

Дмитрий Бирюков. Ареопагитский корпус: учение о Боге и о
Божественных именах

В состав т. н. «Ареопагитского корпуса»¹ входят четыре трактата: «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О Божественных именах», «О мистическом богословии», а также десять небольших посланий². Вопрос об авторстве корпуса поднимался еще в древности и является актуальным до сих пор. Сам автор корпуса называет себя Дионисием Ареопагитом, о котором идет речь в Деян. 17, 34 – афинским аристократом, который был обращен в христианство ап. Павлом во время его проповеди в Ареопаге (ок. 51 г.). В 7-м послании корпуса, представленном как послание священномученику Поликарпу Смирнскому, автор повествует, что он, будучи вместе со своим другом софистом Аполлофаном в Египте, в городе Гелиополе, видел, как луна неестественным образом заслонила солнце при том, что не настали сроки для затмения, и простояла таким образом некоторое время. В трактате «О Божественных именах» (3.2–3) автор говорит о своем учителе после апостола Павла – священномученике Иерофее, епископе Афинском, которому он приписывает сочинение «Первоосновы богословия»; автор корпуса упоминает, что вместе с Иерофеем, а также с апостолами Иаковом и Петром он присутствовал при «созерцании живоначального и богоприимного тела», что, следуя

¹ Укажем на современное критическое издание корпуса; трактат «О Божественных именах»: *Corpus dionysiacum I* / Her. B. R. Suchla. Berlin, New-York, 1990. (Patristische Texte und Studien 33); остальные трактаты, а также послания: *Corpus dionysiacum II* / Her. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin, New-York 1991. (Patristische Texte und Studien 36).

² Также в *Ареопагитиках* упоминаются другие сочинения автора корпуса: «Богословские очерки» (О Божественных именах 1.1; 1.5), «О свойствах и чинах ангелов» (О Божественных именах 4.2), «О душе» (Там же), «О справедливом и Божественном суде» (О Божественных именах 4.35), «Символическое богословие» (О Божественных именах 1.8), «О Божественных гимнах» (О небесной иерархии 7.4), «Об умопостигаемом и чувственном» (О церковной иерархии 1.2). Упоминаются также сочинения еп. Иерофея Афинского – «Гимны любви» (О Божественных именах 4.14–16) и «Начала богословия» (О Божественных именах 3.2). Все эти сочинения, вероятно, никогда не были написаны.

древней схолии к этому месту и исходя из данных критической агиографии, следует понимать как указание на Успение Богородицы.

До VI в. Ареопагитский корпус был неизвестен. Впервые упоминания о нем появились в разгар христологических споров: в частности, трактат «О Божественных именах» цитируется Севиром Антиохийским в полемике с Юлианом Галикарнасским, и вообще, монофизиты активно использовали цитату из 4-го послания Пс.-Ареопагита, где говорится о «новом Богомужном действии»³ Христа после воплощения (монофизиты толковали эту формулу в смысле «единого» Богомужного действия), доказывая, что Христос имел одно действие. Довольно быстро авторитет корпуса распространился по всему христианскому миру.

Дошедшие до нас списки корпуса восходят к одному прототипу, который является утраченным. Вскоре после того, как сформировался корпус, был произведен его перевод на сирийский язык, сделанный Сергием Решайнским; часть этого перевода сохранилась. Поскольку текст корпуса в сохранившихся греческих рукописях в некоторых местах испорчен, он иногда успешно проясняется по сирийскому переводу, восходящему к более ранней версии корпуса, чем сохранившиеся греческие рукописи. Важными для истории христианской мысли является пролог и схолии к корпусу, часть из которых принадлежит Иоанну Скифопольскому, а часть, возможно, прп. Максиму Исповеднику⁴.

Сомнения в том, что авторство корпуса принадлежит тому Дионисию Ареопагиту, который упоминается в книге Деяний, высказал еще св. Ипатий Эфесский в полемике с монофизитами (532 г.). О том, что споры относительно подлинности корпуса шли уже вскоре после того, как он приобрел известность, свидетельствует пересказ свт. Фотием в «Библиотеке»⁵ сочинения пресвитера Феодора (VI в.) «О том, что книга св. Дионисия подлинна»; исходя из того, что свт. Фотий приводит пересказ аргументов, свидетельствующих лишь в пользу неподлинности Ареопагитского корпуса, можно предположить, что сам Фотий считал, что его автором не мог быть Дионисий – ученик апостола Павла. Позднее в пользу неподлинности

³ PG 3, 1072C.

⁴ См. классическое исследование, посвященное схолиям: *Rorem P., Lamoreaux J. C. John of Scythopolis and Dionysian Corpus. Oxford, 1998.*

⁵ Кодекс 1.

корпуса выступали Георгий Трапезундский, Феодор Газский, Лоренцо Валла, Эразм Роттердамский и др. В то же время в авторстве Дионисия – ученика ап. Павла не сомневалась подавляющая часть отцов Церкви и церковных писателей, живших после VI в., в частности, свв. Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Никита Стифат, Григорий Палама.

Активное научное изучение как самого Ареопагитского корпуса, так и контекста его возникновения, началось в XIX в. Х. Кох⁶ и Й. Штигльмайр⁷ в 1895 г. независимо друг от друга опубликовали статьи, где указали на существенную близость между местом из трактата «О Божественных именах» (4.17–33) и трактатом одного из крупнейших неоплатонических философов Прокла «О существовании зла»; в итоге признание зависимости Ареопагитского корпуса от сочинений Прокла стало общепринятым в плане изучения *Ареопагитик* в дальнейшей научной традиции. Тогда же Штигльмайр опубликовал более пространную статью⁸, в которой он доказывал, что Ареопагитский корпус был создан в сиро-персидском регионе в конце V в. Это предположение также было взято за основу для последующих исследователей корпуса.

Основные доводы в пользу того, что создание Ареопагитского корпуса не может относиться к апостольскому времени, следующие: 1) отсутствие упоминаний о корпусе до начала VI в.; 2) имеются очевидные признаки знакомства автора корпуса с неоплатонической философской традицией и, в первую очередь, с сочинениями Прокла (412–485 гг.)⁹; 3) в корпусе учитывается терминология Каппадокийских

⁶ Koch H. Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre von Bösen // *Philologus*. 54, 1895. S. 438–454.

⁷ Stiglmayr J. Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel // *Historisches Jahrbuch*. 16, 1895. S. 253–273, 721–748.

⁸ Stiglmayr J. Das Aufkommen der Dionysischer Schriften, ihr Eindringen in die Christlichen Literatur // *Jahrsbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stelle matutina zu Feldkirch*. Feldkirch, 1895.

⁹ Недавние исследования свидетельствуют о том, что в корпусе имеются также парафразы, в частности, из трактата «О началах» Дамаския, создание которого относится к 510-м гг., см.: Lilla S. Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius // *Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident. Actes du colloque international, Paris 21–24 septembre 1994* / Ed. by Y. de Andia. Paris, 1997. Pp. 117–153.

отцов; 3) в трактате «О церковной иерархии» (3.7) автор корпуса говорит о чтении Символа веры во время Литургии верных, однако эта практика была введена в Антиохии в 476 г. монофизитом Петром Валяльщиком; 4) в трактате «О Божественных именах» (4.12), адресованном апостолу Тимофею, цитируется «Послание к римлянам» св. Игнатия Богоносца, однако это послание было написано после смерти Тимофея; 5) в корпусе прослеживается халкидонская терминология, хотя, вместе с тем, имеет место и определенная осторожность в плане христологических формул, что можно связать (как это делает Штигльмайр) с соответствующей императорской политикой, задаваемой «Энотиконом» имп. Зенона, проводимой с 482 по 518 гг.

С тех пор в науке было высказано множество предположений относительно авторства *Ареопагитик*. Автор корпуса отождествлялся с Аммонием Саккасом¹⁰, Дионисием Александрийским¹¹, неким учеником св. Василия Великого¹², Севиром Антиохийским¹³, Петром Ивиром, Иоанном Филопоном¹⁴, Синесием Киренским¹⁵, философом

Ср. также: *Mazzucchi C. M. Damascio, autore del Corpus Dionysiacum, e il dialogo ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ* // *Aevum*. 80, 2006. Pp. 299–334.

¹⁰ *Elorduy E. Es Ammonius Sakkas el Pseudo-Areopagita?* // *Estudios Ecclesiasticos*. 18, 1944. Pp. 501–557.

¹¹ *ΑθENAΓÓΡΑΣ, ΜΗΤΡ. Ὁ μέγας ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας ὁ ἀπὸ ρητόρων καὶ βουλευτῶν ὁ συγγραφεὺς τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν συγγραμμάτων. Ἀλεξάνδρεια, 1934.*

¹² *Ceslas Pera P. Denys le mystique et la Θεομαχία* // *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. 25, 1936. Pp. 5–75.

¹³ *Stiglmayr J. Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien* // *Scholastik*. 3, 1928.

¹⁴ *Чорноморець Ю. П. Проблема авторства Ареопагитик* // *Практична філософія*. 2, 2008. Сс. 201–209.

¹⁵ *Scime S. Studi sul neoplatonismo, filosofia e teologia nello Pseudo-Dionigi*. Messine, 1953.

Дамаскием¹⁶, Петром Валяльщиком¹⁷, Сергием Решайнским¹⁸, Иоанном Скифопольским¹⁹.

Одна из наиболее популярных гипотез об авторстве корпуса – согласно которой, его автором является Петр Ивир («Грузин»), была выдвинута Э. Хонигманом²⁰ и Ш. Нуцубидзе²¹; против этой гипотезы выступили И. Энбердинг²², И. Осэр²³ и Р. Рок²⁴, но недавно М. ван Эсбрук снял важнейшие возражения ее противников и, используя методы критической агиографии, добавил в ее пользу новые аргументы²⁵. Петр Ивир был грузинским царевичем, в возрасте 12-ти лет в качестве политического заложника отданным ко двору императора Феодосия II; его воспитывала императрица Евдокия, которая относилась к нему как к сыну. Сама Евдокия (в отрочестве Афинаида) родилась в Афинах в семье ритора и философа Леонтия, где была воспитана в русле традиционной языческой философии;

¹⁶ Hathaway R. Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. Den Haag, 1969. Pp. 17–30.

¹⁷ Riedinger U. Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten // Byzantinische Zeitschrift. 52, 1959. S. 276–296.

¹⁸ Hausherr I. Doutes au sujet du divin Denys // Orientalia Christiana Periodica. 2, 1936. Pp. 484–490.

¹⁹ Hornus J.-M. Les recherches récentes sur le pseudo-Denys l'Aréopagite // Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses. 1955, 35. Pp. 404–448.

²⁰ Honigmann E. Pierre l'Iberien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Bruxelles, 1952. (рус. пер.: Хонигман Э. Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер. и вступ. ст. Ш. Нуцубидзе. Тбилиси, 1955).

²¹ Нуцубидзе Ш. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942; Нуцубидзе Ш. Петр Ивер и античное философское наследие. Тбилиси, 1963.

²² Engberding H. Kann Petrus der Iberer mit Dionysius Areopagita identifiziert werden? // Oriens Christianus. 38, 1954. S. 68–95.

²³ Hausherr I. Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Iberien? // Orientalia Christiana Periodica. 19:3–4, 1953. Pp. 247–260.

²⁴ Roques R. Pierre l'Iberien et le 'Corpus' dionysien // Revue d'Histoire des religions. 145, 1954. Pp. 69–98.

²⁵ Esbroeck van, M. Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's thesis revisited // Orientalia Christiana Periodica. 59, 1993. P. 217–227. (рус. пер.: Эсбрук, ван М. Петр Ивер и Дионисий Ареопагит: возвращаясь к тезису Хонигмана / Пер. с англ. С. Хоружего // Символ. 52, 2007. Сс. 369–382; другой рус. пер., выполненный игум. Феофаном (Арескиным), размещен в сети Интернет по адресу: <http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=lib&id=293>). См. также: Григорий (Лурье), иеромонах. Время поэтов, или Praeparationis Areopagiticae // Нонн из Хмима. Деяния Иисуса. М., 2002. Сс. 334–336.

таким образом, Афинская школа неоплатонической философии, к которой принадлежал Прокл, была ей близка. Будучи императрицей, Евдокия инициировала создание в Константинополе философской школы. Достигнув 20-ти лет, Петр Ивир отправился в Палестину, где подвизался в монастыре под духовным руководством Мелании Юнейшей, которую считала духовной матерью и Евдокия. Петр Ивир, так же как и Евдокия, был антихалкидонитом и склонялся к монофизитству. Согласно гипотезе, видение старшего друга и учителя Петра, Иоанна Митридата (Евнуха), имевшее место во время болезни последнего около 444 г., подтолкнуло Петра к тому, чтобы, вскоре после смерти Иоанна в 464 г., записать его в виде учения о небесной иерархии. Петр был поставлен епископом г. Маюмы монофизитским антипатриархом Иерусалима Феодосием (451–453 гг.). После того, как Иерусалим захватил св. патриарх Ювеналий, епископы, поставленные Феодосием, были смещены, за исключением Петра, вследствие покровительства ему со стороны Евдокии; но, тем не менее, вслед за собратями Петр добровольно покинул кафедру. Однако вероятно, что впоследствии Петр, как и Евдокия, отошел от монофизитства и принял Халкидонское вероисповедание. Скончался Петр Ивир в 492 г. Как предполагает М. ван Эсбрук, первая редакция корпуса была создана Петром Ивиром вскоре после смерти Митридата, причем авторство корпуса в этой версии не приписывалось Ареопагиту; вторая же редакция – дошедшая до нас версия корпуса – была создана как ответ на интерпретацию первой редакции в оригенистском сочинении «Книга Иерофея» (см. в первом томе «Антологии»). Эта вторая редакция корпуса была создана в православных кругах после смерти Петра Ивира, и именно в ней – в частности, для предания большей авторитетности корпусу – Петр был отождествлен с Дионисием, а его учитель Иоанн Митридат – с еп. Иерофеем Афинским.

В Ареопагитском корпусе можно выделить две содержательных части. Одна часть, которую составляют трактаты «О Божественных именах» и «О мистическом богословии», посвящена учению о Боге и личному участию человека в Божественном бытии, в другой части, состоящей из трактатов «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии», сделан акцент на аспекте соборности и иерархичности в

восхождении к Божеству²⁶. Мы будем вести речь, в первую очередь, о трактате «О Божественных именах».

Этот трактат является самым пространным из сочинений, входящих в корпус. Задача автора трактата – изложить учение об именах Бога, которые Бог открыл христианам через Писание и через священных писателей. Пс.-Дионисий указывает, что для Бога характерна и безымянность, и многоименность. Бог, с одной стороны, выше всякого имени (ср.: Флп. 2, 9; Еф. 1, 21), с другой – Он Сам говорит о Себе, что Он есть «Сущий» (Исх. 3, 14), «Жизнь» (Ин. 8, 12), «Свет» (Ин. 8, 12), «Истина» (Ин. 14, 16) и т. д., с третьей стороны, о

²⁶ Учение об иерархии, изложенное в Ареопагитском корпусе, не всегда адекватно понималось исследователями. В частности, прот. И. Мейендорф, опираясь на интерпретацию *Ареопагитик* в знаменитой книге Р. Рока (*Roques R. L'univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris, 1954*), пишет об иерархиях Дионисия как о необходимом посреднике передачи Божественных исхождений, не затрагиваемом воплощением. В связи с этим прот. Иоанн говорит о «христологической поправке» корпуса, произведенной прп. Максимом Исповедником и свт. Григорием Паламой (*Мейендорф И., протопресв. Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997 [1959]. С. 258*). Вообще, насколько можно судить, Мейендорф считает трактовку Ареопагитского корпуса антипаламитами более адекватной, чем трактовка свт. Григория Паламы. В оценке места Ареопагитского корпуса в паламитских спорах (а соответственно, и учения самого корпуса) Мейендорфу следуют, например, Р. Синкевич (*Sinkewicz R. E. The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian // Medieval Studies. 44, 1982. Pp. 181–242*) и А. Риттер (*Ritter A. Gregor Palamas als Leser des Dionysius Ps.-Areopagita // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Paris, 1997. S. 565–579*). Однако уже о. Иоанн Романидис критиковал позицию Мейендорфа (*Romanides J. S. Notes on the Palamite Controversy and Related Topics // Greek Orthodox Theological Review. 6:2, 1960–1961. Pp. 186–205; 9:2 (1963–1964) 225–270*), а позднее с подробной критикой соответствующей позиции выступил иером. Александр (Голицын) (*Alexander (Golitzin), hieromonk. Dionysius Areopagites in the Works of Saint Gregory Palamas: On the Question of a «Christological Corrective» and Related Matters // Scrinium. Revue de Patrologie, D'Hagiographie Critique et D'Histoire Ecclésiastique. 3, 2007. Pp. 83–105*). В частности, иером. Александр указал (р. 87–90) на неверное прочтение *Ареопагитик* Варлаамом Калабрийским (которому следуют Мейендорф и Риттер) в вопросе понимания ангельских сил как посредников и показал, что, согласно автору Ареопагитского корпуса, так же как и согласно свт. Григорию Паламе, ангельские силы выступают не носителями ветхо- и новозаветных богоявлений, но, скорее, их разъяснителями и истолкователями (О небесной иерархии 4.4).

Боге говорится как о Причине, причем имена Божии в этом случае заимствуются от Причиненного: Бог «Благой» (Мф. 19, 17), «Мудрый», «Возлюбленный» (Ис. 5, 1) и т. д.²⁷, и с четвертой стороны, имена Бога могут быть заимствованы из божественных видений, озаряющих посвященных или пророков²⁸.

Во второй главе трактата «О Божественных именах» идет речь о фундаментальной для богословия *Ареопагитик* паре понятий: «единение» и «различие». Согласно *Ареопагиту*, «богословие одно передает единенно, а другое различенно, и не единенное разделять непозволительно, ни различенное сливать»²⁹. Единение и различие относятся как собственно к Богу, так и к Божественным исхождениям. В первом случае соответствующие «единению» объединяющие именованья относятся к Богу как таковому, различия же соответствуют Отцу, Сыну и Духу; особенность различий заключается в том, что они не могут быть переставлены, т. е. к данному Лицу однозначным образом относится соответствующее различие³⁰. Во втором случае единению соответствуют «сверхпребывания сверхнеизреченного постоянства», различиям – выступления Божества вовне. Причем, для этих единений и различий имеется свое единение и свои различия³¹. Иллюстрируя антиномию единения и различия в Божестве, автор *Ареопагитик* говорит о пребывании начальных ипостасей друг в друге, которое является «целиком сверхединенным, но ни единой частью не слитным», и приводит образ света, исходящего из светильников, находящихся в одной комнате, так что свет от каждого из светильников полностью проникает в свет от остальных светильников, оставаясь при этом отличным от них: «он единится, различаясь, и различается, единясь»³²; так же, каждая ипостась Святой Троицы в единстве сохраняет Свое Собственное бытие, не смешиваясь, но различаясь от остальных. Еще одно различие в Троице связано с монархией Бога-Отца; именно Отец является Источником Божественности в Троице³³.

²⁷ О Божественных именах 1.6.

²⁸ Там же 1.8.

²⁹ О Божественных именах 2.2.

³⁰ Там же 2.3.

³¹ Там же 2.4.

³² Там же.

³³ Там же 2.5.

В отношении к Божественным исхождениям, различие проявляется в самом факте исхождения, а единение – в сотворении новых существ и наделении их различными благами: жизнью, разумом и другими дарами, даруемыми Божественным Благом³⁴. Говоря о единении и различии в этом аспекте, автор корпуса использует язык причастности. Автор корпуса говорит о Божественности и Божественном Благе как одновременно о причастуемом и непричастном и, таким образом, различает в Божестве «причастуемое» (μετεχόμενον), чему он ставит в соответствие Божественные исхождения, силы и энергии, и «непричастное» (ἀμέθεκτος) — это Сам Бог, Его Божественность и сверхсущность³⁵. Оставаясь непричастным в Себе, Божество полностью – т. е. не какой-либо Своей частью – причастуется каждым из причащающихся, в меру способности причащающихся к такому причастию³⁶.

В целом можно говорить о двойном понимании автором корпуса причастности сущего Божеству. С одной стороны, все сущее причастует Ему *природно* — в первую очередь, за счет самого того факта, что оно обладает бытием, а также в соответствии с природой каждого сущего: оно причастует Богу по причастности своему началу как дару Божества, но и каждое из этих начал причастует Бытию как первейшему дару Первопричины, а значит и Ей самой³⁷. Такая причастность статична, и в рамках данной парадигмы нет сущего, непричастного Первопричине. С другой стороны, идет речь об индивидуальном (для разумного сущего) способе причастности Божества, который может быть реализован либо нет. Таким образом, одна парадигма причастности подразумевает причастность Богу всего сущего как данность, и в ее рамках не идет речи о непричастности, в то время как другая парадигма подразумевает причастность как заданность, которая может стать, либо не стать данностью, и в ее

³⁴ По *Ареопагитикам*, тварное сущее творится Богом согласно определенным вечным образцам (παράδειγματα), или логосам (О Божественных именах 5.8). Это учение нашло свое отражение у прп. Максима Исповедника, в 7-й амбигве и других сочинениях.

³⁵ О Божественных именах 2.5, 11.6, ср.: 5.9. Возможно, Пс.-Ареопагит стал использовать понятие ἀμέθεκτος в отношении Бога в качестве противодействия учению исохристов.

³⁶ Там же 2.5.

³⁷ Там же 5.5 (см. текст ниже).

контексте может идти речь как о причастности, так и о непричастности (разумного) единичного сущего Богу; о непричастности – в случае избрания состояния закрытости по отношению к Божественным дарам³⁸.

Следует отметить, что, активно используя в богословском языке триаду причастности: *непричастное — причастуемое — причастное*, Ареопагит следует философскому языку Прокла³⁹. И если в доареопагитском богословии о причастности Божественной сущности говорилось в смысле платонического понимания причастности, когда то, что *по причастности* противопоставляется тому, что *по природе (по бытию)*: обоживаемые тварные существа приобщаются к Божественным благам и Божественной природе *по причастности*, в то время как Лица Троицы имеют Божественные блага *по природе* и обладают Божественной сущностью *по своему бытию*, – то заимствование автором Ареопагитского корпуса у Прокла триады причастности изменило эту картину. Отсутствие в *Ареопагитиках* речи о причастности обоженными людьми Божественной сущности, акцент на трансцендентности и непознаваемости Божества и Его сверхсущности, использование в корпусе понятия ἀμέθεκτος по отношению к Богу Самому по Себе сказалось на том, что в последующей церковной традиции, опиравшейся на Ареопагитский корпус, возникала и устоялась формула, согласно которой по Своей сущности Бог является непричастным, в то время как Он причастуем по энергиям⁴⁰.

Однако возвратимся к Ареопагитикам. Согласно Пс.-Дионисию, всякое познание относится к тому или иному сущему; относительно же того, что находится за пределами сущего, не может быть и познания⁴¹. По этой причине Божественность, воспеваемая как

³⁸ Там же 4.4 (см. текст ниже).

³⁹ Эту триаду ввел в философский лексикон Ямвлих (см. свидетельства Прокла: Комментарии на Тимей 2, 105.16–28; 313.19–24) и развил Прокл. Собственно в системе Прокла непричастным является Единое, а затем по нисходящей: Бытие-само-по-себе, Жизнь-сама-по-себе, Ум-сам-по-себе и Душа-сама-по-себе; каждое из перечисленного является родоначальником серии причастуемых сущих (Единое является началом серии генад; непричастное Бытие — серии причастуемого бытия и т. п.).

⁴⁰ Эксплицитно о непричастности Божественной сущности говорится уже в схолиях к *Ареопагитикам*: PG 4, 21C; PG 4, 404A–B; PG 4, 404D.

⁴¹ О Божественных именах 1.4.

Единица и Троица, не является троицей и единицей в нашем понимании, так же как и в понимании какого-либо из сущего⁴². Соответственно, как пребывающий выше всякой сущности⁴³, несущий⁴⁴ и существующий пресущественно Бог бесформен, неопределим, непричастен, безымянен и непознаваем⁴⁵. Вместе с тем, Бог описываем согласно именам, соответствующим Его исхождениям вовне и промыслительному отношению к тварному миру.

В соответствии с этим, в трактате «О мистическом богословии» различаются катафатическое и апофатическое богословие. Катафатическое богословие посвящено тому, что положительным образом может быть сказано о Боге: а именно, что значит единичность и что троичность в отношении Бога, что именуется «Отцовством» и «Сыновством»⁴⁶, как от Божественного Блага в сердце человека приходят неотделимые от Блага благостные светы, почему Бог именуется Благим, Сущим, Жизнью и др.⁴⁷ В свою очередь, апофатическое богословие посвящено описанию того, чем Бог не является, вследствие чего инструментом апофатического богословия выступают отрицания и отрицательные именованья⁴⁸, которыми мы, подобно скульптору, создающему статую и отнимающему все препятствующее чистому восприятию сокровенного, воспеваем Божество⁴⁹. Вместе с тем, негативные именованья в отношении Бога указывают не на недостаток, а на преимущество Бога в отношении тварного сущего⁵⁰. Путь катафатического богословия начинается с

⁴² Там же 13.3.

⁴³ Ср.: Платон. Государство 6, 505b.

⁴⁴ Там же 1.1.

⁴⁵ Там же 1.1, 1.4.

⁴⁶ О мистическом богословии 3. Относительно подробного раскрытия триадологического измерения катафатического богословия автор *Ареопагитик* отсылает к трактату «Богословские очерки» (см.: Там же) (напомним, что это, вероятно, несуществующий трактат).

⁴⁷ В трактате «О Божественных именах» идет речь о следующих именованьях: Благо, Свет, Красота, Любовь, Сущий, Жизнь, Мудрость, Ум, Слово, Истина, Сила, Справедливость, Спасение, Великий, Малый, Тот же, Другой, Подобный, Неподобный, Движущийся, Неподвижный, Равный, Ветхий денми, Юный, Вседержитель, Мир, Всеобъединяющий, Саможизнь, Самобытие, Самосила, Святой Святых, Царь царей, Господь господ, Бог богов, Единое.

⁴⁸ О мистическом богословии 4–5.

⁴⁹ Там же 2.

⁵⁰ О Божественных именах 7.2.

более родственного Божеству («важнейшим» является имя «Единое»⁵¹, «почетнейшим» – имя «Благо»⁵²) и направлен к менее родственному; в свою очередь, путь апофатического богословия начинается с наименее родственного и направлен к более родственному. По этой причине путь апофатики, соответствующий восхождению к Богу, предпочтительнее, чем путь катафатики, соответствующий Божественным исхождениям⁵³.

Ни одно из имен Божиих не способно выразить Бога; любое имя в приложении к Богу далеко от точности⁵⁴. Наиболее почетным именем является имя «Благо». Как солнце просто в силу своего существования, без рассуждения и избирательности, распространяет вокруг себя свет, так и Божественное, запредельное Благо в силу своего существования сообщает всему сущему лучи благодати⁵⁵. Благодать Божия является причиной создания мира и иерархии в этом мире; благодаря Божественному Благу души имеют бытие, жизнь, разумность и возможность при помощи ангелов возводиться к началу всех благ⁵⁶. «Благо» также воспевается как «Красота», «Любовь», «Возлюбленное», и другими именами. То, что Богу присуща красота (κάλλος) проявляется в том, что Он к Себе всех привлекает (καλοῦν); как Красота и Прекрасное, Бог все движет и всех объединяет⁵⁷. Свойство любви заключается в том, что она побуждает любящих принадлежать не себе, но возлюбленному⁵⁸. Как Любовь, Бог производит все, ибо Любовь не позволяет Себе бесплодно оставаться в Себе Самой; поэтому Бог, как Причина сущего, выходит из Себя и оказывается за пределами Себя, будучи привлекаем к сущему Промыслом; Любовью же Бог возвращает все Себе⁵⁹. Таким образом, Бог является движущим, движимым и возводящим к Себе; Божественная Любовь являет Собой, словно бы вечное круговое движение – посредством Блага, из Блага, в Благе и в Благо⁶⁰.

⁵¹ Там же 13.1.

⁵² Там же 13.3.

⁵³ О мистическом богословии 2–3, О Божественных именах 13.3.

⁵⁴ О Божественных именах 13.4

⁵⁵ Там же 4.1.

⁵⁶ Там же 4.2.

⁵⁷ Там же 4.7.

⁵⁸ Там же 4.13.

⁵⁹ Там же 4.10, 4.13.

⁶⁰ Там же 4.14, 4.17.

В философском плане, как считают исследователи, тема Божественных имен в Ареопагитском корпусе противоречит преломлению этой темы у большинства неоплатонических мыслителей, в частности, у Плотина, Ямвлиха, Сириана и Прокла. В корпусе к Божеству (Единому) прилагаются и отрицательные имена, соответствующие первой гипотезе платоновского «Парменида», и положительные именованья, соответствующие второй гипотезе «Парменида». Это расходится с основной тенденцией, распространенной среди неоплатоников, согласно которой положительные именованья прилагаются к уровням бытия, находящимся ниже Единого, однако, позиция, схожая с учением, представленным в корпусе, имеет место в анонимном комментарии на «Парменид», который, возможно, принадлежит Порфирию⁶¹. Впрочем, аналогичный подход использовался и Каппадокийскими отцами.

В корпусе представлен стандартный православный язык триадологии: говорится об изначальной Троице (ἐναρχική Τριάς) – трех начальных ипостасях (ἀρχικάι Ὑποστάσεις): Отце, Сыне и Святом Духе⁶², однако не употребляется новоникейская формула «одна сущность и три ипостаси»; не используется и понятие «Лицо» (πρόσωπον). Сверхсущностная Божественность воспевается и как Единица, и как Троица; первое указывает на ее свержединенность, второе – на «богородительность», т. е. на рождение Отцом Сына и изведение Духа⁶³.

Православной следует признавать и христологию *Ареопагитик*. В одной из Своих ипостасей Бог приобщился нашему состоянию, возвысив человеческую удаленность от Божественного, и оказался внутри нашей природы⁶⁴. Воплощение подразумевает умаление (κένωσις)⁶⁵ и вочеловечение (ἐνανθρωπήσις)⁶⁶ Бога-Слова, Его жизнь «во плоти»⁶⁷ (выражение используется в корпусе единственный раз).

⁶¹ См.: *Lilla S. Pseudo-Denys l'Areopagite, Porphyre et Damascius...* Pp. 120–121; *Dillon J. Logos and Trinity: patterns of Platonist influence on Early Christianity // The Philosophy in Christianity / Ed G. Vesey. Cambridge, 1989. Pp. 1–13.*

⁶² О Божественных именах 2.4–5.

⁶³ Там же 13.3, ср.: Там же 1.4.

⁶⁴ Там же 1.4.

⁶⁵ Там же 2.10.

⁶⁶ О церковной иерархии 3.12–13.

⁶⁷ Там же 3.12.

Христос обладает как всеми Божественными свойствами, так и всеми человеческими (Он – «человек во всей сущности [человека]»⁶⁸), кроме греха. В этом смысле Его действие имеет двойкий характер, т. е. оно – «богомужнее», и это «новый» способ действия, свойственный для воплотившегося Бога⁶⁹. Как совершенный Бог и совершенный Человек, Христос имеет двойкое отношения к иерархиям. Как Бог, Христос является началом всякой иерархии⁷⁰, в том числе небесной; Христос просвещает высшие чины небесной иерархии и через них – остальные чины⁷¹. Как совершенный Человек, Христос – священноначальник церковной иерархии; в этом смысле Он ниже ангелов и повинуется воле Бога-Отца, передаваемой посредством ангелов⁷².

В корпусе отсутствуют следы следования какой-то четко выраженной христологической формуле, свойственной для какой-либо современной автору *Ареопагитик* церковной партии. Не в последнюю очередь по этой причине и православные, и монофизиты, полемизируя, одинаково ссылались на *Ареопагитский корпус*⁷³. Также и исследователи корпуса иногда приписывали *Ареопагитикам* монофизитскую христологию; однако тщательный анализ христологии *Ареопагитик* показывает, что она вполне православна⁷⁴, возможность же понимать тексты *Ареопагитик* в монофизитском ключе обусловлена осторожностью и нечеткостью христологического языка корпуса.

⁶⁸ Послание 4, PG 3, 1072A.

⁶⁹ Там же PG 3, 1072C.

⁷⁰ О церковной иерархии 1.1.

⁷¹ О небесной иерархии 7.2–3.

⁷² Там же 4.4.

⁷³ В этом плане можно указать, например, на Константинопольский собор 533 г.

⁷⁴ См.: *Roques R. L'univers dionysien...* P. 306ff.; *Alexander (Golitzin), hieromonk. Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita: with special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition. Thessaloniki, 1994. P. 413.*