

Евгений Жуков

# ВЕЧЕРНИЙ СВЕТ

Том 3



**Развитие идеи обожения  
в православии**

## Введение

Обзор развития идеи обожения в Церкви я начал с апологетов. Исследование апостольских отцов находится в последнем томе. Так как апостольские отцы не знали никакого обожения, ни термина, ни идеи, что я совершенно определенно показываю в пятом томе, то началом исследования является период так называемых «апологетов».

## Иустин

Несмотря на более философский характер, некоторые важные темы раннехристианского богословия можно понять, читая апологетов второго века. Иустин Мученик — самый влиятельный и плодотворный апологет этой эпохи, и поэтому его труды играют важную роль в определении учения о теозисе в церкви второго и третьего веков. Богословие Иустина Христоцентрично. Иустин рассматривает Христа как божественную фигуру, чаще всего называемую Логос, которая стала человеком и через свое воплощение, смерть и воскресение восстала к общению с Богом. Именно в этом христологическом контексте в сочинениях Иустина появляются некоторые идеи, связанные с обожением. Следующая цитата хорошо иллюстрирует его сотериологию, Иустин пишет:

*«Мы научены также, что Он по благодати Своей в начале все устроил из безобразного вещества для человеков, и что они, если по своим делам окажутся достойными Его назначения, удостоятся жить с Ним и царствовать с Ним, сделавшись свободными от тления и страдания. Ибо как создал Он нас в начале, когда мы не существовали, — таким же, думаем, образом тех, которые избрали благоугодное Ему, удостоит за это избрание **нетления и сожития с Собою**. Что мы сотворены в начале — это было не наше дело; но, чтобы мы избирали следовать тому, что Ему приятно, Он посредством дарованных нам разумных способностей **убеждает нас и ведет к вере**».*

Мы видим, что «достойным Его» человека делает вера. Через грех человечество погрязло в страданиях, смерти и тлении. Спасение для Иустина — это, прежде всего, избавление от тления и обретение божественного бессмертия. Спасение — это преимущественно получение божественного нетления, бессмертия и восстановленного общения с Богом. Крест также является центральной сотериологической реальностью для Иустина. Он пишет:

*«Ибо мы, после Бога, почитаем и любим Слово нерожденного и неизреченного Бога, потому что Оно также ради нас сделалось человеком, чтобы сделаться причастным нашим страданиям и доставить нам исцеление».*

Это исцеление, впрочем, не новая идея, а взята из обильно цитируемого им Исаии: «ранами его мы исцелились». Об этом подробнее поговорим, когда будем исследовать писания Иринея, но здесь кратко скажу: для Павла нет никакого исцеления — смерть ветхого и рождение нового: **«Безрассудный! То, что ты сеешь, не оживет, если не умрет»**.

Как и Игнатий, Иустин связывает получение божественных даров с таинствами. Он пишет, что через Евхаристию:

*«Пицца эта у нас называется евхаристиею (благодарением), и никому другому не позволено участвовать в ней, как только тому, кто верует в истину учения нашего и омылся омовением в оставление грехов и в возрождение, и живет так, как предал Христос. Ибо мы принимаем это, не так как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье: но, как Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пицца эта, над которой совершено благодарение через молитву слова Его, и от которой **через уподобление** получает питание ваша кровь и плоть, есть — как мы научены — плоть и кровь того воплотившегося Иисуса».*

Интересно, что в латинской церкви это место переведено как *transmutatio*, - казалось бы, пожалуй, первое упоминание о трансмутации, пресуществлении. Наш переводчик выбрал слово «уподобление», но до нас дошел греческий оригинал. Там стоит слово «Μεταβολῆς». Двусоставное слово. Предлог Μετα —

приставка, обозначающая общность, соучастие, совместное действие, положение между. И глагол βολεσ — «я бросаю». Давайте посмотрим, что в кого трансмутирует, с чем и во что уподобляется, что за метаболизм и обмен веществ.

Это, пожалуй, лучший аргумент, который апологеты пресуществления всегда приводят в обоснование своей позиции раннего упоминания о пресуществлении. Поверхностное прочтение этого грамматически сложного отрывка действительно может показаться очень похожим на пресуществление, особенно для современного читателя, который, вероятно, увидит слова через призму более поздних концепций. Таким образом, даже честному и искреннему современному читателю очень легко ошибочно истолковать пресуществление в этом отрывке. Более того, ссылка не только очень ранняя, она также указывает на слова Иисуса и свидетельствует об авторитете письменных Евангелий.

Однако, как мы увидим, на самом деле это не так. Более тщательное изучение формулировки, контекста, истории и других ясных выражений Иустина по этому вопросу прояснит, что в этом отрывке вообще не говорится о пресуществлении, а ровно наоборот — доказываемая, что вино — это вино, а хлеб — это хлеб.

Прежде чем мы перейдем к нашему главному отрывку, небольшая справочная информация будет полезна в наших попытках прочитать слова Иустина так, как он их имел в виду, а не вчитывать в его текст наши собственные идеи и термины почти два тысячелетия спустя.

Важная отправная точка связана с идеей употребления в пищу человеческой плоти. Иустин относит поедание человеческого мяса к числу «невероятных и постыдных деяний», в которых ложно обвиняют христиан. Он также объясняет:

*«И сам я, когда еще услаждался учением Платона, слышал, как обносят христиан, но, видя, как они бесстрашно встречают смерть и все, что почитается страшным, почел невозможным, чтоб они были преданы пороку и распутству. Ибо какой распутный и невоздержный, почитающий за удовольствие есть плоть человеческую, может охотно принять смерть, чтоб лишиться своих удовольствий?»*

Иустин совершенно непреклонен в том, что христиане не едят человеческое мясо. Он был не одинок в подобных комментариях. Его христианские современники второго века также отметили, насколько мерзкой они считают концепцию поедания человеческой плоти. Перечисляя обвинения, которые, как он слышал, выдвигались против христиан, Феофил Антиохийский называет обвинение в употреблении в пищу человеческого мяса «самым нечестивым и варварским из всех», он отвечает, что их собственные языческие мифы включают в себя фактическое поедание человеческого мяса, приведя несколько примеров, и указывает на то, что, действительно, их собственные боги делали это. Напротив, он настаивает: «Но христиане далеки от того, чтобы задумывать какие-либо подобные дела!»

Христианский философ второго века по имени Афинагор также сказал:

*«А что сказать о телах человеческих, которые не назначены в пищу ни одному животному и которым, по достоинству природы, определена могила только в земле (у нас не только в земле «Е. Ж.»), так как Творец не назначил и другое какое из животных в пищу животным того же вида, хотя предоставил он свойственную природе их пищу находить в животных разного с ними рода? Если противники могут доказать, что тела людей назначены в пищу людям, то ничто не препятствует признать, что людям есть друг друга естественно, как и другое что, дозволенное природою, и пусть дерзающие говорить наслаждаются телами возлюбленных своих и угощают ими своих приятелей как самым приличным кушаньем. Но так как это нечестиво даже и говорить, и вкушение плоти человеческой людьми есть дело самое отвратительное и самое гнусное и ужаснее всякого беззаконного и противоестественного ядения или действия, так как с другой стороны противоестественное никогда не может поступить в пищу нуждающимся в ней членам и составам, а непоступающее в пищу не может соединиться с тем, чего оно не питает, то и тела людей никогда не могут соединиться с подобными им телами, для которых эта пища противоестественна, хотя нередко проходит чрез их чрево по какому-нибудь ужасному несчастю; не имея питательной силы и рассеявшись по тем частям вселенной, от которых получили первоначальное свое происхождение, вещества соединяются с сими последними на время, на сколько каждому из них придется. Впрочем, распространяться об этом более не благовременно, потому что это признается всеми, по крайней мере, теми, кто не полужвери».*

Обратим внимание, что главный аргумент пресуществления, это то, что Христос стал человеком, чтобы мы съели его как человека. Иначе Он нам не может усвоиться. Так вот, Афинагор пишет, что «противоестественное никогда не может поступить в пищу нуждающимся в ней членам и составам, а непоступающее в пищу **не может соединиться с тем, чего оно не питает, то и тела людей никогда не могут соединиться с подобными им телами**, для которых эта пища противоестественна». Так вот, возлюбленные поклонники человеческой плоти Христа: «не соединяются человеческие тела в акте канибализма».

Тертуллиан:

«Он хлеб, принятый и разделенный между учениками, сделал Своим Телом, говоря: Это есть Тело Мое, — т.е. «образ Моего Тела». Ведь не было бы образа, если бы не было собственно Тела».

Конечно, мне скажут, что понятие «образ» и «символ» предполагает само явление. Не предполагает. Об этом языческом понимании образа и символа и как оно вошло в церковь очень подробно поговорим в главе «Символ». Моя фотография — это символ? Да. Являет она меня? Нет. И даже если являет, если даже на этом понимании мы остановимся, то значение этого явления и его понимание может быть совершенно разным. О чем ниже.

Макарий Великий. Беседа 27:

«17. Вопрос. Что значат слова: «ихже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша» (1 Кор. 2, 9)?

«Ответ». В оное время великие, праведные цари и Пророки знали, что придет Избавитель; но не знали, не слышали, и на сердце им не всходило, что Он постраждет и будет распят, что пролиется кровь на кресте, что будет крещение огнем и Святым Духом, **что в Церкви будут приносимы хлеб и вино вместообразные Его плоти и крови, что причащающиеся видимого хлеба духовно будут вкушать плоть Господню**, что Апостолы и христиане примут Утешителя, и облекутся силою свыше и исполнятся Божества, что души сподобятся единения с Духом Святым. Сего не знали Пророки и цари, сие и на сердце им не всходило. Ныне же христиане иначе обогащаются и исполняются любовью к Божеству, но, и такую радость и утешение имея, пребывают в страхе и трепете».

Августин:

«Ибо Господь не замедлил сказать: «Сие есть Тело Мое», когда хотел дать знак Своего Тела». [1]

Августин:

«Если высказывание содержит запрет на нечто бесчестное или на злодеяние, а также если оно побуждает к пользе или благодеянию, то оно не является фигуральным. Если же оно предписывает бесчестие или злодеяние, или запрещает полезное или благодетельное, то оно фигурально. В Писании сказано: «Если вы не будете есть плоть Сына человеческого и пить Его кровь, то не обретете жизни вашей (Иоан. 6, 54)». Кажется, что здесь предписывается злодеяние или бесчестие; **следовательно, высказывание это фигурально и велит приобщаться Страстям Господним и любовно и с пользой сохранять в памяти, что плоть Его была за нас распята и изъязвлена**». [2]

Св. Серапион Антиохийский:

«Вам мы предлагаем этот хлеб, **подобие Тела Единородного. Этот хлеб является подобием Его святого Тела**, потому что Господь Иисус Христос в ночь, в которую Он был предан, взял хлеб, преломил и дал Своим ученикам, сказав: «Примите и ядите, сие есть Тело Мое, за вас преломляемое во оставление грехов». **По этой причине мы также предлагаем Хлеб, чтобы привести себя в подобие Его смерти**; и мы молимся: примири нас всех, о Боже истинный, и будь милостив к нам. И точно так же, как этот Хлеб был разбросан по горам, а когда был собран, то стал единым целым, так и Ваша святая Церковь соберется из каждого народа, из каждой страны, из каждого города, деревни и дома и превратится в единую живую Кафолическую Церковь.

Мы предлагаем также **чашу, подобие Его Крови**, потому что Господь Иисус Христос взял чашу после того, как Он поел, и Он сказал Своим ученикам: «Примите, пейте, это новый завет, который есть Моя Кровь, изливаемая за вас во оставление грехов». И по этой причине мы предлагаем чашу, **чтобы принести себе пользу подобием Его Крови**. О Боже истины, пусть Твой Святой Логос сойдет на этот Хлеб, чтобы Хлеб мог стать Телом Логоса, и на эту Чашу, чтобы Чаша могла стать Кровью Истины. И сделай так, чтобы все, кто общается, получили лекарство жизни, чтобы вылечить все болезни и укрепить каждый прогресс и добродетель; не к осуждению, о Бог истины, и не к позору и поношению!»

Безусловно, «сотвори убо хлеб сей честное тело Христа Твоего», но понимание этого может быть различным. Мы видим «подобие», «знак», «образ», «символ», «духовное приобщение» и так далее. В конце главы я предложу некоторые свои идеи, которые полностью согласуются с высказываниями отцов.

Предложу перевод и комментарий Д.В. Смирнова на понимание евхаристии папой Геласием:

«Полный текст отрывка о Евхаристии из трактата папы Геласия «О двух природах во Христе против Евтихия и Нестория» (с необходимым для понимания христологическим контекстом):

«13. <...> Скажем больше: несомненно, что авторитет божественного Писания часто свидетельствует о внутреннем человеке и внешнем человеке, однако на этом основании [следует говорить] не о двух людях в одном [человеке], но об одной личности и об одном человеке. Ведь «внутренний» и «внешний» говорится для обозначения качеств, а не для личностного указания на двух [людей]. Тем более надлежит всегда соблюдать это в том невыразимом нераздельном соединении: как сохраняя собственные свойства каждой из [двух] природ, из которых без всякого сомнения составляется это таинство [Воплощения] и без которых оно очевидно не могло составиться, так и [признавая], что [всегда] существует одно и то же Лицо Господа нашего Иисуса Христа, что таким образом Христос есть цельный, единый и истинный. Более того, Он не единый, если Он не цельный, поскольку если устранить одну часть из того, на основании чего доказываем, что Он цельный, то Он будет представляться уже не цельным. Итак, если Он не цельный, то и не единый; если Он не цельный, то и не истинный; если Он не истинный, то тем самым изобличается, что у этих [еретиков] ложный Христос.

14. О том, что именно таким образом это таинство [Воплощения] началось с самого момента блаженного зачатия [Христа], свидетельствует Священное Писание, говоря: «Премудрость построила Себе дом, опирающийся на твердость семиобразного Духа» [Притч 9. 1]. [Это та самая Премудрость.] Которая позаботилась о даровании [нам] для пропитания Воплощения Христа; и через это Воплощение мы делаемся причастниками божественной природы [2 Петр 1. 4]. Поистине, таинства, которые мы принимаем, [таинства] Тела и Крови Христа — это [некая] божественная вещь, ведь именно поэтому посредством этих таинств мы делаемся причастниками божественной природы. **Однако [в этих таинствах] природа или субстанция Хлеба и Вина не перестает существовать.** Не подлежит сомнению, что при совершении таинственных священнодействий предлагаются [для почитания и принятия] **образ и подобие Тела и Крови Христа**. И тем самым нам с достаточной ясностью показывается: мы должны думать о Самом Господе Христе то же самое, что мы исповедуем, почитаем и принимаем в Его образе. Как [Хлеб и Вино] восходят в божественную субстанцию благодаря совершающему [это таинство] Святому Духу, однако при этом остаются со [всеми отличительными] свойствами собственной природы, так точно пусть [эти евхаристические образы] доказывают нам то важнейшее таинство [Воплощения], действенность и силу которого они нам истинно представляют, ведь из того, что [Хлеб и Вино] остаются в собственной [природе], ясно, что Христос остается единым, поскольку Он остается цельным и истинным».

Комментарий: «Логика папы Геласия выстраивается следующим образом: во Христе при Воплощении божественная природа и человеческая природа не смешиваются в некую одну природу, божество не «пресуществляется» в человечество и человечество не «пресуществляется» в божество, но обе природы соединяются неслитно и нераздельно в единстве Ипостаси. То же самое происходит и в Евхаристии, которую папа Геласий понимает как «образ» Христа и Его Воплощения: природа Хлеба и природа Бога не смешиваются, Хлеб не превращается по своей сущности ни в Тело, ни в Бога, но благодатным божественным действием соединяется с божественной природой, «переходит» и «входит» в нее. Принимая такой Хлеб, христиане становятся причастны божеству, то есть в них происходит по благодати соединение божества (т. е. единой благодати Св. Троицы, через которую происходит

причастность сущности) и человечества (т. е. собственной человеческой природы в каждом человеке). Поскольку Евхаристия есть образ Воплощения, это соединение является не соединением по ипостаси (как во Христе), но соединением по благодати, однако каждый человек становится причастным тому обожению, полнота которого осуществилась во Христе, сам духовно становится «Телом и Кровью» Христа, т. е. членом Его мистического Тела — Церкви (папа Геласий прямо об этом не пишет, однако эти идеи блж. Августина стоят за его позицией). Таким образом, логика такого «халкидонского» богословия обратна логике богословия евхаристического пресуществления: если сторонники пресуществления думают, что через (физическое?) принятие реального Тела Христа человек становится неким образом духовно причастен душе и божеству Христа, то в рамках «халкидонской» концепции через принятие благодатно соединенного с Хлебом божества Христа (т. е. единого божественного действия Св. Троицы) человек уподобляется Христу в своей собственной ипостаси (природе) и участвует как малое «тело» в жизни цельного Тела Христова — Церкви». [3]

Это чистой воды лютеранский взгляд. А. И. Осипов пытался его отстаивать, но после скандала мы все поняли, что другой, отличной от римо-католиков, доктрины пресуществления у нас нет. Никакой «православной» теории пресуществления не существует. Только физический канибализм. Привет жертвенным дионисийским быкам.

Ученик Иустина Мученика, Татиан, пишет:

*«Чем мы вредим вам, эллины? Почему вы ненавидите, как самых отъявленных злодеев, тех, которые следуют слову Божию? Мы не едим человеческого мяса: вы лжесвидетельствуете, когда говорите так; а у вас Пелопс делается ужином для богов, хотя был любимцем Посидона; Кронос пожирал детей и поглащает Митиса».*

Вернемся к Иустину. Итак, Иустин и более широкий христианский мир, частью которого он был, регулярно и решительно осуждали употребление в пищу настоящей человеческой плоти и даже использовали это в качестве аргумента против языческих религий, мифы которых включали такие вещи. Следует также отметить, что эти осуждения конкретно касаются варварства употребления в пищу человеческой плоти, а не просто насилия, которое требуется для получения такой плоти.

Они также включают осуждение даже санкционированного Богом потребления человеческой плоти, подразумевая, что бог, который допускает или участвует в таком, является злом. Эти утверждения являются безоговорочными, ясными, прямыми и абсолютными, без малейшего намека на нюансы или пространство для маневра. Иустин и другие христиане его времени находили саму идею употребления человеческой плоти в буквальном смысле морально отвратительной и варварской в худшей степени, а мифы других религий, в которых говорится о богах или людях, вовлеченных в буквальное поедание человеческой плоти, были доказательством как ложности, так и злой природы таких верований. То, что Иустин говорит о вечере, должно быть прочитано в этих интеллектуальных и моральных рамках.

Иустин также ясно описал природу вечери в другом своем произведении — «Диалоге с Трифоном». Он говорит:

*«И приношение пшеничной муки, государи мои, — продолжал я, — которую велено было приносить за очистившихся от проказы, было прообразом хлеба Евхаристии, который заповедал приносить Господь наш Иисус Христос в **воспоминание страдания**, подъятого Им за людей, очищающих свои души от всякого греха (верой — воспоминанием в страдания «Е. Ж.»), а вместе для того, чтобы мы благодарили Бога, как за то, что Он сотворил для человека мир и все, что в нем находится, так и за то, что Он освободил нас от греха, в котором мы были, и совершенно разрушил начальства и власти чрез Того, Который сделался страждущим по воле Его».*

Иустин описывает вкушение хлеба как средство вспомнить страдания Христа и поблагодарить Бога за сотворение, искупление, избавление и т.д. Далее он говорит:

*«Ясно, что в этом пророчестве говорится о хлебе, который нам повелел наш Христос творить в **воспоминание** воплощения Его ради верующих в Него, за которых и пострадал; и о чаше, которую Он велел творить с благодарением в память крови Его».*

Он говорит, что мы едим хлеб в память о плоти Христа, что сильно отличается от утверждения, что мы едим не хлеб, а едим настоящую плоть Христа. Он также говорит, что мы пьем чашу в память о крови Христа, что опять же сильно отличается от утверждения, что мы пьем саму кровь Христа в буквальном смысле. Позже он уточняет дальше:

*«Итак, Бог наперед свидетельствовал, что Ему приятны все жертвы во имя Его, которые повелел совершать Иисус Христос, т. е. которые на всяком месте земли приносятся христианами в Евхаристии хлеба и чаши... Такие именно и научены приносить христиане, и притом с воспоминанием во время принятия сухой и жидкой пищи, чрез которую они вспоминают о страданиях, понесенном за них Сыном Божиим».*

Для Иустина материя даров — это не жертвенная плоть и кровь Иисуса, принесенные на алтарь в качестве милостивительной жертвы за грехи присутствующих, как учат римские католики, или присутствие при той самой жертве, как учат у нас. Вместо этого элементы вечери напоминают о страданиях Христа и заставляют нас восхвалять и благодарить Его, что является единственной приемлемой «жертвой» истинного поклонения. Это возобновление Завета в ветхозаветном понимании:

*«И услышал Бог стенание их, и вспомнил Бог завет Свой с Авраамом, Исааком и Иаковом».*

*«И Я услышал стенание сынов Израилевых о том, что Египтяне держат их в рабстве, и вспомнил завет Мой».*

*«И вспоминал завет Свой с ними и раскаивался по множеству милости Своей».*

Трапеза — это внешнее выражение внутреннего духовного акта благодарения и молитвы с нашей стороны и Божие единения нас в одно мистическое тело, организм, Церковь с Его стороны. Не Его тело, мясо в буквальном смысле, а мы есть Церковь-тело, потому что «болеет ли один член — болеют все, радуется один член — радуются все». И когда, и только когда, мы — тело, тогда Он — глава. Вот в каком смысле тело Христово. Об этом прекрасная лекция арх. Инуария Ивлева. А не мы его тело жуем и трансмутируем в бога. И Шмеман рассуждал в этом же ключе: сначала Таинство Соборания, потом таинство Царства и только потом таинство Тела.

Имея в виду эти интеллектуальные и моральные рамки, мы можем приблизиться к контексту оригинальной цитаты. Ближе к концу своей первой Апологии Иустин Мученик начинает описывать христианское богослужение. Он объясняет крещение и обсуждает христианское собрание. Затем Он представляет трапезу:

*«По окончании молитв мы приветствуем друг друга лобзанием. Потом к предстоятелю братии приносятся хлеб и чаша воды и вина: он, взявши это, воссылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого. После того, как он совершит молитвы и благодарение, весь присутствующий народ отвечает: аминь. Аминь — еврейское слово — значит: да будет. После благодарения предстоятеля и возгласения всего народа, так называемые у нас **диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба**, над которым совершено благодарение, **и вина, и воды, и относят к тем, которые отсутствуют**».*

Акцент здесь, опять же, делается на трапезе благодарения и хвалы. Он говорит, что пища — это хлеб и вино, смешанные с водой. Интересно, что даже после того, как председательствующий брат благословил его и раздал, все равно говорит, что это хлеб и вино, смешанные с водой. Он говорит, что люди вкушают не плоть и кровь, а хлеб и вино, смешанные с водой.

Чтобы пресуществление было истинным, должно быть так, чтобы хлеб и вино перестали быть хлебом и вином, сохраняя только случайные качества (акциденции) хлеба и вина, которые делают их таковыми, в то время как на самом деле они по своей сути превращаются в тело и кровь человеческого тела Иисуса. Хлеб — это уже не хлеб, и вино — это уже не вино. Фактически, Тридентский собор осуждает любого, кто скажет, что хлеб и вино остаются хлебом и вином, даже если такой человек говорит, что они также становятся буквальной плотью и кровью Христа. За это вас проклянут в Риме. (Тридентский собор, Тринадцатая сессия, Канон 2). Согласно римско-католической догме, вы обязаны сказать, что элементы

больше не являются хлебом и вином и теперь являются только телом и кровью Иисуса. У нас есть альтернативная точка зрения с внедрением Лже-Дионисием языческого понимания символа. Об этом в главе «Символ». Так что у нас можно считать, что приобщаешься ты Христа энергично. Об этом отличная лекция д. б. н. М. М. Бернацкого о пресуществлении. [4] Интересно: или буквально «мясо» Христа, или язычески — энергично. Вот такая вилка.

Однако, в понимании Иустина этой вилки нет. Что бы еще ни говорил Иустин, тот факт, что он говорит, что хлеб и вино остаются хлебом и вином даже после того, как они благословлены и съедены, доказывает, что Иустин не верит в пресуществление. Но верил ли он, что буквальная плоть вообще присутствовала? Хотя хлеб и вино остаются хлебом и вином, верил ли он, что плоть и кровь Иисуса также присутствуют в трапезе в физическом смысле? Дают ли нам следующие слова какие-либо основания заключить, несмотря на все его моральное отвращение и его явное утверждение в других местах, что трапеза была знаком памяти, что Иустин верил, что христиане буквально ели настоящую человеческую плоть и кровь физического тела Иисуса? То есть, не «трансмутируют», а «содержат» и не перестают быть хлебом и вином в лютеранском смысле.

Итак, после приведенных выше подробностей, Иустин в заключение добавил несколько дополнительных комментариев к пище причастия.

*«Пища эта у нас называется евхаристией (благодарением), и никому другому не позволено участвовать в ней, как только тому, кто верует в истину учения нашего и омылся омовением в оставление грехов и в возрождение, и живет так, как предал Христос. Ибо мы принимаем это не так как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье».*

Иустин начинает этот раздел с указания на то, что христиане собираются и едят не только для того, чтобы потворствовать своему аппетиту. Еда не является «обычной». Хлеб не едят ради удовольствия от общей трапезы, а вино — ради удовольствия от алкоголя. Иустин часто защищает христиан от обвинений в «чувственности и невоздержанности». Таким образом, Иустин стремится показать, что христиане собираются не с целью совершить пирушку. Трапеза — это священное дело, акт поклонения, и поэтому пища — это не просто плотское удовольствие, она освящена и предназначена для этого священного употребления. Подобно хлебу в еврейском храме, который могли есть только священники, или Пасхальной трапезе, которую мог есть только обрезанный новообращенный, пища Вечери Господней могла быть съедена только крещеными верующими.

Еще одно напоминание нам о нашем «царственном священстве». Только те, кто предан Христу, могли принять участие, и только достойным образом. Сама еда называлась «день благодарения». Вкушение его в молитве и благодарении было приношением хвалы Богу. Это было сделано не для того, чтобы удовлетворить аппетит. Это то, что Иустин здесь стремится продемонстрировать. Возвращаясь к тексту, мы читаем:

*«Ибо мы принимаем это, не так как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье: но как Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершено благодарение через молитву слова Его, и от которой через уподобление **получает питание ваша кровь и плоть**, есть — как мы научены — плоть и кровь того воплотившегося Иисуса».*

Понимание аргумента Иустина в смысле пресуществления здесь заключается в том, что, как Иисус стал плотью и кровью по слову Божьему, так хлеб и вино стали Его плотью и кровью по молитве. Опять же, даже это прочтение на самом деле было бы аргументом в пользу лютеранской позиции, а не в пользу пресуществления. Иисус стал плотью, не переставая быть тем, кем Он уже был. Он не изменился ни по существу, ни по сути. К Нему была добавлена человеческая природа без каких-либо изменений в природе божественной.

Если бы прочтение в смысле трансмутации было правильным, Иустин также утверждал бы, что хлеб и вино принимают сущность плоти и крови Иисуса, не переставая обладать своей прежней сущностью хлеба и вина, что соответствовало бы утверждению Иустина ранее, что то, что христиане принимают за трапезу, на самом деле является хлебом и вином, смешанное с водой. Таким образом, лучшее, что можно сделать с

аргументом Иустина, — это защищать одну протестантскую позицию по поводу вечера по сравнению с другими протестантскими позициями. Здесь нет никаких оснований для пресущствления.

Тем не менее, есть основания полагать, что трансмутационное прочтение этого отрывка является ошибочным. Иустин говорит, что Иисус стал плотью по Слову Божьему и что у Него были и плоть, и кровь для нашего спасения. Затем Он говорит, что точно так же их учили, что хлеб и вино, которые «*благословлены молитвой Его слова*» и «*из которых питаются наша кровь и плоть путем трансмутации*», являются плотью и кровью Христа. С чем здесь сравнивает Иустин? Он не говорит, что хлеб и вино стали плотью и кровью, как Христос стал плотью и кровью. Это не то сравнение.

Иисус «*стал плотью и кровью*» по слову Божьему. Хлеб и вино «*благословлены*» Словом Его молитвы. Иисус «*имел и плоть, и кровь для нашего спасения*», но хлеб и вино не для нашего спасения, а скорее «*из которых питаются наша кровь и плоть путем трансмутации*», то есть они питают наши земные тела, когда они меняются в результате нормального процесса пищеварения. Греческое слово Μεταβολες — метаболизм. Метаболизм, или обмен веществ, — это химические реакции, поддерживающие жизнь в живом организме. Вот об этом и говорит Иустин: «*Вода, вино и хлеб — это земная пища, это не мясо Бога. Они естественным образом, через обмен веществ, питают наши тела*». Это отвержение критики язычников, а не ее утверждение.

Иустин объясняет, что, поскольку Иисус стал плотью и кровью через Божье слово, чтобы спасти нас, нас научили принимать как плоть и кровь Христа хлеб и вино, которые благословляются молитвой и которые лишь временно питают наши тела. Это не объяснение фактического физического превращения хлеба в буквальную человеческую ткань, а скорее объяснение того, что представляет собой эта трапеза и почему она священна и предназначена исключительно для христиан.

Это соответствует цели Иустина, которая заключается в том, чтобы объяснить неверующим критикам, что трапеза — это не чувственное или низменное удовлетворение плотских удовольствий, а скорее священный праздник поклонения Богу. Это соответствует упоминанию Иустина о субстанциях трапезы как о том, что при вкушении они все еще остаются хлебом и вином. Это также согласуется с неоднократными ссылками Иустина в других местах на вечерю как воспоминание о плоти и крови Христа, напоминающее о Его страданиях. Кроме того, это хорошо согласуется с моральным отвращением Иустина и его современников к буквальному поеданию человеческой плоти. Иустин заключает:

*«Ибо апостолы в написанных ими сказаниях, которые называются Евангелиями, предали, что им было так заповедано: Иисус взял хлеб и благодарил, и сказал: **это делайте в Мое воспоминание, это есть тело Мое**; подобным образом Он взял чашу и благодарил, и сказал: это есть кровь Моя, и подал им одним».*

Иустин сначала указывает на то, что Иисус сказал делать это в память о Нем. Его акцент здесь сделан не на идее, что слова Иисуса «*сие есть тело Мое*» или «*сие есть кровь Моя*» оказывают какое-то преобразующее воздействие на сущность. Скорее всего, точка зрения Иустина заключается в том, что Он «*подал им одним*». Иустин объясняет священную и исключительную природу вечера, а не мистическую природу физических элементов. Он объясняет, как эти эксклюзивные собрания по домам, чтобы есть хлеб и пить вино, на самом деле являются актами ритуальной преданности Богу во Христе, а не плотскими кутежами.

В древнем мире, наполненном священными праздниками и освященными предметами, как еврейскими, так и языческими, объяснение Иустина имело бы большой смысл и для посторонних, желающих слушать, развеяло бы подозрения, что на христианских собраниях происходит что-то злое, порочное и даже людоедское. Если бы, однако, Иустин говорил, что христиане с помощью мистических обрядов могли вызвать буквальное превращение человеческой плоти в человека из хлеба, и что они впоследствии ели эту плоть, это только подтвердило бы именно то, чего боялись люди, что делает его довольно слабым аргументом в контексте апологий Иустина. По всем этим причинам наиболее разумно понимать слова Иустина как образную, священную аналогию между хлебом и вином и буквальной плотью и кровью Христа, а не фактическую трансформацию субстанции.

Иустин, конечно, очень высокого мнения о Вечере Господней. Он рассматривал это как часть добровольной жертвы хвалы и благодарения, но не как умиловительное повторное приношение буквальной жертвенной плоти Христа, чтобы отвратить Божий гнев или искупить грехи присутствующих. У нас тоже

вроде как отвергают понимание повторения жертвы на литургии, но с помощью квантовой механики переносят нас на ту самую жертву, так что все равно мы присутствуем при актуальном жертвоприношении Христа в момент Голгофской казни. Рвем его тело на куски. Машина времени, Герберт Уэлс. Вот вы скажите, что я кощунствую. Но я ли? Как «батюшки» раздробляют Его тело? Красивое слово, правда? А на самом деле? Если все грубо буквально? Рвут на куски Иисуса. Раз за разом. День за днем.

Иустин верил, что субстанция даров питает наши тела, но она лишь напоминает о раз и навсегда принесенной жертве, которая спасла наши души. И ни при каком возможном прочтении слов Иустина он не учил, что элементы перестали быть хлебом и вином и полностью изменились по существу и сущности, превратившись только в плоть и кровь Иисуса. Действительно, наиболее последовательное прочтение трудов Иустина позволяет предположить, что он рассматривал вечерю как священную аналогию и праздник памяти перед Господом, но не как буквальное вкушение настоящей человеческой плоти Иисуса.

Наиболее взвешенный, библейский подход — это рассматривать Таинство не как личное богопоедание, а в рамках иудейского понимания народа. Мы — новый народ, Церковь, тело. Если мы хотим быть телом, то Он наш глава. Мистически это обновляется, возобновляется в Евхаристии. Но если 80% людей к Чаше не идут, то членами какого тела они хотят стать? Одни идут, другие не идут. Это о чем? Про что? Ах, да. Это про мистерии. Про магию. Еще раз: таинство Собрания, таинство Царства — и как апогей — таинство Тела. Мы просим Бога сделать нас телом, а Его нашей главой. Это Церковь: **«Нас же, всех, от одного Хлеба и одной Чаши причащающихся, соедини друг со другом в общении единого Духа Святого».**

Дидахе:

**«Как сей преломляемый хлеб был рассеян по холмам и собранный вместе стал единым, так и Церковь Твоя от концев земли да соберется в царствие Твое, ибо Твоя есть слава и сила чрез Иисуса Христа во веки».**

Павел говорит совершенно определенно:

**«Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба».**

Христос постоянно дает себя Церкви: на тайной вечере, при схождения Духа в «Деяниях». То есть, есть единомышленная Церковь — есть Христос. Но когда каждый приходит за своим богом в кулачке, то есть ли там Христос? Ох, не думаю!

Давайте посмотрим, что такое трансмутация. Это, очевидно, превращение одного объекта в другой. В физике это превращение атомов одних химических элементов в другие. В языческом мифе одно из важных мест занимает понятие о метаморфозах — превращениях. Философы-гуманисты видели в превращениях персонажей «Метаморфоз» Овидия в растения или животных подтверждение концепции переселения душ. Актеон — в оленя, Гелиада — в тополь, Ио — в корову, Зевс — в быка и т. д. Эти идеи сопровождали человека во всех культурах и во все времена. Приходят эти идеи из язычества и в христианство.

Итак, что же несовместимого с христианством в идее трансмутации. Пожалуй, все. Главное — это стирание грани между Творцом и творением. Если мы говорим о превращении одного в другое, то мы не можем остановиться на каких-то отдельных свойствах. Например, если мы утверждаем, что обожение — это приобретение некоторых свойств Бога, таких как бессмертие, то что делать с остальными свойствами? Вот они:

- Всеведение;
- Всемогущество;
- Всеблаженство;
- Безначальность;
- Неизменность;
- Самодостаточность;
- Вездеприсутствие;

- Вневременность.

Что делать с этими атрибутами? Симеон Новый Богослов приобрел всеведение? Или Палама вседеприсутствие? Или Максим Исповедник самодостаточность? Язычники приобретают. Они трансумтируют в бога и становятся богом. У нас тоже становятся богом, но по благодати. А разница какая? Благодатью человек наделяется безначальностью? Неизменностью? Всемогуществом? Это просто уловка, чтобы остаться, вроде как, в рамках христианства. Мы не боги по природе, мы боги по благодати, говорят они. То, что Бог по природе, мы по благодати. Ну да. Значит у вас будут свои метавселенные, где вы будете всемогущи, всеведущи и не будете нуждаться в Боге, потому что будете самодостаточны. Так? В этом ведь все дело. На каких атрибутах мы должны остановиться в этой трансмутации? Если мы говорим только о бессмертии, то при чем тут «становимся богами»? Адам был бессмертным. Он был богом? Чувшь ведь, понимаете? Ангелы бессмертны, они Боги? Нет.

Возьмем другой аспект — единение с Богом. Да, единение бывает у мужа с женой телом, у невесты с женихом через любовь душой, у христиан с Иисусом — духом. При чем тут трансмутация? Вы увидите дальше, что, развиваясь, эта идея приводит точно к такому же полному слиянию, смешению Бога и человека, как и у всех язычников.

У Паламы человек растворяется в энергии Бога, смешивается с ней. Его опыт показывает, что он и Бог уже неразличимы, однако, чтобы хоть как-то остаться в христианской среде, он вводит энергии. И да, с энергиями он слит, но не с сущностью. И поэтому он может сказать, что он Бог по благодати, но не по природе. И от этого, вероятно, все мы должны заплодировать в восторге от такого гениального решения.

А что же говорит христианство? А христианство говорит, что «ветхий человек» умирает и рождается «новое творение». Рождается один раз. Мгновенно. Как рождается человек. И потом уже это новое творение растет. Не постепенно преобразуется в другое существо, отрачивая новые конечности и органы, а растет. Ну хорошо, давайте пофантазируем.

Предположим, мы изобрели духовный рентген. Сделали снимок человека до крещения и увидели душу как эфирную субстанцию, повторяющую контуры человека. Потом сделали такой же снимок после крещения и увидели, что по контуру души появился еще один светозарный контур — это Христос. То есть, душа человека как бы оделась во Христа, при этом обе души остаются личностями. Это новое творение, это новый человек.

Адам был человек версии 1.0. Падший Адам и человек до крещения — человек версии 1.1. Крещенный человек — версия 2.0. Христос после воскресения — версия 3.0. И мы после нашего воскресения станем 3.0. А сейчас у нас душа, одетая во Христа, но старое тело, «хижина из соломы», «глиняный сосуд». А Палама версии 2.5, потому что его обоживающая благодать перекинулась на тело и оно (частично?) обожено: обильно мироточит, не тлеет и благоухает. Выглядит, правда, все равно как-то не очень. Но это потому, что версия 2.5.

Это все более грустно, чем смешно. Хорошо, что у нас выкапывают (обретают!) останки святых через много лет. А если бы через неделю, и сразу в храм? Как с благоуханием бы дело обстояло? Почему не поставить такой эксперимент и доказать всем скептикам, что они реально благоухают от обильного обожения через 5-7 дней после смерти.

Что же тогда рост нового человека? А это осознание своего нового юридического статуса и органического устройства. Оба аспекта важны. Протестанты больше говорят о юридическом статусе, а мы больше об органическом. Но они оба едины. Да, как ребенок познает свое тело, так и мы усваиваем свое новое устройство. Всю благодать мы получили, стали совершенными в результате крещения, старое умерло, новое родилось. Никакой трансмутации, никакого исцеления, никакой постепенной метаморфозы.

Марк Подвижник:

*«Всяк православно-крещеный получит таинственно всю благодать; осязательное же удостоверение в том получает наконец по мере исполнения заповедей».*

Мы только «ощутительно удостоверяемся» в полученном. Не получаем постепенно, не трансформируемся, а «удостоверяемся». Меняемся ли мы? Да, безусловно. Как меняется человек после сорока лет счастливого брака. Это не новое существо. Это все тот же человек, с приобретенными качествами души. От длительного союза со Христом мы становимся похожи на Него. Но онтологически ничего нового не происходит. А произойдет ли новое изменение? Безусловно:

*«Вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие. Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда будет слово написанное: **поглочена смерть победою. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?**»*

Но для Паламы эта «последняя труба» потихоньку, робко так уже звучит, как тихое вступление у Штрауса в «Так говорил Заратустра». Понемножку так обоживает. Павла вот «вдруг, во мгновении ока», а Паламу уже по чуть-чуть. И вот это наша визитная карточка!

Вместе с тем, Иустин является первым автором, который прямо говорит о том, что люди становятся «богами». Напомним, о чем говорит он с иудеем и приводит псалом 81, говоря:

*«Но так как я не для этого привел теперь псалом, но чтобы доказать вам, что Дух Святой укоряет людей за то, что, хотя они сотворены так, что если сохраняют повеления Его, сделаются, подобно Богу, **бесстрастными и бессмертными**, и удостоены названия сынов Его, однако, уподобляясь Адаму и Еве, они сами себе причиняют смерть, то изъясняйте, как хотите, этот псалом; тем не менее останется верным то, что **все люди удостоены сделаться богами и иметь силу быть сынами Всевышнего**, и будут судимы и осуждены каждый сам за себя, как Адам и Ева. А что и Христос называется Богом, это уже было доказано пространно».*

Этот отрывок свидетельствует о вере Иустина во всеобщую греховность и его убежденности в том, что смерть пришла в мир в результате грехопадения. Существует свободное решение, согласно которому люди могут либо принять смерть и жить в ней, либо избежать ее через христианскую веру. На основании Пс. 81 Иустин делает вывод, что люди имеют возможность через веру стать богами. Здесь мы отчетливо видим, что вкладывается в слова «сделаться богами» — это обретение «бесстрастия и бессмертия», а также «иметь силу быть сынами Всевышнего». Еще раз повторю — с этим утверждением невозможно спорить. Разве что сделать одно важное уточнение: не человек «становится бесстрастным и бессмертным» сам по себе, но лишь человек во Христе, и пока он в Нем пребывает. Но опять же, зачем такой двусмысленный термин? И что делать с остальными атрибутами бога?

Мы будем раз за разом удивляться по ходу книги как же человеку хочется нырнуть в язычество. Как его мнят все эти божки, герои, полубоги, святые, поясочки, заговоры, тайны, посвящения, целование чужих пяток, обожание и прочее.

Итак, у Иустина первый раз встречаем «что все люди удостоены сделаться богами и иметь силу быть сынами Всевышнего». Конечно, здесь нет никаких разделений на сущность и энергии. Здесь нет слияния, растворения, смещения. Нет трансмутации христиан в богов при принятии евхаристических даров. Но лиха беда начала. Курок спущен, порох воспламенится через пару сотен лет, а град свинца уже полетит ко времени Паламы.

---

[1] Nam ex eo quod scriptum est, sanguinem pecoris animam eius esse; praeter id quod supra dixi, non ad me pertinere quid agatur de pecoris anima; possum etiam interpretari praeceptum illud in signo esse positum. Non enim Dominus dubitavit dicere: Hoc est corpus meum; cum signum daret corporis sui.  
[https://www.augustinus.it/latino/controllo\\_adimanto/](https://www.augustinus.it/latino/controllo_adimanto/) на русский не переведено

[2] Августин (О христианском учении, III). <http://ivgi.org/sites/ivgi.org/files/arbormundi/Arbor11avgustin.pdf>

[3] [https://vk.com/wall-111677185\\_35441](https://vk.com/wall-111677185_35441)

[4] <https://www.youtube.com/watch?v=LdmibiieUcw&t=1s>

## Феофил

Феофил первый, после апостола Иоанна, кто говорит о познание Бога через видение Его.

*«И Бог бывает видим для тех, кто способны видеть Его, у кого именно открыты очи душевные. Все имеют глаза, но у иных они покрыты мраком и не видят солнечного света. И хотя слепые не видят, свет солнечный все-таки существует и светит, а слепые пусть жалуются на самих себя и на свои глаза. Так и у тебя, друг мой, **очи твоей души помрачены грехами и злыми делами твоими. Человек должен иметь душу чистую, как блестящее зеркало. Когда на зеркале есть ржавчина, то не может быть видимо в зеркале лицо человеческое: так и человек, когда в нем есть грех, не может созерцать Бога. Итак, покажи ты себя самого, не прелюбодей ли ты, не блудник ли, вор, грабитель, похититель, растлитель отроков, не сварлив ли ты, не злоречив ли, не гневлив ли, не завистлив ли, не надменен ли, не горд ли, не буен ли, не сребролюбив ли, не ослушник ли родителям, не продавец ли детей твоих. Ибо Бог не открывается тем, кто это делает, если наперед не очистят себя от всякой скверны. Все это наводит мрак, и как болезнь на глазах не позволяет им обращаться к свету солнечному, так и тебя, мой друг; беззакония помрачают так, что не можешь видеть Бога... Если ты разумеешь это, друг, и **живешь чисто, свято и праведно, то можешь видеть Бога**».***

Заметим, что видение Бога Писание относит исключительно к будущему веку. В этом же веке Павел говорит:

*«Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня».*

Как мы видим, апостол «сораспялся Христу», то есть умер для ветхого человека. В нем живет Христос. При этом живет он верою, а не видением: *«ибо мы ходим верою, а не видением».*

У Феофила мы уже находим явный платоновский и гностический дискурс: «зеркало души», «сияющее солнце, которое слепые не видят», «очищения себя от всякой скверны», «видение Бога».

Также мы можем видеть у него начало апофатики:

*«Ты скажешь мне: «Ты видящий, опиши мне вид Бога». Послушай, друг мой: вид Бога не описуем и неизъясним, ибо не может быть видим плотскими глазами. Его слава бесконечна, величие необъятно, высота непостижима, могущество неизмеримо, мудрость неисследима, благость неподражаема, благодеяния неизреченны. Ибо если назову Его светом, то я скажу об Его творении; назову ли Его Словом, скажу об владычестве; назову ли Его умом, скажу об Его мудрости; назову ли Духом, скажу об Его дыхании; назову ли мудростию, скажу об Его порождении; назову ли крепостью, скажу об Его могуществе; назову ли силою, скажу об Его деятельности; назову ли Промыслом, скажу об Его благости; назову ли царством, скажу об Его славе; назову ли Господом, — назову Его судиею; назову ли судиею, — назову Его праведным; назову ли отцом — скажу о Его любви; назову ли огнем, — скажу о Его гнев».*

Вот похожий фрагмент из «Дао дэ цзин»:

*«Вот вещь в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся! О, спокойная! О, пустотная! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не подвергается опасности [уничтожения]. Ее можно считать матерью поднебесной. Я не знаю ее имени. Обозначая знаком, назову ее дао; произвольно давая ей имя, назову великой. Великая назову ее преходящей. Преходящая назову ее далекой. Далекая назову ее возвращающейся».*

Однако полное видение Бога он переносит в эсхатон:

*«Когда отложишь смертное и облечешься в бессмертие, тогда узришь Бога, как следует. Ибо воздвигнет Бог плоть твою бессмертную вместе с душою; и тогда, сделавшись бессмертным, узришь Бессмертного, если ныне уверуешь в Него...»*

Фрагмент вполне соответствует Писанию. Кроме того, в качестве основного средства перехода «от дел тьмы» к «свету» является вера:

*«Прежде же всего да утвердятся в сердце твоём вера и страх Божий, и тогда ты уразумеешь это... И почему ты не веруешь? Или не знаешь, что во всех делах предшествует вера?»*

Теперь переходим к интересующему нас фрагменту. Описывая некоему Автолику все домостроительство спасения, он рассуждает об Адаме:

*«Но кто-нибудь спросил нас: смертным ли по природе сотворен человек? Нет. Значит, – бессмертным? Не скажем и этого. Но скажет кто-нибудь: итак, он сотворен ни тем, ни другим? И этого не скажем. Он сотворен по природе ни смертным и ни бессмертным. Ибо если бы Бог сотворил его вначале бессмертным, то сделал бы его Богом; если же наоборот – сотворил бы его смертным, то Сам оказался бы виновником его смерти. Итак, Он сотворил его ни смертным и ни бессмертным, но, как сказали выше, способным к тому и другому, чтобы, если устремится он к тому, что ведет к бессмертию, исполняя заповедь Божию, получил от Него в награду за это бессмертие, и сделался бы Богом; если же уклонится к делам смерти, не повинуюсь Богу, сам был бы виновником своей смерти. Ибо Бог создал человека свободным и самовластным. Итак, что человек навлек на себя своим нерадением и непослушанием, то Бог ныне прощает ему по Своему человеколюбию и милосердию, если человек Ему повинется. Как непослушанием человек навлек на себя смерть, так повиновением воле Божией желающий может доставить себе вечную жизнь. Ибо Бог дал нам закон и святые заповеди, исполняя которые всякий может спастись и, достигнув воскресения, наследовать нетление».*

Во-первых, мы имеем логическую связь — «бессмертие = Бог», что, очевидно, ложно. Дьявол тоже бессмертен. Во-вторых, по мнению Иринейя, например, что увидим ниже, Адам был сотворен идеальным и бессмертным, поэтому Христос в своем воплощении воссоздает первого Адама. В-третьих, самое главное: не создает Бог Адама бессмертным, чтобы не творить еще одного Бога?

Или как понимать эту фразу: *«Ибо если бы Бог сотворил его вначале бессмертным, то сделал бы его Богом»*? Если же Бог, вероятно, не хотел делать еще одного Бога, то почему потом Адам, исполняя заповедь, все же мог *«сделаться Богом»*? Следуя этой же логике «бессмертие = Бог», человек, получающий бессмертие через веру и крещение, становится Богом. Очевидно, что это совершенно ложное утверждение. И опять, как мы видим, то «богом», то «Богом». Кто расставляет эти заглавные буквы? В данном тексте заглавная буква. Непонятно, что хуже: то ли много больших Богов, то ли много маленьких.

## Ириней

Ириней был первым настоящим богословом церкви в послепостольскую эпоху, поскольку глубина его богословской мысли превосходит таковую у апостольских отцов и ранних апологетов церкви. Ириней раскрывает многие темы, уже обсуждавшиеся, в связи с различными другими деятелями, но при этом помещает их в более широкий богословский и искупительный исторический контекст.

Первое, что следует отметить, это то, что богословие Иринейя Христоцентрично. В соответствии с Игнатием, Ириней учит четкой доктрине о божественной природе Христа.

Иисус не только участвует в божественной деятельности, такой как творение и искупление, Он также является средством, с помощью которого Бог познается. Как объясняет Ириней:

*«Итак, чрез Сына, Который есть во Отце и имеет в Себе Отца, открылся Бог Суций, так как Отец свидетельствует о Сыне, и Сын возвещает Отца».*

В соответствии с этим подходом Ириней пишет:

*«И чрез Самое Слово, сделавшееся видимым и осязаемым, Отец являлся, хотя не все одинаково веровали, но все видели в Сыне Отца, ибо Отец есть невидимое Сына, а Сын есть видимое Отца».*

И посвящает этому целую главу 4.6 *«Никто не знает Отца, кроме Сына».*

В богословии Ириней содержание христианской веры приобретает христологическую форму. Ириней исповедует вероучение, которое служит кратким изложением христианской веры:

*«Этому порядку следуют и многие племена варваров, верующих во Христа, которые имеют спасение свое без хартии или чернил, написанное в сердцах своих Духом, и тщательно блюдут древнее предание, веруя во Единого Бога, Творца неба и земли и всего, что в них, чрез Иисуса Христа Сына Божия, Который, по превосходной любви к своему созданию, снизошел до рождения от Девы, чрез Себя Самого соединяя человека с Богом, пострадал при Понтии Пилате, воскрес, во славе взят (на небо) и со славою придет, как Спаситель спасаемых и Судия осуждаемых, и пошлет в вечный огонь искажителей истины и презрителей Его Отца и пришествия Его».*

## Воссоздание

Для Ириней воплощение является главным искупительным актом в жизни Христа. В соответствии с пониманием уподобления Христу, Ириней помещает обожение в контекст воплощения Второго Лица Святой Троицы. Он утверждает, что Бог и человек, разделенные грехопадением, нуждались в акте, посредством которого они могли бы быть объединены единой личностью. Этот акт произошел через воплощение Христа:

*«Итак, Он соединил, как я уже сказал, человека с Богом. Ибо если бы не человек победил врага человеческого, то враг не был бы побежден законно. И опять, если бы не Бог даровал спасение, то мы не имели бы его прочно. И если бы человек не соединился с Богом он не мог бы сделаться причастным нетления. Ибо Посреднику Бога и человекам надлежало чрез Свое родство с тем и другими привести обоих в дружество и согласие и представить человека Богу, а человекам открыть Бога. Ибо каким образом мы могли бы быть причастными усыновления Ему, если бы не опять получили от Него чрез Сына общения с Ним, если бы Слово Его сделавшись плотью не соединилось с нами? Посему Он и прошел чрез всякий возраст, всем возвращая общение с Богом».*

Но буквально следующей строчкой мы видим в каком споре он выдвигает свои решительные идеи о необходимости реального воплощения:

*«Итак те, которые говорят, что Он мнимо явился и не родился во плоти и не сделался истинно человеком, доселе еще состоять под древним осуждением, предоставляя греху господство, так как, по их мнению, не побеждена смерть, «которая царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама» (Рим. 5, 14)».*

То есть, с докетизмом. Спасение, по мысли Ириней, в первую очередь относится к категории воссоздания.

Диакон Филипп Сампсонов:

*«Эта тема восходит к учению апостола Павла о Втором Адаме: «Первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий... Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор 15:45,49). Развивая учение апостола Павла, священномученик Ириней Лионский разработал теорию, согласно которой все события жизни Христа рассматриваются как повторение событий жизни Адама, только в обратном порядке. Смысл этой теории заключается в следующем: все то, что Адам должен был исполнить, но не исполнил, исполнил Христос; всякая ошибка Адама была исправлена Христом; всякий грех Адама был урочен Христом. Это теория свцм. Ириней получила название «рекапитуляции» (лат. recapitulatio, греч. ανακεφαλαίωσις — «возглавление»), заимствованный из послания ап. Павла к Ефессянам: «в смотрение исполнения времен, возглавити всяческая о Христе, яже на небесех и яже на земли» (Еф. 1:10). Буквально данный термин, используемый Иринеем, означает «переоглавление», «восстановление», «возглавление заново» (Пр. ер. 5.29.2.), «повторение», то есть перечисление глав списка в обратном порядке. Список дел, подлежащих переоглавлению, составляет все дела, которые Адам либо должен был совершить и не совершил, либо совершил не так, как было заповедано Богом. Для исправления и урочения того, что было нарушено прародителями, Христос становится Новым Адамом. Итак, явно Господь пришел к*

Своим. Непослушание, происшедшее через древо, исправил Своим послушанием на древе. Грех первозданного человека **получил исправление** через наказание Перворожденного. И хитрость змия побеждена простотою голубя. И таким образом разорваны узы, которыми мы были привязаны к смерти. **«Такое представление связано с учением о Христе, как о Новом Адаме, в Котором происходит восстановление всего человечества: «Сын Божий воплотился и вочеловечился и восстановил (recapitulavit) в Себе длинный ряд людей» (Пр. ер. 3.18.7.). Как Второй Адам, Христос воспроизвел в Себе все подробности жизни первого Адама. Как первый Адам был составлен из невозделанной и девственной земли, так и Слово, **восстанавливая в Себе Адама**, получает рождение от Марии Девы».** [1]

В дальнейшем я буду пользоваться термином воссоздание, подразумевая «возглавление заново».

Ириной пишет:

«Поэтому Он, будучи учителем, имел и возраст учителя, не отвергая человека, не поставляя Себя выше его и не нарушая в Себе закона человечества, но освящая всякий возраст соответствующим ему периодом в Своей жизни. Ибо Он пришел спасти Собою всех; всех — говорю, — которые чрез Него возрождаются в Бога (неточный перевод — «к Богу», а не «в Бога» «Е. Ж.»), — младенцев, детей, отроков, юношей и старцев. Поэтому, Он прошел чрез все возрасты, — сделался младенцем для младенцев, и освятил их; сделался малым для малых, и освятил имеющих такой возраст, вместе с тем подав им пример благочестия, правоты и послушания; сделался юношею для юношей, являясь для них образцом и освящая их для Господа. Он был также старцем для старцев, дабы по всему явиться совершенным учителем, — не только по изъяснению истины, но и по возрасту, освящая вместе с тем и взрослых и служа для них образцом; затем Он дошел до смерти, дабы быть «перворожденным из мертвых и иметь во всем первенство» (Кол. 1:18) быть «начальником жизни» (Деян. 3:15), первейшим всех и предшествующим всем».

По мнению Ириной, Христос прожил полную человеческую жизнь, пройдя через все этапы человеческого существования, чтобы каждый этап жизни стал святым. Это вписывается в противопоставление Адама и Христа, о котором Павел говорит в Рим 5. По Иринойе, все человечество пало в Адаме, испортив человеческую природу. Христос пришел на землю как второй Адам, восстановив то, что Адам разрушил грехом.

Ириной утверждает:

«И Он **восстановил в Себе древнее создание** (человека). Ибо как непослушанием одного человека вошел грех и чрез грех появилась смерть, так чрез послушание одного человека введенная праведность оплодотворит жизнь людям, бывшим некогда мертвыми (Рим. 5, 19). И как сам первозданный Адам получил состав свой из земли невозделанной и еще девственной — «ибо Бог еще не одождил и человек не обрабатывал земли» (Быт. 2, 5) — и был создан рукою Божию, т. е. Словом Божиим, ибо «все произошло чрез Него» (Ин. 1, 3), и Господь взял персть от земли и создал человека: **так и Сам Он, Слово, восстанавливая в Себе Адама, справедливо получил рождение для восстановления Адама от Марии, Которая была еще девою... Если же тот был взят от земли и создан Словом Божиим, то **надлежало самому Слову, восстанавливающему в Себе Адама, иметь сходство с его рождением.** Для чего же Бог не взял опять персти, но произвел создание от Марии? Для того, чтобы не было другого создания, и не иное было то создание, которое требовало спасения, **но, чтобы тот же самый (Адам) был восстановлен, с соблюдением сходства (в происхождении)**».**

Гностики говорили: «Зачем реальность воплощения, если Христос просто приносит знание о том, откуда мы, то есть с небес, для пробуждения»? Иринойе хочет показать им насколько важно и нужно воплощение. Но разве такова была аргументация Павла? Разве в своем воплощении Христос примиряет нас с Богом? В своей защите реальности воплощения он вводит свое понимание данного предмета. Его нет у апостолов и апостольских отцов. Разве не жертвой своей Христос примирил нас с Богом? Разве не стал Он человеком, чтобы как первосвященник принять наши грехи на себя? Разве плоть его была чем-то обоженным, а не «образом раба», «телом греха»?

**«Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе все» Фил. 3:21**

*«Как закон, ослабленный плотию, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии **плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти**» Рим. 8:3*

*«Но уничижил Себя Самого, **приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек**» Флп. 2:7*

*«Ибо если **мы соединены с Ним подобием смерти Его**, то должны быть соединены и подобием воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, **чтобы упразднено было тело греховное**, дабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освобождается от греха» Рим. 6:5-7*

*«Которого Бог предложил в **жертву умилоствления в Крови Его через веру**, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде» Рим. 3:25*

*«И живите в любви, как и Христос возлюбил нас и **предал Себя за нас в приношение и жертву Богу**, в благоухание приятное» Еф. 5:2*

*«Ибо не знавшего греха Он сделал для нас **жертвою за грех**, чтобы мы в Нем **сделались праведными пред Богом**» 1Кор. 5:21*

*«Ибо всякий **первосвященник, из человеков избираемый**, для человеков поставляется на служение Богу, чтобы приносить дары и жертвы за грехи» Евр. 5:1*

*«Который не имеет нужды ежедневно, как те первосвященники, приносить жертвы сперва за свои грехи, потом за грехи народа, ибо Он **совершил это однажды, принеся в жертву Себя Самого**» Евр. 7:27*

*«Иначе надлежало бы Ему многократно страдать от начала мира; Он же **однажды**, к концу веков, явился для **уничтожения греха жертвою Своею**... так и Христос, **однажды принеся Себя в жертву**, чтобы подъять грехи многих, во второй раз явится не для очищения греха, а для **ожидающих Его во спасение**» Евр. 9:26, 28*

*«Он же, **принеся одну жертву за грехи**, навсегда **воссел одесную Бога**» Евр. 10:12*

Вы видите, то, что совершенно очевидно и не нуждается в хитрых неоплатонических, греческих философских изысканиях мы отбрасываем, а то, что весьма сомнительно — с охотой принимаем. Как можно говорить, что наше спасение приходит от воплощения и освящения нашей природы, если Павел ни в одном месте, и ни один, а десятки раз повторяет: «**жертва, грех, искупление, умилоствление, примирение, прощение, оправдание**»? Почему мы продолжаем держаться за эти бесконечные пространные античные, эллинские размышления о природах, ипостасях, сущностях, энергиях. Откуда идея восстановления Адама? Павел говорит, что Христос имел тело греха, оно умерло, убито, осуждено, Ему дано новое славное тело, и в Нем Он второй Адам. Вы же понимаете разницу между старым и новым? Между одним и вторым? Это не те же штаны заштопать. Это дырявые выбросить и купить новые. Это новый человек, новое творение, вечно Новый Завет!

Но для Ириния Христос — это не один человек среди многих, а идеальное человеческое существо, через которое решается судьба рода человеческого. По мере того, как он проживает каждый период жизни, эти этапы жизни соединяются с Богом и освящаются в свою очередь. Через возрождение верующий усыновляется и приобщается к Христу, получая Его дар восстановления человека.

Для Ириния это перемотка назад: Иисус подвергся искушению так же, как и Адам. Адамический грех отождествил человеческий род со злом и смертью, принеся в мир обе эти реальности. Христос обращает эти реальности вспять, принося единство с Богом. Адам был искушаем в саду, где он поддался на ложь дьявола. Христос искушается дьяволом в пустыне, повторяя искушение Адама.

В трудах Ириния прослеживается последовательная картина разлада и гармонии. Грехопадение нарушило единство, присущее творению, отделив людей друг от друга и от их Творца. В Иисусе осуществляется окончательный союз трансцендентного и сотворенного царств. Через Иисуса Бог становится явным, человечество обретает способность к нетлению, а сотворенное царство переходит под власть Христа. Эта власть проявится в эсхатологическом завершении, когда единство, начавшееся в послепасхальном периоде,

станет явным. По Иринею воплощение было единственным средством, с помощью которого человечество могло приобщиться к божественным качествам.

Иринею утверждает:

*«Ибо никаким другим способом мы не могли бы достигнуть нетления и бессмертия, если бы не были соединены с нетлением и бессмертием».*

Во-первых, все эти утверждения *«Богу было необходимо»*, *«Христос должен был»*, *«правосудие Божие нуждалось»* и т. д. — Бог никому ничего не должен. Тот способ спасения, который Он благоволил избрать не исходит ни из какой необходимости. Чтобы дать бессмертие и нетление Илие и Еноху не потребовалось ничего, кроме воли Божией: ни боговоплощения, ни жертвы, ни воскресения. Бог мог спасти нас любыми путями.

Во-вторых, с мыслью, что *«должны быть соединены с нетлением и бессмертием»* невозможно спорить. Но предпосылки разные. Не в силу обожествления падшей природы и ее восстановления, а в силу примирения путем жертвы, принятием верой праведности Иисуса, который *«был послушлив до смерти крестной»*, мы становимся *«причастниками Божьего естества»*.

У Иринею же это происходит в результате выдуманного обожения, воссоздания падшей природы. Которой совершенно нет у Павла. Более того, природа не только не обожена в Иисусе до воскресения, но проклята и осуждена, а потому умирает. Только смерть становится необходимым этапом воскресения. С какой стати должен был умереть Иисус, если не был подвержен проклятию во плоти греха?

Для Иринею процесс облечения природы в бессмертие происходит в результате воплощения:

*«Ибо по Своей благодати Он милостиво дал нам добро и создал нас подобными Ему — свободными людьми; по Своему провидению Он знал слабость людей и имеющие от нее произойти последствия, а по Своей любви и могуществу Он победит сущность сотворенной природы. **Надлежало, чтобы прежде явилась природа, а потом смертное было побеждено и поглощено бессмертием, и тленное — нетлением, и человек сделался по образу и подобию Божию, получив познание добра и зла».***

Для Павла очевидно, что это происходит в силу воскресения, а не воплощения. Для Павла главный праздник — Пасха, для Иринею — Рождество.

Вот некоторые вопросы к теории воссоздания:

- Если бы Христос не был казнен, он бы жил вечно? Почему, в таком случае, Он старел?
- Были ли у Адама голод, раздражение, печаль, страх, гнев — как они были у Христа? Если Христос совершенный, воссозданный человек — то откуда эти страдания тела и души?
- Если в воссоздании природа обожилась и теперь мы все участвуем в ней, то зачем крест и воскресение?
- Если примирение происходит в воплощении, то зачем жертва?
- Почему апостол говорит, что *«Бог послал Сына Своего в подобии **плоти греховной**»*, что Христос *«принял образ раба»*?
- Если Иисус до распятия совершенный человек, то почему в воскресении Он приобрел новое совершенно другое тело?
- Почему в Писании нет ни слова о воссоздании, если это ключевой момент в спасении?

Теперь посмотрим места Писания, на которых, якобы, основана эта теория:

*«Ныне примирил в теле Плоти Его, смертью Его, чтобы представить вас святыми и непорочными, и неповинными пред Собою»* Кол. 1:22 Синодальный. Здесь смущает только порядок слов.

Вот Кулаковых: *«Он **примирил нынче с Собою смертью Христа в теле из плоти и крови, чтобы поставить вас пред Собою всецело Ему посвященными, людьми непорочными и безупречными»***. Чем примирил? Воссозданием? Или смертью? Конечно смертью.

Это очевидно из других стихов: *«Потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их, и дал нам слово примирения... Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделали праведными пред Богом»* 2Кор 5:19.

Людей наверно смущает «во Христе примирил», но совершенно очевидно, что это выражение означает «по причине, благодаря, через» Христа. Конкретная причина как он это сделал снова и снова повторяется: Бог примирил мир и через предложение «ибо (потому что) Он Христа сделал для нас жертвою».

В другом месте уже совершенно однозначно: *«Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его»* и *«чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное»*.

Следующий отрывок в поддержку теории Иринейя:

*«Первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий», «Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба», «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут»* — здесь все настолько очевидно, что становится даже как-то неудобно на это указывать.

О каком втором Адаме идет речь? До воскресения или после воскресения? Очевидно, что после. Второй Адам, второй человек, «Дух животворящий» — это Христос Иисус после воскресения, когда он стал новым человеком с новым телом. Именно в такого Христа мы облеклись, а не в «плоть греха», «образ раба», бесславного, униженного, растерзанного: *«нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умалён пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лицо своё; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его»* — это похоже на славного нового человека?

Павел указывает о каком новом человеке идет речь: до воскресения или после воскресения, о воплощенном или воскресшем: *«Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших. Ибо как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут»*.

Итак, кто первый человек нового богочеловечества? Иисус от Марии? Или воскресший Господь? Воплощение или воскресение? Павел однозначно отвечает на этот вопрос: *«И Он есть глава тела Церкви; Он — начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство, ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и, чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное»*.

Еще один отрывок, который должен, якобы, поддержать теорию воссоздания — послушание Христа: *«Ибо как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие»*. Естественно, только причем здесь примирение с Богом? Это другой аспект спасения — передача праведности Иисуса нам.

Послание к Диогнету, 2в.

*«Когда наша неправедность была исполнена и стало совершенно ясно, что следует ожидать расплаты за нее — наказания и смерти, наступило время, когда Бог решил наконец явить Свою благодать и силу. О, превосходящая доброта и любовь Божья! Он не возненавидел нас, не отверг нас, не затаил на нас злобу; напротив, Он был терпелив и снисходителен. По Своему милосердию Он взял на Себя наши грехи. Он Сам отдал Сына Своего во искупление за нас, святого за беззаконного, невинного за виновного, праведного за неправедного, нетленного за тленного, бессмертного за смертного. Ибо что, кроме Его праведности, могло покрыть наши грехи? В ком мы, беззаконные и нечестивые, могли оправдаться, как не в одном Сыне Божьем? О сладостный обмен, о непостижимое дело Божие, о неожиданные благословения: греховность многих должна быть скрыта в одном праведнике, а праведность Одного должна оправдать многих грешников»*.

В оригинале, того, что у нас перевели как «сладостное изменение», стоит Αντάλλαξις. Даже Словарь Дворецкого «ἀντάλλαξις ἀντ-άλλαξις -ατος τό даваемое взамен, замена, возмещение, выкуп (τινος Eur., NT.)» показывает нам, что «изменение» неверный перевод. Это говорит о том, что переводчик не знаком с Евангельской идеей передачи греха и праведности. Я настаиваю на переводе «обмен», который совершенно очевиден для апостольского века.

Примирение и прощение происходит в результате жертвы умилоствления. Праведность мы приобретаем, облакаясь во Христа как в одежду, потому что в своей человеческой жизни (воплощении) Он стал совершенным праведником — **«быв послушен даже до смерти крестной»**. Усыновление происходит в результате облечение в Сына Божия и ниспослание Духа, взывающего «Авва, Отче». Вот действия домостроительства и наше участие в нем верую: воплощение и праведная жизнь Иисуса, жертва Иисуса, передача праведности Праведника Иисуса, усыновление через Иисуса Сына, бессмертие через Иисуса Воскресшего, наследие Царства через Иисуса Восшедшего на небеса и Сидящего одесную Отца — поэтому мы **«теперь дети Божию, но еще не открылось что будем»**.

Таким образом, все аспекты спасения находятся во Христе Иисусе, который наше усыновление, наследие царства, наш Брат, наш Господь, Творец, Защитник, наш Судья, наш Жених, наша одежда нетления, наш Друг, наше оправдание и праведность, наше воскресение и жизнь вечная, наш свет и хлеб жизни, наша живая вода, дверь овцам за завесу святая святых — все, что мы можем помыслить, — это Христос! А не какая-то убогая посаженная семечка, которую мы сами в себе взращиваем, засовывая голову между ног и взирая на пуп! Позор!

Тем, кто не осилил книгу Исаии:

**«Но Он взял на Себя наши немощи и понёс наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижён Богом. Но Он изъязвлён был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нём, и ранами Его мы исцелились. Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу: и Господь возложил на Него грехи всех нас... ибо Он отторгнут от земли живых; за преступления народа Моего претерпел казнь... Но Господу угодно было поразить Его, и Он предал Его мучению; когда же душа Его принесёт жертву умилоствления (!!!), Он узрит потомство долговечное, и воля Господня благоуспешно будет исполняться рукою Его. На подвиг души Своей Он будет смотреть с довольством; через познание Его Он, Праведник, Раб Мой, оправдает многих и грехи их на Себе понесёт. Посему Я дам Ему часть между великими, и с сильными будет делить добычу, за то, что предал душу Свою на смерть, и к злодеям причтён был, тогда как Он понёс на Себе грех многих и за преступников сделался ходатаем»**.

А теперь, тем, кто так и не дошел в чтении Писания до Письма к Евреям, предлагаю познакомиться с цельным учением о жертве Христа:

**«Почему и первый завет был утвержден не без крови. Ибо Моисей, произнеся все заповеди по закону перед всем народом, взял кровь тельцов и козлов с водою и шерстью червеною и иссопом, и окропил как самую книгу, так и весь народ, говоря: это кровь завета, который заповедал вам Бог. Также окропил кровью и скинию и все сосуды Богослужесные. Да и все почти по закону очищается кровью, и без пролития крови не бывает прощения. Итак образы небесного должны были очищаться сими, самое же небесное лучшими сих жертвами. Ибо Христос вошел не в рукотворенное святилище, по образу истинного устроенное, но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие, и не для того, чтобы многократно приносить Себя, как первосвященник входит во святилище ежегодно с чужою кровью; иначе надлежало бы Ему многократно страдать от начала мира; Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею. И как человекуам положено однажды умереть, а потом суд, так и Христос, однажды принеся Себя в жертву, чтобы подъять грехи многих, во второй раз явится не для очищения греха, а для ожидающих Его во спасение»**. Евр. 9:18-28

Вся эта эллинская философия с ее природами и обожествлениями чужда иудейскому сознанию. А значит язык жертвы, первосвященника, умилоствления, вины и греха, оправдания, освящения, кропления кровью жертвы крышки ковчега — с точки зрения собирательных Афин ложный в Писании. Значит, по их мнению, неправильно было понято Евангелие первыми общинами. Нужно было существенное нововведение. Еще много можно привести доказательств из Закона. Привести мнения историков, сравнить Йом-Кипур с

Новозаветным пониманием жертвы у Павла и т. д. Но вы видите, как можно, не покидая Библию понять смысл тех или иных идей. Не нужно при этом бежать к эллинам за подходящими терминами, образами, идеями. Вот что в итоге из этого получается:

А.Г. Дунаев: *«Также весьма спорным представляется другое утверждение противников теории влияния восточных практик на исихазм, что принципиально возможно заимствование православием технической стороны (мантры, зикр) с заменой божественного имени на имя Иисуса без ущерба для содержательной стороны. Согласно закону соответствия формы содержанию, подобные переносы не могут проходить без существенных последствий».*

Как я показал на примере Плотина, и покажу еще в дальнейшем, именно содержание эллинского мышления приходит за импортом его формы. Мы должны руководствоваться простым принципом: был ли понятен язык Иоанна, Павла, Иакова, Петра и, в конце концов, Иисуса для первых общин? Безусловно. Значит мы должны не вытягивать Писание на наш уровень мировоззрения, а погрузить себя в мировоззрение первых адресатов Писания — то есть иудеев Палестины первого века. Такого рода экзегезой и занимаются многие современные исследователи: архимандрит Инуарий Ивлев, профессор Десницкий и т. д.

---

[1] «Сотериологическая концепция священномученика Ириния Лионского»

## Образ Божий

Немного о том, есть ли в христианстве идея о природном свете образа Божия в человеке. Казалось бы, ответ очевиден – есть. Но откуда она? Идея восстановления падшего Адама стала превалирующей в греческом богословии. Но находим ли мы такое понимание у Павла? Это – тема для другой книги. Просто пара штрихов для обозначения контуров проблемы.

Первые мысли насчет восстановления мы находим у Ириния. Действительно, если богословие Ириния находит свое основание в теории восстановления, то на первый взгляд кажется, что именно идеи и мотивы Павла легли в основу его общего богословского мировоззрения.

Согласно Иринею первый человек, вышедший из Божьей руки, является возвышенным богоподобным существом, обладающим образом и подобием Бога. Вместе с тем есть весьма веские основания полагать, что *«образ и подобие»* – это одно и то же. Если исходить из особенностей древнееврейского, очень похоже на поэтическую вставку. Структурной единицей здесь является параллелизм, для усиления текста. Не готов сейчас аргументировать, приводить ссылки на ученых, но этот подраздел – небольшое отступление, размышление вслух.

Так вот, для Павла первый человек – всего лишь *«душа живая»*. По этой причине принадлежит к этому низшему миру. Когда Иринею описывает природу первоначального человека, он полностью исходит из Быт. 1:26, в то время как Павел, по-видимому, относит и *«образ и подобие»* к одному качеству, а не к двум. Павел учит лишь тому, что смерть правит человеческим родом со времен Адама. Соответственно, для Павла воплощение никоим образом не означает восстановление, возвращение конца к началу.

Для Павла Христос даже как человек духовный не является восстановлением адамовой природы до грехопадения, но Он богочеловек — существо более высокого рода, чем первый человек. Иринею размышляет в контексте эволюционной мысли и несмотря на сильный сверхъестественный оттенок, который в этом содержится, все же можно сказать в его понимании, что Бог-Логос, явившийся на земле и соединившийся с человеческой природой, является завершением и преображением природы человека, установленной в творении.

Павел видит только резкие противоположные контрасты: для него Христос – это не завершение и преображение, а смерть ветхого Адама, старой чувственной природы человека (а не просто злой тенденции

воли в этой природе). Обратите внимание, Павел никогда не говорит в терминах болезни и исцеления, идея восстановления природы вообще чужда ему.

Только восстановление отношений через примирение. С природой же никаких исцелений, никаких эволюций, никаких компромиссов. Смерть и «творение всего нового». Да и Христос в Ин. 3:3-5 говорит о рождении нового, а не об исцелении старого.

*«Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода»* — говорит Христос, а вслед за ним Павел: *«Безрассудный! то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет».*

Феофил Антиохийский:

*«Если угодно тебе, обрати внимание на окончание времен года, дней и ночей, как они кончаются и опять возникают. Не бывает ли также воскресение семян и плодов? И это на пользу людей. Ибо например, когда брошено в землю зерно пшеницы или других семян, то прежде оно умирает и разлагается, потом же поднимается и встает колосом».*

Давайте внимательно посмотрим на ключевое для всего Писания 1Кор. 15:35-54. Итак:

*«Но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые? и в каком теле придут? Безрассудный! то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет. И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно (настоящее «Е.Ж.»), какое случится, пшеничное или другое какое; но Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело. Не всякая плоть такая же плоть; но иная плоть у человеков, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц. Есть тела небесные и тела земные; но иная слава — небесных, иная — земных. Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды различается в славе. Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное. Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом — духовное. Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного. Но то скажу вам, братия, что плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления. Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие. Когда же тленное сие облечется в нетление, и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою».*

Этот текст – ярчайший пример контрастов и противопоставлений. Смотрите:

- настоящее – будущее;
- небесное – земное;
- уничижение – слава;
- тело душевное – тело духовное;
- тление – нетление;
- смертное – бессмертное;
- первый Адам – последний Адам.

О каком воссоздании идет речь? Если «первый Адам» воссоздан, то почему говорится о другом, «последнем Адаме»? Если Адам – «душа живая», то почему говорится в противовес «дух животворящий»? Если первый Адам – «перстный», то почему говорится о «небесном»? Потому что никакого воссоздания нет.

А есть вот что: «*се, творю все новое*», «*кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое*», «*во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь*».

И сейчас мы имеем хотя и верный, но залог, а не само событие, протекающее по частям, в обожённых, окрылённых небожителях. И только «тогда» все произойдет «вдруг, во мгновение ока». А не тут, по чуть-чуть. Ведь как они не понимают элементарной вещи: а что будет с теми, кто не добожился? Это какой-то переходный тип? Урод? Эволюционный мусор? Недомутировавшее существо? Как в «Страхе и ненависти в Лас-Вегасе»: «*Слишком дикий чтобы жить – слишком редкий чтобы умереть*».

Флп. 3:23:

*«Который уничтоженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе все».*

Мы видим, что Христос принял «уничтоженное тело» и только после воскресения оно стало «славным». Итак, какое тело мы принимаем в евхаристии? Очевидно, «ломимое», то есть до воскресения. Но оно есть «плоть греха», «образ раба». Зачем нам это? Потому что оно воссоздано, говорят нам. Но мы видим, что никакого воссоздания Павел не знал. Это для него было бы абсолютной глупостью, бессмыслицей. Тогда какое же тело мы принимаем? Никакая гиперреалистическая теория не может дать ответ на этот вопрос. Но это лишь косвенные рассуждения.

Продолжим про Иринея. По его мнению, даже у падшего человека несмотря на потерю им подобия Божьего остается свобода через образ, и Бог в своей таинственной мудрости ведет свободного человека к завершению. Но Павел громко провозглашает абсолютную несвободу и неспособность ветхого плотского человека, который, как и его предок, является только душевным и ожидает всего от сверхъестественного Духа Божьего, который как абсолютное чудо вселяется в человеческое существо.

*«И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим... и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом, — благодатью вы спасены, — и воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе».*

Мертвых, понимаете? Как реагирует на добро труп в морге? Ровно, не правда ли?

Для Иринея несмотря на весь сверхъестественный характер творение и искупление образуют великое внутреннее единство. Это – тот же самый Бог и то же самое Слово, которые создают человека и помещают в него расположение к Высшему, а затем в искуплении ведут к этой предопределенной цели. Однако для Павла сферы творения и искупления отделены друг от друга; он сильно ощущает контрастное различие между ними. Он остановился на радикальном противопоставлении первого и второго человека.

Таким образом, апостол отваживается на смелый принцип — «Бог этого века». Иринея, однако, жалуется, что гностики апеллируют к этому высказыванию и могут принять его только в сильном искажении. Это – просто фундаментальное различие в базовом отношении между сверхъестественным оптимизмом отца церкви и радикальный пессимизм апостола в отношении к падшему творению.

Это – не отвлечённые богословские концепции, нет. Это – сама сущность христианского благочестия:

*«Зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освободился от греха... Так и вы **почитайте** себя мёртвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем».*

Вот что на кону. Моя личная христианская жизнь. Или я постепенно обоживаюсь, по чуть-чуть, и все жду, когда же, наконец, Христос избавит меня от курения. Или я верю, что все уже даровано, что я онтологически другое существо – сын Божий и имею власть, да-да, власть над грехом! Мне это даровано, нечего ждать, нужно жить сыном! Не жить как сын, а быть сыном. Не бороться, а быть. Это истина, это уже произошло, это уже даровано.

А ты живешь химерами, ложью, «преданиями старцев». Если ты говоришь, что такой грешный, что грешнейший из всех людей, позволь спросить: а что Христос тогда сделал с твоим сердцем? Что произошло в твоём втором рождении? Ах, тебе семечку дали? Ну, тогда живи в своём зловонном болоте.

Верь в него, поклоняйся ему и своей ламинированной бумажке, которую ты носишь на исповедь из раза в раз. Жди, пока обожится критическая масса твоей души и ты, наконец, бросишь курить. Рассматривай свои грехи «как песок морской», верь в то, что величайший дар Божий – «видеть свои грехи».

Вот о чем речь. Это же наш лейтмотив: я слабый, грешный, ничего не могу, «как свинья в калу лежу». Ну да, так и есть. Ты – свинья, именно так, только зачем при этом называть себя христианином? Почему ты решил, что христианин? Что Христос сделал для тебя раз ты – свинья? Но не так у Павла, не так у христиан.

«Верующим во имя Его дал им **власть** быть детьми Божиими», «Се даю вам **власть** на змей и скорпионов и на всю силу вражью», «Народ же, видев это, удивился и прославил Бога, давшего такую **власть** человеку», «противостаньте дьяволу и убежит от вас», «Грех не должен над вами господствовать, ибо вы не под законом, но под благодатью», «**Освободившись же от греха, вы стали рабами праведности**», «**все могу** в укрепляющем меня Иисусе Христе», «Итак, кто во Христе, тот **новая тварь**; древнее прошло, теперь всё новое», «И такими были некоторые из вас; но **омылись, но освятились, но оправдались** именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего».

А ты ходишь, рассказываешь, что ты – величайший грешник, тем самым являясь главным зловестником, ибо это значит, что сила Божия, крестившая тебя, бессильна. Ты, значит, не омылся, не освятился, не оправдался. Ты – главная антиреклама христианству.

«Разве не знаете, что вы — храм Божий, и Дух Божий живёт в вас?»

Но ты же не вылезашь с отчиток, ты же перечисляешь все виды греха, которые нашел в методичке для исповеди, прося Богородицу спасти тебя. Вот, что такое ложное богословие. Это – другой бог, другая религия, другой мир, другой взгляд на себя, другие когнитивные схемы, это – в итоге путь в погибель!

Нужно понимать, что Иринея – апологет. Апологет в споре как раз с теми, кто делит творение на двух богов: злого и доброго. Иринея пытается выбить почву у них из-под ног, оттянуть великого Павла на сторону православия. И вводит этот оптимизм насчет исцеления творения, сохранения образа, разделение образа и подобия, определение греха как болезни и т.д.

Отсюда вытекает ряд дальнейших последствий. И Иринея, и Павел подчеркивают реальность явления Искупителя здесь, на земле. И все же между ними снова есть фундаментальное различие. Для Иринея даже несмотря на то, что он однажды говорит с точки зрения божества Искупителя об уничтожении и самоопустошении, человеческая природа, которую принял Искупитель, является чем-то возвышенным и славным: природа, вышедшая из собственных рук Бога – образ и подобие Бога. Для Павла плоть Христа, в реальности которой он не сомневался, определяется как «подобие плоти греховной», «образ раба».

Для Иринея соединение божества и человечества в Иисусе — величайшее чудо, перед которым он стоит в благоговейном страхе; нечто неизменно ценное, существующее вечно. Для Павла плоть Христа — это нечто временно принятое на себя, бремя, от которого Он окончательно освобождается смертью. Для Иринея в этом соединении божества и совершенной человечности, включая тело и душу, Христос является действенным символом и конечной целью всех верующих; для Павла мертвый и воскресший Христос — действенный символ освобождения христианина от всего низменного, как физического, так и психического, и его возвышения в духовный мир.

Мы имеем в Евангелиях совершенно очевидно не тело из костей и сухожилий, в котором Христос является после воскресения. Между воскресением Лазаря и Христа фундаментальная разница. Если Лазарь — это оживший человек, проснувшийся и очищенный от признаков тления, то Христос – это новое творение. Это – человек, которого никогда не было.

Различия между Иринеем и Павлом наиболее остры в эсхатологии. Иринея энергично утверждает воскресение плоти как фундаментальный принцип христианской религии. В нем это происходит как нечто закономерное. Его теория восстановления, его доктрина объединения божественности с совершенной человечностью делает это необходимым. Дело искупления предстает перед ним в битве с гностицизмом как ложным учением. Действительно, ему кажется, что самая суть спасения будет удалена, если кто-то

осмелится отрицать воскресение плоти. Ибо плотская чувственная субстанция также принадлежит природе человека, созданного Богом, и именно это Искупитель, явившийся во плоти, перенес и соединил с божеством, и в святом таинстве евхаристии Христос питает нашу плоть и кровь своей собственной.

Ириней ссылается на выражение Павла в 1 Кор. 15:50: *«Плоть и кровь не могут наследовать Царства Божьего»*. Он гневно заявляет: *«В своем безумии все еретики цитируют этот отрывок против нас, чтобы показать, что дело рук Божьих не может быть спасено»*. И теперь он посвящает большой раздел обсуждению этого высказывания, поскольку все последующие объяснения основаны на этом. Нужно прочитать весь раздел, чтобы понять, насколько сильно здесь искажены идеи Павла.

Когда Ириней снова и снова возвращается к толкованию того, что плоть «не может без духа» (а с духом может?) наследовать Царствие Божье, подразумевая, что плоть должна быть взята Духом Божьим. Когда он переосмысливает плоть и кровь как плотские действия (а не как кости и сухожилия), которые приводят человека ко греху. Когда он истолковывает оставление ветхого человека как означающее только отречение от старого образа жизни, а не ветхой природы, и когда, следуя всему этому, он учит, что весь человек из плоти и крови обновляется Богом, тогда с первого взгляда видно, что все это совершенно не как у Павла. И что Павел никогда бы не смог сказать, что в таинстве наша плоть питается телом и кровью Господа которое было до Его воскресения.

Тут я буду осторожен. Отмечу только, что существуют различные взгляды на присутствие Христа в дарах. Причем гиперреализм – только один из взглядов. На данный момент православное учение ничем не отличается от католического *transsubstantiatio*, как бы ни хотелось нашим рьяным защитникам отеческого предания. Нет в православии своей теории пресуществления. Это с очевидностью показывает наш крупнейший специалист в данной области М.М. Бернацкий [1]. И есть другие точки зрения, освященные титулами святых православной Церкви.

Еще раз повторю для особо остро реагирующих, это не значит, что присутствие Христа в дарах ставится под сомнение, конечно, нет. Речь идет о физической плоти и крови. И вот тут существуют в Предании разные мнения.

Для Иринея дух является сверхъестественным «дополнением» человеческой души, через которую душа и плоть возносятся в божественную сферу. У Иринея больше нет даже самого отдаленного соответствия с учением Павла об искуплении с его резкими контрастами.

Действительно, гностики могли поднять Павла на свое знамя. Радикальная и односторонне острая идея искупления, которая может поставить под угрозу (а в случае с гностиками, в конечном счете, делает это), унижая идею творения; пессимистическое базовое мировоззрение, которое у гностиков привносит во всю человеческую природу дисгармонию беспрецедентной остроты и что, по сути, лишает человечество единства и приводит к его расколу на два класса пневматиков и психиков; чрезмерно сильное чувство совершенно нового и беспрецедентного в христианском искуплении, которое, наконец, не только принижает все старое, но и угрожает уничтожить вечное и общезначимое; стремление к выходу из себя, которое испытало бы высшее за пределами падшего мира, который охватывает только человеческую жизнь души; духовное откровение, видение и экстаз. Одним словом, гностически понятый Павел создал тот пневматический энтузиазм, который действительно был в состоянии взорваться и уничтожить старый мир, но все же не смог построить новое всемирное братство. Преобразив учение Павла, порой до неузнаваемости, гностики были побеждены, но какой ценой?

Это был шедевр, которого достигли здесь отцы церкви! Павел, величайший гений, которого породил христианский начальный период, усвоен гностиками, и тем самым наносится смертельный удар по гностическому движению. Что было опасным для церкви в этом движении, так это связь гностицизма с учением Павла. Маркион, который представляет эту связь в чистом виде, также стал опасным соперником церкви. Теперь, после того как было доказано, что эта связь незаконна, церкви больше нечего было бояться нападков с этой стороны.

И если еще раз вспомнить, что Ириней знал, как поставить себя полностью на основу господствующего интеллектуального запроса своего времени, после чего просто и умело углубить эту веру таким образом, чтобы его учение могло просто сойти за ее изложение. Что наряду с этим он предложил толкование

религии и ее конечную цель, которую в окружающей среде могли бы признать своей все те, кто обладает глубоким умом – а именно: обожение посредством видения Бога.

На вопрос «Почему Бог стал человеком?» на этот период дан окончательный ответ: Логос Божий должен был стать человеком, чтобы создать великое и чудесное единство между Богом и человеческой природой. Таким образом, обожествление человечества Иисуса приобрело для стиля мышления тогдашней эпохи свою неотъемлемую причину и оправдание.

Это сблизило христианство с античной мыслью. Во-первых, создавало твердое основание «воскресения плоти», которой так чуждались философы. Во-вторых, оправдывало прижизненное обожение, так любимое античным миром.

---

[1] Например <https://youtu.be/LdmibiieUcw>

## Обожение по Иринею

Как и предыдущие отцы, рассмотренные здесь, Ириной помещает теозис в контекст общения с Богом, где верующий восстанавливается в общении с Творцом и получает божественное качество бессмертия. Для Иринея это связано с идеей воссоздания.

В этой мысли у Иринея явно прослеживается намерение участия. Человечество участвует в Божественности через воплощение. Это участие приводит к передаче человеческому роду божественных качеств, которые заключаются, прежде всего, в бессмертии и нетлении. Ириной спрашивает,

*«Ибо для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий – Сыном Человеческим, чтобы (Человек), соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался Сыном Божиим. Ибо мы никак не могли бы получить **нетление и бессмертие**, если бы не были соединены с нетлением и бессмертием. Но как мы могли бы соединиться с нетлением и бессмертием, если бы наперед **нетление и бессмертие не сделалось тем, что и мы, чтобы тленное поглощено было нетлением и смертное бессмертием, дабы мы получили усыновление?**»*

Реальность участия в божественных качествах приводит нас к вопросу о правомерности различения Божьей сущности и энергий. Хотя Ириной постоянно говорит об участии в божественных качествах, он никогда не отличает сущность Бога от этих качеств. Мы нигде не находим того, что Бог утаил отдельный вид Себя — Свою сущность — от Своего непосредственного присутствия и щедрого самораскрытия миру. Труды Иринея не могут быть использованы для поддержки неопаламитской позиции, согласно которой отцы Церкви обосновывали возможность освящающего участия в Боге реальным различием между внутренне непричастной божественной сущностью и причастными энергиями Бога. Ириной предполагает и подразумевает, что божественные личности Святого Духа и Сына не менее доступны, чем божественные совершенства, которые Ириной четко определяет внутри того, на чем он неоднократно настаивает, как на совершенно простой сущности Бога.

Для Иринея воплощение открывает самого Бога, а не просто его энергии. Эта божественная сущность по своей природе причастна к Троице.

В этом отрывке Ириной раскрывает свое понимание обожения. Итак, что это?

- дар усыновления;
- восхождение к Богу;
- приобретение нетления и бессмертия.

Это все вполне соответствует Благой вести. Но зачем такой термин? Что слышится в слове «обожение»? Очеловечение? Окаменение? Превращение в... «бога», «человека», «камень»?

Мы используем термин «вочеловечение» — что мы имеем в виду? Что Логос стал полноценным человеком. Не приобрел некоторые качества человека, но стал самым настоящим человеком. Совершенно очевидно, что для ранних отцов человек не превращается в Бога, но приобретает некоторые Его качества. Но и с этим нельзя согласиться. Не сам человек, но человек во Христе, как я рассуждал выше. Да, Ириней, Иустин полностью Христоцентричны. И да, безусловно, они предполагают, что человек обретает такие качества только во Христе, а не сам по себе. В результате чего? Медитативной практики? Конечно, нет. Это процесс? Конечно, нет. Это – одновременный акт веры и крещения.

И пребывает этот дар с человеком до тех пор, пока тот пребывает «*вплоть до конца*» в терминах Августина. Видите, сколько нужно сделать оговорок? Становится человек богом? Нет. Приобретает ли он сам божественные качества? Нет. Является ли такое обожение процессом? Нет. Так зачем, спрашивается, такой термин? Почему не использовать богодухновенный язык Писания? Если вы хотите показать процесс возрастания – Писание дает нам термин «освящение». Если вы хотите показать, что человек приобретает нетление и бессмертие по вере и крещению, то Писание говорит, что «*во Христе мы имеем жизнь вечную*». Что еще нужно?

Вы же видите, как взятая и развитая идея приводит нас к прямому индуизму, неоплатонизму, гностицизму? Ириней, кстати, ни разу не использует слово «обожение». Не говорит напрямую о том, что человек становится «*богом*», лишь косвенно приводя цитату из псалма 81. Кстати, никто из ранних отцов Церкви не толковал этот псалом в смысле постепенного обожения. Поговорим об экзегезе этого псалма ниже. Но говорит о «*продвижении в Бога*», у нас переведено «*восход к Богу*». Если не обговорить все ложные идеи, с этим связанные, и развить до Паламы, то вот и получаем обожение в самом языческом смысле, самый худший вариант из возможных.

Все отрывки, рассмотренные до этого момента, позволяют составить полное богословие обожения в рамках мысли Иринейя. Согласно Иринейю, человечество было создано по образу и подобию Божьему для общения с Троицей личностью. Однако человечество отвергло это общение через грехопадение и, таким образом, утратило божественное подобие. Вместо жизни и спасения человечество устремилось к смерти и отвержению Бога. Через воплощение Бог устранил ущерб, нанесенный грехопадением. В личности Христа соединились Божественная и человеческая природы. Этот союз — не просто личная реальность, которая затронула Христа как личность, но реальность, которая фундаментально изменила отношения между Богом и Его творением. Через Иисуса была преодолена онтологическая пропасть, отделявшая Бога от человечества, и восстановлено общение. Христиане через веру становятся усыновленными сынами Божьими и даже могут называться «*богами*», хотя и не напрямую высказанная мысль Иринейя. Это подразумевают, что христиане участвуют в божественной природе и через это получают божественные атрибуты нетления и бессмертия.

Однако у Иринейя мы все же находим форму заместительного искупления. Подвиг Христа на кресте выполняет требования по оплате греховного долга человечества, а его искупление является кульминацией его Воплощения, которое обеспечивает средства, с помощью которых человечество может соединиться с ним и получить обожевание. Этот юридический аспект богословия Иринейя демонстрируется несколькими текстами в его трудах. Один из разделов, который особенно ясен, взят из пятой книги «Против ересей» Иринейя, в котором он пишет:

*«Итак, отпуская грехи, Он исцелил человека и явно показал, кто Он. Ибо, если никто не может отпускать грехи, кроме одного Бога, а Господь отпускал их и исцелял людей, то ясно, что Он был Слово Божие, сделавшееся Сыном Человеческим, и от Отца получил власть отпускать грехи, и что Он есть человек и вместе Бог, чтобы, как человек, Он сострадал нам, а, как Бог, милосердовал о нас и отпустил нам долги наши, которыми мы должны Богу Творцу нашему. И поэтому Давид предрек: «Блаженны те, коих неправды отпущены и грехи покрыты. Блажен человек, которому Господь не вменил греха» (Пс.31:1–2), предуказывая отпущение (грехов), последующее чрез Его пришествие, – отпущение, чрез которое Он и истребил рукописание «долга нашего и пригвоздил его ко кресту» (Кол.2:14), дабы как чрез древо мы стали должниками пред Богом, чрез древо же получили отпущение долга нашего».*

Ириной используется язык «долга» в этом контексте, не боясь, что его обличат в лютеранстве. Он утверждает, что человечество находится в долгу перед Богом с момента грехопадения Адама, и что посредством «*дерева мы сделались должниками Бога*». Это не выкуп, уплаченный сатане, так как контекст ясно говорит, что «*мы стали должниками нашего Творца*». Через крест Христос заплатил долг, который лежал на человечестве. Это понимание становится ясным благодаря параллели, которую Ириной проводит между двумя деревьями.

Первое дерево вводит человечество в долги; второе – возвращает, оплачивает, выкупает долг человечества. Прощение грехов является необходимым аспектом обожения человечества. Для того, чтобы человечество соединилось с Богом, необходимо справиться с грехом. Это происходит через крест, где Христос берет этот долг на себя. Таким образом, становится очевидным, что юридический язык не противостоит партиципаторным темам в мысли Ирины. Спасение включает в себя как онтологическое единение с Богом через воплощение, так и отпущение грехов через заместительное искупление Христа.

Однако, с этим опять нельзя согласиться. Выкуп платит «*праведник за неправедных*». Долг Адама был в непослушании. Оплата долга – в полном послушании Отцу. А это — вся земная жизнь Спасителя, а не один крест. Крест – это жертва умилоствления. Если нам необходимо разделять спасение на элементы, то мы имеем умилоствление и искупление. Первое жертва – на кресте, второе – послушание всей земной жизни. Первое – причина мира с Богом, второе – причина нашей во Христе праведности.

Воскресение является важным аспектом Сотериологии Ирины. Он заявляет:

*«Потому и сам Господь дал нам знамение в глубину и высоту, которого человек не просил, потому что не надеялся, чтобы Дева зачала и, оставаясь Девой, могла родить Сына, и чтобы рожденное было «Бог с нами» и низошло в дольную землю, ища погибшей овцы, которая была Его собственное создание; и взошло на высоту, принося и представляя Отцу обретенного человека, в Себе Самом сделав начатки воскресения человека; дабы как глава воскресла из мертвых, так и остальное тело всего человечества, находящегося в жизни, по исполнению времени осуждения, назначенного за непослушание, воскресло совокупаемое посредством связей и составов и укрепляемое приращением Божиим (Еф.4,16), при чем каждый из членов имеет свое собственное и надлежащее положение в теле. Ибо много обителей у Отца, как и много членов в теле».*

И опять это не как у Павла. Да, аспект «первенца из умерших» просто дословно цитируется, но нигде не отмечено, что воскресший Христос – это не тот Иисус от Марии в «*образе раба*» и «*плоти греховной*», «*муж-скорбей, издевавший болезни*» — но «*вознесенный во славе*». Непонятно, как можно не увидеть нарисованный пророком и апостолом контраст: «*муж-скорбей, не имевший вида*», «*образ раба*» и «*плоть греха*» и «*воскресший и вознесенный в славе*»? В какого Христа мы облакаемся? Удивительно, что это даже обсуждается.

Златоуст:

*«По Воскресении Христос ел и пил не в силу необходимости — тогда тело Его уже не нуждалось в этом, — а для удостоверения в Воскресении».*

Вот в какого Христа я верю, какого Христа я жду, в какого Христа я облекся в крещении:

*«Я обратился, чтобы увидеть того, чей голос говорил со мною; и обратившись, увидел семь золотых светильников и, среди семи светильников, подобного Сыну Человеческому, облеченного в подир и по персям опоясанного золотым поясом: глава Его и волосы белые, как белая волна, как снег; и очи Его, как пламень огненный; и ноги Его подобны халколивану, как раскаленные в печи, и голос Его, как шум вод многих. Он держал в деснице Своей семь звезд, и из уст Его выходил острый с обеих сторон меч; и лице Его, как солнце, сияющее в силе своей. И когда я увидел Его, то пал к ногам Его, как мертвый. И Он положил на меня десницу Свою и сказал мне: не бойся; Я есмь Первый и Последний, и живой; и был мертв, и се, жив во веки веков, аминь; и имею ключи ада и смерти».*

Поскольку Ириной говорится о том, что Христос принял на себя природу не только отдельного человека, но и всего человеческого рода, он считает, что то, что происходит с Иисусом, становится судьбой человечества.

Подобно тому, как освященное человеческое существование Христа освящает каждый этап жизни, воскресение Иисуса гарантирует и открывает воскресение человеческого рода. Через отождествление с Христом личность Иисуса становится личностью Его народа, и он разделяет Его Сыновство и освящение, а также Его воскресение из мертвых.

Я считаю, что вполне обоснованно можно утверждать, что Иринея исповедует спасение по одной лишь вере.

Во-первых, он ясно заявляет, что искупление, включая обожествление, является актом благодати:

*«Поэтому Сам Господь есть знамение нашего спасения – Эммануил от Девы, так как Сам Господь имел спасти их, ибо сами собою они не могли спастись; почему и Павел, показывая человеческую немощь, говорит: «Знаю, что не живет в плоти моей доброе» (Рим.7,18), давая знать, что благо нашего спасения не от нас, а от Бога. И еще (говорит): «Бедный я человек, кто избавит меня от тела сей смерти» (Рим.7,24?) и тотчас указывает избавителя: «Благодать Иисуса Христа Господа нашего». Это говорит и Исаия: «Укрепите руки опущенные и колена слабые; ободритесь малодушные, укрепитесь, не бойтесь: вот Бог наш воздал суд и воздаст; Он сам придет и спасет нас» (Ис.35,3–4). **Здесь видим, что не сами собою, но помощью Божией должны мы спастись».***

Говоря о ветхозаветных людях, Иринея заявляет, что *«их спас Сам Господь, потому что они не могли спастись своими силами».* Таким образом, концепция обожения у Иринея не является морализаторской, но основательно утверждена на Божьей благодати, особенно проявленной через воплощение Христа.

Во-вторых, он исповедует, что Бог *«верующих во имя Его делает сынами Божиими... Ибо это Он сошел и вознесся для спасения людей».*

Наряду с Павлом Иринея использует пример Авраама, чтобы продемонстрировать уникальность веры:

*«Когда таким образом Авраам был пророк, и в Духе видел день пришествия Господа и домостроительство страдания, чрез которое он и все подобно ему верующие Богу имели спастись, то он сильно возрадовался. Итак, Аврааму не был неведом Господь, Коего день он желал видеть, ни Отец Господа, ибо он от Слова Господа узнал и уверовал в Него; почему и вменилось ему это от Господа в праведность. Ибо вера в Бога оправдывает человека».*

В-третьих, Иринея совершенно определенно говорит о том, что совершенным человека делает вера («признание») в «пришествие Сына Его»:

*«Таковы голоса Церкви, от которой всякая церковь получила свое начало; таковы голоса митрополии граждан Нового Завета; таковы голоса Апостолов; таковы голоса учеников Господа, соделанных Духом Святым по вознесении Господа совершенными; они призывали Бога, сотворившего небо и землю и море, Который возведен был пророками, и Сына Его Иисуса, Которого показал Бог, а другого (Бога) не знают... Ибо таково было познание спасения; которое делает совершенными пред Богом тех, которые признают пришествие Сына Его».*

Таким образом, христианин спасается и оправдывается одной лишь верой, которая засчитывается ему в праведность перед Богом. Вера получает не только праведность, но и благословения союза с Богом, такие как нетление и бессмертие.

*«И для того Отец открыл Сына, чтобы посредством Его явить Себя всем и верующих в него праведных принять в нетленное вечное успокоение. Веровать же в Него значит исполнять Его волю, – а не верующих и посему избегающих Его света по справедливости заключить в тьму, которую они сами по себе избрали. Потому Отец всем открыл Себя делая видимым всем Святое слово; и наоборот, Слово всем показало Отца и Сына, сделавшись видимым всем, посему праведный суд Божий (будет) на всех, которые подобно (другим) видели, но не уверовали подобно (другим)».*

Когда наш православный апологет слышит слово «творить волю Божию» или «заповеди Божии», то сразу говорит: *«Ну вот! Видите! Четыре поста, среда и пяток, причастие раз в три недели, утреннее и*

вечернее правило, держания ума в аду» и т.д.

Нет, дорогие. Должен вас разочаровать: **«Вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал», «а заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга, как Он заповедал нам».**

## Вывод по Иринею

Если мы отбросим явно гипертрофированный (как минимум) акцент на идее воссоздания, через воплощение и сосредоточимся только на интересующем нас вопросе, то получим следующее.

1. У Иринея нет ни одного употребления слова «обожение» – «теозис».
2. Иринея никогда не говорит, что человек становится «богом» (лишь цитирование Пс. 81).
3. Человек приобретает «бессмертие и нетление» в результате причастия Христу верой, причиной чего служит примирение Бога и человека в теле Иисуса через воссоздание первого Адама при воплощении Сына.
4. Спасение осуществляется только верой по благодати.
5. Человек становится «совершенным» лишь по вере.

Хотя Иринея ни разу не говорит, что природа «обожена», идея воссоздания Адама, то есть восстановление падшей природы человека, приводит к логичному развитию этой идеи. Значит, природа обожена? Да, отвечает уже через 200 лет Афанасий: *«Бог сделался человеком, чтобы человек стал Богом».*

Кстати, а как правильно писать в этом случае: «Богом» или «богом»? В рукописях все буквы строчные. Как переписчики писали? Иногда с большой, иногда с маленькой.

И с этого момента идея обожения уже прочно входит в греческое богословие. Становится его любимой идеей и визитной карточкой. Неудивительно — эллины говорили: *«Мы становимся Богом в своих созерцаниях!»* «А вы, христиане, можете таким же похвастаться?», как бы спрашивали они. И теперь уже греческие отцы с гордостью отвечали: *«Можем!»* И теперь в спорах с другими конфессиями мы предъявляем эту карточку и говорим: *«А у вас нет обожения!»*

И действительно нет, как не было его у Иоанна, который говорит: *«Еще не открылось что будем (кем станем)»*, знаю только, что *«будем подобны Ему»*. Но обожники уже знают, что мы будем Богами! Более полное откровение, конечно, у Паламы и Софрония Сахарова. Если же мне скажут, что под обожением понимается приобретение *«бессмертия и нетления»*, как у Иринея, то как это их нет у протестантов и католиков? Протестанты не верят в бессмертие? Какое-то больное воображение.

Или, если скажут, что под обожением понимается подражание Христу, то у католиков целое движение квиетистов есть, а у протестантов – пиетисты. Там прекрасно проработанная, детальная система подражания Христу и вхождение с Ним в глубочайший, искреннейший союз.

Нет, друзья, фишка нашего обожения, что мы буквально становимся Богами, что и покажу ниже. Вот именно такого обожения у них нет. А нас такое обожение, по слову прот. Олега Стеняева, *«делает особым религиозным мировоззрением»*. Мне в этой фразе так и видится: *«... а не христианством»*.

## Вывод по апологетам

1. Во втором веке мы находим зарождение идеи об обожении.
2. Обожение связано только с приобретением атрибутов Бога, таких как бессмертие и бесстрастность.
3. У всех апологетов такое обожение относится к одномоментному акту, связанному с верой и крещением.

4. Никакой «трансмутации» в результате причастия тела и крови Христа мы не находим.
5. Никакого разделения на сущность и энергии в сочинениях приведенных апологетов нет.
6. У Феофила Антиохийского мы находим первый платоновский и гностический дискурс о видении Бога через самоочищение.

Таким образом, мы видим, что терминологическое употребление словосочетаний «*стать богом*» или «*сделаться Богом*» начинается уже во втором веке. При этом термин «теозис» еще не употребляется. Однако, на этом этапе прямой опасности для ухода в язычество еще нет. Под «*стать Богом*» понимается лишь Евангельская идея о даровании человеку бессмертия через веру, крещение и воскресение мертвых. Однако, даже безобидный на первый взгляд импорт таких терминологических конструкций несет потенциальную опасность скатывание в язычество, что и происходит в дальнейшем, и достигает своего апогея в учении Григория Паламы.

Идея пресуществления — трансмутации даров не содержится у рассмотренных авторов. Именно так понятая идея полностью соответствует пониманию «*божественной одержимости*» в мистериях Диониса, Египта, Элевсины. Такое понимание совершенно чуждо языку и духу Писания.

Трансформация в Бога не может иметь ограничений. Все божественные атрибуты переносятся на адепта такого культа. И, либо он сливается с верховным Божеством, либо становится одним из младших богов, наделенных небесной властью над миром.

Нужно ли говорить, как бы отреагировали на эти идеи Павел или Петр? Конечно, Иустин не учит этому. Потому что любая метаморфоза подразумевает такую логику развития событий. И сейчас мы уже напрямую говорим, что «*наши святые суть боги*» и богини (Иоанн Дамаскин).

Мы им кадим как богам, становимся на колени как богам, делаем им священные изображения и статуи как богам, просим их чтобы они своей божественной властью, повлияли на земные события, мы поклоняемся их останкам, и наделяем любые связанные с ними реликвии сами по себе божественной силой, называем храмы в их честь, посвящаем им религиозные службы и праздники, закрепляем за такими богами отдельные области общественной жизни: мореплавание, бизнес, целительство, армия.

Это, безусловно, самое настоящее язычество. Язычество уже ничем не прикрытое, откровенное и полное. Причем не народное, а взятое из высоких богословских идей.

## Афанасий

Сотериология Афанасия, по сути, является развитием сотериологии Иринейя. Для Афанасия грехопадение заключалось в потере единства с Богом и в качестве наказания каралось смертью. Эти два результата греха Адама были устранены через Христа, который пришел как второй Адам. Через свое воплощение Иисус преодолел метафизический барьер, разделявший Бога и человека. Бог стал человеком, чтобы человек мог стать Богом. Смерть была преодолена через смерть Иисуса, когда Он понес наказание за грех на Своем собственном теле. Сотериология Афанасия одновременно юридическая и онтологическая; грешники спасены от наказания за свой грех, а также восстановлены в Божественном общении.

Грехопадение, по мысли Афанасия, имеет двойкий эффект. Во-первых, оно приводит к искажению отношений между Богом и человеком, а во-вторых, к смерти. Афанасий пишет:

*«Так Бог сотворил человека, и возжелал, чтобы пребывал он в нетлении. Но люди, вознерадев и, уклонившись от устремления ума своего к Богу, остановившись же мыслию на злом и измыслив себе его (как сказано об этом в первом слове), подверглись тому смертному осуждению, каким предварительно угрожал им Бог, и не остались уже такими, какими были созданы, но как помыслили, так и растлились, и смерть, воцарившись, овладела ими; потому что преступление заповеди возвратило их в естественное состояние, чтобы, как сотворены были из ничего, так и в самом бытии, со временем, по всей справедливости потерпели тление».*

Две темы, возникающие во всей рассмотренной до сих пор литературе, — это бессмертие и нетление. Афанасий также обсуждает эти два аспекта творения и искупления; он утверждает, что Бог создал

человечество для участия в этих дарах. Человечество должно было созерцать Бога, участвовать в божественном общении и получать божественные благословения нетления и вечной жизни. Грехопадение привело к потере этих даров. Человечество отступило от своей созданной цели, впав в грех и получив тление и смерть.

По мысли Афанасия, образ Божий сохранился в человечестве, но стал настолько искаженным, что находится под угрозой утраты. Он утверждает:

*«Когда же смерть более и более овладевала чрез это людьми и тление в них оставалось; тогда род человеческий растлевался, словесный же и по образу **созданный человек исчезал, и Богом совершенное дело гибло**».*

Этот образ восстанавливается через воплощение. Афанасий утверждает:

*«Людей, обратившихся в тление снова возвратить в нетление, и оживотворить их от смерти, **присвоением Себе тела и благодатию воскресения уничтожая в них смерть, как соломю огнем**».*

Принятие нетления — важный смысл, вкладываемый в понятие теозиса для ранней церкви, который происходит через оба акта — воплощение и воскресение. Во время Своего воскресения Иисус облекся в нетленное тело и, в свою очередь, дал нетление всем, кто принадлежит Ему. Своим воскресением Иисус *«обновил в нас начаток жизни»*.

Афанасий утверждает в первый раз ставшую знаменитой формулу:

*«Оно вочеловечилось, чтобы мы обожились; Оно явило Себя телесно, чтобы мы приобрели себе понятие о невидимом Отце; Оно претерпело поругание от людей, чтобы мы наследовали бессмертие».*

Существующий перевод не передает всей яркости этой фразы. Лучше перевести так: **«Он сделался человеком, чтобы мы сделались Богом»**. Это первое, совершенно явное и очевидное утверждение теозиса не только по смыслу, который мы встречали и раньше, но именно в этой восточно-православной формулировке. Смысл, однако, мы находим все еще тот же, что и у ранних писателей. Теозис связан с воплощением Бога и даром божественного бессмертия через единение с Ним. Учение Афанасия о теозисе все еще Христоцентрично, потому что любое обожение возвышения человека до причастия божественности коренится в воплощении. Через воплощение, пишет Афанасий: *«Слово облеклось для сего в тело, чтобы, обретши смерть в теле, истребить ее»*. Смерть служила препятствием для бессмертия, которое не могло быть достигнуто. Реальность смерти была устранена через искупление Христа. Эта смерть послужила основанием нашего прославления.

И божество, и человечество Христа необходимы для обожествления человечества. Афанасий утверждает:

*«Не иному кому принадлежало, как Спасителю оного, и в начале сотворившему вселенную из ничего, что в людях снова воссоздать образ — не иному кому было свойственно, как Отчему Образу, что смертное воскресить бессмертным — не иному кому было свойственно, как источной жизни — Господу нашему Иисусу Христу, что научить об Отце, упразднить же идольское служение — не иному кому принадлежало, как вселенную приводящему в благоустройство Слову, единому, Единородному, истинному Отчему Сыну»..*

Таким образом, передача божественного образа происходит по инициативе Отца, который отражает свою собственную славу в совершенстве в Сыне; образ Сына затем отражается в его творении. Это демонстрирует последовательную схему мысли Афанасия о том, что божественные благословения иницируются Отцом и осуществляются через Сына и Духа.

У Афанасия прослеживается сильный акцент на юридическом понимании спасения. Он утверждает, что грех налагает на человечество юридический долг, который должен быть оплачен. Он утверждает:

*«Потому что, как сказано выше, смерть превозмогала над нами **по силе уже закона, и невозможно было избежать закона, так как он, по причине преступления, постановлен был Богом**. Выходило нечто, в подлинном смысле, и ни с чем несообразное и вместе неприличное. Ни с чем несообразно было Богу,*

изрекши слово, солгать, и человеку, когда узаконено Богом, чтобы он, если преступит заповедь, смертью умер, не умирать по преступлению, слову же Божию остаться нарушенным. Тогда не было бы в Боге правды, если бы, когда сказано Богом, что умрешь, человек не умер».

**«Поелику же, наконец, надлежало заплатить долг, лежащий на всех; ибо, по сказанному выше, должны были все умереть, что и было главною причиною Его пришествия; то после того, как доказал Божество Свое делами, приносить, наконец, и жертву за всех, вместо всех предавая на смерть храм Свой, чтобы всех соделать свободными от ответственности за древнее преступление, о Себе же, в нетленном теле Своем явив начаток общего воскресения, доказать, что Он выше и смерти».**

Этот долг должен быть оплачен, чтобы Бог был справедливым, и поэтому Бог пришел в мир, чтобы оплатить этот долг от имени человечества:

**«Ибо Слово Божие, будучи превыше всех, и Свой храм, Свое телесное орудие, принося в искупительную за всех цену, смертью Своею совершенно выполнило должное, и таким образом, посредством подобного тела со всеми сопребывая, нетленный Божий Сын, как и следовало, всех облек в нетление обетованием воскресения».**

Интересно, как Афанасий, по-видимому, смешивает два аспекта: искупление и умилоствление. Все же, на мой взгляд, как это изложено у Иринея, удобнее для понимания. Лучше говорить, что долг перед Богом был в виде непослушания и полным послушанием **«до смерти крестной»** Иисус оплачивает этот долг. А предлагая себя в жертву умилоствляет Бога, отводя Его гнев за наши преступления на Себя. Таким образом, я бы рассматривал жизнь Иисуса-праведника как искупление и усвоение нами Его праведности, а жертву — как умилоствление и причину **«мира с Богом»**.

Это заметно в понимании креста для Афанасия. Крест — это акт замещения. Иисус стал человеком, чтобы заплатить долг смерти, который все человечество задолжало Богу, аннулировав этот долг. Афанасий часто использует язык закона наряду с языком долга. Например, Афанасий пишет: **«Ибо Слово, принесением в жертву собственного Своего тела, и положило конец осуждавшему нас закону, и обновило в нас начаток жизни, даровав надежду воскресения»**. Этот акт жертвоприношения был единственным средством спасения, потому что **«погиб бы род человеческий, если бы Владыка и Спаситель всех, Сын Божий, не пришел положить конец смерти»**.

Таким образом, смерть Иисуса — это жертва за всех людей. Афанасий утверждает, что **«и смерть всех приведена в исполнение в Господнем теле, и уничтожены им смерть и тление ради соприсущего в нем Слова»**. Слово, соединившись с плотью, соединило Себя со всем человеческим родом, тем самым совершив от имени человечества всеобъемлющее деяние. Следовательно, смерть Христа была смертью всего греха. Это было необходимо, потому что **«Нужна была смерть, и надлежало совершиться смерти за всех, во исполнение долга, лежащего на всех»**. Опять же, речь идет о заместительном действии, посредством которого Христос выплачивает долг, причитающийся всем грешникам, хотя Сам он остается невиновным.

Вот это богословие «надлежания», богословие необходимости Богу совершить то и то нам понятно, но оставляет неприятное ощущение загнанного в угол Бога, который Сам Себя обложил правилами и законами, и ничего с этим не может поделать. Приходится воплощаться, приходится убивать Сына, приходится воскресать, приходится обоживать тело и прочее. Этого всего начисто нет в Писании.

**«Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого».**

**«И Он есть глава тела Церкви; Он — начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство, ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и, чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное».**

**«Ибо когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих».**

Богу угодно было — Он и делает. Выбрал такой путь спасения, не потому что Он сам Себе что-то был должен, а потому что Он так изволил. В этом как раз и есть вся неприятность латинских теорий, в которых просто необходимо было удовлетворить правосудие Божие. Иначе просто никак. И то, что наша Церковь так страстно критикует латинян, мы как раз в полной мере находим у знакового восточного отца — Афанасия.

Итак, через грех Адама все люди оказались в смертном долгу перед Богом. Этот долг должен быть оплачен, чтобы Бог мог справедливо искупить человечество. Иисус взял этот долг на Себя, приняв наказание, которого заслуживали все. Однако искупление не ограничивается этой заместительной моделью, но также включает в себя восстановление человеческой личности как нетленной через воскресение Христа. Воскресшее тело Иисуса, таким образом, является средством, с помощью которого все человечество может участвовать в Боге через нетление, которое каждый получает при своем воскресении.

У Афанасия темы Христос Ника, онтологический союз, искупление, заместительная жертва, согласуются друг с другом. Все указанные элементы я описал выше. Осталось посмотреть, как Афанасий понимает победу над дьяволом:

*«Посему-то, как сказано выше, поелику не возможно было умереть Слову, потому что Оно бессмертно, — **прияло Оно на Себя тело, которое могло умереть, чтобы, как Свое собственное, принести его за всех, и как за всех пострадавшему, по причине пребывания Своего в теле, «упразднить имуцаго державу смерти, сиречь, дьявола, и избавить сих, елицы страхом смерти повинни беша работе»».** (Евр. 2, 14–15)*

В этом высказывании Афанасий говорит о Христе как о заместителе, умершем «за всех». Когда Христос платит долг за род человеческий, Он также побеждает дела дьявола, освобождая людей от духовного рабства. Это показывает, что ложная дихотомия, предлагаемая как протестантскими, так и восточными толкователями, не имеет никакого основания в трудах Афанасия. У Афанасия, как и в других патристических источниках, юридические и онтологические категории сосуществуют в полной гармонии.

Каким путем человек достигает такого «обожения»?

*«Ибо как Он, суций Бог, неизменяемо по естеству делается человеком, и обрезывается плотью, и крещается, и терпит прочее не ради Себя, но ради нас, чтобы мы, будучи человеками, по благодати сделались чрез усыновление богами, и обрезались духовно, а не по Закону, и крещением омыли греховную скверну, и распялись миру, и восстали Богу».*

Очевидно, крещением.

*«Так он (Павел) говорит... поелику одна дверь — един Господь — нераздельное Существо; одна вера, т.е. не допускающее постепенности славословие; **одно крещение, т.е. чистейшее просвещение духа. Кто имеет такое познание; тот входит через дверь, укрывается за дверью т.е. Христом, и не отделяется от двери.** Господь пред сим без всякого ласкательства назвал вас своими овцами, — своими овцами, потому что вы приносите волну **нищелюбия**, избобилуете млеко **питательного слова** (Писания «Е. Ж.»); потому что вы **питаетесь телом Господа, покорствуете жезлу креста**; потому что вы **соединены тройственной цепью веры и не уклоняетесь от стада, но созидаетесь на краеугольном камне Христе.** Господь назвал самого Себя дверью, — и справедливо; ибо у Него есть две веры — ветхий и новый завет; порог и косяк — обрезание и необрезание; дом — Церковь: стол — алтарь; хлеб — Агнец; чаша — таинственное вино; **золото — истинная вера; серебро — чистейший образ жизни; драгоценные камни — Божественные догматы; покров — одежда крещения».***

Вот христианство: «золотая» вера, рождаемая Духом через слово Писания через крещение и причастие Тела Христова, плодоносящая «серебряными» делами любви, в виде нищелюбия и братства, шествующая путем крестоношения. Это последний век христианства. Чем дальше мы будем уходить от него, тем больше будет появляться египетских полуязыческих, полугностических писателей и деятелей самоспасения.

Атмосфера страдания и мучений, рыданий с надрывом и йоговских практик, мантр и дыхательных упражнений все глубже будет входить в Церковь, вытесняя Евангельскую радость о совершившемся спасении. Постепенно вытесняя православие и заменяя его несторианством, пелагианством,

неоплатонизмом, языческим сознанием и обрядом, политеизмом и империобесием — эта атмосфера заменит Христологию демонологией. Вместо апостольского призыва держать ум в раю заставит несчастных овец «*держать ум в аду*».

## Вывод по Афанасию

Афанасий первый из отцов Церкви, который ввел в оборот формулу: «*Бог стал человеком, чтобы человек мог стать Богом*». Как мы увидели из более ранних отцов, такая идея не нова сама по себе. О неудачности такой формулировки я писал выше.

Однако, богословие Афанасия Христоцентрично. Спасение происходит во Христе и Христом, а христианин усваивает это спасение через веру и крещение. Одномоментно. Без трансмутаций. Все еще нет никаких сущностей и энергий. Никаких созерцаний света. Никакой апофатики. Никаких опустошений ума.

Знаменательно, что будущие самоподвижники так желали придать своим сочинениям авторитет Афанасия, что длительное время выдавали трактат «О девстве, или о подвижничестве» за творение этого мужа. Современная православная патрология, а также зарубежные ученые однозначно отрицают факт атрибуции этого произведения Афанасию.

## Лже-Дионисий

То, что вы читаете в этой главе настолько невообразимо и чудовищно, что если бы речь шла о настоящем христианском сообществе, которое всеми силами старается быть со Христом, то по такому поводу должен был бы собраться собор для решения вопроса о наследии Псевдо-Дионисия.

Не потому что это написал я, человек без авторитета и статуса, а потому что уже более 100 лет все это известно церкви, с маленькой буквы. Церкви с большой буквы тоже известно, но это лжеучение, она, естественно, не приняла. Она святая и апостольская. А не дионисиевская. Если рухнет этот автор, то есть его писания будут признаны чуждыми Христу и Его церкви, то посыплется многое, если не все.

Посыплется св. Максим Исповедник, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама и все, что с ними связано. Посыплется богословие места епископа в передачи благодати, посыплется богословие таинств и т.д. Поэтому, чтобы сохранить это «*особое религиозное мировоззрение*» нужно всеми силами удерживать Псевдо-Дионисия. Но делать это все сложнее.

Эти ученые лезут куда их не просят и уже нет на земле более-менее адекватного специалиста, который бы утверждал, что богословие Псевдо-Дионисия чисто христианское, не имеющее не то, что влияния, а прямых заимствований самых центральных и существеннейших аспектов учения из языческой философии, теургической практики и аскетически — созерцательного делания неоплатоников.

Для начала цитата:

*«Не преклоняйтесь под чужое ярмо с неверными, ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным? Какая совместность храма Божия с идолами?.. И потому выйдите из среды их и отделитесь, говорит Господь, и не прикасайтесь к нечистому; и Я прииму вас. И буду вам Отцем, и вы будете Моими сынами и дщерями, говорит Господь Вседержитель».*

Я уже показал, как начиналось заигрывание с языческими идеями. Постепенно, слово за словом, идея за идеей падшая религиозность вводится в церковь. «*Человек становится богом*» — ну ничего, мы не это имеем ввиду — съели, переварили. Храмы как у язычников, ну ничего — мы не это имеем ввиду. Священники как у язычников и ветхих иудеев, ничего. Ладан, свечи, мощи, статуи, изображения, посты, праздники, мистерии — ладно, ничего, мы не то имеем ввиду.

«*Пресвятая Богородица спаси нас*», «*Николай угодник защити*», «*Святая Екатерина покровительствуй граду Краснодару*» — ничего, съели, мы же не то имеем ввиду. «*Жизнь опостылела бы эллинам, если бы*

запретили им эти святейшие таинства, объединяющие род человеческий», — писал в середине IV в. н.э. римский проконсул Эллады Претекстат в своем письме христианскому императору Валентиниану I, издававшему указ, запрещающий все ночные, в том числе и Элевсинские, мистерии.

И поэтому новые таинства, заменявшие прежние, появились именно в это время. Появились поразительно похожие, с убийством бога на алтаре, его воскресением прямо во время таинства и последующим поеданием. С театральным действием, священниками, посвященными, тайными заклинаниями и прочим. Ничего, мы не то имеем ввиду.

Крупнейший исследователь элевсинских мистерий Д. Лауэнштайн писал:

*«Вместе с подобными теургиями родилась платоническая литургия, или евхаристия. Христианская литургия тоже лишь в IV и V веке приобрела свою общепринятую форму с постоянным, закрепленным текстом; обе эти структуры развивались параллельно на одном и том же пространстве. Поскольку христианское учение, по сути, складывалось в течение этих двух веков и поскольку епископы на соборах ссылались не только на Павла, предание и т.п., но и на «науку», то есть на таких платоников, как Прокл, стало быть, культ они выстраивали не без оглядки по сторонам. В литургии христиан и поныне течет элевсинская кровь».*

Иг. Петр (Мещеринов):

*«Но тут вот что надо сказать. Тут проблема в другом — в некоем «двомыслии», свойственном православию вообще. Вот на богослужении мы раз сто за службу повторяем: «Пресвятая Богородице, спаси нас». Догматически это абсолютно неверно, а в пределе, может быть, даже и кощунственно/ святотатственно. Один у нас Спаситель — Христос. Умные книжки говорят, что — да, произносится так, но подразумеваем мы другое — что Пресв. Богородица так высока, и что сила Её любви, участия и сострадания к нам так велика, что прибегаю к молитве к Ней, мы употребляем эту гипертрофированную формулу, выражающую высшую степень почтения и ответной любви к Ней. Но люди умных книжек не читают и такие тонкие и сложные мыслительные операции всякий раз не производят (да и не должны, между прочим). Они слышат — «спаси», и, доверяя св. церкви, так и думают — «да, именно спаси, а не, там, походатайствуй и т. п.». В результате рождается, созревает и вступает в полные права один из важнейших соблазнов и покровлений православия — что мы произносим одно, а подразумеваем другое. «Святейший патриарх», «поклоняемся иконе» и всё такое прочее — нелепость, и самый же строгой мысли Церкви не соответствует. Но для нас это ничего не значит — мы же не в собственном смысле, а подразумеваем! Не отсюда ли наши, православных народов, национальные характеры, презирующие точность и «юридизм» — «лукавых греков», двоемысленно-националистических нас или сербов и т. д.? Как в своё время ходил анекдот по Маяковскому: «Мы говорим партия — подразумеваем Ленин...» и т. д... Так мы всю жизнь и говорим одно, а подразумеваем другое... Второй вопрос — про правильных епископов, антиминсы и проч. Это принадлежности храмовой религии. И тут надо напрягаться, чтобы, распутав огромный клубок, увидеть первоначальный смысл — единство общины в любви, свидетельствуемое, в т. ч., послушанием епископу... ну и так далее (смысл, которого в жизни нет, осталась одна «подразумеваемость»). Но никто это распутывать не должен, да и не обязан — церковное возвешение должно сразу сказать, что правильный епископ (не отрицая всех формальностей) — это Христов епископ, а не служитель националистически-храмовой религии. Но церковное возвешение об этом не говорит, а умные книжки никто не читает... так и ходим по кругу».*

И вот понемножку играя с бесами, делая их своими домашними животными, маленькими и безобидными, принося с собой в христианство каждый своего божка и идола, мы теперь имеем огромного бафомета, сидящего на месте Бога. Кто этот бафомет? Это чисто языческие практики опустошения ума через апофатическое богословие и через психофизические упражнения, созерцающие свет Единого. Именно Единого, а не Бога. Не надо нашего распятого Бога приплетать к вашим языческим упражнениям. Как и пишет об этом Лже-Дионисий. Итак, от вступления переходим к фактам.

## Научные справки

Впервые в истории СА (Corpus Areopagiticum) упомянул один из лидеров миафизитов патриарх Севир Антиохийский на поместном соборе в Тире в 513 году, затем он же цитировал трактат «О божественных именах» в полемике против своего бывшего сторонника, ещё одного еретика Юлиана Галикарнасского (после 518 года). В 531–533 годах последователи Севира ссылались на Псевдо-Дионисия в переговорах с халкидонитами в ходе Константинопольского собеседования.

Уже первое появление на свет этих сочинений сопровождается скандалом. Эти сочинения появляются в среде еретиков, ими цитируются и приводятся как доказательство своих идей. За свою деятельность Севир был проклят иерусалимским патриархом Иоанном, а император Юстин I 29 сентября 518 года лишил его епископской кафедры в Антиохии и отправил в ссылку. Тем не менее, благодаря влиянию Феодоры Севир — как представитель миафизитов — принимал участие в созванном по инициативе Агапита поместном Константинопольском соборе 536 года, на котором патриарх-миафизит Анфим был лишён сана и заменён православным патриархом Миной. Приехав в Константинополь, Севир был размещён в дворцовых зданиях и к началу собора смог сформировать вокруг себя миафизитское ядро оппозиции. Однако на соборе — после подтверждения выдвинутых против него обвинений — Севира осудили как еретика (что было подтверждено отдельным императорским указом), и он был вынужден удалиться в египетский монастырь Эннатон, где скончался в 538 году.

Севирианами оппонировал эфесский епископ сщмч. Ипатий, который отверг ссылки на Ареопагитский корпус на том основании, что древним авторам (представителям Александрийской школы Афанасию Великому и Кириллу Александрийскому) он известен не был, а потому может быть подлогом со стороны последователей Аполлинария Лаодикийского. И, безусловно, таким подлогом, по мнению подавляющего большинства ученых, он и является. Автор выдает себя за христианина: вот как пишет об этом автор статьи в православной энциклопедии иер. Дионисий (Шленов):

*«Обращенного ап. Павлом во время известной проповеди в Ареопаге (Деян 17.34), о чем недвусмысленно говорится в самих «А.».* **Его автор пишет об ап. Павле (DN III 2:4) и некоем Иерофее (DN III 2:18) как о своих наставниках, адресует все трактаты ап. Тимофею, а «Послания» ап. Титу (9-е) и ап. Иоанну Богослову (10-е), находившемуся в ссылке на о-ве Патмос; рассказывает о темноте, покрывшей землю во время Распятия, очевидцем к-рой он оказался в Гелиополе (Египет), будучи еще язычником (Ер. 7, 2); сообщает, что присутствовал на погребении Божией Матери вместе с апостолами Петром и Иаковом (DN III 2)».**

Таким образом, ссылки севириан на СА как на сочинения святого первого века, а потому имеющие апостольский авторитет, уже с самого начала были сочтены подлогом.

Примерно в то же время Сергей Решайнский (умер в 536 году) перевёл корпус на сирийский язык, и этот перевод получил широкое распространение, особенно в монофизитских кругах древневосточных православных церквей.

Затем, на долгие годы, большинство церковных авторитетов в авторстве Дионисия Ареопагита не сомневались:

*«Ни первый комментатор его сочинений еп. Иоанн Скифопольский, ни прп. Максим Исповедник, так же, как и большинство отцов Вост. Церкви, среди них — прп. Иоанн Дамаскин, прп. Никита Стифат и свт. Григорий Палама. К кон. VI в. «А.» стали известны на Западе: их цитировал папа Римский св. Григорий I Великий в своих проповедях, а позднее папа св. Мартин I, к-рый на Латеранском Соборе (649) в полемике против монофелитов опирался на «А.» как на непререкаемый учительный авторитет (Mansi. 10. Col. 980A-D)».*

Однако, уже в VIII веке Иосиф Хазайа констатировал несоответствие стиля и содержания СА сочинению, составленному в I веке. Патриарх Фотий I в IX веке «высказывался недостаточно определенно в пользу подлинности» СА. Затем в XIII веке грузинский Симеон Петрици. На западе «критически настроенные зап. исследователи (напр., I. Dailé, 1666) тоже хотели причислить к не признающим ее. В эпоху Возрождения у визант. гуманистов Георгия Трапезундского († 1484) и Феодора Газского († 1478) возникли сомнения в подлинности «А.», предварившие решительный пересмотр времени составления корпуса как апостольского. Критические замечания зап. гуманистов Лоренцо Валлы († 1457; его замечание в

посмертно изданном новозаветном комментарии стоит у истоков европ. критики, см.: *In Novum Testamentum annotationes apprime utiles*. Basileae, 1526. P. 184) и Эразма Роттердамского (*In Novum Testamentum*. Basileae, 1522. P. 260-261) имели среди протестантов и католиков больше сторонников (Ж. Каетан, С. Ж. Сирмон, Дионисий Петавий), чем противников (Цезарь Бароний, Р. Ф. Р. Беллармино, Л. Лессий)».

Наконец, в конце XIX века двумя учеными были окончательно разрушены иллюзии насчет этой подделки. Дальше я предлагаю обширную цитату из православной энциклопедии за авторством иер. Дионисия (Шленова):

«Г. Кох и Й. Штигльмайр в результате сопоставления учения о зле «А.» и неоплатоника Прокла **пришли к выводу о жесткой зависимости «А.» от философии Прокла**, в силу чего параллельное исследование Ареопагитского корпуса и сочинений Прокла легло в основу последующей науч. традиции изучения «А.».

Основные аргументы против принадлежности «А.» апостольскому веку следующие:

1. Сочинения Дионисия Ареопагита никем не упоминаются до 532 г., что совершенно невероятно для сборника такого значения.
2. В трактате DN (IV 12:11), адресованном Тимофею, цитируется послание св. Игнатия Богоносца (Rom. VII 2), написанное после смерти Тимофея.
3. ЕН VI предполагает правильную организацию монашеской жизни, к-рая возникла только в IV в.
4. Наличие в «А.» литургических элементов, к-рые не могли быть засвидетельствованы в I в., как, напр., введение Символа веры в Литургию верных (ЕН III 3. 7:24-25).
5. Наличие халкидонской терминологии.
6. Совпадения с сочинениями неоплатоников, в первую очередь Прокла (ум. 485) (С. Лилла, И. П. Шелдон-Уильямс, Е. Корсини, А. Д. Саффре).

Последние 2 пункта имеют принципиальное значение, т.к. богословская и философская терминология отражает ряд основных тем «А.», к-рые находятся в определенной преемственности со сложившейся предшествующей традицией (см. подробный перечень тем в: Lilla. 1994. P. 732).

Время написания «А.» устанавливалось Й. Штигльмайром (1895) на основе следующих соображений: сборник появился после Халкид. Собора (451), после включения Символа веры в Литургию верных Петром Гнафевсом, Патриархом Антиохийским (476), и после Энотикона имп. Зинона Исавра (482) и не позже цитирующих его авторов Севира Антиохийского (до 528) и Андрея Кесарийского. В совр. лит-ре прослеживается тенденция критического отношения к любому *terminus post quem*, так что единственным реальным хронологическим ориентиром остается близость «А.» по времени к первому цитирующему его автору (Roret, Lamoraux. P. 9-10).

В многочисленных исследованиях, посвященных «А.», делались попытки идентифицировать его автора с разными церковными деятелями или представителями философской мысли со II по VI в., а именно с учителем Плотина и Оригена Аммонием Саккасом (E. Elorduy, 1944), исп. Дионисием I Великим, Патриархом Александрийским (III в.) (К. Скворцов, 1871; Μητρ. Ἀθελνὰγύρας, 1932), неким учеником свт. Василия Великого (С. Рега, 1936), Аполлинарием (младшим) Лаодикийским (Cave, 1720), Синесием Киренским (S. Scime, 1953), Петром Ивером (Ш. И. Нуцубидзе, 1942; E. Honigmann, 1952), Петром Гнафевсом, Патриархом Антиохийским (U. Riedinger, 1958), Дионисием Газским (G. Crüger, 1899), Севиром Антиохийским (J. Stiglmaуr, 1928), Иоанном Скифопольским (J. M. Hornus, 1954) и его другом Сергием Решайнским (I. Hausherr, 1936; Balthazar, 1940), Стефаном бар Судаили (A. L. Frothingham, 1886), Гераиском, к-рый был другом и учеником Дамаския, или самим Дамаскием (ср.: Hathaway. 1969).

**Совр. исследователи, в т.ч. правосл., пришли к заключению, что установить авторство не представляется возможным** (прот. Георгий Флоровский, П. Христу, иером. Александр (Голицын)). В наст. время акцент переместился с поисков автора, не приведших к отождествлению с к.-л. известным историческим лицом, на конструктивный анализ содержания «А.». Мысль значительного числа ученых склоняется к тому, что автор «А.» был монахом сир. происхождения, как показывает его знакомство с антиохийской литургией, тесно связанным с Афинской школой платонизма времен Прокла, к-рого автор

«А.», во всяком случае, внимательно читал, и Дамаскием, к-рый мог быть знаком с входящими в «А.» сочинениями (см.: Шичалин. 1999. С. 17, 18, 23).

Значение псевдонима в том, что неизвестный автор V-VI вв., вероятнее всего обязанный Афинам своим образованием, пытается обосновать с христ. т. зр. позднеплатоническую философскую традицию, **выдавая себя за Дионисия Ареопагита**, афинского аристократа, ученика ап. Павла. **Философские установки автора, подкрепленные авторитетом апостольского века** (ложным «Е. Ж.»), **были приняты христианами**, а его пример стал убедительным и для язычников, к-рые при обращении в христианство не оказывались обязанными окончательно порывать с совр. им философской мыслью. Результат ареопагитского синтеза оказался столь значителен, что и на Востоке, и на Западе «А.» становятся одним из самых авторитетных текстов как у богословов, так и у философов.

Идентификации автора «А.» с тем или иным лицом, оставшиеся недоказанными, иногда позволяли выявить характерные идейные взаимосвязи «А.» с др. сочинениями (см.: Ногнис. 1955; 1961). Попытки узнать в авторе «А.» одного из монофизитских деятелей, хронологическая близость «А.» времени монофизитских споров и их первая цитация монофизитами долгое время вызывали подозрение в монофизитстве автора сборника; однако это не подтверждается содержанием мест, использовавшихся монофизитами, к тому же авторитет «А.» в VI в. среди правосл. сторонников Халкид. Собора (Леонтий Византийский, свт. Ефрем, Патриарх Антиохийский, Иов Монах (VI в.)) был не меньше, чем среди монофизитов. То, что автор «А.» не использовал ни догматические вероопределения Халкид. Собора, ни известную христологическую формулу свт. Кирилла I, Патриарха Александрийского, ни монофизитские формулы, и его полная непричастность богословским спорам объясняются не только стремлением выдать себя за мужа апостольского времени, но прежде всего его философскими интересами и попыткой изложить учение о Воплощении в терминах, необычных для правосл. богословия того времени».

Это просто потрясающе. Сочинения, которые оказали огромную роль в развитии того, что сейчас считается сердцем православной мистики, все эти созерцания, свет в пупке, обожение, высокое философское богословие, все то, что мы печатаем на своих визитных карточках, так вот, все это основано на подлоге.

Если бы мы имели анонимный трактат, который бы традиция приписывала тому или иному автору, то можно было бы говорить, о какой-то конструктивной полемике. Как, например, с посланием Павла к Евреям. Но автор СА совершенно определено пытается выдать себя за ученика апостола. Представьте себе — если бы сейчас какой-нибудь, даже самый горячо любимый нашей Церковью, писатель выдавал бы свое сочинение за святого апостольского века. Ну, например, Иоанн Крестьянкин выдавал бы свое сочинение: «Опыт построения исповеди по десяти заповедям» за сочинения Климента Александрийского.

Во-первых, как бы мы отнеслись к такому автору? Или как к мошеннику или как выжившему из ума. Во-вторых, и это следует из во-первых, как бы мы отнеслись к содержанию такого сочинения? Если он написан безумцем или мошенником, то все что там написано — безумие или мошенничество. Не так ли? Даже если там алмазные абиссальные глубины православия. Зачем нам такое спорное сочинение? У нас их что, мало? За неимением лучшего мы берем даже самое плохо пахнущее?

И обратите внимание, текст, который я привел, взят из конфессионального издания — православная энциклопедия — официальный ресурс нашей Церкви. Тональность и сдержанность должны не вызывать бурю эмоций у верной паствы. И даже в этом издании, надо отдать должное иер. Дионисию за приверженность научности подхода, мы видим, что это сочинение самое скандальное за всю историю христианства.

Безусловно, мы имеем традицию псевдоэпиграфов не только в христианской литературе, но и вообще в античном мире. И не всегда это было мошенничество или безумие. Но обратите внимание на важную деталь. Если Церковь принимала такие сочинения, то они не содержали ложь. Просто поставить имя святого — это одно. А вот вводить явно лживые описания своего личного знакомства с Павлом, Тимофеем и Иоанном, присутствия при успении Марии, видение затмения во время казни Иисуса — это совсем другое.

Живописать тьму, которая объяла Иерусалим во время распятия! Это как?! Такие сочинения действительно есть в изобилии. Это гностическая литература, изобилующая такими подробностями и вводящая в заблуждение,

архонтов, демиургов и прочий языческий бред. В отношении СА ситуация не просто похожая, а тождественная: только терминология другая: Единое, Сверхбог, энергии, иерархии, эманации, созерцания, идеи — тот же языческий бред, только флакон другой.

В первые века Церковь не захотела быть обманутой и отвергла гностицизм. Апологеты второго века решительно отвергли язычество. Но уже в шестом веке церковь захотела быть обманутой. Зачем и почему — ведомо только Создателю. И эта подделка достигла своей цели. Пройдет немного времени и церковь начнет достигать этого Единого, как и йоги, как и суфии, как и кабалисты, как и неоплатоники. Распятый Иисус будет заменен на Непознаваемое, Непередаваемое, Запредельное. Для достижения этого Сверхбога и растворения в нем не нужна ни Голгофа, ни Гефсимания, ни кровь, ни пот Спасителя. Для служения новому Сверхничто нужно опустошение ума, отрешение от всего и специальные психофизические практики. О чем ниже.

Вот, что говорит самый часто цитируемый защитник Лже-Дионисия, православный ученый Александр Голицын:

*«Возвращаясь к ранее сказанному, следует отметить, например, что пока **все сходятся во мнении, что Дионисий не был апостолом, превращенным Павлом в Ареопагита, никто не может определить его личность. И не по причине недостатка кандидатов. За прошедшие пятьдесят лет Дионисий был по-разному определен как Аммоний Саккас, Дионисий Великий Александрийский, приверженец Базилл Каззари в Каппадоции, Дамасский последний из диадохов и Сергий из Решайне** — среди прочих».*

Хочу напомнить, что Аммоний Сакас — языческий философ, Север Антиохийский — осужденный еретик, Дамасский Диадох — философ-неоплатоник. То есть, из шести версий, которые насчитал Голицын, три — язычески-философски-еретические.

Голицын продолжает:

*«Принцип прост: **раз допускается практическая невозможность точного установления личности Дионисия, то нет возможности** ученому, ищущему объяснения мысли таинственного автора, **избежать огромного влияния на этот поиск своих собственных склонностей и пристрастий**. Как иначе можно объяснить ряд академических исследований по анализу корпуса сочинений Дионисия, которые являются зеркальной противоположностью друг другу. Дионисий-апологет наряжается в одежды язычника для того, чтобы обратиться в Дионисия-язычника, пятого фельетониста, обряжающегося в новые религиозные одеяния для того, чтобы свергать?»*

Эта идея принципиальная. Если про Дионисия пишет православный, то для защиты прежде всего своей личной идентичности он вам выведет вывод, что Ареопагит — православный христианин. Если пишет не православный, но тоже христианин, то он сделает вывод, что Псевдо-Дионисий может и считает себя христианином, но с Писанием и апостольской традицией не имеет ничего общего и, в лучшем случае, выражает свои личные фантазии, как писал об этом Лютер.

Не религиозные ученые обстоятельно докажут, что автор вообще языческий философ. И имеют полное для этого основания. Могут ли они, например, такое же сказать об Иоане Златоусте? Или Клименте Римском? Или об Амвросии Медиоланском? Но нам же нужно именно эти, самые спорные сочинения, положить в основу нашего христианства, не так ли?

В моей же работе совершенно очевидно, что кем бы не считал себя автор СА, был ли он мошенником или нет, хотел ли он ввести язычество в христианство или не хотел, но у него это получилось. Я также совершенно уверен, что само содержание СА продолжает традицию Невыразимого Дао, Неявленного Брахмана, Сокрытого Нагваля, Непостижимого Единого и всех остальных неявленных, непостижимых и сокрытых, имя которым «легион», и достижение которых не имеет с христианством ничего общего.

## Языческие идеи

Приведем здесь обширные выдержки из статей кандидата философских наук Дмитрия Сергеевича Курдыбайло в Санкт-Петербургском Государственном Университете [1], доктора философских наук

Валерия Валентиновича Петрова, руководителя сектора античной и средневековой философии и науки, главного научного сотрудника Института философии РАН, директора Центра античной и средневековой философии и науки Института философии РАН, являющегося главным специалистом в России по вопросу неоплатонизма [2] и доктора филологических наук Владимира Харламова в Университете Дрю (США, NJ) [3].

---

[1] Статья подготовлена при поддержке РФФИ-ОГОН, проект № 15-33-01285 «Рождение божественных имён»: историко-философское исследование античных и раннесредневековых учений об имени и именовании.

[2] «Многосветлая цепь»: Солнце в позднеантичном платонизме и «Ареопагитском корпусе».

[3] Псевдо-Дионисий Ареопагит и Восточная Церковь: Принятие «Корпус Ареопагитикум» и интеграция неоплатонизма в христианское богословие.

## Общие замечания

Курдыбайло [1]:

*«Схожесть текстов Прокла и корпуса Ареопагитик была очевидной уже во времена прп. Максима Исповедника, который в предисловии к ареопагитическим схолиям приводит слова «некого трудолюбивого мужа» о сходстве текстов Ареопагита и Прокла, защищая, впрочем, первенство «блаженного Дионисия... умозрениями» которого «часто пользуется Прокл». С полной определённой против авторства исторического Дионисия выступали такие ренессансные гуманисты, как Лоренцо Вала и Эразм Роттердамский. [2]*

*С развитием текстологии и филологии к концу XIX в. была аргументированно высказана точка зрения, вскоре ставшая общепринятой, о зависимости именно Ареопагита от Прокла [3], а не наоборот (и не их обоих от гипотетического третьего источника). Главным основанием для такого вывода первоначально было сходство глав DN 4.18–34 и трактата Прокла De malorum subsistentia, затем значительное внимание было уделено употреблению неоплатонической терминологии во всём СА (корпус Ареопагитик) (Дж. Диллон перечисляет более трёх десятков неоплатонических терминов, многократно используемых в СА). В 1980–1990-е годы появились систематические сравнительные исследования метафизики обоих авторов».*

В. Харламов:

*«Автор загадочного корпуса, безусловно не единственный и далеко не первый христианский богослов, который продемонстрировал в своем богословии значительную зависимость от эллинистической философии. Начиная с Климента Александрийского (ок. 150 —ок. 215) и Оригена (ок. 185 — ок. 254), благодаря процессу творческой адаптации многие философские аспекты платонизма вошли в христианский богословский дискурс. Григорий Нисский в четвёртом столетии ясно показывает свое знакомство с философией Плотина, однако прямое использование Плотина в его богословии весьма ограничено. Никто из предшествующей патристической традиции не может превзойти Псевдо-Дионисия по степени прямого внедрения греческой философии и особенно позднего неоплатонизма. Именно опора на Прокла, к которому Псевдо-Дионисий иногда очень близок, в «Ареопагитиках» помогла доказать псевдонимическую природу его работ и датировать их. Утонченное и сложное использование греческой философии в предыдущей патристической традиции после включения в него «Ареопагитик» значительно облегчает интеграцию элементов позднего неоплатонизма в некоторые формы христианской духовности. Неоплатонические элементы настолько органично вошли в практику и богословие Восточной православной Церкви, что на протяжении веков стали считаться подлинными элементами христианской традиции. Процесс усвоения наследия Псевдо-Дионисия приобрел такие масштабы, что большинство православных верующих вряд ли бы согласились признать сколько-нибудь прямое и, по сути, неизменное влияние неоплатонизма как часть своей традиции. Некоторые ученые даже сейчас пытаются интерпретировать богословие Псевдо-Дионисия*

как подлинно христианское. Такое восприятие не должно удивлять, ведь отчасти благодаря сложному процессу переосмысления неоплатоническое влияние было несколько христианизировано. Тем не менее, эта форма «крещеного» неоплатонизма никогда не устраняла ключевые элементы строго иерархичного и фиксированного разграничения метафизической структуры мира (как ангельской, так и человеческой), непреодолимые онтологические дифференциации и теургическое понимание таинств. Важно также отметить, что до Псевдо-Дионисия прямое влияние неоплатонической традиции на христианство было очень ограниченным, если не учитывать Григория Нисского. Платонизм Отцов Церкви третьего и четвертого столетий преимущественно происходит от самого Платона, среднего платонизма, Филона Александрийского и идей Оригена; другими словами, он исходит из источников до Плотина. Так было до тех пор, пока через Августина и Боэция на Западе и Псевдо-Дионисия на Востоке, Плотин, а в случае Псевдо-Дионисия — Ямвлих и Прокл (особенно Прокл), заняли важное место в христианской мысли. Если Августин ценил неоплатонизм как путь интеллектуалов к истине христианства, то Псевдо-Дионисий с энтузиазмом принял эту традицию, сделав ее частью своего христианского дискурса. **Он, не колеблясь и почти дословно, вводит отрывки из Прокла в свои произведения, которые в значительной степени принимают неоплатонический дискурс и терминологию.** Псевдо-Дионисий продемонстрировал не только непосредственные знания неоплатонических текстов, но также **принятие этой традиции как близкой по духу христианству.** Другими словами, Псевдо-Дионисий, по сути, и неоплатонист, и христианин, или выражаясь точнее — **неоплатонический христианин.** В корпусе Дионисия наблюдается интересный симбиоз греческой философии, эллинистической культуры и христианской традиции. Отношения между греческой философией и христианским богословием достаточно сложные. В современной науке отсутствует консенсус по этой проблеме. Стоит также сказать, что такой консенсус отсутствует в трудах самих отцов Церкви. Их отношение к языческой философии и культуре сильно отличается. Очевидно, что ко времени, когда были введены произведения Псевдо-Дионисия, различные философские традиции уже были эклектично представлены в форме позднего неоплатонизма. Философские и народные элементы взаимосвязаны друг с другом, будучи особенностью культуры в целом. Начиная с Ямвлиха, спекулятивная и созерцательная рефлексия, которая так хорошо заметна у Плотина и у многих других, предшествовавших ему великих греческих философов, была дополнена традиционной языческой обрядностью и стала частью философского проекта. Многие греческие философы до четвертого века очень скептически относились к народной религии, а некоторые даже открыто отрицали существование богов, что не удивительно, так как многие из них были изгнаны из своих городов якобы за нечестие и атеизм. Ценность народной религии и веры в богов видели только в хорошем императиве для простолюдинов, помогавшем сохранить общественный порядок и нравственность, но не в истинности традиционных историй о богах. Ямвлих все это изменил. Если Порфирий несколько сомневался в отношении такого подхода, то развитие неоплатонизма после Ямвлиха, особенно в контексте растущей мощи христианства, начавшего доминировать в религиозной сфере Римской империи, проигнорировало его опасения. Понимание теургии в спекулятивном и практическом смысле стало одной из важных тем в неоплатонизме, и у Псевдо-Дионисия мы находим интересное применение теургии, которое будет рассмотрено ниже. Если использование слова «философия» в патристической традиции очень благосклонное, то, когда Отцы Церкви заговаривают о «философах», ситуация меняется. «Философия» имеет более позитивное значение, в то время как термин «философы» часто относится, нередко в уничижительном значении, к внешним и язычникам. Однако, что бы там ни говорили, апологетическая традиция отцов Церкви, начиная с Иустина во втором веке и даже до пятого столетия, особенно у Евсевия Кесарийского и Феодорита Кирского относится к содержанию эллинистической философии отнюдь не негативно. Другими словами, есть некоторое признание, что языческие философы (конечно не без ошибок) были в состоянии раскрыть природное знание о Боге. Это осторожное одобрение греческой философии, которая могла содержать истинные идеи независимо от библейского откровения, **не идет ни в какое сравнение с зависимостью от позднего неоплатонизма у Псевдо-Дионисия.** Кроме того, можно утверждать, что **анонимный автор корпуса даже не пытается скрыть свои симпатии.** Если открытие Гуго Коха и Йозефа Штигльмаера о влиянии Прокла на Псевдо-Дионисия было революционным для современных исследователей, то трудно представить, что в то время, когда на интеллектуальной сцене языческой философии доминировал неоплатонизм и неоплатонические школы в Афинах и Александрии еще работали или только недавно закрылись, прямое использование неоплатонических материалов Псевдо-Дионисием могло остаться незамеченным современниками. Похоже, критики Дионисия из девятнадцатого века не удосужились прочитать один из отрывков в Прологе корпуса, который приписывают в настоящее время Иоанну Филопону, и где ясно указана схожесть Ареопагитик с Проклом. Иоанн Филопон прямо отрицает, что **автор таких**

**целостных богословских произведений, изображающий себя в пик солнечного затмения во время смерти Христа, успения Божьей Матери, и говорящий, что переписывался с апостолами, может быть не подлинным. По Филопону, не Псевдо-Дионисий заимствовал у Прокла, а наоборот. Это языческие философы, особенно Прокл, использовали некоторые понятия Дионисия, не указывая источник. Открытие зависимости Дионисия от Прокла, оказалось неожиданным для современных церковных историков, но было известно еще в поздней античности. Древние знали о влиянии неоплатонической философии на богословие Дионисия, хотя ранние почитатели корпуса пытались преодолеть данный факт в процессе принятия этих работ».**

Любопытный факт, который нам почти не знаком. Мы привыкли думать, что с Миланского Эдикта вот прямо вся империя стала христианской. Венеру и Марса свалили и везде поставили Христа. Что все язычники быстро крестились и уже к концу IV века империя светилась светом истинного Бога. Однако, вот лишь один исторический факт: неоплатоническая школа в Афинах была закрыта Юстинианом около 529 г., в то время как неоплатоническая школа в Александрии просуществовала в реорганизованной и христианизированной форме до мусульманского завоевания в 641 г. Поэтому, что удивительного в том, что Псевдо-Дионисий был принят на «ура». Совсем своим. Как у Гоголя: «он теперь совсем уже ихний».

В. Харламов:

«В случае с «Ареопагитиками» мы имеем дело не столько с прямой атрибуцией корпуса Ареопагиту, но с метафорической, цель которой — демонстрация в его содержании и теоретическом обосновании **естественной созвучности христианской вести и неплатонической философии**. Такой подход объясняет изначальную популярность этих работ среди некоторых групп **христианских интеллектуалов, вопреки очевидным опасениям в подлинности, которые были озвучены еще в шестом веке**. Если это предположение верно, и атрибуция Ареопагиту была символической, **тогда ирония истории состоит в том, что позже эта воспринятая буквально псевдонимность сначала помогла корпусу сохраниться, а затем — прославиться как самой успешной подделке**. Тонкое включение неоплатонических элементов в христианский контекст служит важным компонентом в окончательном переходе от Старого пути со всеми его устремлениями и дорогами сердцу образованного эллиниста обычаями к учреждению Нового пути христианской идентичности Византийской империи. Может быть потому **христианские интеллектуалы, вроде Иоанна Филопона, с легкостью игнорировали сомнительное происхождение и откровенную неоплатоническую направленность корпуса; это давало им законное основание сохранить лучшее из философской традиции как отражение их культурной ментальности, облаченной в христианские одежды**. Введение «Ареопагитик» и отнесение их к апостольским временам оправдывало надежность христианской веры в соответствии с культурными нормами, характеризовавшими человека как цивилизованного. Таким образом, «Ареопагитики» — это основополагающая работа, завершающая формирование того, что будет названо **цивилизованной (греческой или латинской) христианской идентичностью; идентичностью, соответствующей в сознании древних культурным стандартам эллинистической античности и непрерывной преемственности христианской традиции, в которой исчезает всякая напряженность между истинным гражданином Римской империи и истинным христианином**.

Атрибуция корпуса Дионисию Ареопагиту сама по себе акт символический. В имени этого человека византийцы могли воспринимать символическое примирение между Афинами и Иерусалимом во взаимодополняющей христианской греко-римской идентичности. Со всеми за и против, **несмотря на явную псевдонимность, неясность происхождения, неприкрытое использование неоплатонических материалов и спорных богословских заявлений, сомнения по поводу «Ареопагитик» не смогли конкурировать с философским вызовом и мистической привлекательностью корпуса**. В результате, несмотря на все трудности, как отмечает Пеликан, «Дионисий был спасен и получил положение, которое, с некоторой степенью анахронизма, следует назвать «апостольским отцом»». Среди прочего, признание апостоличности «Ареопагитик» могло быть важным оправданием для таких христианских авторов как Иоанн Филопон, Сергей Решайнский, Иоанн Скифопольский, Максим Исповедник и многих других, которое позволяло открыто заявить о своих неоплатонических тенденциях и философских интересах. Как отмечал Рональд Хэтэуэй:

*«Четыре трактата и Письма Псевдо-Дионисия имели философский авторитет для поздних философов. Их изучали такие люди как Сергей Решайнский, Эригуена, Фома Аквинский или Николай Кузанский не*

*только потому, что они обладали апостольским авторитетом или воспринимались церковными властями как почти равные по авторитету Писания, хотя это чрезвычайно способствовало как распространению «Ареопагитик», так и безопасности тех, кто использовал его в христианских странах»».*

---

[1] О ВЛИЯНИИ ПРОКЛА НА ДИАЛЕКТИКУ ИМЕНИ И ИМЕНОВАНИЯ В АРЕОПАГИТИЧЕСКОМ ТРАКТАТЕ «О БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕНАХ». Соловьёвские исследования. Выпуск 4(60) 2018.

[2] Schäfer Ch. Philosophy of Dionysius the Areopagite. An introduction to the structure and the content of the treatise On the Divine Names. Leiden, Boston: Brill, 2006. P. 15 [4].

[3] Подробнее об истории исследования см.: Dillon J., Klitenic Wear S. Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes. Aldershot: Ashgate Publishing, 2007. P. 3–4 [5]; Афонасин Е.В. Corpus Dionysiacum и классическая традиция // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. 2008. № 2.1. С. 94 и слл. [6].

## Имена

Курдыбайло:

*«Трактат «О божественных именах», построенный как своеобразный «толковый словарь», по своей форме и жанру стоит в ряду, начатом диалогом Платона «Кратил», и продолженном целым рядом неоплатонических комментариев на него. Далеко не все из них сохранились, в полном виде до нас не дошёл даже вариант, написанный Проклом, однако **главная черта неоплатонического комментария вполне очевидна: текст Платона не только обсуждается, истолковывается и вводится в контекст метафизики, современной комментатору, но и дополняется его собственными толкованиями имён, которые Платон мог вовсе не упоминать. В этом смысле «кратиловская» традиция не только комментирует, но и творчески расширяет лексикон божественных имён... Сама тема красоты и многократная игра однокоренными κάλλος, τὸ καλόν, καλλονή явственно отсылают к «Гипсию большому» (287c7—e1 sq.). Более того, вслед за этим пассажем ДА приводит обширную цитату из «Пира»:***

*«Не возникающее и не исчезающее; не возрастающее, не убывающее; не в чем-то одно прекрасное, а в чем-то другом безобразное; ни в одно время такое, а в другое время другое; ни по отношению к одному прекрасное, а по отношению к другому безобразное; ни здесь одно, а там другое; ни кому-то прекрасное, а кому-то не-прекрасное».*

*«Возможно тем самым нарочито отдавая «долг чести» Платону. В остальном тексте подобных длинных прямых цитат нет, а элементы платонической мысли и частые заимствования на уровне одного-нескольких слов введены в текст более органично. Отметим, что и длинное рассуждение о природе зла в DN 4.18–34 содержит рассуждения Прокла из трактата De malorum subsistentia в переработанном виде».*

*«Как у Прокла, так и у ДА наиболее подходящий язык для описания высшего Начала — язык апофатики, поскольку отправной точкой обеих теологий оказывается невыразимость и непознаваемость Бога (единого)».*

Согласно Лже-Дионисию, «схождение» (или «снихождение») Бога предполагает «выход» из Его собственной сущности, равно как и «восхождение» человека к Богу невозможно без «экстаза», то есть выхода за пределы разума и всех телесных ощущений.

Сплошные экстазы. Имеем ли мы все эти экстазы в Новом Завете? Мистический союз во Христе делает нас похожими на Него. Мы чувствуем, что Он чувствует, желаем того, что желает Он, мыслим, так, как Он мыслит. Таким образом, жизнь Иисуса становится нашей жизнью. Причем тут экстаз? Кто из новозаветных авторов говорит об экстазах? Безусловно, мы имеем особые мистические переживания, описанные Павлом, Иоанном и пророками в Ветхом Завете. Но это исключительные случаи, дарованные Богом для

определенных целей откровения. Начиная же с Дионисия, вслед за философами античности, нам это предлагается как будничная практика. Все эти экстазы с озарениями Фаворским светом.

Курдыбайло:

«С одной стороны, «никакой мыслью превышающее мысль Единое непостижимо; и никаким словом превышающее слово Добро невыразимо», так что «даже само имя Благость мы применяем к Нему не потому, что оно подходит, но потому что, желая что-то понять и сказать о Его неизреченной природе, мы первым делом посвящаем Ему почётнейшее из имён. И хотя и в этом мы как будто соглашаемся с богословами, от истины в положении дел тем не менее мы далеки». **Платоновское выражение ἑτέκεινα τῆς οὐσίας** **Ареопагит применяет исключительно к Богу как характеристику Его сверхсущности** (в этом смысле Бог одинаково превосходит и бытие, и небытие, потому одинаково неверно сказать и что Он есть, и что Его нет), а поскольку в качестве аксиомы он принимает утверждение, что «всякое познание связано с сущим и имеет в сущем предел», то, следовательно, сверхсущее «изъято из всякого познания».

«Синфема при этом у ДА выступает, по всей видимости, как подчинённый момент в структуре символа и, как у Прокла, имеет значение смыслового ядра, благодаря которому конституируется знаковая составляющая символа, позволяющая установить его связь с символизируемым. Но здесь это ядро выступает только одним из конструирующих логических моментов, для которого в СА не обозначена ни собственная онтологическая роль, ни особое место в диалектике символа».

«Сократ в «Кратиле» предваряет свои толкования имён богов замечанием о том, что есть имена, которыми сами боги называют друг друга и которые неведомы смертным, в отличие от имён, которыми люди называют богов. Именно последние он и отваживается исследовать, присоединяя к ним имена человеческих добродетелей, способностей души, стихий и т. д.; кроме этого он вводит и использует различные способы толкования. По существу, в «Кратиле» предложен ряд принципов классификации имён, причём разные классы обладают разной эпистемологической ценностью и предполагают разные способы толкования, а некоторые имена признаются принципиально неистолкуемыми. У Прокла этот систематический подход чётко сформулирован в in Crat. 123, а также дополняется §§ 17–19. Текст DN не содержит такого сжатого описания классификации, но её можно реконструировать из ряда утверждений DN 1–3.

Так как апофатическое познание преобладает над катафатическим, то самое совершенное познание Бога невыразимо никаким именем. В пространстве же языка апофатическому познанию соответствуют «неподобные символы» и имена, данные Богу по наибольшей несхожести, удалённости с точки зрения подобия — этот тип именован подробно описан в СН, и в DN о нём почти не говорится, за исключением утверждений о том, что к Богу равно неприменимо ни одно из имён (τὸ ἀνόνομον) и применимы «все имена сущего», а также краткого упоминания об «отрицаниях, выражающих превосходство».

«Стоит заметить, что откровенные имена, сверхсущественный смысл которых недоступен человеческому (вероятно, также и ангельскому) уму, в отношении к именам, данным «по причастности», образуют довольно стройную аналогию Прокловым божественным именам—синфемам, смысл которых может быть непонятен и недоступен для толкования, и именам, доступным человеческому толкованию, «установленным с помощью искусства» (in Crat. 123). Как Сократ в «Кратиле» отказывается говорить об именах, которыми боги называют сущее между собой (Crat. 400d6—401a5), так и в DN все обсуждаемые имена относятся исключительно к познаваемым из тварного мира».

«Девятая глава DN посвящена именам Бога «Великий», «Малый», «Тот же», «Другой», «Подобный», «Неподобный», «Покой», «Движение», «Равенство» — среди них четыре из пяти «величайших родов» «Софиста» Платона (254d4—5)72, которые затем развиваются Платином в пять категорий, противопоставляемых категориям Аристотеля, причём именно как относящихся к умному миру. Им предшествуют «великость» и «малость», что легко понять в сопоставлении с Прокловой иерархией сущего, в которой генады и идеальные числа располагаются выше умопостигаемого мира и выступают своеобразным переходным уровнем перед самим единым. Тождество и различие, подобие и неподобие —

категории, относимые уже к умопостижаемому, то есть к последующей ступени. Вместе все эти имена образуют ту самую группу, которая названа ДА «богоимёнными изваяниями»».

**«Нетрудно заметить сходство этой схемы с аналогичной классификацией имён у Прокла: раздел имён, отвечающих катафатическому познанию у ДА, в общих чертах симметричен блоку имён «вечных сущностей» у Прокла».**

**«Подводя итог нашему исследованию, ещё раз подчеркнём, что главная его задача — показать значимость комментария Прокла на «Кратил» для анализа трактата «О божественных именах» и выделить основные смысловые связи между этими двумя текстами. На наш взгляд, ДА осознанно опирался на in Cratylum как один из образцов, в подражании или соперничестве с которым он писал DN. В определённом отношении, и особенно с точки зрения языка, ДА действительно превзошёл Прокла: множество неологизмов, плеонастические именованья и целые обороты отличают его витиеватую речь, самой своей избыточностью пытающуюся свидетельствовать о том, что Бог пребывает за пределами всякого именованья и рациональной мысли. Однако общие начала онтологии и диалектики, из которых выводятся принципы именованья, оказываются очень близки у ДА и Прокла, обуславливая общность проблем диалектики имени и общность их решений».**

В.В. Петров:

**«Прокл в in Crat. сравнивает имена с изваяниями богов: и те, и другие создаются людьми в соответствии с умными синфемами, чтобы быть в состоянии воспринять осияния (ἔλλαμψεῖς) соответствующего бога. Так же и ДА говорит о «богоимённых изваяниях» — это единственное употребление слова с основой на ἀγαμία — во всём тексте DN, в связи с чем можно предположить (по аналогии с двойной реминисценцией из Платона в DN 4.7), что ДА намеренно вводит здесь аллюзию на выразительный оборот в комментарии Прокла. В обоих контекстах сравнение имени с теургическим символом-изваянием выступает скорее как некое пояснение или иллюстрация, нежели как строгая формулировка. Однако, в любом случае, здесь подчёркивается символическая функция имени, хотя и не сформулированная терминологически точно».**

## Небесная иерархия

Курдыбайло:

**«Как и у Прокла, иерархии СА можно охарактеризовать тремя фундаментальными принципами, сформулированными А. О. Лавджоем:**

- (1) принцип изобилия — иерархия возникает благодаря избытку бытия (сверх-бытия) у абсолютного Первоначала;
- (2) принцип линейной градации — иерархическая структура выстроена из последовательных ступеней — «чинов» или «порядков»;
- (3) принцип непрерывности — за каждой ступенью идёт следующая, без разрывов или резких скачков...

**В Боге, превышающем всё сущее, как в конечной Причине завершаются все иерархические последовательности, что с точки зрения диалектики описывается как совершенное совпадение в Боге членов антиномических пар: причины и следствия, причастуемого и причастующего, архетипа и образа».**

Какая иерархия в Новом Завете? Отец — Сын — Святой Дух. Отец рождает Сына, от Отца через Сына исходит Святой Дух. Человек, облакаясь во Христа, имеет «прямой» доступ к Отцу, минуя все чины, если они и есть. Какие вообще чины, иерархии в отношениях между спасёнными и их Богом? Какие ступени? Какое восхождение? Всего этого языческого бреда не только не находим в Писании, но это прямо Писанию противоречит. Благая весть о том, что **«во Христе мы посажены на небесах», что «сидим во Христе одесную Бога», «во Христе мы имеем всякое духовное благословение»** напрямую от Отца без всяких девяти или ста девяти необходимых передаточных звеньев, вроде службы доставки: вводишь трек номер и

показывает на какой станции ваш груз. Как у язычников идет передача благодати, так же и у Лже-Дионисия. Если допустить, что для Павла все эти начала и власти имеют какое-то реальное измерение, то он как раз и пишет, что все они для нас ничто:

**«Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем».**

В. Харламов:

«...божественная и триадическая структура Вселенной Прокла с ее множеством умопостигаемых богов, разумных богов, наднебесных богов, богов, которым отведен космос, ангельских хоров, хороших демонов, героев и т.д., у Дионисия становится иерархической Вселенной Единого, бесконечно трансцендентного, триединого Бога, триадических ангельских и церковных (человеческих) иерархий. **В этом космическом представлении о сотериологическом единении состоит одно из главных влияний позднего неоплатонизма на Псевдо-Дионисия, и через Псевдо-Дионисия на Восточное Православие.** В позднем неоплатонизме и у Псевдо-Дионисия нет непосредственного участия низших иерархий в высших, каждый уровень космической структуры ограничен своим онтологическим статусом, и в то же время, как это ни парадоксально, **вся Вселенная божественно объединена или, как утверждает Ямвлих, «объята божественным присутствием»** ... Разумеется, предложенная Дионисием классификация ангельских существ стала стандартной для Восточной православной и Римской католической традиций. Конечно, Псевдо-Дионисий не первый, кто говорил в христианском богословии об ангельских иерархиях, и даже в Библии можно найти почти все девять ангельских групп, но по отдельности. Тем не менее, как отмечает Иоанн Мейендорф:

**«Очевидно, что сама структура ангельского мира у Дионисия не имеет никакого основания в Писании».**

В сравнении с людьми и остальным творением, ангельская небесная сфера ближе к Богу, ангелы божественней и превосходят людей своим онтологическим статусом и метафизической ролью. Они одновременно и небесные власти, и онтологически личные существа. Как посланники Божьего откровения и божественного знания они имеют преимущественное онтологическое положение и более высокий уровень причастности к Богу. Ангелы играют важную роль в Божьем вмешательстве во Вселенную. Некоторые ангелы предназначены для защиты отдельных наций, например, Михаил — защитник Израильского народа. **Откровение Бога приходит к людям только через ангелов: «Никто никогда не видел и никогда не увидит Бога во всей Его потаенности».**

Это наглая ложь. Не только не «никто», а мы все, все христиане **«увидим Бога как Он есть»**. И это не только информация об эсхатоне, но прямая заповедь и императив ко спасению: **«И всякий, имеющий сию надежду на Него, очищает себя так, как Он чист»**. Поэтому, Лже-Дионисий лжет и на сей счет.

В. Харламов:

**«Это верно как для Закона Моисеева, который был передан израильтянам через ангелов, так и, как это ни парадоксально, для тайны Христова человеколюбия к человечеству. Таким образом, Псевдо-Дионисий сочетает библейское понимание ангелов как Божьих посланников с неоплатоническим представлением о подчиненном и нисходящем космическом порядке. В системе Дионисия непосредственное божественное откровение от Бога к человеку невозможно в принципе, что делает его христологию двусмысленной».**

Это очередная ложь. Причем уже не по второстепенному вопросу. А полностью обесценивающая благую весть. Человек во Христе имеет прямой доступ к Отцу, уже посажен на небесах и сидит одесную Отца. Через вселение Духа верующему возвещается истина и он наставляем не от ангела, а от Самого Отца через Христа:

Ин. 16:13 **«Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня,**

**потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам».**

Языческие лжецы и хулители Евангелия!

В. Харламов:

**«Таким образом, главная роль небесной иерархии — донести послание Бога через ангельские чины людям. Ангелы не имеют равного доступа к божественному откровению и участию в Боге. Только первый чин серафимов, херувимов и престолов имеют прямой доступ к Богу. От них божественное откровение передается второму чину ангелов, от второго чина третьему, и только тогда — людям. Эта цепь связей напоминает неоплатонический путь процессии, только она не соотносится с Прокловой причинно-следственной связью онтологически, но отражает убывающий порядок сопричастия от высших существ к низшим. Тем не менее, это сопричастие через посредников иерархических чинов является фактически участием в Боге. Потому что Бог есть причина всех групп существ в этой нисходящей цепи сопричастия, все существа через «разнородные сходства» в конечном счете сопричастны одной и той же единой Причине».**

Несколько слов о политеизме. Эрик Д. Перл пишет [1]:

**«Этот отказ от политеизма Прокла часто рассматривается как одна из самых значительных «христианизаций» Прокла Дионисием и одно из самых глубоких различий между ними. Вместо того чтобы утверждать множественность продуктивных божеств, подчиненных Единому, Дионисий рассматривает конститутивные совершенства всех вещей как непосредственное дифференцированное присутствие самого Бога. Но действительно ли разница так велика? ... Все совершенства всех вещей являются модальностями единства, и, следовательно, вся реальность для Прокла, не менее чем для Дионисия, есть присутствие Единого в различных формах и степенях».**

Можно добавить, что Прокл и Дионисий разделяют не только общий фундаментальный подход, но на практике Лже-Дионисий перенес все гнадологические и теофанические учения Прокла, которые были сформулированы в онтологических триадах, в измерения доктрин тринитарной теургии и англелологии. Разве только потому, что Дионисий не делает явного упоминания о классах богов Прокла как богов с именами, его нельзя рассматривать как язычника? Естественно, он должен опустить всю откровенно политеистическую прозу, потому что иначе он разрушит христианскую поверхность, которая необходима для его проекта.

Пара замечаний о «Господствах, Силах и Властях». Со времен Платона эти субстанции были известны философам, которые называли их демонами. Похоже, что фигуры демонов пришли в христианство благодаря Филону Александрийскому, который объединил их с ветхозаветным образом ангелов. Он утверждал, что Моисей имел обыкновение называть ангелами тех же существ, которых языческие философы называли демонами. В среднем платонизме наука о демонах, которые играли роль посредников между миром людей и реальностью богов, была развита Плутархом и Апулеем. Эта тема была подхвачена и развита неоплатонической мыслью. Ямвлих ставит демонов в один ряд с архангелами, ангелами и героями. Большое внимание им уделяет и Прокл, наследником которого был Лже-Дионисий. Прокл организует эти существа в энеадическую систему; так же поступает и Лже-Ареопагит.

Очевидно, что Лже-Дионисий ссылается на Рим. 8:38, вроде как Павел перечисляет вслед за ангелами другие небесные силы. Однако, ἄρχας в Еф. 6:12 (**«против начальств (ἄρχας), против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной»**) однокоренное слово и с ἀρχαί в Рим: 8:38 и в 1 Кор. 15:24. Вот, что пишет проф. Десницкий:

**«Начала, Силы — разные ангельские существа, которые представлены у Павла как демонические силы, противостоящие Богу (ср. 1 Кор. 15:24)».**

Что совершенно очевидно из контекста Рим.8:38. С какой стати небесные силы должны противостоять нашему соединению с Богом? Так вот, Лже-Дионисий как язычник, не видит проблем во всех этих

«дэймонах». Поэтому и включает их в небесную иерархию. Неприятненько, правда? Бесы у нас в церкви часть небесной иерархии?

---

[1] E.D. Perl, Theophany (Albany, 2007), p. 67.

## Императорский гений

Хочу предложить вашему вниманию выдержки из работы польского христианского исследователя Марцина Томашевича, в своей работе Pseudo-Dionysius' Concept of Hierarchy and the Imperial Cult in the Early Roman Empire он, в частности, пишет:

*«Вопрос иерархии находится в центре внимания Псевдо-Дионисия. По его мнению, мир творений представляет собой ступенчатую структуру, вершина которой исчезает на высотах божественной трансцендентности. Хотя иерархия охватывает все творение, включая животных, растения и неодушевленные существа, Ареопагит все же фокусируется на описании нетелесных существ, мир которых выходит за пределы человеческой реальности. Однако использование имени «ангел» по отношению ко всем этим существам не совсем точно, поскольку субстанции, описанные автором *Cognus Dionysiasus*, носят и другие имена. Дионисий наполняет небесный мир богатым урожаем существ, которые «окружают Его [Творца, Божественного — М. Т.]» и «участвуют в Нем, во многих формах»; в этом числе, помимо ангельских существ, есть также **силы, энергии, божественные имена и божественные провидения**. В богословии Ареопагита термин «божественные имена» относится не столько к Богу, который находится за пределами всякого знания, сколько к **существам, непосредственно происходящим от Него**. Эти имена — **провидения, силы и энергии** — имеют функцию, сходную с функцией ангелов, поэтому они участвуют в иерархии между трансцендентностью Бога и имманентностью мира. С их помощью Бог контактирует с материальным творением и действует в истории.*

**Модель, используемая Ареопагитом, не отражена в Библии и не исходит из текстов апостольских отцов. Напротив, структура и онтология иерархии у Псевдо-Дионисия имеют языческое происхождение. Упорядочивая небеса, Дионисий использует энеадическую схему, состоящую из трех троичных систем.**

*В методе прикладной иерархии Псевдо-Дионисий открыл ключ к пониманию всей реальности. Оказывается (500 лет Церковь не знала об этом «Е. Ж.»), **энеадические уровни бытия касаются не только небесного мира, но и Церкви, и человеческого общества**. Ангелологический аспект особенно ярко проявляется в иерархическом характере священства. Таинства, священство и миряне, описанные Ареопагитом, отражают иерархический порядок ангельских существ.*

*Этот порядок ведет от общего к частному; от единства верховного божественного к множественности творений. Положение в иерархии зависит от степени причастности к божественному. Таким образом, то, что ближе к Богу, является и более общим. Только в процессе нисхождения появляется постепенное умножение существ, со все большей степенью дифференциации и детализации.*

*Гении, которым поклонялись в языческом Риме, имели аналогичную иерархическую структуру. С точки зрения внимания [данного исследования], очень интересная интерпретация онтологической структуры гениев была представлена Тадеушем Зелиньским в первой половине XX века. По мнению этого автора, римские божества были, с одной стороны, подвержены разделению (дифференциации), а с другой — интеграции, то есть слиянию с другими богами. Гений принадлежал к последней категории. Слияние основывалось на том, что божества, заботившиеся о наиболее детальных вещах, соединялись, образуя гениев более высокого, генерального уровня, которые, в свою очередь, следовали тому же процессу на последующих уровнях, и так далее.*

*Схема иерархии гениев повторяет римский социальный порядок. Со времен царства семья была основной ячейкой общества. Поэтому гений отца семейства был первым комбинированным божеством,*

объединявшим в себе отдельные гении людей и вещей под властью главы семьи. На более высоких ступенях находились гении семей, курий и триб. Вершину построенной таким образом пирамиды занимал гений *populi romani*, а от княжества — гений *Imperatoris*. Этот высший гений обладал наивысшей степенью общности и объединял в себе всех гениев с более низких уровней иерархии.

Похуже, что и у Псевдо-Дионисия, и в римском культе гениев описываемая иерархия касается не только божественных (или нематериальных и более единых с божеством) сущностей, но и отражает социальный порядок. Таким образом, **она содержит политическое содержание, связана с аспектом власти и представляет собой идеологическую основу для легитимации конкретной системной формации.**

Разница между ангелами Дионисия и гениями римлян заключается в расположении отправной точки для размышлений. Исследование гениев основано на фундаментальной идее множественности, от которой они постепенно восходят ко все меньшей дифференциации. Римская религиозная мысль вела от множественности к единству, по принципу суммирования. В свою очередь, теология Псевдо-Дионисия берет за отправную точку неделимый и сверхсущностный Божественный Суверенитет, из которого исходят все последующие существа. Это различие, по-видимому, является результатом принятия различных перспектив и различных философских предпосылок.

Основной отправной точкой древнеримской религии был опыт *sacrit* по отношению к простейшим проявлениям контакта человека с миром природы и формам социальной организации. Таким образом, **религиозный человек населял окружающее пространство мириадами разумных божественных существ, которые отвечали практически за каждую деталь бытия.** Лишь на следующем этапе размышлений происходило постепенное абстрагирование и объединение этих сущностей в более крупные группы, которые также подвергались дальнейшему суммированию, пока не формировалось самое общее представление о гении императора. В свою очередь, пока автор «Небесной иерархии» начинал строить свою систему, у него был **мощный инструмент в виде неоплатонической метафизики.** Ключевой посылкой является трансцендентный Бог, который является источником всего сущего. Только на этом фундаменте Ареопагит представляет мир высших существ, **а затем деловито множит последовательные ветви на все более низких уровнях иерархии.** Созданная таким образом структура позволяла высшим существам заботиться об элементарном мире. Таким образом, она играла роль силы, осуществляющей божественную власть над историческими событиями и судьбами отдельных людей. Ее функции можно определить как посредничество, просвещение, созидание и забота.

Здесь стоит упомянуть, что в патристической литературе можно встретить мнение о том, что императоры обладали какими-то необычными знаниями. Уже у Ипполита мы находим отрывок, свидетельствующий о том, что Октавиан Август знал о рождении Христа и поэтому относился к христианам с уважением. Подобные фрагменты присутствуют и у [Павла] Орозия (древний историк «Е. Ж.»). Автор «Истории против язычников» прибегает к концепции необыкновенных знаний императора, чтобы объяснить неприятие Октавианом титула «Господь». А именно, Август не мог принять это различие, поскольку знал, что в Вифлееме родился истинный Господь всего человечества.

Следует отметить, что «богоподобные умы» **обязаны своим необыкновенным познанием некоторой дуалистической онтологической конструкции.** С одной стороны, они остаются людьми, с другой — их человечность обогащена божественным началом. Трудно сказать, как именно божественное и человеческое встречаются в их существе. Этот конкретный аспект не был углублен Псевдо-Дионисием. Несомненно, любая аналогия с ипостасным единством должна быть исключена. Ареопагит утверждает, что эти отношения основаны на подобии и единстве. Поэтому мы можем сказать, что эти «богоподобные умы» **имеют теантропическую, или божественно-человеческую, структуру.** (Это полностью соответствует пониманию Лже-Дионисием фигуры епископа: он еще и не бог, но уже и не человек, «посвященный», имеющий иной онтологический статус, в отличии от «сброда», мирян «Е. Ж.»).

**Тема теантропизма также присутствует в императорском культе.** Согласно Зелиньскому, **теантропическая фигура появляется в таинственной связи между императором и гением.** Именно благодаря этой онтологической структуре правитель занимает видное место среди других людей, **ему можно поклоняться при жизни, а также полностью обожествлять после смерти.** В этом месте польский исследователь **напрямую обращается к аналогии с христианством.** Он утверждает, что

**теантропический аспект культа гения позволил римлянам быстрее принять христианские взгляды.** Он также убежден, что **римская религия сыграла роль, подобную той, которую приписывают книгам Ветхого Завета в истории спасения.** Уильям Уорд-Фаулер также разделяет теантропический взгляд на гениев. Он **определяет гениев как элемент человека, который делает его похожим на бога.** Для иллюстрации своих наблюдений он использует фрагменты Горация и Тибулла.

Обеспечение плодородия было древнейшей функцией гения. Витализм и творческая сила были основным содержанием культа духов-хранителей даже в те времена, когда они выступали в качестве божеств, охраняющих главу семьи. Аспекты плодородия доминируют в изображениях гениев, украшающих стены домов. В Помпеях до наших дней сохранилось изображение гения в виде безбородого мужчины, возливающего возлияния на алтарь и держащего в руках рог изобилия. Гений не утратил своей связи с плодородием и в эпоху принципата. Но тогда его понимание приобрело более широкий и абстрактный смысл. Так, творческие силы гения императора проявлялись в общем процветании государства и благополучии его граждан.

Подобные аспекты присутствуют и в иерархии сущностей у Псевдо-Дионисия. По мнению Ареопагита, первым из божественных провидений является Благо. Она является первопринципом всех остальных вещей. Благодаря ей Бог Отец, сокрытый в высотах, через провидение создает все невидимые существа, которые участвуют в создании видимого мира. Таким образом, провидения являются субстанциональными принципами, с помощью которых Бог определил и создал мир. **Эта творческая роль провидений эквивалентна плодотворности гениев.** В обоих случаях мы имеем дело с одной и той же функцией, хотя и показанной на основе различных размышлений. Ведь гений сначала обеспечивал плодородие в чисто физическом смысле, а затем также процветание, рост и развитие государства. У Псевдо-Дионисия эту функцию берут на себя провидения, через которые Бог-Отец осуществляет свой план по созданию всего сущего. Чтобы подчеркнуть этот аспект провидений, Ареопагит использует и другие термины, выражающие творческую функцию. Он говорит об образцах, энергиях или силах.

Стоит отметить, что в императорском культе мы также имеем дело с определенной концептуальной дифференциацией, которая наиболее полно раскрывается в контексте функции гения. Так, помимо традиционно понимаемого охранительного духа, римляне знали также нумен и императорские добродетели. С онтологической точки зрения они, как и гений, отождествлялись с божествами, но в их понимании доминировал динамический аспект. Нумен понимался как божественная сила, присущая гению, а добродетели ассоциировались со специфическими чертами или действиями конкретных гениев, такими как *Salus Populi Romani* или *Clementia Caesaris*. Как и гении, добродетели также были расположены в определенной иерархии, вершину которой занимали императорские добродетели. Обращаясь к личности правителя, они придавали религиозный смысл конкретным моментам в истории его правления и важным нитям проводимой политики. Одни подчеркивали установление мира (*Pax*), другие — победоносную военную кампанию (*Victoria*) или освобождение от некоторых ограничений (*Libertas*). Самые высокие добродетели связывали императорский гений с Юпитером, а личность правителя представляла собой нераздельное существование и гарантировала сверхъестественную защиту государства. Используя соответствующую композицию добродетелей, **создавался образ идеального правителя или подготавливалась почва для последующего обожествления.**

Однако, как у Псевдо-Дионисия, так и в имперском культе, эта расширенная структура нематериальных существ, присутствующих в мире, имеет гораздо более широкие полномочия, чем просто обеспечение плодородия и творческой активности. В ее функции также входит забота о мире людей. Таким образом, философская мысль, построенная вокруг него, обеспечила теоретическую основу для объяснения распространенной веры в активную роль, которую божество играло в истории человечества. Поэтому можно сказать, что она имела историософское содержание. Благодаря вере в божественную защиту был получен образ истории человечества, которая уже не была исключительно результатом множества событий, а являлась реализацией более глубокого космического плана. Это было отражение Божьего порядка.

Приведенное выше исследование показывает по крайней мере три элемента, связывающие императорский культ в Древнем Риме со структурой сущностей, описанных Псевдо-Дионисием.

Во-первых, в обеих религиозных концепциях мы имеем дело с духовными существами, стоящими над материальным миром. Основным понятием, которое можно применить как к римскому гению, так и к ангелу у Псевдо-Дионисия, является греческий термин «даймон». Однако обе концепции разработали целый ряд других терминов для описания специфических аспектов этих духов. Так, в императорском культе, помимо гения, почитались также добродетели и императорский нумен, а в трудах Ареопагита понятие ангела может быть распространено на божественные имена и божественные провидения.

Во-вторых, онтологический порядок этих существ был иерархическим и простирался над человеческим миром. В то же время эти иерархии отражали как космический, так и земной порядок. **Таким образом, они имели политический аспект и обеспечивали теологическую легитимность для конкретного политического порядка.**

В-третьих, сходство между этими сущностями не ограничивается иерархическим и концептуальным слоями. Они выполняют одни и те же функции в плане источника сверхъестественного познания, плодородия, а также творческой силы и заботы о мире, который был приведен в бытие.

**Элементы, указанные в имперском культе, носили исключительно политический характер. Они были идеологической основой имперской политической формации и обоснованием претензий Рима на экспансию.** Политическая тема у Псевдо-Дионисия не занимала центрального места, поскольку Ареопагит не был заинтересован в создании политической доктрины. Его цель была обрисована с гораздо большим пафосом. Поэтому *Corpus Dionysiacum* представляет нам **универсальную картину реальности, которую можно применить и к земному порядку.** Сам Ареопагит использует иерархическую схему, чтобы обосновать конкретную формацию внутри церковной структуры. Более того, **созданная им иерархия будет отражена в политических сочинениях авторов последующих эпох.**

Если в приведенном исследовании и есть пробелы или натяжки, то давайте задумаемся о роли императора и империи в восточном православии? Нужно написать еще три тома, чтобы освятить этот вопрос. Обратим внимание на несколько фактов.

Практически все соборы были так или иначе политизированы. Победу на них получала та партия, которая пользовалась поддержкой императора. А также давайте обратимся к нам, русским, чтоб далеко не ходить за соборами древности.

Какую роль у нас играет царь страстотерпец? Последний император? Был ли он глубоко религиозным человеком? Безусловно. Был ли он святым? Отнюдь, нет. Трагедия России, трагедия его семьи, безусловно, кроме слез не может вызывать ничего. Но посмотрите какой культ создан вокруг императора! Какие богословские идеи выдвинуты? И что он «удерживающий» из 2Фес. 2:7, и что «искупитель русского народа». А сколько лет идет борьба сторон за важнейший для всего русского христианства вопрос: настоящие ли кости императора или нет.

Другой пример, в Youtube [1] есть видео, как на встрече на Валааме какой-то иеромонах хватает руку Путина и целует. Путин, правда, руку одергивает. А как Путина встречали на Афоне в преддверии «волчьего собора» на Кипре? По императорскому чину. И для всей этой «безудержной любви» Лже-Дионисий дал прекрасное «богословское» обоснование, в лучших традициях вечного города.

А образ Святой Руси? Мессианского служения русского народа? Оказывается, на небе есть сущность Святой Руси, ее идеальный образ, и этот образ проецируется на землю, формируя «дом Пресвятой Богородицы». А почему бы и нет? Псевдо-Ареопагит создал столько сущностей и «небесных Умов», даже сущность божественной литургии, с которой можно разговаривать и молиться ей (об этом ниже), почему бы не быть и сущности Святой Руси как одного из «божественных Умов». Одним больше, одним меньше. Нам не жалко.

---

[1] <https://www.youtube.com/watch?v=uB5HyVAGqC4>

## Теургия

В.В. Петров:

«В дионисийском корпусе имеется — если говорить по-дионисийски — избыточное количество технической терминологии, что типично для афинского неоплатонизма. Фактически Дионисий является самым теургическим писателем после Прокла, что видно, если подсчитать явные упоминания термина «теургия» и его производных (48 у Дионисия, 51 у Прокла). Это еще более значимо, если принять во внимание разный размер двух корпусов. Дионисий также часто использует термин *synthema* в своеобразном мистическом смысле, который возник в халдейских оракулах и позже был вновь введен в ядро неоплатонистской доктрины Ямвлихом, после чего угас. Соединение *ἱερά συνθήματα* встречается только у Дамасия и Дионисия».

В.В. Петров:

«Понятие теургии, часто дополняемое у Прокла термином «телестика» (*τελεστική – scil. τέχνη*), у ДА обретает другой, парный термин – «священнодействие» (*ἱερούργια*). В большей части случаев речь идёт о совершении церковных Таинств, где этим термином именуются подготовительные действия, совершаемые человеком, а ответное освящающее действие Бога именуется как *θεούργια*. Если при этом используется вещественный предмет, воспринимающий освящение (хлеб, вино, вода, миро), то он называется символом. Как и у Прокла, священные символы служат для возведения человеческой души от чувственного мира к умозрению».

«Об органах чувств Бога. Если во времена свт. Григория Нисского достаточно было ответить, что Бог слышит не произнесённые вслух слова, но предшествующие им мысль или внутреннюю речь человека, то ДА приводит более сильный аргумент о божественном предзнании всякой мысли и всякой просьбы:

«как Причина [Бог] предывает и просодержит разумение, знание и сущность всего, не по наружности судя о каждом, но как знающий и содержащий единую причину всего. ...Бог не имеет особого знания, каким Он знает Сам Себя, а другого общего – каким Он объёмлет всё сущее. Зная ведь Себя, Причина всего едва ли не знает того, что происходит из Неё и причиной чего Она является. Так что Бог знает сущее тем же знанием, каким знает Себя, а не в результате изучения сущего» [DN 7.2, 196.18–21, 197.10–14; рус. пер.: 459].

**Этот довод полностью воспроизводит аргументацию Прокла** (in Crat. 73.5–7; 78), которая, по всей видимости, в свою очередь направлена на уточнение аргументации Ямвлиха в трактате «О египетских мистериях», отвечающего на недоумения Порфирия из «Письма к Анебону». При различии в понимании стадии *πρόδοξ* у Прокла и ДА позиция последнего в отношении *Ἐπιτροφή* весьма приближается к теургическому неоплатонизму».

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

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

«...я завершаю речь славословием Лучшего (*τοῦ κρείττονος*) [бытия], а затем и наиболее священных царей, выносящих нам решения относительно достижения мира... И как Солнце, питающее всех своих отпрысков (*βλαστήμάτων*), само восходя первым, собирает начатки урожая плодов, пользуясь для сбора плодов лучами, словно величайшими руками, ибо его лучи — это руки, срывающие (*ἀποβρέθμεναι*) сперва более всего напитанные амброзией растения, точно также и мы, берущие свое начало от лучшего бытия, воспринимающие истечение его мудрости и использующие её для сверх небесных растений

(Ὑπερουράνιαφυτά) наших душ, должны в ответ упражняться в славословии Ему [Лучшему бытию], дождь которого Он прольет ради нас на каждый побег (βλάστην)».

Приведенный отрывок представляет собой сплав греческой философии и египетской религии. В жанровом отношении эта хвала Солнцу близка к распространенному у неоплатоников гимну молитве в прозе. В концептуальном плане влияние Платона проявляется в том, что Солнце именуется подателем жизни и питателем своих отпрысков (досл. «побегов»), а также то, что души людей названы сверхнебесными растениями. Восходящее Солнце не только дает, но и принимает: оно собирает урожай плодов (возможен перевод «принимает жертвоприношение», ἄπαρχή, своими лучами-руками).

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

«Даже не принимая во внимание учений, согласно которым свет сопутствует (σύνδρομον) богам, нам следует верить в то, что возводящие (ἀναγωγούς) лучи Солнца свойственны тем [людям], что стараются освободиться от становления. Уясни, что Солнце, благодаря своей живоогненности и удивительной теплоте, влечет от земли все вещи, призывает их и взращивает. Оно делает легким то, что по природе движется вниз. И эти [видимые действия Солнца] должно сделать доказательствами(τεκμήρια) его невидимых сил. Ибо если в телах Солнце [действует] посредством сообразного телам (σώματοειδοῦς) тепла, то как бы оно могло не привлекать и не возводить блаженные души благодаря той невидимой, всецело бестелесной, божественной, чистой сущности, что утверждена в его лучах? И, действительно, уже ясно, что этот свет свойствен богам и тем [людям], что стремятся быть возведенными (ἀναχθῆναι)...Лучи этого бога возводящи (ἀναγωγόν) по своей природе, в силу своего видимого и невидимого действия, которым возводится (ἀνήχθησαν) от чувств великое множество душ, следующих за яснейшим и солнцевиднейшим. Когда мы своими глазами воспринимаем лучи Солнца, оно не только желанно и полезно для нашей жизни, но и — как сказал божественный Платон, когда молился — есть водитель (ὀδηγόν) к мудрости. Но если мне и следует упомянуть о неизреченном тайноводстве (μυσταγωγίας), посредством которого [Юлиан] Халдей в вакхическом исступлении вещал о Боге Семи Лучей (Ἐπτάκτινα θεὸν ἑβάρχευσεν), возводящем через Себя (δι' αὐτοῦ) души, я сказал бы то, что **непостижимо, совершенно непостижимо для сброда, но ведомо лишь блаженным теургам. А потому об этом я умолчу**».

Вспомним опять Бориса Сове:

«Одной из главных идей памятника «О церковной иерархии», положившего начало богослужбной символике, является учение о иерархической структуре, — **о разных степенях ведения божественных тайн, полнота которых доступна только священноначальнику — епископу. Он то и передает низшим степеням, в частности, второму — «созерцательному» чину мирян — священному народу, в чувственных знаках — символах — доступное им ведение**».

«Божественный иерарх, хотя и низводит благоволительно к подчиненным ему свое, единое само в себе, священноначальственное ведение, пользуясь многообразием священных символов, но тотчас же, как неуловимый и неудержимый для низших, без всякой перемены в себе возвращается к своему начальственному служению и, совершив мысленный вход к Единому в себе, в чистом свете созерцает **единовидный смысл совершаемых действий**, оканчивая человеколюбивый исход на вторичное (дело служения) боголепнейшим возвращением к первейшим».

Это отделение священноначальника от народа и мотив тайны подчеркивается при изъяснении Литургии, «таинства таинств», «совершеннейшего из таинств», «таинства собрания или общения». Например, «приобщившись и преподав богоначальное причастие (другим), (иерарх) обращается, наконец, к

священному благодарению (вместе с народом, который участвует в благодарении, принося к одним только божественным символам), а он сам, **возводясь постоянно богоначальным Духом священноначальственно, в чистоте богообразного чина, к святым началам совершаемых (действий) в блаженных и мысленных созерцаниях**». Или, как впоследствии перефразирует Георгий Пахимер, **«толпа взирает только на божественные символы, так как не может рассуждать о чем-либо высшем, а сам иерарх возводится к тем первообразам – к самому честному Телу и Крови Господней, веруя, что предлежащие (символы) предложены в них (в истинное Тело и истинную Кровь) святым и вседействующим Духом»**.

Замечаете, да? Степени и ступени посвящения, низшее и высшее ведение, а мы, миряне – просто «толпа», «сброд». Замечательная замена слово «Бог» на слово «Единое». И давайте рядом поставим Юлиана Отступника и комментарий Пахимера на Псевдо-Дионисия:

Юлиан:

*«Но если мне и следует упомянуть о неизреченном тайноводстве, посредством которого [Юлиан] Халдей в вакхическом исступлении вещал о Боге Семи Лучей, **возводящем через Себя души**, я сказал бы то, что **непостижимо, совершенно непостижимо для сброда, но ведомо лишь блаженным [епископам]**».*

Пахимер:

*«[епископ] Сам, возводясь постоянно богоначальным Духом священноначальственно, в чистоте богообразного чина, к святым началам совершаемых (действий) в блаженных и мысленных созерцаниях, а **толпа** взирает только на божественные символы, так как не может рассуждать о чем-либо высшем, а сам иерарх возводится к тем первообразам... , веруя, что предлежащие (символы) предложены в них».*

Замечательно, правда? Слово «сброд» применено одинаково. У якобы христиан, решили перевести мягче – «толпа».

В. Харламов:

*«Это структурированное взаимодействие, или синергия, между Богом и тварными существами. Здесь **неоплатоническое понимание возвращения соединяется с характерной для христианской традиции мистикой восхождения**. Все, что мы видим в церкви – это символическое изображение невидимой реальности, которая таинственным образом присутствует здесь. Очень важен литургический аспект его богословия. Для него вся Вселенная является литургическим актом и божественной теургической деятельностью. Таким образом, **роль теургии у Псевдо-Дионисия, как и в позднем неоплатонизме получает подробное развитие**.*

*В обыденном представлении теургию (qeourgia) часто рассматривают как форму белой магии или подобных «фокуспокусов». Для позднего неоплатонизма этот термин означает более экзистенциальную и важную форму человеческо-божественного взаимодействия. У Ямвлиха понимание теургии можно описать «как часто произвольное проявление внутреннего состояния святости, протекающей из сочетания блага и знания, в котором преобладает первый элемент».*

*Таким образом, в позднем неоплатонизме практика теургии вводит в более сильное чувство зависимости человека от богов, которые сами устанавливают теургический союз через соответствующие ритуалы и действительные божественные символы. Как остроумно отмечает Харл, теургия «подразумевала языческую версию благодати, поскольку теургист посредством священных символов, явленных соответствующими жертвоприношениями и ритуалами, достигает общения с божественным». У Прокла высшая теургия, превосходящая ритуальную теургию Ямвлиха, использует силу веры. Псевдо-Дионисий использует термин «теургия» и его производные сорок восемь раз, что на два раза больше, чем употребление этой терминологии у Ямвлиха в трактате «О Египетских мистериях». До Псевдо-Дионисия теургическая терминология не встречалась в христианской литературе и даже после она встречается довольно редко или полностью отсутствует. Несомненно, язык теургии был заимствован Псевдо-Дионисием из неоплатонических источников. Хотя в целом Псевдо-Дионисий не*

оказал значительного влияния на развитие литургических текстов, его влияние на интерпретацию литургической драмы с теургической коннотацией огромно.

Действительно, как отмечает Эндрю Лаут, большая часть теургической лексики у Псевдо-Дионисия встречается в контексте воплощения Христа как самого значимого сотериологического события прямого божественного взаимодействия. Однако теургическая терминология Дионисия не ограничивается его христологией. Первый чин ангелов получает знания о теургии непосредственно от Бога и передает его низшим чинам существ, церковные Таинства имеют теургическую значимость, литургическое славословие и молитвы – это гимны теургии; о Символе веры Псевдо-Дионисий говорит: «Мне кажется, что эта песнь – прославление от нашего имени всей теургии».

К тому же, Псевдо-Дионисий виртуозно включает концепцию теургии в модель библейской экзегезы. Христианское Писание как проявление божественного домостроительства (ойкономии) также является делом теургии. Из Писания (в данном случае, вероятно из Евангелий) мы узнаем о «человеческом и теургическом (θεουργί, αἰ) делах Иисуса». Более того, в Писаниях, «которые Бог сам передал... открывается нам все, что мы можем знать о Боге, все его деяния [т.е. теургия, θεουργί, αἰ] и слова и проявления, каждое священное слово и дело, все, что божество столь щедро пожелало передать человеческой иерархии, все святое, сделанное и сказанное Богом».

Весь домостроительный аспект Божьего провидения в мире получает теургическое осмысление. Эта библейская модель, через сакраментальное участие, становится типичной любимой триадой Дионисия, «очищение–просвещение–совершенствование», которая венчает приближение человека к общению и союзу с Богом:

*«Было показано из Писания, что священное божественное рождение [т.е., таинство крещения] есть очищением и просвещением, что таинства синаксиса [т.е., Евхаристии] и миропомазания [точный характер этого таинства уникален для Псевдо-Дионисия] обеспечивают совершенствование знания и понимание божественных деяний [т.е., теургии, θεουργί, αἰ] и то, что через это оказывается влияние как на объединяющее возведение к божественности, так и на наиболее благословенное общение с ним».*

**В этом яввлиховском смысле, рафинированном Проклом, теургия у Псевдо-Дионисия тесно коррелирует с конечной целью каждого разумного существа, стремящегося к единению с Богом, целью, которая была принята как в смысле мистического созерцания, так и ритуальной значимости. Опять же, с помощью Прокла созерцательный аспект теургии в этой связи концептуально согласован как с созерцательной философией Плотина, так с предыдущими христианскими писателями мистиками, такими как Григорий Нисский и Евагрий. В этом смысле теургическая ориентация и характерное единство космоса у Яввлиха тонко преобразуются в представление Дионисия, которое и приближает его к высшему идеалу неоплатонизма – процессу возвращения и единения с сверхтрансцендентным Единым, и, в то же время, формулируется в христианских терминах. Более того, епископы (как лидеры церковной иерархии) посвящены в тайны теургии. Через служение епископов «становятся известными дела Божьи [т.е., теургии, θεουργί, αἰ] через священные символы и подготавливаются послушники для созерцания и участия в святых таинствах».**

В подобном значении иерархического порядка, до сих пор наблюдаемом в Восточном Православии, епископ играет важную роль. Псевдо-Дионисий, естественно, не был первым, кто ввел высоко почитаемый пост епископа в христианской церкви, но именно он теологически усилил теургически ориентированную таинственность епископского поста и прочно утвердил положение епископа не только в церковной иерархии, но также в своем метафизическом представлении о вселенской реальности. В силу положения епископ занимал самую высокую ступень в человеческой иерархии. Достоинство положения не отрицает добродетельного характера человека, занимающего его.

Тем не менее, акцент Дионисия на метафизическом значении епископского положения всего восприятию идеального устройства человеческого общества, безусловно, преодолевает акцент на личные качества и в некотором смысле напоминает учение Августина о божественной благодати, направляемой через правильно совершенные обряды, и тем самым делает их действительными независимо от характера совершающего их человека.

Роль **епископа в качестве главного канала передачи всего божественного, которое идет к другим церковным чинам**, существенно помогла закрепить уже и так высокое положение епископского служения и еще больше усилила подчиненную природу церковной иерархии. Любое решение епископа в своей епархии получает почти непререкаемый авторитет, и такое положение вещей довольно часто присутствует в жизни Православной Церкви до сих пор. Только епископы высшего чина или совет епископов могли отменить решение другого епископа. Прочие священники, **монахи и миряне просто не имеют надлежащего метафизического положения**, чтобы выступить против епископа.

Кроме того, **иерархический взгляд Дионисия еще больше усиливает разделение между духовенством и мирянами в литургической жизни**. Хотя слово «литургия» в греческом значит «общее дело», у Псевдо-Дионисия это – **исключительное дело духовенства, которое в соответствии с природой своего чина отражает углубленные знания, недоступные простым смертным**. «Народ» («толпа», «сброд» — «Е.Ж.») все больше похож на пассивных наблюдателей, а не на действенных участников, или, как отмечает Уэсч: «Литургия – это в первую очередь «шоу», которое наблюдают, а не торжество, в котором участвуют». Обостренным ощущением мистической природы литургической драмы как символического представления о небесной реальности **литургия сама по себе тесно коррелирует с неоплатонической концепцией теургии, в которой епископы и священники занимают роль, отведенную эллинистическим иерофантам**. Следовательно, высокий статус получает не только духовенство, но и их литургическое действие. **Литургический взгляд, вдохновленный богословием Дионисия, привел к тому, что в Восточных церквях был возведен иконостас, который отделял алтарную часть церкви, доступную для духовенства, от остального святилища, усиливая этим ощущение святости действия и удаленность мирян от непосредственного участия в нем**.

**Тайна сакрального знания сокрыта от нижних чинов** церковной иерархии и идет рука об руку с тайной литургического священнодействия, в котором **наиболее таинственные части будут буквально скрыты или отгорожены иконостасом от взглядов мирян**, а самые важные евхаристические молитвы будут читаться шепотом. Как отмечает Иоанн Мейендорф:

*«Только восходя ступенями иерархии через посвящение, человек подходит к тайне, которая всегда остается в основном сокрытой. **В отсутствие посвящения, человек обладает лишь опосредованным знанием через иерархических посредников и символы...**»*

Необходимые коррективы к Дионисию были довольно быстро включены в сферу чистого богословия, но его символическая и иерархическая концепция литургии навсегда запечатлелась в византийском благочестии. Поскольку опыт литургии касается наличия иконостаса, Мейендорф отмечает в другом месте:

*«Литургия более, чем когда-либо, благодаря видению и взгляду Псевдо-Дионисия, получившего одобрение и признание в шестом веке, продолжала считаться таинством, созерцаемым вместе с то появляющимся, то скрывающимся за ширмой и завесой священнослужителем».*

Эта важная мысль святоотеческого богословия – игра открытости и сокрытости Бога – результат метафизических размышлений Дионисия, была не только легитимирована строгим иерархическим отделением духовенства от мирян, но также стала регулярным воскресным опытом православных верующих».

Давайте теперь посмотрим на преломление хлеба во времена Иустина-мученика:

*«С того времени мы между собою всегда делаем воспоминание об этом. **И достаточные из нас помогают всем бедным, и мы всегда живем заодно друг с другом**. За все получаемые нами благодеяния мы прославляем Создателя всего, через Сына Его Иисуса Христа и через Духа Святого. В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам; и **читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков**.*

Потом, когда чтец перестанет, **предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам**. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончили молитву, тогда, как я выше сказал, **приносится хлеб, и вино, и вода; и предстоятель также воссылает молитвы и благодарения, сколько он может**. Народ выражает свое согласие словом «Аминь», и бывает

*раздаяние каждому и приобщение даров, над коими совершено благодарение, а к небывшим они посылаются через диаконов.*

*Достаточные же и желающие, каждый по своему произволению, дают, что хотят, и собранное хранится у предстоятеля: а он имеет попечение о сиротах и вдовах, о всех нуждающихся по болезни или по другой причине, о находящихся в узах, о странниках издалека, вообще печется о всех находящихся в нужде».*

Вот так во втором веке проходила евхаристия. Воспоминание, сколько есть времени чтение сидя слова Божия, немного молитв с благодарением, и служение всем нуждающимся, за что отвечает настоятель. Поэтому, безусловно, в наших теургических, императорских, византийских, имперских религиозных мистериях общины, собрания нет, и оно совершенно излишне. Кто-то «со страхом и трепетом» причастился, кто-то нет. Разве это собрание? Разве эти люди пришли, чтобы стать частью тела Христова, которое есть Церковь? А были ли они Церковью до этого? А если нет, если имен даже друг друга не знают, не говоря о «*всегда живем заодно друг с другом*», то о каком теле Церкви может идти речь?

Нет, каждый приходит за богом в свой кулачок. И именно этому их учит «святой» Дионисий. Учит приходиться за богом в кулачок. За своим личным богом. Сколько раз вы слышали что-то вроде: «*Я не к людям в храм хожу, а к Богу*». Все так, все точно. Бог живет в храме, к Нему надо ходить, это «дом Божий». Вы ходите за личным обожением. Посвященные колдуют за стеной, чтобы вид «страшных священнодействий» не опалил ваш разум, а потом выносят результат своих магических действий для поедания «верными».

А кто воспоминает по заповеди Спасителя? Что происходит со «сбродом» на проскомидии? Правильно, за крепко затворенными дверями в стене, посвященные теургисты возносят свои умы в небеса через священные символы, а «сброд» переминается с ноги на ногу пока тараторят часы как из пулемета. Вот это заповедь: «*Сие творите в мое воспоминание*».

Поэтому, следующий раз, когда взглянете на иконостас – знайте: эта стена между вами и Богом, возведенная язычниками, и своей наглой ложью плюющая на Евангелие. А вот, что христиане думают, насчет ваших языческих «страшных» тайн и возведенных перегородок, насчет ваших посвящений и новых «*святая святых*»:

*«И первый завет имел постановление о Богослужении и святилище земное: ибо устроена была скиния первая, в которой был светильник, и трапеза, и предложение хлебов, и которая называется «святое». За второю же завесою была скиния, называемая «Святое-святых», имевшая золотую кадильницу и обложенный со всех сторон золотом ковчег завета, где были золотой сосуд с манною, жезл Ааронов расцветший и скрижали завета, а над ним херувимы славы, осеняющие очистилище; о чем не нужно теперь говорить подробно. При таком устройстве, в первую скинию всегда входят священники совершать Богослужение; а во вторую — однажды в год один только первосвященник, не без крови, которую приносит за себя и за грехи неведения народа.*

*Сим Дух Святой показывает, что еще не открыт путь во святилище, доколе стоит прежняя скиния. Она есть образ настоящего времени, в которое приносятся дары и жертвы, не могущие сделать в совести совершенным приносящего, и которые с яствами и питиями, и различными омовениями и обрядами, относящимися до плоти, установлены были только до времени исправления. Но Христос, Первосвященник будущих благ, придя с большею и совершеннейшею скиниею, нерукотворенною, то есть не такового устройства, и не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровию, однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление. Ибо если кровь тельцов и козлов, и пепел телицы, через окропление, освящает оскверненных, дабы чисто было тело, то кольми паче Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел, для служения Богу живому и истинному!»*

*«Итак, братия, имея дерзновение входить во святилище посредством Крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он вновь открыл нам через завесу, то есть плоть Свою, и имея великого Священника над домом Божиим, да приступаем с искренним сердцем, с полною верою, кроплением*

*очистив сердца от порочной совести, и омыв тело водою чистою, будем держаться исповедания упования неуклонно, ибо верен Обещавший».*

Златоуст:

«Почему «дерзновение»? **По причине отпущения грехов.** Как от грехов происходит стыд, так от прощения всех их – дерзновение; и не только от этого, но и от того, что мы **сделались сонаследниками (Христа)** и сподобились такой любви Его. «Входить во святилище». Что он понимает под этим вхождением? **Вход в небо и доступ к духовным тайнам.** «Который Он вновь открыл нам», т.е., который Он устроил и которым сам первый прошел; обновлением называется начало употребления; Он сам, говорит, устроил его и сам прошёл им. «Путем новым и живым»: здесь он выражает полноту надежды».

Клеон Роджерс:

«ἐχοντες praes. act. part, (причин.) ἔχω иметь. Praes. обозначает длительное обладание, παρρησία смелость, доверие, уверенность (см. 3:6). εἰσοδος вход, τῶν ἁγίων святилище (см. 9:1). **Это самая внутренняя часть, Святое-святых, куда людям, по прежним законам, запрещалось входить (Hughes), ἐν посредством».**

Культурно-исторический комментарий:

«Святилище было предназначено для служения священников, **но в Святая святых, которое, вероятно, имеется здесь в виду, доступ был открыт только первосвященнику, и даже он мог входить туда только раз в год. Но Иисус, предтеча (6:20; ср.: 2:10; 5:9), освятит небесное святилище (9:23-28), так что Его последователи могут присоединиться к Нему в присутствии Бога** (ср. коммент. к Отк. 21:16). **Завеса (см. коммент, к 6:20; ср.: Мк. 15:38) отделяла даже священников от присутствия Бога в Святая святых, но теперь верующие в Иисуса получили полный и совершенный доступ в присутствии Бога** (Евр. 4:16). Пребывание Бога среди Своего народа в скинии указывало на личные взаимоотношения с Ним тех, кто искал Его (Исх. 33:11), несмотря на некоторые ограничения (Исх. 33:23; 34:30-35)».

Исидор Пелусиот:

«То, что путь во святилище храма, закрывался и преграждался завесою, показывало, что не было еще освящения, предоставленного пришествием Господа нашего, когда **Он, раздрав завесу и открыв язычникам тайны святилища,** сокрытые от Иудеев, как от неблагодарных, **проложил нам путь к вышнему средству».**

*«Иисус же, возгласив громко, испустил дух. И завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу. Сотник, стоявший напротив Его, увидев, что Он, так возгласив, испустил дух, сказал: истинно Человек Сей был Сын Божий».*

Лопухин:

«Под завесой храма следует разумеать здесь завесу, **отдаляющую святое святых от святилища... Эта завеса была особенным символом тела Христова, как храмины Божества, и своим разодранием свидетельствовала, что отселе для входа во святилище открывался новый и свободный путь, который Христос «открывал нам чрез завесу, то есть, плоть Свою» (Евр. 10:19).**

Иннуарий Ивлев:

«Особенное значение в Евангелии от Марка придается тому, что «завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу», а также последовавшему за этим исповеданию римского сотника: «истинно Человек Сей был Сын Божий». **Вспомним, что символическая задача храмовой завесы сводилась к тому, чтобы скрывать испепеляющий Лик Божий от взора грешных людей. И вот, эта завеса пала в смерти Распятого Иисуса Христа!** Отныне, взирая на Распятого, Который в громком крике «испустил Свой Дух», **послав Его нам, – мы, люди, можем видеть Бога».**

Амвросий Медиоланский:

**«Раздирается старая завеса, чтобы новая Церковь повесила новые полотнища своей веры, то есть заявила свои права владения. Снимается покров синагоги См.: 2 Кор. 3:14., чтобы умными очами мы могли беспрепятственно видеть внутренние тайны веры».**

Филарет (Гумилевский):

«Катапетасмоу в иерусалимском храме называлась собственно та завеса, которую Святое Святых отделялось от Святыни (Исх. 26:33, Исх. 38:26. 2 Пар. 3:14). Эта завеса отверзалась только раз в году, в день всеобщего очищения, когда первосвященник с кровию тельца, закланного за грехи всего народа, являлся во Святое Святых, как пред лице Божие. Там за завесою скрывались тайны Божии, незримыя для народа. Там — Иегова недоступный для взора человеческого, и Херувимы предстояли Ему с благоговением глубококом. При таком значении церковной завесы не трудно понять, что значило, что завеса церковная раздрася. Это значило, что **ветхий завет кончился**. Христос Иисус заменил собою первосвященника, однажды навсегда принеши Себя в жертву за грехи мира (Евр. 9:26, Евр. 10:14). После Его жертвы, живой и духовной, кровь козлов и тельцов потеряла всякое значение, и жертвы более не нужны (Евр. 10:4, 5, 7, Лк. 1:76, 77). **Плоть Его, распятая на кресте, заменила собою завесу, и верующие в Его имя входят во святилище путем новым о живым** (Евр. 10:19, 20). **То, что для древних было закрыто, Христом Иисусом открыто, — открыты тайны веры** (2 Кор. 3:18). **Святилище более не имеет своего значения; оно открыто для всех**. Иудеи и язычники при вере в Сына Божия одинаковыя имеют права на дары небесной Благодати (Кол. 1:20). Таково значение раздрания церковной завесы, указываемое самым значением церковной авесы. Принимая же во внимание время раздрания завесы, не можем не сказать с древними учителями, что **раздранная завеса возвещала вместе и о достоинстве служителей храма, так нагло поступивших с Владыкою храма».**

Первым, что сделает пришедший Христос – опять разрушит возведенную вами уже не завесу, а целую каменную стену. И тем самым возвестит «недостойнство» всех языческих «дионисиев», возведших эти новые стены с вашего радостного одобрения.

***«Но вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет».***

Августин:

«Тогда ведь один только священник помазывался, теперь же **все христиане принимают помазание**(священства «Е.Ж.»)».

Беда Достопочтенный:

«**Царственным же священством — поскольку они** (верующие «Е.Ж.») **соединены в теле Того, Кто есть всевышний царь и истинный первосвященник**, Царство своим дарующий, как царь, и, как первосвященник, смывая их прегрешения жертвою Своею кровью».

Климент Александрийский:

«Так как мы поистине избранный народ избранием Бога, это более чем ясно; царским же назвал, так как мы призваны в царство и приверженцы Христа; **священством же — из-за приношения, которое делается речами и учениями, привлекающими души, которые приносятся Богу».**

Лев Великий:

«Ведь **всех** во Христе возрожденных **знак креста делает царями, умащивание Святого Духа посвящает в священство».**

Лопухин:

«В противоположность печальной участи неверующих и отверженных, Апостол светлыми и сильными чертами **рисует высокое призвание и назначение людей верующих**, для которых Христос есть истинно краеугольный и драгоценный камень. Черты эти заимствованы Апостолом из Ветхого Завета, частью из

закона Моисеева, Исх. 19:5-6; Втор. 7:6, частью из пророков Ос. 1:6, 8; Ос. 2:23-24, употребляя о христианах выражения: «род избранный», «царственное священство» (ср. Откр. 1:6; Откр. 5:10), «народ святой», «люди, взятые в удел» — **все эти почетные наименования ветхозаветного Израиля имеют высший смысл в приложении к христианам, искупленным кровью Сына Божия**. Так возвеличенные и благодатствованные, христиане имеют высокое предназначение и цель жизни — возвещать совершенства Призвавшего — Бога».

Феофилакт:

**«Вы (все верующие «Е.Ж.») же чрез свою благопокорность стали частью царственного священства, как род избранный, как народ святой... вы – народ святой и род избранный и назначены в царственное священство не ради Авраама, но ради Христа, который назван и священником по чину Мелхиседекову (Пс. 109:4), и Царем кротким, праведным и спасающим (Зах. 9:9). Итак, от Него, имевшего и то и другое (и священство и царство), вы, возрожденные чрез святое крещение, справедливо называетесь и родом избранным и царственным священством. Это вы имеете по милости Его, призвавшего вас из тьмы в чудный свой свет, посему делами света возвещайте совершенства Его и прочим людям. Это, говорит, вы имеете по Его человеколюбию. Посему к вам прилично приложить сказанное: некогда не народ, а ныне народ Божий; некогда непомилованные, а ныне помилованные (ср. Ос. 2:23)».**

Макарий Египетский:

**«Познай же свое благородство, а именно, что призван ты в царское достоинство, что ты — род избранный, святое священство. Тайна христианства необычна для мира сего. Ибо в небесной Церкви они христиане соцарствуют с небесным Царем; ибо Он перворожден из мертвых, и они первородны. Итак, взирайте на достоинство ваше».**

Вы теперь видите, что мало-помалу высшее призвание христиан, совершившийся факт спасения, святость, царственное священство – все это вымывается из христианства либо иудействующими, либо язычествующими деятелями. Все чаще и чаще христиан не возносят и призывают соответствовать своему высочайшему статусу, а все больше и больше смешивают с навозом. В итоге возводится омерзительный языческий культ посвященных и профанов, равноангельных и «мертвых в миру», «тайносозерцателей» и «сброда». Возводятся новые преграды и уже не из материи, а из камня. Общие радостные молитвы благодарения и воспоминания превращаются в потаенные магические заклинания, святость и сакральность переносится из сердца опять в статуи и изображения, в здания, кусочки тел, области храма, время дня и года.

В литургии молитва верных первая: **«Благодарим Тебя, Господи Боже Сил, удостоившего нас предстать и ныне святому Твоему жертвеннику и припасть к Твоему милосердию, прося о наших грехах и о грехах неведения народа!»**

Лопухин:

**«Описав устройство и обстановку скинии, апостол останавливает внимание читателей на недоступности главной части ее для обыкновенных смертных, кроме первосвященника, тоже имевшего доступ в эту часть при известных лишь условиях (однажды в год, с кровью за грехи свои и народа). Эта особенность скинии имела, по мысли апостола, глубокое символическое значение, указывая на недоступность для людей пути к истинному небесному святилищу и недостаточность Ветхозаветных установлений (скинии и Богослужения) для открытия пути в это святилище. Правильность такого толкования апостол оправдывает (8 ст.) ссылкой на то, что оно имеет своим вдохновителем Того же Духа Святого, Который изрек все откровение (ср. Евр. 3:7)».**

А у нас опять те же жертвы за «неведения народа»? Христос не помог? Недостаточно Его жертвы оказалось? Опять каждый день приносим жертву? Опять Христа закалываем? Естественно, у католиков это четко артикулируется. У нас вроде как хитрый перенос всего собрания с помощью квантовой механики во времена Голгофской жертвы.

Феофилакт:

**«Некоторые утверждали, что сказал так, показывая и здесь различие между жертвой Христа и жертвами законными. По закону жертвы прощали прегрешения по неведению; жертва же Христова прощает даже и сознательные грехи».**

Продолжим рассматривать «богословие» лжеца. В.В. Петров:

«Охранительная функция символов. Символы, о которых говорится применительно к священнодействию, выполняют различные функции. Преобладающей является **охранительная функция**. В целом она соответствует и Платону, и Евангелиям (при ссылках на ветхий завет «Е.Ж.»). В этой связи ДА сравнивает использование образов и символов в священнодействии с наличием в храмах завес (παράπετασμα) — тема, характерная для аллегорического богословия александрийской традиции (ср. толкования храмовой символики у Филона, Иосифа Флавия и Климента Александрийского). Согласно ДА, символы завесы скрывают божественные таинства от непосвященных / несовершенных, ибо те недостойны приблизиться к сокровенному знанию. Кроме того, символы предохраняют неокрепший взор еще только совершенствующихся от попаления божественной истиной».

Как вы можете видеть, все это — «ветхие» идеи о сокрытии божественных тайн, которые самым решительным образом разрушены в Новом Завете.

## Охранение

В.В. Петров:

«Применительно к символам в их охранительной функции у ДА можно выделить до сих пор не отмеченную исследователями линию толкования, зависящую не только от Ямвлиха, но и от Юлиана, и в целом восходящую не к александрийской, но к «неопифагорейской» традиции. То, каким образом Ямвлих описывает особенности письменного стиля пифагорейцев, в полной мере приложимо к стилю самого ДА:

«Свои... сочинения... они писали не общеупотребительным, простонародным и привычным для всех прочих людей языком; они не делали их понятными для неподготовленных слушателей и не стремились сделать высказываемое доступным».

Подобно александрийской «пифагорейская» традиция учит, что эзотерическое учение недопустимо разглашать вовне, а потому его следует укрывать под покровом символов. Важной особенностью «неопифагорейского» подхода является то, что скрывающие истину символы полагаются «неподобными», т. е., кардинально отличающимися от истины, которую призваны скрыть. В богословии такие символы представляют Бога в низменных формах, заведомо не соответствующих величю божества. Таким образом, для непосвященных сокровенная доктрина выглядит нелепо и парадоксально. Теоретическое обоснование пригодности неподобных символов было дано в неоплатонизме и явилось результатом длительной полемики относительно допустимости использования мифов в философии. Приведем слова Ямвлиха:

«Согласно неразглашению, установленному для них в качестве закона Пифагором, [его последователи] занимались божественными таинствами неведомым для непосвященных (ἀτελέστοις) образом и с помощью символов защищали от чужих свои рассуждения и сочинения. И если кто-нибудь, взяв эти символы, не развернет их и не объяснит без насмешек, то говоримое ими покажется слушателям смешным и пустым, полным вздора и пустословия (υελοῖα καὶ ὑραώδη, λήρου μεστὰ καὶ ἀδολεσχίας). Напротив, если эти символы будут должным образом развернуты соответственно их стилю, они станут для большинства не темными, но ясными и прозрачными».

Юлиан, который следует здесь Ямвлиху, говорит о том же:

«Древние всегда искали причины сущего... найдя же, защищали невероятными мифами (μύθοις παραδόξοις), чтобы благодаря этой невероятности и нелепости (ἀπεμφαίνοντος) была очевидна [их] вымышленность (τὸ πλάσμα) и мы обратились бы к поиску истины. Простым людям (ἰδιώταις), я полагаю, достаточно и неразумного [мифа], который учит их только при помощи символов. Но для человека, превосходящего

**их разумением, будет полезнее сама истина о богах... если благодаря загадкам (ἀίνυμάτων)... он вспомнит, что должен искать нечто относящееся к богам (τι περὶ αὐτῶν)».**

Как видно, понятия «миф» и «символ» для Юлиана синонимичны. Если мы сравним сказанное с тем, что пишет о символах ДА в девятом Послании, то увидим близкое сходство:

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

Как мы видим, это не «близкое сходство», как скромно выражается ученый. Это – просто калька, копирование без учета авторских прав. Правда ли, замечательно? Для нас, непосвященных, «простого народа», «толпы» и «сброда» — лишь символы и мифы.

А вот это язычествующий Лже-Ареопагит читал?

**«Имея такую надежду, мы действуем с великим дерзновением, а не так, как Моисей, который полагал покрывало на лице свое, чтобы сыны Израилевы не взирали на конец преходящего. Но умы их ослеплены: ибо то же самое покрывало донныне остается неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом. Донныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их; но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается. Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода. Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа».**

Эй, апофатики-язычники! Иудействующие и законники из псевдохристиан, представители византийского имперского религиозного культа! Возложите с нами надежду на Христа, и Он снимет с ваших «сердец покрывало». Христос разорвет для вас «завесу» и введет во «святая святых». Ум ваш из «ослепления» Ареопагитским «мраком неведения» просветлится. И сможете «открытым лицом взирать на славу Господню».

Но знаете еще какой быстрый способ снять покрывало и войти за завесу во святая святых? Правильно, деньги. Если вы – спонсор храма, то вас с радостью поставят рядом с посвященными в алтаре во время литургии. Знак большого почета. То есть, деньги могут быстро поднять вас по метафизической «небесной цепи» и тогда уже «страшные тайны» не опалят ваш мозг.

В.В. Петров:

«Согласно Юлиану, очевидное неправдоподобие мифа побуждает искать скрытую за ним истину:

**«Именно нелепость (τὸ ἀπεμφαῖνον) мифов пролагает путь к истине. Чем более невероятна и диковинна загадка (παράδοξον καὶ τερατῶδες τὸ αἴνυμα), тем лучше она свидетельствует о том, что нельзя сразу верить сказанному, но следует серьезно заняться сокрытым и не прекращать усилий доколе благодаря водительству богов не станет явным то, что в ней [сокрыто]».**

Мифы нужны для «младенцев духом». Нелепость мифов вопиет о том, что божественная истина требует усердного разыскания. Важным моментом является утверждение, что в воспитательных целях нелепое при описании богов важнее величественного:

**«В мифах нелепое (τὸ ἀπεμφαῖνον) куда более важно, чем величественное (τοῦ σεμνοῦ), ибо существует опасность, что люди станут полагать богов, конечно, чрезмерно величественными и благими, но все еще подобными людям, в то время как нелепости вселяют надежду, что человек пренебрежет очевидностью сказанного и что чистая мысль взбежит к [пониманию] запредельной природы богов, превосходящей все сущее... Тот, кто стремится к исправлению нравов и ради этого измышляет сказания (λόγους πλάττων) и**

создает мифы, делает это не ради мужей, но ради детей — годами ли, умом ли, для всех, кто нуждается в таких речах».

**В подобном подходе, предпочитающем при изображении божественного абсурдность величественности, еще раз проявляется близость Юлиана и ДА.** Последний подробно рассуждал о «неподобных подобиях», многократно используя при этом производные от глагола πλάσσω:

«Те, кто говорит о таинствах бога (μυστικοὺς θεολόγους), **священно окружают таким вымыслом** (περιπλάττοντας)... даже возвещения (ἔκφαντορίας) Богоначалия. Иногда они воспевают Его от чтимых явлений, как-то Солнце, звезда, свет; иногда — от средних, как-то огонь, вода; а иногда — от последних, как-то миро, камень. Но **также облачают Его и в звериные формы**: придают Ему свойства льва, пантеры, барса, медведицы... Прибавлю и то, что представляется из всего самым непочтительным и весьма нелепым (ἄπεμφαίνειν): сведущие в божественном (οἱ τὰ θεῖα δεινοί) передают, что Оно вымышленно облекло Себя (περιπλάττουσαν) видом червя [ср.: Пс 21:7]».

Ничего себе! Дионисий говорит, что Псалтырь Бога сравнивает с червем! Вот цитата из Пс. 21:7 «Я же червь, а не человек, поношение у людей и презрение в народе». Где здесь про Бога? Безумный может писать! Но нет, как увидим далее, далеко не безумный.

Петров, продолжает цитату ДА: «Таким образом, **все божественные мудрецы и толкователи тайного вдохновения начисто отделяют Святая святых от несовершенных (= непосвященных) (ἄτελέστων) и нечестивых, и ставят на первое место неподобные священные измышления (ἀνόμοιον ἱεροπλάστίαν), дабы божественное не было легко доступным для непосвященных (βεβήλοισ) и дабы любители созерцать божественные изваяния не задерживались на отпечатлениях (τύποις), как на истине.**

Вот почему божественное почитается посредством истинных отрицаний (ἀποφάσεσι) и посредством несхожих уподоблений последним из Его отголосков (τῶν οἰκείων ἀπηχημάτων ἑτεροίαις ἀφομοιώσεσιν). Так что **нет никакой нелепости, если по уже упомянутым причинам и небесные сущности измышляются (ἀναπλάττουσι) посредством неподобных подобий (ἀνομοίων ὁμοιοτήτων), представляющихся нелепыми (ἄπεμφαίνουσ ὧν).**

Да и сами мы не пришли бы ведь от недоумения (ἀπορίας) к исследованию и к возведению (ἀναγωγήν) посредством тщательного разыскания священного, **не приведи нас в смятение безобразия (τὸ δυσειδές) относящегося к ангелам возвещающего вымысла (ἔκφαντικῆς ἀναπλάσεως), не позволяющее нашему уму задерживаться на уводящих в сторону формотворениях (ἀπαδόουσις μορφολοίαις), побуждающее отказаться от пристрастий к материальному и приучающее священно устремляться вверх (ἀνατείνεσθαι), через явленное — к сверхмирному».**

Это просто потрясающе! То есть, хлеб и вино, которые символизируют кровь, изливаемую за нас и тело за нас ломимое — это все «неподобные подобия», «безобразие возвещающего вымысла», лишь «миф», «священно окруженный таким вымыслом»? Таким образом, мы не можем умом вознестись к страданиям Спасителя за нас? Единственному символу и образу, который Он благоволил нам оставить.

Вот как пишет об этом Августин:

«Если высказывание содержит запрет на нечто бесчестное или на злодеяние, а также если оно побуждает к пользе или благодеянию, то оно не является фигуральным. Если же оно предписывает бесчестие или злодеяние или запрещает полезное или благодетельное, то оно фигурально. В Писании сказано: «Если вы не будете есть плоть Сына человеческого и пить Его кровь, то не обретете жизни вашей (Иоан. 6, 54)».

Кажется, что здесь предписывается злодеяние или бесчестие (каннибализм «Е.Ж.»); следовательно, **высказывание это фигурально и велит приобщаться Страстям Господним и любовно и с пользой сохранять в памяти, что плоть Его была за нас распята и изъязвлена».**

Где здесь миф? Где «неподобные подобия», «безобразие возвещающего вымысла»? Но вы продолжайте писать диссертации в своих духовных училищах, защищая «огромный вклад» в святоотеческое богословие

«святого» Дионисия. Вам дадут медальку византийского культа.

Из этой цитаты еще замечательный момент: **«Все божественные мудрецы и толкователи тайного вдохновения начисто отделяют Святая святых от несовершенных (= непосвященных) и нечестивых, и ставят на первое место неподобные священные измышления»,** пишет язычник. Однако Павел в разряд таких «мудрецов» по версии ДА не входил, когда писал следующее: **«Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню».**

В.В. Петров:

«Для того, чтобы правильно понять контекст, к которому, рассуждая о вымысле, апеллирует ДА, следует учитывать многозначность глагола  $\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega$ , означающего не только «**ваять, вылепливать**», но и «**придумывать, измышлять**». Глагол  $\theta\epsilon\omicron\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega$  и его производные до Каппадокийцев имеют преимущественно отрицательные коннотации, означая «**создавать ложных богов**», но у ДА **приобретают либо нейтральный, либо положительный смысл**. В неоплатонизме слова от основы  $\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega$  являются терминами в контексте учения о воображении как одной из когнитивных способностей, обращенной «вовне», связанной с памятью и претерпеванием. В следующем параграфе мы рассмотрим соответствующие представления Прокла и покажем, что их принимает и ДА.

«Создавать ложных богов», что у ДА приобретает либо нейтральный, либо положительный смысл — запомним это. Нам в дальнейшем пригодится.

## Воображение

В.В. Петров:

«Прокл и ДА о вымышленном ( $\tau\acute{o}\ \pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\tau\acute{\omega}\delta\epsilon\varsigma$ ). Прокл, прямой источник многих концепций ДА, излагает свои взгляды на роль и функцию символов в контексте философской полемики относительно допустимости использования мифов в философии. При этом он (как до него — христианские авторы, а после него — ДА) использует оба значения глагола  $\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega$  («лепить, наделять формой» и «выдумывать»). В системе Прокла наличие формы ( $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$ ) является характерным признаком чувственного бытия и форм восприятия этого бытия, реализующихся в представлениях воображения ( $\phi\alpha\upsilon\theta\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ ), ответственного за построение образов и форм. В сравнении с истинно сущим, которое умопостигаемо, равно и чувственные объекты, и понятия о них представляют собой  $\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$  — неподлинное бытие, «мнимости». Поскольку эти «мнимости» представляют собой изменчивые подобия подлинных сущностей и отсылают к ним, они также именуются «символами».

Прокл, который написал специальное сочинение о символах и мифах (оно не сохранилось), признает, что воображение и его образы необходимы для тех, кто живет на земле, в мире телесности. У души, тяготеющей к образам, «развивается» или «выбрасывается вовне» ( $\pi\rho\upsilon\beta\epsilon\lambda\lambda\eta\tau\alpha\iota$ ) некий частичный логос. Таким образом, воображение связано с «выдвижением» склонности (привязанности) души к воображению и образности, дословно — к «лепнине» ( $\tau\acute{o}\ \pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\tau\acute{\omega}\delta\epsilon\varsigma$ ), которая, вообще говоря, представляет собой «затемнение» чистого ума.

Мыслительное и воображаемое противопоставляются Проклом (а до него — Порфирием) как внутреннее и внешнее. Души, которые попадают на землю, облакаются здесь в «воображающий ум», становятся «из бесстрастных страстными». Здесь Прокл развивает учение Аристотеля, который соотносил образы воображения с претерпеваниями (страстями) и считал, что познание и память неотделимы от представления ( $\phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha$ ), воображения и изображений ( $\zeta\omega\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta\mu\alpha$ ), а те, в свою очередь, связаны с телесностью и претерпеванием ( $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ ) общего чувства.

Согласно Проклу, души, обитающие в земных телах, оперируют образами и символами, так что для их обучения не подходит чистое мышление, недоступное им в силу чрезмерной возвышенности. Для научения «воображающего ума» нужны мифы, т. е., «образы» и «формы», «символы» и «вымысел». Бывают души, ум которых двояк: внутренний (который воистину и есть мы), который связан с мыслительным, а внешний, в который мы облакаемся, выдвинувшись вовне ( $\pi\rho\upsilon\beta\epsilon\lambda\lambda\acute{\iota}\mu\epsilon\theta\alpha$ ), связан с «лепниной» воображения

(τὸ πλάσμα τῶδες). **Сформулированное Проклом противопоставление чистого ума, созерцающего истинное бытие, и ума воображающего, еще только наставляемого на путь истинного знания, позднее получит акцентированное выражение у ДА.**

Миф и символы используются высшими силами, чтобы сообщить откровения относительно грядущего или вещей божественных. При этом умопостигаемые истины не сообщаются явно: на них указывается прикровенным образом — через загадки и вымысел («лепнину», πλάσματα). При этом то, что формы не имеет, является через наделенные формой подобия (μεμορφωμένα τῶν ἀμορφῶτων ἀφομοιώματα).

Прокл замечает, что этот способ часто используется в священных обрядах (τὰ ἱερὰ) и там, где совершаются таинства (τὰ δρώμενα ἐν τοῖς τελεστηρίοις). **Символы и мифы, которыми полны таинства, не только ведут посвященных к истине, но скрывают ее от посторонних.** Кроме того, **символы в таинствах неведомым образом производят сопереживание посвящаемых душ в отношении богов.** Души приходят в сорасположение (συνδιατίθεσθαι) со священными символами, **исступают из себя** (любимый апофатиками экстаз «Е.Ж.») **и утверждаются в богах.** Таким образом, наличие особых «символов», используемых в таинствах, приводит к тому, что земное получает дух с небес и озарение от богов 36.

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

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

Вы вообще понимаете, о чем идет речь? Иисус из Назарета, убитый при Понтии Пилате, растерзанный солдатами, пронзенный копьем, кричавший на кресте, проливавший кровавый пот в Гефсимании, поднятый из мертвых с ранами от гвоздей в руках — это все миф? Мы только «тянемся к божественному посредством вымыслов, сконструированных из образных символов». Это — не исторические факты нашей биографии, не то, **«что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши»**, а мифы. Ведь мы же понимаем, как воспринимали мифы философы. Для простого народа это — благочестивые сказки, чтобы держать народ в религиозном сознании. А для философов мифы — это образы, медитируя на которые, ум выходит из себя и зрит истину лицом к лицу. Все жизнеописания Геры и Персифоны лишь пицца для медитации. Также и Христос. Также и Голгофа. Это лишь миф для упражнения ума.

В.В. Петров:

**«Как и Прокл, ДА полагает, что чувственное и вылепленное (ἐν πλάσει καὶ τύπῳ), т. е., наделенное формой (μεμορφωμένοις), не может познать умопостигаемое и бесформенное.** Чтобы быть познаваемым, последнее должно стать оформленным и очерченным, быть представленным в подобиях, доступных слабому уму. Поэтому Речения (Библия) и Предание «человеколюбиво» сообщают нам божественные истины в доступном для нас виде: не имеющее формы становится оформленным, цельное — раздробленным, простое и неочерченное предстает умноженным в пестроте символов.

При этом священные символы (ἱερὰ συνθήματα), используемые для «боговаяния» (θεοπλαστίας) — для того, чтобы представить Бога в привычном для земных глаз виде, — с необходимостью «выдвинуты во внешнее» (προβεβλημένα), в сферу воображаемого. Эта священная лепнина символов (συμβολικῆς ἱεροπλαστίας) **составляется с внешней стороны (τὰ ἔκτος αὐτῆς), т. е., для «посторонних», в невероятный вымысел и небывальщину** (ἀπιθάνου καὶ πλάσματώδους τερατείας).

Но «лепнина», т. е., видимая сторона символов, есть «выдвижение вовне» **истинного знания, сокрытого от непосвященных. Истинные ревнители Божества смогут очистить символы от выдумки, поскольку их созерцательная способность имеет надлежащую «пригодность» для перехода от чувственных форм к простой истине**, которая превышает символы. Как у многих античных и христианских авторов, память для ДА связана с воображением».

Чем больше я погружаюсь в исследования этого языческого лжеца, тем больше перехватывает дух от негодования. И вот это все было на «ура» принято Церковью? Это и есть сердце нашего богословия? Это и есть наша визитная карточка? И есть высочайший полет «христианской» мысли? Что память о Христе – это воображение? Это «неподобный символ» для защиты от «сброда»? О каких символах и мифах говорит Псевдо-Дионисий? Нам оставлен лишь один символ — тело и кровь Спасителя. Что в этом символе «неподобного»? Что в нем от «мифа»? Что в нем от «воображения»? Как «истинные ревнители должны очистить этот символ»? Разве не этот символ их очищает, а не они должны очищать «миф о распятом»? Единственный образ Христа, Его икона — это святое Евангелие. Это – тоже «неподобный миф», «невероятный вымысел и небывальщина»?

Это уже не бред и фантазии. Это – прямая, сатанинская ложь.

## Возведение

В.В. Петров:

*«Выше уже говорилось об охранительной функции символов, защищающей таинства от непосвященных. Помимо нее у символов имеется еще и возводящая (анагогическая) функция. Символы необходимы еще несовершенным умам, поскольку дают им опору в виде образов. Возводящим является и чувственное руководство, доступное в литургии, и словесные образы, содержащиеся в Писании. Священноначальник передает духовное толкование литургии и Библии при помощи «низводящего» использования множественности символов.*

*На первом этапе возведение еще не окрепшего ума совершается не через отказ от образов, но посредством их. Несовершенные умы неспособны непосредственно (ὄψις) достигать умопостижимых созерцаний и нуждаются в возведении с помощью того, что свойственно и сродно нашей чувственно-телесной организации. Символы важны, поскольку позволяют подать истины в форме, соответствующей возможностям каждого из реципиентов:*

*ДА: «Первые в нашем священноначалии руководители... передали нам... посредством чувственных образов — сверхнебесное, посредством пестроты и множества — свернутое... поскольку наше священноначалие, соответственно нам самим, в некотором роде символично (συμβολικὴ τίς ἐστίν) и нуждается в чувственном ради нашего более божественного восхождения от чувственного к умопостижимому. Смысл символов (συμβόλων λόγοι), однако же, **открыт для божественных священнопосвященных...**».*

Объясните, какой такой «смысл» и каких символов «открыт для божественных священнопосвященных». Я как-то за несколько десятков лет в Церкви не узрел эту эзотерическую ложу, в которой есть «божественные священнопосвященные», которым доступен великий «смысл символов»? То, что у нас есть «божественные священнопосвященные» это я знаю. Они приезжают к нам в храм на «Майбахе» за 35 млн. руб. Это я буквально говорю. У них лента черная с клобука по полу стелется. Их под руки вводят в храм и «мечут орлецы» под ноги как у Лескова. Это я все знаю. Их делегаты, «батюшки», нагло разговаривают со старушками на ты, говоря им: «Ну ты, мать, даешь!» Они мечут благословения на расстоянии, своей властью крестообразно обогащают компот и борщ божественной энергией. Это я все знаю. Но никто из них не говорил мне про то, что они обладают неким знанием «смысла символов». Надо еще раз уточнить, возможно, я что-то упустил из виду.

У индусов есть такие же «священнопосвященные», Е.А. Торичнов пишет:

*«Но эту ориентацию могут придать духовному деланию йоги только тексты откровения, содержащие подлинное знание (джняна) о характере освобождения, а такими священными и абсолютно авторитетными текстами являются только Веды (и особенно упанишады, по крайней мере – в ведантической традиции), «услышанные» древними мудрецами-провидцами, риши. Но Веды, из которых только и можно узнать об освобождении, доступны лишь высшим, «дваждырожденным», сословиям (варнам), а в полной мере — только брахманам».*

И еще забавный момент. Этот «Ареопагит» пишет вроде как про апостольское время, он вроде как с Павлом коротко знаком. Так откуда же «пестрое священноначалие» у апостолов? Первое упоминание слова «священник» в отношении к пресвитерам находим у большого поклонника язычников Оригена. Он первый, кто стал употреблять это слово. А тут уже не только священники, но «священноначалие», да еще и «пестрое». Понятно, что это на автора такое неизгладимое впечатление оставил имперский культ, а не первая христианская община. Почитаем совершеннейшую ложь ниже:

*«Ибо ум наш не иначе может восходить к близости и созерцанию небесных Чинов, как при посредстве свойственного ему вещественного руководства: т.е., признавая видимые украшения отпечатками невидимого благолепия, чувственные благоухания — знаменами духовного раздаяния даров, вещественные светильники — образом невестественного озарения, пространные в храмах предлагаемые наставления — изображением умственного насыщения духа, порядок видимых украшений — указанием на стройный и постоянный порядок на небесах, принятие Божественной Евхаристии — общением с Иисусом; кратко, все действия, принадлежащие небесным существам, по самой их природе, нам преданы в символах».*

Здесь каждое слово ложь. Во-первых, никаких «храмов», «светильников», «изображений», «благоуханий» в апостольском веке не было.

Вот слова апостола Варнава о том, что такое храм у христиан:

*«Наконец, я скажу вам и о храме, как они (иудеи) бедные, в обольщении своем, надеялись не на Бога, Создателя своего, но на здание, так как бы оно действительно было домом Божиим. Ибо они почти как язычники поклонялись Ему во храме. Но послушайте, как говорит Господь и отменяет храм: «Кто измерил небо пядию, или землю горсткою? Не Я ли?» (Ис 40:12). Господь говорит: «Небо — престол Мой, земля же — подножие ног Моих; какой дом постройте мне, или какое место есть место покоя Моего?» (Ис 66.1). Знайте, что надежда их на храм суетна. Бог же говорит еще: «Вот те, которые разрушили этот храм, те самые и соизждут его» (Ис 49.17). Это теперь и совершается. Ибо за то, что они постоянно воюют, храм их разрушен врагами, и теперь подданные их врагов восстаноят его. А что городу с храмом и народом израильским надлежало быть предану язычникам, это было наперед объявлено. Писание говорит: «Вот что будет в последние дни: предаст Господь овец пасомых, клев и столб их на истребление». И сбилось это, как сказал Господь.*

*Исследуем теперь, есть ли уже храм Божий. Есть, — там, где Сам Господь хочет создать его и устроить. Ибо написано: «А по совершении седмины (Дан 9:27) соиздется храм Божий славный, во имя Господне» (Агг 2:6–9).*

*Итак, я нахожу, что храм существует. А как он будет создан во имя Господне, узнайте. Прежде чем мы уверовали Богу, обиталище сердца нашего было слабо и подвержено разрушению, подобно храму, построенному рукою человеческою. Ибо мы были домом, исполненным идолослужения, жилищем демонов, потому что мы делали противное Богу. Храм создан будет во имя Господне, — заметьте, — для того, чтобы был создан славный храм Господа.*

*А как это — внимайте. Получив отпущение грехов и надежду на имя Господне, мы соделались новыми, совершенно вновь созданными; поэтому в обиталище наших сердец, в нас истинно Бог живет.*

*Как это? Его слово веры, Его зов обетования, мудрость Его распоряжений, заповеди учения, Он Сам в нас пророчествует и в нас живет. Он открыл нам, рабам смерти, двери храма, то есть, уста, Он дал нам покаяние и ввел нас в нетленный храм. Кто поэтому желает спастись, тот взирает не на человека, но на Того, Кто в нем живет и говорит в нем, — и удивляется, что не слышал никогда из уст*

**говорящего таких слов, и даже сам никогда не желал слышать. Вот духовный храм, создаваемый Господу!»**

Как вам такое, храмопочклонники? Вы же продолжаете вслед за «ветхими иудеями» и язычниками повторять «храм — дом Божий». Вот и Псевдо-Дионисий с вами. А апостол Варнава с нами, христианами.

А вот еще один христианин уже второго века, Минуций Феликс:

*«Вы думаете, что если у нас нет святилищ и жертвенников, значит, мы скрываем предмет нашего почитания. Какой образ Божий придумаю я, если — подумай хорошенько — сам человек является образом Божиим? Какой храм построю Ему, когда весь этот мир, Его создание, не может Его вместить? И если я, человек, люблю простор, то как же запру я в одной часовенке такое величие? Не лучше ли отдать Ему свою душу, святить Его в глубине своего сердца? Предложу ли я Богу в жертву животных, которых Он создал мне на потребу, и брошу Ему обратно Его дар? Это было бы неблагодарностью! Жертва, угодная Ему, — это доброе сердце, чистый ум и светлые мысли. Кто блюдет свою праведность, тот молится Богу; кто справедлив, тот творит Ему возлияния; кто воздерживается от обмана, тот умилоствует Богу; кто вырывает человека из опасности, закалывает Богу тучную жертву. Вот наши жертвоприношения; вот служение Богу; у нас считается благочестивее тот, кто справедливее». (Octavius, 32)*

Не было никаких храмов у христиан почти 200 лет, леже Псевдо-Дионисий. Не было ни светильников, ни ладана, ни украшений, ни икон. Никаких символов, которыми ты предлагаешь нам возносить свой ум к небесным чинам. Поэтому то, что ты описываешь, уже относится к твоему современному времени, времени императора и его языческих символов.

Во-вторых, он раз за разом повторяет, что кроме символов никак мы к Богу не приблизимся. Это — чудовищная ложь. Мы имеем доступ к Отцу через Сына. А Сын вселяется в наши сердца верою и исполнением дел любви. А не вашим языческим учением о каких-то символах. Поэтому для византийского религиозного культа, который цветет на Руси, без храма нет спасения. Там все символы, которые возносят нас к Богу. Для христиан же храмопочклонничество есть идолопочклонничество, которое замутняет благовестие о том, что **«Бог не в рукотворенных храмах живет»**. Ковид это прекрасно показал. Как взвыли буквально наши храмопочклонники, когда попросили посидеть дома! Какие анафемы и проклятия только не сыпались на наше начальство! Шутка ли, храм закрыт?! Так тюрьмы открыты для посетителей, язычествующие христиане. Ау! Больницы не запирают, хосписы открыты. Христос не спросит «ходил ли ты в храм», а про «темницу» спросит. И про больницу. И про богадельню. Да кому это все говорить...

Златоуст:

*«Не в рукотворенных, — говорит, — храмах живет». (Бог) обитает и в храмах, но не в таких, а в душе человеческой. Смотри, как он ниспровергает чувственное служение (Богу)».*

Вы слышали когда-нибудь такое: «Апостол ниспровергает чувственное служение Богу?»

Климент Александрийский:

*«Разве неправильно и справедливо мы не ограничиваем никаким местом Того, Кто является безграничным, и не помещаем в рукотворные храмы Содержащего в Себе всех? Не смешно ли утверждать, что человек, которого философы называют «игрушкой Бога», сам творит себе Бога и что Бог, в свою очередь, становится игрушкой, созданной руками ремесленника? Произведения ремесленников не являются священными или божественными. Если слово «священное» понимать двояко: как Самого Бога и как сооружение в Его честь, то не лучше ли назвать храмом Божества Церковь, которая, став святой через познание Бога, учреждена во славу Его? Вот подлинное святилище, воздвигнутое не руками ремесленников и украшенное не искусством чародеев, а волей Самого Бога. Однако Церковью мы назовем не здание, но собрание избранных».*

Это уже просто какая-то протестантская ересь! Может Климент, Варнава, Златоуст, Муций Феликс — криптопротестанты? Так, а как же быть с символами? Ведь «Ум наш не иначе может восходить к

близости и созерцанию небесных Чинов, как при посредстве свойственного ему вещественного руководства»? Что же бедные христиане первых веков не восходили умом к Богу? Ведь с золотыми митрами епископов не было, алмазные посохи никто не носил, дорогой ладан не курили — как же при этом христиане были христианами? Просто сердце от боли щемит, когда думаешь про их несчастье. Мне и теперь, когда хочется «вознестись умом к Богу», сразу приходится бежать на митрополичью службу, жадно вперить взгляд в облачение архипастыря, чтобы благодать по венам растеклась, иначе же никак к Богу не вознестись умом.

Я расскажу коротенькую историю. Один молодой батюшка в храме с прихожанами попил чай с печеньем. Сами прихожане захотели его поздравить, уже не помню с чем, и приготовили ему маленькое угощение после службы. Но храмик маленький, из сруба, притчевого дома нет, никаких трапезных и других служебных помещений тоже. Так вот, ради Христа попили чай, поговорили о жизни христианской. Настоятель храма узнал про это. Начал орать, махать руками, что мол, «Храм – это сакральное место». И сбросил ему в чат постановление Трульского собора, запрещающего есть в храме. Ну, вот это чья Церковь? Христа Спасителя? Или Артемиды Эфесской?

Мы только и слышим: святая икона, божий храм, священные предметы, сакральный язык — вот всем сакралистам еще раз слова Климента Александрийского:

**«Произведения ремесленников не являются священными или божественными».**

Короткая фраза, можно наизусть выучить.

Возвращаемся к Петрову:

*«Слова ДА о том, что наше священноначалие, соответственно нам самим, «символично», повторяются им в другом месте, где сказано, что священноначалие **«представляет собой пестроту чувственных символов и через них священно возводится к божественному».***

А, вот какой символ. Священноначалие и есть этот символ. Во всей своей «пестроте». Вот оно что, оказывается. Ну, тогда я полностью согласен: пестрота на лицо, или даже на лице. Сияющие митры, холеные лица, алмазные посохи, бриллиантовые панагии — все это должно меня вознести к созерцанию умопостигаемого. Ну, так а я, грешный, на «Майбах» кивал. Даже смущал он меня.

А это, оказывается, символ Христа. Христос на «Майбахе» приехал. Тогда немецкая машина слишком скромна для этой роли. Я бы предложил патриархии пересесть на «Роллс-Ройс». Выкупить у королевской семьи Бахрейна и выдать всему «священноначалию». А то не у всех получается вот так сходу перенестись к «божественному мраку» от созерцания не самой дорогой машины.

## Манифестация

В.В. Петров:

*«Помимо охранительной и анагогической функции символа ДА говорит и о «возвещающей», т. е., являющей высшее бытие. Он подчеркивает, что и в исторически совершившемся Боговоплощении, и в Евхаристическом таинстве невидимое становится видимым посредством особого рода символов. Неслучайно в главе, посвященной таинству Синаксиса, пять раз говорится о соделывании невидимого зримым. Трижды буквально повторяется фраза: «Священноначальник священнодействует (ἱεροουργεῖ) божественнейшее и делает зримым то, что воспевается (ὁπλ' ὅψιν ἄγει τᾶ ὑμνημένα) посредством священно предложенных символов». Имеется в виду, что священноначальник снимает покров с Хлеба и Чаши, открывая их взору присутствующих, а затем раздает их причащающимся. Не ограничиваясь сказанным, ДА повторяет еще раз: священноначальник «делает явленными (τὸ ἐμφανῆς) покрытые дары и разделяет их единство на множество». Именно эти действия иерарха (согласно ДА) воспроизводят в символах то, что произошло при Боговоплощении:*

*ДА: «Открыв и разделив на многие части покрытый и нераздельный Хлеб и единство Чаши разделив на всех, символически умножая и раздавая единство, [священноначальник] таким образом совершает*

*всесвятейшее священнодействие. Ибо единство, простота и сокровенность Иисуса, богоначальнейшего Слова, по благодати и человеколюбию, благодаря вочеловечению ради нас, непреложно прошли в сложное и видимое и благотельно произвели единотворящую общность нас с Ним».*

*После того, как священноначальник снимает покров с Хлеба и Чаши, делая их видимыми, он делит и раздает их причащающимся. Согласно ДА, тем самым иерарх показывает, что в акте Воплощения простой, умопостигаемый Иисус прошел в дробное, чувственное бытие нашего мира».*

То есть, священник своей властью и посвящением актуализирует Христа в дарах. Таким образом, власть священника такая же, как и у шаманов, которые управляют духами. Не только термины, но и смысл «посвящения» в сан такие же, как и у других языческих религий. Посвящение есть у шаманов, у теургов, у колдунов, магов и прочих. Это – передача власти над духами и богами. Священник – не предстоятель собрания, который возносит от собрания молитвы, и Бог по молитвам собрания являет свое действие, а сам, лично, священник производит чудесные преобразования.

Поэтому образованные батюшки так важно утверждают: «я не служу, я литургисарю». То есть, я священнодействую. У католиков это звучит примерно так: «Священник своей властью спускает Христа с неба и закалывает его на алтаре для отпущения грехов». У священника – власть над Христом. Ну, нужно же понимать, что это уже откровенное надругательство над христианством. Нужно же, наконец, отдавать себе в этом отчет.

В.В. Петров:

*«Сам Иисус является первым Возвестителем. ДА пишет, что Иисус посредством своих спасительных благодеяний вошел в чин «возвестителей» и был назван «Ангелом Великого Совета», поскольку является вестником Отца:*

*ДА: «В божественное таинство Иисусова человеколюбия первыми посвящены были ангелы, затем через них благодать знания перешла к нам... Сам Иисус, сверхсущностная Причина наднебесных сущностей, непреложно придя к свойственному нам, не отступал от Им учиненного и избранного человеческого благочиния, но благопокорно повиновался указаниям Отца и Бога, [передававшимся] через ангелов... По спасительному для нас благодеянию сам Иисус вошел в чин возвестителей (ἐκφαντορικὴν τάξιν) и был наречен «Ангелом Великого Совета» (Ис 9:6). Ведь Он Сам на манер ангелов (ἀγγελοπρεπῶς) говорит, что возвестил (ἀγγύγειλεν) нам то, что услышал от Отца (Ин 8:26-28; 15:15)».*

*В некотором смысле Сын Божий также является высшим из символов: как Слово Божие — Он через Себя являет и открывает Отца; как Воплотившийся — Он обнаруживает Свое божество через Свое человечество. ДА не именует Иисуса «являющим символом» подобно современным богословам, но приведенная выше цитата допускает возможность такой интерпретации.*

**Редкий термин «возвеститель» в очередной раз отсылает к неоплатоникам, в частности – к сочинениям Прокла».**

## Подражание

В.В. Петров:

*«Актом раздаяния Хлеба и Чаши священноначальник воспроизводит священную драму — повторяет действия Иисуса на Тайной Вечере, когда Он впервые посредством Хлеба и Чаши открыл апостолам тайну Своего нисхождения в материальность:*

*ДА: «Применительно к... священнодействиям таинств (μυστηρίων τελετάς) наши священнопосвященники... не отказались от боголепных символов. Мы видим, что... сам Иисус... передает богоделательные таинства (θεουργὰ μυστήρια) посредством символического трапезования (διὰ τυτικῆς τραπέζωσews)».*

*Трапеза Тайной Вечери является высшим из символов:*

ДА: «Преподание... Хлеба и Чаши... приводит на память божественнейшую Вечерю, начальнейший символ совершаемых таинств (ἀρχισυμβόλου τῶν τελοῦμένων), во время которой и Сам Создатель (δημιουργός) символов... исключил того, кто... не единоравно разделял с Ним за трапезой священное».

Таким образом, «богоподражательное священнодействие» иерарха, оперирующего символами, введено и легитимизировано Самим Христом. В евхаристическом таинстве иерарх одновременно подражает Христу, преподавшему Хлеб и Чашу на Тайной Вечери, и «изображает» сам акт Боговоплощения, соделывая его «видимым». Это миметическое воспроизведение священноначальником Боговоплощения определяется как «соделывание зримым в чувственном, словно в образах»:

ДА: «Соделывая зримым в чувственном (ἀίσθητῶς ὑπ' ὄψιν ἄγων), как в образах (ὡς ἐν εἰκόσι), [священноначальник] изображает (διαγράφει) Иисуса Христа, нашу умопостигаемую жизнь, Который из свойственной божественному сокрытости и посредством совершенного и неслиянного ради нас Вочеловечения человеколюбиво видотворится из нас и непреложно проходит из единого по природе к нашей делимости».

Кроме того, у ДА находим:

«Священноначальник оправдывается за превосходящее его самого священнодействие, сначала священно взывая к Нему [Иисусу]: «Ты сказал: «Сие творите в Мое воспоминание». Он просит сделать его достойным этого богоподражательного священнодействия, чтобы посредством уподобления Самому Христу совершить божественное, и всенепорочно раздать [евхаристические дары], и священно причастить причащающихся священного. [Он] священнодействует божественное и делает воспоемое видимым (ὑπ' ὄψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα) посредством священно предложенных символов». Ср.: «...[чин священников] Сам исполняет богоделания (δρᾷ τὰς θεουργίας), показывая (ὑποδεικνύσα) [их] посредством священнейших символов» (ΑΡΕΟΡ., ΕΗ. 5, 1, 6, 505D). Цит. по Петров В.В.»

Таким образом, все становится на свои места. Воспоминание Иисус заповедал не нам, всем христианам, а ученикам. Через них – епископам. Воспоминают они за каменной стеной, тайно. В ходе этого воспоминания сами себя делают Христом и уже нас причащают как Христос учеников. Вот так. Чтобы мы не спрашивали зачем иконостас, зачем тайные молитвы. И позор батюшкам, которые осмеливаются читать их громко! Но самое главное, этот лжец утверждает, что сам Христос на вечери именно этот языческий смысл и понимание символа вкладывал в тайную вечерю. Читаем у Петрова:

«Когда в священнодействии Синаксиса священноначальник «изображает» (т. е., становится символом) Иисуса Христа, речь идет о действиях, которые делают изображаемое («воспеваемое») присутствующим. В неоплатонической традиции у Юлиана встречается схожее представление о том, что боги начинают присутствовать, когда их деяния воспроизводятся в виде мистериальной драмы. Рассуждая о том, насколько допустимо использовать мифы, Юлиан приходит к выводу, что «мифография» приемлема в практической философии, а именно в этике и в той части теологии, которая имеет дело с таинствами и мистериями (τῷ τελεστικῷ καὶ μυστικῷ). «Природа любит скрываться», а потому «сокровенное божественной сущности» не терпит, когда его открывают толпе и непосвященным таким, как оно есть:

Юлиан:

«Неизреченная и непознаваемая [божественная] природа... исцеляет (θεραπεύει) не только наши души, но также и наши тела и соделывает присутствие (παρουσίας) богов: такое, думаю, часто случается через мифы, когда посредством загадок (ἀινυμάτων) вкупе с драматической постановкой мифов (μετὰ τῆς μύθων οἰκνολογίας) [истина богов] вливается (ἐχέεται) в уши многих, неспособных воспринять божественное в его чистоте (καθαρῶς)».

Чудесно, не правда ли? «Во исцеление души и тела», откуда это? Правильно, из Юлиана Отступника. Какое исцеление души у Павла? Смерть ветхого, рождение нового. Вот вам и вся духовная медицина. Драматическая постановка мифа — читай «литургическое священнодействие» — откуда? Из того же «божественного источника». Теург соделывает реальным присутствие богов в ходе загадок (тайн) и постановок мифов, а священник в ходе символического воспроизведения воспоминания делает реальным

присутствие Христа, откуда это? Из того же языческого мира. И после всего этого этот лжец утверждает, что «сам Иисус, создатель символов... передает богоделательные таинства посредством символического трапезования». То есть, идея Иисуса и Юлиана Отступника совпадает.

Вот гораздо более точный перевод Петрова В.В.:

«...Священноначальник хотя и благовидно низводит к низшим свое единое иерархическое знание, пользуясь множеством священных загадок, но опять, как отрешенный и не удерживаемый меньшими, восстанавливается в своем начале не претерпевшим ущерба и, совершив умственный вход в свое единое, чисто видит единовидные логосы совершаемых [таинств], делая божественнейшее возвращение к первичному концу человеколюбивого выхождения во вторичное». О церковной иерархии. 3.3.3 Цит. по Петров В.В.»

Непередаваемо. Это называется «У вас да не будет так, все вы братья». Какие братья?! Посвященный хотя и снисходит к нам, низшим, но как отрешенный не удерживается нами, но, совершив умственный вход в свое единое, чисто видит логосы таинств! Потрясающе! То есть, посвященный в экстазе зрит небесные колесницы, которые ездят по небу, а нам показывает только загадки. Думаете, я приукрашиваю? Во-первых, не я, а «божественный Дионисий». Во-вторых, почитаем, как это происходит у язычников:

«Ибо **озарение при заклинаниях самоочевидно и самосовершенно, совсем не связано ни с каким привлечением, проявляется через божественную действительность и завершенность и настолько превосходит самопроизвольное движение, насколько божественное стремление к благу превосходит производящую выбор жизнь. Итак, благодаря этому стремлению боги без зависти сияют светом, будучи милостивыми и благосклонными к теургам, призывая к себе их души, управляя их единением с собой и приучая их, пусть даже пребывающих в телах, отделяться от тел и приближаться к своему вечному умопостигаемому началу.**

На основании подобных действий ясно, что то, о чем мы сейчас говорим, является для души спасительным. Ведь в созерцании блаженных зрелищ душа меняется к иной жизни, приходит к иной действительности и полагает, что уже не является человеком, причем полагает правильно. Помимо этого, она зачастую, отбросив собственную жизнь, получает взамен наиблаженнейшую действительность богов. Так вот, если восхождение в заклинаниях предоставляет жрецам очищение от страстей, отстранение от становления и единение с божественным началом, то какая же, в самом деле, страсть к нему прикоснется? Ведь подобное заклинание отнюдь не низводит бесстрастных и чистых к страстному и нечистому; напротив, оно делает нас, из-за становления оказавшихся подверженными страстям, чистыми и невозмутимыми.

Но призывы не связывают жрецов с богами посредством страсти. Они помогают образованию **нерасторжимого соприкосновения при помощи божественной дружбы, связующей все.** При этом они не связаны со склонением ума богов к людям, о чем, по твоему мнению, свидетельствует само употребляемое для их обозначения слово. Но в соответствии с тем, чему учит сама истина, **делают человеческий дух способным к восприятию богов, возводят его к богам и приводят его в соприкосновение с ними при помощи стройного убеждения. Потому именно священные имена богов и остальные божественные знаки, открывая путь для восхождения к богам, в состоянии соединять с ними».**

«Заклинания», «имена богов», «божественные знаки» — символы, соединяющие с богами, «теурги» «через влечение богов приближающиеся к своему вечному умопостигаемому началу», обожение — знакомо все, не правда ли? Именно так язычник Ямвлих описывает египетские мистерии.

В.В. Петров:

«Юлиан выражает характерное для позднего неоплатонизма представление об античной мистериальной практике, согласно которому умопостигаемая истина открыта лишь избранным посвященным, тогда как «многим», в меру возможностей их восприятия, эта истина предстает в облачении «символов», т. е., сокрытой в загадках и притчах. То же видение, но уже применительно к христианскому священнодействию, характерно для ДА в Церковной иерархии: священноначальник

**(посвященный) созерцает чистые умопостигаемые логосы совершаемых таинств, тогда как «многие» довольствуются лишь созерцанием «символов» (обряда в его чувственной и зримой явленности) 63.**

Между приведенным фрагментом (441 CD) из АК и процитированным сочинением Юлиана имеется и еще одна параллель. **ДА представляет Боговоплощение как процесс, посредством которого умный и простой Иисус непреложно проходит из сокровитного и единого в явленное и раздробленное. Сходным образом в неоплатонической экзегезе Юлиана представлен Дионис, сын бога Зевса и смертной Семелы:**

Юлиан:

«Такова сущность этих сказаний, если они точно исследованы и рассмотрены теми, которые искали, что за бог – Дионис, и высказали в мифе истину, которая, как я говорил, прикровенно выражает сущность этого бога и его вынашивание (κύησιν) Отцом [Зевсом] в умопостигаемом, его нерожденное рождение (ἀγέννητον τόκον) в этом [чувственном] космосе... вселенной... Впрочем, я не желаю показывать, как в театре, бога, который одновременно сокрыт и явен (τὸν κρυφίον ἄμα καὶ φανερόν θεόν)...».

**ДА – не единственный, кто мог усматривать сходство между Дионисом и Иисусом Христом. Это видели и другие авторы его эпохи. Достаточно указать на поэму-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, были приспособлены к описанию принятия Христом человеческой природы. Хотя в современной науке консенсус относительно авторства поэмы не достигнут, во всех рукописях она приписывается Григорию Богослову (ок. 330–389/390).**

Юлиан утверждает, что мистерияльная драма, как телестический (связанный с посвящением в таинства) миф из числа тех, что передал сам Орфей, устроитель (καταστήσάμενος) священнейших из таинств, исцеляет не только души, но и тела; и в этом Юлиан всего лишь продолжает Ямвлиха. Если в неоплатонизме Плотина и Порфирия единения с божественным можно было достичь «теоретически» — в созерцании, то после Ямвлиха равное значение в деле восхождения к богам отводится молитве и теургии (священнодействию). Единение с богами достигается не только в умозрении, но и через телесные действия и объекты (т. е. через «символы»). Священнодействия — это «драматическая», или «сценическая», постановка, необходимая для людей, неспособных воспринять божественное в его чистоте. И однако эта «сценография» исцеляет души и тела, содействует присутствию богов.

Обряды, реализуемые через посредство символов, совершаются «реально», в самих вещах. То, что у священнодействий имеется умный смысл, значимо для духовного возведения. Но таинство совершается и на телесном уровне, где это единство обеспечивается посредством особых сущностей — символов или синфем (знаков), которые «предельно соединены» с высшим бытием. Таким образом, достигается целостность — и по душе, и по телу — соединения человека с божественным.

**Слова ДА о том, что в евхаристическом священнодействии иерарх «подражает» самому Иисусу, «изображает» Его и зримо воспроизводит невидимое, находят соответствие не только у Юлиана, но и у Ямвлиха, который сходным образом понимал богослужebные «символы» (обряды):**

Юлиан:

«Священный обряд (ἁγιοτεία) и жреческое служение... подражают (μιμεῖται) порядку богов... Они включают... удивительные знаки (ἐνθήματα), посланные сюда демиургом и отцом всего, с помощью которых невыразимое изрекается в неизреченных символах, не имеющее вида удерживается в видах, а превосходящее всякий образ (εἰκόνας) впечатлевается посредством образов (δι' εἰκόνων ἀποτοποῦται)».

**Налицо даже лексическое совпадение: ДА именует Иисуса, раздающего Хлеб и Вино на Вечере, «Создателем (демиургом) символов», и Ямвлих говорит о демиурге и отце, чьи символы, рассеянные по миру, активизируются при священнодействии.**

Итак, священноначальник, будучи образом божественных энергий, приобщается ими к Единому, т. е., к Богу. Здесь образ причастен образцу. Богоподражание священноначальника не является лицедейством актера. **В момент, когда священноначальник воспроизводит действия Иисуса за Трапезой, он сам становится Его живым образом, предельно соединенным с Первообразом — Тем, Кого он символически изображает.**

Что до степеней причастности Богу. В богословской системе АК подразумевается наличие разных степеней причастности Богу и различных степеней обожения для разных существ. Самое полное и непосредственное причастие Богу достигается умопостижимым узреванием: Серафимы, Херувимы и Престолы удостоены приобщения (κοινωνίας) к Иисусу не в священных образах (т. е., не через евхаристические хлеб и вино), но «истинно» (ἀληθῶς) к Нему приближаются, утверждены в «первой» причастности (μετουσίᾳ) к знанию Его богодейственных (θεουργικῶν) светов.

Это рассуждение ДА повлияло на ангелологию Севира Антиохийского (отлученный от церкви еретик «Е.Ж.»).

В пределе именно ангельский тип причащения Богу является целью для человека. В эсхатологической перспективе различие между ангелами и людьми будет нивелировано, а для святых умов ангелоподобное (но не ангельское) состояние возможно уже в земной жизни.

Таким образом, с истинным причащением к божественному в АК ассоциируется не физическое «вкушение» Даров, как можно было бы ожидать при описании Евхаристии, но умное «узревание» божественных тайн, символом которых они являются. Характерно, что лексическая связка «узревание и причащение» встречается в АК только в ЦИ, но там — многократно (12 раз).

Причастность Богу через чувственно явленные евхаристические «символы» (Хлеб и Чашу) — менее полная: «причастие (μετάληψις) в божественнейшей Евхаристии» есть лишь образ «причащения (μετουσίᾳ) к Иисусу». В этом «наша» иерархия уступает небесной, являясь ее подражанием.

Поэтому и обожение, которое дается нам, именуется здесь же «соразмерным нам обожением» (τῆς ἡμῶν ἀναλόγου θεώσεως).

## Причастие

В.В. Петров:

«Следует ли из сказанного, что ДА учит лишь об умной Евхаристии и отвергает телесное вкушение Даров? Нет, в его системе действительны оба модуса, хотя телесное причастие уступает умному и готовит его. В АК дважды говорится о телесном причащении, и оба раза — в последней, седьмой, главе Церковной иерархии. В одном из этих случаев автор АК защищает обычай крестить и причащать несмышленных младенцев, поясняя, что символы «приобщения Богоначалию» вскармливают причащающегося, давая залог будущего узревания божественного и общности с Богом. А ниже он недвусмысленно заявляет, что «Божественное законоположение священного обоим [душе и телу] дарует приобщение (κοινωνία) к Богоначалию: душе — в чистом созерцании и знании совершаемых [обрядов], телу же — как в образе — посредством божественнейшего мира и священнейших символов приобщения к Богоначалию. Это [двойное приобщение] освящает всецелого человека, священнодействует целостность его спасения и посредством всецелостности обрядов возвещает его будущее совершеннейшее воскресение».

Кроме того, у ДА имеется высказывание, которое можно интерпретировать в том духе, что символы «предельно соединены с божественным». Не является ли такая позиция внутренне противоречивой? Если ДА — последовательный неоплатоник, то он, возможно, должен был бы говорить только об умном причащении? Как мы покажем ниже, телесное («символическое») причастие вполне соответствует не только христианскому вероучению, но и принципам, лежащим в основе позднего неоплатонизма.

Часто полагают, что телом озабочена только христианская эсхатология, тогда как платонизм принимает в расчет только душу. Августин не раз цитировал изречение Порфирия: *Отne corpus fugiendum esse* («Должно избегать всякого тела»). Порфирий начинает биографию Плотина словами о том, что тот стыдился своего пребывания в теле. Однако пренебрежение телесным характерно только для первого этапа неоплатонизма, как раз и представленного сочинениями Плотина и Порфирия, полагавшими, что для достижения единения с Единым достаточно индивидуального созерцания. Напротив, позднейшие авторы — Ямвлих, Юлиан, Сириан, Прокл — не меньшую важность в возведении к богу отводили священнодействию (теургии) и молитве, которые задействуют телесные синфемы и символы.

В неоплатонизме Ямвлиха символы способны обеспечить связь с божеством, которая вовсе не является интеллектуальной. Более того, попытка «понять» символы окажется даже вредной. Вот как поясняет это он сам:

Ямвлих:

*«Совершенное действие (τελεσιουργία) неизреченных обрядов (ἔργων), богоподобное совершение которых превышает всякое мышление, и сила невыразимых символов, понимаемых одними богами, содействуют теургическому единению. Поэтому мы и не совершаем это мышлением — в таком случае их действие (ἐνέργεια) будет умственным и зависящим от нас, а ни то, ни другое не является истинным. В действительности, даже когда мы не мыслим, символы (συνθήματα) сами по себе совершают (δρῶν) свое дело, и неизреченная сила богов, к которым они относятся, сама узнает свои образы (εἰκόνας), не побуждаемая нашим мышлением...»*

Это – замечательная мысль. Несмотря на то, что у нас «сброд» не вспоминает жертву Христа по Его же заповеди, не возвещает смерть Спасителя по заповеди апостола, не собран в Церковь как тело, по слову Писания, не является общиной «ношением тягот друг друга», хотя у нас «каждый ест и пьет свое», все это не мешает механическим таинствам работать, потому что посвященные все правильно сделали, и потому что бог – механический, а не живой Бог Библии. И поэтому понимать не только не нужно, что происходит, но даже и вредно.

Ямвлих продолжает:

*«Не нашими мыслями божественные причины по преимуществу призываются в действие, но эти мысли, все лучшие состояния (διαθέσεις) души и наша чистота должны предшествовать этому действию как вспомогательные причины. Главное, что побуждает божественную волю, — это сами божественные символы (συνθήματα). Таким образом, божественное приходит в движение от себя самого и не получает начала своей деятельности ни от какого менее совершенного существа».*

В.В. Петров:

*«Ямвлих, который в другом месте утверждает необходимость интеллектуального возведения, здесь заявляет, что само священнодействие как таковое обладает возводящей силой: сами синфемы и символы, безо всякой нужды в их истолковании, понимаются как «возводящие».*

Гносис и священнодействие (жреческий путь) Ямвлих рассматривает как два дополняющих друг друга пути:

Ямвлих:

*«Человек, понимаемый как обожествленный, некогда единый в созерцании богов, перешел к другой душе, приспособленной к человеческому виду формы, и потому он оказался в путях необходимости и судьбы. Нужно рассмотреть, в чем состоит освобождение человека и его избавление от этих пут. И здесь нет иного способа, кроме знания богов (τῶν θεῶν γυνώσις). Познать Благо — это и есть идея блаженства... Священными путями она отмеряет (ἱερατικάις ὁδοῖς ἀναμετρεῖ) умопостигаемые сущности... Она есть познание бога отца, предсущего и самоначального... Она сохраняет истинную жизнь, возводя ее к ее отцу... Знай, что это есть первый путь блаженства, дающий мыслительное наполнение души*

**божественным единением. А [второй путь] — жреческий и теургический дар Блаженства —** называется вратами к богу (θύρα πρὸς θεόν), создателю всяческих, или же местом и двором (αὐλή) Блага. Прежде всего он обладает свойством очищать душу... затем он готовит разум (διανοίας) к причастности и созерцанию (μετουσίαν καὶ θέαν) Блага... и наконец — к единению с богами, подателями благ.

И когда [теургия] сочетает душу с отдельными частями вселенной (κατ' ἰδίαν ταῖς μοίραϊς τοῦ παντός συνάψη) и со всеми пронизывающими их божественными силами, это приводит душу к всеобщему Творцу и вверяет ему, ставит вне всякой материи, соединяет только с вечным Логосом... Наконец, теургия утверждает (ἐντίθησιν) душу во всецелом боге создателе. И это – конец жреческого возведения у египтян (τέλος τῆς ἱερατικῆς ἀναγωγῆς)».

Позднее Дамаский будет писать о том же:

«Жреческое искусство (ἱερατικὴ) и философия отправляются не от одних и тех же начал. Так, если философия нисходит в осадок (ὑποστάθμην) сущих из единой Причины всего... то жреческое искусство (ἱερατικὴν), т. е., почитание (θεραπεία) богов, так или иначе вяжет канаты возводящего спасения (ἀναδησασθαι τὰ πείσματα τῆς ἀναγωγῆς σωτηρίας) от... уровня, относящегося к миру и становлению. Оно начинается от имеющихся космических причин и имеет дело с ними...».

**Тот же Дамаский замечает, что разные философы отдавали предпочтение то философии, то священному искусству, но в идеале оба пути к спасению сходятся воедино:**

«Одни предпочитают философию, подобно Порфирию, Плотину и многим другим философам. Другие предпочитают жреческое искусство (ἱερατικὴν), подобно Ямвлиху, Сириану, Проклу и всем священнодействующим (ἱερατικοί). Но Платон, поняв, что существует много доводов с обеих сторон, собрал их в единую истину, назвав философа «вакхантом». Ибо тот, кто отделил себя от становления, должен стать посредине, и свести то и другое в тождество».

Когда я приступил к написанию этой книги, у меня не было еще того понимания и охвата взглядом общей картины, которая есть сейчас. Спустя год исследований, я пришел к четкому осознанию, пониманию. Я прогуливался с собакой и думал над всем материалом. И в голове явно сформировалось понимание того, что представляет собой современное восточное христианство.

Не православие, потому что православие – это чистое, беспримесное евангельское, апостольское, соборное христианство. И, как часто бывает, полученное путем размышлений озарение потом подтверждается внешней информацией, более авторитетной, чем собственные размышления. Так и произошло: анализируя текст Петрова насчет двух путей спасения у язычников, я получил внешнее более авторитетное подтверждение. И понимаю, что это слово в слово то, что вчера сформировалось в стройную концепцию.

И вот что это. Позднеплатоническая концепция спасения предполагает 2 пути, которые хотя и могут дополнять друг друга, но, все же, достаточно автономны. И могут не пересекаться: храмовый обряд в виде теургии, литургии и священнодействия с одной стороны и созерцание посредством философии, упражнений, аскезы – с другой. Это – совершенно точно то, что предлагает для спасения современное восточное христианство. Или храмопоклонничество, или йога. Или через богослужение в символах или в пупке лицом к лицу православный адепт соединяется с Богом. Нужно ли говорить, что к христианству это не имеет никакого отношения? Каков путь христианина? «Вера, действующая любовью». Вера — это не пассивное согласие с тем, что Иисус из Назарета жил 2000 лет назад, что Он, вероятно, воскрес и даже, что Он Бог. Что, безусловно, тоже спасительно. Но вера в свое совершившееся спасение, что предполагает полное смирение, ненадеяние на себя, полное упование на Бога, ожидание блага только от Него одного, предание Ему всей своей жизни и как итог тихий, ровный, будничны́й союз с Ним в ощущении Его присутствия и жизни в Его водительстве. И производимые Им в нас «и хотения и действия по Своему благоволению» к «ношению тягот друг друга», «братолюбии и любви к ближним».

Достижение этого одной лишь верой, молитвой и размышлением над Писанием. Без стояния на камне или на столбе 10 лет. Без опустошения ума. Без сопения одной ноздрей в пупок и прочих языческих упражнений. Без перенесения ума к небесной иерархии через созерцание алмазного посоха епископа. Всего этого в православии нет. Почти никто не знает, что такое искупление, жертва, оправдание. Почти

никто не знает апостольское предание первых веков христианства. Никто не знает, что такое «помазание от Святого», «рождение свыше», «облечение во Христа», «подражание Христу», «реки воды живой», «вселение Христа в сердце верой», «чувства навыком, обученные к различению добра и зла». Нет общины, нет братства, нет церковных обязанностей, нет дел любви. Никто из пастырей ничего об этом не знает, не учит и учить не может. Но будут часами рассказывать, как важен Филиппов пост, как замечательны путешествия Феодоры в загробном мире и т.д.

Таким образом, современное восточное христианство – это византийский имперский культ, предполагающий два пути спасения: храмовое благочестие и психофизические упражнения. И оба эти пути восприняты и усвоены из язычества, христианскими не являются и не были полноценной церковной традицией до 4-6-го века.

В.В. Петров:

*«Приведенные тексты неоплатоников, придававших равное значение гносису и теургии, помогают понять, почему ДА, который отдает предпочтение умному созерцанию, полагая именно его истинным причастием, считает действенным и телесное причастие, реализуемое в обрядах, которые оперируют чувственными предметами. Последнее, впрочем, является для него вторичным: оно не заменяет первого, но открывает к нему путь.*

*Выше уже цитировались слова ДА о том, что символическое (телесное) священнодействие необходимо (и является начальным этапом на пути к умопостижаемому) потому, что сами люди по своей душевно-телесной организации «символичны», как «символично» и их священноначалие. Это находит **концептуальные и лексические параллели у Юлиана**, который замечает, что те, кто пребывают в телах, и служить должны телесно».*

Предлагаю вам опознать следующий текст в трех вариантах: кому он принадлежит?

Вариант № 1. *«Наши отцы устроили статуи, алтари, стражу неугасимого огня и все такого рода вещи как символы присутствия Бога — не для того, чтобы мы полагали эти символы Богом, но чтобы посредством них мы служили Богу. Ибо, будучи в телах, мы должны творить Богу телесную службу, хотя сам Бог бестелесен».*

Вариант № 2. *«Наши отцы устроили статуи, алтари, стражу неугасимого огня и все такого рода вещи как символы присутствия святых — не для того, чтобы мы полагали эти символы самими святыми, но чтобы посредством них мы почитали святых. Ибо, будучи в телах, мы должны почитать их через телесную службу, хотя сами они бестелесны».*

Вариант № 3. *«Наши отцы устроили статуи, алтари, стражу неугасимого огня и все такого рода вещи как символы присутствия богов — не для того, чтобы мы полагали эти символы богами, но чтобы посредством них мы служили богам. Ибо, будучи в телах, мы должны творить богам телесную службу, хотя сами боги бестелесны».*

Оригинальный вариант – № 3. Это – Ямвлих из египетских мистерий. Как вы видите, и первый и второй вариант ничем не отличаются от наших представлений о «божественной службе» ангелам и маленьким богам-святым (латрия, гипердулия и дулия у католиков, латрия и проскинеза у православных).

В.В. Петров:

*«В АК лицами, соединяющими созерцание со священнодействием, являются «священный Карп» и «божественный Иерофей». ДА пишет о своем знаменитом руководителе (τῷ κλεινῷ καθ'ἑμόνι), что тот усваивал знание божественного не только из Предания или Речений, но «...получив посвящение (ἑμπίθη) от некоего божественнейшего вдохновения, [Иерофей] не только узнавал, но и переживал (οὐ μόνον μαθὼν ἀλλ' ἂ καὶ παθὼν) божественное, и вследствие, если так можно выразиться, симпатии к божественному усовершился (ἀποτελεσθεΐς) в ненаучимом и таинственном единстве божественного и вере».*

Слова «οὐ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν» в очередной раз отсылают к сочинениям платоников, на этот раз – к работе епископа-философа Синезия, который применительно к священнодействиям говорил, что посвящаемым в таинства, чтобы стать «пригодными», не требуется рациональных построений ума и знаний, они должны переживать божественное и «приходить в определенное состояние»:

Синезий:

«То, что у них происходит, похоже на вакхическое исступление, или на прыжки безумного и одержимого богом (μανικῶ καὶ θεοφορήτῳ), или на достижение цели без участия в забеге, или на выходжение за пределы разума без предварительного задействования разума. Ибо священнодействие (τὸ χρῆμα ἱερόν) — это не приложение знания (ἐπιστάσις τῆς γνώσεως), не разворачивание ума (διέξοδος νοῦ) и не [переход] от одного к другому. Напротив, если сравнить большое с малым, это схоже с мнением Аристотеля, который полагает, что посвящаемым в таинство (τοὺς τελουμένους), становящимся пригодными (ἐπιτηδείους) [к принятию божественного] требуется не изучать что-либо, но переживать на опыте и приходить в определенное состояние (οὐ μαθεῖν τί δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι). Ибо пригодность не связана с разумом (ἢ ἐπιτηδείότης δὲ ἄλογος)».

К сожалению, наши батюшки не «прыгают как безумные», не «выходят за пределы разума». Их «посвящение» не делает их «пригодными» к «принятию божественного». Но это не хорошо, а как раз говорит о том, что вся эта символическая чушь не работает. Никакого опыта переживания божественного через символическое восхождение ни у них, ни у нас нет и быть не может. Однако, настоящее посвящение, когда один демонолог передает свой опыт другому, более молодому, как раз подразумевает вхождение в такое особое состояние. Очень распространено это и сейчас среди шаманов. Там никакой профанации быть не может.

Если шаман не входит в экстаз и не беседует с духами, его выгонят из общины, а то и еще чего хуже. Но наши шаманы уже давно потеряли этот навык. Библию они не знают, экстазом не владеют, осталось одно название. Но Дионисий, кем бы он ни был, настаивает на таком экстагическом опыте. В его языческой среде это было настоящее посвящение. Настоящее общение с «богами» и «небесными умами».

М. Элиаде, один самых известных мировых религиоведов, пишет про шаманов:

«Это важный момент: он показывает ту разницу, которая существует, например, между религиозной жизнью североазиатского народа и религиозным опытом его шаманов — этот **последний есть опыт индивидуальный и экстагический. Иными словами, то, что для остальной общины остается космологической идеограммой, для шаманов (и других героев и т. д.) становится мистическим маршрутом. Первым Центр Мира позволяет направлять к небесным богам своим просьбы и приношения, тогда как вторым он дает возможность улететь в прямом смысле слова. Реальное сообщение между тремя космическими зонами возможно лишь для этих последних**».

В.В. Петров:

«Приведенные отрывки из ДА и Синезия содержат отчетливые мистериальные и теургические аллюзии. Схожее рассуждение имеется и у Ямвлиха:

Ямвлих:

«Из самих обрядов (τῶν ἔργων) ясно, что [осияние при призываниях богов]... спасительно для души. Ведь в созерцании блаженных зрелищ (θεάματα) душа меняется к иной жизни, действует иным действием (ἑτέραν ἐνέργειαν ἐνεργεῖ) и полагает, что уже не является человеком, причем полагает правильно. Помимо этого, она зачастую, отбросив собственную жизнь, получает взамен наиблаженнейшее действие богов... Восхождение посредством призываний предоставляет жрецам очищение от страстей, отстранение от становления и единение с божественным началом...

[Призывания] не связывают жрецов с богами посредством страсти. Они предоставляют им общность (κοινωνίαν) нерасторжимого соития при помощи божественной дружбы (φιλίας), связующей все... Они делают человеческий ум (γνώμην) пригодным (ἐπιτηδείαν) для причащения богам, возводят его к богам и

*приводят его в согласие [с ними] посредством слаженного убеждения. Вот почему священные имена богов и прочие божественные синфемы, будучи возводящими, могут сочетать (συνάπτειν) [ум] с богами».*

Этот текст Ямвлиха помогает лучше понять, каким образом мог представлять себе механизм священнодействия ДА. «Созерцание блаженных зрелищ» не отменяет священнодействия, использующего «символы», но является его неотъемлемой частью. В священнодействии теург «отбрасывает собственную жизнь» и получает «действие богов». Так, ἱεροουργία превращается в θεουργία, и обрядом руководит уже не человек, но сами «умопостигаемые зрелища».

Показательно употребление Синезием и Ямвлихом термина «пригодность». Начиная с Ямвлиха, он означает у платоников способность и готовность теурга принять в себя бога. **«Пригодность» (ἑπιτηδεύσις) теурга становится у ДА «достойным состоянием» священноначальника.** ДА говорит о том, что для того, чтобы быть достойным причастия и его преподавания, священноначальник должен иметь надлежащее состояние (ἔξις).

Иногда это требование «достойности» применительно к священноначальнику интерпретируется исследователями как некий присущий «восточной Церкви» идеализм в изображении духовенства, но речь идет о том, что, не обладая надлежащей «пригодностью», священноначальник просто не сподобится «богоделаний».

Это – настоящая теургия. Чем наши «посвященные» отличаются от нас, «сброда»? Метафизически ничем. Они не более образованы, а порой весьма менее. Не более духовны, зачастую много меньше. Они не рассказывают вам за чаем о своих мистериальных откровениях. Это – просто совершители, переливатели из одного сосуда в другой. И, слава Богу, это как раз роднит нас тем немногим, чем была ранняя Церковь. Быть предстоятелем собрания означало служение, а не привилегию и посвящение. Возложение рук – это испрашивание дара пастырства и организации общины, а не «посвящение» в тайносозерцание.

Но вот у Псевдо-Дионисия это как раз-таки настоящая теургия. С посвящением и метафизическим отличием посвященных и профанов. Вот как описывает шаманскую инициацию Е.А. Торчинов:

*«У эскимосов-иглуликов ритуал инициации еще интереснее. Желая стать шаманом приходит к выбранному учителю и просит его наставлений. Если тот не видит препятствий, соглашается. Тогда ученик и вся его семья каются перед шаманом в грехах (нарушение табу и пр.), после чего наступает краткий период наставлений (иногда пять дней), за которым следует период усиленной тренировки в уединении. Затем приходит пора собственно инициации.*

*Старый шаман выделяет душу ученика из его глаз, мозга, внутренних органов и т. д., чтобы духи могли знать, что в нем является лучшим. После этого **новый шаман приобретает способность отделять душу от тела** (что-то вроде отделения астрального тела западного оккультизма) и **совершать длительные «духовные» путешествия в воздушном пространстве и глубинах морей.***

*Затем благодаря усилиям учителя **посвящаемый переживает озарение или просветление** (ангакокв или кауманекв), **закрывающееся в видении таинственного света, который шаман внезапно ощущает в теле и голове. Этот свет подобен сияющему огню, благодаря которому шаман может видеть в темноте** (и в буквальном, и в переносном смысле) даже с закрытыми глазами. Ему также становятся присущи **ясновидение и предвидение.** **Посвящаемый обретает видение света после долгих часов ожидания в своем жилище, во время которого он, вероятно, занимается созерцанием и вызыванием духов».***

Ну и так далее. То есть, это и есть настоящие «посвященные». А у нас одно название осталось. Но при этом почести, отдаваемые им, их отношение свысока к низшим, все эти чины и разного цвета шапки, почетные палки и прочие награды, безусловно должны отличать степень их «посвящения» в небесные тайны. Как же, ведь они «перед престолом Божиим» за нас молятся!

А мы, толпа, не перед престолом? Нам доступ закрыт туда? На каком, позвольте узнать, основании? Кто-то отменил послание к евреям? Кто-то отменил церковное предание первых веков? Да, именно так и есть. И апостольское Предание, и Писание отменили эти «посвященные». Теперь они «перед престолом Божиим»

стоят, а нам «крохи как псам» с их божественной трапезы падают. «Батюшка, помолитесь», «Батюшка, записочку возьмите», «Батюшка, частичку выньте». И не потому, что он праведник, по слову Писания: «Много может молитва праведного». А потому что «посвященный».

Лескова давайте вспомним:

«Я в ответ на это ей поклонился, и, кажется, даже и с изрядною неловкостью поклонился.

— Поди же, благослови меня, — сказала она.

Я подошел и благословил ее, а она взяла и поцеловала мою руку, чего я всячески измерен был уклониться.

— Не дергай руки, — сказала она, сие заметив, — **это не твою руку я целую, а твоего сана**. Садись теперь и давай немножко познакомимся».

А что за «сан»? Чем рука «сана» отличается от моей руки? А вам Лже-Дионисий ответит: по ней благодать течет от 9 чинов ангельских.

Вот как об этих «посвященных» в индуизме пишет Е.А. Торчинов:

«Как уже говорилось, в жертвоприношениях участвовали **разные группы жрецов, совершавшие вполне определенные и конкретные ритуальные действия. Но среди них был один жрец, а именно брахман, который, казалось, не делал ничего во время ритуала, а просто сидел, и тем не менее именно он получал половину платы за ритуал, тогда как вторая половина делилась между всеми остальными совершавшими жертвоприношение жрецами.** В чем же тут дело? Ответ заключается в том, что как раз брахман и является человеком, обуславливающим действительность и эффективность жертвоприношения, ибо в течение всего ритуала он сосредоточивается на внутреннем смысле и архетипическом прообразе по принципу «тот, кто так знает...». Именно брахман так знает, в то время как другие жрецы совершают культовые действия, а эта сосредоточенность, сконцентрированность сознания брахмана на сути ритуала безусловно имеет уже психотехническую природу и, по существу, приближается к йогическому созерцанию».

Ну это просто описание нашей митрополичьей службы в одном из храмов епархии. Мне мой знакомый священник пишет в чат: «Завтра митрополит у нас служит. У нас все готово!» и посылает фото с конвертами. Для непосвященных читателей: храм платит митрополиту и его свите деньги за то, чтобы он отслужил у них в храме. Как вам такой расклад? А почему? Потому что он и есть причина совершения таинств. Вот как написано об этом в «Послании восточных Патриархов»:

«Звание **Епископа так необходимо в Церкви, что без него ни Церковь Церковью, ни Христианин Христианином не только быть, но и называться не может.** — Ибо Епископ, как преемник апостольский, возложением рук и призыванием Святого Духа получив преемственно данную ему от Бога власть решить и вязать, есть **живый образ Бога на земле и, по священнодействующей силе Духа Святого, обильный источник всех Таинств Вселенской Церкви,** которыми приобретает спасение. Мы полагаем, что **Епископ столь же необходим для Церкви, сколько дыхание для человека и солнце для мира.** Посему некоторые в похвалу Архиерейского сана хорошо говорят: «Что Бог в Церкви первородных на небесах и солнце в мире — то каждый Архиерей в своей частной Церкви; так что **им паства освещается, согревается и соделывается храмом Божиим**».

Как вам? Да, именно благодаря епископу я называюсь христианином. Именно епископ делает из меня храм Божий. Именно епископ – «источник всех таинств». Именно епископ меня «согревает и освещает». Как же не дать ему денег, чтобы он послужил у нас в храме?! Да за такие блага любые деньги! Ведь само спасение зависит от его ко мне благоволения. А вот, что думали первые христиане насчет денег епископу:

«Всякий апостол, приходящий к вам, пусть будет принят, как Господь. Но он не должен оставаться более одного дня, если же будет нужда, то и другой, но если он пробудет три (дня), то он – лжепророк. Уходя же, апостол пусть ничего не принимает, кроме хлеба (сколько потребно) до места ночлега, но если он будет требовать серебра, он – лжепророк».

Напомню, что епископы у нас наследники апостолов, то есть, фактически они сами апостолы, поэтому все, что говорится о правилах к апостолам, говорится про них. Так что же это получается? Все наше архиерейство согласно Дидахе – лжепророки? Наверное, есть такие, которые служат без конвертов. Возможно. Но в нашей богоспасаемой епархии все по отеческим преданиям, как нам отцы заповедовали: с конвертами. Мы же не обновленцы, прости Господи, не клятые лютеры, у нас все по отеческому чину. Но конверты это, понятно, дело опциональное, а вот богословие брахмана и епископа – это догмат. Как мы видим, такое понимание священноначальника приходит к нам через лжеца Дионисия от язычников всех пород и мастей.

## Евхаристия

В. В. Петров:

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

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

Обращение «ὦ παῖ καλέ», несмотря на его кажущуюся ординарность, является редким словосочетанием и, как не раз бывает у ДА, однозначно указывает на свой единственно возможный источник — с него начинается вторая речь Сократа в платоновском *Федре* (243e — 257b). В мифопоэтической форме он рассуждает о бессмертии души; об 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 πληθεῖσα) 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, лежащие в основе представлений ДА о соотношении земного и небесного существования. Например, Сократ говорит, что душа на земле обладает «припоминанием» (ἀνάμνησις) того, что она видела, когда пребывала с богами, т.е. восходила к истинному (умопостигаемому) бытию. «Тогда и там» души видели сияющую красоту, блаженные зрелища и посвящались в таинства (ἔτελοῦντο τῶν τελετῶν): «посвященные (μυούμενοι) в видения (φάσματα) непорочные, простые, неколебимые и блаженные, мы тайнозрели (ἔπλοττεύοντες) их в чистом сиянии»...

Указанный отрывок из *Федра* имеет многочисленные отголоски в АК. Например, использованная Платоном в *Федре* игра слов τελέους τελετᾶς τελοούμενος («посвящаемый в совершенные таинства») — это лейтмотив словесной игры в Церковной иерархии, переполненной лексикой от основы теле (почти три сотни слов). Мистериальная лексика платонизма, в свое время усвоенная Филоном и повлиявшая на христианских авторов, у ДА становится избыточной и является отличительной чертой его стиля.

Строки *Федра*, в которых говорится о четвертом виде божественного безумия, ДА почти дословно цитирует в трактате «О божественных именах»:

PLATO, *Phaedrus* 249ce

... ἐξισταίμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος, νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοῦς πολλούς. Ἔστι δὲ ὁ ὕψιστος ὁ πᾶς ἦκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας... αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη...

Исступивший из человеческой суестьи и обратившийся к божественному, он увещеваем многими, как помешанный, ведь от многих скрыто то, что он одержим богом. Вот к чему пришло наше рассуждение о четвертом виде безумия... Из всех видов одержимости богом эта — наилучшая...

AREOP., DN VII, 4 (872D — 873A)

Εὖ γὰρ οἶδεν ὁ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐνωθείς, ὅτι εὖ ἔχει, καὶ οἱ πολλοὶ νουθετοῖεν αὐτὸν ὡς ἐξεστηκότα. Λανθάνει μὲν ὡς εἰκὸς αὐτοῦς ἐκ πλάνης τῆ ἀληθείᾳ διὰ τῆς ὄντως πίστεως ἐξεστηκώς, αὐτὸς δὲ ἀληθῶς οἶδεν ἑαυτὸν οὐχ, ὅ φασιν ἐκεῖνοι, μαινόμενον.

Ведь объединившийся с Истиной хорошо знает, что у него все хорошо (εὖ ἔχει), даже если многие увещевают его как испуленного. Разумеется, от них скрыто, что он благодаря истинной вере испустил из заблуждения в истину, а он сам поистине знает, что — вопреки тому, что они говорят, — он не безумен.

Из платоновского описания четырех видов божественной испуленности (Федр 265bc), которое ДА не просто знает, но парафразирует в DN VII, 4 (872D — 873A), важно учесть следующее:

а) Испуление «усовершенствительное» (τελεστικὴν), т.е. относящееся к посвящению в таинства, Платон связывает с Дионисом. Следовательно, **Христовы таинства**, которые ДА в Церковной иерархии настойчиво именуем «усовершенствительными», описывая их детали при помощи дериватов от основы теле-, **по его мысли аналогичны Дионисовым** (о том, что Христос напоминал язычникам Диониса, выше уже говорилось).

б) У Платона усовершенствительное испуление, описание которого ДА воспроизводит в БИ, — **это эротическая испуленность**, о которой Сократ поведал в «мифическом гимне», т.е. в своей второй речи, посвященной изложению основополагающих для платонизма мифов. Но тогда, если быть последовательным, рассуждения ДА о евхаристическом таинстве в Церковной иерархии III, 3, в основе которых, как мы покажем ниже, лежит образность второй речи Сократа, должны быть отнесены к мифологемам.

Укажем несколько параллелей между Федром и ЦИ III, 3:

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

2) Применительно к ЦИ 3, 3, 11-13, где речь идет о спасительном богодеянии Иисусова вочеловечения, рассматриваемый отрывок из Федре предоставляет еще одну параллель. Если в Федре речь идет об индивидуальной душе, то ДА говорит о человеческой природе. Однако **идея остается схожей — душа/природа падает и забывает:**

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

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

Я сравнил перевод В. В. Петрова и общераспространенный перевод, доступный всем на azbyka.ru. Вот перевод из издания «Восточные отцы и учителя церкви V века: Антология / Сост., биогр. и библиогр. ст. иеромонаха Илариона (Алфеева). — Москва: Изд-во МФТИ, 2000»:

«Заблудившись сверх того, и уклонившись от правого пути к истинно существу Богу, и подчинив себя губительным и злоторным силам, **естество человеческое не примечало, что служит не богам и не существам, благорасположенным к нему**, но врагам; а те по своей безжалостности беспощадно истощали его, и оно плачевно подвергалось опасности потери бытия и погибели».

Как вам такое? Проговаривается иногда? Об этом поговорим ниже.

Петров продолжает:

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

ДА: «...наполнило человеческую природу великим и божественнейшим светом (φωτός), украсило ее боговидными красотами (θεοειδέσιν κάλλεσι), показало сверхмирное возведение (ἀναγωγήν ὑπερκόσμιον) и божественное жительство (πολιτείαν ἔνθεον)».

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

5) В Федре душа подражает своему богу, воспоминание о небесном пробуждается в ней, когда она зрит здешнюю красоту, воспроизводящую (дословно «подражающую», μιμιμημένον) красоту тамошнюю. Тот, кто правильно пользуется воспоминаниями, становится посвящаемым в совершенные таинства (τελέους τελετᾶς τελοῦμενος), делается подлинно совершенным (τέλειος).

У ДА подражание Богу (τὸ θεομίμητον) осуществляется через поновление памяти (μνήμης ἀνανεουμένης) о богодеениях Иисуса и реализуется посредством священнословий и священнодействий. Прежде всего священноначальник воспевает богодеения Иисуса. В этот момент он «тайнозрит мыслительными очами (ἔν νοεοῖς ὀφθαλμοῖς ἔποπτεύσας) их умопостигаемое зрелище». Затем он «переходит к их символическому священнодействию» (συμβολικῆν ἱερουργίαν)», т.е. воспроизводит богодеения в священнодействии. Он осуществляет это «как преподавал Бог» (θεολαπαρότως), ибо «мы делаем сие в ее118 воспоминание» (ср.: Лк 22:19; 1 Кор 11:24, 25)».

Далее, В.В. Петров:

«Священнодействие является «богоподражательным», ибо священноначальник «совершает божественное посредством уподобления Самому Христу» (τῆ ᾧ πρὸς αὐτὸν Χριστὸν ἀφομοιώσει τὰ θεῖα τελέσαι).

«Уподобление» не тождественно «богоподражанию». Уподобление Иисусу есть реализуемое в нравственных поступках следование примеру Его земной жизни. Это необходимое условие спасения. Все три небольших параграфа, которые мы рассматриваем (ЦИ 3, 3, 11–13), заканчиваются одинаковой мыслью: воплощение Иисуса является спасительным для нас только при условии нашего уподобления Ему. **«Богоподражание» священноначальника, отправляющего обряд, имеет иной характер: оно дается свыше. «Богоподражание» возникает, когда священноначальник становится отражением Бога, как в Федре красивое лицо хорошо воспроизводит (μιμιμημένον) красоту-как-таковую. Условием богоподражания является «припоминание» богодеений («через постоянное поновление памяти о богодеениях»), а припоминание достигается «посредством иерархических священнословий и священнодействий».**

Казалось бы, первая христианская идея о подражании Христу. Но в каком контексте? В контексте Федровских «воспоминаний» души о своей идеальной жизни до воплощения. Так Лже-Дионисий вспоминает об Иисусе в смысле Его идеального существования до воплощения.

ДА: «Причастившись и преподав богоначалное общение, иерарх оканчивает священнодействие священным благодарением вместе со всем священным собранием церковным. Причащение же его самого предваряет преподавание даров другим, и принятие таинств им самим совершается прежде таинственного разделения народу, потому что таков вселенский чин и порядок, чтобы прежде священноначальствующий приобщился и преисполнился даров, которые через него должны быть боголепно преподаны другим, а потом уже и преподавал другим».

Это замечательно. Не Бог дает нам всем братскую трапезу, а епископ как посвященный, сначала получает «богоначалное общение», а потом уже сам «своим светом» дает попользоваться и нам, низшим чинам.

В.В. Петров:

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

Завершается глава, посвященная таинству Евхаристии, очередным обращением к миру Федра:

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

Вы поняли теперь кем совершается евхаристия? Кто благодарит? Кто вспоминает? Ну, вы ведь и так это знали. Разве вы что-то «вспоминаете», когда «стоите» в храме? Нет. Они вспоминают. Разве вы «благодарите»? Нет, они благодарят, потому что им по статусу «тайнозрения» «открыты великие дары милости». Может вы что-то возвещаете? Нет, они возвещают. А вы? Вы просто стоите, ждете, когда «вынесут». Да и что это за воспоминания? Думаете, что воспоминание с целью еще больше углубиться в веру, любви к нашему Спасителю? И смирения перед Его смирением? Ничуть! Нет, это платоновские воспоминания, для восхождения души.

В.В. Петров:

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

Платон:

«А это есть припоминание (ἀνάμνησις) того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда в меру его сил память обращена на то, чем божественен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями (ὕπομνησιν), всегда посвящаемый в совершенные таинства (τελετάς), становится подлинно совершенным».

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

Характерный пример схожего вычитывания в Федре христианской доктрины предоставляет русский переводчик Платона и профессор Санкт-Петербургской Духовной академии Василий Николаевич Карпов (1798— 1867), который комментирует следующий отрывок.

Карпов:

«Они стремятся выследить и найти в самих себе природу своего (σφετέρου) бога и добиваются успеха, так как принуждены пристально в этого бога всматриваться. Становясь прикосновенными к нему при помощи памяти (ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῆ μνήμῃ), они в исступлении (ἐνθουσιῶντες) воспринимают от него обычаи и привычки (τὰ ἐπιτηδεύματα), насколько может человек быть причастен (μετασχεῖν) богу. Считая, что всем эти они обязаны тому, в кого влюблены, они еще его больше ценят; черная у Зевса, словно вакханки, и изливая почерпнутое в душу любимого, они делают его как можно более похожим на своего (σφετέρω) бога».

Карпов так поясняет это место:

«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 мед, молоко и вино, а в состоянии обыкновенном — простую воду. Ср. Ион 594а».

Платон (диалог Ион):

«**Твоя способность** хорошо говорить о Гомере — это... не искусство (τέχνη), а **божественная сила, которая тобою движет**, как сила того камня (λίθω), что Еврипид назвал магнесийским, а большинство называет гераклейским. Камень этот не только притягивает (ἄγει) железные кольца, но и сообщает им силу делать в свою очередь то же самое, то есть притягивать другие кольца, так что иногда получается **очень длинная цепь** (ὄρμαθός μακρός λάνυ) из железа и колец, **подвешенных** (ῥήρηται) одно к другому, и вся их сила восходит (ἀνήρτηται) к тому камню...

Все хорошие эпические поэты слагают свои прекрасные поэмы не благодаря искусству (ἐκ τέχνης), а лишь в состоянии вдохновения и одержимости (ἔνθεοι καὶ κατεχόμενοι); точно так и хорошие мелические поэты: подобно тому как корибанты (οἱ κορυβαντιῶντες) пляшут не в здравом уме (οὐκ ἔμφρονες), так и они не в здравом уме творят эти свои прекрасные песнопения; ими овладевают гармония и ритм, и они становятся вакхантами и одержимыми (βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι). Так и вакханки, когда одержимы (κατεχόμεναι), черпают (ἀρούονται) из рек мед и молоко, а в здравом уме (ἔμφρονες) не черпают...

Поэт — это существо легкое, крылатое и священное (κοῦφον χρῆμα καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν)... Ради того бог и отнимает у них ум (νοῦν) и делает их своими слугами (ὑπηρεταίς), божественными прорицателями (χρησμωδοῖς) и пророками (μάντεσι), чтобы мы, слушая их, знали, что не они, лишённые ума (οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν), говорят столь драгоценные вещи (πολλοῦ ἄξια), а говорит сам бог (θεὸς αὐτός) и через них подает нам свой голос».

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

Остается только гадать о том, какие параллели выстраивались 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 представляет 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 τῆ 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 него привычки (τὰ ἐπιτηδεύματα), т.е. позднейшую неоплатоническую «пригодность» (ἐπιτηδειότης), а та, в свою очередь, обеспечивает им причастность (μετοχή) к богу».

Естественно, речь идет не о сравнении языческой идеи «припоминания» с евангельской истиной, заповеданной Спасителем — «творите в Мое воспоминание». Евангельское воспоминание имеет четко выраженный иудейские аспекты — возобновления. Об этом часто говорит о. Петр (Мещеринов).

«И услышал Бог стенание их, и вспомнил Бог завет Свой с Авраамом, Исааком и Иаковом».

Такое сравнение возможно только в контексте языческого лжеца, известного под именем Псевдо-Дионисий.

В.В. Петров:

«Диалог Ион предоставляет для позднейших учений об иерархии сущего и механизме передачи божественных даров 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» (напомним, что, по мнению Дамаския, философ в идеале должен быть вакхантом) становится **невесом**, крылат, священен (κοῦφον χρῆμα καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν)... Таким образом, Платон предоставлял ДА много возможностей для синтеза христианской и языческой доктрин».

Насчет «невесомости» поговорим позже. Левитация, как один из признаков святости, описывается Паламой.

## Триады

В. В. Петров:

«Одним из сквозных мотивов, определяющих ход рассуждения и интерпретации таинства синаксиса у ДА, является символизм неоплатонической триады «пребывание — выхождение — возвращение». Служба синаксиса начинается с процессии каждения. Священноначальник начинает движение от алтаря, обходит все пределы храма и возвращается обратно, таким образом воспроизводя упомянутую триаду. Весь евхаристический ритуал становится подобным символом. Ломление Хлеба и раздаяние Чаши рассматриваются как символ божественного исхождения во множественность, а единотворящее причащение — как символ возвращения к Богу.

Триаду составляют Богоначалие (Троица), само таинство и священноначальник. Каждый из них пребывает в своем единстве, выходит ко вторичному и возвращается обратно в свое единое:

ДА: *«Ибо богоначальное Блаженство... хотя и исходит к общению со священными, которые ему причастуют... но от своей тождественности всецело не отступает.*

*Точно так же божественное таинство Синаксиса (συνάξεως τελετή)... человеколюбиво умножается в священной пестроте символов... но единовидно собирается обратно... в собственную монаду и единотворит священно к ней возводимых...*

*И священноначальник, хотя он и... низводит к низшим свое единенное священноначальное знание... но опять, как не связанный и не удерживаемый низшими, восстанавливается в своем начале... Он совершает мыслительный вход в свое единое, он ясно видит единовидность логосов совершаемых [таинств]. Он кладет предел выхождению (πρόοδοι) во вторичное, совершенному из человеколюбия, и совершает божественнейшее возвращение к первичному».*

Как можно заметить, **таинство синаксиса персонализируется**. ДА начинает с обращения:

*«О божественнейшее и священное таинство (τελετή)! Открыв символически окутывающие (περικείμενα συμβολικῶς) тебя покровы иносказаний (τὰ ἀμφίεσματὰ τῶν ἀίνιμμάτων), ясно яви себя нам и наполни наши умственные очи единовидным и незаслоненным светом».*

Ну, нам к этому не привыкать. Мы разговариваем с крестом, с плащаницей, с гробом. Что удивительного если «божественные имена» у нас отдельные самостоятельные сущности, «небесные Умы». Оказывается, поговорить можно и самой сущностью таинства.

Петров продолжает:

*«В момент совершения таинства священноначальник возводится горé:*

ДА: *«[Священноначальник] в блаженных и умопостигаемых созерцаниях непрерывно священноначально возводится (ἀναγομένου) богоначальным Духом... к святым началам совершаемых [священнодействий]».*

Восходящее движение священноначальника уравновешивается нисхождением таинства.

«Умопостигаемые зрелища» начинают присутствовать и священнодействовать (ἱεροουργεῖν). В кульминационный момент синаксиса священнодействует не священноначальник, но сами умопостигаемые таинства:

*«Умопостигаемые зрелища (τὰ νοητὰ θεάματα) священноначально священнодействуют (ἱεροῦργο ὄντα)... наше приобщение и собрание к Единому».*

Зрелища действуют сам по себе. В этом моменте те из читателей, кому не посчастливилось родиться в православии, говорят про себя: «Боже, благодарю Тебя, что я не православный».

## **ОНТОЛОГИЯ**

В. В. Петров:

*«В АК «символы» — это не условные знаки, внешним образом отсылающие к некоей высшей реальности. Священные символы сущностно причастны к этой реальности, так что в момент священнодействия это высшее бытие реально присутствует в символе. Если уяснить, что ДА понимает «символ» указанным выше способом, становится очевидной несостоятельность интерпретаций, согласно которым «символическая» лексика АК делает Воплощение и церковные таинства лишь пустыми знаками. В богословии ДА Бог реально присутствует в таинствах, что легко доказать обращением к тексту.*

*Позиция ДА является важным этапом в истории разработки теоретических основ священнодействия. Как уже говорилось выше, начало переоценки статуса чувственного **впервые обнаруживается у неоплатоника Ямвлиха**, который обогатил теургию платоническими представлениями о том, что в процессе священнодействия происходит актуализация мировой «симпатии» — **взаимосвязи высшего и низшего бытия**. После Ямвлиха о теургических таинствах и священнодействиях рассуждал Прокл. Его сочинение «О жертвоприношении и магии» представляет собой своего рода языческий эквивалент Церковной иерархии ДА. В сохранившемся фрагменте Прокл так говорит о всеобщей симпатии, приводящей к взаимоотражению небесного и земного:*

*Прокл: «Как влюбленные (ἔρωτικοί), продвигаясь по пути от чувственных красот, доходят до самого единственного начала всех умопостигаемых красот, так и священнодействующие (ἱερατικοί) — от имеющейся во всем явленном (φαίνομένοις) симпатии друг к другу и к невидимым силам — постигая все во всем, составили священную науку (ἐπιστήμην ἱερατικὴν), удивившись узреванию последнего в первом и первейшего в последнем, земного — на небе причинным и небесным образом (κατ' αἰτίαν καὶ οὐρανίως), а небесного — на земле земным образом...»*

*На земле земным образом узреваются солнца и луны, а на небе небесным образом — и все растения, и все камни, и живые существа, живущие там мыслительно.*

*Это хорошо знали древние мудрецы, подводившие нечто к одному из небесных, а нечто — к другому, привлекавшие божественные силы в область смертного и притягивавшие через подобие. Ибо достаточное подобие связывает сущее друг с другом».*

*В теоретическом обосновании принципов священнодействия Прокл исходит из принципа всеобщей симпатии, согласно которому земное отражается в небесном, а небесное — в земном, и искомую связь требуется актуализировать в священнодействии. В АК указанный принцип приложен к описанию христианского богослужения:*

*ДА: «Священное, доступное чувственным образом, есть **отображение умопостигаемого**, руководство и путь к нему, а умопостигаемое — это начало и знание того, что в иерархии **воспринимается чувством**».*

*Здесь у ДА мы имеем тот же самый взгляд на взаимоотражение умопостигаемого и чувственного, что у Прокла. Позднее учение о чувственном бытии, отражающем в себе умопостигаемое и сущностно несущем его в себе, получит развитие в литургическом богословии прп. Максима Исповедника, который даже усиливает степень взаимопроникновения умопостигаемого прототипа и чувственного образа, толкуя его в духе учения о совершенной перихорезе, достигаемой в ипостасном соединении. Максим почти дословно воспроизводит мысль ДА, иллюстрируя ярким образом из пророка Иезекииля:*

Максим: «Для способных видеть — целый умный мир явлен в целом чувственном мире как таинственно отпечатанный в символических формах, а целый чувственный мир существует в целом умном мире в виде знания, упрощаясь умом в логосах. Ибо сей мир существует в том по [своим] логосам, а тот в сем — по [своим] отпечаткам. Дело же их едино и... они словно колесо в колесе (Иез 1:16)...».

Еще позже этот же принцип будет принят в алхимии в форме «что внизу, то и наверху».

## Вывод по главе "Теургия"

В.В. Петров:

«Как демонстрирует сравнительный текстуальный и доктринальный анализ, мысль ДА глубоко укоренена в платонизме.

Дело не сводится к лексическим заимствованиям или усвоению отдельных понятий и учений. Несущие конструкции Ареопагитской вселенной принадлежат античной философской традиции. В то же время ДА предпринимает немалые усилия для того, чтобы подвести эти конструкции под христианские учение и опыт. Результатом явилась уникальная система, в которой христианское богословие излагается устами неоплатоника кон. V — нач. VI в.

Мы не ставили задачей вынесение оценочных суждений. **Задачей статьи было, сняв позднейшие интерпретационные наслоения, вскрыть неоплатонические основы и подтекст построенной АК.**

Многие установки «аутентичного Ареопагита» неортодоксальны и догматически неприемлемы. В то же время «герменевтический греческий» АК, который утаивает истинный смысл доктрины и требует «разворачивания» текста в толкованиях, открыт для разнообразных герменевтических процедур.

Это позволило «христианизировать» АК вскоре после его создания через добавление схолий и глосс (Иоанн Скифопольский и позднейшие комментаторы) и через написание новых сочинений в традиции АК («Мистагогия» Максима Исповедника), а впоследствии — через включение цитат из АК в иной контекст (например, «Триады в защиту священнобезмолствующих» Григория Паламы)».

## Небесная цепь

В.В. Петров: "Одна из ярких отличительных черт позднего неоплатонизма, и в особенности мысли Прокла, — пристальное внимание к диалектике так называемых причинных цепей. Каждый умопостигаемый или умный бог порождает такого рода цепь (σειρά), которая причинно-следственной связью объединяет на низших онтологических уровнях все сущности и явления, которые этим богом порождаются или в которых проявляется его деятельность (энергии). **Диалектика причины и следствия имеет исключительную значимость и для ДА** (Дионисий Ареопагит "Е.Ж.") ... **Как и у Прокла, у ДА каждый низший чин обозначается как причастующий** (μετέχωντος), а высший — как причастуемый (μετέχόμενος). Бог при этом мыслится как первая Причина — начало всех причинных цепей"

"Именование Бога в соответствии с теми тварными сущностями, Причиной бытия (или каких-либо их качеств) которых Он является, у ДА рефлексировано как самостоятельный принцип, выражаемый как в терминах причины и следствия, так и в понятиях изображения и первообраза. Здесь ДА заимствует принцип именование Прокла : внутри причинной цепи имена высших членов могут свободно переноситься и на низшие, то есть имена причин могут прилагаться и к их следствиям".

"Соотношение причины и следствия у ДА налагается на неоплатоническую триаду "покой (μονή) — исхождение (πρόοδος) — возвращение (ἐπιστροφή)", где первым членом описывается сверхсущностная самотождественность Бога как совершенно непознаваемого, невыразимого и которому ничего не может уподобляться; вторым членом обозначаются "исхождения" Бога из Его покоя к творению, и в этом

аспекте Он выступает Причиной сущего во всём его разнообразии. Поэтому можно говорить о многих исхождении (πρόδοι), в которых Бог "разделяется" (в противоположность единству покоя)".

Далее, я буду приводить сноски в тексте Петрова, оставляя их оригинальную нумерацию. Они важны для нашего исследования, потому что демонстрируют заимствования Ареопагитиком идей и прямых цитат языческих авторов:

"Многосветлая цепь". Аллюзии на солнечную религию обнаруживаются и в другом фрагменте Дионисия Ареопагита, в котором философское рассуждение составляет лишь **часть образной картины, включающей, помимо прочего, литературные и мифологические мотивы**. Перед тем, как перейти к рассмотрению божественных имен, автор замечает, что Троица сама изъясняет богословам эти имена в Священном Писании либо в откровениях. Поэтому, начать нужно с вознесения себя посредством молитвы к Её лучам, ибо восхождение к Богу означает приближение к умопостигаемым светам, утвержденным окрест Него. Это молитвенное восхождение Дионисий сравнивает с взбиранием по многосветлой цепи, свешенной с вершины неба:

"Вознесем же себя посредством молитв к высочайшей обращенности ввысь — к божественным и благим лучам 49, как бы постоянно перехватывая обеими руками многосветлую цепь (πολυφώτου σείρᾶς)50, свешенную с вершины неба (ἐκ ἀκρότης ἤρτημένης)51 и достигающую досюда; полагая, что мы стягиваем ее к себе, на деле же не ее, присутствующую и вверху и внизу, сводя вниз, но сами будучи возводимы (ἀνηγόμεθα) к более высоким блистаниям многосветлых лучей (ὕψηλότερας τῶν πολυφώτων ἀκτίων μαρμαρυγᾶς)52... Почему и подобает всякое дело, а особенно богословие, начинать молитвой, — не для того, чтобы присутствующую везде и нигде Силу привлечь к себе, но чтобы посредством воспоминаний о Божественном (θεϊαῖς μνήμαῖς) и призываний Его отдать себя Ей в руки (ἐχχειρίζοντας) и соединиться с Ней"53.

А теперь сравним такие же идеи у языческих авторов, я вынес сноски Петрова В.В. в текст:

49. Ἡμᾶς οὖν αὐτοὺς ταῖς εὐχαῖς ἀνατείνωμεν ἐπὶ τῇ τῶν θείων καὶ ἀγαθῶν ἀκτίων ὑψηλότεραν ἀνάνευσιν. Лексическая формула "возносить в молитве" присутствовала в греческом языке от Пиндара до Прокла, ср.: ПИНДАР, Олимпийские оды 7, 6466: "...повелел [Зевс]... воздеть (ἀντεῖναι) руки и положить великую клятву богам"; ОН ЖЕ, Истмийские оды 6, 41: "...воздев (ἀνατείναις) к небу необорные руки, молвил такую речь"; ЮЛИАН, Против галлилеян 165, 1415: "...нет человека, который, молясь, не воздевал бы руки к небу" (ἀνατείνει μὲν εἰς οὐρανὸν τὰς χεῖρας εὐχόμενος). У Прокла глагол используется в философском контексте, см.: PROCLUS, In Tim. I, 213, 29 – 214, 1: "...усовершенствующие (τελειουργοί) [молитвы]... возносят нас (ἡμᾶς ἀνατείνουσι) к чинам усовершенствующих богов"; ПРОКЛ, Платоновская теология V, 29, 24 – 30, 1: "...души возносятся (ἀνατείνονται) к усовершенствующей (τελειουργόν) Троице... созерцают над небесное место (Федр 247с 3), где сочетаются с наивысшими (ἀκρότατοις) и неизреченными благами умопостигаемого"; ОН ЖЕ, Первоосновы теологии 100, 12: "Всякая цепь (σειρά) целых возносится (ἀνατείνεται) к непричастуемому Началу и Причине"; ОН ЖЕ, Платоновская теология 5, 6, 1012: "...давайте вознесем наш ум (ἀνατείνωμεν) к непричастуемому и божественному уму". Применительно к редкому термину ἀνάνευσις ("обращенность ввысь") см. ДАМАСКИЙ, О началах 1, 117, 1213: "...они тщатся уничтожить раздробленность посредством обращенности ввысь, к целому (τῇ πρὸς τὸ ὅλον ἀνανεύσει)". Ср. слова Дионисия Ареопагита о принимающем крещение: "ясно возвещая [его] будущее стояние в божественном свете и обращенность ввысь (ἀνάνευσιν)... принимаемая от него, ставшего единовидным, священные исповедания полного соединения с Единым" (О церковной иерархии II, 3, 5, 76, 1821). Прилагательное ὑψηλότερα в подобном контексте нередко относится к существительному θεωρία или διάνοια.

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

51. Относительно свешенной сверху цепи см. PROCLUS, In Tim. 1, 210, 126: "...симпатию в отношении тех или иных [божественных] сил производит [в вышедших] не что иное, как то, что они получили в удел от природы символы, усваивающие их той или иной цепи богов. Поскольку природа, будучи "свешенной сверху" (ἄνωθεν ἐξηρτημένη) от самих богов, распределяется по чинам богов, она вложила в сами тела синфемы их усвоенности богам (в одни тела — синфемы Солнца, в другие — синфемы Луны, а в иные — синфемы какого-либо другого бога), и она обращает (ἐπιστρέφει) эти тела к богам (одни — к богам

вообще, другие — к тому или иному богу), приводя свои порождения к совершенству сообразно тому или иному отличительному свойству богов".

52 Ср.: ЦИ II, 2, 3 (74, 1214): "Благость божественного блаженства всегда одинаково и так же обладает благодетельными лучами (ἀγαθοεργετίδας ἀκτῖνας) свойственного Ей света и щедро простирает их во все мыслительные взоры "; 75, 13: "Божественный свет... благодетельно (ἀγαθοεργικῶς) и вечно простёрт для мыслительных взоров (ταῖς νοεραῖς ὄψεσι) и может быть воспринят ими (ἔνεστί αὐταῖς ἀντιλαβέσθαι) как присутствующий (παρόντος) и всегда в высшей степени готовый к приличествующему Богу раздаянию (μετάδοσιν) свойственного Ему". Там же (74,1519) сказано, что умопостигаемый свет присутствует (παρόντος) у мыслительных сущностей [= людей] и не отступает от них, сияя им. Таким образом, свойством умопостигаемого света, как и "многосветлой цепи", является " всегда и везде присутствие".

53 БИ III, 1 (138, 13 – 139, 16). Ср.: ЯМВЛИХ, О таинствах V, 26, 2641: "Длительное пребывание в молитвах питает наш ум, многократно усиливает восприимчивость нашей души к богам, открывает людям божественное, причащает к блистаниям света (τοῦ φωτὸς μαρμαρυγᾶς), понемногу совершенствует наши способности для соприкосновения с богами до тех пор пока не возведет нас до самой вершины, и постепенно тянет вверх навыки нашего мышления и наделяет нас [такowymi] богов".

Таким образом, мы видим, что Ареопagit практически дословно цитирует данных авторов, внедряя даже не преобразованные языческие идеи в христианство.

В.В. Петров продолжает : "Поднимаясь в молитве, соединяющей с Богом посредством воспоминаний о Нем и призываний Его, ум отдается в руки Божества и подчиняется Его возводящей силе, воспаряя от одного света к другому, все более яркому"54.

54 Ср.: о таинстве "просвещения" в ЦИ 2, 2 (73, 710): "...от выхождения ко вторичному [священноначальник] вновь простирается к созерцанию (ἐπὶ τὴν ἀνατείνεται θεωρίαν) первичного... переходит от божественного к божественному, всегда движимый (ἀπὸ θεῶν εἰς θεῖα προσεχῶς καὶ ἀεὶ μετὰ τὰ τὸ μένος) богоначальным Духом".

Ареопagit называет умопостигаемые лучи " многосветлыми" (т. е. "яркими") и сравнивает со свешенной с неба до земли "многосветлой цепью" 56.

56. Редкому прилагательному "многосветлый" (πολύφωτος), отнесенному Дионисием к лучистой цепи, у Прокла в Гимне Солнцу соответствует еще более редкое "многоблещущий" (πολυφειγῆς), а в других гимнах нередко другие прилагательные с префиксом полу, например: "многоименная цепь" и "многознающая Афина". Ср.: ПРОКЛ, Гимн I: К Гелиосу, в. 32: "...многоблещущий чертог высочайшего отца (ὕψιτενοῦς πατρὸς πολυφειγέος ἀύλης)"; ОН ЖЕ, Гимн 2: К Афродите, в. 12: "Мы гимнословим многоименную цепь (ὕμνεομεν σεῖρτῆν πολυώνυμον) Пеннорожденной, источник великий и царственный"; ОН ЖЕ, Гимн 7: К многомудрой (πολύμητιν) Афине, в. 12: " Внемли мне... происходящая от высочайшей цепи" (ἐκ πρὸς ὕψους καὶ ἀκροτάτης ἀπὸ σεῖρτῆς).

У этого сравнения имеется несколько планов. В мифологическом и культурном плане это аллюзия на Илиаду Гомера и цепь, спущенную Зевсом с неба . В плане философском "цепь" есть устойчивый технический термин Прокла , обозначающий связь всего бытия сверху донизу57.

57. Гомеровская "неразрывная золотая цепь" (δεσμὸν χρύσειον ἄρρηκτον), спущенная Зевсом с неба (Илиада VIII, 19; XV, 1920) трансформировалась в последующей философии в символ непрерывности бытия от высшего начала до самого низшего. Ср. PROCLUS, In Tim. I, 225, 6 (DIEHL): "...цепь, именуемая Зевесовой"; Там же, I, 314, 1819: "...слова золотая цепь суть гомеровское именование для чиноввнутрикосмических богов"; Там же, I, 170, 2324: "...едина и вся цепь Афины, идущая сверху вниз вплоть до самых последних сущих и берущая начало от сверхнебесных порядков", а также IDEM, In Tim. I, 262, 1625; 314, 1319; II, 24, 2331; 112, 36; МАКРОБИЙ, Комментарий на 'Сон Сципиона' I, 14, 15: "От высшего богадо последнего осадка вещей [тянется], единая, сцепленная соединяющимися звеньями (mutuise vinculis religans) и нигде не прерывающаяся связь. Это и есть золотая цепь (catena aurea) Гомера, которую, как напоминает Поэт, бог приказал свесить с неба на землю" (пер. М. С. ПЕТРОВОЙ).

В религиозном плане у того же Прокла " цепью " именуется вертикальный ряд существ, подчиненных тому или иному богу " .

## Солнце

Петров рассматривает тему солнца у Лже-Дионисия:

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

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

Возможно, в этом отрывке Прокл использует текст Юлиана, на что указывает несколько параллелей. Например, Юлиан писал, что видимые действия Солнца «должно сделать доказательствами его невидимых сил», а потому нужно сказать о том, что Солнце возводит души от чувств к бестелесному, и Прокл замечает, что если, «начав от видимых, говорить о невидимых», то следует сказать, что Солнце возводит души. При этом оба автора применительно к «видимому» используют прилагательное σωματοειδής («телесновидное»). Замечание о «наполнении души огнем» 28 в очередной раз отсылает к учению Халдейских оракулов. В самом деле, в другом сочинении Прокл приводит цитату из Оракулов, в которой говорится о «плодах эмпирея», которые душа получает, вдыхая огонь, исходящий от Бога и Отца:

«Как говорит Оракул, [души] покоятся в Боге, вдыхая (ἐλκοῦσαι) пышные огни (πυρσὸς ἀκραιῶς), нисходящие от Отца. От этих нисходящих огней, душа собирает питающее душу цветение плодов эмпирея (ἐμπυρίων καρπῶν ψυχότροφον ἄνθος)».

Схожее рассуждение имеется и в Прокловых Извлечениях из «Халдейской философии», где сказано, что **цель восхождения души — причастие «божественным плодам» и наполнение души огнем, что равнозначно узреванию Бога.** Таким образом, рассуждения о возводящей силе солнечных лучей устойчиво помещаются Проклом в теургический контекст Халдейских оракулов. У Юлиана термин ἄνθος (цветение, свечение) прилагается не только к душе, но и к самим солнечным лучам, которые названы «цветением» бестелесного света.

*PROCLUS, Ex Chaldaeorum philosophia I: «Ангельский порядок особым образом возводит (ἀνάγει) душу, осиявает ее огнем, т.е., всячески и со всех сторон освещает её, соделывает её исполненной незапятнанного огня, который сообщает ей неуклонный порядок и силу, вследствие чего она не бросается в материальный беспорядок, но соединяется со светом божественного. Это привязывает душу к месту, свойственному её [умопостигаемой] природе, и не дает ей смешиваться с материей, делает её дух легким посредством согревания и поднимает её к небесам посредством возводящей жизни. Ибо согревающий дух — это раздаяние (μετάδοσις) жизни... **А цель восхождений [души] — это причастие божественным плодам (μετοσίᾳ τῶν θεῶν καρπῶν) и самосияющее наполнение огнем, которое есть узревание (ὄψις) бога, когда душа ставится перед очами Отца».***

Сравним с самосиянием у Симеона Нового Богослова. В гимне XXI «Об умном откровении действий Божественного Света и об умном и Божественном делании добродетельной жизни» читаем:

«О сила Божественного огня, о чудное действие! Ты, от одного страха лица Твоего разрушающий скалы и холмы, как Ты, Христе Боже мой, **смешиваешься с сеном, всецело Божественною сущностью**, Ты — живущий во свете совершенно нестерпимом, Боже мой? Каким образом пребывая неизменным и

*совершенно неприступным, Ты сохраняешь вещество этого сена неопалимым, и [в то же время], сохраняя неизменным, все его изменяешь? И оно, оставаясь сеном, есть свет; свет же тот не есть сено; но Ты, будучи светом, неслиянно соединяешься с сеном, и сено, изменившись, делается, как свет».*

Эта постоянная борьба между опытом и догматикой будет снова и снова появляться у такого рода авторов. Их опыт показывает, что они сливаются и сами становятся светом. Что их природа и природа света уже неразличимы. Но их христианские воззрения, утверждают, что так быть не может и не должно. Поэтому, чтобы оставить и опыт полного слияния, и подобие христианской догматики вводятся энергии и сущность. С энергией они сливаются и сами становятся ею, но при этом утверждают, что с сущностью не сливаются, ибо она недоступна. А поэтому они становятся богами не по сущности, что привело бы к многобожию, но богами по энергиям.

Но разницы нет никакой. Если много богов, то это – политеизм. Это – не православие, не христианство и даже не монотеизм. Неважно, какие это боги: по благодати или по сущности. Павел писал, что «много богов». И Златоуст говорил кто эти «много богов»: «бесы и обожествленные люди», о чем поговорим ниже.

Дело не в том, как они стали богами, а в двух других аспектах: их сверхъестественное могущество и человеческое поклонение. Обладают ли наши святые сверхъестественными силами? Безусловно. На статуе мчнц. Екатерины в центре Краснодара (нашего города) написано: «Великомученица Екатерина Покровительница Града Сего». На статуе Афины в Акрополе была похожая надпись. И на статуе Артемиды в Ефесе. Имеют ли наши святые божественное поклонение? Безусловно. У нас даже догматически прописано, что мы поклоняемся, а не просто почитаем: «почитательное поклонение». Здорово звучит?

Мы Ему скажем на суде: «Господи, мы не прямо поклонялись святым иконам, ведь у нас в умных книжках было написано, что только Богу нужно поклоняться, а «поклонялись почитательно». Мы не безграмотные сектанты, мы различаем латрию и проскинезу. Ну а то, что это сильно смахивало на прямое поклонение самими делами и поведением, то это, уж извини, всего не учтешь. Ну, давайте посмотрим, что такое поклонение в Библии. Вспомним:

*«И пришел народ к Моисею и сказал: согрешили мы, что говорили против Господа и против тебя; помолись Господу, чтоб Он удалил от нас змеев. И помолился Моисей [Господу] о народе. И сказал Господь Моисею: сделай себе [медного] змея и выставь его на знамя, и [если ужалит змей какого-либо человека], ужаленный, взглянув на него, останется жив. И сделал Моисей медного змея и выставил его на знамя, и когда змей ужалил человека, он, взглянув на медного змея, оставался жив».*

Итак, Бог сам через пророка дает физический объект, который творит чудеса. Не мы выкапываем и назначаем чьи-то кости чудотворными, а Сам Творец назначает такой объект чудотворным Своим прямым повелением. Читаем историю этого змея дальше:

*«Езекия... отменил высоты, разбил статуи, срубил дубраву и истребил медного змея, которого сделал Моисей, потому что до самых тех дней сыны Израилевы кадили ему и называли его Нехуштан. На Господа Бога Израилева уповал он; и такого, как он, не бывало между всеми царями Иудей».*

Каким образом евреи поклонялись змею? Они ему кадили. И стали называть своим именем. Это то же самое, что делают у нас. Мы называем Марию — Владычица Небесная, Всецарица, Скоропослушница — все с большой буквы и добавляем эпитеты: «отрада, утешение, домостроительница, Психосостриа — душеспасительница, Οδηγήτρια — путеводительница, Γλυκοφιλόουσα — сладкое лобзание». Мы ей не только кадим, но и приносим ей дары, называем храмы в ее честь, совершаем ей службы, делаем бесчисленные статуи и изображения, просим нас спасти и так далее. Скажите, если это не поклонение, то что тогда является поклонением? Если за одно кажение Езекия разбил вдребезги тот предмет, который Бог лично по своему повелению сделал чудотворным, то что тогда говорить о нами самоназначенных «святынях»? И вот корни этих поклонений: языческое сознание. Не только народное, но и богословское.

Е. Фирсов пишет:

*«Первое поклонение, как они (римские католики, «Е.Ж.») утверждают, предназначено только одному Богу, второе — пресвятой Деве, третье — ангелам, святым, иконам и т.д. Эта изоцренная гипотеза*

**вовсе не их собственная, они позаимствовали ее у язычников, и можно посмотреть «Комментарии Гиерокла на Золотые стихи Пифагора», где это растолковывается с такой простотой и ясностью, как ни у одного другого богослова».**

Дав краткий, но необходимый обзор Солнца у язычников переходим теперь к их прямому потомку.

В.В. Петров:

**«Солнце в Ареопагитском корпусе». Знакомство с элементами солнечной религии и отсылки к ней демонстрирует Дионисий Ареопагит. Это хорошо согласуется с предполагаемым сирийским происхождением «Ареопагитского корпуса», поскольку в Сирии почитание Солнца сохранялось на протяжении многих веков. Дионисий дважды подробно пишет о роли Солнца в трактате «О божественных именах». При этом его рассуждение мало отличается от такового в философском гимне Юлиана «К царю Солнцу». В своем трактате Дионисий пишет:**

*«Как Благость предельного всему Божества простирается от высочайших и старейших сущностей до самых последних... и освещает всё возможное, создает (δημιουργεῖ) и животворит, связывает (συνέχει) и приводит к совершенству, является мерой бытия, веком, числом, чином, охватом, причиной и целью, также и явленный образ (ἐμφανῆς εἶκὼν) божественной Благости — это великое и всеосвещающее, и всегда светящее Солнце... освещает все, что способно ему причастствовать (μετέχειν), и имеет преисполненный свет, распространяя на весь видимый мир, вверх и вниз, сияние (αὐράς) свойственных ему лучей... Ничто из видимого не ускользает от преизобильного могущества свойственного ему сияния (αἴγλης). Оно содействует рождению чувственных тел, побуждает их к жизни, и питает, и возвращает, и усовершенствует, и очищает, и обновляет. Свет также есть мера и число времен года, дней и всего нашего времени... И как Благость обращает (ἐπιστρέφει) все к себе и является начальником собирания (ἀρχισυναγωγός) рассеянных 36, будучи единоначальным и единотворящим Божеством... так и свет[Солнца], в том же отношении (κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον) явленного образа, собирает и обращает (ἐπιστρέφει) к себе все видимое, движимое, освещаемое, согреваемое — словом, все, обнимаемое его блистаниями... [При этом] я имею в виду не то, что, согласно учению древности, Солнце, будучи богом и demiургом этой вселенной, особым образом заведует явленным миром (ἐμφανῆ κόσμον), но что «невидимое» Бога «от создания мира усматривается через постижение в творениях, и вечная сила Его и Божество» (Рим 1:20)».*

Таким образом, Бог, отождествляемый Дионисием с Благом, просвещает, создает и обращает к себе все сущее. Видимое Солнце, как явленный образ Блага, тоже освещает, питает и возвращает, обращает к себе. При этом Дионисий оговаривается, что не считает, «подобно древним», Солнце богом и demiургом явленного мира, но лишь явленным подобием, помогающим познать действия невидимого Блага и Бога. Отсылка к известному изречению ап. Павла в этом контексте может одновременно быть **аллюзией на тексты «древних» авторов (т. е., указанием на цитируемые выше тексты Юлиана и Прокла, в которых действия Солнца именуется видимыми доказательствами невидимых действий Блага).** В другом посвященном солярной теме отрывке Дионисий Ареопагит рассуждает в философских терминах причин и парадигм:

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

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

Наконец, упоминание о «возведении» и лучах отсылает к солярным культам с их учением о нисхождении душ в становление и их восхождении после смерти тела по солнечным лучам, а также таким испытавшим их влияние текстам как «Герметический корпус» и «Халдейские оракулы». Важно однако, что солярная образность служит облачением для философского (неоплатонического) в своей основе рассуждения, и что свет, о котором идет речь, умопостигаем. Это подтверждается еще одним случаем использования лексической связки «возносить / обращенность» (ἀνατείνειν / ἀνάευσιν) в том же контексте возведения ума ко все более яркому умопостигаемому свету:

«...умопостигаемый свет... сначала дает [душам] умеренное сияние (αἴγλη), а затем тем, кто уже отведал света и стремится к большему, открывает себя больше и сияет с избытком... и всегда возводит их все дальше сообразно их способности к обращению вверх» (ἀνατείνειν αὐτὰς ἐπὶ τὰ πρόσω κατὰ τὴν σφῶν εἰς ἀνάευσιν ἀναλογία)».

Мотив возводящих к Благо лучей и метафизика света вообще — это одна из доминант «Ареопагитского корпуса». Укажем лишь на особенности обращения Дионисия к символизму «лучей». Лучи пронизывают ареопагитскую вселенную сверху донизу. Они исходят от Бога, пронизывают ангельское и человеческое священноначалие и, наконец, возводят души и умы обратно к Богу. Когда Дионисий говорит, что ангелы, подобно орлам, могут прямо и безбоязненно устремлять взоры «к щедрому и многосветлому лучу Богоначального солнцелучения» (πρὸς τὴν ἄφρονον καὶ πολύφωτον ἀκτῖνα τῆς θεαρχικῆς ἡλιοβολίας), Богоначалие и видимое Солнце практически отождествляются в образном плане. Образ Блага, распространяющего свои лучи, встречается у Дионисия и в трактате «О церковной иерархии». Автор вводит метафизику света в рассуждении о таинстве крещения, которое вслед за отцами Церкви он рассматривает как таинство просвещения (μυστήριον φωτίσματος). Описывая священнодействия обряда, Дионисий призывает укрыть их от взора непосвященных, поскольку «небезопасно вперяться (ἀντωπεῖν) немощными зрачками в порождаемые Солнцем блистания (ἡλιοτεύκτοις αὐγαῖς)». Таким образом, в отличие от ангелов, люди должны постепенно приучаться к божественным блистаниям, переходя от ослабленных ко все более ярким.

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

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

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

То, каким образом Дионисий представляет здесь умопостигаемый свет Блага, схоже с приведенным выше описанием всеприсутствия света Троицы, изображенного в виде «многосветлой цепи». Как свет Троицы

присутствует везде, так и умопостигаемый свет Блага присутствует у «мыслительных сущностей», т. е., у тварных умов:

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

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

«**Божественный священноначальник**, формируя сообразно этому свое подражание, щедро **простирает (ἀπλῶν) на всех светообразные блистания (αὐτὰς)** своего боговдохновенного учительства, в высшей степени готовый (ἑτοιμότητος) **богоподражательно просветить приходящего** [ко крещению]... но всегда боговдохновенно своим световодительством (φωταγωγίας) священноначальню, в благочинии и порядке светя приходящим [ко крещению] соответственно соразмерности (ἀναλογίᾳ τῆςσυμμετρίας) каждого [из них] со священным».

Дионисий Ареопагит пишет как раз о том, что епископ сам светит крещаемым. То есть, не Бог и Дух, а через 9 чинов спускается луч от «солнца» Бога (Бог — солнце) и через епископа светит, то есть сам епископ есть свет и окно, через которое свет приходит в мир.

Петров продолжает:

«Как Благо простирает свои лучи, так священноначальник «простирает» блистания и свет учительства; как божественный Свет «в высшей степени готов» к раздаянию, так священноначальник «в высшей степени готов» (ἑτοιμότητος) к просвещению крещаемых; как Свет воспринимается каждым сообразно мере его пригодности к восприятию, так священноначальник «световодительствует» и светит соразмерно способностям приходящих к крещению. Приходящий к крещению начинает с «обращённости ввысь» (ἀνανεύσεως) к Свету и завершает свой путь к совершенному соединению с Богом и причастию Ему достижением богоначальной Вершины (ἀκρότητα θεαρχικῆν). Божественное Блаженство принимает Себя в причастие (μετουσίαν) возведенный таким образом ум и передает ему свой свет как некий знак для Себя (τινὸς αὐτῷ σημείου), делая совершенным его приобщение к Богу и возвещая его будущее стояние в божественном свете и «обращённость ввысь» (ἀνανεύσιν)».

И в конце статьи ученый делает такой краткий вывод: «Таким образом, **метафизика света, впитавшая философские, религиозные, мифологические и пр. элементы предшествующих** (языческих, «Е.Ж.») **традиций**, обретает у Ареопагита новое качество, **становясь христианской метафизикой света**, которая даст плоды уже в следующую эпоху».

## Сенсационный трактат

Прочитайте внимательно следующий фрагмент одного древнего трактата:

«Безначальный, который может быть выражен словами, не есть постоянное Дао. Оно безымянно. Подбирая Ему имя, именуя Его Дао — Путь. Если Его Имя, может быть названо — оно не есть постоянное имя. Безымянное — есть начало неба и земли, обладающее именем — мать всех вещей. Поэтому тот, кто свободен от страстей, видит чудесную тайну Дао, а кто имеет страсти, видит только Его в конечной форме. Безымянное рождает Обладающее Именем, потому что Они одного и того же происхождения, но с разными названиями. Вместе они называются глубочайшими. Переход от одного глубочайшего к другому — ниспослание любви именуется Духом Дэ.»

Когда все в Поднебесной забывают, что прекрасное является прекрасным, появляется и безобразное. Когда все забывают, что доброе является добром, возникает и зло. Поэтому бытие и небытие порождают друг друга, трудное и легкое создают друг друга, длинное и короткое взаимно соотносятся, высокое и низкое взаимно определяются, звуки, сливаясь, приходят в гармонию, предыдущее и

*последующее следуют друг за другом. Поэтому совершенномудрый, совершая подвиг, предпочитает надеяние; осуществляя учение, не прибегает к словам; вызывая изменения вещей, он не осуществляет их сам; создавая, не обладает тем, что создано; приводя в движение, не прилагает к этому усилий; успешно завершая что-либо, не гордится. Поскольку он не гордится, его заслуги не могут быть отброшены.*

*Если не ценить редких предметов, то не будет воров среди народа. Если не показывать того, что может вызвать зависть, то не будут волноваться сердца народа. Поэтому, управляя обителью, совершенномудрый делает сердца послушников пустыми, а желудки — полными. Его управление ослабляет их волю и укрепляет кости. Оно постоянно стремится к тому, чтобы у пасомых не было знаний и страстей, а имеющие знание не смели бы действовать. Осуществление надеяния всегда приносит благодать. Дао пусто, но в применении неисчерпаемо. О, глубочайшее! Оно кажется праотцом всех вещей. Если притупить его пронизательность, освободить его от беспорядка, умерить его блеск, уподобить его пылинке, то оно будет казаться ясно существующим. Оно как Великая Мать порождает Сына, вступив в Поднебесную Сын посылает людям Дэ.*

*И я, Тао-Минчжу, ученик старого ребенка [Лао-Цзы] стоял тогда перед Ним. Одинокий путник с Востока. Мне не было места в этой чуждой земле — выжженной пустыне. И когда закатилось солнце, и Он испутил свой Дух, то Его Дэ пронизало мое сердце. Опустошив мой ум, Оно показало мне природу всех вещей. Его Свет до сих пор озаряет мои мысли.*

*Разве пространство между Небом и Землей не похоже на кузнечный мех? Чем больше в нем пустоты, тем дальше он действует, чем сильнее в нем движение, тем больше из него выходит ветер. Тот, кто много говорит, часто терпит неудачу, поэтому совершенномудрый избирает безмолвие. Поэтому совершенномудрый ставит себя позади других, благодаря чему он оказывается впереди. Он пренебрегает своей жизнью, и тем самым его жизнь сохраняется. Не происходит ли это оттого, что он пренебрегает личными [интересами]? Напротив, [он действует] согласно своим личным [интересам].*

*Превращения невидимого Дао бесконечны, Он корень всех вещей. Дао — глубочайшие врата рождения. Глубочайшие врата рождения — корень неба и земли. Оно существует вечно, подобно нескончаемой нити, и его действие неисчерпаемо. Небо и Земля — долговечны. Небо и Земля долговечны потому, что существуют не для себя. Вот почему они могут быть долговечными».*

Что перед вами? Вы думаете, это китайский трактат? Нет, это Евгений Жуков, выдавая себя за мудреца Тао-Минчжу, ученика Лао-Цзы, пишет «христианский» трактат. Вам нравится такой способ изложения? А ведь я не нарушил ни одного догмата. Я упомянул и Троицу, и любовь как движущую силу творения. И боговоплощение. И просто выдал себя за Тао-Минчжу, языком китайской философии изложив методы опустошения ума Дионисия и Паламы.

Давайте примем этот способ изложения Евангелия? Ничего, что там сплошь термины китайской философии. Ничего, что я выдаю себя не за того, кем являюсь. Объясните мне разницу с неоплатоническим язычеством? Термины и идеи язычников, язык и обороты речи скопированы из языческих «священных» книг. Разница в чем? Тут Китай, там Эллада. Можем написать такой же трактат в славянском ведическом стиле. У нас же любят сакральность языка. Любят святую Русь. Ну давайте, Веды на санскрите — самый древний «священный» язык.

Защитники Ареопагита пишут:

*«Таким образом, эманатизм в Ареопагитском корпусе являет нам пример того, как автору удалось гармонично сочетать неоплатонические идеи (языческие по происхождению и весьма популярные в период создания Корпуса) с новым христианским содержанием, «изложить христианское вероучение на языке современной ему философии». Успешное выполнение этой задачи, безусловно, сделало Дионисия Ареопагита одним из самых авторитетных богословов своего времени и последующих эпох».*

Теперь напишем тоже самое про меня:

*«Таким образом, принцип надеяния в корпусе Тао-Минчжу являет нам пример того, как автору удалось гармонично сочетать даосские идеи (языческие по происхождению и весьма популярные в период создания*

*Корпуса) с новым христианским содержанием, «изложить христианское вероучение на языке современной ему философии». Успешное выполнение этой задачи, безусловно, сделало Тао-Минчжу одним из самых авторитетных богословов своего времени и последующих эпох».*

Задаемся вопросом: а кто просил какого-то богослова, который лжет насчет того, что он ученик Лао-Цзы, перекладывать христианские идеи на язык китайской философии? Это делается для успешной миссии? Это ложь.

Во-первых, современная миссия в Китае и Индии не нуждается в переводе Евангелий на язык Вед и Дао-дэ-Цзин. Наоборот, любой такой прием плодит культы полукровок, которые уже и не индуисты и совсем не христиане.

Во-вторых, в начале VI века главная задача христианской миссии была в разрушении античного язычества, а не в «изложение христианского вероучения на языке современной (языческой) философии», усиливая ее позиции лживым апостольским авторитетом.

Для нас «современная философия» — это марксизм и атеизм. Давайте на его языковом аппарате и с его методологией изложим христианское учение? Чтобы успешнее миссионерить профессоров философии.

В-третьих, и самое главное, вместе со всем языческим аппаратом Дионисий внес и антихристианские, антиевангельские идеи, усвоенное языческое злоvestие, а не переложил благовестие одним из доступных интеллектуальных инструментов.

У нас есть немало православных сталинистов. И икон Сталина. Так вот, Псевдо-Дионисий Псевдо-Ареопагит — это икона Сталина. Только писанная за 1500 лет до «вождя народов».

## **Теория подлога**

Мы не можем доподлинно установить автора этих сочинений, а потому не можем доподлинно установить намерение автора и его мотивацию. На этот счет существует разные мнения.

Например, выдающийся исследователь античной философии XX века, француз, доктор философии Оксфордского университета, автор сотни работ, Henri-Dominique Saffrey в своей работе *Le Néoplatonisme après Plotin* (Paris, 2000), на стр. 236 пишет:

*«Прежде чем эллинизм будет приговорен к смерти приказом императора Юстиниана, запрещающим язычникам преподавать, находится молодой христианин, который по какой-то случайности становится читателем Прокла. Надо полагать, что он был пленен и проникся пылкой прокловской теологией. Этот молодой христианин поступает в монастырь, где также находит обстановку молитвы и учебы. Он читает Отцов Церкви, особенно Оригена и каппадокийцев. В его век великие богословы стали редкостью. Но, как и эти доктора, он также хочет выразить свою веру в контексте своего времени. Наш молодой монах становится зрелым человеком и признается как личность своего времени; он становится игуменом своего монастыря, и вскоре его избирают в епископы. Естественно, что он думает о проблемах в терминах философии, которая его соблазнила, и это термины Прокла.*

*Такой подход совершенно не должен удивлять, если вспомнить, что греческий пантеон, то есть традиционные враги христианства, занимают в этой системе очень низкий ранг, а значит, есть место для христианской интерпретации со стороны прокловской божественной иерархии... Когда он пишет свой трактат, он также осознает, что это нечто новое, и ему интересно, как будут восприняты его мысли. Но у него есть прецедент в неоплатонистской школе: Ямвлих, который отвечал Порфирию под псевдонимом Абаммон, египетский жрец. Его учитель Прокл — как раз тот, кто раскрыл эту уловку. Поэтому он также пишет под псевдонимом Дионисия, афинского священника. Настоящий Дионисий, член Ареопага, обращенный апостолом Павлом, стал первым епископом Афин. Не следует ли ему взять личность этого епископа Афин, если он хочет, чтобы язычники конца пятого или начала шестого века слышали о Божьих чудесах?».*

Такого рода теории очень слабы. Возникает ряд неразрешимых вопросов. Если языческий эллинизм умирает, зачем идти на такие хитрые построения, чтобы его добить? Зачем переубеждать сторонников вымыслами, если христианство и так уже явно победило? И конечно, главный вопрос, который как кость в горле стоит у защитников христианских корней Псевдо-Ареопагита: зачем так явно лгать? Не только насчет своего имени, но и насчет событий, очевидцами которых он стал? Вымышлять историю с усанием, затмением, писать письма якобы Иоанну Богослову и так далее.

Самой правдоподобной теорией, хотя и с налетом детектива, на мой взгляд, является теория намеренной подделки. Мотив подделки, автор и другие детали могут отличаться. Теория о том, что сочинения крипто-Дионисия являются намеренным языческим подлогом, не нова. Ее высказывали в той или иной степени многие ученые и исследователи Псевдо-Дионисия.

Мы можем только догадываться о намерениях автора корпуса на основании его содержания и наших знаний об историческом контексте его рождения. Догадка Ваннесте [1] о том, что СА был исключительно личным проектом без определенной аудитории, столь же обоснованна, как, например, догадка Шефера [2] о том, что это была попытка, направленная на христианскую аудиторию, чтобы уверить христиан в рациональной основе их доктрин. Однако нельзя отрицать, что намерение могло быть, так сказать, крипто-языческим. То есть, намерение выдать язычество за христианство.

Было предпринято несколько попыток пойти по криптоязыческому пути. Роберт Ламбертон в своей книге «Гомер-богослов. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the Epic Tradition» (Berkeley, 1986) очень близко подходит к крипто-языческой гипотезе в своих комментариях к позиции Хатауэя. Однако и для Ламбертона «намеренная маскировка», осуществленная автором Корпуса, означает в конечном счете «христианизацию (или, правильнее сказать, де-паганизацию)» прокловской мысли.

Ламбертон считает, что Дионисий, скорее всего, «на самом деле был афинским неоплатоником, и, вполне возможно, что он был христианским учеником самого Прокла».

Некоторое время назад Рональд Хатауэй и Розмари Гриффит предложили искать автора Дионисийского корпуса в кругу язычника Дамаския. В случае с Хэтзуэем кажется, что в конечном итоге александрийский неоплатонический философ Гераиск стал самым сильным кандидатом на роль автора корпуса. Однако желание пройти этот путь до конца кажется ограниченным.

Первая такая работа с завершенным и оформленным выводом, указывающим на намеренную языческую подделку, была сделана С. М. Mazzucchi в его работе *Damascio, autore del Corpus Dionysiaco e il dialogo Peri Politikēs «Επιστήμης»*. Его интересная аргументация привлекла многих исследователей. Согласно Маццукки, Дионисийский корпус — это литературный вымысел, придуманный Дамаскием, и «представляет собой крайнее контрнаступление язычества против уже доминирующей христианской мысли». Целью подложных сочинений «было бы, таким образом, превратить христианство в неоплатонизм во всех отношениях».

Джованни Реале [3] представляет выводы Маццукки как рабочую гипотезу, которая, однако, все еще требует, «чтобы быть принятой, [какой-то формы] аналитического контроля лингвистического и концептуального созвучия и соответствия между Корпусом и *De principiis*, шедевром Дамаския...».

Согласно Маццукки, в дионисийском мышлении нет места для личного Бога, т.е. «для страшной тайны свободы, для Творца или для зла и греха, которые потребовали искупления через Крест... Действительно, можно даже задаться вопросом, где место для Иисуса Христа». С этим тезисом итальянского исследователя я полностью согласен.

Самое радикальное, что бросается в глаза после чтения всех этих Лже-Дионисев или Палам, это то, что Христос не нужен. Этот взгляд также разделяет бельгийский исследователь Jean Vanneste [4], о котором также упоминает еп. Александр Голицын, апологет Лже-Дионисия. Нужна техника восхождения. Через опустошение ума и методы созерцания. Все же с окончательными выводами Маццукки, и однозначной атрибуцией Корпуса Дамаскию, согласны далеко не все.

Также, стоит упомянуть работу финского ученого Тумо Ланкила, из института Хельсинки, который выдвигает следующую идею, основанную частично на аргументации Карло Мацукки. Ланкила обосновано утверждает,

*«что более правдоподобной версией криптоязыческой гипотезы является предположение, что операция была проведена в ситуации, когда [Афинская «Е. Ж.»] школа готовилась уйти в подполье и размышляла о наилучших условиях восстановления в среднесрочной перспективе».*

В частности, через литературный стиль сказки он пишет:

*«В начале шестого века жила-была чрезвычайно умная, образованная и, как и положено в сказке, исключительно красивая женщина, по происхождению нехристианка и очень яркая сторонница традиционного благочестия. Возможно, она была Феодорой, которой Дамаский посвятил свою «Философскую историю», и, таким образом, она была потомком божественного Ямвлиха и царя-священника Сампсигерама. Все, что мы знаем о Феодоре, пришло от Дамасия через патриарха Фотия, который говорит в своей «Библиотеке» (cod. 181 p. 125b 32 Bekker (= Henry II p. 189):*

*«Прочти «Жизнь Исидора Философа» Дамасия Дамаскина. Это длинная книга, состоящая из шестидесяти глав. Решив написать «Жизнь Исидора», он посвятил ее некой Феодоре, тоже эллинке по религиозному убеждению (Ἑλληνα μὲν καὶ αὐτῆ ἑρσηκείαν τιμώσῃ), которая не только знала философию, поэтику и грамматику, но и хорошо разбиралась в геометрии и высшей арифметике: сам Дамаский и Исидор в разное время обучали ее и ее младших сестер. Она была дочерью Кирины и Диогена, сыном Евсевия, сына Флавиана, потомком Сампсигерама и Монимоса, которые также были предками Ямвлиха, и все они были первыми победителями в идолопоклонническом нечестии. Дамаский посвящает ей биографию Исидора; именно ее увещевания, а также увещевания некоторых других, присоединившихся к ее просьбе, были причиной усилий автора, как он сам свидетельствует», tr. Polymnia Athanassiadi.*

— А может быть, она имела какое-то другое происхождение, возможно, от Аглаофема или даже Аммикартоса — кто знает. Она хорошо разбиралась в математике, философии и теургии, была иерофантом всех видов божественного. Но это были роковые времена. Агапий, самый молодой из учеников Прокла, преподававший в Византии, был встревожен. Он послал отчаянные предупреждения в Платоновскую академию в Афинах о ситуации, складывающейся в столице. Существовала неминуемая опасность, что старый император будет вынужден уступить воинствующим монофизитам; или, что еще хуже, после него, как реакция на его религиозную политику, к власти могут прийти латиноязычные приверженцы Халкидонского собора; обе группы объединяла лишь ненависть к культу богов.

Мудрый Дамаский старался быть готовым к любым поворотам судьбы. Зная о способностях своей помощницы, он убедил ее в важности выполнения особого задания. По примеру божественного Ямвлиха в его манифесте в защиту теургии (работа, известная сегодня под названием *De Mysteriis Aegyptiorum*), написанном за два века до этого, она должна была действовать под псевдонимом, приняв на этот раз облик не почтенного египетского пророка, как это сделал Ямвлих, а одного из древних лидеров противника. Так она и поступила и за впечатляюще короткое время создала сборник из четырех книг и десяти писем. Эти труды ссылались на другие, более священные. Совершив этот подвиг, она построила укрепление вокруг тайного учения, чтобы более счастливые будущие поколения не должны были заново изобретать всю правду о классах богов, но могли наслаждаться платоническим видением великого Прокла.

Эта история тоже относится к возможным местам действия, изображаемым людям и определенному историческому периоду, которые все вместе образуют правдоподобный контекст для рождения Корпуса. Эта история сама по себе не является чем-то неслыханным. Она отличается от старых сказок только в двух отношениях. Во-первых, она **не предполагает, что Корпус является христианским по своей природе**. Во-вторых, она предлагает осязаемый, конкретный и легко понимаемый мотив того, что, возможно, **оказалось одним из самых успешных литературных мошенничеств в мировой истории**. Этот тезис следует проверить, изучив исторические обстоятельства эпохи, в которой был создан Корпус».

---

[1] Vanneste J. Le mystere de Dieu

[2] Schäfer Ch. Philosophy of Dionysius the Areopagite

[3] G. Reale, Introduction, in Dionigi Areopagita, p. 21.

[4] Jean Vanneste, Le mystère de Dieu

## Исторический контекст

А. Калделлис в своей работе Republican theory and political dissidence in Ioannes Lydos [1] пишет:

*«...в Константинополе шестого века не было свободы слова, поскольку имперская идеология поддерживалась карательной силой государства. Свобода мысли действительно существовала, возможно, в большей степени, чем в наш век, но это уже другой вопрос. Главное заключается в том, что если кто-то не соглашался с основными принципами имперского правления или с конкретной политикой, то выражать свое несогласие нужно было очень осторожно. Некоторые вещи просто необходимо было сказать, а о других вещах нельзя было говорить открыто, независимо от того, во что человек верил».*

Молодой Прокл вызвал удивление своей смелостью у будущих учителей, открыто продемонстрировав свою верность старой религии, когда он впервые прибыл в Афины. Всего десятилетием ранее христианство впервые продемонстрировало свою силу в Афинах, когда были введены строгие ограничения для местных языческих культов. В 430-х годах на имперском уровне прокатилась серьезная волна гонений, и афинские храмы были закрыты примерно до 460 года. Философии пришлось выступать не только в роли теоретического защитника традиционных культов, но и в качестве их своеобразной замены. Жизнь в условиях господствующей и активно преследуемой христианской религии объясняет, почему в позднем неоплатонизме были приняты более эзотерические формы, которые отражают обстоятельства, преобладавшие в то время.

В 448 году императорский указ предписывал сжечь трактат Порфирия «Против христиан». Вряд ли случайно, что наиболее явные намеки на христианство в трудах Прокла содержатся в его ранних работах, включая комментарии к «Тимею» и «Республике» Платона. Однако Прокл оставался уверенным в себе. Он не чувствовал, что живет в «эпоху тревоги» или на краю пропасти, как иногда предполагают старые ученые.

Перспектива ближайшего будущего стала для неоплатоников более мрачной после подавления восстания против императора Зенона в 480-х годах, в последние годы жизни Прокла. Грамматик Пампрепий, активный участник восстания, был учеником Прокла, хотя и не входил в его внутренний круг. Он пытался добавить к интригам власти аспект языческого сопротивления. Преемники Прокла считали людей его типа авантюристами, если не провокаторами; например, Дамаский считал, что действия Пампрепия пошли на пользу только противникам.

После восстания в 488-89 годах последовала новая волна репрессий, которая затронула и неоплатоников в Александрии. На стороне монахов и фанатичных толп возникла новая группа врагов, филопонцы, которые преследовали языческих профессоров, работавших в сфере высшего образования. Они не хотели физически уничтожать своих языческих врагов, но добивались их моральной капитуляции с помощью принудительного обращения. В Александрии и Газе они разработали метод, использующий элемент провокации для эскалации конфликта.

Оба подхода оказались успешными: подпольные языческие святыни были разрушены, и властям напомнили об их обязанности вести себя как светская власть, авторитет духовенства был усилен, а языческую интеллигенцию терроризировали, заставляя креститься.

Знаменитые Гореполлон из Александрии и Леонтий из Газы обратились в христианство, чтобы безопасно вернуться домой к своему учению. Возможно даже, что Аммоний, сын спутницы Прокла Гермей, принял государственную религию. Так это было или нет, но Дамаский обвинил его в постыдном компромиссе. От

самого Аммония мы имеем утверждение: «Хотя душа может быть принуждена тиранами к исповеданию нечестивого учения, она никогда не может быть принуждена к внутреннему согласию и вере».

Симплиций, писавший, вероятно, не намного позже, высказывал подобные мысли, например, «в условиях нынешней тирании», когда искал утешения, изучая стоиков.

Еще одной особенностью ситуации стали теоретические нападки на Прокла, предпринятые христианскими интеллектуалами, кульминацией которых стала знаменитая работа Иоанна Филопона. Эти нападки были зловещими, потому что Прокл был приравнен к Порфирию, архи-антихристианскому полемисту. Мы имеем отголосок этого в «Суде», где говорится о том, как Прокл «использовал дерзкий язык» против христианства. Книга Филопона «Против Прокла» была опубликована в 529 году, что стало роковой датой принятия закона Юстиниана, и когда Дамаский увидел, что его школа насильственно закрыта, он предпочел изгнание крещению, хотя позже вернулся, вероятно, благодаря добрым услугам персидского царя. Период нарастающей бури, начавшийся с событий в Александрии, был также периодом рождения Дионисийского корпуса.

Конечно, не было постоянного, активного преследования. Были волны насилия и времена смуты. Гонения были спорадическими, как и более ранние гонения на Церковь. Эта нерегулярность была во многом связана со слабостью репрессивной силы любого досовременного государства. Юстиниан все еще не мог даже представить себе, что сможет совершить такой подвиг, какой смог совершить Филипп Ле Бель, проведя при своем режиме одновременный массовый арест тамплиеров.

Однако уничтожение книг при энергичном правлении ранней Византии оказалось все-таки достаточно эффективным. В 537 году Юстиниан запретил труды лидера монофизитов Севира, в результате чего ни одна из его греческих рукописей не сохранилась. Важным моментом является то, что если мы недооцениваем реальность преследований, то легко скатываемся к апологетической христианской точке зрения, согласно которой упадок традиционной религии был вызван ее врожденной слабостью, а не преследованиями. Функция преследования заключалась в том, чтобы навязать молчание, тогда конформизм делает свое дело без активного насилия. Именно так с тех пор действуют репрессивные режимы.

---

[1] <https://www.cambridge.org/core/journals/byzantine-and-modern-greek-studies/article/abs/republican-theory-and-political-dissidence-in-ioannes-lydos/C624C7E9A6D57259A7DC0B32E2E2D6D2>

## Кому выгодно

Приведем выдержку из работы Тумо Ланкила:

*«Теперь давайте разберемся с последним вопросом этой проверки: Qui prodest, cui bono. Каковы были истинные мотивы этой подделки? Саффри говорит, что Дионисий хотел дать христианам лучшее из философии своего времени, что он хотел выразить христианские истины в рамках философских концепций эпохи. Второстепенным мотивом, по мнению Сэффри, было обращение языческих интеллектуалов. Объяснение Диллона и мит. Каллиста (Уэра) можно назвать радикализированной версией объяснения Сэффри. По их мнению, непосредственным мотивом Дионисия было преодоление халкидонско-монофизитских разногласий путем выработки решения, которое было бы приемлемо для обеих сторон; но настоящим мотивом было его желание вернуться к философской мудрости, которая имела свои первобытные корни в Логосе христианского Бога. Эта «философия» была исключительно христианской. Эта мудрость и истина действительно принадлежали только христианам. Мит. Каллист (Уэр) и Диллон называют этот проект «опустошением эллинов» и рассматривают Дионисия в том, что касается этого проекта, как преемника Климента Александрийского.*

Возможно, так оно и было. Мы никогда не можем неопровержимо установить истинные мотивы автора дионисийского корпуса. **Против объяснения Саффри**, однако, можно сказать, что больше **не было необходимости пытаться обратить язычников с помощью новой формы христианского неоплатонизма**. Существовала такая вещь, которая работала удивительно хорошо, — **платонизм**

**каппадокийских отцов**, который был совместим с Плотиним и, как это ни парадоксально, также с Порфирием. Если Дионисий действительно был увлечен системой Прокла, **является ли его вопиющий способ экспроприации психологически достоверным?** Критикуя второе объяснение, можно сказать, что одно дело утверждать, как Климент, что **Божья истина совпадает с изначальной языческой мудростью**, от которой позднее (послехристианское) язычество отклонилось, и **совсем другое — сознательно препарировать конкретный текст, маскировать источники информации и выдавать себя за его законного владельца**. Безымянное цитирование здесь не главное, но что источники автора были современными и что он переносил «истины» с «вражеской территории» и представлял их как свои собственные.

К счастью, нам не нужно искать более сложное объяснение, если явления можно объяснить более простой интерпретацией, используя те же доказательства. Давайте устраним бесполезные эпициклы. **У неоплатоников был вполне конкретный мотив и оцутимая необходимость совершить это мошенничество**. По выражению Тацита, их время было не таким уж «редким, когда можно выбирать мнения и говорить о них». Прокл считал «великое смятение», фразой, которой он обозначал христианство, опасным и сильным, но, по его мнению, ему было суждено исчезнуть, хотя и не в обозримом будущем. Он мыслил длительными периодами. В самых крупных масштабах происходило неизбежное циклическое разрушение и возрождение человеческой культуры и населения, а в более короткой продолжительности памятной истории платоновской Философии, которая тоже переживала темные периоды и, казалось, исчезла в период между непосредственными преемниками Платона и Плотина.

Труды Ареопагита рождались не только в постоянной ссылке на Прокла, но и с **понятной в этих исторических условиях целью — сохранить и защитить прокловское наследие, обеспечить выживание трудов Прокла**, особенно его главного произведения — «Платоновской теологии». Несомненно, неоплатоники хорошо знали, что происходит в христианском лагере, и особенно Дамаский, который живо интересовался тем, что можно назвать «сравнительным изучением религии», был знаком со всем христианским, даже с подробными вопросами, обрядов. Дионисий хорошо дозировал свои ингредиенты, предлагая **прокловские выводы без длительной прокловской аргументации и приправляя их цитатами из Писания вместо орфических материалов и халдейских оракулов**. Здесь не было ничего, что могло бы привлечь язычников, сведущих в неоплатонической доктрине; предполагаемые потребители, очевидно, были христиане, а не язычники. У него было столько христианской доктрины, сколько было необходимо для того, чтобы претендовать на минимальное доверие, и только некоторые намеки на направление, которое, как он надеялся, примет Церковь (веротерпимость и принятие догм, не слишком неприятных для языческого ума). Эти скудные доктринальные соображения были тщательно представлены в лучшем ироническом духе, избегая оскорбления фракций во внутрехристианской борьбе (Халкидон «Е. Ж.») без какой-либо одной точки зрения.

Его полномочия в отношении христианской традиции, напротив, были представлены с показным, почти высокомерным [отношением], так что он заставлял их принимать (или полностью отвергать), а его общий стиль изложения был рассчитан на монашескую агрессивность и на то, **чтобы льстить и соблазнять епископальную иерархию**. Если подделка могла создать у христианского духовенства и властей впечатление, что в Прокле скрыто больше апостольских истин, то у трудов мастера было больше шансов избежать той же судьбы, что и у работ Порфирия. Они могли представить себе длительный исторический период, в течение которого будет господствовать тень, или «смятение», как выразился Прокл, но согласно их представлению о постоянном циклическом процессе истории победа была бы на их стороне. **Все в конце концов вернется к своему естественному (дохристианскому) состоянию**. Кроме того, для конкретной ветви афинского неоплатонизма оплодотворение высшего Бога монотеистической религии апофатикой и путем мистического восхождения не привело бы к приемлемому компромиссу. Реальность божественных генад как подлинных богов во всей их индивидуальности и поклонение всему божественному ряду с соответствующим культом были действительно дорогими и для афинского неоплатонизма. Он мог временно жить под принудительным гнетом без практики второго, но не отказываться от своего видения первого.

Важнейшим языческим ингредиентом Дионисийского корпуса является его прокловско-дамаскианская полнота. **В нем просто слишком много этого элемента для христианского проекта, а автор**

действовал в то время, когда «павлов» проект интеграции христианства с философией был уже давно завершен...

Этот вывод не может быть доказан, но и ни одна из альтернатив не может быть полностью доказана. Таким образом, мы остаемся с предположениями, где каждый читатель должен подумать, какое предположение кажется более правдоподобным. Необходимо дальнейшее исследование таких тем, как, например, образ святого проводника и учителя — Сириуса у Прокла и Иерофея у Дионисия, связь дионисийского монотеизма и христологии с генадологией Прокла, а также более подробные сравнительные исследования между Дионисием и языческими неоплатониками».

## Максим Исповедник

Вообще с этим сочинением много иронии. Напомню, что католическая церковь отвергла сразу труды Лже-Дионисия. Впервые в истории Ареопагитики упомянул один из лидеров миафизитов патриарх Севир Антиохийский на поместном соборе в Тире в 513 году, затем он же цитировал трактат «О божественных именах» в полемике против своего бывшего сторонника, ещё одного еретика Юлиана Галикарнасского (после 518 года). В 531–533 годах последователи Севира ссылались на Псевдо-Дионисия в переговорах с халкидонитами в ходе Константинопольского собеседования. Севирианами оппонировал эфесский епископ Ипатий, который отверг ссылки на Ареопагитский корпус на том основании, что древним авторам (представителям Александрийской школы Афанасию Великому и Кириллу Александрийскому) они известны не были, а потому могут быть подлогом со стороны последователей Аполлинария Лаодикийского. Таким образом, ложь эта была известна сразу и сразу была отвергнута. Но затем уже Максимом была принята и тем самым легитимизирована по причине того, что слишком уж «возвышено» сочинение, и явно его должен был написать «святой» человек.

Но, вместе с тем, св. Максим, сам того не зная, выносит окончательный и самый авторитетный приговор Лже-Дионисию. Внимательно, пожалуйста, прочитайте все нижеследующее, когда захотите найти или самостоятельно написать полное опровержение всему вышесказанному. Итак, даем слово святому Максиму:

*«Поскольку же некоторые люди говорят, что это сочинения не святого, **но кого-то из живших после него, по-необходимости они должны считать его и кем-то запрещенным и наглецом, лгущим о себе такое**, — что он жил одновременно с апостолами и писал письма тем, **современником кого не был и кому не писал**.*

***Выдумать же пророчество апостолу Иоанну, находившемуся в ссылке, что тот вернется на азиатскую землю и будет учить, как прежде, — это свидетельство о порочности человека, безумно гонящегося за пророческой славой.***

***А придумать и сказать, что в самое время спасительного страдания Христова он находился с Аполлофанием в Гелиуполе, где они видели и обсуждали солнечное затмение, — что оно происходило тогда не в соответствии с законами природы и было необычным; говорить о себе, что присутствовал с апостолами при вынесении святых останков Святой Богородицы Марии, и приводить слова Иерофея, своего учителя, как произнесенные в числе надгробных слов; измыслить послания и слова, как бы обращенные к ученикам апостолов, — **каким дурным и заслуживающим осуждения должен для этого быть и случайный человек**, а не то что муж настолько возвышенный обычаем и знанием, способный превзойти все постигаемое чувствами и соприкоснуться я с умопостигаемой красотой, а через нее, насколько это возможно, и с Богом!»***

Таким образом, во-первых, уже при Максиме громко выражали сомнение в подлинности сочинения. Во-вторых, и это самое главное, Максим говорит: «Если бы было доказано, что это писал не святой Дионисий, ученик Павла в первом веке, то...» и дальше внимание! **«такой человек по необходимости лжец, запрещенный наглец, порочный, дурной, заслуживающий осуждения, безумно гонящийся за пророческой славой»**. Вот вам и вся ирония этого сочинения.

Тот, чьим авторитетом оно вошло в Церковь сам же и выносит ему приговор. Поэтому, все апологеты Лже-Дионисия занимаются не тем. Сейчас они уже не могут спорить с тем, что эти сочинения относятся к апостольскому отцу. И пытаются защищать сами идеи лжеученика апостола. Вроде как они христианские. Но самый главный факт остается: по мнению святого Максима такой автор *«лжец, наглец, запрещенный в церковном общении»*. Поэтому правильно поступали о. Даниил Сысоев и о. Рафаил Карелин, когда пытались доказать, что Лже-Дионисий именно автор первого века. Любые другие объяснения упираются не только в приговор Максима, но даже если бы его не было, в здравый смысл, совесть и логику. Естественно, при моем большом уважении к о. Даниилу, назвать его сколько-нибудь серьезным ученым, который мог бы противостоять всей современной, в том числе православной, науке по Лже-Дионисию, нельзя. Поэтому такие попытки уже и не предпринимаются.

И дальше Максим пишет про Прокла:

*«Подобает знать, что некоторые из внешних философов, а особенно Прокл, часто пользуются умозрениями блаженного Дионисия и самими его словами. И потому можно думать, что древнейшие из афинских философов, как он вспоминает в этой книге, присваивая его труды, сокрыли их, чтобы выглядеть отцами этих божественных речений. Но Божиим промыслом ныне настоящий труд явился во обличение их тщеславия и легкомыслия. А что для тех обычное дело воровать у нас, учит божественный Василий в слове «В начале было Слово». В этой речи он говорит так: «Поэтому я знаю многих из внешних по отношению к Слову истины великих в мирской премудрости философов, удивившихся Ему и дерзнувших присоединить Его к своим сочинениям. Ибо враг—дьявол и наше добро выносит к своим жрецам». Так и тут. Вот слова, прямо сказанные пифагорейцем Нумением: «Что такое Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом диалекте?» Как свидетельствует Евсевий, бывший наставником Кесарии Палестинской, никто — ни из наших единоверцев, ни из наших противников, — не может отрицать, что не только теперь, но и до Христова пришествия это было обычным для приверженцев внешней философии делом — воровать нашу премудрость».*

Вот смотрите, что получается. То, что пишет Максим, очевидно, ложно. Не он лжет, но его заявления ложны, то есть не истинны. Для нас, обладающих несопоставимым с древними научным аппаратом, это совершенно очевидно. Столько, мягко скажем, «заимствований», сколько сделало восточное христианство из язычества сложно представить в любой другой религии. Проще сказать, что оно просто переделало язычества в свои цвета. А не «заимствовало». При этом Максим пишет, что такого рода «заимствования» не нейтральны, а являются «делами дьявола — воровство премудрости». Теперь мы точно знаем, что это «воровство» было в другую сторону. Какой вывод насчет конкретно Максима? Святой человек может без научного аппарата распознать где дела дьявола? Увидеть кто «вор», а кто жертва? А церковь, которая с радостью принимает эту ложь? Если отец лжи — дьявол? Каков будет ваш ответ?

А мой ответ таков: Господь попускает язычникам быть язычниками, даже если они носят десять православных крестов. И попускает «поклоняться» Богородице и «почитать ангелов». И творить «много Богов» с большой буквы вместе с Паламой. И сливаться с Ничто и божественным мраком, опустошать ум, и сливаться с Единым и Первопричиной по слову св. Максима вслед за Лже-Дионисием и вслед за даосами, йогами, гностиками и прочими. И всей церкви впитывать целиком, не пережевывая, Прокла, Плотина, Юлиана, Ямвлиха, Платона если ей так хочется, оставляя для себя «малое стадо», — тех, кто не «преклонил колена перед Ваалом».

## Вывод по главе "языческие идеи"

Мошенничество — это страшное слово. Говоря о псевдоэпиграфическом характере Псевдо-Дионисия Э. Р. Доддс однажды написал, что *«по какой-то причине принято использовать более лояльный термин; но совершенно ясно, что обман был преднамеренным»*.

Это было в 1933 году. Более современные ученые склонны предпочитать «более лояльный» вариант. Авторитетная Стэнфордская философская энциклопедия в своей онлайн-записи о Дионисии утверждает, что «подлог» (forgery «Е. Ж.») — это [адекватное «Е. Ж.»] современное понятие».

Согласно этой статье, Дионисий не претендовал на роль новатора, и, взяв псевдоним, он просто применил довольно распространенный риторический прием. Однако поздней античности было известно такое явление, как литературная подделка и ее мотивы, а также методы ее выявления и разоблачения.

В обоих случаях Дионисий — единственный, кто скрывает свою истинную сущность. Метод Ямвлиха в *De Mysteriis* ближе к методу Дионисия. Можно спорить о том, выходит ли Ямвлих за рамки литературного трюкачества. Дионисий, безусловно, делает это. Чарльз М. Станг говорит нам, что *«ученый консенсус здесь состоит в том, что в позднеантичном христианском воображении расстояние между историческим прошлым и настоящим могут быть свернуты или «телескопированы», так что апостольская (и субапостольская) эпоха и современный мир могут быть полностью представлены друг другу»*.

«Святой человек» превращал себя в «продолжение» личности «древнего авторитета». В свете этих более поздних заявлений утверждение Доддса о том, что *«по какой-то причине принято использовать более лояльный термин, но совершенно ясно, что обман был преднамеренным»*, приобретает новое значение. Объяснение включения Доддсом фразы *«по какой-то причине»* заключается просто в том, что в историографии не принято называть фальшивки подделками, если они кажутся вдохновенными христианскими мотивами.

Теория Стэнга, в конце концов, могла бы вполне объяснить, как создавались агиография и христианские псевдоэпиграфы. Но даже в этом случае Ареопagit сталкивает нас с явлением иного рода, которое нельзя свести к «святым людям», создающим «святую ложь».

Случай с Дионисием не может быть объяснен таким образом. Дионисий вырезал и вставлял, поддельывал и изменял конкретные современные сборники текстов, подлинное происхождение которых было хорошо известно как ему самому, так и его предполагаемым читателям. Он утверждал, что идеи в этих текстах и большая часть фактических формулировок насчитывали сотни лет и принадлежали к идеальному сокровищу религиозного движения (христианства), которое фактически создатели этих идей (Прокл и языческая неоплатоническая школа в Афинах) считали катастрофой для своего мира.

## Обожение по Лже-Дионисию

Теперь посмотрим каким способом нам надлежит обоживаться.

Вот как говорит Григорий Палама:

*«Исихасты прекращают всю сопоставительную, перечислительную и разную другую познавательную работу душевных сил, всякое чувственное восприятие и вообще всякое произвольное телесное действие, а всякое не вполне произвольное, как например дыхание, они ограничивают в той мере, в какой это зависит от нас»*.

Лже-Дионисий:

*«Мы же приходим к Ней, лишь оставив всякую умственную деятельность, не зная никакого обожения, ни жизни, ни сущности, которые точно соответствовали бы запредельной, все превосходящей, Причине»*.

*«Ныне же мы, насколько нам возможно, пользуемся, говоря о божественном, доступными нам символами, а от них по мере сил устремляемся опять же к простой и соединенной истине умственных созерцаний, и после всякого свойственного нам разумения боговидений, **прекращаем умственную деятельность и достигаем, по мере возможности, сверхсущественного света**, в котором все пределы всех разумов в высшей степени неизреченно предсуществуют, **каковой свет** ни помыслить, ни описать, ни каким-либо образом рассмотреть невозможно, поскольку он за пределами всего, сверхнепознаваем и сверхсущественно содержит в себе прежде осуществления границы всех осуществленных разумов и сил и всё вообще непостижимой для всего, пребывающей выше сверхнебесных умов, силой. Ведь если всякое познание связано с сущим и имеет в сущем предел, то находящееся за пределами сущности находится и за пределами всякого познания»*.

С таковым соединяющиеся, подражая по возможности ангелам, боговидные умы — **поскольку по прекращении всяческой умственной деятельности происходит соединение обожаемых умов со сверхбожественным светом** — воспевают это самым подходящим образом путем отрицания всего сущего, — до такой степени будучи поистине и сверхъестественно просвещены блаженнейшим соединением с тем, что является Причиной всего сущего, Само же — Ничем, как всему сверхъестественное запредельное».

Прекращение умственной деятельности — свет — соединение — обожение. Вот краткая формула.

У ранних отцов теозис мы вообще не находим. У апологетов обожение — это приобретение человеком бессмертия мгновенно, по вере и крещению, — это реальность домостроительства, объясняющая то, что произошло с человечеством через воплощение и воскресение Христа, где Божьи атрибуты бессмертия и нетления даруются тем, кто соединяет себя с Богом верой. Для Дионисия теозис происходит через мистический опыт, в котором верующий встречается с безымянным Абсолютом. Он пишет:

*«И если ты, мой возлюбленный Тимофей, ревностно стремишься приобщиться к созерцанию мистических видений, то **устранись от деятельности и чувств своих, и разума, и от всего чувственно воспринимаемого, и от всего умопостижаемого, и от всего сущего, и от всего не сущего**, дабы в меру своих сил устремиться к сверхъестественному единению с Тем, Кто превосходит любую сущность и любое ведение, поскольку **только будучи свободным и независимым от всего, только совершенно отказавшись и от себя самого, и от всего сущего, то есть все отстранив и от всего освободившись, ты сможешь воспарить к сверхъестественному сиянию Божественного Мрака**».*

«Потеря себя», «забывание себя» — подробно рассматривается в четвертом томе. Здесь пара штрихов: через *via negativa* верующий может достичь состояния экстатического единения, в котором встречается с Абсолютом в опыте, превосходящем мысли и язык. Дионисийский подход к теотическому опыту во многом отражает неоплатоническую философию. Его интересует Бог как сущность, а не исторические события исполнения.

Неоплатонический философ Плотин также утверждал, что Бога можно познать через отрицание и объединение с Единым. Как и Плотин, Лже-Дионисий стремится достичь понимания того, что непознаваемо через мистический опыт. Это приводит к объяснению проблемы единого и многого, когда все вещи происходят из одного источника и в конечном итоге возвращаются к нему.

Все эти лысые дядьки на картинках востока с большими ушами и толстым пузом — даосы и буддисты, опустошали и забывали себя для познания Пути, обретения просветления, достижения нирваны. Все эти латиноамериканские Кастанеды со своим доном Хуаном, жующие кактусы, через отключения ума постигают нагваль. Дорого, но все же реально купить тур на ретрит в Перу и там в течении 1-2 недель с нужными ингредиентами вам это быстро покажут. Все эти гностики, отречением от своего «Я» сливаются до сих пор с непознаваемым, непостижимым Мраком или Светом. Все эти индусские садху, ходящие голыми по Бомбею, отрекающиеся от своей личности, забыв себя, обретают просветление самадхи.

Вслед за ними забывают себя и псевдохристиане.

Иоанн Дальятский:

*«Если ты выказываешь ей послушание и пребываешь в безмолвии и борении трудов и браней; посредством чего делается она чиста и ясна, и чем освящается и сияет для получения дарований и откровений и [умного] восприятия тайн Божиих; в каких местах ум, проходя через них, стяжевает [умное] восприятие и ведение; **посредством чего он бывает поглощен в глубоком оцепенении при видении света, и отъемяются у него [умное] восприятие и свобода, и забывает он себя самого**».*

В «Сократе» Платона мы читаем, что получение знаний — это процесс «вспоминания». Я цитировал прекрасный разбор «вспоминаний» у В. В. Петрова выше, в главе «Символ». Аналогичный аргумент приводят и конфуцианские философы, когда настаивают на том, что обучение — это вспоминание, хотя то, что вспоминается для конфуцианца, отличается от того, что вспоминается для Платона. Метод «вспоминания, припоминания» касался другого характерного для Лже-Дионисия аспекта богопознания,

средство для непосвященного «сброта» — теургия. Но для настоящих святых мужичков, для посвященных в тайных, есть противоположный метод — метод забывания:

*«Но смотри, как бы не стало известно это кому-нибудь из непосвященных, под коими я подразумеваю тех, которые настолько прилепились к дольнему миру, что возомнили, будто кроме естественного не существует никакого сверхъестественного бытия, наивно полагая при этом, что **благодаря своим познаниям они могут уразуметь Того, Кто «соделал мрак покровом Своим» (Пс.17.12)**».*

В «Мистическом богословии» Лже-Дионисия мы читаем:

*«Бог не уразумеваем, не осознаваем, не называем. И Он не есть что-то из сущих, и ни в чем из сущих не познается. И Он есть **«все во всем» и ничто ни в чем**, и от всего всеми Он познается, и никем ни из чего. И то ведь говорим мы о Боге правильно, что от всех сущих, чьей причиной Он является, соответствующим образом Он воспевается....»*

Блаженный наш отец, вдохновитель всего монашества, авва Исаак пишет:

**«Он близок ко всякому и в то же время неизречно отдален от всякого; Он везде и нигде».**

Для Лже-Дионисия Бог, как находящийся за пределами бытия, является не-причиной и не-источником. Бог находится «за пределами всего». Божественность за пределами всего прославляется как единство и троица. **Вместе с тем, она не является ни единством, ни троицей, ни тем, что представляем себе мы или какие-либо другие существа. Поэтому все божественные имена должны быть забыты, даже такие слова как «Бог», «бытие», «жизнь», «свет», «истина» и «логос». Только так можно предвосхитить «божественный мрак непознаваемости» и понять, что божественность «Причина всеобщего бытия, Сама не сущая, ибо пребывающая за пределом всякой сущности, — как Она Сама по-настоящему и доступным для познания образом, пожалуй, может Себя открыть».**

Облако неведения (англ. The Cloud of Unknowing) — духовный путеводитель, мистический трактат, написанный на среднеанглийском языке неизвестным монахом XIV века, около 1375 года. Это средневековая мистическая книга, на которую оказала сильное влияние Лже-Дионисийская теология. Ее автор утверждает, что в понимании и воле человека не должно действовать ничего, кроме одного лишь Бога, и что человек должен стараться «**уничтожить всякое понимание и осознание чего-либо, кроме Бога, и относиться ко всему глубоко под облаком забвения**» [1].

Незнание — это вид знания, а самое благочестивое знание Бога — это то, которое познается через незнание. Таким образом, отрицание знания — это верный путь, ведущий к облаку забвения. Забывание как таковое — это систематические усилия по освобождению от чувственного восприятия, воспоминаний, и ложных представлений о прямой связи между внутренним состоянием человека и сенсорным миром. Это уже практически иллюзия реальности буддизма.

«Облако» говорит о двух видах жизни: активной и созерцательной. Дихотомия чувственного и духовного проявляется, когда мы читаем следующий абзац:

*«И если когда-нибудь ты войдешь в это облако и будешь жить и пребывать в нем, как я велю тебе, то [поймешь что] это облако незнания находится над тобой, между тобой и Богом твоим, так же **поставь облако забвения под тобой, между тобой и всеми созданиями, которые когда-либо будут сотворены. Ты, может быть, думаешь, что ты удалишься от Бога, потому что это облако незнания находится между тобой и Богом твоим; но, конечно, если хорошо подумать, ты гораздо дальше от Него, когда у тебя нет облака забвения между тобой и всеми творениями, которые когда-либо были созданы. Когда я говорю «все творения, которые когда-либо были созданы», я имею в виду не только сами эти творения, но и все дела и последствия тех же самых творения. Я не исключаю ни одной твари, будь то телесные существа или призрачные, ни одного состояния или дела любой твари, будь то добрые или злые: но, короче говоря, все должно быть скрыто под облаком забвения в этом случае**» [2].*

Таким образом, облако забвения является условием возможности единения мистика с Богом. Подобно забывчивости в даосской философии, забывчивость в негативной теологии также обозначает способ

самозабвения (excessum mentis); и это самозабвение связано со средневековой идеей наготы «я», когда знание и чувство должны быть уничтожены, прежде чем человек сможет истинно пережить совершенство Бога. Самозабвение — это состояние ума, в котором отбрасываются определенные качества «я». Только когда человек отделяет себя от «я», которое находится в оппозиции к вещам, и становится озабоченным внутренним «обнаженным я», он может очистить свой ум «как тихую воду».

Гностический трактат Аллоген:

*«И через них всех он находится во всех них, а не только как непознаваемое знание, которое ему присуще. И Он един с неведением, которое его видит. Видит ли <кто-либо>, каким образом Он непознаваем, или видит Его таким, каков он есть во всех отношениях, или сказал бы, что Он есть нечто подобное знанию, — он согрешил против Него, будучи подлежащим суду за то, что не познал Бога».*

Интересно, тут четверной перевод: коптский — греческий — английский и русский. И все равно мы видим почти дословно: «видит Его таким, каков он есть во всех отношениях». Как у Экхарта, Лже-Дионисия и прочих.

А вот мой бывший учитель, Мантэк Чиа:

*«У-ци находится вне пределов времени и пространства, так что для нас, практиков даосизма, «вернуться к У-ци» означает **расширить свое сознание и опустошить себя**. Мы должны позволить уйти жестким ограничивающим концепциям ньютоновской физики и осознать, мы и есть Вселенная. Подобный скачок нелегок! Поколения даосских мастеров отработывали и совершенствовали простейшие и безопаснейшие подходы, потому что понять У-ци сразу, в один прием, невозможно, путешествие обязательно совершается в несколько этапов».*

---

[1] Cloud of Uknowing. Ch.43. . Перевод мой.

[2] Ibid. ch. 5

## Вывод по главе "Лже-Дионисий"

Я сделал краткие выдержки из некоторых небольших статей. Что и говорить о крупных и масштабных исследованиях по наследию Лже-Дионисия. Сколько еще тем можно было бы освятить, показав его языческую принадлежность. Но, понятно, цель книги — не один Лже-Дионисий.

Несколько слов тем, кто защищает высочайшую, наихристианнейшую сущность сочинений полуязыческого автора. Вы с амвона возвещаете идеи эманации через божественный экстаз? Вы рассказываете про эрос Бога? Вы толкуете пастве идею «божественных цепей»? Вы на исповеди советуете людям опустошать ум и сливаться с «божественным мраком»? Все это находится в ваших пастырских инструментах? А если нет, то зачем все это нужно?

Если это неудобоваримая дичь, интересная только философам и Софрониям Сахаровым, которые зрят Бога как Он есть уже теперь, то зачем Псевдо-Дионисий? Что из всего этого античного неоплатонического винегрета способно привести ко Христу? Зачем в этом потоке языческого бреда выискать крупинцы христианства и научными трудами защищать авторство лжеца, который сообщает о том, что он стоял на похоронах Девы Марии? А я вам скажу зачем. Потому что, если рухнет Дионисий, то рухнет и Максим. А если рухнет Максим, то рухнет и Палама. А если рухнет Палама, то рухнет идея о непогрешительности соборов, которые Паламу объявили святым. Вот почему так страстно бьются за языческого христианина, или христианского язычника. Это единственная причина.

В. Харламов:

«Благодаря полному принятию апостольского авторитета корпуса, Псевдо-Дионисий становится важным игроком в ортодоксальном развитии византийского богословия. Иконоборческий спор восьмого века и исихастский спор четырнадцатого века опирались на неоплатоническую терминологию Дионисия. Естественно, мир Восточного Православия более сложен, и его нельзя свести исключительно к влиянию Дионисия, однако «Ареопагитики» и их неоплатонизм — важный его компонент. **С самого начала к его произведениям относились как к Библии — как к божественному посланию, наполненному внутренней жизнью и мистическим значением, которое невозможно исчерпать, но которое необходимо перечитывать в каждом поколении и по-новому толковать в свете новых проблем.** Один из главных вкладов Дионисия состоит не столько в его философском вызове и мистической привлекательности, сколько в его космологическом представлении о Вселенной, изложенном в христианских терминах. Это мировоззрение, которое существенно изменил и разработал Максим Исповедник (ок. 580–662), **по-прежнему является мировоззрением Восточного Православия и служит молчаливой данью памяти гения неоплатонической философии.**»

Такой удар, какой нанес Лже-Дионисий по церкви, не наносил никто и никогда. Восточная церковь превратилась в церковь теургии и опустошательства. И лишь местами — то там, то здесь — мы видим островки христианства. Общины, миссионеры, служение в тюрьмах и больницах, изучение Слова, ношение тягот друг друга — как островки надежды, островки мечты о «Царстве», в котором Христос, а не Никола-Угодник, является «столпом и основанием Церкви».

P.S. Персланное мне сообщение, поздравление с днем Николая:

«19 декабря святая церковь празднует **СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ, АРХИЕПИСКОПА МИРЛИКИЙСКОГО** ☐☐ Поистине не только древним праведникам и пророкам, но ученикам и апостолам Христовым уподобился отец отцов Николай. Он стал **основанием и столпом Церкви, ее оком и попечителем, создателем и воином.** Пишите записочки будем молиться о здравии и об упокоении ваших близких ☐☐ с Праздником ☺»

Тошно, без комментариев.

## Григорий Палама

«**Награда за добродетель — сделаться Богом и быть озаряемому чистейшим светом, став сыном дня, который не прерывается мраком, ибо его производит другое, сияющее истинным светом солнце, кое, единожды осветив нас, уже не скрывается более на западе, но, облекая все своею светозарной силою, непрестанно и беспрерывно внедряет свет в достойных, делая самих причастников онога света **новыми солнцами**.**»

Палама. Триады

## Экзегеза Писания

Это типичное поведение всех оккультистов — облекать свой мистический опыт в слова Писания. Это делают адепты всех течений: Ошо, индусы, Рериховцы, массоны, даосские мастера, которые проповедуют на западе и т.д. От этого христианами они не становятся. Как же отличить то, что их опыт не соответствует Писанию. Очень просто на самом деле: посмотреть, как это место понимала Церковь до времени оккупации пустынножителями. Итак:

«**Поэтому мы, противостоя «закону греха» (Рим.8:2), изгоняем его из тела, вселяем ум управителем в телесный дом и устанавливаем с его помощью должный закон для каждой способности души и для каждого телесного органа: чувствам велим, что и насколько им воспринимать, действие этого закона называется «воздержанием»; страстной части души придаем наилучшее состояние, которое носит имя «любовь»; рассуждающую способность души мы тоже совершенствуем, выгоняя все, что мешает мысли стремиться к Богу, и этот раздел умного закона именуем «трезвением». Кто воздержанием очистит свое тело, силой Божией любви сделает свою волю и свое желание опорой добродетелей, а ум в просветленной молитве отдаст Богу, тот получит и увидит в самом себе благодать, обещанную всем,**»

кто чист сердцем. Тогда он сможет сказать вместе с апостолом Павлом: «Бог, велевший из тьмы воссиять свету, воссиял в наших сердцах, чтобы просветить /нас/ познанием славы Божией в лице Иисуса Христа». «Это сокровище, — говорит апостол, — мы носим в скудельных сосудах» (2Кор.4:6—7).

Палама приводит сначала типичное для всех человеко-мистических систем утверждение: «мы, противостоя закону греха». То есть, Палама лично противопоставляет закону греха. Как дальше увидим, он противопоставляет закону греха путем сосредоточения внимания на пуповине. Итак, противопоставляет, значит, Палама закону греха (вспомним как Иосиф Исихаст кричал «или ты меня, дьявол, или я тебя») и приводит при этом стих Писания, который должен нас убедить, что этот принцип Евангельский. Смотрим:

Перевод Кулаковых: «Так что нет никакого теперь осуждения тем, которые живут во Христе Иисусе, не по плоти живут, но по Духу. Закон Духа, дарующий жизнь во Христе Иисусе, освободил тебя от закона греха и смерти».

Десницкого: «Тем, кто един со Христом — нет осуждения! Духовный закон жизни во Христе Иисусе освободил тебя от закона греха и смерти.»

Кассиан Безобразов: «Итак, нет теперь никакого осуждения для тех, которые во Христе Иисусе. Ибо закон Духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти».

И только синодальный перевод, следуя традиции омфалоскопов, пишет «дух» с маленькой буквы, вероятно, имея в виду как раз дух Паламы, которым тот противопоставляет закону греха:

«Итак, нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу, потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти».

Хорошо, а вдруг Палама и синодальный переводчик правы. Посмотрим на отцов:

Феодорит: «Ибо ныне, если не хотим сами, не преодолевают нас страсти, потому что прияли мы благодать Духа Божия».

Дух с большой буквы.

Кирилл: «Итак, хотя прежде, как я сказал, была в нас возможность, что касается ума и воли в нём, предпочесть служение закону, но плоть принуждала ко греху, противопоставляя как бы собственную волю. Следовательно, было осуждение тем, которые желали исполнять благое, но ещё не были способны на это ввиду тирании страстей. Однако во Христе прекратилось осуждение, то есть насилие плотских движений».

Христос приносит освобождение, а не личный дух Паламы «изгоняет грех из тела».

Лопухин: «Апостол с достаточною ясностью изобразил состояние **не возрожденного человека**, жившего под законом. Ничего, кроме осуждения от Бога, не могли доставить ему все попытки к самооправданию. Теперь в христианстве состояние человека совсем другое. Закон греха и смерти более не тяготеет над ним. Бог, пославши Сына Своего для спасения людей, осудил грех и оправдал **людей, которые живут не по плоти, а по Духу**. Люди должны теперь уже не поддаваться этому прежнему своему властителю — плоти. Пусть в них пребывает Дух Божий или Дух Христов, и этот Дух со временем избавит их и от телесной смерти, как Он избавил их от духовной».

Амброзиастр: «Ибо верят в Него сердцем, а то, во что верят, есть дух. Это закон во Христе Иисусе, то есть через веру во Христа; он освобождает верующего от закона греха и смерти».

Вера Христова, по причине жертвы Спасителя, освобождает от закона и смерти, а не Палама сам себя освобождает.

Геннадий Константинопольский: «Дарованием Духа прилагаясь к бесстрастной и бессмертной жизни и становясь всецело духовными, мы избавляемся от греха и от смерти, которую он влечет за собой».

Ефрем: «Ибо закон духа», **вера то есть чрез крещение, «освободил тебя»**, чрез освобождение его, «от того закона греха и смерти».

Это вообще уничтожает весь самоспасательный нарратив.

Златоуст: «Под именем закона духа (апостол) понимает здесь **Духа**, — как грех назвал законом греха, так и **Духа** называет законом духа. **Эту жестокою брань прекратила благодать Духа, умертвившая грех и сделавшая борьбу легкою для нас, сперва увенчавшая, а потом с большою помощью увлекающая на подвиг»**».

«**Благодать Духа умертвила грех**», а не воля и внимание к помыслам Паламы. Причем «сначала дает венец», а потом «увлекает на подвиг». Это вообще непонятно самоспасателям. Это вообще непонятно нашим православным. Что значит «спасены», но «спасаемся»? Что значит «увенчаны», но еще бежим? Что значит «уже святы», но «еще освящаемся»? Этому не учат с амвона, но учат соблюдать среду и пяток. Это два ангела, которые нас встретят и отведут в рай: одному имя «среда», другому «пяток».

Златоуст: «Так как от Божиих щедрот, говорит он, **излились на вас бесчисленные блага, то постыдитесь их и побойтесь**, потому что самые эти щедроты обращаются к вам с просьбою **не делать ничего их недостойного**. И я, говорит (апостол), умоляю вас теми же **щедротами, которыми вы спасены**».

Вот Новый Завет: «**Вы спасены**, а потому живите соответственно, и когда не получается, исповедуйте грехи, и Он, будучи верен, простит вам грехи».

Вот и все. Но разве может православный отец говорить, что мы спасены? Разве это не протестантская ересь?

В продолжение рассмотрения вопроса о «Духе» или «духе»:

Лопухин: «Закон духа». Под духом здесь, очевидно, понимается **Дух Божий или Дух Христов**, о пребывании Которого в верующих Апостол говорит ниже (Рим. 8:9). Апостол говорит, собственно, о деятельности этого Духа, но называет ее законом — термин, не совсем подходящий к Духу Божию, — в соответствии с прежде упомянутым законом, каким руководился человек невозрожденный (Рим. 7:25)».

Феодорит: «Как законом греховным назвал Апостол грех, так законом духа жизни нарек **животворящего Духа**. **Благодать** Его, говорит он, **чрез веру во Христа даровала тебе сугубую свободу**, ибо не только сокрушила **владычество греха**, но и прекратила **мучительство смерти**. Показывает же и способ сокрушения».

А давайте переведем Феодорита с русского на латынь. Получится:

«**Благодать Его чрез веру во Христа даровала тебе сугубую свободу**» — «**Gratia eius, per fidem in Christum, dedit vobis libertatem puram**». «Даровала свободу», «сокрушила владычество греха» и «прекратила мучительство смерти», то есть, спасла. В прошедшем времени. Теперь укоротим цитату, получим: «**Gratia, Fide, Christus**». Добавим слово «только» — «sola», ибо очевидно, что ничто другое не даровало нам эту свободу, ничто другое не спасло и получим: «**sola Gratia, sola Fide, sola Christus**» — «**Только Благодать, только Вера, только Христос**».

Возможно, Феодорит тоже протестант?

Так что же ты, о божественный Григорий, приводишь стих Писания, которым как думаешь показать, что сам собой «противостоишь «закону греха», изгоняешь его из тела, вселяешь ум управителем в телесный дом и устанавливая с его помощью должный закон для каждой способности души и для каждого телесного органа». Как же, говоря «я», ты приводишь стих, который имеет противоположное значение у настоящих учителей Церкви Христа Спасителя?! Как же стих, которым блаженный апостол показывает совершенную невозможность нам любого сопротивления греху, кроме дарованных, до любых наших усилий, победы по вере в Распятого? Неужели какой другой стих ты не мог привести в качестве

доказательства того, что ты сам, своим «умом изгоняешь грех из тела»? Как мы увидим дальше, почти все приводимые им цитаты не имеют оснований в церковной традиции.

Рассмотрим приведенную цитату дальше.

«**Чувствам велим**, что и насколько им воспринимать, действие этого закона называется «воздержанием»; **страстной части души придаем наилучшее состояние**, которое носит имя «любовь»; рассуждающую способность души **мы тоже совершенствуем**, выгоняя все, что мешает мысли стремиться к Богу, и этот раздел умного закона именуем «трезвением».

Итак, Григорий повелевает чувствам, и сам заставляет себя быть «воздержным» и даже, внимание (!), иметь любовь по своему произволению. Остальные части он сам совершенствует и приобретает «трезвение». Нужно ли христианам напоминать, что **«любовь от Бога»**? Что **«плод Духа воздержание»**? Что без особой благодати мы не способны к настоящему трезвению? Все это ничем не заслуженные дары Бога. Он сам благодатью Своею увлекая нас делает и трезвенными, и любящими, и воздержными. Не когда и как мы этого захотим, не своим усилием, но **«способность наша от Бога»**.

Палама:

«**Кто воздержанием очистит свое тело, силой Божией любви сделает свою волю и свое желание опорой добродетелей**, а ум в просветленной молитве отдаст Богу, тот получит и увидит в самом себе благодать, обещанную всем, кто чист сердцем».

Как мы уже увидели, Григорий очищает свое тело от греха сам. Это ясно. Но дальше еще интереснее: **«силой Божией любви сделает свою волю и свое желание опорой добродетелей»**. Это как? Не любовь Божия делает нашу волю опорой добродетели. Но мы берем как бы Его силу и делаем что-там с этой силой внутри нас? Я, вероятно, неправильно понимаю.

Давайте другой вариант: силой нашей любви к Богу **«мы делаем свою волю опорой добродетелей»**. Но если любовь к Богу — это Его дар, главный и важнейший, дарованный тогда, когда Ему будет угодно. То как мы можем **«силой своей любви...»**, в удобное нам время что-то там делать?

Какой вариант вам больше нравится из этих двух? Вы же видите, что Бог здесь пассивный зритель. Он дает, конечно, Себя использовать, но все остальное человек делает сам.

Далее, «ум в просветленной молитве...», это тоже своим произволением я могу сделать свою молитву «просветленной»? А как же слова: **«Также и Дух подкрепляет нас в немоцях наших; ибо мы не знаем, о чём молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными»**? Или Григорий знает, о чем и как молиться? Чудны дела Твои, Господи! Может это у нас немощи, в которых Дух нас подкрепляет? Может у Павла такие немощи были, что он не знал «о чем молиться», а у «божественного» Григория таких немощей не было? Ну ведь может же такое быть? Вполне.

И потом уже, когда все это человек с собой сделал, его осияет (обязательно и без вариантов) божественный свет, в поддержку Григорий приводит еще одну цитату: **«потому что Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа»**. Что ж, давайте посмотрим, действительно ли апостол говорит о самоочищении, **«чтобы Бог озарил наши сердца...»**?

Этот стих понимается двояко. Во-первых, из контекста понятно, что Павел говорит о своем откровении на пути в Дамаск.

Инуарий Ивлев:

«**Однако увидеть Бога в лице Иисуса Христа способен только тот, в чье сердце прольется свет благодатного откровения**. Апостолу такая благодать была дана. И теперь его, Павла, обязанность — нести этот свет далее, просвещая «живущих в стране тени смертной» (Ис. 9:2). Апостол пишет о своем великом даре апостольского служения, которому и посвящено Второе послание к Коринфянам. Павел —

*великий Апостол. И он сознавал свое величие, разумеется, мудро понимая, что этим величием он обязан не себе, а Богу и божественной благодати».*

Как видим, «увидеть Бога в лице Иисуса Христа способен только тот, в чье сердце прольется свет благодатного **откровения**». Сколько Павел очищал свое сердце, сколько сопел одной ноздрей, в позе зародыша сводил ум в пуп пока не добился такого откровения? Любому здравомыслящему человеку понятно, что такого рода откровения во всей Библии Бог дает не по достоинству, а, скорее, вообще вопреки достоинству человека. И уж точно не в результате каких-то систематических практик, особенно подчеркивая этим совершенно незаслуженный дар, источником которого может быть только Бог, а не расширение психики за счет долгой депривации сознания.

Лопухин:

*«Славы Божией в лице Иисуса Христа — правильное: на (ев) лице Иисуса Христа. Ап., таким образом, утверждает здесь, что Бог дал ему познать или увидеть лицо Христа, осиянное Божественною славою. Вот почему он и назвал Христа (2 Кор. 4:4) образом Бога невидимого. **Христос явился ему во славе** (на пути в Дамаск, из контекста «Е. Ж.»), в прославленном состоянии и в этом случае показался как истинный образ Божий».*

Второе возможное толкование — это озарение верующих Евангелием.

Проф. Иванов:

*«Бог реки из тьмы свету возсияти. Апостол сравнивает Искупление людей с творением. Господь повелел **просветить умы людей Евангелием** с той целью, чтобы они через Христа узрели славу Божию, как через явление света в первый день открылись чудеса творимаго Богом мира в VI-ть дней».*

Исаак Сирин, хотя и великий мистик, но все же пишет:

*«Тем, что апостол сказал в ином месте: Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, — он указал на то, что воскресение — это исход из ветхости, которая подобна смерти. **Бог не желал, чтобы свет Евангелия сиял тайно, ведь он есть животворящее дуновение, приносящее надежду воскресения. Тогда сияние премудрости Божией озарит сердца, человек станет новым и в нем не будет ничего от мира сего**». Вот чем Бог осияет наших сердца — надеждой воскресения, а не «фаворским светом» в пуповине. О «свете Евангелия» говорит апостол.*

Феофан: вчитайтесь в красоту, трудновыразимую красоту, захватывающую дух Благой Вести Христа Искупителя:

*«В заключение Апостол обращает внимание всех на то, что теперь дается чрез благовестие, распространяемое по лицу всей земли. На сердцах иудеев, говорил он, лежало покрывало, и они, не видят света, сокрытого в законе; все язычники ходили во тьме, и никто не видел света Божия. **Но пришел Господь Иисус Христос, и воссиял миру свет разума. Просветительная сила есть Дух Святой, нисшедший на Апостолов. Им просвещенные, Им руководимые и учимые, ходят они по миру и всем возвещают свет истины. Дух Божий, их просвещающий, просвещает и сердца верующих, и они ясно начинают видеть свет разума славы Божией**. Так среди мрака, покрывавшего весь мир, воссиял ныне свет ведения Божия. Теперь то же самое совершается в нравственном мире, что было в первый день творения для мира вещественного, когда Бог словом Своим повелел воссиять свету из тьмы. Рече Бог: да будет свет и бысть свет. Говорит теперь чрез нас тот же Бог ко всем: покайтесь и веруйте во Евангелие.*

***И слово сие воссиявает свет в сердцах верующих (!!!). Приемлющие его ясно видеть начинают неопisanную славу Бога беспредельного в лице Иисус Христове. Лице Иисус Христово дает ясно разуметь, что Бог превеликий и предивный есть сердобольный Отец наш, Который не восхотел оставить нас в нашем падении, но благоволил дивный устроить для нас образ спасения в Единородном Сыне Своем, Который, пришедши на землю, воплотился, пострадал и умер на кресте, воскрес, вознесся на небо и сидит одесную Бога и Отца, туда привлекая всех верующих и избранных во***

спасение, да идеже Он, и они все будут. Таков лик Иисуса Христа! Какие совершенства Божии не отражаются в сем лике?! Тут и благодать беспредельная и правда бесконечная, тут и премудрость недомыслимая и всемогущество неизмеримое, тут и промышление всепопечительное и вседержительство всеобъемлющее. И Пресвятой Троицы таинство светоносно отображается в сем же лике. Бог Отец благоволил, Сын совершил, Дух Святой совершенное в Сыне довершает в верующих. «Ибо мы чрез Христа познаем Бога Отца, так же как чрез Духа приводимся к Нему» (святой Златоуст). «Вот как свет разума (познания) славы Божией о лице Иисус Христове воссиял в мир чрез воссияние в сердцах верующих. «При сиянии сего света и мы видим не чувствам подлежащие вещи, но Самого Бога чрез Христа» (святой Златоуст)».

Вот путь христиан. Вот стезя верных слову Спасителя. Вот тесный путь узкого Евангельского мышления. Вот истинный образ Бога в Евангелии и Слове Божиим, а не «божественный мрак». Вот открытая сияющая истина, а не Лже-Дионисийское, даосско-буддийское «ничто». Это хоть чем-то похоже на этих анахоретов, которые в своем кулачке, забившись с лисьи норы, выбивают из себя искру божества, сами ее раздувают, сами ее свет созерцают, и сами себе, интересные, претендуют на совершенство, а нас, мирских, считают мертвыми? Вы видите космический, вселенский масштаб настоящего Христова Света, который доступен абсолютно всем искренно верующим, который сияет и сейчас в тебе, который тебя ведет и совершенствует, освящает и питает, наполняет смыслом и ведением, славой и верой! И опять, должны мы с огорчением сказать: *«Божественный Григорий», стихи, которые ты нам приводишь, не только не поддерживают твое самоспасение, но обличают и бичуют его!»*

Златоуст:

**«При сиянии сего света и мы видим не чувствам подлежащие вещи, но Самого Бога чрез Христа».**

Но Лосскому и компании не надо «через Христа». Надо «лицом к лицу», «видеть Бога как Он есть», через опустошение мозгов и сопение в пупок. Христос — лишь отправная точка в аллегорическом восхождении Моисея на Синай. Эту интерпретацию восхождения души в богопознании создал полуязычник Филон и с радостью подхватил Григорий Нисский, ну а вслед за ним и все желающие общаться с Богом на короткой ноге, без всяких посредников. Bravo!

Экумений продолжает ту же Евангельскую мысль:

*«Повелевший в начале воссиять из тьмы свету, воссиял и в сердцах наших. Воссиял, просвещая нас и открывая нам познания славы Своей, и это о лице Иисус Христове. Ибо чрез Сына только получено нами истинное познание об Отце, как Сам Он говорит в Евангелии ко Отцу: явих имя Твое человеко..., и прославих Тя на земли (Ин. 17:4-6). И чрез Христа Иисуса только явлено нам, что Отец не хочет быть чтим более курениями и кровьюми, но жертвами духовными, и что истинные Богочтецы должны кланяться Богу не иначе как в Троице, единосущной и равномошной».*

Палама:

*«Потом, если Бог обладает не безначальными энергиями, оставаясь им заперделен, насколько действительность возвышается над своими действиями, то как Он будет предбезначальным и сверхбезначальным? Как не было бы Сверхбога, по великому Дионисию (языческому лжецу, оказывается «Е. Ж.»), если бы богослов не называл божеством то «существо боготворящего дара», которое по божественному Максиму (захотевшему быть обманутым великим лжецом «Е. Ж.») «вечно исходит от вечно сущего Бога», без признания чего получилось бы, что обоживаемое приобщается божественной природе и становится богом по природе, — как если бы не было благодати обожения, то Бог не назывался бы Сверхбогом, так же Он и не назывался бы Предбезначальным, если бы, опять по слову божественного Максима, «бессмертие, бесконечность, существование и все сущностно созерцаемое при Боге не были безначальными деяниями Бога». И каким образом тот же святой мог бы говорить, что в приобщении благодати человек становится безначальным подобно Мелхиседеку, о котором сказано, что он «не имел ни начала дней, ни конца жизни» (Евр.7:3)», и подобно «всякому, кто вслед за Павлом живет божественной и вечной жизнью вселившегося Слова», если бы благодать не была безначальной?»*

Ну супер же?! Он тут черным по белому пишет, что если мы не введем энергии, то я, Палама, Бог по сущности. Почему? Потому что я сливаюсь со светом и растворяюсь в нем. Сам становлюсь светом. Поэтому срочно нужно что-то с этим делать. Введем энергии. Я бы посвятил еще одно, отдельное исследование, доказывающее со всей ясностью, что учение об энергиях ложно. Очень надеюсь, что с моей помощью один из наиболее авторитетных православных ученых в ближайшее время возьмется за эту работу.

Здесь лишь пара штрихов.

А. Г. Дунаев:

*«Во-первых, свт. Григорий Палама строил свое «богословие энергий» как интерпретацию и развитие учения Дионисия Ареопагита, полагая, что «Ареопагитский корпус» был написан святым I века. (Кто на самом деле этот «ареопагит» я достаточно сказал выше «Е. Ж.»). Оппонент Паламы **Никифор Григора**, тоже испытывавший пиетет к писаниям Ареопагита, тем не менее **смог пронизательно отметить параллели между богословием Паламы и философией Прокла**, что объясняется на самом деле не прямыми заимствованиями Паламы у Прокла, но **общим бэкграундом Ареопагита и Прокла**. Таким образом, вновь возникает вопрос о том, **можно ли «безболезненно» адаптировать (даже опосредованно) неоплатоническую философию (как систему) для нужд христианского богословия** (ранее мы задали аналогичный вопрос о правомочности переноса аскетических техник из одних религий в другие; эта проблема соотносится, правда лишь отчасти, с вопросом о корректности и границах интерпретации библейского учения в терминах и концептах античной философии)».*

И опять лишь крепкие слова и выражения приходят на ум! Вот какой свет дает нам Писание. Но им мало, это для непосвященных, а для совершенных сияет личный, индивидуальный светильник фаворского света в их уме или пупке.

Я показал только лишь 2-3 цитаты, которые использует Палама в своем обосновании исихии. Как мы видим, такие же не релевантные методы притягивания Писания под свои фантазии есть и у Блаватской, и у Ошо, и у Кастанедовского Дона Хуана, и у моего бывшего учителя Мантэка Чиа, да и у любых не христианских сект. Они не имеют с Церковной традицией ничего общего.

## Обожение по Паламе

Итак, центральная часть нашего рассуждения об обожении.

Палама:

*«Когда святые мужи видят в самих себе этот божественный свет — а они его видят, когда при неизреченном посещении усовещающих озарений получают боготворящее общение Духа, — они видят одежды своего обожения, потому что благодать Слова наполняет их ум славой и сиянием высшей красоты, как на Фаворе Божество Слова прославило божественным светом единое с Ним тело».*

Будем собирать по частям.

- Обожение происходит, когда «святые мужи видят божественный свет».
- Это точно такое же событие, которое было со Христом на Фаворе.

Далее: *«Так что **виденье есть не просто оставление и отрицание, но и единение и обожение**, таинственно и невыразимо совершающееся в благодати Божией **после оставления всего, что запечатлевает ум снизу** (вспоминаем апофатику даосов и чань буддистов «Е. Ж.»), **вернее же — после успокоения, которое выше оставления**, потому что **оставление сущего есть только отдаленное подобие успокоения ума**. Недаром **отделить Бога от Его бесчисленных творений должен всякий верующий** (вспоминаем «облако неведения» между всетворением «Е. Ж.»), а успокоение всей деятельности ума и потом единение с вышним светом, будучи совершенным состоянием и полнотой богодействия, **дано только тем, чье сердце очистилось и наполнилось благодатью**. Впрочем, что я говорю — единение, когда и краткое созерцание потребовало некогда избранных учеников Христовых,*

которые достигли исступления из всякого умственного и чувственного восприятия, **через полный отказ от видения** приняли в себя подлинное видение, а через претерпение незнания вместили в себя чувствование сверхприродных вещей?... Итак, **созерцание света есть единение**, хотя оно и нестойко у непосвященных; а что такое **единение со светом**, как не зрение? Поскольку же оно совершается **после прекращения умных действий** (обязательно отключите ум, не забудьте «Е. Ж.»), то как оно может совершиться, если не Духом?»

- Видение света возможно при полном успокоении ума (исихия), которое выше «оставления всего сущего».
- Полная исихия возможна при «очищении сердца от страстей» и «прекращения умных действий».
- Ученики на Фаворе достигли состояния «полного отказа от чувственного видения» и «претерпели незнание» только в таком состоянии они «вместили» в себя видение света Христа.

Интересно вот это отключение ума. Опьянение, забывание себя, божественное безумие. Ведь что такое наш ум — это анализатор добра и зла. Он стоит на страже всех наших чувств. Им мы опрашиваем духов: «Исповедуешь ли ты Христа, пришедшего во плоти»? И если слышим в ответ «нет», то знаем, что это «дух антихриста». Но тут постоянно одна и та же навязчивая инструкция: выключи ум, отключи мозги, опустоши разум, забудь все, и себя в том числе. Обратили внимание?

Йоги пишут:

«Виджнянабхикшу говорит также о том, что во время дифференцированного экстаза наблюдается **приостановление всех ментальных функций**, за исключением, конечно, той, что медитирует на объект. В свою очередь, сампраджнята самадхи предполагает нечто иное: **сознание исчезает полностью, блокировке подвергаются абсолютно все ментальные функции. В таком экстазе невозможно найти даже след ума (читта)**, если не считать впечатлений (санксара), которые после своего функционирования были оставлены в прошлом».

Далее: «**Это божественный свет, и святые справедливо называют его божественностью: ведь он обоживает; а если так, то он еще и не просто божественность, а обожение само по себе, то есть начало божественности. Это кажется разделением и усложнением единого Бога, но ведь Бог — с равным успехом и Первобог, и Сверхбог, и Сверхзначальный; Он един в Своем едином Божестве, а Первобог, и Сверхбог, и Сверхзначальный Он потому, что в Нем основание этой божественности обожения, как согласно великому Ареопагиту Дионисию определили учителя Церкви, называющие божественностью исходящий от Бога боготворящий дар. Сам Дионисий, отвечая в письме Гаию на вопрос, как понимать, что Бог выше начала божественности, говорит: «Если будешь понимать божественность как тот боготворящий дар, благодаря которому мы обоживаемся, и если этот дар становится началом обожения, то **Бог, Который выше всякого начала, будет за пределами так понимаемой божественности****». Таким образом, отцы обожествляют Божию благодать сверхчувственного света, но **это не прямо Бог в своей природе, Который может не только просвещать и обоживать ум, но и создавать из ничего всякую умную сущность...** Прежде чем перейти к отдельным его обличиям, считаю нужным разъяснить, зачем философ положил столько стараний на то, чтобы представить обоготворяющую благодать Духа тварной, сделав именно это целью своих писаний, хоть и признавая против воли, что **святые ее именуют божеством, самобожеством и богоначалием...** «Дух через Сына изобильно изливается на нас» (Тит.3:6), однако не сотворяется, воспримется нами и глаголет через нас, — словом, если услышав такое, ты не забудешь, что **Бог созерцается не в Своей сверхсущей сущности, а в Своем боготворящем даре, то есть в Своей энергии, в благодати усыновления, в несотворенном обожении, в ипостасном видимом воссиянии, и если помыслишь этот обоживающий дар, допускающий сверхприродное причащение и единение, как богоначалие, начало божества, то есть обожения, то сверхначальная сущность Божия будет выше этого начала...** Между тем, поскольку обоживающий дар Духа есть энергия Бога, а Бог получает именование от Своих энергий, ибо Его сверхсущность безымянна, то заключайся обожение только в добродетели мудрости, Бог, чья энергия обнаружилась бы только в мудрости и добродетели, не назывался бы Богом — источником обоживающей энергии. Не именовался бы Он и Сверхбогом, **запредельным этому божеству**: достаточно было бы тогда Ему называться Сверхмудрым, Сверхблагим и тому подобное. Так что благодать и энергия обожения — другое, чем добродетель и мудрость».

- Обоживающий свет есть «божество и обожение» само по себе, но не Бог в своей сущности.
- Благодать нетварна и именуется «божеством, самобожеством и богоначалием».
- Однако, Бог выше Своего обоживающего божества, поэтому должен именоваться «Сверхбогом».

Палама:

«Кто в это великое таинство новой благодати не верит и обожения с надеждой не ожидает, тот не может презирать плотские наслаждения, деньги, имущество и человеческую славу, а если и сможет, то его сразу охватывает гордость как бы уже достигшего совершенства, и он скатывается в толпу нечистых».

Далее: «Духовные, идущие не от тела к уму, как мы сказали выше, а переходящие от ума к телу, которое через эти энергии и страсти преобразуется к лучшему и обоживается: как едина для тела и души божественность вочеловечившегося Божия Слова, которая через **посредство души обожила плоть и ею совершались божественные дела**, так у духовных мужей духовная благодать, перейдя через **посредство души на тело, дает ему тоже переживать божественные страсти** и благословенно сострадать божественно страдающей душе. Раз страдание такой души божественно, у нее, разумеется, есть благословенная и божественная страстная способность, или вернее, — поскольку страстная способность в нас едина, — единая страстная способность может стать благословенной и божественной. **Достигнув этой блаженной полноты, она обоживает и тело**, и тогда не телесными и земными страстями волнуется, хотя так может показаться неопытным, а наоборот, сама поворачивает к себе тело, уводя его от склонности к злу и вдыхая в него святость и неотъемлемое обожение, **чему явное свидетельство — чудотворные мощи святых**».

- Обожение переходит на тело и тело тоже обоживается.
- Творение чудес и знамений Иисус совершал посредством «обоженной плоти».
- Тело в результате обожения отворачивается от склонности ко злу.
- Доказательство сверхъестественных и чудесных свойств обоженной плоти — «чудотворные мощи святых».

Далее: «Эти полные любви к Богу очистительные слезы, «окрывающие молитву» по отеческому слову, в сочетании с молитвой просвещающие глаза души, берегущие благодать, когда она дается через эту божественную баню, по Григорию Богослову, а после ее ухода снова призывающие, становящиеся поэтому «баней святого возрождения» (Тит.3:5) и, как говорит Григорий, **вторым божественным крещением, которое труднее, но ничуть не ниже, а даже выше первого** по ясному слову одного из отцов: «**Выше крещения открывающийся после крещения источник слез**», — эти, говорю я, слезы, очищающие плачущего, отрывают его от земли, поднимающие к небу, сочетающие с благодатью рождения в Боге, а через нее обоживающие, разве они не общее действие тела и страстной силы души?»

- Тело в результате действия обоживающей благодати приводит адепта к частому плачу — «источнику слез».
- Это действие и слезы «выше крещения», «поднимают к небу» и «обоживают».

Далее: «Ибо так и Стефан, по божественному Григорию из Ниссы, видит божественное не в человеческой природе и силе пребывая, но **срастворившись с благодатью Святого Духа**, «поскольку, свидетельствует Писание, подобное усматривается через подобное; и если бы слава Отца и Сына сделалась доступной для человеческой природы и силы, то лгал бы утверждающий невместимость боговидения для человека, но, с другой стороны, и он несомненно не лжет, и история говорит правду».

- Свет обожения «срастворяет» адепта «с благодатью».

Далее: «Напротив, кто порвал всякую связь своей души с низким, отрешился от всего через соблюдение заповедей и достигаемое таким путем бесстрастие, возвысился над всяким познавательным действием через протяженную, чистую и неведущую молитву и в непознаваемом, по избытку, единении сияя непреступным блеском, — **только он, став светом, через свет, обожившись, видя свет в созерцании и вкушении этого света, истинно познает сверхприродность и немислимость Бога**, славя Его не только выше одной мыслящей силы ума, этой человеческой

способности, ибо даже многое из тварного ее выше, но выше и того сверхприроднейшего единения, силою одного лишь которого ум в божественном подражании пренебесным умам единится с Запредельным умопостигаемому... **будучи светом и видя свет посредством света: взглянет ли на себя — видит свет; на то ли, что видит, — все тот же свет; на то ли, через что видит, — свет и здесь; и единение в том, чтобы всему этому быть одним, так что видящему уже не распознать ни чем он видит, ни на что смотрит, ни что это все такое, кроме только того, что он стал светом и видит свет, отличный от всякой твари**».

- Через обоживающий свет адепт «сам становится светом».
- Только тот, кто «стал сам светом» может познать «немыслимость Бога».

Растворение в Брахмане [1] так описывается Н. В. Исаевой:

«Для Шанкары вселенная образована волшебными переливами майи (māyā) — завесы или волшебной иллюзии, скрывающей иную, неизменную сущность. Подобно тому, как веревка в руках фокусника кажется змеей, а раковина может издали мниться куском серебра, многообразные свойства мира лишь временно накладываются на его истинную основу — Ниргуна-Брахман. Такое наложение (adhyaśa), или майя, выступает как творящая сила (ñakti), или оборотная сторона Брахмана, и именно она подвержена изменениям и трансформации, разворачиванию (parīṅgata). В своем «сокрывающем» аспекте майя есть не что иное, как авидья (avidyā), то есть Неведение, — не просто невежество или ложное знание, но единственный доступный нам способ восприятия и вместе с тем способ существования профанического мира. Вместе с тем, майя-авидья создает не только природный мир, но и (что по сути то же самое) индивидуальные особенности, вообще психические, «природные» способности отдельной души. Внутри же каждой из бесчисленных душ, в центре пяти оболочек, или «чехлов», «ножен» (koṅya), лежит единственно острый меч — чистое сознание, **бескачественный атман, изначально тождественный Брахману. Реализация этого тождества и свертывание иллюзорной эволюции феноменальной вселенной возможно лишь в мистическом акте растворения в Брахмане, где отпадает прежнее разделение на объект, субъект и сам процесс познания**».

Конечно, можно найти много отличий в догматических описаниях реальности, но всегда смотрите на конец всех этих танцев с бубнами. Что в итоге? А в итоге, это называется недифференцированный экстаз — самадхи (подробнее в четвертом томе, глава «Восхождение»), вот что это:

**«Будучи светом и видя свет посредством света: взглянет ли на себя — видит свет; на то ли, что видит, — все тот же свет; на то ли, через что видит, — свет и здесь; и единение в том, чтобы всему этому быть одним, так что видящему уже не распознать ни чем он видит, ни на что смотрит, ни что это все такое, кроме только того, что он стал светом и видит свет, отличный от всякой твари**».

И сравним:

«Джняни становится тот, кто постулирует то, что он сам реализовал, что является итоговым заключением для всего человечества. Он уверен в истинности своих постулатов, **так как пережил то, о чем говорят Веды, Агамы и Упанишады. Он пробудил энергию и силу своей реализации. Он знает. Он становится воплощением этого знания, той Истины, о которой раньше думал как о чем-то, отличном от себя. Он находит в священных текстах подтверждение своей реализации, которая эхом отразилась в строфах, написанных риши на заре человеческой истории. Эта раскрывшаяся душа видит в этих текстах отражение того же полного слияния с Божественным, которое он сам лично узнал как вневременный, внеформенный, внепространственный Абсолют, которому он раньше, в прошлой жизни, символически поклонялся в образе каменного изваяния** (икон «Е. Ж.»), блуждая при этом в инстинктивном разуме, или избегал посещения храма и возмущался, потому что храм вызывал в нем страх и представлял угрозу тем загрязнениям, которые в нем находились.

Он убрал покровы неведения, убрал препятствия к пониманию. **Он вошел в свою истинную сущность, союз с Богом, союз с Шивой, и в этом блаженном состоянии, будучи поглощен этой всеохватывающей любовью, он видит Господа как своего возлюбленного, как того, кто ему дороже самой жизни. Для него больше нет ни внутренней, ни внешней жизни и сознания, так как они расплавились и слились в**

единое целое. Он есть То, и для него ясно, что все является Тем. Незаметно для себя он стал храмом своей религии, способным передавать знание просто энергией своего молчаливого присутствия. Он стал источником света и даршана, который излучается через нади и праны его сущности. Человека с такой великой душой можно заставить задумчиво вытирающим пол в храме, чистящим латунные лампы, делающим благоухающие гирлянды, разьясняющим смрити. Он смиренный шиванадьяр — раб слуг Господа, хотя отработывает последние кармы своего последнего рождения» [2].

А? Понравилось? Дословно, правда? Это автор с красивейшим именем Садгуру Шивайя Субрамуниясвами.

Далее читаем «божественного Григория»:

«А когда вдобавок к невежеству и неверию такой человек еще очень искусен в пакостях, переполнен суетливыми мыслями, готов на все и непочтителен к самому святому, то он не только отвергает его как не существующее в действительности, но и, увы! **признает божественное слияние за бесовское воображение** (есть, оказывается, такие христиане, кроме меня, надо же, кто бы мог подумать «Е. Ж.»)».

«Наоборот, обрести в себе Бога, в чистоте **прилепиться к Нему и слиться с Его неслияннейшим светом**, насколько доступно человеческой природе, невозможно, если помимо очищения через добродетель мы не станем вовне, а вернее выше самих себя, оставив заодно с ощущением все чувственное, поднявшись над помыслами, рассуждениями и рассудочным знанием, целиком отдавшись в молитве неведущим духовным действиям [энергиям], **получив незнание, которое выше знания**, и наполнившись в нем пресветлым сиянием Духа, так что невидимо увидим награды вечного мира».

«Когда душа соберется в самой себе и в Боге, уже не будет разделяющего ее на множество помыслов рассуждения, ибо главу ее увенчает Первый, Единственный и Единый Бог Слово, в чьей единой непомыслимой простоте единовидно предсуществуют все начала сущего; и устремляясь к Нему, не вне ее сущему, **но в ней цельной — цельному простым слиянием**, она и сама тоже познает начала сущего, в которых, возможно, прежде чем стать невестой Слова и Бога, она блуждала путями разграничений и разделений».

- «Оставляя все чувственное, рассудочное, рассудительное» и «получив незнание, которое выше знания» адепт «сливается» с Богом.

Далее: «Вот **«познание сущего как оно есть»**; вот видение истины; вот причастие совершенству; вот пиришествво духовного созерцания, открывающегося по обетованию и умно просвещающего, обоживающего и питающего всякого, кто умно, вернее же духовно пребывает в этом созерцании благодаря чистоте сердца».

- Через свет обожения Бог «видится как Он есть» уже сейчас, вопреки апостолу Иоанну, говорившему: «но еще не открылось... когда же откроется... увидим Его как Он есть».

«Бог-как-Он-есть» любимый термин Экхарта. И ведь у западной церкви хватило благодати Духа, чтобы извергнуть этот чуждый организм из своего тела. А у нашей не хватило.

Далее: «Затем, святой назвал две вещи, боготворящий дар и неподражаемое подражание, показывая нам, как мне кажется, что, хотя человек не может обоживаться собственной силой, через подражание, уподобляясь неподражаемому Богу, Однако подражать неподражаемому он должен; так **он улучит боготворящий дар и сделается Богом «по состоянию»**».

- Обоживающая благодать через свет делает адепта «Богом по состоянию», хотя и не по природе. С большой буквы «Бог».

Далее: «Недаром великий Дионисий, в другом месте назвавший свет «первосветящим и боготворящим лучом», а здесь — «боготворящим даром и началом божества», то есть обожения, отвечая спрашивающему, как Бог возвышается над богоначалием, то есть над началом обожения, говорит, что если, услышав, что Бога созерцают «видимо, а не в загадках»; что **Он срастается с достойными как с**

**Собственными членами и единится с ними в плоть до всецелого переселения во всецелых праведников, равно как и они всецелыми всецело переселяются в Него».**

- Божественный свет обожения приводит к тому, что Бог *«срастается с достойными как с Собственными членами и единится с ними в плоть до всецелого переселения, равно как и они всецелыми всецело переселяются в Него».*

Далее: *«Ведь божественный Максим называл последнее не только воипостасным, но и нерожденным; и не только нетварным, но и неограниченным и надвременным, так что **улучившие его делаются в нем нетварными, безначальными и безграничными**, хотя возникли, со стороны своей природы, из ничего».*

- Обоженный человек, его тело и его останки делаются *«нетварными, безначальными и безграничными».*

Как вам? Удивляет немного, правда? Палама и безначальный, и безграничный, ну и нетварный, разумеется. А поэтому «Бог» с большой буквы! На статуе Григория Паламы нужно написать: *«Sanctus Gregorius Palamas, Deus»* , *«Ἅγιος Γρηγόριος Παλαμάς, ο Θεός»* . Или без артикля? Как вам кажется?

Далее: *«Так обожен «первенец» (1Кор.15:20, 23) нашего человеческого смешения».*

Мы можем сказать, что Иисус-человек был обожен? То есть мы обоживаемся по примеру Христа? То есть это не была единая личность? Это был обоженный человек Иисус? Да, безусловно, автор этой идеи Феодор и за ним Несторий.

Палама:

*«А по мне — употреблением тела духом и смешением с ним мы называем здесь соприкосновение, но что такое это соприкосновение и как оно совершается между умной природой и телесной или телом, помыслить и выразить никому вообще из людей невозможно».*

Можем ли мы сказать, что Иисус-человек был «смешан» с божеством? Можем, это ересь монофизитов. Так что же означает выражение Григория? Две ереси одновременно? Евтихианцы учили, что у Иисуса была только одна природа, союз божественного и человеческого, который не является четным составом, поскольку то, что божественно, бесконечно больше, чем человеческое: человечество поглощается божеством и превращается в него, как капля божественного. Мед, смешанный с морской водой, исчезает. По их мнению, человеческие и божественные были полностью смешались в воплощении.

Следующий фрагмент демонстрирует как это происходит:

*«Итак, созерцание света есть единение, хотя оно и нестойко у непосвященных; а что такое единение со светом, как не зрение? Поскольку же оно совершается **после прекращения умных действий**, то как оно может совершиться, если не Духом? В самом деле, свет видится в свете, и в подобном же свете — видящее; если нет никакого другого действия, то **видящее, отойдя от всего прочего, само становится всецело светом и уподобляется видимому**, вернее же сказать, без смешения единится с ним, **будучи светом и видя свет посредством света: взглянет ли на себя — видит свет; на то ли, что видит, — все тот же свет; на то ли, через что видит, — свет и здесь; и единение в том, чтобы всему этому быть одним, так что видящему уже не распознать ни чем он видит, ни на что смотрит, ни что это все такое, кроме только того, что он стал светом и видит свет, отличный от всякой твари».***

Обратите внимание, по сути, это и есть смешение. Однако, как бы робко стоит: *«без смешения единится»*, хотя абзацем выше и ниже прямо говорит о смешении.

А. Г. Дунаев, вслед аз А. Риго, считает, что Палама не раз исправлял свои работы. И не только он. Но и его последователи старались облагородить, придать более христианский вид его писаниям. Вполне возможно, это одно из таких мест. Потому что дальше читаем:

*«И если Сын Божий не только соединил с нашей природой — о безмерность человеколюбия! — Свою Божественную сущность и, приняв одушевленное тело и разумную душу, «явился на земле и обращался среди людей» (Вар.3:38), но — о изобилие чуда! — **смешивая Себя через причастие Своего святого тела***

**с каждым из верующих.** Он соединяется и с самими человеческими существованиями, становясь одним телом с нами и делая нас храмом всего Божества — потому что в теле Христове «телесно живет вся полнота Божества» (Кол.2:9), — то неужели Он не просветит и не озарит души достойных причастников божественным блеском Своего тела в нас, как Он осветил тела учеников на Фаворе? **Тогда Господне тело, еще не смешавшееся с нашими телами** и носившее в себе источник благодатного света, внешне освещало окружавших его достойных учеников и внедряло в их душу просвещение через чувственные глаза; **теперь, смешавшись с нами и живя в нас, оно тем более должно озарять душу изнутри**».

И далее: «Но как огонь невидим, если нет материи или чувствилища, воспринимающего его светоносную энергию, так и обожение невидимо, если не оказывается материи, восприимчивой к явлению Божества; когда же получит пригодную пребывающую в непомятом состоянии материю, а такова всякая очищенная разумная природа, не отягощенная покровом многообразного зла, тогда и **обожение созируется как духовный свет, а вернее и обоживаемых делает духовным светом.** Ибо сказано: **«Награда за добродетель — сделаться Богом и быть озаряем чистейшим светом,** став сыном дня, который не прерывается мраком, ибо его производит другое, сияющее истинным светом солнце, кое, единожды осветив нас, уже не скрывается более на западе, но, облекая все своею светозарной силою, непрестанно и беспрерывно внедряет свет в достойных, **делая самих причастников оно́го света новыми солнцами**».

Последнее можем вынести на заголовок и в краткую аннотацию книги, а также громогласно в храме зачитывать, когда будем кадить Богу Григорию.

Итак, еще раз. Цитаты у Василия такой не находим. Откуда она? Для нас неважно. Палама приводит ее не только в триадах, но и часто в «Третьем послании к Акиндину». Значит либо сам ее автор, либо полностью ее разделяет и даже строит свою аргументацию вокруг нее. В цитате утверждается, что человек делается Богом с большой буквы и многие святые становятся «новыми солнцами», то есть новыми Богами! Кроме того, человек делается Богом не даром, но в качестве награды за свою, личную добродетель.

Напоминаю цитату Августина о том, становимся ли мы «Богами»:

**«Поскольку Он Сам — та же самая жизнь, которой Он обладает в Самом Себе. Но неужели же мы станем тем, чем является Он, то есть жизнью, когда начнем бытие свое в той жизни, то есть в Нем Самом? Разумеется, нет. Ибо Он имеет жизнь, как источник жизни, и Сам является тем, что имеет, и поскольку жизнь в Нем, то Он — Сам в Себе. Мы же не являемся жизнью, но мы сопричастны жизни и будем там таким образом, что не сможем быть в самих себе тем, чем является Он. Однако мы, не будучи жизнью, будем, как жизнью, обладать Им, Который в Самом Себе имеет жизнь, потому что Он Сам и есть жизнь. Коротко говоря, Он и в Себе неизменен, и с Отцом неразделим. Когда же мы придем к Отцу через Него, — ибо сказано, что никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня (Ин. 14:6), — то нас, пока мы будем пребывать в Нем, никто не сможет отделить ни от Отца, ни от Него».**

Итак, если кто скажет, что православие говорит о богах по благодати, то, несмотря на неудачную терминологию, с большими оговорками, но я соглашусь: да, становятся, в крещении по вере. Но обожники же говорят, что только святые боги по благодати. А значит поверх крещения. Либо все крещенные суть боги, либо, если богом делает психотехника, то это лжехристианство. Вот как все просто.

Еще раз: вы говорите, что в православии спасение — это обожение? Отлично, тогда все православные обожены в крещении, все православные — суть боги. Ибо, как я показал с очевидностью, спасение доставляет вера и крещение, а пребывание в спасении — дела любви, генерируемые истинной верой.

Вы говорите, что только святые обожены, только они боги? Но в приведенной цитате Августин говорит, что мы обладаем Им и поэтому обладаем вечной жизнью. А Им мы обладаем через веру и крещение, очевидно, «крестившись во Христа облелись» и пребываем в Нем заповедями любви. Совершенно определенно я показал, что Августин, вслед за всем Преданием до него, учит об уже полученном спасении и «**пребывании вплоть до конца**». А значит обожен человек и стал богом по благодати разом, одномоментно, в крещении по вере. Если спасение и обожение — синонимы.

Вы видите, насколько учение о постепенном обожении противоречит церковному Преданию. Но ладно бы еще если бы оно было увязано с заповедями, делами любви и служения. Но нет: обожение через психотехнику, через голову, просунутую между ног, через созерцание пупа, через опустошение мозгов, через православную пранаяму (о чем ниже), через «умирание для всех людей». Ну очевидно же, что это другая религия. Просто другая. Это не искажение христианства, это просто не христианство.

Но Палама своими высказываниями идет дальше «богов по благодати». Как мы видим, исихасты, по его мнению, становятся «Богам» и «новыми солнцами». Вроде как он должен придерживаться идеи «по благодати», но фактически он сливается и становится Богом. И он именно так это и формулирует: да, Богом, но низшим Богом, не Сверхбогом, не Предбезначальным, не Сверхзапредельным, а просто Богом, просто Безначальным, просто Безпредельным, потому что энергии — это Бог, но не в своей сущности.

Надо на статуи Паламы писать: «Безначальный и Безпредельный Бог Григорий». То есть, мы говорим, что «пока мы во Христе» мы имеем Его жизнь. Не сами по себе, а через Него и поэтому употребляем «по благодати». Палама же по-другому понимает «по благодати». Он сам становится этой благодатью. Благодать — это Сам Бог, по Паламе, Его энергии, Его свет. Так вот, «*весь сам становясь светом*» Палама становится этой энергией, светом, благодатью. Мутирует в нее, и поэтому становится «новым солнцем» и «Богом». Все логично. Но это уже не то «по благодати», которое понимает церковное Предание. Это уже не во Христе.

Кстати, про Христа речь у Паламы уже и не идет, это сам свет, сама энергия, сама благодать, хотя и ниже сущности Бога.

Е.А. Торчинов:

*«Если от основ христианства ничего не останется в случае отказа от веры в непорочное зачатие, боговоплощение, воскресение, вознесение, второе пришествие и т.д., то суть буддийского учения совершенно не изменится, если отбросить все сведения явно мифологического характера, касающиеся рождения и жизни будды Шакьямуни. И это различие далеко не случайно: для буддизма как религии чистого опыта базовым является только трансперсональное переживание Сиддхартхи Гаутамы (пробуждение, просветление — бодхи), благодаря которому он и становится Буддой (Пробужденным)».*

Как мы видим из паламитско-дионисийских практик, если выбросить всю христианскую «мифологию», то суть не изменится: поза, дыхание, опустошение, очищение подсознания, концентрация, мантры (не путать с молитвой), свет, слияние, растворение, смешение.

---

[1] [https://iphras.ru/elib/HP7\\_3.html](https://iphras.ru/elib/HP7_3.html)

[2] [https://www.himalayanacademy.com/media/books/merging-with-siva\\_ru/web/p3\\_g52\\_7.html](https://www.himalayanacademy.com/media/books/merging-with-siva_ru/web/p3_g52_7.html)

## Вывод по Паламе

1. Обожение происходит, когда «*святые мужи видят божественный свет*».
2. Это точно такое же событие, которое было со Христом на Фаворе.
3. Видение света возможно при полном успокоении ума (исихия), которая выше «*оставления всего сущего*».
4. Полная исихия возможна при «*очищении сердца от страстей*».
5. Ученики на Фаворе достигли состояния «*полного отказа от чувственного видения*» и «*претерпели незнание*», только в таком состоянии они «*вместили*» в себя видение света Христа.
6. Обоживающий свет есть «*божество и обожение*» само по себе.
7. Благодать нетварна и именуется «*божеством, самобожеством и богоначалием*».
8. Однако Бог в Своей сущности выше Своего обоживающего божества, поэтому должен именоваться «*Сверхбогом*».

9. Свет обожения «срастворяет» адепта «с благодатью».
10. «Оставляя все чувственное, рассудочное, рассудительное» и «получив незнание, которое выше знания» адепт «сливается» с Богом.
11. Через обоживающий свет адепт «сам становится светом».
12. При обожении происходит «смешение» Бога и человека.
13. Божественный свет обожения приводит к тому, что Бог «срастается с достойными как с Собственными членами и единится с ними вплоть до всецелого переселения, равно как и они всецельми всецело переселяются в Него».
14. Обоживающая благодать через свет делает адепта «Богом по состоянию», хотя и не по природе.
15. Только тот, кто «стал сам светом» может познать «немыслимость Бога».
16. Через свет обожения Бог «видится как Он есть» уже сейчас, вопреки апостолу Иоанну, говорившему: «но еще не открылось... когда же откроется... увидим Его как Он есть».
17. Обожённый человек, его тело и его останки делаются «нетварными, безначальными и безграничными».
18. Обожение переходит на тело и тело тоже обоживается.
19. Творение чудес и знамений Иисус совершал посредством «обоженной плоти».
20. Тело в результате обожения «отворачивается от наклонности ко злу».
21. Доказательство сверхъестественных и чудесных свойств обоженной плоти — «чудотворные мощи святых».
22. Тело в результате действия обоживающей благодати приводит адепта к частому плачу — «источнику слез».
23. Слезы «выше крещения», «поднимают к небу» и «обоживают».
24. Так как обоживающая благодать, которая есть свет, нетварна и божественна сама по себе, то обоженного человека, его тело и даже его останки можно называть богом (или даже Богом с большой буквы) и божественным, а потому воздавать честь как Богу, то есть кадить ему и становится на колени.

## Заключение

У православного ученого, патролога, богослова А. Г. Дунаева есть [прекрасная лекция](#) о влиянии на исихазм различных нехристианских идей. Вот короткое резюме:

«2) Анализ двух других текстов, проведенный А. В. Бусыгиным, доставил еще одно, на сей раз неопровержимое, доказательство византийского происхождения исихастских сборников с текстом о трех годах раздельного вселения Троицы, откуда с неизбежностью следует вывод о еретическом и магическом характере византийского «омфалоскопического исихазма», равно как и многовековой (500-600 лет) русской практики Иисусовой молитвы.

3) Происхождение «Откровенных рассказов Странника» и возрождение интереса к психосоматической технике Иисусовой молитвы в к. 19 — 20 вв. не имеет ничего общего с реальной святоотеческой традицией. Техника молитвы, описанная в «Страннике», явилась следствием личных экспериментов Арсения Троицкого на основании сведений из «Добротолюбия», жития и 75 действий Василиска с использованием сведений из Бхагавад-Гиты и суфийской техники (и, возможно, опыта Игнатия Лойолы) вследствие особых богословских установок, проистекавших из теснейших контактов Арсения Троицкого с русскими масонами пер. пол. — сер. 19 в.

4) Влияние восточных практик можно предполагать на первом этапе (4-7 вв., йога), достаточно уверенно постулировать в 13 в. (суфизм и опосредованно йога), вполне доказательно (хотя и не во всех мелочах) — на «Странника» в 19 в.

5) В попытке богословски оправдать мистическую «омфалоскопическую технику» свт. Григорий Палама, не имевший личного опыта созерцания Света (в его сочинениях подобные свид-ва отсутствуют, что было очевидно его современникам, приписавшим ему «Главы Симеона Нового Богослова»), ошибочно счел естественный свет, зримый практиками разных религий, Нетварным, вследствие чего, с опорой на богословие Пс.-Дионисия Ареопагита (и тем самым косвенно — на Прокла), создал неверную богословскую систему, лишь частично скорректированную его последователями (мысленное, а не реальное различие между сущностью и энергиями). Богословие свт. Григория Паламы должно быть пересмотрено и, как минимум, значительно исправлено путем уточняющих формулировок. Только такой шаг даст шанс

православному богословию вернуться к своей традиции и продолжить свое самостоятельное творческое развитие».

Красным я выделил общие элементы. Как вы видите, это не что-то похожее, это одно и то же. Но замечательно, что исихазм идет дальше всех других культов: само тело адепта трансформируется. Аккумулированная энергия-благодать продолжает находиться в разложившихся (иногда не до конца) трупах.

Мне скажут, что я кощунственно называю мощи трупом. Я называю человеческие останки так, как их называли апостолы: «хижина из соломы», «тело смерти», «глиняные сосуды». И это в лучшем случае. Поэтому у меня нет библейских оснований называть труп как-то иначе. Почитать кости мучеников? Да. Любить и чтить их останки? Безусловно. Поклоняться и считать вместилищем магической энергии? Никак!

Индуизм	Платон	Плотин	Гностицизм	
<p>1. Индуизм в широком смысле знает как полное растворение в Боге, так и единение с Богом, сохраняющее различие между душой и Богом.</p> <p>2. Психотехника (йога) является формообразующим сущностным центром всей духовной культуры Индии.</p> <p>3. С помощью исполнения заповедей ямы – ниямы и направленной перестройки психики в процессе йогического духовного делания достигается особое состояние сознания.</p> <p>4. В зависимости от религиозной традиции такое состояние характеризуется:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>◦ либо единением, недвойственностью души и Бога как соединившихся возлюбленных, при этом принципиальное различие между душой и Богом остается и снимается лишь в бхактическом экстазе любви;</li> <li>◦ либо индивидуальный дух осознает и</li> </ul>	<p>1. Душа «омрачена неведением» об истине.</p> <p>2. Душа божественна, богоподобна.</p> <p>3. С помощью самоочищения, отвержения, забывание себя и упражнения тела (аскетика), подчинение желаемой и страстной части души разуму и практику добродетелей душа восходит к созерцанию истины.</p> <p>4. Все внимание при упражнении должно быть обращено внутрь, на себя. Истина внутри, в опыте, созерцании и переживании, а не во внешних словах, определениях, законах. Критерий истинны только опыт.</p> <p>5. Истина невыразима, неопределима, неопишима, но</p>	<p>1. Душа «омрачена неведением» об истине.</p> <p>2. Душа божественна, богоподобна.</p> <p>3. Высшее начало, мировой Разум трипостасен, но за пределами выражения «личность» или «не личность»: Единое (Бог, Отец), которое рождает Ум и мировую Душ.</p> <p>4. Бог вне бытия и мира.</p> <p>5. С помощью самоочищения, отвержения и упражнения тела (аскетика), подчинение желаемой и страстной части души разуму и практику добродетелей душа восходит к созерцанию Бога.</p> <p>6. Все внимание при упражнении должно быть обращено внутрь, на себя. Истина внутри, в опыте, созерцании и</p>	<p>1. Опыт «лицом к лицу» преобразует человека.</p> <p>2. Для такого опыта нужно «знание пути».</p> <p>3. Применение «технических средств» (аксетика, медитация).</p> <p>4. Эти средства нужны «для подготовки себя», но не для вызывания самого опыта.</p> <p>5. Субъект «воспринимает» опыт запредельного, а не творит его.</p> <p>6. Сам опыт является «актом божественной деятельности и милосердия».</p> <p>7. «Демонические силы вытесняются из субъекта».</p> <p>8. «На место» демонических сил приходят «силы Бога».</p> <p>9. Силы Бога «нисходят по благодати».</p>	<p>1. С п « в б с 2. Э с б ч 3. Е в п у к « с 4. Г в « о 5. У д « ч в « н т о с У 6. С е о с 7. Е и « с б</p>