; 2, 3, 20)

ПРИЛОЖЕНИЕ I:

Πλάσσω и θεοπλάσσω в Септуагинте и у христианских авторов.

В Библии πλάσμα – это либо «изделие», вручную вылепленное из некоего вещества путем придания ему формы (поэтому, в частности, о πλάσμα говорится в контексте оппозиции горшечник - глина, мастер – творение⁴³), либо качество

⁴³ Is 29:16: «Разве можно считать горшечника как глину? Скажет ли изделие изготовившему его (τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι): *Это не ты сделал меня?* И скажет ли произведение создателю своему: *Не разумно ты меня соделал?»*; Rom 9:20: «Кто ты, человек, что споришь с Богом? Скажет ли изделие изготовившему его (τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι): *Зачем ты меня так соделал?»*; Job 40:19: «Сие есть начало изделия (πλάσματος) Господнего, соделанного, чтобы насмехались над ним ангелы Его».

материала, из которого изготовлена вещь⁴⁴. Однажды об «изделии» говорится в контексте рассуждения о ложных образах (φαντασίαν ψευδῆ) и идолах (εἰδωλα)⁴⁵.

Василий Великий использует πλάσμα, помимо прочего, в значении «вымысел»⁴⁶. У Григория Нисского πλάσμα применяется и в значении «изделие»⁴⁷, и в значении «статуя»⁴⁸, «человеческое тело»⁴⁹.

Особый случай представляет глагол θεοπλάσσω и его производные. До Каппадокийцев это редкое слово имеет преимущественно отрицательные коннотации, означая «создавать ложных богов». У Филона глагол θεοπλάσσω его причастия означают «создавать ложные ценности»⁵⁰, «создавать ложных богов»⁵¹, «изготавливать видимые изображения языческих богов»⁵², им описывается религиозная практика египтян, поклоняющихся терморфным богам⁵³. Однажды встречается философский контекст: Филон говорит о том, что несведущие люди «изображают в виде богов (θεοπλαστοῦντες) бескачественную, безвидную и не имеющую очертаний сущность»⁵⁴.

У Афанасия Александрийского впервые встречается существительное θεοπλαστία, означающее «изображения языческих богов»⁵⁵. У Василия Великого и Григория Нисского речь идет о «Богом созданном» (θεόπλαστον) человеке и его разумной природе⁵⁶.

ДА однажды применяет θεοπλαστία, в традиционном значении «создание видимых изображений для невидимого Бога»⁵⁷, но в его системе координат эта деятельность имеет по необходимости позитивный характер, поскольку видимые

⁴⁴ Ps 102:14: «[Господь] знает то, из чего мы изготовлены (τὸ πλάσμα ἡμῶν), помнит, что мы – персть»; Judith 8:29: «от начала дней твоих весь народ знает разум твой, поскольку благо – то, из чего изготовлено сердце (τὸ πλάσμα τῆς καρδίας) твое».

⁴⁵ Nabuc 2:18: «Что за польза от истукана, которого он высек? Он изготовил (ἔπλασαν) эту отливку (χώνευμα), образ (φαντασίαν) ложный, ибо [напрасно] полагается изготовитель (ὁ πλάσας) на изделие (πλάσμα) свое, соделывая бесчувственные идола».

⁴⁶ *Basilii Caesariensis*. *Homiliae in Hexaemeron* 2, 2, 61; *Ibid.* 9, 6, 67; *Ibid.* 3, 5, 14.

⁴⁷ *Gregorius Nyssenus*. *Antirrheticus* 134, 20.

⁴⁸ *Gregorius Nyssenus*. *In Ecclesiasten* III 325, 17.

⁴⁹ *Gregorius Nyssenus*. *Antirrheticus* 146, 23-24; *Ibid.*, 160, 10.

⁵⁰ *Philo*. *Quod omnis probus liber sit* 66, 1; *De specialibus legibus* 1, 344, 3.

⁵¹ *Philo*. *De fuga et inventione* 11, 3; *De specialibus legibus* 2, 1, 3.

⁵² *Philo*. *De specialibus legibus* 1, 21, 3; *De ebrietate* 109, 1; *Quis rerum divinaum heres sit* 169, 3.

⁵³ *Philo*. *Legatio ad Gaium* 139, 3: «те, кто представлял в виде богов (θεοπλαστοῦντες) собак, волков, львов, крокодилов и множество прочих зверей, – водных, земных, пернатых – и ставил им по всему Египту алтари, жертвенники, храмы и святилища»; *De ebrietate* 95, 13: «Он... соделал богом тело, соделал богом Тифона, который особенно почитается у египтян, и символ которого – фигура золотого быка»; *De vita Mosis* 2, 195, 3: «египтяне соделывают богом (θεοπλαστοῦσι) Нил».

⁵⁴ *Philo*. *De fuga et inventione* 8, 3 (cf. *Plato*. *Phaedrus* 247c).

⁵⁵ *Athanasius Alexandrinus*. *Contra gentes* 12, 29 (рус. пер. Творения, Т. 2, с. 141); *Ibid.* 19, 17.

⁵⁶ Ср. *Basilii Caesariensis*. *Homilia in 'Attende tibi ipsi'* 33, 6; *Epist.* 362, 1, 20; *Gregorius Nyssenus*. *In Ecclesiasten* 336, 10.

⁵⁷ *Dionysius Areopagita*. *Epistula* 9, 1, 42-47 (1105BC): «и обо всех остальных, сколько смелости есть, священных символах боговаяния (τῆς θεοπλαστίας ἕρῳ συνθήματα), выдвинувших видимое из невидимого, умноженное и дробное из единенного и не имеющего частей, и оформленное и многообразное их не имеющего формы и образа, коих скрывают красоту если бы кто смог увидеть, нашел бы все таинственным и боговидным и исполненным яркого богословского света».

иконы помогают несовершенным умам подниматься к Богу. В двух других случаях θεοπλαστία в АК означает «таинство боговоплощения»⁵⁸.

⁵⁸ *Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia* 4, 4 (181B): «Божественнейший Гавриил посвятил... Марию в то, что в ней произойдет богоначалное таинство неизъяснимого боговаяния (τὸ θεαρχικὸν τῆς ἀφθέγκτου θεοπλαστίας μυστήριον)»; *De divinis nominibus* 2, 9 (648A): «Иисусово же боговаяние (θεοπλαστία) сообразно нашему, которое нагляднее любого богословия (τὸ πάσης θεολογίας ἐκφανεστάτον), неизреченное никаким словом, не познаваемое никаким умом, в том числе самому первому из самых старших ангелов. Мы таинственным образом знаем, что Он осуществился как муж, но не ведаем того, как вылепился (διεπλάττετο) Он — вопреки природе, по иному закону — от девственных кровей, и как имеющими телесный объем и материальный вес сухими ногами ходил Он по неустойчивой водной стихии, а также прочего, что касается сверхприродной физиологии Иисуса (φυσιολογίας)».