

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

В.В. Петров

АРЕОПАГИТСКИЙ КОРПУС КАК ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ

Петров Валерий Валентинович – доктор философских наук, директор Центра античной и средневековой философии и науки. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: campas.iph@gmail.com

В статье обсуждается интертекстуальная природа Ареопагитик – корпуса сочинений, созданных на рубеже V–VI вв. н. э. в попытке совместить философию неоплатонизма и христианское богословие. Предпринимается попытка показать, что текст Ареопагитик представляет собой яркий образец интертекстуального подхода, при котором текст во многих случаях изначально двунаправлен и сознательно конструируется автором как отсылающий одновременно к двум разным традициям (неоплатонической и христианской) и формируется так, чтобы допускать вариативность прочтений, меняющихся в зависимости от того, какой иной текст и традиция принимается читателем в качестве интерпретирующего контекста.

Стратегия двунаправленности последовательно проводится на всех уровнях: доктринальном, лексическом, метатекстуальном. В доктринальном плане автор намеренно формулирует теоретические положения так, что его учение может оказаться приемлемым для обеих традиций. Среди метатекстуальных приемов можно указать практику введения в нарратив дополнительных персонажей (авторитетных исторических и вымышленных лиц) из обеих традиций, имеющих за плечами свою богатую историю. Текстуальная двунаправленность достигается и за счет лексических средств, когда нарочито используется узнаваемая христианская лексика или терминология неоплатонизма.

Как на декларативном, так и на практическом уровне автор последовательно выступает за многослойность дискурса, настаивая, что за завесой нарратива (или «мифа») скрывается доктринальное содержание, гетерогенное по отношению к манифестируемому. Ключами, открывающими доступ к имплицитно присутствующим, но явно не выраженным контекстам, формирующим метафизический каркас Ареопагитик, становятся искусно инкорпорированные в текст отсылки, однозначно направляющие внимательного и осведомленного читателя к не афишируемым автором источникам его мысли.

Ключевые слова: Ареопагитики, интертекстуальность, герменевтика, неоплатонизм, релевантные контексты, двунаправленность текста, метафизика, дискурс, метатекст

Сочинитель не есть надежный толковник своего труда, и сказать, что именно написал он, нередко может с меньшей уверенностью, нежели любой из внимательных его читателей. Ему, как и читателю, приходится извне подходить к своей книге... Бесцельно вопрошать о сочинении того, кто уже все сделал... Пусть же они [страницы] толкуются тем, кто будет их и судить, – читателем.

Павел Флоренский. Пути и средоточия

...il n'y a pas de vrai sens d'un texte. Pas d'autorité de l'auteur. Quoi qu'il ait voulu dire, il a écrit ce qu'il a écrit. Une fois publié, un texte est comme un appareil dont chacun se peut servir à sa guise et selon ses moyens: il n'est pas sûr que le constructeur en use mieux qu'un autre.

Paul Valéry. Au sujet du «Cimetière marin»¹

I. Интертекстуальность Ареопагитик как авторский метод. В этой статье обсуждается интертекстуальная природа Ареопагитик – корпуса сочинений, созданных на рубеже V–VI вв. н. э. в попытке совместить философию неоплатонизма и христианское богословие. Сочинения, по-видимому, написаны грекоязычным сирийцем, который получил христианское воспитание, но прошел неплохую неоплатоническую выучку в афинской, а может быть, и александрийской школе второй половины V в. Применительно к Ареопагитикам я не буду касаться вопросов их авторства и целей создания, сосредоточившись на анализе задействуемых автором приемов построения текста, а именно на *интертекстуальной*² стратегии автора Ареопагитик. Я исхожу из того, что при создании текста автор неизбежно привносит в него смысловое содержание других текстов (контекстов), находящихся в поле его внимания. Более того, в ряде случаев (и это в полной мере относится к Ареопагитикам) автор с самого начала создает текст, открытый для более чем одного толкования, и даже программирует читателя на предпочтение тех или иных интерпретаций.

Излишне говорить, что позиции автора и читателя в пространствах дискурса принципиально не совпадают, а их контекстуальные ландшафты разнятся. Тот факт, что «текст» и автором, и читателем всегда воспринимается исходя из разных контекстов, формирующих горизонты их ожиданий³, является основанием герменевтической свободы.

¹ Поль Валери. «По поводу “Кладбища у моря”»: «*Не существует истинного смысла текста.* Нет самовластия автора. Что бы он ни *хотел сказать*, он написал то, что написал. Будучи опубликован, текст подобен устройству, которое каждый может использовать по своему усмотрению и сообразно своим возможностям. Нет никакой уверенности, что тот, кто выстроил текст, использует его лучше, чем кто-либо другой». Здесь и далее, если не отмечено иначе, я цитирую тексты в своем переводе.

² Термин «интертекстуальность» был введен Юлией Кристевой: «*Une découverte que Bakhtine est le premier à introduire dans la théorie littéraire: tout texte se construit comme mosaïque de citation, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. A la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle d'intertextualité*» – «Заслугой Бахтина перед теорией литературы является открытие того, что всякий текст конструируется как мозаика цитат и всякий текст есть результат поглощения и трансформации другого текста. Таким образом, на смену понятию интересубъективности приходит понятие интертекстуальности» (Kristeva J. Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse. P., 1969. P. 84–85; англ. пер. см.: Kristeva J. The Kristeva Reader. Oxf., 1986. P. 37).

³ Ср.: «Каждое переживание имеет [свой особый] *горизонт*, меняющийся по мере изменения связей сознания и по мере смены фаз этого переживания... Например, в каждом внешнем восприятии есть отсылка от *собственно воспринимаемых* (eigentlich wahrgenommenen)

Влияние контекстов может быть разнообразным и множественным. Во многих случаях интертекстуальность подразумевает реконтекстуализацию, т. е. перенос и трансформацию значения из одного дискурса в другой. Реконтекстуализация может быть явной, когда один текст напрямую цитирует другой, или неявной, когда некий текстовый инвариант переформулируется в различных текстах. Хотя концепция интертекстуальности ассоциируется с теоретизированием новейшего времени, ее практика имеет долгую историю. Знает ее и Писание. Например, в Новом Завете цитируется Ветхий, а ветхозаветное Второзаконие отсылает к событиям Книги Исхода. В простейшем случае к интертекстуальным приемам относятся аллюзии, цитаты, пародии и пр. Так называемая «конститутивная интертекстуальность» учитывает влияние таких дискурсивных характеристик текста, как структура, форма, жанр⁴.

Текст, независимо от воли его автора, всегда открыт различным прочтениям. Но он может изначально конструироваться с расчетом на определенный набор интерпретаций. Подобные тексты, которые не только допускают разные толкования, но создаются в расчете на разную трактовку со стороны читателя, Умберто Эко назвал «открытыми», указав, что «открытый текст» являет «пример такого синтактико-семантико-прагматического устройства, в самом процессе порождения которого предусматриваются способы его интерпретации»⁵. Таким образом, сотрудничество со стороны читателя может изначально быть частью творческой стратегии автора⁶. Самим актом создания определенным образом построенного текста автор формирует своего «идеального читателя» (выражение Дж. Джойса), чей «интеллектуальный облик определен теми интерпретационными операциями, которые ему

сторон предмета восприятия к *соподразумеваемым* (mitgemeinten), еще не воспринимаемым [его] сторонам, которые лишь предвосхищаются в ожидании..., которым еще только предстоит *войти* в восприятие... К тому же [каждое данное] восприятие обладает горизонтами других возможностей восприятия как такового, которые мы *могли бы* осуществить, если бы, действуя, по-иному направили ход восприятия: например, если бы направили взгляд не так, а иначе» (*Гуссерль Э.* Картезианские медитации. М., 2010. С. 62–63).

⁴ Например, острое ощущение нелинейности течения сюжетного времени и композиционной открытости в фильме Квентина Тарантино «Pulp Fiction» (1994), в частности, создается совмещением закольцованности одной из линий фабулы (той, где задействованы Тим Рот и Аманда Пламмер), – придающей ее статус рамочной конструкции, традиционно обрамляющей произведение как целое и охватывающей его вставные новеллы, – и финальным выходом двух персонажей (Сэмюэля Л. Джексона и Джона Траволты) за ее пределы. Эстетические ожидания зрителя, привыкшего к канонизму жанровой формы, оказываются перечеркнуты. Парадоксальность темпоральной нарезки тем более очевидна, что ранее, во вставной новелле, зритель уже наблюдал смерть одного из этих героев.

⁵ Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. СПб., 2005. С. 11–12: «Есть тексты, которые могут не только свободно, по-разному интерпретироваться, но даже и создаваться (со-творяться, по-рождаться) в сотрудничестве с их адресатом; «оригинальный» (т. е. «исходный») текст в этом случае выступает как пластичный, изменчивый *тип*, позволяющий осуществлять себя в виде многих различных *реализаций*». Эко специально отмечает, что высказанная в его работе «L'oeuvre ouverte» (Paris, 1966) мысль о необходимости учитывать роль адресата «была воспринята структуралистски ориентированными читателями как чужеродное вторжение, как угроза той привычной идее, что семиотическую ткань следует анализировать саму по себе и ради нее самой».

⁶ Там же. С. 13: «...семантическое родство не содержится в самом тексте как явная часть его линейной языковой манифестации; это результат довольно сложной операции вывода одного текста из другого, опирающейся на интертекстуальную компетенцию читателя. И если именно такую семантическую ассоциацию поэт хотел вызвать у читателя, если поэт ее предвидел и хотел «задействовать», то, значит, такое сотрудничество со стороны читателя изначально было частью порождающей стратегии, использованной автором».

предназначено произвести»⁷. При этом Эко не соглашается с вынесенным в эпиграф нашей статьи суждением Поля Валери о допустимости *любых* интерпретаций⁸. В этом он, безусловно, прав. Например, яркий пример утраты релевантных контекстов и вычитывания смысла, далекого от авторского, приводит Дм. Быков в своей книге о Борисе Пастернаке. В 1956 г. в советском сборнике «День поэзии» было напечатано стихотворение Пастернака, в котором тот взволнованно сообщал о том, как после долгого перерыва вновь открыл Евангелие и услышал голос Христа:

...И через много-много лет
Твой голос вновь меня встревожил.
Всю ночь читал я твой завет
И как от обморока ожил.

Мне к людям хочется, в толпу,
В их утреннее оживленье.
Я все готов разнести в щепу
И всех поставить на колени.

В этой связи Д. Быков приводит яркий анекдот: «Николай Погодин, советский драматург-ленинианец, искренне недоумевает: “Что он читает заветы Ильича, это понятно, но почему ему хочется всех поставить на колени?!” Само собой, как еще можно было истолковать в 1956 году “Всю ночь читал я твой завет и как от обморока ожил”! Обмороком, выходит, было сталинское искажение партийных норм, Пастернак всю ночь читал Ленина и ожил, и теперь ему “к людям хочется, в толпу”. Но на колени-то зачем? Что на коленях молятся, в пятьдесят шестом большинство уже не помнило»⁹.

Погодина сбила с толку общеизвестная формула «Заветы Ильича», под которыми понимались программа и планы, намеченные В.И. Лениным для Страны Советов. Впрочем, маловероятно, что гениальный поэтический слух Пастернака, не улавливал в обсуждаемой строке «ленинских» коннотаций. Бивалентное слово «завет», значимое и для христианской, и для советской лексики, программировало читателя выбирать то прочтение, которое задавалось контекстом его личного мировосприятия.

Понятно, что задача ученого (философа, историка, филолога) состоит в том, чтобы реконструировать *релевантные* контексты, т. е. контексты, наиболее близкие к семантическому ядру исходного писательского акта, и представить их заинтересованному читателю, доказав их правомочность и легитимность. Если нас интересует Ареопагит, а не риторика самовыражения, мы не должны следовать Ж.-Л. Мариону, декларирующему право предлагать, по сути, любые интерпретации¹⁰. Уже Платон в «Кратиле» ясно показал, что слово существует не только $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$, но и $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$. Как формулирует это Мерло-Понти, «речь и мысль... облакают друг друга, смысл включен в речь, и речь

⁷ Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. С. 24.

⁸ Там же. С. 48: «Текст, потенциально открытый бесчисленному множеству толкований, в подлинном смысле может порождать лишь те интерпретации, которые предусмотрены его собственной стратегией».

⁹ Быков Д.Л. Борис Пастернак. М., 2007. С. 473.

¹⁰ Ср. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. М., 2009. С. 12: «Я не считаю своим долгом вступать в ложные дебаты по поводу того, имелись ли у авторов, на которых я ссылаюсь, те “намерения”, которые приписывает им интерпретатор. У мыслителей нет намерений, а когда они есть, они редко оказываются на высоте их мысли; об этом достаточно убедительно свидетельствует история философии. Единственный критерий интерпретации – ее плодотворность».

есть внешнее существование смысла... Нужно, чтобы слова и речь (*le mot et la parole*)... стали присутствием той мысли в чувственном мире, не облачением её, но эмблемой или телом (*son emblème ou son corps*)»¹¹.

Исследование герменевтических практик и их роли в выявлении наиболее адекватных модусов интерпретации и прочтения философских текстов показывает, что такие подходы и практики постструктурализма, как методы интертекстуальности, могут быть плодотворно задействованы в историко-философских исследованиях для анализа памятников философской и научной мысли поздней античности и ранних средних веков. Применительно к Ареопагитикам, в частности, данный подход позволяет кардинально развернуть интерпретационную парадигму в сторону многоаспектной интерпретационной модели и преодолеть тупик монологизма, при котором исследователи, принадлежащие к одному из научных направлений (патрологическому или историко-философскому), на протяжении полутора веков не могут прийти к согласию. В самом деле, в настоящее время мы имеем обширную исследовательскую литературу, создатели которой, как правило, исходно примыкают к двум лагерям. Одни вычитывают в Ареопагитиках исключительно принадлежность христианской традиции, другие ратуют за то, что в основе своей это текст, созданный в традиции неоплатонизма, но подвергшийся косметической христианизирующей обработке. (Лишь относительно небольшое число авторов склонно считать, что автор намеревался достичь синтеза обеих традиций, но не преуспел в этом.)

Как мы считаем, текст Ареопагитик представляет собой яркий образец интертекстуального подхода, при котором текст изначально двунаправлен, сознательно конструируется автором как отсылающий одновременно к двум разным традициям и формируется так, чтобы допускать вариативность прочтений, меняющихся в зависимости от того, какой иной текст и традиция (в данном случае античный платонизм или христианское богословие) принимается читателем в качестве релевантного и интерпретирующего контекста.

Можно показать, что во многих случаях текст корпуса изначально и принципиально конструировался как одновременно отсылающий к обеим традициям – неоплатонической и христианской, и в этом смысле бивалентен. Стратегия двунаправленности сознательно проводится на всех уровнях: доктринальном, лексическом, метатекстуальном. В доктринальном плане автор намеренно формулирует теоретические положения так, что его учение может, пусть и с натяжкой, оказаться приемлемым для обеих традиций. К метатекстуальным приемам, например, относится практика введения в нарратив авторитетных исторических и вымышленных персонажей из обеих традиций, с которыми автор, как предполагается, находится или находился в личных отношениях. Бивалентность достигается за счет лексических средств, когда нарочито используется определенная христианская лексика или ярко выраженный неоплатонический жаргон либо заимствуются узнаваемые лексические единицы. Наконец, искомая задача решается посредством таких простейших интертекстуальных методов, как цитирование, отсылки и аллюзии, которыми переполнены Ареопагитики¹².

¹¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 238.

¹² Обсуждение техники, которую Ареопагит использует, парафразируя, вычленяя, инкорпорируя или реорганизуя тексты Прокла и Оригена, см.: *Perczel I. Pseudo-Dionysius and the «Platonic Theology»: A Preliminary Study // Proclus et la Théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998). Leuven; P., 2000. P. 491–530; Idem. God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the «Peri Archon» // Originiana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition. Leuven, 2003. P. 1193–1209.*

Двунаправленность Ареопагитик на метатекстуальном уровне. Уже применительно к лицам, которых Ареопагит называет своими учителями, мы видим работу не столько текста, сколько контекстов. Хотя автор обходит молчанием центральный эпизод своей биографии, а именно описанную в Деяниях историю своего обращения под впечатлением от речи ап. Павла на Ареопаге (Деян. 17:15–34), мощный фон христианской традиции не позволяет читателю забыть, что именно ап. Павел привел Ареопагита от языческой философии к христианству, т. е. является его непосредственным наставником¹³.

С другой стороны, в «Божественных именах» автор преподносит себя как ученика и друга некоего Иерофея, «боговдохновенного и божественного гимнолога», ученика ап. Павла. Он именует его «истинным Иерофеем» (τῷ ὄντως Ἱεροθέῳ)¹⁴, т. е. подчеркивает, что «Иерофей»¹⁵ – это скорее прозвище. Согласно Ареопагиту Иерофею принадлежит сочинение «Первоосновы теологии» (Θεολογικαὶ στοιχειώσεις), составленное в форме «сжатых определений» (συνοπτικὸς ὄρους)¹⁶. В корпусе греческой литературы этой характеристике ближе всего отвечают «Первоосновы теологии» (Στοιχειώσεις θεολογική) Прокла, которые изложены именно в форме сжатых тезисов. Лексика, контекст рассуждения, задействуемые образы и оппозиции Ареопагита здесь близки к прокловским¹⁷. Фактически же содержание «Божественных имен» – это христианский эквивалент систематического обсуждения божественных атрибутов из первой книги «Платоновской теологии» Прокла¹⁸. Иными словами, трактат Ареопагита, разъясняющий «учение Иерофея», следует изложению Прокла, а не кого-то другого.

Таким образом, уже на метатекстуальном уровне «учитель / ученик» проявляется двойственность – в христианство Ареопагита обратил ап. Павел, а руководителем (καθηγούμεν) его является Иерофей-Прокл.

¹³ Влияние павловского фона в Ареопагитиках настолько сильно, что предлагалось даже все Ареопагитики прочитывать через призму речи Павла на Ареопаге, см.: *Stang Ch.M. Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym // Modern Theology. 2008. № 24(4). P. 541–555.* Указатели демонстрируют, что Ареопагит ссылается на деяния и сочинения Павла чаще, чем на все четыре евангелия.

¹⁴ *Areop. DN 3, 3, 684CD.*

¹⁵ Ἱεροθεός – (греч.) «священник Божий».

¹⁶ *Areop. DN 3, 2, 681AC (139, 13–141, 4).*

¹⁷ В частности, Ареопагит задействует редкое прилагательное συνοπτικός (досл. «бинокулярный»), которое до Ареопагита встречается преимущественно у Прокла и означает иногда – «сводящий многое воедино», иногда – «сжатый», «свернутый». Ср. *Proclus. In Tim. I, 148, 27–30*: «Ведь *сжатость* (τὸ συνοπτικόν) есть образ неделимости ума, а выход во множество – [образ] порождающей силы, которая умножает, выводит наружу и дробит на части идеи посредством инаковости». *Idem. In Parmenidem 695, 30–38*: «После того, как была прочитана первая гипотеза, Сократ *сводит в одно* все рассуждение (συναρῆν τὸν ὅλον λόγον), демонстрируя Зенону *сжатость* своей мысли (τὸ συνοπτικὸν τῆς ἑαυτοῦ διανοίας), ее остроту и способность прояснить темные утверждения и вообще свою пригодность к анагогии, т. е. *сведение в одно* (συναρῆν) многих идей, способность схватывать истину и открывать скрытый смысл божественного». Прокл дважды ассоциирует τὸ συνοπτικόν с «учением Парменида» (ἢ τοῦ Παρμενίδου διδασκαλία), см. *Idem. Theologia Platonica 3, 83, 3–8*: «В первую очередь давайте рассмотрим учение «Парменида» (τὴν τοῦ Παρμενίδου διδασκαλίαν) об умопостигаемых богах... Нам необходимо предметное и *сжатое* рассмотрение... свести воедино (πραγματεώδη καὶ συνοπτικὴν... συνάγειν εἰς ἓν θεωρίαν)». *Idem. In Parmenidem 1018, 9–11*: «учение Парменида легко доступно тем, кто по своему навыку уже сжат и совершенен» (ἢ τοῦ Παρμενίδου διδασκαλία τοῖς μὲν συνοπτικοῖς καὶ τελείοις ἤδη κατὰ τὴν ἕξιν ἐμύχανός ἐστι).

¹⁸ Это отмечают Саффре и Вестеринк в предисловии к изданию «Платоновской теологии», см.: *Proclus. Théologie Platonicienne. Livre I. P., 1968. P. cxci–cxcii.*

Примером сочетания лексических и метатекстуальных приемов являются используемые в *Ареопагитиках* формулы обращений автора к вымышленным или реальным лицам. Суть приема состоит в том, что иногда эти обращения калькируют хрестоматийные обращения из текстов, авторитетных для обеих традиций.

Например, часть трактатов *Ареопагитского корпуса* адресована некоему «Тимофею», ученику и спутнику автора, который, как подразумевается¹⁹, является историческим лицом, упоминаемым в евангелиях учеником ап. Павла. Тимофей выступает то как посвященный, к которому *Ареопагит* обращает трактаты и сообщает истинное знание, то как неопит учения об иерархиях. Сложившаяся традиция чтения *Ареопагитского корпуса* по умолчанию предполагает, что всякий раз, когда непосредственно не указано по имени иное лицо, адресатом является Тимофей²⁰. Какими средствами и с какими целями была выстроена подобная традиция, мы сейчас не беремся обсуждать. Как бы то ни было, «*Ареопагит*» иногда обращается к «Тимофею», дословно повторяя слова, посредством которых к тому обращался ап. Павел. Например, говоря о том, что ученик должен хранить сокровенное учение в недосягаемости для профанов, «*Ареопагит*» в финальном абзаце первой главы «Божественных имен» использует слова ап. Павла из финального абзаца Первого послания к Тимофею (1 Тим. 6: 20). Ср.:

Ареопагит: «тебе, дражайший Тимофей, надо хранить таковое»²¹.

ап. Павел: «О, Тимофей! храни переданное тебе, отвращаясь негодного пустословия и прекословий лжеименного знания»²².

Напротив, «Иерархии» никогда не именуют адресата по имени, предпочитая родовое определение «дитя» или «чадо»²³. Это позволяет *Ареопагиту* адресовать ученику слова уже не ап. Павла, но Платона, используя обращение Сократа к юноше из «Федра». При этом каждый раз выбранный контекст (евангельский или платоновский) абсолютно уместен, поскольку задан контекстом рассуждения. Таким образом, комбинируя лексические и метатекстуальные средства, автор виртуозно конструирует узнаваемые отсылки, направляющие читателя сразу к двум традициям.

Кажется, что даже при таком «бинокулярном подходе» проявляются миметические усилия *Ареопагита*, поскольку схожие параллели любили приводить раннехристианские авторы. Например, применительно к теме эзотеризма Климент Александрийский пишет:

¹⁹ Ср.: *Areop.* Ep IX, 1, 1104B.

²⁰ Можно показать, что подобное прочтение *Ареопагитского корпуса* соответствует более поздней стадии его рецепции и сглаживает различия между разнородными текстами, впоследствии объединенными в один корпус.

²¹ *Areop.* DN 1, 8 (121, 14, 597C): «Σοὶ μὲν οὖν ταῦτα φυλάξαι χρεῶν, ὃ καὶ Τιμόθεε» (здесь и далее выделено мной. – В.П.).

²² 1 Тим. 6:20: «Ὁ Τιμόθεε, τὴν παραθήκην φύλαξον ἐκτρέπομενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως». Об этой параллели см.: *Koch H.* Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz, 1900. S. 117 sq.; *Pseudo-Dionysius.* The Complete Works. N.Y., 1987. P. 58. n. 91; *Corpus Dionysiacum.* Vol. I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus. B.; N.Y., 1990. S. 121; *Nasta M.* Quatre états de la textualité dans l'histoire du Corpus dionysien // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et en occident.* P., 1997. P. 38.

²³ *Areop.* CH II, 5, 145BC (16, 9): Σὺ δέ, ὃ παῖ, ... ἄκουε («ты же, дитя... внимай»); EH I, 1, 369A-372A (63, 4): παιδῶν ἱερῶν ἱερότατε («о, священнейшее из священных чад»); EH III, 3, 1, 428A (81, 15): ὃ παῖ καλέ («о, прекрасное дитя»); EH VIIb, 11, 568D-569A (131, 30): ὃ παῖ («о, дитя»).

Соответственно и Платон в *Письмах*, рассуждая о Боге... определяет так: «Более всего следует заботиться о том, чтобы ничего не записывать... ибо невозможно, чтобы написанное не получило огласки»²⁴. И апостол Павел призывает оберегать пророческие и воистину древние таинства (от которых и проистекли у эллинов их прекрасные учения): «Мудрость мы проповедуем между совершенными (τελείοις)... премудрость Божию в таинстве, сокровенную» (1 Кор. 2:6–7)²⁵.

Принципиальная разница, однако, состоит в том, что Климент открыто указывает на параллели между Платоном и Павлом, а аллюзии Ареопагита являются тайными индикаторами, различимыми лишь ему самому и тем, кто способен опознать встраиваемые в текст «коды» и интертекстуальную игру, в которую он приглашает включиться читателя.

Доктринальную бивалентность Ареопагитик можно проиллюстрировать, не вдаваясь в специальный анализ тех или иных теорий, например, указанием на то, что для неоплатонической триады *πρόδος*, *μονή* и *ἐπιστροφή* (пребывание, исхождение, возвращение) автор подбирает многочисленные примеры из области умопостигаемого и чувственного бытия и даже находит близкую параллель у того же ап. Павла: *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*, «ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11:36)²⁶.

Вполне ожидаемо с Павлом связана и тема непознаваемого/неведомого Бога, столь важная для апофатического богословия Ареопагитик. Она имеет соответствие в Деян. 17:23: *ὁ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν*, «сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам». В Ареопагитиках эта фраза отлилась в принцип: «тот, которого вы посредством незнания почитаете».

Широко используемый Ареопагитом термин *θεουργία*, заимствованный из языка Ямвлиха, являясь стяжением формулы *ἔργον θεοῦ*, также позволяет перебросить мостик к Павлу: *μη... κατάλυε τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ*, «не разрушай дела Божиего» (Рим. 14:20).

II. Эсхатологические мифы Платона в *Послании VIII*. Исключительно богатый материал для рассуждений об интертекстуальной составляющей Ареопагитик предоставляет *Послание VIII*. В нем Ареопагит присваивает себе историю, вычитанную им у достаточно позднего автора – Нила Синайского²⁷, подвижника V века, в котором Нил призывает некоего епископа Олимпия не быть слишком суровым (*ἀπότομος*) к тем, кто слаб духом. Нил иллюстрирует свою позицию посредством «древней истории» (*ἱστορίαν ἀρχαίαν*), начинающейся словами: «Был некий епископ Карп – «современник апостолов» (*Κάρπος τις γέγονεν ἐπίσκοπος σύγχρονος τῶν ἀποστόλων*)...»²⁸. Однажды Карп разгневался на двух юношей, обращенных ко Христу из эллин-

²⁴ *Plato*. Ep. II, 314a1–c1.

²⁵ *Clemens*. Stromata V, 10, 65, 1–5.

²⁶ Ср. «неоплатоническую триаду» из речи на Ареопаге: *ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν*, «ибо в Нем мы живем и движемся и существуем» (Деян. 17:28). Сама трехчастность глав трактата «О церковной иерархии», распадающихся на введение в таинство, его описание и его умное истолкование (*θεορία*), является отражением неоплатонической триады «пребывание, исхождение, возвращение», подразумевая характерное для платонизма представление о параллелизме речи (логоса) и экстраментальной реальности. Ср., например, в связке *Plato*. Phaedrus 264c (речь/*λόγος* как живое существо) и *Timaeus* 30b–31a (космос как живое существо).

²⁷ *Nilus Ancyranus*. Epist. II, 190 (PG 79, 297D–300C); рус. пер. см.: *Нил Синайский, прп.* Письма. М., 2010. С. 224–225. Ср.: *Clavis Patrum Graecorum*. Vol. III. Turnhout, 1979. S. 174, 6043.

²⁸ *Aeop.* Ep. VIII, 6, 1: *Γενόμενόν μὲ ποτε... ὁ ἱερός ἐξαναγάγησε Κάρπος...*

ского заблуждения (ἐξ τῆς Ἑλληνικῆς πλάνης): уйдя из языческой школы (τῶν ἐξώθεν παιδευτήριον), они пришли было к Церкви, но их бывшие соученики, узнав о том, соблазнили одного из них вернуться в язычество. Разгневанный Карп попросил Бога покарать их, ибо они – люди «нечестивейшие и безбожнейшие» (ἀσεβέστατοι καὶ ἀνοσιώτατοι):

Когда же он просил об этом, то увидел страшное и поразительное видение (θέαμα μέγιστον φόβου καὶ καταπλήξεως). Христос сошел с неба (κατήλθεν οὐρανῶθεν), и огненные змеи (δράκοντες)²⁹ обращаются в бегство, а Он с благоволением берет юношу, с великим терпением выносит наверх из бездны (τοῦ χάσματος) и ставит на землю, являя тем самым, что они спасены. И действительно, впоследствии, обратившись, все эти юноши стали доблестными христианами. Карпа же Христос укорил за угрюмость и жестокосердие (μελαγχολίας καὶ ἀλοτομίας), а равно и за то, что тот без сострадания произносит проклятие³⁰.

Литературный источник видения Карпа. Уже само излагаемое Нилом видение Карпа имеет литературный источник, ранее никем не отмеченный. Нил употребляет достаточно редкое прилагательное ἀσεβέστατοι³¹. А в связке с другим редким прилагательным ἀνοσιώτατοι³² оно используется в корпусе греческой литературы лишь единожды и не где-нибудь, а в любовном романе Лонга «Дафнис и Хлоя»³³. Указанная параллель не является случайной, поскольку совпадает не только формула ἀνοσιώτατοι καὶ ἀσεβέστατοι, но и мизансцена, контекст, в которой она произносится. В самом деле, в романе Лонга морские разбойники похитили Хлою, чем разгневали бога Пана. Чтобы устроить их, боги послали им зрительные и звуковые явления (τὰ φαντάσματα καὶ ἀκούσματα) – земля была в огне, а на море шум (τὸ ἐν τῇ γῆ πῦρ, τὸν ἐν τῇ θαλάσῃ κτύπον). Затем не без помощи богов (οὐκ ἄθεεῖ) вождь разбойников погрузился в сон, где ему явился Пан и сказал:

О, нечестивейшие и безбожнейшие люди (ᾤΩ πάντων ἀνοσιώτατοι καὶ ἀσεβέστατοι)! На что вы, обезумев, дерзнули?.. От алтарей оторвали вы деву (ἀλεπάσατε δὲ βωμῶν παρθένον), на примере которой Эрос хочет сотворить миф (ἐξ ἧς Ἔρως μῦθον ποιῆσαι θέλει)... В пищу рыбам отдам я вас, потопивши, если ты немедленно не вернешь (ἀποδώσεις) нимфам Хлою... Встань же и высади (ἐκβίβαζε) девушку на берег со всем тем, что сказал я³⁴.

Таким образом, совпадают детали: похищение юной души от алтарей богов, последовавший за этим гнев бога, данные в видениях устрашающие явления и, наконец, лексическая пара «нечестивейшие и безбожнейшие» по отношению похитителям. Как представляется, указанные переключки и сходства были очевидны образованным людям того времени: и романов в то время было не так много, и пастораль Лонга как один из выдающихся памятников литературы II в. н. э. должна была быть широко известна.

Кажется странным, что автор Ареопагитик заимствует историю Карпа у такого позднего писателя, как Нил. Тем самым Ареопагит, претендовавший на то, что является современником апостолов, подвергал себя опасности быть

²⁹ Ср.: *Areop.* Ep. VIII 8, 6, 34: ὄφεις.

³⁰ *Nilus Ancyranus.* Ep. II, 190 (PG 79, 300AB).

³¹ В электронной текстовой базе данных TLG ἀσεβέστατοι (во мн. числе и в превосх. степени) встречается всего 22 раза.

³² В TLG ἀνοσιώτατοι встречается 9 раз.

³³ *Longus.* *Daphnis et Chloe* II, 27, 1–5.

³⁴ *Ibid.* II, 25–30.

раскрытым³⁵. Безусловно, его самого привлекло указание Нила на то, что Карп является «современником апостолов». Если он к тому же был осведомлен о литературной первооснове этой истории – романе Лонга, значимой могла стать фраза Лонга – ἐξ ἧς Ἔρος μῦθον ποιῆσαι θέλει, «Эрос хочет создать из этого миф». Как бы то ни было, заимствуя историю, Ареопагит сохраняет характерное восклицание ἀσεβέστατοι καὶ ἀνοσιώτατοι, «нечестивейшие и безбожнейшие» и, более того, вводит в повествование самого себя, утверждая, что священный Карп лично принимал его на Крите и сам поведал ему свое видение.

Трансформация видения Карпа в Ареопагитиках. Автор не довольствуется простым пересказом видения, но характерным образом инкорпорирует в этот нарратив легко узнаваемые лексемы и формулы из платоновских эсхатологических мифов, с изумительным мастерством – посредством минимального количества слов – соединяя воедино мифы из диалогов *Горгий*, *Федр* и *Государство* («сон Эра»).

С самого начала Ареопагит дает намек читателю: его рассуждение о Карпе заключено в особую контекстуальную рамку, открываясь и завершаясь двумя цитатами из платоновского диалога *Горгий*, которые в самом *Горгии* открывают и завершают «миф» о посмертном суде над душами³⁶. Посмотрим, как это работает. Ареопагит начинает историю Карпа с необычной, а потому легко выдающей свой источник фразы: «и не смейся, поскольку я буду говорить истину»³⁷. Схожими словами в *Горгии* начинается рассказ о суде над душами, который вершат сыновья Зевса Минос и Радамант: «Тогда выслушай, так сказать, прекрасное повествование, которое ты, как полагаю, сочтешь мифом, а я полагаю истиной, поскольку то, что я собираюсь тебе рассказать, является истиной»³⁸.

Разъясняющий контекст к теме истины, которая непосвященным кажется чудною диковиной, дает *Послание IX*, в котором Ареопагит пространно рассуждает о том, что таинства христианской веры представляются профанам нелепостями:

[Кажется, что] премудрые отцы внушают тем, кто несовершенен (ἀτελέσι) душой, страшную нелепость (ἀτολίαν δεινὴν), когда посредством неких сокровенных и дерзновенных загадок демонстрируют божественную и таинственную, недоступную для непосвященных истину. Потому-то и не верят многие из нас словам о божественных таинствах (μυστηρίων). Ведь те узреваются только через приросшие к ним чувственные символы... Для “внешних” [людей эта образность] слагается в невероятную и вычурную диковину (τερατείας)³⁹.

Заканчивает Ареопагит историю о Карпе словами: «Вот, что я слышал, и верю, что это истина»⁴⁰. Это дословно совпадает со словами, которыми Сократ в том же разделе *Горгия* завершает повествование о суде над душами: «Это, Калликл, то, что я слышал, и я верю, что это истина»⁴¹.

³⁵ В этой связи некоторые исследователи обращают внимание на то, что греческая рукопись, описывающая видение Карпа, в целом сохраняя, имеет только одно испорченное место – точно в середине видения. (Будто кто-то хотел уничтожить оригинал, добавим мы от себя.) Впрочем, Ареопагит мог ошибочно считать самого Нила современником апостолов.

³⁶ Об этом см.: Hathaway R.F. Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. The Hague, 1969. P. 93–99.

³⁷ *Areop.* Ep. VIII, 5, 29–30: καὶ μὴ γελάσης, ἀλήθειαν γὰρ ἐρῶ.

³⁸ *Plato.* *Gorgias* 523a1–3: Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήση μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν.

³⁹ *Areop.* Ep. IX, 1, 4–18 (1104B).

⁴⁰ *Areop.* Ep. VIII, 6, 46–48, 1100C: Ταῦτά ἐστιν, ἃ ἐγὼ ἀκηκοὺς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι.

⁴¹ *Plato.* *Gorgias* 524a8: Ταῦτ’ ἐστιν, ὃ Καλλίκλεις, ἃ ἐγὼ ἀκηκοὺς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι.

Таким образом, история Карпа инкорпорируется Ареопагитом в контекст эсхатологического рассуждения из платоновского *Горгия*, сообщая информированному читателю смыслы и измерения, отсутствующие в самом тексте, но через подразумеваемый контекст формирующие его восприятие⁴².

Впрочем, это еще далеко не все. Ареопагит играет в более сложную игру, умножая планы прочтения. Пересказывая видение Карпа, он встраивает в повествование, заимствованное у Нила Синайского, дополнительные платоновские реминисценции, замечая, например, что Карпу показалось, будто:

он видит... как с небес на него опускается некий очень яркий огонь... небо открыто, а на хребте неба (ἐπὶ τῷ νότῳ τοῦ οὐρανοῦ) – Иисус с беспредельным сонмом предстоящих Ему человековидных ангелов... Наклонившись же вниз, Карп, как он мне сам сказал, увидел в земле некую темную разверзшуюся и зияющую *пропасть* (χάσμα)...⁴³

Что такое словосочетание «хребет неба»? В очередной раз, это легко узнаваемая формула из Платона, а именно из рассказываемого Сократом в *Федре* мифа:

Души, называемые бессмертными, когда достигнут вершины, выйдя наружу, останавливаются на небесном хребте (ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ): они стоят, а небесный свод несет их в круговом движении, и они созерцают (θεωροῦσι) то, что за пределами неба. *Сверхнебесное же место* (ὑπερουράνιον τόπον) не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспет по достоинству⁴⁴.

Неслучайно чуть ниже Ареопагит делает еще одну ссылку на тот же фрагмент из *Федры*: «Иисус, глядя на происходящее, сжалился, встал с *сверхнебесного престола*, сошел к тем *мужам* и подал им добрую руку...»⁴⁵. Здесь «сверхнебесный престол» (τοῦ ὑπερουραίνου θρόνου) Ареопагита доктринально совпадает и фонетически перекликается со «сверхнебесным местом» (τὸν ὑπερουράνιον τόπον) Платона.

Но и это еще не все. Как показал еще Штигльмайер, упоминание Ареопагитом «пропасти» в контексте суда над душами⁴⁶ немедленно задействует еще один базовый эсхатологический миф Платона, а именно знаменитый сон

⁴² Применительно к Ареопагитикам уже отмечалось, что для того, «чтобы дешифровать текст, требуется обнаружить его источник или контекст, и, как правило, именно этот источник содержит информацию, отсутствующую в самом тексте Ареопагитик» (Perczel I. Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin // Le Muséon. 2012. № 125, 1–2. P. 74). О таком же требовании к исследователю – необходимости определить источники для того, чтобы понять некоторые тексты Максима Исповедника, см.: Петров В.В. О трудностях к Иоанну XXXVI (PG 91, 1304D–1316A) Максима Исповедника в контексте предшествующей философско-богословской традиции // XVII Ежегодная богословская конф. Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та. Т. 1. М., 2007. С. 99–109.

⁴³ *Areop.* Ep. VIII, 6, 21–32, 1100A.

⁴⁴ *Plato.* Phaedr. 247b6–c4: αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλοῦμεναι, ἡνίκ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ. Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὑμνήσῃ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἀξίαν.

⁴⁵ *Areop.* Ep. VIII, 6, 46–48, 1100C: τὸν δὲ Ἰησοῦν ἐλεήσαντα τὸ γινόμενον ἐξαναστήναι τοῦ ὑπερουραίνου θρόνου καὶ ἔως αὐτῶν καταβάντα καὶ χεῖρα ἀγαθὴν ὀρέγειν...

⁴⁶ *Areop.* Ep. VIII, 6, 29–32: Κάτω δὲ κύμας ὁ Κάρπος ἰδεῖν ἔφη καὶ τοῦδαφος αὐτὸ πρὸς ἀχανές τι χάσμα καὶ σκοτεινὸν διερρηγμένον καὶ τοὺς ἀνδρας ἐκείνους, οἷς ἐπῆράτο, πρὸ αὐτοῦ κατὰ τὸ στόμιον ἔστηκέναι τοῦ χάσματος ὑποτρόμους, “Наклонившись же вниз, Карп, как он мне сам сказал, увидел в земле некую темную разверзшуюся и зияющую *пропасть* (χάσμα) и то, что те мужи, которых он прокинал, стоят перед ним у края *пропасти*”.

Эра из финала *Государства*, где также говорится о *пропастях* в контексте рассуждений о суде над душами: «он [Эр] видел в каждой *пропасти* неба и земли, как уходили души после суда над ними»⁴⁷.

Скрытые цитаты и отсылки к сочинениям Платона в ареопагитском *Послании VIII* на этом не заканчиваются. Как показал Кох⁴⁸, уже в начале *Послания* Иисус, отождествляемый с Благом, уподобляется демиургу из *Тимея*:

Ареопагит: «Разве это не свойство... Блага – сотворить сущее и все его привести к бытию и желать, чтобы все всегда становилось как можно более подобным Ему самому?»⁴⁹;

Платон: «он [демиург] пожелал, чтобы все стало как можно более подобно ему самому»⁵⁰.

Таким образом, согласно Ареопагиту, Христос со своими ангелами располагается «на хребте неба», подобно бессмертным душам из *Федра* Платона, и представляет собой персонификацию демиурга (1085D), творящего все, желающего все уподобить себе, а потому на уровне антропоморфного мифа сходящего с небес в пропасть и протягивающего руку отступникам.

Автор сознательно смешивает три эсхатологических мифа Платона, беря их из диалогов, входивших в куррикулум афинской школы V века.

Особого внимания заслуживает то обстоятельство, что Ареопагит вводит самого себя в историю о Карпе, который, напомним, у Нила назван «современником апостолов». У Нила, но не в Ареопагитиках, где источник не назван. В связи с этим будущий читатель, самостоятельно обнаруживший эту параллель, программируется на совершение «открытия», после которого он с удовлетворением будет считать письмо Нила независимым документом, подтверждающим принадлежность Ареопагитик апостольской эпохе. Это очередной метатекстуальный прием автора, при котором намеренно подыскивается и конструируется контекст, долженствующий посредством обратного порядка прочтения легитимизировать текст. Таким образом, и применительно к писательским актам и технологиям, и применительно к актам прочтения, предсказуемо выбирающим определенный ряд герменевтических практик, которые становятся частью истории текста и определяют модусы его последующей рецепции, исходным материалом становится не текст, а контекст, неявным образом навязанный читателю.

III. Учение об «анамнесисе» как синтез платоновской и евангельской доктрин. Схожей двунаправленностью текста и двунаправленностью отсылок отличается интерпретация евхаристического обряда в Ареопагитиках. Например, раздел *Церковной иерархии*, посвященный рассмотрению таинства евхаристии, – 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 (ἀρχετύπων)...⁵¹

⁴⁷ Plato. *Republica* 614d3–5: ὁρᾶν δὴ ταύτη μὲν καθ' ἑκάτερον τὸ χάσμα τοῦ οὐρανοῦ τε καὶ τῆς γῆς ἀπιούσας τὰς ψυχάς.

⁴⁸ Koch H. *Pseudo-Dionysius Areopagita*. S. 25–27.

⁴⁹ *Areop.* Ep. VIII, 1, 38–40, 1085D: Ἐὰρ γὰρ οὐκ ἔστιν... ἀγαθότητος, ὅτι τὰ ὄντα εἶναι ποιεῖ καὶ ὅτι πάντα αὐτὰ πρὸς τὸ εἶναι παρήγαγε καὶ πάντα βούλεται αἰεὶ γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.

⁵⁰ Plato. *Timaeus* 29e3: πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. Эту фразу Платона также комментирует Прокл, поэтому и он может быть здесь источником Ареопагита, ср. *Proclus*. In *Tim.* I, 324, 6–7: πάντα ὅτι μάλιστα ἠβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ.

⁵¹ *Areop.* EH. 3, 3, 1 (428B).

Обращение «ὦ παῖ καλέ», несмотря на его кажущуюся ординарность, является редким словосочетанием и, как не раз бывает у Ареопагита, однозначно указывает на свой единственно возможный источник – с него начинается вторая речь Сократа в платоновском *Федре* (243e–257b), которая содержит мотивы, представляющие языческую параллель рассуждениям в ЕН 3, 3. В самом деле, поиск по электронной текстовой базе данных Thesaurus Linguae Graecae показывает, что до Ареопагита эта формула встречается лишь в *Федре* Платона и зависящих от него текстах⁵².

В соответствующем разделе *Федра* Сократ рассуждает о бессмертии души; о восхождении души от здешней красоты к богам и надмирным зрелищам; о том, что, будучи не в силах сопутствовать богам, душа исполняется забвения (λήθης πλησθεῖσα) и зла, тяжелеет и в итоге падает на землю (ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ). Сократ говорит, что, тем не менее, душа на земле обладает «припоминанием» (ἀνάμνησις) того, что она созерцала, пребывая с богами. «Тогда и там» души видели сияющую красоту, блаженные зрелища и посвящались в таинства (ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν): «посвященные (μυούμενοι) в видения (φάσματα) непорочные, простые, неколебимые и блаженные, мы тайнозрели (ἐποπτεύοντες) их в чистом сиянии».

Упав сюда, души обратились к неправде и «забыли все священное, виденное ими раньше». Однако у них сохраняется врожденное стремление к той изначальной «красоте как таковой» (αὐτὸ τὸ κάλλος).

Рассматриваемый раздел *Федра* Платона имеет многочисленные отголоски в Ареопагитиках. Например, использованная Платоном в *Федре* игра слов τελέους τελετάς τελούμενος («посвящаемый в совершенные таинства») – это лейтмотив словесной игры в *Церковной иерархии*, переполненной лексикой от основы τελε- (почти три сотни слов)⁵³. Мистериальная лексика платонизма, в свое время усвоенная Филоном⁵⁴ и повлиявшая на христианских авторов⁵⁵, у Ареопагита становится избыточной и является отличительной чертой его стиля в *Церковной иерархии*.

⁵² Ср. Plato. Phaedrus 243e9: «Так вот, прекрасное дитя (ὦ παῖ καλέ), заметь себе...»; 252b 2: «Состояние (πάθος), о котором у меня речь, о прекрасное дитя (ὦ παῖ καλέ), люди зовут эротом» (пер. А.Н. Егунова). Позднее Фемистий (*Erotikos* 171a8, Harduin) уже опосредованно отправляется от *Федра*, поскольку рассуждает об Эросе (и 11 строками выше упоминает Сократа). Эта формула встречается однажды у Иоанна Стобея (Anthologium I, 9, 11, 2) и трижды у Гермия (In Platonis Phaedrum scholia 80, 11; 81, 3; 187, 20), но каждый раз – это цитаты из *Федра*. Ср. (с иным порядком слов) Plato. Euthyd. 289b 5: «Следовательно, о дитя прекрасное (ὦ καλέ παῖ), мы нуждаемся в таком знании, в котором сочеталось бы меньше что-то делать и меньше пользоваться сделанным»; *Theognis*. Elegiae 1280.

⁵³ Ареопагит, 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 ἐπι τελειούμενοις) или усовершенваемым (τελούμενοις), которые стремятся к совершенству (τελείωσις) и к совершенному (τὰ τέλεια); почившие именуются «усовершенными» (τετελεσμένοι); священноначалие «усовершеншается» (τελείται); таинства (τελεταί) являются усовершенствующими (τελεστικαί), а священнодействие именуется «совершенваемым» (τὰ τελούμενα), и пр. и пр.

⁵⁴ Ср. Philo. De specialibus legibus 1, 56, 3–4: τελούμενους δὲ τὰς μυθικὰς τελετάς; De gigantibus 54, 5: τελούμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς.

⁵⁵ См., напр. Ioan. Chrysost. Ep. 132 (PG 52, 691, 12–15): «...видеть, как столь великая и любящая мудрость душа незамедлительно посвящается в совершаемое [таинство] и удостоивается этих священных и страшных таинств» (τὴν μεγάλην οὕτω καὶ φιλόσοφον ψυχὴν ἰδεῖν τελούμενην ταχέως τὴν ἱερὰν τελετὴν, καὶ τῶν ἱερῶν ἐκείνων καὶ φρικτῶν καταξιουμένην μυστηρίων).

То, что Ареопагит знал диалог в оригинале или выдержках, доказывает тем, что строки *Федра* 249c8-e1, в которых говорится о четвертом виде божественного безумия, почти дословно цитируются в трактате *О божественных именах*⁵⁶.

Здесь нет места для обсуждения всех параллелей между *Федром* и *Церковной иерархией* III, 3⁵⁷. Остановимся лишь на трех моментах:

1) В *Федре* душа подражает своему (σφετέρου) богу, воспоминание о небесном пробуждается в ней, когда она зрит здешнюю красоту, воспроизводящую красоту тамошнюю (дословно «подражающую ей», μιμιτημένον). Тот, кто правильно пользуется воспоминаниями, посвящается в совершенные таинства, делается подлинно совершенным. К истинному бытию (τὸ ὄν ὄντως) поднимается только мысль (διάνοια) философа, поскольку лишь она *посредством памяти* близка к божественному⁵⁸.

У Ареопагита «богоподражание» (τὸ θεομίμητον) священноначальника тоже осуществляется через *обращение памяти к вышнему* (μνήμης ἀνανεομμένης). В ходе священнословий и священнодействий память направляется на «богодеяния Иисуса»⁵⁹. Иерарх «тайнозрит мыслительными очами их умопостигаемое зрелище» и «переходит к их символическому священнодействию» (συμβολικῆν ἱεροουργίαν), т. е. воспроизводит их в священнодействии.

2) Если в *Федре* говорится о том, что душа припоминает «тамошнюю» красоту, взирая на ее земные отблески, обобщая которые рассудок может постичь идею красоты, то у Ареопагита мы должны взирать на «божественнейшую жизнь во плоти» Иисуса, ибо Он есть «наша умопостигаемая жизнь»⁶⁰. Идея та же: взирая на земные дела Иисуса, узреть Его умопостигаемую сущность.

3) Но самым ярким примером доктринальной бивалентности Ареопагитик и интертекстуальной природы авторских практик становится трактовка «анамнесиса» (припоминания). Ареопагит завершает главу, посвященную таинству евхаристии, обращением к миру платоновского *Федра*:

Вкусите же, говорят Речения, и увидите (Пс. 33:9). Ибо благодаря священному посвящению (μνήσει) в божественное посвящаемые (μνοόμενοι) познают Его дающие великие дары милости и, всесвященно тайнозря (ἐλοπτεύοντες) в причастии (τῇ μεθέξει) Его божественнейшую высоту и величие, благодарственно (εὐχαρίστως) воспоют *сверхнебесные* (ὑπερουρανίας) благодеяния Богоначалия⁶¹.

Как на лексическом, так и на доктринальном уровне этот фрагмент одновременно отсылает читателя и к Евангелию, и к Платону. Его евхаристические элементы вызывают в памяти заповедь Христа: «творите сие в Мое воспоминание» (ἀνάμνησιν)⁶². Напротив, мистериальная лексика и образность, вместе со словом ἀνάμνησις, являются аллюзией на хрестоматийный отрывок из *Федра*:

⁵⁶ *Areop.* DN VII, 4 (872D–873A).

⁵⁷ Подробнее см.: *Petroff V. Plato's «Phaedrus» and Neoplatonic Teaching on Dissimilar Symbols and Sacred Fiction in the Corpus Areopagiticum // Byzantine Theology and Its Philosophical Background.* Turnhout, 2011. P. 32–49; *Петров В.В.* Вторая речь Сократа из *Федра* Платона как фон для литургической метафизики Ареопагитского корпуса // Платоновские исследования. Вып. 1. М.; СПб., 2014. С. 296–311.

⁵⁸ *Plato.* Phaedr. 249c4–6.

⁵⁹ *Areop.* EH. 3, 3, 12 (441C).

⁶⁰ *Ibid.* 3, 3, 12 (444C).

⁶¹ *Ibid.* 3, 3, 15 (445C).

⁶² Лк. 22:19; 1 Кор. 23–25.

А это есть воспоминание (ἀνάμνησις) о том, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до истинно сущего (τὸ ὄν ὄντως). Поэтому по справедливости окрыляется только мысль философа: лишь она всегда посредством памяти близка, в меру сил, к тем вещам, близость к которым делает бога божественным. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями (ὕπομνήμασιν), всегда посвящаемый в совершенные таинства (τελετάς), становится подлинно совершенным⁶³.

В *Федре* сказано, что «сверхнебесное место не воспел никто из здешних поэтов и не воспет по достоинству» (τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἄξιαν), поскольку оно зримо лишь уму (μόνῳ θεατῇ νῶ). Согласно Ареопагиту, посвящаемые *будут воспевать* (ὕμνήσουσι) *сверхнебесные* (ὑπερουρανίας) благодеяния Богоначалия⁶⁴ в момент причащения (τῆ μεθέξει) и в евхаристии (εὐχαρίστως). Они познают их, поскольку, вкусив, увидят (γεύσασθε καὶ ἴδετε).

Итог: сети контекстов, искусно выстраиваемых автором вокруг «буквы» своего текста, столь плотны и влиятельны, что читатель воистину видит то, что хочет. Христианин узнает свою традицию, платоник (или современный исследователь платонизма) – свою. В утилитарном плане это работает на легитимизацию текста и облегчает его рецепцию. Гораздо важнее эндотелические мотивы, т. е. мотивы внутренней гармонизации текста, изначально создаваемого автором из сущностно разнородных составляющих⁶⁵.

Хорошо известно учение пс.-Дионисия о катафатическом и апофатическом методах богословского рассуждения. В некотором роде, интертекстуальность и интерпретационная «открытость» текста Ареопагитик представляют параллель апофатике. Автор говорит о Боге, но не может высказать своё учение в виде позитивной доктрины: отчасти в силу того, что предмет его рассуждений принципиально невыразим, отчасти из-за того, что многие неортодоксальные положения ему запрещено высказывать. Поэтому в «Ареопагитском корпусе» со сведующим читателем говорит не только текст, но также и контексты, явным образом не манифестируемые, но чётко очерченные и мощно воздействующие. В доктринальном плане это парадоксальный и незаконный, но эффективный способ высказать реалии, находящегося по ту сторону всякого логоса. Присутствующие неявно и по-видимости лишённые голоса контексты, располагающиеся по ту сторону текста, выговаривают невидимого и невыразимого Бога. В ситуативном плане это опять-таки приемлемый способ продолжать говорить на языке, который, по мнению автора, адекватно выражает нужный ему смысл.

Мы проанализировали несколько интертекстуальных и метатекстуальных приемов и практик Ареопагита, призванных обеспечить связность и доктринальную целостность выстраиваемых им конструкций. Как на декларативном, так и на практическом уровне автор последовательно выступает за многослойность дискурса, постулируя, что за завесой нарратива (мифа) скрывается гетерогенное к основному повествованию доктринальное содержание. Ключами, открывающими доступ к имплицитно присутствующим, но явно не вы-

⁶³ Plato. Phaedr. 249c.

⁶⁴ О связи гимнословия и богоподражания см. Proclus. In Tim. I, 72, 30–73, 4: «они будут воспевать (ὕμνήσουσι) силу этого государства и [тем самым] станут подражаниями (μιμήσονται) [богов] среднего вида демиургии, которые упорядочивают вселенную (τὸ πᾶν) и единовидно удерживают в единстве (μονοειδῶς συνέχοντα) ее противоположности и многообразные движения».

⁶⁵ О сложной структуре и функциях категории «символ» в Ареопагитиках см.: Петров В.В. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в Ареопагитском корпусе // ПЛАΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исслед. по истории платонизма. М., 2013. С. 264–308.

раженным контекстам, формирующим метафизический каркас *Ареопагитик*, становятся искусно инкорпорированные в текст отсылки, однозначно направляющие внимательного и осведомленного читателя к неафишируемым автором источникам его мысли. Отправляясь от введенного Майклом Лэпиджем термина «герменевтическая латынь»⁶⁶, можно было бы определить технику письма *Ареопагита* как «герменевтический греческий», поскольку истинный смысл его доктринальных построений становится ясен только при знании источников, к которым текст недвусмысленно отсылает, требуя своего «разворачивания» в толкованиях. При этом в силу исходной бивалентности письма, предлагаемые читателями толкования могут принципиально отличаться от тех, что подразумевал сам автор. Исторически произошло так, что произведенные уже в отсутствие автора многочисленные герменевтические и редакторские вторжения способствовали беспрецедентной по широте и влиянию рецепции *Ареопагитик* в сирийской, греческой, латинской, арабской, армянской, грузинской и славянской традициях. В итоге «*Ареопагитский корпус*» в его нынешнем состоянии представляет подлинный гипертекст – сложнейшую сеть слоев, редакций, контекстов, толкований, метатекстов, комплексный анализ и точная реконструкция которых требует дальнейших исследований.

Сокращения

Areop. – Pseudo-Dionysius Areopagita

CH – De coelesti hierarchia

DN – De divinis nominibus

EH – De ecclesiastica hierarchia

Ep. – Epistulae

PG – Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1857–1866.

TLG – The Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature

Список литературы

Быков Д.Л. Борис Пастернак. М.: Мол. гвардия, 2007. 896 с.

Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Акад. проект, 2010. 232 с.

Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Пер. с фр. Г.В. Вдовиной. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 292 с. (Журн. «Символ». № 56).

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 608 с.

Нил Синайский, прп. Письма. М.: Благовест, 2010. 511 с.

Петров В.В. Вторая речь Сократа из *Федра* Платона как фон для литургической метафизики *Ареопагитского корпуса* // Платоновские исслед. Вып. 1. М.; СПб., 2014. С. 296–311.

⁶⁶ Термин «герменевтическая латынь» был предложен Майклом Лэпиджем для группы средневековых латинских текстов, понимание которых возможно только при знании тех же глоссариев, из которых автор черпал свою лексику. См. *Lapidge M.* The Hermeneutic Style in Tenth-Century Anglo-Latin Literature // Anglo-Saxon England. 1975. № 4. P. 67: «Под “герменевтическим” я понимаю стиль, наиболее характерной особенностью которого является нарочитая демонстрация необычной, часто исключительно темной и очевидно учебной лексики. Подобная лексика берется преимущественно из греко-латинских глоссариев, которые иногда именовались *hermeneumata*... Другим возможным именованием стиля может быть “глоссаторский” (glossematic)». В случае *Ареопагитик*, добавим мы от себя, место глоссариев занимают сочинения неоплатоников.

Petrov V.B. О трудностях к Иоанну XXXVI (PG 91, 1304D–1316A) Максима Исповедника в контексте предшествующей философско-богословской традиции // XVII Ежегод. богослов. конф. Православ. Свято-Тихонов. гуманитар. ун-та. Т. 1. М., 2007. С. 99–109.

Petrov V.B. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в Ареопагитском корпусе // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исслед. по истории платонизма / Под ред. В.В. Петрова. М., 2013. С. 264–308.

Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Пер. с англ. С. Серебряного. СПб.: Symposium, 2005. 502 с.

Clavis Patrum Graecorum. Vol. III / Ed. M. Geerard. Turnhout: Brepols, 1979. 574 p.

Clemens Alexandrinus. Bd. II: Stromata I–VI / Hrsg. von O. Stählin und L. Früchtel. B.: Akademie-Verlag, 1960. 518 S.

Clemens Alexandrinus. Bd. III: Stromata VII–VIII / Hrsg. von O. Stählin, L. Früchtel und U. Treu. B.: Akademie-Verlag, 1970. 102 S.

Hathaway R.F. Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969. 180 p.

Hermeias von Alexandrien. In *Platonis Phaedrum scholia* / Ed. P. Couvreur. P.: Bouillon, 1901. 266 p. (repr. Hildesheim: Olms, 1971).

Ioannis Stobaei Anthologium / Eds.: C. Wachsmuth, O. Hense. Vol. 1–5. B.: Weidmann, 1884–1912.

Joannes Chrysostomus. Epistulae // PG. T. 52. P. 623–748.

Koch H. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine litterarhistorische Untersuchung. Mainz: F. Kirchheim, 1900. 276 S.

Kristeva J. Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse. P.: Seuil, 1969. 384 p.

Kristeva J. The Kristeva Reader / Ed. by T. Moi. Oxf.: Blackwell, 1986. 327 p.

Lapidge M. The Hermeneutic Style in Tenth-Century Anglo-Latin Literature // Anglo-Saxon England. 1975. № 4. P. 67–111.

Longus. Daphnis & Chloe et al. / With the Eng. trans. of G. Thornley. L.: William Heinemann; N. Y.: G.P. Putnam's Sons, 1916. 423 p.

Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, 1945. 531 p.

Nasta M. Quatre états de la textualité dans l'histoire du Corpus dionysien // Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et en occident / Éd. Y. de Andia. P., 1997. P. 31–65.

Nilus Ancyranus. Epistolarum libri quatuor // PG. T. 79. P. 81–531.

Perczel I. God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the «Peri Archon» // Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition / Ed. by L. Perrone et al. Leuven, 2003. P. 1193–1209.

Perczel I. Pseudo-Dionysius and the «Platonic Theology»: A Preliminary Study // Proclus et la Théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink / Éd. A.Ph. Segonds et C. Steel. Leuven; P., 2000. P. 491–530.

Perczel I. Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin // Le Muséon. 2012. № 125. 1–2. P. 55–97.

Petroff V. Plato's «Phaedrus» and Neoplatonic Teaching on Dissimilar Symbols and Sacred Fiction in the *Corpus Areopagiticum* // Byzantine Theology and Its Philosophical Background / Ed. by A. Rigo. Turnhout, 2011. P. 32–49.

Philo. De gigantibus / Ed. P. Wendland // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Bd. 2. B., 1897. S. 42–55.

Philo. De specialibus legibus / Ed. L. Cohn // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Bd. 5. B., 1906. S. 1–265.

Platonis opera: in 5 vols. / Ed. by J. Burnet. Oxf.: Clarendon Press, 1900–1905.

Proclus. Théologie Platonicienne. Livre I / Texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. P.: Les Belles Lettres, 1968. cxcvii, 173 p.

Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae / Hrsg. von G. Heil und A.M. Ritter. B.; N. Y.: Walter de Gruyter, 1991. 300 S. (Corpus Dionysiacum II).

Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus / Hrsg. von B.R. Suchla. B.; N. Y.: Walter de Gruyter, 1990. 238 S. (Corpus Dionysiacum I).

Pseudo-Dionysius. The Complete Works / Trans. by C. Luibheid; foreword and notes by P. Rorem. N. Y.: Paulist Press, 1987. 312 p.

Stang Ch. M. Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym // *Modern Theology*. 2008. № 24/4. P. 541–555.

Themistii orationes quae supersunt. Bd. 1 / Eds.: H. Schenkl, G. Downey. Lpz.: Teubner, 1965. 339 S.

Theognis et al. / Ed. D. Young. Lpz.: Teubner, 1971. 172 S.

Corpus Areopagiticum as a project of intertextuality

Valery Petroff

DSc in Philosophy, Director of the Centre for Ancient and Mediaeval Philosophy and Science. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail:campas.iph@gmail.com

The article discusses the intertextual nature of *Corpus Areopagiticum* – the body of texts composed at the turn of the 6th and 7th centuries A.D. in an attempt to reconcile the philosophy of Neoplatonism and Christian theology. It is argued that *Corpus Areopagiticum* is a striking example of intertextual approach, in which the text is intentionally bivalent and in many cases consciously constructed by its author as referring simultaneously to the two different traditions (Neoplatonic and Christian); moreover, it is formed so as to allow for diverse readings which change depending on what other text or tradition is assumed as its interpretive context.

The strategy of bivalence is consistently carried out at all levels: the doctrinal, the lexical, and the meta-textual. In doctrinal terms, the author deliberately formulates theoretical positions that would render his concepts acceptable to both traditions. Among meta-textual devices one can indicate the practice of introducing into the narrative of supporting characters (authoritative historical or fictional figures) from both traditions, which have a complex back-story of their own. Textual bivalency is achieved also by lexical means, such as when specifically Christian vocabulary or technical Neoplatonic terminology is emphasized.

Both on theoretical and on practical level the Areopagite consistently advocates the multi-layered discourse and multi-level representation of truth, stating that doctrinal content heterogeneous to the superficial appearance is hidden behind the veil of the narrative (or myth).

The keys that provide access to internal (but not explicitly expressed) contexts, forming a metaphysical framework of *Corpus Areopagiticum*, are references skillfully incorporated into the text, which clearly and unmistakably guide the attentive and informed reader toward the undisclosed sources of its author's thought.

Keywords: the Corpus Areopagiticum, intertextuality, hermeneutics, Neoplatonism, Christianity, relevant contexts, bivalency, discourse, meta-text

References

- Burnet, J. (ed.) *Platonis opera*, 5 vols. Oxford: Clarendon Press, 1900–1905.
- Bykov, D.L. *Boris Pasternak*. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2007. 896 pp. (In Russian)
- Cohn, L. (ed.) Philo, “De specialibus legibus”, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 5. Berlin: Reimer, 1906. S. 1–265.
- Couvreur, P. (ed.) Hermeias von Alexandrien, *In Platonis Phaedrum scholia*. Paris: Bouillon, 1901. 266 pp. (repr. Hildesheim: Olms, 1971).

Eco, U. *Rol' chitatelya. Issledovaniya po semiotike teksta* [The Role of the Reader. Explorations in the Semiotics of Texts], trans. by S. Serebryanyi. St.Petersburg: Symposium Publ., 2005. 502 pp. (in Russian)

Geerard, M. (ed.) *Clavis Patrum Graecorum*, vol. III. Turnhout: Brepols, 1979. 574 pp.

Hathaway, R.F. *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969. 180 pp.

Heil, G. und Ritter, A.M. (Hrsg.) *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991. 300 S.

Husserl, E. *Kartezijskie meditatsii* [Cartesian Meditations], trans. by V. Molchanov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2010. 232 pp. (in Russian).

Joannes Chrysostomus. "Epistulae", *PG*, t. 52, pp. 623–748.

Koch, H. *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine litterarhistorische Untersuchung*. Mainz: F. Kirchheim, 1900. 276 S.

Kristeva, J. *The Kristeva Reader*, ed. by T. Moi. Oxford: Blackwell, 1986. 327 pp.

Kristeva, J. *Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil, 1969. 384 pp.

Lapidge, M. "The Hermeneutic Style in Tenth-Century Anglo-Latin Literature", *Anglo-Saxon England*, 1975, no 4, pp. 67–111.

Luibheid, C. (trans.) Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, foreword and notes by P. Rorem. New York: Paulist Press, 1987. 312 pp.

Marion, J.-L. *Idol i distantsiya* [The Idol and Distance], trans. by G. Vdovina. Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History Publ., 2009. 292 pp. (Symbol, no 56; In Russian).

Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. 531 pp.

Merleau-Ponty, M. *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception], ed. by I. Vdovinoi & S. Fokina. St. Petersburg: Yuventa Publ.; Nauka Publ., 1999. 608 pp. (In Russian).

Nasta, M. "Quatre états de la textualité dans l'histoire du Corpus dionysien", *Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et en occident*, éd. Y. de Andia. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997, pp. 31–65.

Nilus of Sinai. *Pis'ma* [Letters]. Moscow: Blagovest Publ., 2010. 512 pp. (In Russian).

Nilus Ancyranus. "Epistolarum libri quatuor", *PG*, t. 79, pp. 81–531.

Perczel, I. "God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the *Peri Archon*", *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition*, ed. by L. Perrone et al. Leuven: Leuven University Press, 2003, pp. 1193–1209.

Perczel, I. "Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology: A Preliminary Study", *Proclus et la Théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink*, éd. A.Ph. Segonds et C. Steel. Leuven: University Press; Paris: Les Belles Lettres, 2000, pp. 491–530.

Perczel, I. "Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin," *Le Muséon*, 2012, no. 125, 1/2, pp. 55–97.

Petroff, V. "O trudnostyakh k Ioannu XXXVI (PG 91, 1304D–1316A) Maksima Ispovednika v kontekste predshestvuyushchei filosofsko-bogoslovskoi traditsii" [Maximus the Confessor's "On Difficulties to John" XXXVI (PG 91, 1304D–1316A) within the Context of Earlier Philosophical and Theological Tradition], *XVII Ezhegodnaya bogoslovskaya konferentsiya Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta* [17th Annual Theological Conference at St Tikhon's Orthodox University], vol. 1. Moscow: PSTGU Publ., 2007. pp. 99–109. (In Russian)

Petroff, V. "Plato's Phaedrus and Neoplatonic Teaching on Dissimilar Symbols and Sacred Fiction in the *Corpus Areopagiticum*", *Byzantine Theology and Its Philosophical Background*, ed. by A. Rigo. Turnhout: Brepols, 2011, pp. 32–49.

Petroff, V. "Simvol i svyashchennodeistvie v pozdnem neoplatonizme i v Areopagitskom korpuse" [Symbol and the Sacred Action in the Later Neoplatonism and the Corpus Areopagiticum], *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Issledovaniya po istorii platonizma* [ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Studies in the History of Platonism], ed. by V. Petroff. Moscow: Krug, 2013, pp. 264–308. (In Russian)

Petroff, V. “Vtoraya rech’ Sokrata iz Fedra Platona kak fon dlya liturgicheskoi metafiziki Areopagitskogo korpusa” [The Second Speech of Socrates from Plato’s *Phaedrus* as a Background for Liturgical Metaphysics of the “Corpus Areopagiticum”], *Platonovskie issledovaniya* [Platonic Investigations], vol. 1. Moscow: RGGU Publ.; St.Petersburg: RKhGA Publ., 2014, pp. 296–311. (In Russian)

Saffrey, H.D. et Westerink, L.G. (éds.) Proclus, *Théologie Platonicienne*, livre I. Paris: Les Belles Lettres, 1968. cxcvii, 173 pp.

Schenkl, H. und Downey, G. (Hrsg.) *Themistii orationes quae supersunt*, Bd. 1. Leipzig: Teubner, 1965. 339 S.

Stählin, O. und Früchtel, L. (Hrsg.) Clemens Alexandrinus, Bd. II: *Stromata* I–VI. Berlin: Akademie-Verlag, 1960. 518 S.

Stählin, O., Früchtel, L. und Treu, U. (Hrsg.) Clemens Alexandrinus, Bd. III: *Stromata* VII–VIII. Berlin: Akademie-Verlag, 1970. 102 S.

Stang, Ch.M. “Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym”, *Modern Theology*, 2008, no 24, 4, pp. 541–555.

Suchla, B.R. (Hrsg.) Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1990. 238 S.

Thornley, G. (trans.) Longus. *Daphnis & Chloe* et al. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam’s Sons, 1916. 423 pp.

Wachsmuth, C. et Hense, C. (eds.) *Ioannis Stobaei Anthologium*, vol. 1–5. Berlin: Weidmann, 1884–1912.

Wendland, P. (ed.) Philo, “De gigantibus”, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 2. Berlin: Reimer, 1897. S. 42–55.

Young, D. (ed.) Theognis et al. Leipzig: Teubner, 1971. 172 S.