

Валерий Петров

Вторая речь Сократа из *Федра* Платона
как фон для литургической метафизики
Ареопагитского корпуса

Реконструкции особенностей евхаристического обряда в *Ареопагитском корпусе* посвящен целый ряд исследований¹. Однако до сих пор не было обращено внимание на зависимость соответствующих рассуждений пс.-Дионисия Ареопагита от его источников в платонизме. В этой работе мы ограничимся указанием на один такой случай.

Третья часть третьей главы *Церковной иерархии*, посвященной рассмотрению таинства Евхаристии, или «синаксиса», — так называемое «умозрение» или «истолкование» (θεωρία) таинства, — начинается со слов:

А теперь, о прекрасное дитя (ὦ πᾶϊ καλῆ), от образов (εἰκόνας) чинно и священно перейдем сюда, к боговидной истине первообразов (ἀρχετύπων), сказав тем, кто еще только совершенствуется в стройном душевождении, что пестрый и священный состав (σύνθεσις) символов не бесполезен для

¹ См.: Campbell 1981; Sheldon-Williams 1964–1965; Boularand 1957–1958; Bebis 1974; Wesche 1989; De Andia 2005; Петров 2008.

них, хотя он и являет еще только внешнюю сторону [таинств]².

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)³. В мифо-поэтической форме тот рассуждает о бессмертии души; о её окрыленности эросом; о восхождении души от здешней красоты к богам и надмирным зрелищам; о том, что, будучи не в силах сопутствовать богам, душа исполняется забвения (λήθης πλησθεῖσα) и зла, тяжелеет и в итоге падает на землю (ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ) — таким путем она прошла в здешнее «живое существо» (ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον).

В сжатом виде речь Сократа содержит многие мотивы, представляющие языческую параллель рассуждениям пс.-Дионисия Ареопагита в *Церковной иерархии* 3, 3. Например, Сократ говорит, что душа на земле обладает «припоминанием» (ἀνάμνησις) того, что она созерцала, 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 (μυούμενοι) в видения (φάσματα) непорочные, простые, неколебимые и блаженные, мы тайнозрели (ἐποπτεύοντες) их в чистом сиянии». Всякая душа

² Агеор. ЕН. 3, 3, 1 (428В).

³ Поиск по электронной текстовой базе данных Thesaurus Linguae Graecae показывает, что до пс.-Дионисия оно встречается лишь в Plato. *Phaedr.* 243e9: «Так вот, прекрасное дитя (ὦ παῖ καλέ), замечь 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 171a 8, Schenkl) уже опосредованно отправляется от *Федра*, поскольку рассуждает об Эросе (и 11 строками выше упоминает Сократа). Эта формула встречается однажды у Иоанна Стобея (Anthologium 1, 9, 11, 2) и трижды у Гермия (In Platonis Phaedrum scholia 80, 11; 81, 3; 187, 20), но каждый раз — это цитаты из *Федра*. Ср. также (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»; Theogn. *Elegiae* 1280.

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». Однако, в сонме какого бога душа была тогда (Зевса, Арея, Геры, Аполлона), того в меру сил она почитает и тому подражает (τιῶν καὶ μιμούμενος) в этой жизни; присущие данному богу качества она ищет в других людях и, найдя, влюбляется в них. Стремление к тамошней красоте, красоте как таковой (αὐτὸ τὸ κάλλος), начинается здесь, например, при виде боговидного лица (θεοειδὲς πρόσωπον), хорошо воспроизводящего (μεμιμημένον) ту красоту или некую идею здешнего тела (τινα σώματος ἰδέαν). Подходя к здешним подобиям и изображениям, немногие души способны разглядеть в них отблески тамошнего: справедливость, воздержность, красоту и пр. Философ, правильно пользующийся такими воспоминаниями (ὑπομνήμασιν), тем самым посвящается в таинства и делается совершенным (τέλειος). Благодаря памяти (μνήμη) возникает влечение (πόθος) к тому, что было тогда. Обратившийся к божественному человек исступает из себя (ἔξιστάμενος) и воспринимается толпой как неистовый и одержимый. Те, кто стремятся выследить и найти в самих себе бога, прикасаются к богу при помощи памяти (ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ), они одержимы богом (ἐνθουσιῶντες) и причастны (μετασχεῖν) ему⁴.

Рассматриваемый нами раздел *Федра* Платона имеет многочисленные отголоски в *Ареопагитском корпусе*. 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)⁵. Мистериальная лекси-

⁴ Plato. *Phaedr.* 252e–253a цитируется и Климентом Александрийским в *Strom.* V 14, 138, 3, 1–9.

⁵ Пс.-Дионисий, по всей видимости, избрёл не только существительное «священноначалие», но также и «совершенноначалие» (τελεταρχία). В *Церковной иерархии* совершенные (τέλειοι) постоянно противопоставляются несовершенным (ἀτελέσι) и еще только совершенствуемым (τοῖς ἔτι τελειουμένοις) или

ка платонизма, в свое время усвоенная Филоном⁶ и повлиявшая на христианских авторов⁷, у пс.-Дионисия Ареопагита становится избыточной и является отличительной чертой его стиля в *Церковной иерархии*.

То, что пс.-Дионисий знал диалог в оригинале или выдержках доказывается тем, что строки *Федра*, в которых говорится о четвертом виде божественного безумия, почти дословно цитируются в трактате *О божественных именах*:

Plato. <i>Phaedr.</i> 249c8–e1	Areop. DN VII. 4 (872D–873A)
ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος, νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλοὺς. Ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἤκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας... αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάζσεων ἀρίστη...	Εὖ γὰρ οἶδεν ὁ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐνωθείς, ὅτι εὖ ἔχει, κἂν οἱ πολλοὶ νουθετοῖεν αὐτὸν ὡς ἐξεστηκότα. Λαθάνει μὲν ὡς εἰκὸς αὐτοὺς ἐκ πλάνης τῆ ἀληθείᾳ διὰ τῆς ὄντως πίστεως ἐξεστηκῶς, αὐτὸς δὲ ἀληθῶς οἶδεν ἑαυτὸν οὐχ, ὃ φασιν ἐκεῖνοι, μαινόμενον.
Исступивший из человеческой сущности и обратившийся к божественному, он увещиваем 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 увещивают 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.

Представляется важным не только факт цитирования, но и то,

усовершенным (τελούμενος), которые стремятся к совершенству (τελείωσις) и к совершенному (τὰ τέλεια); почившие именуются «усовершенными» (τετελεσμένοι); священноначалие «усовершенствуется» (τελεῖται); таинства (τελεταί) являются усовершенствующими (τελεστικά), а священнодействие именуется «совершенным» (τὰ τελούμενα), и пр. и пр.

⁶ См.: Матусова 2003. Ср.: Philo. *De spec. leg.* 1, 56, 3–4: τελούμενους δὲ τὰς μυθικὰς τελετάς; *De gig.* 54, 5: τελούμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς.

⁷ См., напр., Ioan. Chrys. *Ep.* 132 (PG 52, 691, 12–15): «...видеть, как столь великая и любящая мудрость душа незамедлительно совершает священный обряд 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 καταξιομένην μυστηρίων).

что именно цитируется: рассуждая о четырех видах божественной исступленности, Платон говорит, что исступление, относящееся к посвящению в таинства, связано с Дионисом (265b3–4). Следовательно, Христовы таинства, которые Ареопагит в *Церковной иерархии* настойчиво именуует «усовершенствительными», описывая их детали при помощи дериватов от основы *τελε-*, позиционируются как аналогичные Дионисовым.

В этом нет ничего удивительного. Параллели между Христом и Дионисом — умирающим и воскресающим богом, включая такие его атрибуты как символизм вина, рождённость/нерождённость, простоту/растерзанность отмечались уже поздними античными авторами (как они отмечаются и сейчас в современной сравнительной мифологии). Ярким примером является поэма-центон *Христос страждущий*. В ней из слов трагедий Еврипида составлена христологическая поэма о трех заключительных днях Страстной недели. При этом Еврипидовы строки, описывающие метаморфозы Диониса, приспособлены к описанию принятия Христом человеческой природы. (Хотя в современной науке консенсус относительно авторства поэмы не достигнут, во всех рукописях она приписывается Григорию Богослову)⁸.

Характерно, что Ареопагит представляет боговоплощение как процесс, посредством которого умный и простой Иисус непременно проходит из сокрытого и единого в явленное и раздробленное. Сходным образом в неоплатонической экзегезе Юлиана представлен Дионис, сын бога Зевса и смертной Семелы:

Такова сущность этих сказаний, если они точно исследованы и рассмотрены теми, которые искали, что за бог Дионис, и высказали в мифе истину⁹, которая, как я говорил, прикровенно выражает сущность этого бога и его вы-

⁸ В авторстве Назианзина убежден Андре Тюилье, опубликовавший критическое издание поэмы (Tuilier 1969). Тем не менее приводились доводы и в пользу отнесения ее к существенно более поздней эпохе: некоторые считают ее автором Константина Манасси (ок. 1130–1187), см. Аверинцев 1965, 2004 (о проблеме авторства: с. 385–86; о самой поэме: с. 388–396). См. также: Михалицын 2009.

⁹ То, что неоплатоники определяют как «миф», пс.-Дионисий Ареопагит

нашивание (κύησιν) Отцом [Зевсом] в умопостигаемом¹⁰, его **нерожденное рождение** (ἀγέννητον τόκον) в этом [чувственном] космосе... Впрочем, я не желаю показывать, как в театре, **бога, который одновременно сокрыт и явен** (τὸν κρύφιον ἄφα καὶ φανερόν θεόν)...¹¹

Юлиан утверждает, что мистерияльная драма, как усовершенствованный (связанный с посвящением в таинства) миф из числа тех, что передал сам Орфей, устроитель (καταστήσάμενος) священнейших из таинств, исцеляет не только души, но и тела¹²; и в этом Юлиан всего лишь продолжает Ямвлиха.

У Платона исступление, описание которого пс.-Дионисий воспроизводит в *Божественных именах*, — это эротическая исступленность, о которой Сократ и рассуждает в своем «мифическом гимне», т.е. в своей второй речи, содержащей основополагающие для платонизма мифы. Но тогда, если быть последовательным, рассуждения пс.-Дионисия Ареопагита о евхаристическом таинстве в *Церковной иерархии* III, 3 — в основе которых, как мы полагаем, лежит образность второй речи Сократа — должны быть отнесены к спасительным мифологемам.

Укажем на параллели между *Федром* и *Церковной иерархией* III, 3¹³:

именует «сокровенными и дерзновенными загадками» (τὰ κρύφια καὶ ἀτοτετολημμένα αἰνίγματα), которые непосвященным кажутся «страшной нелепостью» (ἀτολίαν δεινήν): Агеор. Ер. 9. 4–18 (1104В). Несмотря на разницу в терминологии, сравнительный анализ текстов показывает, что речь идет об одном и том же, см. Петров 2013. С. 266–275.

¹⁰ Согласно мифу, мать Диониса Семела погибла в огне, когда к ней сошел Зевс, и тот, чтобы не дать умереть зачатому ею Дионису, зашил зародыша себе в бедро и выносил.

¹¹ Julian. *Ad Heraclium cynicum* 16, 17–28 (221С).

¹² Ibid. 12, 8–10 (217С). Схожее рассуждение о двойном (телесном и умном) спасении и освящении имеется и в Агеор. ЕН. 7, 3, 9 (565ВС).

¹³ При этом следует учитывать, что линия *Федра* — лишь один из платонических и неоплатонических слоев и контекстов, присутствующих в Ареопагитиках. Сама трехчастность глав *Церковной иерархии*, распадающихся на введение в таинство, его описание и его умное истолкование (θεωρία), является

1) В *Федре* душа «прошла» (ἦλθεν) в здешнее живое существо, тогда как у пс.-Дионисия «единое, простое и сокровенное Иисуса, богоначальнейшего Слова, благодаря ради нас вочеловечению непреложно прошло (προελήλυθε) в сложность и видимость»¹⁴.

2) В *Федре* сопутствующая богам душа исполняется забвения (λήθης πλησθεΐσα) и зла, тяжелеет и в итоге ниспадает (πέση). Ареопагит, рассуждающий о спасительном богодеянии Иисусова вочеловечения, пишет:

Добровольно **отпав** (ἀπολεσοῦσα) от божественной и возводящей вверх жизни, [человеческая природа] была приведена к противоположной крайности — к многострастнейшему изменению. А **впав в блуждание** (πλανωμένη), отклонившись от прямого пути, ведущего к истинно сущему Богу, и покорившись губительным и злодеющим множествам, она не заметила (ἐλάνθανεν)¹⁵, что служит не богам (θεούς) и не друзьям, а неприятелям¹⁶.

Если в *Федре* речь идет об индивидуальной душе, то пс.-Дионисий говорит о человеческой природе. Однако идея остается схожей — душа/природа падает и забывает.

3) Примечательно, что Ареопагит говорит о богах во множественном числе. Возможно, это отголосок того места в *Федре*, где Сократ описывает свойства *разных* богов и говорит о душе, в земной жизни продолжающей подражать тому из богов, кому сопутствовала до ниспадения¹⁷. Правда, упоминание «богов» мо-

отражением неоплатонической триады «пребывание, исхождение, возвращение», подразумевая характерное для платонизма представление о параллелизме речи (логоса) и экстра-ментальной реальности. Ср., например, в связке: Plato. *Phaedr.* 264C (речь/λόγος как живое существо) и *Tim.* 30b–31a (космос как живое существо).

¹⁴ Ареоп. ЕН. 3, 3, 12 (444А).

¹⁵ Ср.: Plato. *Phaedr.* 248c: λήθης πλησθεΐσα.

¹⁶ Ареоп. ЕН. 3, 3, 11–13 (441А).

¹⁷ Ср.: Plato. *Phaedr.* 252c3–d5: «Если Эротом охвачен кто-нибудь из спутников (ὑπαδῶν) Зевса... Служители (ὑπαδῶν) же Арея, странствовавшие (περιεπόλου) вместе с ним, бывают склонны к убийству... Соответственно обстоит дело и с

жет быть намеренной игрой в эллина, который обратился в христианство, но ещё не полностью забывшего старые обычаи. Против последнего варианта можно привести тот довод, что подобная практика прямо противоречит формуле Никейского символа веры «веруем... во *единого* Господа Иисуса Христа, Сына Божия».

4) Чуть ниже Ареопагит пишет, что воплощение Иисуса сделало людей причастниками Его красот (καλῶν):

...наполнило человеческую природу великим и божественнейшим светом, украсило ее боговидными красотоми (κάλλεσι), показало сверхмирное возведение (ἀναγωγὴν ὑπερκόσμιον) и божественное жительство (πολιτεῖαν ἐνθεον)¹⁸.

Это язык платонизма, практически все упомянутые элементы — свет, красоты, возведение, сверхмирная область — присутствуют в *Федре*.

5) В *Федре* душа подражает своему (σφετέρου) богу, воспоминание о небесном пробуждается в ней, когда она зрит здешнюю красоту, воспроизводящую красоту тамошнюю (дословно «подражающую», μιμημένον). Тот, кто правильно пользуется воспоминаниями, становится «посвящаемым в совершенные таинства» (τέλους τελετὰς τελούμενος), делается подлинно совершенным (τέλεος). К истинному бытию (τὸ ὄν ὄντως) поднимается только мысль (διάνοια) философа, поскольку лишь она всегда **посредством памяти** близка, в меру сил, к тем вещам, близость к которым делает бога божественным (πρὸς γὰρ ἐκείνοις αἰεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν)¹⁹.

У пс.-Дионисия «богоподражание» (τὸ θεομίμητον) священноначальника тоже осуществляется через **обращение вверх памяти** (μνήμης ἀνανευόμενης), — ибо память связана с воображением, т.е. образами. В ходе священнословий и священнодействий

каждым богом (καθ' ἕκαστον θεόν): в сонме кого кто был (χορευτής), тот того и почитает (τιμῶν) и по мере сил подражает ему и в своей жизни (μιμούμενος εἰς τὸ δυνατὸν ζῆ)», пер. А.Н. Егунова.

¹⁸ Areop. ЕН. 3, 3, 11 (441BC).

¹⁹ Plato. *Phaedr.* 249c4–6.

память направляется на «богодеяния Иисуса», которые иерарх воспекает²⁰. Он «тайнозрит мыслительными очами (ἐν νοεροῖς ὀφθαλμοῖς ἐλοπτεύσας) их умопостигаемое зрелище», и «переходит к их символическому священнодействию» (συμβολικὴν ἱερούργιαν)», т.е. изображает/воспроизводит богодеяния в священнодействии. Делает он это «как преподал Бог» (θεοπαραδότης), ибо «мы делаем сие в ее²¹ воспоминание» (ср.: Лк 22:19; 1 Кор 11:24–25). Священнодействие является «богоподражательным»²², ибо священноначальник «совершает божественное посредством уподобления самому Христу» (τῇ πρὸς αὐτὸν Χριστὸν ἀφομοίωσει τὰ θεῖα τελέσαι). «Богоподражание» иерарха не зависит от субъективного желания, а дается свыше, возникая, когда он становится отражением Бога, как в *Федре* красивое лицо хорошо воспроизводит (μεμιμημένον) красоту-как-таковую, поскольку это дано ему от бога.

От богоподражания следует отличать «уподобление» (ἀφομοίωσις), которое зависит от произволения субъекта. Уподобление Иисусу есть реализуемое в нравственных поступках следование примеру Его земной жизни. Это необходимое условие спасения. Все три небольших параграфа, которые мы рассматриваем (*Церковная иерархия* 3, 3, 11–13), заканчиваются одинаковой мыслью: воплощение Иисуса является спасительным для нас только при условии нашего уподобления Ему или гармонического соединения с Ним²³.

6) Если в *Федре* говорится о том, что душа припоминает «та-

²⁰ Агеор. ЕН. 3, 3, 12 (441С).

²¹ Здесь Ареопagit цитирует Писание неточно: εἰς τὴν αὐτῆς ἀνάμνησιν (441С), где αὐτῆς относится либо к субъекту богодеяний — Иисусу, Который именуется здесь «человеколюбием богоначальной Благодати» (ἡ τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος φιλανθρωπία), либо к «трапезованию», Тайной Вечере. Ср.: Агеор. Ер. 9, 1 (1108А): καὶ αὐτὸν Ἰησοῦν... τὰ θεουργὰ μυστήρια παραδίδόντα διὰ τυπικῆς τραπεζώσεως.

²² Агеор. ЕН. 3, 3, 12 (444А): τῆς θεομιμῆτου ταύτης ἱερούργιας.

²³ Ср. Агеор. ЕН. 3, 3, 11 (441С): «...при нашем священном, сколь возможно, уподоблении (ἀφομοίωσесιν) Ему»; Ibid. 3, 3, 12 (444В): «...если только мы... гармонически соединяемся с Ним (συναρμολογηθῶμεν αὐτῷ) в тождестве непостыд-

мошную» красоту, взирая на ее земные отблески, обобщая которые, рассудок может постичь идею красоты, то у пс.-Дионисия мы должны взирать на «Его божественнейшую жизнь во плоти», ибо Иисус Христос и есть «наша умопостигаемая жизнь»²⁴. Идея та же: взирая на земные дела Иисуса, узреть Его умопостигаемую сущность.

7) Пс.-Дионисий завершает главу, посвященную таинству Евхаристии, обращением к миру *Федра*:

Вкусите же, говорят Речения, *и увидите* (Пс 33:9). Ибо благодаря священному посвящению (μυήσει) в божественное посвящаемые (μυούμενοι) познают Его дающие великие дары милости и, всесвященно тайнозря (ἐποπτεύοντες) в причастии (τῇ μεθέξει) Его божественнейшую высоту и величие, благодарственно (εὐχαρίστως) воспоют сверхнебесные (ὕπερουρανόσ) благодеяния Богоначалия²⁵.

Этот отрывок является ярким примером интертекстуальности: он одновременно отсылает читателя и к Евангелию, и к Платону. Его евхаристические элементы вызывают в памяти заповедь Христа: «творите сие в Мое воспоминание» (ἀνάμνησιν). Напротив, 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 истинно сущего (τὸ ὄν ὄντως). Поэтому по справедливости окрыляется только мысль философа, поскольку лишь она всегда посредством памяти близка, в меру сил, к тем вещам, близость к которым делает бога божественным. Только человек, правильно пользующийся такими

ной и божественной жизни»; Ibid. 3, 3, 11 (444CD): «...[если] мы соединимся с Ним в божественнейшей жизни, нашим по мере сил уподоблением Ему».

²⁴ Ibid. 3, 3, 12 (444C).

²⁵ Ibid. 3, 3, 15 (445C).

воспоминаниями (ὑπομνήμασιν), всегда посвящаемый в совершенные таинства (τελετάς), становится подлинно совершенным²⁶.

В *Федре* сказано, что «сверхнебесное место не воспел никто из здешних поэтов и не воспёт по достоинству» (τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόλον οὔτε τις ὑμνήσῃ πῶ τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἄξιαν), поскольку оно зримо лишь уму (μόνῳ θεατῇ νῶ). По Ареопагиту тайнозрение имеет такой же умный характер, как и у Платона. Однако, как для Ямвлиха и Юлиана, для пс.-Дионисия небезразличен и телесный уровень. Согласно Ареопагиту, *сверхнебесные* благодеяния (τὰς ὑπερουρανίας ἀγαθουργίας) Богоначалия *воспеваются* (ὑμνήσουσι) в момент причащения (τῇ μεθέξει) и евхаристии (εὐχαρίστως). Посвящаемые (μυούμενοι) познают (ἐπιγνώσονται), поскольку, вкусив, увидят (γεύσασθε καὶ ἴδετε).

Как мы видим, в рассматриваемом разделе *Церковной иерархии* пс.-Дионисия платоновский и евангельский планы взаимно проникают, обогащая и подпитывая друг друга.

Приложение

Любопытный пример улавливания в *Федре* элементов «умной евхаристии» представляет русский переводчик Платона и профессор Санкт-Петербургской Духовной академии Василий Николаевич Карпов (1798–1867), который комментирует следующий отрывок из *Федра* в своем переводе:

Исследуя шаг за шагом природу своего (σφετέρου) божества чрез собственные усилия, они получают успех, потому что бывают принуждены неослабно взирать на бога. Когда же постигают его своею памятью (ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ), тогда, приходя в восторг (ἐνθουσιῶντες), заимствуют от него нравы и склонности (τὰ ἐπιτηδεύματα), сколько может человек приобщиться (μετασχεῖν) божественному. И так как

²⁶ Plato. *Phaedr.* 249c.

этим они почитают себя обязанными любимцу, то ещё более любят его и, почерпая своё сокровище из недр Зевса, подобно вакханкам, переливают его в душу любимца и стараются, чтобы он, сколь можно более походил на их (μετασχεῖν) бога²⁷.

В примечании к этому месту Карпов поясняет:

То есть питая душу созерцанием своего божества..., они ту же самую пищу сообщают и своим любимцам, как вакханки, которые, по мифологическим сказаниям греков, находясь в состоянии восторженном, черпают из рек мёд, молоко и вино, а в состоянии обыкновенном — простую воду. Ср. *Ион* 594a²⁸.

В ссылке на диалог *Ион* (напечатанный у Карпова в том же томе, что и *Федр*) указано неправильное параллельное место²⁹, но это не меняет сути:

Что ты хорошо говоришь о Гомере, это... не искусство, а божественная сила, движущая тебя и находящаяся в тебе, как в камне, который у Еврипида назван магнитом, а у многих — ираклием. Да, этот камень не только притягивает железные кольца сами по себе, но и сообщает им силу делать в свою очередь то же самое, что делает камень, то есть притягивать другие кольца, так что из взаимного сцепления железных вещей и колец иногда составляется очень длинная цепь (ὄρμαθὸς). Сила же всех их зависит (ἀνήρτηται) от того камня... Все добрые творцы поэм пишут прекрасные стихотворения, водясь не искусством, а вдохновением и одержанием (ἐνθεοὶ καὶ κατεχόμενοι). То же и добрые творцы мелоса. Как корибанты (οἱ κορυβαντιῶντες) пляшут не в своем уме (ἔμφρονες), так и творцы мелоса пишут эти прекрасные мелосы не в своем уме: но лишь только попали на

²⁷ Карпов 1863. С. 68 (= Plato. *Phaedr.* 252e7–253b1).

²⁸ Ibid. Прим. 1.

²⁹ Правильно было бы «534а». Скорее всего, рукописное 3 превратилось при наборе в 9.

гармонию и размер, то и вакханствуют и являются одержимыми (βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι), будто вакханки, которые, когда бывают одержимы (κατεχόμενοι), черпают из рек мед и молоко, пришедши же в себя, этого не могут... Поэт есть вещь легкая, летучая и священная (κοῦφον χρῆμα καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν)... Для того-то Бог и делает их служителями, вещунами и божественными провещателями (μάντεσι) не прежде, как по отнятии у них ума, чтобы, то есть, слушая их, мы знали, что не они говорят столь важные вещи, поколику в них нет ума, а говорит сам Бог, только чрез них издаёт нам членораздельные звуки³⁰.

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

Остается только гадать о том, какие подспудные ассоциации могли выстраиваться в уме В.Н. Карпова. Мы же, в контексте настоящего исследования, можем заметить, что указанные отрывки из *Федра* и *Иона* насыщены лексикой и образами, которые у позднейших платоников превратятся в технические термины и стройную доктрину. Например, *Федр* предоставляет основу для развития концепции вертикальных «цепей» сущего, подчиненных «своему» (σφέτερος) богу. Умное всматривание в своего бога осуществляется через прикосновенность к нему при помощи памяти (ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ), что применительно к таинству евхаристии позволяет сопоставить платоновскую концепцию анамнеза с евангельским заветом «сие творите в Мое воспоминание» (1 Кор 11:23–25). Одержимые Богом, воспринимают от

³⁰ Карпов 1863. С. 373–375 (= Plato. *Ion* 533d1–534d).

него привычки (τὰ ἐπιτηδεύματα), т.е. позднейшую неоплатоническую «пригодность» (ἐπιτηδειότης), а та, в свою очередь, обеспечивает им причастность (μετοχή) к богу. Диалог *Ион* предоставляет для позднейших учений об иерархии сущего и механизме передачи божественных энергий от чина к чину замечательный образ длинной цепи, звенья которой находятся в состоянии «подвешенности» друг к другу, а в конечном счете — к богу. При этом скрепляющая их сила — это магнитное взаимодействие. Одержимый богом «вакхант» (позднее Дамаский специально сошлётся на Платона, говоря, что философ в идеале должен быть вакхантом) становится невесом³¹, крылат, священен (κοῦφον χρῆμα καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν). При этом действует уже не он — через него вещает бог (ср. «уже не я живу, но живет во мне Христос», Гал. 2:20). Зачерпывание речной воды в этом священным и боговдохновенном состоянии приводит к тому, что зачерпывается мёд и молоко и т.д. На наш взгляд, приведённых примеров достаточно для того, чтобы сказать, что Платон мог предоставить пс.-Дионисию много материала для синтеза христианской и языческой доктрин.

Источники и литература

Areop. DN — Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus.

Areop. EH — Pseudo-Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia.

Areop. Ep. — Pseudo-Dionysius Areopagita. Epistulae.

CD I — Corpus Dionysiacum. Bd. I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus / Hrsg. Beate Regina Suchla. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1990 (Patristische Texte und Studien 33).

³¹ Пример левитации у языческих философов приводит Евнапий, передающий молву, согласно которой Ямвлих, погружаясь в молитву богам, парил над землей на высоте десяти локтей. Пример из христианской традиции предоставляет Максим Исповедник: «человек сделался бы легким в духе и никакой телесной тяжестью не притягивался бы к земле и не удерживался бы от восхождения на небеса», Öhler 1863: 1305D–1308A; Constatas 2014: 102–121.

- CD II — Corpus Dionysiacum. Bd. II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae / Hrsg. von Günter Heil und Adolf Martin Ritter. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1991 (Patristische Texte und Studien 36).
- Карпов 1863 — Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым. Изд. 2-е, испр. и дополн. Часть 4. СПб., 1863.
- Clem. *Strom.* — *Clemens Alexandrinus*. Stromata / Hrsg. Otto Stählin. Buch I–VI, 1906; VII–VIII, 1909 (Die griechischen christl. Schriftsteller 15; 17).
- Constas 2014 — *Maximos the Confessor*. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua / Ed. and transl. by Nicholas Conostas. Vol II. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 2014.
- Hermias — *Hermias*. In Platonis Phaedrum scholia / Éd. P. Couvreur // Hermias von Alexandrien. In Platonis Phaedrum scholia. Paris: Bouillon, 1901 (repr. Hildesheim: Olms, 1971).
- Ioan. Chrys. *Ep.* — *Joannes Chrysostomus*. Epistulae // Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Éd. J.-P. Migne. T. 52. Paris, 1859. P. 623–748.
- Julian. — *Julianus*. Ad Heraclium cynicum // L'empereur Julien. Oeuvres complètes. T. II. 1: Discours V–IX / Éd. Gabriel Rochefort. Paris: Les Belles Lettres, 1963.
- Öhler 1863 — *Maximus Confessor*. Ambiguorum Liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi / Ed. Franz Öhler // Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Éd. J.-P. Migne. T. 91. Paris, 1863.
- Philo. *De gig.* — *Philo*. De gigantibus / Ed. P. Wendland // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Bd. 2. Berlin: Reimer, 1897. S. 42–55.
- Philo. *De spec. leg.* — *Philo*. De specialibus legibus / Ed. L. Cohn // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Bd. 5. Berlin: Reimer, 1906. S. 1–265.
- Stob. — *Joannes Stobaeus Anthologus*. Anthologium / Ed. C. Wachsmuth, O. Hense. T. 1–5. Berlin: Weidmann, 1884–1912.
- Themist. — Themistii orationes quae supersunt. Bd. 1 / Ed. H. Schenkl, G. Downey. Leipzig: Teubner, 1965.
- Theogn. — *Theognis* / Ed. Douglas Young. Leipzig: Teubner, 1971.
- Tuilier 1969 — *Grégoire de Nazianze*. La passion du Christ / Introduct., texte critique, trad., notes et index de A. Tuilier. P., 1969 (Sources chrétiennes 149).
- Аверинцев 2004 — *Аверинцев С.С.* Византийские эксперименты с жанровой формой классической греческой трагедии // С.С. Аверинцев Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 385–403.

- Матусова 2003 — *Матусова Е.Д.* Что такое «иудейские мистерии»? // Индоевропейское языкознание и классическая филология. Материалы седьмых чтений памяти И.М. Тронского. Индоевропейское языкознание и классическая филология VII. СПб.: Наука, 2003. С. 63–68.
URL: <http://iling.spb.ru/tronsky7/index.html>
- Михалицын 2009 — *Михалицын П.Е.* История атрибуции христианской трагедии Χριστὸς πάσχων («Страждущий Христос»). URL: <http://www.bogoslov.ru/text/434669.html>
- Петров 2008 — *Петров В.В.* Таинство «синаксиса» у Псевдо-Дионисия Ареопагита и у прп. Максима Исповедника // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. 2008. № 24. С. 52–63.
- Петров 2013 — *Петров В.В.* Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе» // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общей редакцией В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 264–308.
- Bebis 1974 — *Bebis G.S.* The 'Ecclesiastical Hierarchy' of Dionysios the Areopagite: A Liturgical Interpretation // Greek Orthodox Theological Review. Brookline, Mass., 1974. Vol. 19/2. P. 159–175.
- Boularand 1957–1958 — *Boularand E.* L'Eucharistie d'après le pseudo Denys l'Aréopagite // Bulletin de Littérature Ecclésiastique. 1957. Vol. 4. P. 193–217; 1958. Vol. 3. P. 129–169.
- Campbell 1981 — *Dionysius the Pseudo-Areopagite.* The Ecclesiastical Hierarchy / Trans. and annotated by Th.L. Campbell. University Press of America, 1981.
- De Andia 2005 — *De Andia Y.* 'La très divine Cène... archisymbole de tout sacrement' (EH 428B). Symbole et eucharistie chez Denys l'Aréopagite et dans la tradition antiochienne // The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation / Ed. I. Perczel, R. Forrai and G. Geréby. Leuven, 2005. P. 37–65.
- Sheldon-Williams 1964–1965 — *Sheldon-Williams I.P.* The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius // Downside Review. 1964. Vol. 82. P. 293–302; 1965. Vol. 83. P. 20–31.
- Wesche 1989 — *Wesche K.P.* Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius // St. Vladimir's Theological Quarterly. N.Y., 1989. Vol. 33/1. P. 53–73.