

## АПОФАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ в учении святого Дионисия Ареопагита

Апофатическое (отрицательное) богословие с ранних времен является в святоотеческой мысли в виде двух различных течений. Одно из них резко отрицает возможность какого бы то ни было знания о Боге, по природе непостижимом. Мы можем постигать Бога не в том, что Он есть, а в том, что Он не есть<sup>1</sup>, отвлекая от Него всякие определения и имена. Таково учение Климента Александрийского. Имена, обозначающие Бога: Единый, Благой, Разум, Сущий, Бог, Творец, Господь,— не имеют значения имен в применении к Нему и употребляются лишь во избежание других обозначений, еще более унижающих абсолютную Непостижимость<sup>2</sup>. Самое знание о непостижимости Неведомого Бога (Деян. 17, 23) дается лишь благодатью — «богодарованной премудростью, которая есть сила Отца»<sup>3</sup>. Получившие ее Моисей и апостол Павел испытали невозможность познать Бога, первый — вступив во мрак, который есть непостижимость Божества, второй — услышав «несказуемые слова», которые означают Его неизреченность<sup>4</sup>. Другое течение, вступившее в сферу христианского богословия через Оригена, учившегося одновременно с Плотинем в школе Аммония Саккаса, связывается с неоплатоновской философией. Бог непостижим не по природе, а лишь в силу немощи нашего разума, затемненного плотью и связанного с чувственными образами и множественностью. Апофатическое богословие Оригена носит интеллектуалистический характер; оно сводится к отрицанию в Боге всего, что относится к материи и множественности, дабы познать Его в абсолютной простоте, исключающей всякую сложность,— «чистейший Дух», «умную Природу», Монаду или Единицу<sup>5</sup>. Ориген близок к учениям Плотина и его школы о познании абсолютного Единства путем отвлечения от всего сущего и от себя, дабы в состоянии экстаза, став «выше сущности», созерцающий не противостоял Созерцаемому, но пребывало бы одно Божественное Единство<sup>6</sup>. Эта апофатика сводится к отрицанию всего, что препятствует познанию Божественной Природы, положительно определяемой как Единое.

Великие каппадокийцы: святые Василий Великий, Григорий Назианзин, или Богослов, и Григорий Нисский, воспитанные на творениях Оригена, в вопросе об апофатическом богословии колеблются между двумя течениями. Возражая Евномию, утверждавшему познаваемость Божественной Сущности в понятиях, святой Григорий Нисский решительно отстраняет непостижимость Бога, доходит до отрицания всякой реальности имен, видя в них лишь искусственные обозначения. Такие полемические крайности не соответствуют, однако, духу учений великих каппадокийцев<sup>7</sup>. Уже Василий Великий, утверждая непостижимость Сущности, отличает от Нее «действия» Бога, которые до нас нисходят и в кото-

рых Он познается<sup>8</sup>. Святой Григорий Назианзин, отрицая возможность познания «первой» и «несообщимой» Природы, признаёт постижимость «последней», «до нас достигающей»; это то, что видел Моисей, «задняя Божия», «великолепие», являемое в творениях, «после Бога дающее познание о Боге»<sup>9</sup>. Григорий Нисский, наряду с утверждениями о полной непостижимости Бога, приводящими к номинализму в вопросе о Божественных именах, развивает учения святителя Василия Великого и Григория Назианзина о теофании (явлении Бога), приближаясь к устранению противоречия непостижимой Сущности и имеющих реальное значение имен Божиих<sup>10</sup>. Однако не ему суждено было разграничить отрицательное и положительное богословие. Эта задача выпала на долю таинственного автора «Ареопагитических творений», соединившего в своем богословствовании оба отмеченных нами течения.

В отличие от неоплатоников и Оригена, для которых отрицательное богословие не противопоставляется положительному, служа путем к соединению с Единым, Которое, как Единство, все же может быть положительно определено, автор «Ареопагитик» отрицает всякую определенность Бога, даже характер предмета познания или незнания. С другой стороны, в отличие от Климента Александрийского и отчасти от великих каппадокийцев, он настаивает на реальном значении Божественных имен, обосновывая положительное богословие.

Противоположность отрицательного и положительного богословия не означает недостоверности одного из этих путей; она имеет реальным основанием различие между Божественными соединениями (*henóseis*) и разделениями (*diakriseis*), между сокровенной Сущностью (*hýparxis, ousia*) и открывающимися происхождениями (*proódoi*). Божественные соединения суть «тайные и не являющиеся во вне основания более чем несказанного и непознаваемого Пребывания»<sup>11</sup>; это сверхсущностная Природа Бога, покрытая мраком незнания (о Божественном мраке см. далее), не являющаяся никому, Божественный Покой (*Hesychia*), Молчание (*Sigé*), Безмолвие (*Aphthenxia*) Бога, не проявляющего Себя никаким исхождением. Божественные разделения, напротив, суть Божественные происхождения (*proódoi*) и обнаружения (*ekphanseis*), поскольку Бог открывается в них и может быть познан<sup>12</sup>.

Прежде всего Божественные разделения обозначают Лиц Пресвятой Троицы; Они — разделения в глубинах Самого сверхсущностного Божественного соединения (*hénois*), происхождения, пребывающие внутри Самого Сущности<sup>13</sup>, одновременно и Божественные соединения и Божественные разделения<sup>14</sup>. Поэтому откровение Пресвятой Троицы, будучи вершиной катафатического богословия, принадлежит в равной мере и к апофатическому<sup>15</sup>. «Таковы соединения и разделения в несказанном Соединении и Сущности», — заключает Дионисий свой краткий и не вполне ясный очерк о Божественных разделениях в Пресвятой Троице.

Иное разделение — то, которым Бог исходит во вне. Это — «Происхождение Божественного Соединения, сверхсоединенно Себя умножающего и разнообразящего»<sup>16</sup>. Благая Причина всего сущего исходит в Силах (*dynameis*), творя всё и проявляясь во всем; отдаваясь в Своих дарах, Она становится познаваемой, поскольку всё сущее в той или иной мере причаствует Божественным Силам<sup>17</sup>. Говоря «Бог», «Премудрость», «Жизнь», «Сущий», мы разумеем Силы обоготворяющие, умудряющие, животворящие, сущетворящие<sup>18</sup>. Эти и иные Божественные

имена, открытые в Священном Писании, обозначают различные Силы, или «Провидения» (*prophetai ekphantorikai*), как их еще называет Дионисий, тем обозначая отношение Бога к твари. Имя «Благодать» (*agathoputia*) есть наиболее полное выражение Провидения в Его основе<sup>19</sup>; остальные имена выражают лишь частичные Провидения<sup>20</sup>. Всё сущее призвано причастовать Божественным Силам, от которых оно получает свое бытие и совершенство, в мере, предназначенной для каждого творения<sup>21</sup>. Различные образы причастия Силам, предначертанные для каждой твари, суть Божественные идеи (*paradeigmata*) — «сущетворящие слова» (*logoi*) вещей, единокупно предсуществующие в Боге «предначертания» (*prooismoi*), «благие воления» (*theia kai agatha thelemata*), которыми Бог предначертал и сотворил все сущее»<sup>22</sup>. Многообразие идей существует единокупно (*eniaios*) в Божественных Силах, не нарушая их простоты, и впервые является как многое в творениях, причастующих Силам; подобным же образом всякое число содержится в единстве и умножается, покидая его, все радиусы едины в центре и многочисленны на окружности<sup>23</sup>. Сами в себе Божественные Силы просты и непричастны ничему, хотя всё им причастует<sup>24</sup>. Дионисий нередко называет их «сверхсущностным Лучом (*hyperousios aktis*), в котором несказанно предсуществуют вершины всех познаний»<sup>25</sup>, «Лучом Божественного Мрака»<sup>26</sup>. Употребление то множественного — *dynámeis*, то единственного числа — *aktis* соответствует определению Сил как «Происхождения Божественного Соединения, более чем едино Себя умножающего»<sup>27</sup>. В Своем Происхождении (*proodos*) Божество не умаляется: Божественные Силы, Луч, нисходящий к твари, есть подлинное и неумаленное всё Божество, не будучи, однако, Природой Бога (*hýparxis, ousia*), Которая непознаваема и пребывает во Мраке неприступном от чремерности изливающегося из Него Света<sup>28</sup>. Одновременно «сокрываемое»<sup>29</sup> исходящими Лучами и открывающееся через них в творениях Божество «соединенно разделяется, умножается единокупно и многообразится, не покидая единства»<sup>30</sup>. Всякая Сила, исходящая к твари, всякий Луч есть весь Бог нераздельно, ибо «в Божестве соединения превышают разделения, предшествуют им и пребывают не менее едиными после не покидающего единства простого разделения»<sup>31</sup>.

Своим учением о «Божественных соединениях и разделениях», о «Сверхсущностной Природе» Бога и Его «Происхождениях», или «Силах», неизвестный автор «Ареопагитических творений», живший на грани V и VI столетий<sup>32</sup>, завершает искания великих каппадокийцев и одновременно учения гностиков и неоплатоников. Различая Сущность и Силы, он утверждает реальность Божественных Имен и возможность богопознания, не нарушая тем непознаваемости Сущности, к чему лишь приближались каппадокийцы в учениях о теофании. С другой стороны, уча о «нераздельности Божественного разделения», о том, что Бог пребывает всецелым и нераздельным в каждой Силе, исходящей во вне, Дионисий обезвреживает неоплатоновские учения об эманациях<sup>33</sup> — частичных и умаленных происхождениях из Божественного Первоначала.

Завершив и сомкнув воедино обе традиции, святой Дионисий Ареопагит открывает новую эпоху в богословствовании и, в этом смысле, может назваться отцом византийского богословия. Святой Максим Исповедник, святой Иоанн Дамаскин, святой Феодор Студит, святой Симеон Новый Богослов, Михаил Пселл, Пахимер, наконец, святой Григорий

Палама последовательно развивают учение о различии Сущности, Сил и Действий и о связанном с ним апофатическом богословии<sup>34</sup>.

Учение об отрицательном богопознании развито Дионисием Ареопагитом в трактате «О мистическом богословии» и в двух посланиях (I и V), служащих пояснениями к нему. Кроме того, отрицательному методу уделено особое внимание в трактатах «О Божественных Именах». (гл. I, §§ 4, 5 и 6; гл. VII, §§ I и 3 и гл. XIII, § 3) и «О Небесной иерархии» (гл. II, § 3).

Всякое познание относится к сущему и им ограничивается. Бог, превышающий всякую сущность, не есть сущее и, следовательно, не может быть познан<sup>35</sup>. Непознаваемый в Своей Природе, Бог познается, однако, нами «из порядка всего сущего, Богом произведенного и содержащего образы и подобия Божественных идей, поскольку мы восходим особым путем и последованием к Превышающему всяческое, воспринимая Его в отвлечении от всего, в превосходстве, как Причину всего»<sup>36</sup>. Таким образом, мы можем познавать Бога в творениях, поскольку они суть образы и подобия, являющие Его идеи, и восходить к Нему, как за пределами Причины сущего. Отсюда два метода в богословии: положительный (катафатический), идущий путем утверждений и приводящий к некоторому знанию о Боге, поскольку Он открывается в творении, и отрицательный (апофатический), идущий путем отрицаний и приводящий к совершенному незнанию по отношению к Тому, Что за пределами сущего. «Таким образом, Бог познается во всем и вне всего; познается Бог в знании, познается и в незнании, есть о Нем и разумение, и слово, и ведение, касание и чувство, мнение и представление, иня и всё прочее, и в то же время Он не постигается, остается неизреченным, не именуется; Бог не есть что-либо сущее и не познается в чем-либо сущем; Он есть всяческое во всем и не есть что-либо ни в чем; познается всеми из всего, и никем ни из чего; справедливо говорим сие о Боге — Он прославляется из всего сущего, через сообразность всех вещей, коих Он есть Причина. Но все же высочайшее познание Бога — то, которое достигается через незнание, путем превышающего разум соединения, когда разум, отделившись от всего сущего и затем покинув сам себя, соединяется с лучами, сияющими горé, откуда и где он просвещается в непостижимой бездне Премудрости»<sup>37</sup>.

Отрицательное богопознание противопоставляется положительному, как более совершенное; незнание (agnosia), к которому оно приводит ставится выше знания, как «немудрое Божие», которое стало «премудрее человеков» (I Кор. 1, 25)<sup>38</sup>. «Следует знать, что наш разум обладает способностью к познанию, благодаря которой созерцает умопостижимое; соединение же, через которое он приобретает к тому, что выше его, превосходит природу разума. Путем этого соединения Божественное постигается не нашими силами, но мы сами всецело выходим из самих себя и становимся Божиими, ибо лучше принадлежать Богу, чем самим себе; таким образом, Божественное будет даровано тем, кто стали едины с Богом. Сию бес-словесную, без-умную, не-мудрую Премудрость славословя превознесенно, скажем, что Она есть Причина всякого разума и слова, всякой премудрости и постижения»<sup>39</sup>.

Из приведенных текстов мы видим, что апофатическое богословие путем отрицания всякого знания, относящегося необходимо лишь к сущему, путем отрешения познающего от самого себя приводит к Боже-

ственной Премудрости, которая для человеков есть «незнание» (agnosia); совершается таинственное «соединение» (hénosis) с Божественными Лучами — цель отрицательного богопознания. Очевидно, что отрицательное богословие не есть познание: всякое знание относится к сущему, Бог же — не сущее и может быть постигнут лишь незнанием<sup>40</sup>. Цель отрицательного пути — превышающее разум соединение с Богом; для его достижения нужно выйти за пределы знания и за пределы сущего, к которому всякое знание относительно. Таким образом, отрицательный путь в богословии есть и с х о ж д е н и е, то есть, буквально, экстаз (héxtasis).

Отрицательному методу посвящен трактат «О мистическом богословии». Само заглавие показывает, что для автора отрицательное богопознание есть мистический опыт<sup>41</sup>. Дионисий начинает свой трактат, посвященный Тимофею, молитвенным воззванием к Пресвятой Троице, прося направить его «к высочайшей вершине тайных словес», где просты, совершенные и неизменные тайны «открываются в блистающем Мраке таиноучительного молчания», исполняя светом «умы, закрывшие глаза». Затем Ареопагит призывает Тимофея к «мистическим созерцаниям»: он должен отрешиться от чувств и умственных действий, от всего чувственного и умопостигаемого, от не сущего и сущего, дабы в незнании достигнуть соединения с Тем, Что превышает всякую сущность и знание; «в совершенном исхождении из себя и из всего сущего он должен возвыситься до надсущностного Луча Божественного Мрака»<sup>42</sup>. «Благая Причина всех вещей» одновременно многословесна и бессловесна. В истинном своем виде, без покровов, Она может явиться лишь тем, кто, «миновав всё нечистое и чистое, превзойдя в восхождении все священные вершины, покинув все Божественные светлы, звуки и Небесные словеса, войдут во Мрак, где, как говорит Писание, истинно обитает Тот, Кто вне всего»<sup>43</sup>.

Дионисий подтверждает всё сказанное описанием восхождения Моисея на Синай в срётение Богу, которое он изъясняет как экстаз (Исх., гл. 19). Прежде всего, Моисей очищается и отделяется от неочищенных; тогда он «слышит многозвучные трубы и видит многие светлы, блистающие чистыми и преизобилующими лучами; затем он отделяется от всех и спешает с избранными нерями к вершине Божественного восхождения; однако и здесь еще не сообщается с Самим Богом и созерцает не Его (ибо Он несозерцаем), но место, где Он пребывает. Это означает, как я полагаю, что высочайшее и самое Божественное из всего видимого и умозримого суть основоположные словеса вещей, подлежащих Тому, Кто превосходит всяческое; через них явствует присутствие Превышающего всякую мысль, покоящегося на умопостигаемых высотах Своих священнейших мест. Наконец, [Моисей] покидает созерцаемое и созерцающих и входит в поистине мистический мрак незнания, где, закрыв глаза для всяких умственных восприятий, приступает к совершенно Неосязаемому и Незримому, вполне принадлежа Тому, Кто вне всего, и нимало себе или кому иному, будучи в большей мере соединен с совершенно Непознаваемым, при бездействии всякого познания, и тем самым, что ничего не познает, познавая превыше разума»<sup>44</sup>.

Во второй главе путь отрешений от всего сущего, приводящий к Божественному Мраку, сравнивается с искусством ваятеля, который, удаляя всё, что скрывает статую в глыбе материала, обнаруживает ее сокровенную красоту единственно путем «отрешений». Путь «отрешений»

(*aphairéseis*) должен быть восхождением от низшего к высшему, при котором, отрешившись от всего, «неприкроенно познают Непознаваемое, скрываемое всем, что может быть познано во всем сущем». Этот путь противоположен пути «положений» (*théseis*), который есть нисхождение от высших ступеней бытия к низшим<sup>45</sup>.

В третьей главе Дионисий перечисляет свои произведения, относящиеся к «утвердительному богословию», из которых многие до нас не дошли, и располагает их в порядке «многословия», возрастающего по мере нисхождения от высших теофаний к низшим. «Мистическое богословие», являющееся восхождением, — самый краткий из всех трактатов, ибо оно приводит к «бес-словесности»<sup>46</sup>.

Главы IV и V перечисляют ряд атрибутов и свойств чувственного и умопостигаемого характера, отрицая их присущность Богу. «О Причине всяческого не может быть ни утверждения, ни отрицания; утверждая или отрицая то, что ниже Ее, мы не утверждаем о Ней и не отрицаем, ибо превыше всякого утверждения Совершенная и Единая Причина всех вещей, и превыше всякого отрицания Превознесенность вполне отрешившегося от всего, пребывающая вне всех вещей»<sup>47</sup>. Этими словами заканчивается трактат «О мистическом богословии».

Постоянное именование Бога «Причиной» (*aitia*) должно быть пояснено из учения о причинности, свойственного Дионисию и более определенно выраженного святым Максимом Исповедником в его «Схолиях» к творениям Ареопагита<sup>48</sup>. Отношение причины к причиненному есть явление (*ékphansis*): невидимые и сокровенные (*ákrata kai mystika*) причины являются как видимые и познаваемые в причиненном. Бог является в творениях (*theopháneia*). Отношение причиненного к своей причине есть причастность (*méthexis*) или подражание (*mimesis*), благодаря которому причиненное становится образом (*eikón*) причины. Богоподражание (*theomimesis*) — причастность Богу, свойственная всем творениям; через него они получают свой образ и богоподобие. Совершенная причастность Творцу, возможная для твари, есть обожение (*théosis*).

Различие положительного и отрицательного богословия сказывается в самой противоположности их направлений. Утвердительный путь соответствует Божественному нисхождению, обнаружению Божественной Причины в причиненном: о творениях утверждается их теофанический характер, в меру их аналогии непознаваемой Причине<sup>49</sup>; они становятся «провозвестниками Божественного Молчания», «сияющими светом, указующими присутствию Обитающего в неприступных местах»<sup>50</sup>. Отрицательный путь, следующий противоположному направлению, соответствует восхождению твари к Богу — от известных и познаваемых причиненных к неведомой и непознаваемой Причине; о Боге отрицается все познаваемое и, следовательно, всё сущее, начиная с низших и кончая самыми высшими определениями<sup>51</sup>. Этот путь, в противоположность положительному богословию, не есть познание Причины, открывающейся в причиненном, но исхождение из причиненного, то есть из всего сотворенного, к сокрытой Причине, пребывающей вне своих обнаружений, мистический опыт о Боге вне творений, вне Его теофаний, достижимый лишь путем экстаза, предвосхищающего *théosis*.

В описании «экстаза» Моисея, который, как мы видели, является для Дионисия примером отрицательного богопознания, следует отме-

тить, достигнув «вершины восхождения», Моисей еще не сообщает с Богом, но созерцает лишь (как говорилось выше) «место, где пребывает Бог». Это высочайшее из всего, что может быть познано, «основположные словеса» всего сотворенного, через которые явствует присутствие Бога<sup>52</sup>. Нетрудно убедиться, в другом месте, что *hypothetikoí lógoi* обозначают Божественные идеи, определенные как «сущетворящие словеса вещей, единокупно предсуществующие в Боге»<sup>53</sup>. Идеи, соответственно которым Божественные Силы многообразно явствуют в мире, суть основания теофаний; в этом смысле они «высшее из всего видимого и умозримого»<sup>54</sup>, «нечто у Бога, что существует и познаётся»<sup>55</sup>. Отрешившись и от них, Моисей «вступает во мрак незнания» и достигает «соединения, которое превыше разума», со сверхсущностным Лучом.

Апофатический путь не приводит к Божественной Природе, но к соединению с Силами. Как разделенные, Божественные Силы познаются в положительном богословии путем знания, поскольку им в разной степени причаствует всё сущее. Но «в Божестве соединения превышают разделения», и те же Силы могут быть постигнуты, как соединенные и не покидающие простого единства, в отрицательном богословии,— путем экстаза. Разделенные силы познаются в творениях разделяющим, дискурсивным разумом, «спиралевидным движением души», как говорит Ареопагит, повторяя выражение неоплатоников<sup>56</sup>. Соединенный в самом разделении и пребывающий вне творений, несмотря на нисхождение к ним, Божественный Луч постигается в таинственном соединении, ангелоподобным «круговым движением»<sup>57</sup>.

Достижимое лишь путь экстаза и «незнания», соединение со сверхсущностным Лучом есть предвосхищение вечного блаженства ангелов и сынов Божиих, «сынов воскресения»<sup>58</sup>. Обожение, удел праведников, есть уподобление Богу и соединение, соделываемое в Церкви действием Святого Духа<sup>59</sup>. В нераздельном, но и неслиянном соединении с Божественными лучами творение уподобляется Творцу, причинное становится подобным Причине, являя Ее в меру своей аналогии, «совершая благодатию и богодарованной силой то, что принадлежит Божеству по природе и сверх меры»<sup>60</sup>.

«Причина всего и всё наполняющее есть Божество Иисуса»<sup>61</sup>. Сокрытая Причина вполне открылась в Боговоплощении: «В человечестве Христа Сверхсущностное явилось в человеческой сущности, но Оно пребыло сокрытым и после обнаружения, или, говоря более боголепно, в самом Своем обнаружении»<sup>62</sup>. Будучи полнотой Богоявления и вершиной всех теофаний в творениях<sup>63</sup>, а следовательно, и основанием утвердительного богословия, Воплощенное Слово пребывает, однако, непознаваемым, и «утверждения о человечестве Иисуса имеют силу превосходящего отрицания»<sup>64</sup>. Таким образом, оба пути относятся к Богочеловеку одновременно. Утвердительный путь соответствует нисхождению Божества, в котором Оно Само открывается, становясь «всяческим во всем», тогда как отрицательный соответствует восхождению твари к своей Причине, то есть обожению, совершаемому силой Святого Духа. Первым путем Божество свидетельствует о Себе постижимо, вторым творения, исполненные благодати Святого Духа, свидетельствуют о непостижимости Божественной Природы.

Обожение, совершающееся силой Святого Духа в Церкви, может быть предвосхищено в состоянии экстаза. Так же как обожение, экстаз не может быть достигнут собственным усилием. «Соединение превыше разума» с Божественным Лучом, совершающееся в незнании и выхождении из всего сущего, предполагает «единящую силу» (*heporoios dýnamis*)<sup>65</sup>, благодаря которой разум соединяется с тем, что превышает его природу, и познает Божественное, покидая себя и становясь Божиим<sup>66</sup>.

Дионисий говорит, что апостол Павел восклицал: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20), став причастным «экстатической Силе» (*dýnamis extatiké*) Божественной Любви, которая требует, чтобы любящие принадлежали не себе, но тем, кого любят<sup>67</sup>. Любовью Бог исходит из Своей Сущности в Силах, творя мир; как Причина любви, Он движет к Себе все сотворенное, заставляя его исходить из себя к Богу<sup>68</sup>. Божественная Любовь является как «вечный круг»<sup>69</sup>, нисходя до крайних пределов сущего и оттуда вновь возвращаясь через все сущее, «из Себя, через Себя, в Себе Себя кругообращая и к Себе всегда так же обращаясь»<sup>70</sup>.

Этот «гимн любви», усвояемый Дионисием своему учителю — святому Иерофею, невольно уводит мысль от церковного богословия в мир неоплатоновской философии, которой широко воспользовался автор «Ареопагитик». Однако это сходство представится нам лишь внешним, если мы соотнесем с круговым путем Божественной Любви два пути в богословии — утвердительный, отвечающий нисхождению Божества в Силах и явлению Его миру через Иисуса Христа (*theorhánēia*), и отрицательный, соответствующий восхождению творений к обожению (*théosis*), или восхищению их, в экстазе совершаемому, так же как и *theosis*, силой Святого Духа.

Утвердительный и отрицательный пути, одновременно свидетельствующие о Богочеловечестве Иисуса Христа, приводят «сынов воскресения» к созерцанию Света Божества телесными очами. Обожненные творения достигают «хриstopодобного и блаженного удела, в коем, по слову Писания, всегда с Господом будем, исполняемые в чистых созерцаниях видимым Его Богоявлением, которое будет просвещать нас блистающими сияниями, подобно как учеников при Божественном Преображении, и в то же время причастные бесстрастным и нематериальным умом Его умному Свету и соединению превыше разума в неведомых и блаженных устремлениях более чем светлых лучей, Божественно уподобившись поднебесным духам, ибо, по истинному слову Писания, будем равными ангелам и сынами Божиими, будучи сынами воскресения»<sup>71</sup>.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Clemens Alexandrinus*. *Stromata*, I, V, с. XI. Auftrage der Kirchenväter Kommission der Königl. Preuss. Akad. der Wissensch. Leipzig, 1906, II Bd., S. 374.

<sup>2</sup> *Ibid.*, с. XI, p. 380 s.

<sup>3</sup> *Ibid.*, с. XIII, p. 381.

<sup>4</sup> *Ibid.*, с. XII, p. 377—381.

<sup>5</sup> *Migne*. *Patrologia graeca*, t. XI.—«О началах», I, 1, § 5, p. 124. *Ibid.* § 6, p. 124—125.

<sup>6</sup> *Plotinus*. *Enneas* VI, I, IX, конец § 9 и §§ 10 и 11.—Ed. Teubner, p. 522 s.

<sup>7</sup> Подробный разбор спора с Евномием см. у В. Несмелова: *Догматическая система Григория Нисского*, Казань, 1887.



<sup>8</sup> Epistola CCXXXIV, ad Amphiloichium.— *Migne. Patrologia*, t. 32, col. 869.— См. также Ep. CCXXXIII и CCXXXV, связанные с Евномиянскими спорами.

<sup>9</sup> Oratio theologica secunda.— *Migne. Patrologia*, t. XXXVI, col. 28—29.

<sup>10</sup> О системе Григория Нисского см.: В. Несмелов. Указ. соч. Для апофатического богословия особенный интерес представляют: Dt vita Moysis.— *Migne. Patrologia*, t. XLIV, col. 298—430, VI oratio. De beatitudinibus.— *Ibid.*, col. 1264—1277.

<sup>11</sup> De Divinis nominibus, II, 4.— *Migne*, t. 3, col. 640.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, § 5, col. 641.

<sup>14</sup> *Ibid.*, § 4, col. 641.

<sup>15</sup> *Ibid.*, § 7, col. 645.

<sup>16</sup> *Ibid.*, § 5, col. 644.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, § 7, col. 645.

<sup>19</sup> *Ibid.*, II, 1, col. 636; IV, 1—4, col. 693—700.

<sup>20</sup> *Ibid.*, V, 2, col. 817.

<sup>21</sup> De coelesti hierarchia.— *Ibid.*, IV, 1, col. 177.

<sup>22</sup> De Div. nom.— *Ibid.*, V, 8, col. 824.

<sup>23</sup> *Ibid.*, V, 6, col. 820 s.

<sup>24</sup> *Ibid.*, II, 5, col. 644.

<sup>25</sup> *Ibid.*, I, 4, col. 592.

<sup>26</sup> De mystica theologia.— *Ibid.*, I, 1, col. 1000.

<sup>27</sup> De Div. nom.— *Ibid.*, II, 5, col. 643.

<sup>28</sup> Epistola.— *Ibid.*, V, col. 1073.

<sup>29</sup> Ep.— *Ibid.*, I, col. 1065; Ep.— *Ibid.*, V, col. 1073 s.

<sup>30</sup> De Div. nom.— *Ibid.*, II, 11, col. 649.

<sup>31</sup> *Ibid.*, col. 652.

<sup>32</sup> *Stiglmayr*, S. I. Das Aufkommen der areopagitischen Schriften, 1895 (Сводку и критику различных мнений о времени появления «Ареопagitик» и об их авторе см. во введении к труду *Durental'a* "S. Thomas et le pseudo-Denys", Paris, 1919).

<sup>33</sup> О связи терминологии Дионисия с неоплатоновской философией и языческим миром см.: *H. Koch*. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen (Forschungen zur christlichen Litteratur und Dogmengeschichte. T. 86, Bd. 1, Hefte 1 u. 2), Майнц, 1900; *H. F. Muller*. Dionysios, Proclus, Plotinos (Beiträge z. Gesch. der Philosophie d. Mittelalters, Bd. XX, Hf. 3—4). Münster, 1918. Оба автора переоценивают неоплатоновские влияния, совершенно игнорируя самую основу богословия Ареопагита. Для них он лишь неудачный подражатель Прокла и Плотина.

<sup>34</sup> Это различие всегда было предметом непонимания для западных богословов, отмечавших лишь один момент различия *henóseis* и *diakriseis*, относящийся к Сущности и Лицам Пресвятой Троицы. Современные историки следуют обычно их примеру и, проходя мимо самого ядра Дионисиева богословия, не способны увидеть в «Ареопagitиках» ничего, кроме неоплатоновской метафизики. Весьма понятны, при таких условиях, обычные заявления о «пантеизме» или «эманатизме» Дионисия. *Siebert* (*Die Metaphysik und Ethik des pseudo-Dionysius Areopagita*. Jena, 1894) приписывает Дионисию "dynamische Pantheismus", повторяя выражение *Zeller'a*, справедливо отнесенное к системе Плотина. *Weertz* (*Die Gotteslehre des ps. D. Areop. u. ihre Einwirkung auf Thomas v. Aquin. Köln, 1908*) отвергает это мнение, но, пройдя мимо учения о *henóseis* и *diakriseis*, впадает в ошибки того же порядка: так, вслед за *Niemeyer'ом* (*Dionysii Areopagitae doctrinae*. Halle, 1869), считая, что *agathonymia* есть определение Самой Божественной Природы, он приписывает Дионисию учение о необходимости творческого акта, заключенной в самой Сущности Божества,— мысль, свойственную неоплатоновским учениям.

<sup>35</sup> De Div. nom, I, 4, col. 593.

<sup>36</sup> *Ibid.*, VII, 3, col. 869 et 872.

<sup>37</sup> *Ibid.*, VII, 3, col. 872.

<sup>38</sup> *Ibid.*, VII, 1, col. 865 et 868.

<sup>39</sup> *Ibid.*, VII, 1, col. 868.

<sup>40</sup> Epistola I, col. 1065.

<sup>41</sup> Прилагательное *μυστικός* употребляется Дионисием обычно для обозначения особого опыта, который превышает разумение: прежде всего следует отметить в этом смысле то место для сочинения «О Божественных Именах» (II, 9), где Дионисий говорит о своем учителе, который получил богословские знания частью от предшественни-

ков, частью исследуя Писание, частью же не учаь Божественному, но испытую его, достигая «мистического единения».

<sup>42</sup> De myst. theol., I, 1, col. 997—1000.

<sup>43</sup> Ibid., I, 3, col. 1000.

<sup>44</sup> Ibid., col. 1000—1001. Интересно сравнить этот текст с De vita Moysis и De beatitudinibus, VI oratio, святого Григория Нисского, где говорится о «неведении, превышающем всякое знание».

<sup>45</sup> Ibid., II, col. 1025.

<sup>46</sup> Ibid., III, col. 1032 s.

<sup>47</sup> Ibid., V, col. 1048.

<sup>48</sup> См., напр., Scholia in Eccl. Hier., с. III, § III, 2. Apó ton aitiatón.—Migne. Patrologia, t. IV, col. 137.

<sup>49</sup> Об «аналогиях» и, в связи с ними, о положительном богословии Ареопагита см. нашу статью «La notion des analogies chez Denys le pseudo-Aréopagite» в V томе Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age. P., 1930.

<sup>50</sup> De Div. nom., IV, 2, col. 696.

<sup>51</sup> См. IV и V гл. «Мистического богословия».

<sup>52</sup> Там же. См. цитату примеч. 44.

<sup>53</sup> De Div. nom., V, 2, col. 817.

<sup>54</sup> См. примеч. 44.

<sup>55</sup> Ep. I, col. 1065.

<sup>56</sup> De Div. nom., IV, 9, col. 705.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Ibid., I, 4, col. 592 s.

<sup>59</sup> Eccl. Hier., I, 3—4, col. 376.

<sup>60</sup> Ibid., III, 3, col. 168.

<sup>61</sup> De Div. nom., II, 9, col. 648.

<sup>62</sup> Ep. III, col. 1069.

<sup>63</sup> De Coel. Hier., VII, 2, col. 208.

<sup>64</sup> Ep. IV, col. 1072.

<sup>65</sup> De Coel. Hier., I, 1, col. 120.

<sup>66</sup> De Div. nom., VII, 1, col. 865 s.; XI, 2, col. 949.

<sup>67</sup> Ibid., IV, 13, col. 712.

<sup>68</sup> Ibid., IV, 13—14, col. 712.

<sup>69</sup> Ibid., § 14, col. 712 s.

<sup>70</sup> Ibid., § 17, col. 713.

<sup>71</sup> Ibid., I, 4, col. 592.