

Научная статья

Research article

УДК 111/165.21

<https://doi.org/10.26907/2079-5912.2025.3.27-38>

© 2025 г.

ОРИГИНАЛЬНАЯ СТАТЬЯ

## Анаagogическое назначение символа в свете языческого и христианского неоплатонизма

Авдошин Г.В.

*Казанский государственный энергетический университет,  
420066, Казань, ул. Красносельская, д. 51, Российская Федерация*

Модин Р.В. (Иеромонах Роман (Модин))

*Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
420008, Казань, ул. Кремлевская, д. 35, Российская Федерация*

**Аннотация.** Исследование проблемы онтологии диалога, предстояния встречи с Богом / божественным / Иным / трансцендентным было и остается актуальным как философское осмысление практики «духовного упражнения», стремления не столько искать ответы на абстрактные вопросы о природе вселенной, но оставлять человека на его пути к первоисточнику бытия. Поэтому концепция А.Ф. Лосева, применяемая в контексте «пост-секулярного мышления», позволяет искать такого понимания символизма в неоплатонизме и христианской позиции, которое оставляет философствующего открытым Бесконечному.

Статья исследует проблему символа в контексте языческого и христианского неоплатонизма. В этой традиции символ понимается не как знак, созданный по установлению, но как реальная вещь, главное предназначение которой – служить посредником в отношениях чувственного и умопостижимого, земного и божественного. Символ – главное связующее звено, главная скрепа «небесной» цепи, которая связывает космос в одно целое, позволяя вещам участвовать в божественном, восходить к своим первообразам, а божественному, в свою очередь, «видеть» свои отражения в мире. Важное место в этом процессе принадлежит практикам священнодействий, в которых происходит общение земного и божественного. Также в свете этой проблемы важен вопрос о подобии и неподобии символических образов тем реальностям, к которым они отсылают.

**Ключевые слова:** символ, синфема, миф, образ, теургия, священнодействие, Прокл, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник.

**Для цитирования:** Авдошин Г.В., Модин Р.В. Анаagogическое назначение символа в свете языческого и христианского неоплатонизма. *Казанский социально-гуманитарный вестник*. 2025;(3 (70)):27–38.

## The anagogical purpose of the symbol in the light of pagan and Christian Neoplatonism

Avdoshin G.V.

*Kazan State Power Engineering University, Kazan, 420066 Russia*

Modin R.V. (Hieromonk Roman (Modin))

*Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, 420008 Russia*

**Abstract.** The study of the problem of the ontology of dialogue, the forthcoming encounter with God/divine/Other/transcendent is still relevant as a philosophical understanding of the practice of "spiritual exercise", as a desire not so much to seek answers to abstract questions about the nature of the universe, but to leave man on his path to the original source of being. Therefore, A. Losev's concept, applied in the context of "post-secular thinking", allows us to look for such an understanding of symbolism in Neoplatonism and the Christian position, which leaves the philosopher open to the Infinite.

The paper explores the problem of the symbol in the perspective of Pagan and Christian Neoplatonism. In this tradition symbol is understood not as a sign created by decree but as a real thing, the main purpose of which is to serve as a mediator in the relationship between the sensible and the intelligible, the earthly and the divine. The symbol is a main connecting link, the main brace of the celestial chain that binds the cosmos into one whole allowing things to participate in the divine, to ascend to their prototypes, and letting the divine, in its turn, to «see» its reflections in the world. An important place in this process belongs to the practices of sacred acts, in which communication between the earthly and the divine takes place. Also important in light of this problem is the question of similarity and dissimilarity of symbolic images to the realities to which they refer.

**Keywords:** symbol; synthema; myth; image; theurgy; sacred act; Proclus; Dionysius the Areopagite; Maximus the Confessor

**For citation:** Modin R.V. The anagogical purpose of the symbol in the light of pagan and Christian Neoplatonism. *The Kazan Socially-Humanitarian Bulletin*. 2025;(3 (70)):27–38. (In Russ.)

### Введение

В настоящей статье мы собираемся рассмотреть проблему символа в онтологической перспективе, сосредоточив главное внимание на его анаagogическом – возводящем – назначении. Анаagogическое назначение символа – способность его возводить человека к реальностям более высокого порядка, в пределе – к сфере божественного. Несмотря на то, что символ в общем представляет собой форму выражения и понимается как условный знак чего-то, мы будем рассматривать символ как саму реальность, как реальное

связующее звено между уровнями действительности.

Новизна исследования заключается в рассмотрении анаagogического назначения символа в рамках концепции понимания символа А.Ф. Лосева [1], согласно которой символизм у неоплатоников и в христианской метафизике состоит в том, что бытие дается в его восприятии как насыщенный феномен – просвечивающий на символе Лик Бесконечного. Символ онтологичен, он творит и преображает реальность. Символ динамичен. Как единство идеи и материи, конечного и бесконечного, видимого и невидимого, символ,

оставаясь самим собой, указывает на иное, высшее бытие. Он «большого самого себя» как насыщенный феномен, и указывает на то, что не умещается ни в какую видимую форму.

### Методы

В данной статье мы собираемся исследовать некоторые аспекты понимания символа у неоплатоников, прежде всего, Ямвлиха [2] и Прокла [3, 4], а также у христианских богословов Дионисия Ареопагита [5, 6, 7] и Максима Исповедника [8], которые испытали влияние неоплатонической философии. Кроме названных философов с целью анализа природы символа и его возводящего назначения и смысла используется методология А.Ф. Лосева [1]. Для исследования будут привлекаться близкие по смыслу понятия синфемы, мифа, образа, изображения.

### Результаты и обсуждения

Если вспомнить платоновского «Кратила» [9], к которому во многом восходит данная проблематика, то в свете его разделения имен на имена «по природе» и имена «по установлению» символ будет природным, реальным именем: он той же природы, что и обозначаемая им вещь. Можно сказать, что «по природе» – это вертикальная перспектива понимания символа и обращения с ним. «По установлению» – горизонтальная перспектива, связь имени и вещи условна, они не принадлежат одной природе. Это во многом точка зрения современной семиотики, трактующей символ как разновидность знака, главная задача которого – обозначать. В вертикальной же перспективе символ – это то, что делает возможным общение различных уровней одной действительности, единого космоса.

Подобное понимание символа было наиболее актуально для античности и средневековья, прежде всего в рам-

ках неоплатонической философии и ее преломления в христианском богословии. В наше время наследие этой традиции было актуализировано в трудах А.Ф. Лосева [1]. Поэтому мы будем в общеметодологическом плане опираться на следующую характеристику, данную русским философом: «Символ не указывает на какую-то действительность, но *есть сама эта действительность*. Он не обозначает какие-то вещи, но сам есть эта явленная и обозначенная вещь. Он ничего не обозначает такого, чем бы он сам не был» [1, с. 876]. Символ ничего не обозначает, его задача соединять родственное и возводить низшее к высшему. Возводить человека, а также и другие вещи к первопричинам. Возведение – вертикальное действие. Для его осуществления необходимы особые практики, практики теургии и священнодействия.

Именно в контексте этих практик символ рассматривался у неоплатоников, прежде всего, Ямвлиха и Прокла [2-4], а также у христианских богословов Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника [5-7, 8], которые испытали влияние неоплатонической философии.

Поскольку для языческих и христианских неоплатоников анагогическая функция символа осуществляется в священнодействии, скажем в начале несколько слов о ней. Для языческих философов это будут практики теургии, для Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника – практика церковных священнодействий, частью которых являются таинства.

Актуализация теургии как магической практики богообщения начнется в неоплатонизме, по-видимому, с Ямвлиха. Плотин и Порфирий, признавая магию как силу, на которой строятся взаимоотношения природных сил, не рассматривают ее как практику приближения к божеству. А.В. Петров полагает, что Плотина и Порфирия следует считать скорее мистиками,

чем магами, так как они считают, что богам не нужна ритуальная практика, ведь божество неаффицируемо. Способ приближения к нему – умное созерцание [10, с. 159].

У Ямвлиха, который испытал влияние «Халдейских оракулов» [11], теургия осмысливается уже как важная практика общения человека с богами, цель которой – единение с ними. При этом оно достигается не путем мышления, не в теоретической философии, но сверх мышления, в «совершении боголепных деяний», а также посредством «безгласных символов», ведомых только богам [11, с. 57]. Ямвлих дает следующую характеристику: «Теургия как целое двояка: с одной стороны, она, будучи применяема людьми, сохраняет наше положение, как оно есть по природе во вселенной; с другой же стороны, основываясь на божественных знамениях и с их помощью восходя ввысь, соединяясь с лучшими родами и надлежащим образом приводимая к их благоустроению, она таким образом, естественно, способна облечься в одеяние богов» [11, с. 104–105]. Можно сказать, что в теургии главные действующие лица – боги. В теургической практике человек призывает посредством тайных символов/синфем высшие силы богов, что и дает ему возможность облечься в их одеяния. Иными словами, дает возможность участвовать в божественной жизни, что осуществляется только в том случае, если общение с богами происходит в единении и простоте, а не в режиме противоречивого разнообразия земной жизни.

В философии Прокла учение о символе разрабатывается также в контексте теургической практики, в которой символам отводится важное место. Проблема символа сопряжена с проблемой имени. Для Прокла, как и для Платона, актуален вопрос: имена существуют по природе или по установлению? В «Комментарии к «Кратилу» Платона Прокл говорит, что имена

существуют так и так, при этом могут быть взаимно причастны друг другу, т.е. «природные» имена могут быть причастны «установленным» именам, и наоборот [3, с. 317]. Что касается правильности, то имена получают ее и по природе, и по установлению, «...имя благодаря связанной со знанием творческой причине [существует] по закону и по установлению, а благодаря парадигматической причине – по природе» [3, с. 327]. Закон при этом не случаен и произволен, а установлен согласно невидимым логосам [3, с. 327]. Правильность имени означает, что оно соответствует вещи. Правильное имя – это символ, или синфема.

В.В. Петров, разъясняя в контексте неоплатонизма такие аспекты отношений Единого, Ума, Души и материального космоса, как пребывание, исхождение и возвращение, говорит, что исхождение Единого во многое означает переход от идей/логосов к их отражениям и подобиям. Возвращение же к Единому становится возможным в силу того, что в мире есть особые материальные сущности, которые неведомым для человека образом соединены с Единым. Эти сущности суть символы и синфемы – «...точки присутствия божественного Единого на всех уровнях бытия» [12, с. 212]

Сам Прокл так говорит о них в «Платоновской теологии» [3]: «...тот <бог>, который оказывается причиной всего, повсюду рассеял символы собственного всесовершенного превосходства; при их посредстве он расположил все вокруг себя и, стало быть, неизреченно присутствует во всем, будучи тем не менее от него обособлен. Итак, каждое, проникая в неизреченность собственной природы, изыскивает так символ Отца всего. Всё по природе благоговет перед ним и при посредстве соответствующего ему мистического символа соединяется с ним, совлекая с себя собственную природу; вследствие тоски по непознаваемой природе, по истоку

блага, оно стремится быть только его символом и всего лишь участвовать в нем. Достигнув этой причины, оно застывает в тишине и *избавляется от бремени и любовного томления*, свойственных всему в согласии с его природой по отношению к непознаваемой, неизреченной, не допускающей участия в себе, сверхполной благодати» [3, с. 139-140]. «Сверхполная благодать», «Отец всего» – это, собственно, Единое, «рассеявшее» повсюду мистические символы, синфемы, посредством которых вещи могут соединяться с ним. При этом, что очень важно, Единое, обособленно присутствуя через символы во всем, тем не менее, не допускает участия вещей в себе, т.е. полного слияния с ним, а только лишь разные степени их приобщения к нему.

Итак, символы/синфемы – это те знаки, «отметки», с помощью которых Единое «присутствует» во всех вещах, с помощью чего, в свою очередь, вещи могут возвращаться к нему. Эти знаки реальны, а не условны, они своего рода частицы Единого. Есть разные степени приобщения к Единому, в зависимости от степени удаленности вещей от него, «...в каждом из сущих, вплоть до самых последних, имеется знак этой невыразимой и запредельной мыслимым [вещам] причины, с помощью которой все вещи восходят к ней, одни, [останавливаясь от нее] подалее, другие – поближе в соответствии с ясностью и смутностью знака в них...», – говорит Прокл в комментариях к «Кратилу» [10, с. 332].

Помимо того, как запредельная причина всего, так и природа, а также боги вселяют в следующие после них вещи свои символы/синфемы. Прокл говорит, что особенность каждого бога-покровителя простирается вплоть до камней и трав [4, с. 159]. Таким образом, каждая вещь, камни, растения, животные, люди, обладают синфемой того или иного бога, образуя божественные цепочки, серии. С помощью

подобных синфем происходит обращение сущих к своим божественным причинам и общение с ними.

Вещи могут приобщиться к богам, только если они готовы к этому. Просто наличия символа/синфемы недостаточно. Готовность определяется разными факторами, движением светил, составом воздуха и просто благоприятными моментами. Что касается именно человека, то его готовность предполагает также сознательное стремление и выбор. Прокл пишет: «И вот, когда благодаря схождению этих многочисленных причин те или иные изменчивые по природе вещи оказываются готовы приобщиться к богам, в них начинает проявлять себя божественное, которое прежде было скрыто и, хоть и обладало своим уделом от века и простирало свое присутствие [повсюду], однако не становилось объектом приобщения [здесьних вещей] из-за их неготовности» [4, с. 191]. Как отмечает С.В. Месяц [13], божественные знаки в людях проявляются через их характеры (царственный, философский и др.). А что касается, например, растений и животных – то они проявляются в их влечениях к небесным телам или в их свойствах, отражающих того или иного бога (так, подсолнух и лев имеют знаки бога солнца Гелиоса) [4, с. 298]. Или здесь можно обратиться к философскому толкованию Проклом мифа о Фаэтоне. Фаэтон, сын Солнца, относящийся к «солнечной серии», был поражен Зевсом и низвергнут на землю именно потому, что уклонился от свой солнечной природы в мир становления [4, с. 159-160].

Что касается роли символов в отношении человека, то они необходимы ему, поскольку он представляет собой телесное существо и для него большую роль играет воображение. Так, Порфирий выделяет в человеке три способности распознавания: ощущение, воображение и ум. Первые две способности осуществляют акт распознавания пу-



тем выхода вовне, ощущая, созерцая внешнее, не соединяясь с ним, но формируя его образ в себе. Уму же для познания нужно обратиться не вовне, но на самого себя. Ум обращен к себе самому и занят созерцанием самого себя, своих энергий [14, с. 788]. Поэтому взаимодействие с чувственным миром осуществляется посредством образов, для умопостигаемого же мира образы не нужны, поскольку там имеет непосредственное созерцание умом самого себя.

В этом же направлении развивается мысль Прокла, который различает мир воображения и мир чистого ума. Как отмечает В.В. Петров [15], Прокл, как потом и Дионисий Ареопагит, использует для обозначения имеющего форму чувственного бытия производные от глагола *πλάσσειν*, основные значения которого «лепить», «наделять формой», «выдумывать». Чувственные вещи – это «лепнина». «В сравнении с истинно сущим, которое умопостигаемо, равно и чувственные объекты, и понятия о них представляют собой *πλάσσειν* – неподлинное бытие, «мнимости». Поскольку эти «мнимости» представляют собой изменчивые подобию подлинных сущностей и отсылают к ним, они также именуются «символами» [15, с. 270].

Также важно отметить, что Прокл выделяет образный (иконический) и символический пути раскрытия божественных истин. Образный путь нацелен на познание божественного через изображения (иконы) божественных сил и действий. Так, Прокл говорит, что политик у Платона, занятый государственным устройством (политикой), изображает в этом действия небесной демиургии [3, с. 17]. Образный путь возводит к божественному через действительное подобие между вещами этого мира и их божественными причинами.

Что касается символического пути, то он открывает божественные по-

рождающие сущности и приближает конечные вещи к ним через аналогию и вселенскую симпатию, которая существует у этих вещей к их причинам [10, с. 303]. Прокл говорит в комментариях на «Государство», что «...первый путь, осуществляемый через изображения, подходит собственно философствующим, а указание на божественную сущность, осуществляемое через неизреченные синфемы, годится руководителям более мистической теургии...» [10, с. 304]. Итак, иконический путь больше годен для философа, символический – для теурга. Первый – больше подходит для воспитания юношей, второй – для тех, кто достиг определенного совершенства и готов к божественному исступлению [10, с. 302-303]. Так, Прокл ставит теурга выше философа.

Перейдем к Дионисию Ареопагиту, на которого, как известно, философия символа неоплатоников, особенно Прокла, оказала большое влияние. Дионисий развивает неоплатоническое учение о символе уже в свете христианского богословия [7]. Ареопагит выделяет в богословском учении два уровня: первый – неизреченный, таинственный, выражаемый через символы, второй – явленный и постижимый, требующий философского доказательного знания [7, с. 448]. Он указывает далее на то, что, совершая святейшие таинства, священники используют «боголепные символы», посредством которых таинственным образом открывается божественное, при этом остается недоступным в своей сути. «И подобало ведь не только, чтобы Святая Святых сохранялась недоступной для многих, но чтобы и сама человеческая жизнь, неделимая и одновременно делимая, осиявалась подобающим ей образом божественными знаниями и чтобы бесстрастная часть души созерцала простые и глубочайшие зрелища из числа богоподобных картин, а страстная по-родственному служила ей и тянулась к божественнейшему,

пользуясь заранее подготовленными из формирующих символов образами...» [7, с. 449-450].

Таким образом, символы являют невидимое божественное воображающему, привыкшему к образам человеческого уму. Дионисий выделяет два вида символов и образов [7]: «подобные подобия» и «неподобные подобия». К подобным подобиям относятся имена Бога, ангельские имена. Их особенность в том, что эти образы, с одной стороны, дают возможность как-то познать то, что образа не имеет, познать Бога через такие Его имена, как «Слово», «Ум», «Премудрость», «Свет» и другие. Ведь Богу подобает разумность, мудрость, то есть эти имена подобны Ему. С другой стороны, они отдаляют от Бога, ведь Он превосходит всё названное, не являясь ничем из него.

«Неподобные подобия» – это образы, в которых представление божественного основано на несходстве и инаковости изображаемого и того образа, в котором оно изображается. В «неподобных подобиях» ангельские силы представляются в виде огненных колес, орлов, львов, и других вещей и существ, никак не схожих с бестелесными умными ангельскими силами. Кроме того, к неподобным подобиям Дионисий относит отрицательные определения, прилагаемые к Богу. Поскольку Бог превышает всего сущего, то Он обозначается через отрицания. Он описывается как «непознаваемый», «недостижимый» «безначальный» и др. Эти отрицательные определения в большей степени приближают к Богу по причине того, что не создают иллюзий подобия Бога с тем, чем Он не является. Для Дионисия последний способ в большей степени приближает к истине, он говорит, «...если отрицания применительно к божественному истинны, а утверждения не согласуются с сокровенностью невыразимого, то для невидимого гораздо более подходяще выявление через неподобные образы» [5, с. 44].

Неподобные подобия больше содействуют возвышению ума человека, чем подобные. Ведь человек, обладая не только разумной, но и страстной душой может «плениться» подобными образами (представляя, например, ангелов как златовидных небесных существ). По этой причине богословие обращается к несходным образам, чтобы «приземленные люди», поражаясь неподобию между образом и тем, что он изображает, пробуждали «...к действию то возвышающее, что есть в душе» [5, с. 45] и, как бы отталкиваясь от низких неподобных образов, устремлялись в сторону того, что образа не имеет. Так, представление ангельских сил в низменных неподобных образах животных, в большей степени возвышает наш ум, чем представление их в образах возвышенных. Здесь наглядно показано анагогическое назначение символа – возбуждать душу, но не «вниз», а «вверх», т.е. возвышать через это возбуждение ум. Поэтому неподобно-подобная отрицательная природа символа делает его ориентиром в сфере божественного. Символ побуждает к действию наш ум для того, чтобы он «активизировал» свою ангельскую природу для созерцания Бога.

Эти два типа образов соотносятся с двумя способами богословия: катафатический, т.е. утвердительный, основанный на подобию; и апофатический – отрицательный, основанный на неподобии. Катафатический способ предполагает, что божественное можно описывать и постигать через символы и имена, подобные священным прототипам. Апофатический же описывает божественное через отрицания. И здесь, как думается, можно провести параллель с двумя путями, которые выделяет Прокл: образный и символический. Иконический путь образов вполне соотносим с подобными подобиями, тогда как символический имеет черты сходства с апофатическим. В этом, вероятно, проявилась

одна из линий влияния Прокла на Дионисия. При этом мы не можем говорить здесь о сущностном соответствии двух путей.

Символического смысла полны церковные Таинства, которые Дионисий Ареопагит разбирает в книге «О церковной иерархии» [6]. Так, описывая символы Таинства Просвещения (Крещения), Дионисий раскрывает его душеводительный смысл. Как отмечает Эндрю Лаут (Andrew Louth) [16], Дионисий понимает Крещение как второе рождение, которое «...есть божественное рождение, делающее возможным обожение» [16, р. 58].

Дионисий говорит, что в Просвещении иерархическое и единовидное, т.е. боговидное, распределяется во множестве, чтобы, в свою очередь, гармонично вести каждого сообразно его чину ввысь [6, с. 324]. Выделяется три основных чина: чин очищаемых (сюда входят как готовые принять Крещение, так и крестившиеся, но еще не укрепившиеся в божественных состояниях), созерцательный чин (те, кто достиг созерцания священных символов и приобщения к ним) и чин монахов – самый совершенный из трех [6, с. 376–377]. В Просвещении человек приобщается к свету, здесь он получает способность узрения собственной природы. Восприимчик просвещаемого предстает его руководителем на пути к иерарху (епископу), которой, в свою очередь, символизирует Бога. «Возводимого таким образом человека воспринимает божественное Блаженство как Своего причастника и передает ему Свой свет как некий знак, завершая его приобщение к Богу и к свойственным приобщенным к Богу жребию и священному назначению...», – читаем у Дионисия [6, с. 326]. Здесь, таким образом, представлен схожий с описанным Проклом механизм приобщения к божественному, который «встраивает» человека в божественную цепь.

При этом, говоря о влиянии Прокла на Дионисия, и в целом платонизма на христианское богословие, думается, можно вспомнить вполне справедливую критику В.Н. Лосским [17] желания некоторых исследователей сделать из Дионисия неоплатоника. Когда речь идет о платонизме Отцов Церкви, в частности о неоплатонизме Дионисия, то здесь, по мнению русского мыслителя, речь идет скорее о внешнем сходстве, одна из причин которого – использование общей терминологии, свойственной той эпохе. Понимание же непознаваемого Бога у Дионисия и простоты Единого у неоплатоников существенно различается [17, с. 215].

Наконец, необходимо кратко сказать о продолжении символического богословия Дионисия у Максима Исповедника. В «Мистагогии» преп. Максим [8] развивает эту линию, раскрывая символизм Церкви и Божественной Литургии. В начальных главах данного произведения предлагаются различные аспекты этого символизма, а также символизма отношений Бога и мира.

Церковь обладает по подражанию и подобию, таким же действием, как и Бог [8, с. 157]. Другой важный момент касается Бога и Его творения. Преп. Максим пишет: «Бог..., сотворивший и приведший в бытие всяческая Своей беспредельной силой, связывает, сочетает, и ограничивает все, умопостигаемое и чувственное, промыслительно соединяя одно с другим и с Самим Собой» [8, с. 157]. При этом Бог, будучи и Началом и Причиной всего, соединяет и удерживает в единстве вещи не только схожей, но и противоположной природы. Церковь, будучи образом Пробраза, действует точно так же: соединяет Духом разных по языку, нравам, обычаям, возрасту и другим характеристикам людей в одно целое.

Другое важное символическое измерение Церкви – она есть образ космоса, состоящего из видимых и невидимых сущих. Если смотреть на



Церковь как на здание, храм уподобляется чувственному плотскому миру, тогда как алтарь – миру умопостигаемому, который состоит из умных и бесплотных сущностей. Храм – это алтарь в возможности, он становится действительным алтарем в высшей точке священнодействия, алтарь же – это всегда храм в своей актуальности [8, с. 159]. Для преп. Максима Исповедника важен момент единения чувственного и умопостигаемого: ведь космос един. И эти два мира, «неслиянно чередуясь» тождественны и самим себе и друг другу, они могут входить друг в друга, подобно «колесу в колесе» из Иезекииля [8, с. 159-160]. «Для обладающих [духовным] зрением весь умопостигаемый мир представляется таинственно отпечатленным во всем чувственном мире посредством символических образов. А весь чувственный мир при духовном умозрении представляется содержащимся во всем умопостигаемом мире, познаваясь [там] благодаря своим логосам. Ибо чувственный мир существует в умопостигаемом посредством своих логосов, а умопостигаемый в чувственном – посредством своих отпечатлений» [8, с. 159-160].

Наконец, еще одно важное символическое измерение Церкви у преп. Максима: она уподобляется человеку, где алтарь символизирует душу, божественный жертвенник – ум, а храм – тело [8, с. 160]. Таким образом, Церковь и происходящее в ней священнодействие имеет богословское, космологическое и антропологическое измерения. А само понимание символа преп. Максимом во многом продолжает линию Дионисия. Однако между двумя богословами существует и различие в понимании природы символа и символизма богослужения, на которые указал, в частности, В.М. Живов [18]. По его мнению, учение Максима отличается от оказавшего на него воздействия Дионисия следующими моментами: христоцентризмом, историзмом,

эсхатологизмом и утверждением, что происходящее в литургии обожение происходит реально. Если взять первый момент, то для Дионисия соединение со Христом носит символический, образный характер. Тогда как для преп. Максима – оно реально, верующий достигает не созерцания умопостигаемого, но приобщения к Самому Христу [18, с. 111]. Живов здесь ссылается на отрывок из «Церковной иерархии» (III, 3, 9: 437С), где о Св. Дарах говорится как о «чтимых символах» (Живов переводит *tàσεβάσμασύμβολα* как «честные символы»): «И пойми это священно, – что, когда чтимые символы, посредством которых Христос обозначается и приобщается (*δι' ὧν ὁ Χριστόςσημαίνεται καὶ μετέχεται*), бывают положены на божественный жертвенник, тут же на небольшом расстоянии находится список святых, что показывает нераздельно сопряженное их сверхмирное и священное единство с Ним» [6, с. 344]. Действительно, этот отрывок можно понять так, что Тело и Кровь Христовы – лишь символы Христа. С другой стороны, здесь говорится далее о нераздельном единстве святых со Христом – а на это продолжение Живов не ссылается – и поэтому, как нам представляется, речь идет уже о реальном единстве, а не символическом. К тому же символы для Дионисия, думается, реальные «проводники» к божественному. Поэтому точка зрения В.М. Живова об «образном», «метафорическом» соединении человека с божественным (и, в частности, «образном» соединении верных со Христом) в контексте богословия Дионисия представляется спорной.

### Выводы и заключение

Мы рассмотрели некоторые сюжеты проблемы понимания символа, образа, мифа в философии неоплатонизма, обращаясь прежде всего к Ямвлиху и Проклу (языческая философия), а также к Дионисию Ареопагиту и Максиму Ис-

поведнику (христианская философия). Несмотря на то, что названные авторы принадлежат разным, можно сказать, противоположным религиозным традициям, в контексте философии они во многом развивают одну линию понимания, согласно которой символ следует отнести, в свете деления Платона, к знакам по природе, а не по установлению. Символ/синфема, а также миф делают возможным общение двух основных уровней действительности – чувственной и умопостигаемой, человеческой и божественной. Символы выступают здесь как своего рода «проводники», «переходники» между этими уровнями. Символы/синфемы – то, через что боги присутствуют в вещах,

а вещи выступают частью божественного. Для того чтобы символы начали «работать», нужно, с точки зрения неоплатоников, особое действо – теургия. В свете же рассмотренных христианских авторов, символы актуализируются в ходе церковных священнодействий и таинств. Прежде всего в этих практиках раскрывается одна из главных функций символа – анагогическая, возводящая вещи-образы к прообразам, возводящая человека к божественному миру, одним словом – возводящая весь мир к Первообразу – безобразному Единому (для неоплатонизма) или приобщающая к Богу (для христианских философов).

### Список литературы / References

1. Лосев А.Ф. Вещь и имя // Бытие – имя – космос. М.: Мысль, 1993. С. 802–880.  
Losev A.F. Thing and name // Being – name – space. M.: Mysl, 1993. P. 802–880. (In Russ.)
2. Ямвлих. Собр. соч. в 4 томах. Т. 2. О египетских мистериях. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2020. 352 с.  
Iamblichus. Collected works in 4 volumes. Vol. 2. On the Egyptian mysteries. St. Petersburg: Publishing project "Quadrivium", 2020. 352 p. (In Russ.)
3. Прокл. Платоновская теология. СПб.: РХГИ; Летний сад, 2001. 624 с.  
Proclus. Platonic Theology. St. Petersburg: RHHI; Letniy Sad, 2001. 624 p. (In Russ.)
4. Прокл Диадокх. Комментарий к «Тимею». Книга I. М.: Изд-во «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2012. 376 с.  
Proclus Diadochus. Commentary on the Timaeus. Book I. M.: Publishing house "Greco-Latin Cabinet of Yu.A. Shichalin", 2012. 376 p. (In Russ.)
5. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 34–120.  
Dionysius the Areopagite. On the Celestial Hierarchy // Corpus of Works with Appendix of Interpretations of St. Maximus the Confessor. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publishing House, 2006. P. 34–120. (In Russ.)
6. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии // Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 310–396.  
Dionysius the Areopagite. About the Church Hierarchy // Corpus of Works with Appendix of Interpretations of St. Maximus the Confessor. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publishing House, 2006. P. 310–396. (In Russ.)
7. Дионисий Ареопагит. Послания // Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 412–460.  
Dionysius the Areopagite. Messages // Corpus of Works with Appendix of Interpretations of St. Maximus the Confessor. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publishing House, 2006. P. 412–460. (In Russ.)
8. Максим Исповедник. Мистагогия // Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1993. С. 154–184.

- Maximus the Confessor. *Mystagogy* // Maximus the Confessor. Works. Book 1. Ascetic and theological treatises. M.: Martis, 1993. P. 154–184. (In Russ.)
9. Платон. Кратил // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 613–681.
- Plato. *Cratylus* // Plato. Collected works in 4 volumes. Vol. 1. M.: Mysl, 1990. P. 613–681. (In Russ.)
10. Петров А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистически-римский период. СПб.: Издательство РХГИ; Издательский Дом СПбГУ, 2003. 415 с.
- Petrov A. V. Phenomenon of theurgy: Interaction of pagan philosophy and religious practice in the Hellenistic-Roman period. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Chemical Institute; Publishing House of St. Petersburg State University, 2003. 415 p. (In Russ.)
11. Халдейские оракулы / Пер. и комм. А. П. Большакова // Древний Восток и античный мир: Тр. кафедры истории древ. мира. [Сб.] IV (Ист. фак. МГУ). М.: ЭкоПресс-2000, 2001. С. 140–157.
- Chaldean Oracles / Trans. and comment. A. P. Bolshakov // The Ancient East and the Classical World: Proceedings of the Department of History of the Ancient World. [Collection] IV (Historical Faculty of Moscow State University). M.: EcoPress-2000, 2001. P. 140–157. (In Russ.)
12. Петров В.В. Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. М.: Круг, 2013. С. 210–225.
- Petrov V.V. Σύμβολα and συνθήματα in the theurgic Neoplatonism of Iamblichus and Proclus // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Research on the history of Platonism. M.: Krug, 2013. P. 210–225. (In Russ.)
13. Месяц С.В. Аристотелевская физика в афинской школе неоплатонизма // Философия природы и Античности в Средние века / Общ. ред. П.П. Гайдено, В.В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 274–289.
- Mesyats S.V. Aristotelian physics in the Athenian school of Neoplatonism // Philosophy of nature and Antiquity in the Middle Ages / General ed. P.P. Gaidenko, V.V. Petrov. M.: Progress-Tradition, 2000. P. 274–289. (In Russ.)
14. Порфирий. Подступы к умопостигаемому // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. М.: Круг, 2013. С. 760–791.
- Porfiry. Approaches to the Intelligible // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Research on the history of Platonism. M.: Krug, 2013. P. 760–791. (In Russ.)
- Петров В.В. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе» // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. М.: Круг, 2013. С. 264–308.
- Petrov V.V. Symbol and Sacred Action in Late Neoplatonism and in the Areopagite Corpus // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Research on the history of Platonism. M.: Krug, 2013. P. 264–308. (In Russ.)
- Louth A. Denys the Areopagite (Outstanding Christian Thinkers). London; New York: Continuum, 2002. X, 134 p.
- Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Академический проект; Парадигма, 2015. 543 с.
- Lossky V.N. Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology. M.: Academic Project; Paradigm, 2015. 543 p. (In Russ.)
- Живов В.М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // Художественный язык средневековья [сборник статей] / АН СССР, Науч. совет по истории мировой культуры. М.: Наука, 1982. С. 108–127.
- Zhivov V. M. «Mystagogy» of Maximus the Confessor and the development of the Byzantine theory of the image / USSR Academy of Sciences, Scientific Council on the History of World Culture. M.: Nauka, 1982. P. 108–127. (In Russ.)

### Информация об авторах

**Авдошин Георгий Валерьевич**, д. филос. наук, доцент, Казанский государственный энергетический университет, Институт цифровых технологий и экономики, профессор кафедры философии и медиакоммуникации.

**Модин Руслан Викторович (Иеромонах Роман (Модин))**, аспирант кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций, e-mail: rmodin89@gmail.com

### Information about author

**Avdoshin Georgy Valerievich**, Doctor of Philosophy, Associate Professor, Kazan State Power Engineering University, Institute of Digital Technologies and Economics, Department of Philosophy and Media Communications, ORCID ID0000-0001-6939-8596, e-mail: avdoshing@gmail.com

**Modin Ruslan Viktorovich (Hieromonk Roman (Modin))**, graduate student, Kazan (Volga Region) Federal University, Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications, Department of Social Philosophy, e-mail: rmodin89@gmail.com

Поступила в редакцию 12.08.2025; принята к публикации 15.09.2025.

Received 12.08.2025; accepted 15.09.2025.