

Изабель  
де Андиа

## Unio Mystica

Единение с Богом  
по Дионисию  
Ареопагиту



Изабель де Андия  
**Unio Mystica. Единение с Богом  
по Дионисию Ареопагиту**

Серия «Библиотека журнала «Символ»», книга 2  
Серия «Христианская мысль. Тексты и исследования»

[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=11294094](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11294094)

*Изабель де Андия. Unio mystica. Единение с Богом по Дионисию Ареопагиту: Институт философии, теологии и истории св. Фомы; Москва; 2012  
ISBN 978-5-94342-064-2*

**Аннотация**

Книга о единении с Богом в неведении согласно трактату О мистическом богословии Дионисия Ареопагита, являющаяся третьей частью исследования Единение с Богом по Дионисию Ареопагиту.

## Содержание

|  |     |
|--|-----|
| Введение   | 5   |
| Глава I. Восхождение Моисея и вступление во мрак   | 7   |
| А. Книга исход в Септуагинте[2]  | 8   |
| 2. Исход 20, 21  | 9   |
| Б. «Жизнь Моисея» Филона Александрийского[12]  | 15  |
| В. Григорий Нисский  | 23  |
| Г. Дионисий  | 42  |
| Заключительные замечания о четырех пунктах сопоставления между Филоном, Григорием Нисским и Псевдо-Дионисием Ареопагитом | 53  |
| Глава II. Апофаза и безмолвие  | 67  |
| А. Утверждение и отрицание[209]  | 68  |
| Б. Статус отрицания  | 71  |
| В. Отрицание и мрак  | 74  |
| Г. Нисхождение и восхождение. Шествие и возвращение  | 77  |
| Д. Отрицание и трансцендентность   | 80  |
| Глава III. Неведомый Бог   | 88  |
| А. Несказанный и Неведомый   | 91  |
| В. Agnostos Theos  | 96  |
| С. Единение в незнании   | 103 |
| Заключение. Unio Mystica   | 108 |
| I. Единение, единство и соединение (Unification, unité et union)   | 109 |
| II. Соединение и два движения души   | 110 |
| III. Соединение и экстаз   | 112 |
| IV. Соединение и обожение  | 115 |
| V. Соединение во мраке неведения   | 117 |
| VI. Соединение с неведомым   | 119 |
| VII. Непосредственное соединение   | 122 |
| VIII. Соединение и Троица  | 124 |
| VIII. Unio Mystica   | 129 |

# **Изабель де Андиа**

## **Unio mystica. Единение с Богом**

### **по Дионисию Ареопагиту**

*Редколлегия библиотеки журнала «Символ» искренне благодарна автору этой книги профессору Изабель де Андиа за оказанное нам доверие и за предисловие к нашему изданию. Русский перевод книги и первая редактура были подготовлены в киевском издательстве «Дух и литера». Редколлегия выражает благодарность его директору Константину Сигову и его сотрудникам – переводчику книги Дмитрию Каратееву и научным редакторам Юрию Вестелю, Петру Михайлову (Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет), так же Андрею Серегину (Институт философии РАН) – за общую научную редакцию.*

## Введение

Книга о единении с Богом в неведении согласно трактату *О мистическом богословии* Дионисия Ареопагита, являющаяся третьей частью исследования *Единение с Богом по Дионисию Ареопагиту*, указывает три перспективы прочтения этого текста столь краткого, сколь кратким должны быть слова того, кто приближается к Неизреченному чтобы соединиться с ним в молчании.

1. Образцом этого восхождения к Богу является Моисей, который согласно *Книге Исход* «вступил во мрак, где Бог» (Исх 20, 21). Это означает, что мистическое богословие должно вновь занять свое место в ряду комментариев к *Книге Исход*, которые, начиная с сочинений Филона *Жизнь Моисея, царя, священника и пророка* и Григория Нисского *Жизнь Моисея*, видят в восхождении Моисея на гору Сион образец движения человека к совершенной жизни.

Григорий говорит о бесконечном восхождении, которое «устремлено» к божественной бесконечности. Но именно в этой точке бесконечности Дионисий отличается от Григория, поскольку для него Бог пребывает за пределами как конечного, так и бесконечного, как утверждения, так и отрицания.

2. Григория Нисского и Дионисия Ареопагита разделяет их понимание отрицательного богословия. Если Григорий, как и Николай Кузанский в *coincidentia oppositorum* (совпадении противоположностей), примиряет противоположности в таких «оксюморонах» как «сияющая тьма», «трезвое опьянение», «недремлющий сон» и т. д., некоторые из которых ведут начало от Филона Александрийского, то Дионисий заимствует у неоплатонизма концепцию трансцендентного отрицания,  $\#\phi\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , не как противоположности утверждения ( $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\phi\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ) и отрицания ( $\#\pi\acute{o}\phi\alpha\sigma\iota\varsigma$ ), а как отрицания отрицания или преодоления самой противоположности, *Aufhebung* (снятия), как сказали бы немцы.

Именно это заимствование из неоплатонической философии (которое Дионисию часто ставят в укор) позволит ему говорить о трех путях: пути утверждения (катафатическом), пути отрицания (апофатическом) и пути восхождения (экстатическом). Они были восприняты как греческим миром, от Симеона Нового Богослова до Григория Паламы, так и латинским, от Иоанна Скота Эриугены до Фомы Аквинского.

Владимир Лосский в книге *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, называет Дионисия образцом мистического богословия и считает апофатический путь способом познания Бога, в основе которого лежат энергии Духа; таким образом, апофаза и пневматология связаны между собой.

3. Наконец, это головокружительное восхождение приводит ум к соединению с «неведомым Богом», поскольку этим «именем», написанным на греческом жертвеннике, апостол Павел называет Бога, обращаясь к афинянам, пришедшим слушать его «выступление в Ареопаге» (Деян 17). Отец Андре-Жан Фестюжьер посвятил этому имени большое исследование в четвертом томе *Откровения Гермеса Трисмегиста*. Бог – это «неведомый Бог» не потому, что Он не открывается людям, а потому, что остается сокрытым даже в откровении, как об этом говорит Дионисий во *Втором послании* к Гаю Служителю. Бог остается непознанным, поскольку мы знаем, что «Он есть», но не знаем «что Он есть». И эту формулировку мы находим как у греков, Григория Назианзина и Максима Исповедника, так и латинян, Альберта Великого и Фомы Аквинского, который отличает *esse* (бытие) от *essentia* (сущности) и говорит, что душа соединяется с Богом *tanquam ignoto*, как с неведомым.

Но в то время как это «неведение» по крайней мере описывается (если не переживается) как «тьма» последователями Дионисия, в восточном мире доминирует другая восточная мистика – не тьмы, но света. Отсюда вопрос, поставленный отцом Иринеем Осером:

«Известна ли восточным христианам ночь святого Иоанна Креста?» Нужно ли в этом смысле противопоставлять «восточных» и «западных» христиан? И, употребляя словосочетание «восточные христиане», нужно отдавать себе отчет в том, что сирийский мир, который еще «восточнее» греков, также отличается от двух других.

Неоспоримо, что божественное неведение признается всеми, но символ «мистической тьмы неведения» (выражение из *Мистического богословия* Дионисия), последний символ, выражающий таинство, свойственен тем, кто принимает Моисея как образец мистики. Образ апостола Павла, вознесенного в экстазе в рай или на третье небо (2 Кор), связан с другим мистическим опытом, опытом восхищения, или восторга, «открытых небес» и рая, центром которого является Христос. В *Божественных именах* (IV) образ Павла приводится как образец экстатической любви, он «истинный возлюбленный» Христа, а не Сократ, возлюбленный Алкивиада. В этом смысле экстаз неотделим от эроса, мы видим это, как в *Божественных именах*, так и в *Мистическом богословии*, и эрос в свою очередь неотделим от неистовой любви Самого Бога (Послание Гаию).

4. На заключительных страницах, посвященных *unio mystica* (мистическому единению), сделана попытка охарактеризовать этот союз с Богом в неведении. Термины Дионисия отражают черты мистического опыта в целом: пассивность и т. д. В этом смысле можно сказать, что *Мистическое богословие* Дионисия Ареопагита является квинтэссенцией мистического опыта. Мистическое богословие имеет такое большое значение в связи с тем, что у него был целый ряд последователей как на Востоке, так и на Западе. Упомяну лишь двух представителей этой традиции, равно отдаленных друг от друга как во времени, так и в культуре, – Аввакум и Эль Греко, для которых трактат *О мистическом богословии* служил образцом для подражания. Наследие Дионисия в славянском мире еще предстоит изучать. Хотелось бы отметить здесь переводы и статьи профессора Г. М. Прохорова, написанные к отдельным книгам Дионисиева корпуса.

В этом смысле Дионисия можно назвать «мостом» между Востоком и Западом, так же как и Оригена, хотя эти два грека, переведенные на латынь Руфином и Иоанном Скотом Эриугеной, имеют большее значение на Западе, чем на Востоке.

В наши дни, когда мы пытаемся восстановить связь между Востоком и Западом, которая была нарушена на протяжении долгих веков, необходимо возвратиться к этим общим истокам, которые орошали как греческие, так и латинские традиции. *Мистическое богословие* является одним из этих живительных источников.

Но за пределами европейского мира есть мир азиатский, сформированный как понятием «Neti, neti» Упанишад, так и апофатическим голосом дзен-буддизма, который заморожен отрицательным богословием Ареопагита.

Кто может поставить границы Духу?

*Изабель де Андия, Париж*

## Глава I. Восхождение Моисея и вступление во мрак

В главе I.3 трактата *О мистическом богословии* Дионисий преподносит восхождение Моисея и его вступление во мрак как образец всякого мистического восхождения вообще:

И ведь не сразу божественный Моисей – сначала ему было повелено очиститься самому и от неочищенных отделиться, – лишь после всяческого очищения услышал многогласные трубы и увидел светы многие, чисто сияющие, и разнообразные лучи. После этого он покидает толпу и с избранными священниками достигает вершины божественных восхождений. Но и там он беседует не с Самим Богом и видит не Его Самого, ибо Тот незрим, но место, где Тот стоял. Это указывает, как мне кажется, на то, что божественнейшие и высочайшие из предметов созерцания и разумения являются всего лишь некоторыми гипотетическими выражениями подножий всё Превосходящего, с помощью которых обнаруживается превышающее всякое мышление присутствие Того, Кто опирается на умственные вершины Его святейших мест.

Тогда только, отрешаясь от всего видимого и от органов видения, посвященный погружается в поистине таинственный мрак неведения, в котором отсекает все свои познавательные восприятия и вступает в полноту неосвязаемости и незримости, всецело принадлежа уже не себе или чему другому, но Тому, Кто за пределами всем вещам мира. При полном бездействии всех познавательных энергий он лучшей своей частью соединяется с всецело Непознаваемым, через совершенное незнание чего бы то ни было, обретая сверхразумное знание (МТ 1000 С – 1001 А)<sup>1</sup>.

Пример с Моисеем ставит *Мистическое богословие* в ряд текстов, толкующих книгу Исход, таких как *О жизни Моисея* Филона Александрийского и *О жизни Моисея* Григория Нисского. Возникает вопрос: что позаимствовал Дионисий у того и другого автора? Одинаково ли с ними изображает он этапы восхождения на Синай? Самобытно ли толкование, которое он им дает?

Я хотела бы остановиться на четырех пунктах сопоставления, которые станут основными в моем прочтении *Исхода* и различных комментариев к нему:

- этапы Моисеева восхождения;
- место, где пребывает Бог;
- мрак, куда вступает Моисей;
- видение Моисея или его посвящение на вершине Синая.

---

<sup>1</sup> Сочинения Дионисия Ареопагита приводятся по переводу Г. М. Прохорова (Дионисий Ареопагит. *Сочинения*. Максим Исповедник. *Толкования*. СПб, «Алетейя», 2003), за исключением тех случаев, где он не согласуется с французским переводом автора данной книги. В этих случаях русский перевод корректируется в соответствии с означенным франц. переводом и греч. оригиналом. Курсивы в цитатах везде принадлежат автору данной книги. В этой цитате последний абзац дан в переводе В. В. Бибихина (Историко-философский ежегодник 90, М., «Наука», 1991, с. 228), т. к. перевод Прохорова в этом месте расходится с переводом и пониманием Изабель де Андия.

## А. Книга исход в Септуагинте<sup>2</sup>

Эти пункты сопоставления соответствуют различным текстам. Восхождение Моисея включено в рассказ о Синайском Завете в 19, 9–20 и 20 главах *Исхода*. Вторая версия Синайского Богоявления дается в конце 20-й главы, стихи 18 и 21.

### 1. Исход 19, 9–20

#### 1.1. Приготовление к заключению Завета

Приготовление к заключению Завета содержит два речения Яхве, обращенных к Моисею:

– *извещение о событии*:

Исх 19, 9: «И сказал Господь Моисею: вот, Я приду к тебе в столпе облачном (#ν στύλ# νεφέλης)<sup>3</sup>, дабы слышал народ, как Я буду говорить с тобою, и поверил тебе навсегда».

– *и повеления*:

Исх 19, 10–12: «И сказал Господь Моисею: сойдя, объяви народу и освяти их (κα# #γνισον α#το#ς) сегодня и завтра, и пусть вымоют одежды свои (κα# πλυνάτωσαν τ# #μάτια), и да будут готовы к третьему дню: ибо в третий день сойдет Господь на гору Синай пред всем народом; и отделишь народ кругом (κα# #φοριε#ς τ#ν λα#ν κύκλ#)...»<sup>4</sup>

И, наконец, исполнение Моисеем повелений Яхве:

Исх 19, 14: «И сошел (κατέβη) Моисей с горы к народу и освятил их (κα# #γίασεν α#τούς), и они вымыли одежды свои (κα# #πλυναν τ# #μάτια)».

#### 1.2. Богоявление

Исх 19,16–20: «И произошло на третий день при наступлении утра, и были звуки и молнии (φωνα# κα# #στραλαί), и темное облако (νεφέλη γνοφώδης)<sup>5</sup> на горе Синай, прозвучал сильный трубный звук (φων# τ#ς σάλπιγγος #χει μέγα), и вострепетал весь народ, бывший в стане. И вывел Моисей народ из стана в сретение Богу, и стали у подошвы горы. Гора же Синай вся дымилась оттого, что Господь сошел на нее в огне (#ν πυρί); и восходил от нее дым (# καπνός), как дым из печи, и весьма изумился весь народ<sup>6</sup>; звук же трубный становился сильнее и сильнее (α# φωνα# τ#ς σάλπιγγος προβαίνουσαι #σχυρότεραι σφόδρα). Моисей говорил, и Бог отвечал ему голосом<sup>7</sup>. А Господь сошел на гору Синай, на вершину горы, и воззвал

---

<sup>2</sup> La Bible d'Alexandrie. L'Exode, Traduction du texte de la Septante, Introduction et notes par A. Le Boulluec et P. Sandevour, Paris 1989. [Русск. перев. греч. текста Книги Исход там, где он расходится с евр. текстом и, соответственно, с Синодальным переводом, здесь и в дальнейшем сделан с Септуагинты по изд. А. Ральфа и в соответствии с франц. переводом, приведенным у автора. Ссылки на Синодальный перевод отмечены сокращением СП. Курсивы в цитатах везде принадлежат автору данной книги.]

<sup>3</sup> В евр. тексте Исх 19, 9: «в густом облаке» [СП].

<sup>4</sup> В евр. тексте Исх 19, 12: «и проведи для народа черту со всех сторон» [СП].

<sup>5</sup> В евр. тексте Исх 19, 16: «и густое облако» [СП].

<sup>6</sup> В евр. тексте Исх 19,18: «и вся гора сильно колебалась» [СП].

<sup>7</sup> В евр. тексте Исх 19,19: «Бог отвечал ему в гrome» [так во франц. переводе с евр. текста, которым пользовался автор].



Господь к Моисею на вершине горы, и взошел Моисей (κα# #κάλεσεν κύριος Μωυσε#ν #π# τ#ν κορυφ#ν το# #ρους, κα# #νέβη Μωυσε#ς)»<sup>8</sup>.

## 2. Исход 20, 21

Вторая версия Богоявления на Синае дается в 20-й главе:

Исх 20,18: «И весь народ видел звук и пламя, и звук трубный<sup>9</sup>, и гору дымящуюся (κα# π#ς # λα#ς #ώρα τ#ν φων#ν κα# τ#ς λαμπάδας κα# τ#ν φων#ν τ#ς σάλπιγγος κα# τ# #ρος τ# καπνίζον); убоявились же, весь народ стал поодаль».

Исх 20, 21: «Народ же стоял вдали, а Моисей *вступил* во мрак, где был Бог<sup>10</sup> (ε#στήκει δ# # λα#ς μακρόθεν, Μωυσε#ς δ# ε#σ#λθεν ε#ς τ#ν γνόφον, ο# #ν # θεός)».

Этот стих дает ключ ко вступлению во мрак. *Однако о «месте» (τόπος) говорится в двух других отрывках.*

## 3. Исход 24, 9–10

Речь идет о «месте, где пребывает Бог Израилев»:

И взошел Моисей и Аарон, и Надав, и Авиуд, и семьдесят из старейшин Израилевых<sup>11</sup>, и видели место, где стоял Бог Израилев (κα# ε#δον τ#ν τόπον, ο# ε#στήκει #κε# # θεός το# #σρα#λ); и под ногами Его – как бы изделие из сапфировой плитки и как вид *тверди* небесной по чистоте. И из избранных Израилевых не погиб ни один, и явились они на *месте Божием*, и ели и пили.

## 4. Исход 33, 21–22

Речь идет о месте, где находится Моисей:

И сказал Господь: «Вот *место* у Меня (κα# ε#πεν κύριος #δο# τόπος παρ' #μοί). Ты станешь на этой скале; когда же пройдет слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду».

## 5. Исход 25, 9

Пророческое видение ковчега, который Бог показал Моисею на вершине Синая, упоминается в Исх 25, 9:

---

<sup>8</sup> В евр. тексте Исх 19, 20: «призвал Яхве Моисея на вершину горы, и взошел Моисей» [так во франц. переводе с евр. текста, которым пользовался автор].

<sup>9</sup> В евр. тексте Исх 20, 18: «видел громы и пламя, и звук трубный» [СП].

<sup>10</sup> В евр. тексте Исх 20,21: «Моисей *приблизился* к темному облаку, где был Бог» [так во франц. переводе с евр. текста, которым пользовался автор].

<sup>11</sup> В 24-й главе Исхода дается другая версия Моисеева восхождения, в котором участвуют Аарон, Надав, Авиуд и Иисус. Исх 19, 20: «и взошел Моисей», Исх 20,21: «Моисей вступил», Исх 24, 9: «И Моисей, Аарон, Надав, Авиуд и шестьдесят два из совета старейшин взошли...», Исх 24, 15: «Взошел Моисей и с ним Иисус...».

И сделаешь Мне всё так, как Я тебе показываю на горе, образец скинии  
(κα# ποιήσεις μοι κατά πάντα, #σα #γώ σοι δεικνύω #ν τ# #ρει, τ# παράδειγμα  
τ#ς σκην#ς) и образец всех сосудов ее; так и сделаешь.

В Септуагинте не сказано, что Моисей «видит», но – что Бог ему «показывает» (#γώ δεικνύω). Слово же παράδειγμα, как увидим ниже, дало повод для подробных философских комментариев о соотношении между небесным образцом ковчега и его земным воссозданием.

Мне хотелось бы сопоставить эти три отрывка, дабы уяснить, какие именно стихи отмечают и Филон, и Григорий, и Псевдо-Дионисий, говоря о Моисеевом восхождении.

| Исход 19, 16–20, 25  | Исход 20, 18, 21   |
|--|--|
| <p>Ст. 16: И произошло на третий день при наступлении утра,<br/>– и были звуки (φωναί),<br/>– и молнии (ἀστραπαί),<br/>– и темное облако (νεφέλη γνόφωδες) на горе,<br/>– и прозвучал сильный трубный звук (φωνή τῆς σάλπιγγος ἤχει μέγα);</p> <p>и вострепетал весь народ, бывший в стане.</p> <p>Ст. 18: Гора же Синай вся дымилась оттого, что Господь сошел на нее в огне; и восходил от нее дым, как дым из печи, и весьма изумился весь народ.</p> <p>Ст. 19: звук же трубный становился сильнее и сильнее. Моисей говорил, и Бог отвечал ему голосом.</p> <p>Ст. 20: А Господь сошел на гору Синай (κατέβη δὲ κύριος ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σινᾶ), на вершину горы, и воззвал Господь к Моисею на вершине горы,<br/><br/>и взошел Моисей (καὶ ἀνέβη Μωυσῆς).</p> <p>Ст. 25: Сошел же Моисей к народу и сказал им (κατέβη δὲ Μωυσῆς πρὸς τὸν λαὸν καὶ εἶπεν αὐτοῖς).</p> | <p>Ст. 18: И весь народ видел (καὶ πᾶς ὁ λαὸς εἶδεν)<br/>– звук (τὴν φωνήν),<br/>– и пламя (καὶ τὰς λαμπάδας),<br/><br/>– и звук трубный (καὶ τὴν φωνήν τῆς σάλπιγγος)<br/>– и гору дымящуюся (καὶ τὸ ὄρος τὸ καπνίζον);<br/><i>убоявшись же, весь народ</i> стал поодаль.</p> <p>Ст. 21: Народ же стоял вдали (εἰστήκει δὲ ὁ λαὸς μακρόθεν), а Моисей вступил во мрак, где был Бог (Μωυσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ὁ θεός).</p> |

Исх 19, 16 начинается с упоминания о третьем дне.

Исх 19, 16–25 упоминает о «темном облаке» (νεφέλη γνόφωδες), а Исх 20, 21 – о мраке (γνόφος).

Исх 19 представляет собой диалог между Господом и Моисеем, тогда как Исх 20, 18–21 описывает поведение народа, который «стоял (εἰστήκει) вдали», и Моисея, который «вступил» (εἰσῆλθεν) во мрак.

| Исх 19,20  | Исх 20,21  | Исх 24, 15–18   |
|--|--|---|
| <p><i>А Господь сошел на гору Синай (κατέβη δὲ κύριος ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σίνα)</i></p> <p><i>и воззвал Господь к Моисею на вершине горы,</i></p> <p><i>и взошел Моисей (καὶ ἀνέβη Μωϋσῆς).</i></p> | <p>Народ же стоял вдали (εἰστήκει δὲ ὁ λαὸς μακρόθεν)</p> <p><i>а Моисей вступил во мрак, где был Бог (Μωϋσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ὁ θεός).</i></p> | <p>15: И <i>взошел Моисей</i> и Иисус (καὶ ἀνέβη Μωϋσῆς καὶ Ἰησοῦς) на гору, и покрыло облако гору,</p> <p>16: и <i>сошла</i> слава Божия (καὶ κατέβη ἡ δόξα τοῦ θεοῦ) на гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней,</p> <p>а в седьмой день <i>Господь воззвал к Моисею</i> из среды облака.</p> <p>17: Вид же славы Господней – как огонь горящий на вершине горы пред сынами Израилевыми.</p> <p>18: <i>И Моисей вступил (εἰσῆλθεν) в среду облака и взошел на гору,</i> и был там на горе сорок дней и сорокночей.</p> |

В двух рассказах о Богоявлении на горе Синай (я следую греческому тексту Септуагинты и его лексике) в 19-й и 21-й главах *Исхода* трижды упоминается о движениях восхождения и нисхождения:

Исх. 19, 20 и 24,15: «и *взошел* Моисей (καὶ ἀνέβη Μωϋσῆς)»;

Исх 19, 20 и 24, 16: «Господь (или слава Божия) *сошел* на гору Синай (κατέβη δὲ κύριος πρὸς τὴν Σινᾶ)».

Исх 19, 25: «*Сошел* (κατέβη) же Моисей к народу».

В завершающих стихах этих рассказов имеются интересные различия:

Исх 19, 20: «и *взошел* Моисей (καὶ ἀνέβη Μωϋσῆς)»;

Исх 20, 21: «а Моисей *вступил* во мрак, где был Бог (Μωϋσῆς δὲ ἐσθλθεν εἰς τὴν γνόφον, οὗ ἦν ὁ θεός)».

Исх 24,18: «И Моисей *вступил* (ἐσθλθεν) в среду облака и *взошел* на гору; и был там на горе сорок дней и сорок ночей (καὶ ἐσθλθεν Μωϋσῆς εἰς τὴν μέσον τῆς νεφέλης καὶ ἀνέβη εἰς τὴν ὄρει τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσαράκοντα νύκτας)».

В Исх 20, 21 речь идет о «мраке» (γνόφος), а в Исх 24, 15 говорится об «облаке» (νεφέλη).

Именно стих 21 главы 20 – главное место в *Исходе*, где упоминается «мрак», и мы увидим, что Дионисий в *Мистическом богословии*, а до него Григорий Нисский в *Жизни Моисея* приводят этот стих вместе с 12 стихом из семнадцатого псалма: «И сделал мрак покровом Своим (καὶ ἔθετο σκότος πικροφῶν αὐτοῦ)», что служит доказательством влияния Григория на Дионисия. Этот же стих Исх 20, 21 позволит мне отобрать тексты о мраке из Филона Александрийского для сопоставления с Григорием Нисским и Дионисием Ареопагитом.

Следует упомянуть еще два места из книги *Исход*, а именно – 25-ю и 26-ю главы, где содержатся повеления, касающиеся построения святилища и одежд священников, столь пространно комментируемые Филоном Александрийским и Григорием Нисским, а также 33-ю главу о скинии собрания и молитве Моисея, которая есть одновременно заступничество за народ и мольба о том, чтобы узреть славу Божию. Два стиха из этих глав используются в рассказе о Богоявлении в *Исходе* как у Филона и Григория, так и у Дионисия. Это Исх 25,9, об образце (παράδειγμα), и Исх 33,21, о месте (τόπος):

Исх 25, 8–9: «И сделаешь Мне святилище, и буду являться посреди вас. И сделаешь Мне всё *так, как Я тебе показываю на горе, образец скинии и образец всех сосудов ее; так и сделаешь*».

Исх 33, 21–23: «И сказал Господь: *вот место у Меня. Ты станешь на этой скале; когда же пройдет слава Моя, Я поставлю тебя в расщелине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду; и сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо тебе*».

Итак, следующие стихи из *Исхода* лежат в основе комментариев Филона, Григория и Дионисия на эту книгу:

|                       |   |
|-----------------------|---|
| <p><b>ΜΡΑΚ</b></p>    | <p>Исх 20,21: Μωυσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν νόφον, οὗ ἦν ὁ θεός<br/> Исх 33, 9: εἰσῆλθεν Μωυσῆς εἰς τὴν σκηνὴν</p>   |
| <p><b>ΜΕΣΤΟ</b></p>   | <p>Исх 24,10: καὶ εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἰστήκει ἐκεῖ ὁ θεός τοῦ Ισραηλ<br/> Исх 25, 40: ὄρα ποιήσεις κατὰ τὸν τύπον τὸν δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει<br/> Исх 33,21: καὶ εἶπεν κύριος Ἴδου τόπος παρ' ἐμοί</p>   |
| <p><b>ΒΙΔΕΝΙΕ</b></p> | <p>Исх 25, 9: καὶ ποιήσεις μοι κατὰ πάντα, ὅσα ἐγὼ σοι δεικνύω ἐν τῷ ὄρει, τὸ παράδειγμα τῆς σκηνῆς καὶ τὸ παράδειγμα πάντων τῶν σκευῶν αὐτῆς οὕτω ποιήσεις<br/> Исх 26,30: καὶ ἀναστήσεις τὴν σκηνὴν κατὰ τὸ εἶδος τὸ δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει</p> |

Что касается этапов Моисеева восхождения и вступления во мрак, то они указаны в Исх 19, 16–20 и в Исх 20, 18–21. Таковы различные тексты из книги *Исход*, к которым обращаются Филон Александрийский и Григорий Нисский в своих жизнеописаниях Моисея и Дионисий в небольшом параграфе из *Мистического богословия*, посвященном Моисееву восхождению и вступлению во мрак.

## Б. «Жизнь Моисея» Филона Александрийского<sup>12</sup>

Трактат *Жизнь Моисея* занимает в наследии Филона исключительное место. В предисловии автор сообщает читателю о том, какую цель преследует:

Я вознамерился описать жизнь Моисея, человека, в котором видят то еврейского законодателя, то как бы передатчика святых заповедей; человека, во всех отношениях замечательного и совершенного. И взялся я за это с целью познакомить с ним тех, кто заслуживает не пребывать о нем в неведении. Ибо хотя слава оставленных им законов распространилась по всему миру и достигла пределов земли, однако о том, кем он был на самом деле, знают весьма немногие (VM I, 1–2).

Филон хочет составить подлинное жизнеописание Моисея от рождения и раннего детства (VM, I, 5–24) до его таинственной смерти (VM II, 291): «Таков донесенный до нас Священными Писаниями рассказ о жизни и кончине царя, законодателя, первосвященника и пророка Моисея» (VM, II, 292). Этот рассказ состоит из двух книг<sup>13</sup>. Первая повествует о жизни Моисея от рождения и до перехода через Иордан, а вторая разъясняет звания или качества Моисея, который был одновременно «царем и философом», а кроме того, законодателем, первосвященником и пророком (VM II, 2–7). Во второй части своего панегирика Филон показывает превосходство Моисея как законодателя (VM II, 8–66). Некоторые из его законов, например – о субботе (VM II, 21–22) и посте (VM, II, 23–24), соблюдаются повсюду.

Восхваляя Моисея как первосвященника (VM II, 66–69), автор делает упор на его благочестии (ε#θήβεια) и господстве над страстями (#νάθεια):

Он обладал весьма одаренной природой, которую философия (φιλοσοφία) получила как добрую землю и возделала, дав ему созерцать возвышенные истины (δογματων θεωρι# παγκάλων #βελτίωσε) и не прекращая работы, пока не достигли зрелости плоды его добродетели, явленные в его словах и делах. Вот почему он любил Бога и был любим Богом, как немногие из людей, ибо был он одарен небесною любовью, чтил Господа Вселенной более, чем кто-либо, и был почтен Им в ответ. А честь, подобающая мудрецу, – это поклонение истинному Бытию. Поклонение же это воздает Богу священство. Он был сочтен достойным этого дара, который превосходит все сущие блага, и вещания научили его всему, что касается обрядов поклонения и священнослужения (VM, II, 66–67).

Это упоминание о «святых вещаниях» (χρησμοί) предвосхищает рассказ о посвящении на Синае, который Филон поведет в § 71, но уже до этого он настаивает на необходимости очищения души и тела и подавления страстей путем полового воздержания и поста (§ 68). Моисей постился сорок дней, предпочитая еде и питью «пищу созерцания (τροφ#ς... τ#ς δι# θεωρίας), благодаря которой, вдохновленный веянием, пришедшим с неба (α#ς #νωθεν #π' ο#ρανο# καταπνεόμενος), он усовершенствовался сначала умственно, а затем физически» (VM, II, 69).

<sup>12</sup> Philon, De vita Mosis (VM) I–II, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie n° 22, Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel, Paris 1967.

<sup>13</sup> Во всех рукописях «Жизнь Моисея» разделяется на три книги. Это противоречит словам из «De Virtutibus» 52: «То, что он [Моисей] делал от раннего детства до старости, заботясь о каждом человеке и о всех людях, было уже изъяснено в двух книгах трактата, который я составил о жизни Моисея».

Моисей был вдохновлен свыше (#νωθεν καταπνεόμενος) и именно по велению Божию (πρόσταξις θείας) он совершил восхождение на Синай:

[70] Он, действительно, совершил по велению Божию восхождение на высочайшую и священнейшую гору в той местности, гору, куда не было подъема и проторенной дороги; оставался там в течение названного времени, не принеся с собою ничего, что позволило бы добыть необходимую пищу; затем спустился, когда истекли упомянутые сорок дней, и был гораздо красивее лицом, чем тогда, когда восходил, так что изумились и ужаснулись те, кто был при этом, и не мог их взор переносить блеск светлее солнечного, которым сверкал он, как молния. [71] Пребывая на вершине, он был посвящен в тайны путем научения всему, что касается священства и прежде всего важнейшему: строению и внутреннему убранству святилища (VM, II, 70–71).

В § 70 Филон подчеркивает, что преображенный Моисей стал много красивее (καλλίων) лицом, когда спустился с горы, и что лицо его испускало яркие, как солнце, лучи.

Филон обращается к стихам Исх 34, 29 и 35: «Когда сходил Моисей с горы Синая, и две скрижали откровения были в руке у Моисея при сошествии его с горы, то Моисей не знал, что лицо его стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним».

В § 71 Филон говорит, что, «пребывая на вершине, он был посвящен в тайны (#μυσταγωγέω) путем научения всему, что касается священства...» Глагол μυσταγωγέω отсутствует в Септуагинте, а идея посвящения Моисея в тайны на вершине Синая была воспринята Григорием Нисским, который в первой части своей *Жизни Моисея* говорит о μυσταγωγία Моисея. Эта мистагогия описана также как «духовное видение идей» (VM, II, 74).

## 1. Образцы скинии

В § 74 Филон пишет:

В этих условиях представлялось благом построить скинию, священный предмет, сделать который Моисей был научен на горе в вещаниях: он имел духовное видение невещественных идей, соответствующих вещественным предметам, которые можно изготовить, и по этим идеям нужно воспроизводить доступные чувству подобия, исходя, так сказать, из начального прообраза, и образцов замысла (σωμάτων #σωμάτων #δέας τ# ψυχ# θεω#ν, πρ#ς #ς #δει καθάπερ #π' #ρχετύπου γραφ#ς κα# νοητ#ν παραδειγμάτων α#σθητ# μίμηματα #πεικονισθ#ναι) (VM, II, 74).

– Есть, стало быть, начальный прообраз: #ρχετύπος γραφή, – умопостигаемые образцы: παραδειγμάτα νοητά,

– и доступные чувству подобия: α#σθητ# μίμηματα, по Исх 25,9 и Чис 8,4.

Но Филон рассматривает не только умопостигаемые образцы и доступные чувству подобия, а также объясняет в § 76 связь между умопостигаемым образцом и духом пророка:

Таким образом, форма образца отпечталась, как след, в духе пророка, вся заранее втайне невещественно и незримо начертанная и образованная. Осуществление было произведено согласно с этой формой, причем ремесленник отмечал печатью следа вещественную субстанцию, соответствующую каждой части (VM, II, 74).



Пророческий характер выступает здесь основной чертой священства Моисея, получившего видение образцов скинии. Э. Брейе в своей книге о Филоне Александрийском<sup>14</sup> подробно объяснил нозетическую сторону пророчества, которая, как и в данном случае, состоит в запечатлении формы (τύπος) непосредственно на рассудке (διάνοια) пророка<sup>15</sup> или в восхищении ума (νοήσις) движущим его Духом (πνεῦμα).

## 2. Мрак

Если использовать в качестве путеводной нити Исх 20,21, в сочинениях Филона можно обнаружить и другие тексты о мраке, которые мне хотелось бы рассмотреть.

Как указывает посвященный Филону том *Biblia patristica*<sup>16</sup>, текст Исх 20,21 цитируется в сочинениях Филона четырежды (*Qu. Ex. A 2, 28; VM 1, 158; Mutat. 6; Poster. 14*), и я хотела бы разобрать эти места одно за другим.

### 2.1. *De Vita Mosis* I, 158–159<sup>17</sup>

**158** И что же? – говорит Филон о Моисее. – Не наслаждался ли он более высоким обществом, обществом, которое единило его с Отцом, с Творцом вселенной, ибо он удостоился того же имени, что и Тот: ведь он был наречен богом и царем всего народа; и сказано, что *он вступил во мрак, где был Бог* (Исх 20,21), т. е. в сущность безвидную, незримую и бестелесную<sup>18</sup>, образец сущих; он воспринимал то, что недоступно природе смертного. Словно прекрасно выполненная картина (γραφήν), он сам и его жизнь представляли пред очами творением безукоризненной красоты и божественной формы; он стоял как образец тому, кто желает ему подражать.

**159** Счастливы те, кто приняли в душу его печать или постарались сделать это. Пусть мысль прежде всего несет в себе совершенный образ добродетели или хотя бы твердое желание достичь этого образа.

Формулировка «то есть» (τούτέστιν) вводит Филоново толкование *мрака* (γνόφος): «Сущность безвидная, незримая и бестелесная, образец сущих (τούτέστιν ἐς τὴν εἶδῃ καὶ ὁράτων καὶ σώματων τῶν νῦτων παραδειγματικῶν οὐσίαν)». Итак, мрак здесь *парадигматическая сущность* сущих. Сам же *Моисей* «как бы образец (*парадигма*) тому, кто желает ему подражать» (καὶ θεοειδῆς ἄρῶν ἑστησε παράδειγμα τοῦ θελήουσι μιμεσθαι). Он образчик добродетели; в этом смысле Филонова *Жизнь Моисея* готовит появление *Жизни Моисея* Григория Нисского, которая имеет подзаголовок *О совершенстве в добродетели*.

### *De Posteritate Caini*, § 14<sup>19</sup>

Моисей «даже *во мрак* (γνόφος), *где был Бог*, вступает (Исх 20, 21), то есть в недоступную зрению [область] представлений о Сущем. Ибо Причина всего – не во мраке и вообще

<sup>14</sup> É. Bréhier. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 19502. О мистической терминологии Филона см.: E. R. Goodenough, *By light light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven, 1935. О функциях пророчества у Филона – предсказании, ходатайстве, законодательстве, созерцании бестелесного и т. д. – см.: H. Wolfson, *Philo. Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge Mass., 1948, II ch. IX: *Knowledge and Prophecy*, p. 3–72.

<sup>15</sup> Здесь вспоминается видение славы, где *lumen gloriae* (*свет славы*) заменяет *species intelligibilis* (*умопостижимый вид*).

<sup>16</sup> *Biblia Patristica Supplément*, Philon d'Alexandrie, CNRS, Paris 1982.

<sup>17</sup> Philon, *De Vita Mosis* I, 158–159, *op. cit.*, p. 101–103.

<sup>18</sup> Ср. Philon, *Mutat. 7*. Об этом даре (ограниченного) познания как об аспекте *diatheke* (завета) см. A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme, aux abords de l'ère chrétienne*, Paris 1963, p. 434.

<sup>19</sup> Philon, *De Posteritate Caini* § 14–20.28, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 6, Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, p. 57–61.

не в каком бы то ни было месте, но выше и места, и времени. Ибо Он, взявший все творение под Свой надзор, ничем не объят, но выходит за пределы всего» (1, 14)<sup>20</sup>.

Формулировка «то есть» (τούτέστιν) вводит другое Филоново толкование *мрака* (γνόφος). В данном случае оно сводится к «недоступной зрению [области] представлений о Сущем» (τούτέστιν ἐς τῆς δύτους καὶ εἶδεως περὶ τοῦ ντος ννοίας).

Бог «выше и места, и времени (#περάνω καὶ τόπου καὶ χρόνου)»:

Однако Он, выходя за пределы и будучи вне (#πιβεβηκς δὲ καὶ ἔω) всего, что Он создал, тем не менее заполнил Собой мироздание. Ведь Он распространил Свои силы (τῆς αὐτοῦ δυνάμεως) по всей вселенной до самых ее пределов и соединил все части в одну с другой по законам гармонии (κατὰ τοῦς ἁρμονίας λόγους) (1, 14)<sup>21</sup>.

Бог присутствует в мире, наполняя его Своей силой (δυνάμεως). В § 30 Филон говорит, что Бог неподвижен, но наполняет вселенную Своими силами: «С теми же кто ходит, перемещаясь с места на место<sup>22</sup>... Я низойду, распространяя Мои силы, не покидая одной области ради другой (#γὴ καταβήσομαι τῶν κς<sup>23</sup> οὐ χωρία ναλλάττων, ἡς τῆ πν μ αὐτοῦ πελλήρωκα)». Филон также говорит в *Confus.* 136: «Бог, распростерший Свои силы по земле и воде, воздуху и небу, не оставил пустой ни одной части мира».

### 2.3. *De Mutatione Nominum* § 6–7<sup>24</sup>

[6] Итак, слыша о Боге, что Он явился очам человеческим, думай, что это происходит вне чувственного света, ибо только умопостигаемой мыслью – и это естественно – может быть воспринято умопостигаемое: чистейший источник лучезарности – это Бог, и когда Он являет Себя душе, то испускает лучи света, которые ни на чем не оставляют тени и чудесно озаряют всё вокруг. [7] Однако не воображай, будто это Сущее, Тот, Кто есть поистине, может быть воспринято человеком. У нас нет никакого средства, чтобы представить Его себе: [это не возможно] ни с помощью чувства – Оно недоступно чувству, – ни с помощью ума (οὐτ’ ἀσθησιν... οὐτε νον). Моисей, созерцатель безвидной природы и богозритель – ибо Божественные Речения говорят, что он *вступил во мрак* (γνόφος) (Исх 20,21), прикровенно повествуя о незримой и бестелесной сущности, – Моисей, который во всём и всюду проводил свои исследования, стремился отчетливо увидеть Того, Кто есть единственное, трижды желанное благо.

Моисей – «созерцатель безвидной природы и богозритель» (# τῆς εἶδος φύσεως θεατς καὶ θεόπτης). Филон приспособляет к своему монотеизму терминологию мистерий, создавая термин θεόπτης [богозритель] вместо #λόπτης [эпопт, созерцатель]. Моисей «стремился отчетливо увидеть (#ζήτει... #δεῖν τηλαυγς)» Бога, значит, он Его не видел.

Мрак (γνόφος) здесь определен как «незримая и бестелесная сущность (τῆν ὁράτον καὶ σώματον οὐσίαν)».

<sup>20</sup> Русск. перев. А. В. Рубана в: Филон Александрийский, *Толкования Ветхого Завета*, М., Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000, с. 254.

<sup>21</sup> Русск. перев. там же, сс. 254–255.

<sup>22</sup> Ср. цитату из Ариостоула у Евсевия, *Praeparatio evangelica* VIII, 10–15: «Божественное нисхождение, говорят, произошло во время записи Закона, во мгновение, избранное Им для законодательства, потому что все видели силу Божию в действии (#νέρευαν). Это сошествие действительно было явлено», но «сошествие не в смысле перемены места (#στε τῆν κατάβασιν μὲν τοῦ κς ἐναι), ибо Бог повсюду».

<sup>23</sup> Понятие τόπος восходит к стоикам.

<sup>24</sup> Philon, *De Mutatione Nominum* § 6–12, *Les Œuvres de Philon d’Alexandrie*, vol. 18, Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, p. 32–37 et § 26–30, p. 45–47.

Наконец, Филон дает апофатическое толкование Исх 3,14 «Я есмь Сущий», что равнозначно: Мне по природе свойственно быть, а не сказываться (#δov τ# ε#ναl πέφυκα, ο# λέγεσθαι)» (*De Mutat.* 11).

#### 2.4. *Quaestiones et solutiones in Exodum*, Книга II, § 28<sup>25</sup>

Почему он говорит: «И поклонитесь Господу издали» (Исх 24,1)? Как те, кто находится близко к огню, страдают от жара, те же, кто держатся на известном расстоянии, пребывают в безопасности, так и с душой: всякая душа, которая слишком приближается из желания видеть Бога, даже не чувствует, что погибает. А ту душу, которая держится на известном расстоянии, жар лучей не может сжечь, но, постепенно согревая, возвращает ее жизненную силу. Это сказано относительно впитывания и восхищения совершеннейшего пророческого духа, для которого законно и естественно *вступить во мрак* (Исх 20,21) и обитать во внутреннем дворе Отчего двора.

Во мрак вступает не просто очищенный ум или «просветленный ум», по выражению Дионисия, но ум пророческий, который, будучи вознесен Божественным Духом, становится «экстатическим», то есть выходит за пределы себя самого. Только Моисей, пророк и первосвященник, входит во мрак. Григорий Нисский и Псевдо-Ареопагит уже не говорят об этом пророческом характере ума, в чем и состоит главное различие между иудеем Филоном и христианами Григорием и Дионисием.

Сделаем вывод о понятии мрака.

LXX: «Моисей вступил во мрак» или, по масоретскому тексту, «Моисей приблизился ко мраку»<sup>26</sup>. Это высказывание стоит у истоков апофатического богословия, как оно складывалось уже у Филона, от которого унаследовали его Отцы Церкви.

Если мрак может представлять для него «безвидную, незримую и бестелесную» жизнь Бога (*VM*, I, 158 и *De mutat.* 6–7), то прежде всего этот мрак учит душу, желающую постичь Бытие в Его сущности, тому, что высшее благо – понять, наконец, что Сам в Себе Бог непостижим (Ср. *De poster.* 14).

### 3. Место Бога (Исх 24,10)

Встречающееся в Септуагинте выражение «место Бога»<sup>27</sup> вовлекает Филона в сложные спекуляции<sup>28</sup>, из которых мы хотим остановиться на двух моментах:

- 1) «место» Бога есть Логос,
- 2) мир есть в некотором роде подножие Бога.

Филон говорит о «месте Бога» в связи с текстом Исх 24,10:

<sup>25</sup> Philon, *Quaestiones et solutiones in Exodum* I et II, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 34 c, Introduction, traduction et notes par A. Terian, Paris 1992. Paris, p. 149.

<sup>26</sup> Так во франц. переводе с еврейского масоретского текста, которым пользуется автор. В Синодальном переводе Исх 20, 21: «Моисей вступил во мрак».

<sup>27</sup> Ср. замечание М. Арль на Быт 28, 11: Иаков «пришел на одно место и остался там ночевать»: «Тема Бога как “места”, связываемая иногда с Платоновым “местом идей” (Филон), также принадлежит иудейскому мистическому гнозису. Согласно греческому отрывку, сообщенному Прокопием (428 А), Христа можно назвать “местом” (где остался ночевать Иаков), так же как Его называют “путем” или “дверью”, а в этом и в других эпизодах “камнем”». *La Bible d'Alexandrie: La Genèse*, Paris 1986, p. 223. Ориген предостерегает против буквального прочтения тех мест, где Бог изображен телесно, см. *Фрагменты на Быт 1, 26*; PG 12, 93 В, а Дидим сообщает о двух различных толкованиях: «место» есть «практическая добродетель» или мудрость, созерцание умопостигаемого (PG 39, 1113 С).

<sup>28</sup> Ср. исследование, проведенное в книге R. Goulet, *La philosophie de Moïse*, Paris 1987, p. 392–393. О Филоновом толковании «места Бога» в Септуагинте см. замечания М.-J. Rondeau, «Πραγματολογεῖν. Pour éclairer Philon, *Fug. 54 et Somm.* I, 230», в: *Mélanges offerts à Claude Mondésert*, Paris 1987, p. 133 et 148–150.

...видели место, где стоял Бог Израилев; и под ногами Его – как бы изделие из сапфировой плитки и как вид *тверди* небесной по чистоте (##δον τ#ν τόπον, ο# ε#στήκει #κε# # θε#ς το# Ισραηλ· κα# τ# #π# το#ς πόδας α#το# #σε# #ργον πλίνθου σαλφείρου κα# #σπερ ε#δος στερεώματος το# ο#ρανο# τ# καθαρότητι).

Комментируемые им выражения – это «место», «сапфировая плитка», «твердь небесная», которую он отличает от ее «чистоты». Филон изъясняет Исх 24,10 в *De Somniis* I, 62–66, *De Confusione* 96–97 и *Quaestiones in Exodum* II, 37.

– В *De Somniis* I, 62–66<sup>29</sup> Филон различает три значения слова «место»:

[62] Однако слово «место» может иметь три значения: во-первых, оно может означать пространство, занятое неким телом. Во втором значении это Божественное Слово, которое Сам Бог исполнил бестелесных Сил. Моисей ведь говорит: «*видели место, где стоял Бог Израилев*» (Исх 24,10), единственное место, где Он дозволил им принести жертву, запретив это в других местах. Ибо Он настоятельно повелевает им подниматься «*к месту, какое изберёт Господь, Бог ваши*» (Втор 12,5) и там приносить «*всесожжения твои и мирные жертвы твои*» (Исх 20, 24) и другие непорочные жертвы.

[63] В-третьих, местом называется Сам Бог, оттого что Он содержит всё, не будучи содержим совершенно ничем, а также есть прибежище для всех вещей, и поскольку Он есть Свое собственное место, ибо содержится только Сам в Себе и один охватывает Себя. [64] Я, конечно, не место, но пребываю в каком-то месте, и так обстоит дело со всеми сотворенными вещами, ибо содержимое отличается от содержащего, и так как Божественное не содержится ничем, Оно с необходимостью Само есть место для Себя. Речение, обращенное к Аврааму подтверждает сказанное мною: «*и встав пошел на место, о котором сказал ему Бог. На третий день Авраам возвел очи свои, и увидел то место издалека*» (Быт 22, 3–4).

[65] Итак, скажите мне: может ли тот, кто пришел в некое место, видеть это место издалека? Совсем наоборот, одно слово, по-видимому, применяется к двум различным вещам: одна из них Божественное Слово, другая же Бог, Который был прежде, чем Слово. [66] Ведомый же Премудростью приходит в первое из этих двух мест, обретя в Божественном Слове вершину и совершенство благочестия. Но пребывая в этом Слове, он не может достичь Бога в Его бытии (τ#ν κατ# τ# ε#ναι θεόν), он видит Его издалека; он видит только то, что Бог далек от всего Творения и что возможность Его постичь лежит на огромном расстоянии от всей человеческой мысли.

Эти три значения «места» соответствуют трем уровням действительности:

- а) тела,
- б) *Логос* и бестелесные Силы,
- в) Бог, Который «Сам есть место для Себя».

Бог предшествует Слову, но Слово позволяет постичь «огромное расстояние» между Богом и человеческой мыслью. Человек «пребывая в Слове, не может достичь Бога в Его бытии, он видит Его издалека».

– *De confusione* 96–97<sup>30</sup>:

<sup>29</sup> Philon, *De Somniis, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 19. Introduction, traduction et notes par P. Savinel, Paris 1962.

<sup>30</sup> Philon, *De confusione linguarum, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 13. Introduction, traduction et notes par J. G.

[96] Тогда и узрят они место – то есть, в действительности, Логос, – где стоял Бог, непоколебимый и неподвижный, «и под ногами Его – как бы изделие из сапфировой плитки (πλίυθος) и как вид тверди небесной по чистоте» (Исх 24,10), то есть мир чувственный, представленный этой плиткой. [97] Ведь тем, кто подружился со знанием, подобает стремление созерцать Сущее, а если не хватает сил, то образ Его – священнейший Логос, и вместе с ним самое совершенное чувственное творение – весь этот мир. Ибо философия, в сущности, не что иное, как упорное усилие ясно увидеть всё это.

Логос отличен от Сущего. Он Его образ. После чувственный мир, подобный изделию из сапфировой плитки под ногами Бога.

В *Quaestiones in Exodum* мы вновь встречаем это различие «уровней» действительности: Бог, Его Логос и «сапфировая плитка», которая лежит у него под ногами и представляет мир.

- а) «Непоколебимый и неподвижный» Бог, стоящий на
- б) «месте, то есть, в действительности, Логосе», и
- в) «чувственный мир, представленный этой плиткой».

– *Quaestiones in Exodum* II, 37:

Что (означает): «видели место, где стоял Бог Израилев; и под ногами Его – как бы изделие из сапфировой плитки и как вид тверди небесной по чистоте»? (Исх 24,10)

[37] Прежде всего, всё это богослову подобает и богослова достойно (ибо никто не станет, надмеваясь, хвалиться, будто видел невидимого Бога). Ибо место, где Он является, свято и божественно, а Он не перемещается и не изменяет положения, но посылает Свои силы, указывающие на Его сущность. И если подобает так говорить, (скажем), что *это место есть место Его Слова*, поскольку (Сам) Он никогда не производил впечатления движущегося, ибо природа Бога незыблема, недвижима, лучезарнее и проще, чем природа монады, единственного образа, подобного Ему. Моисей же представил недвижимую природу Бога как тождество монады из-за ее сущности. Всё небо было «*подножие Его*» и цветом подобно «*сапфиру*». Это подножие представляет звезды во всей их совокупности, гармонически расположенные в числовом порядке, в соразмерности и последовательности, давая постоянное подобие и образ бестелесной идеи. Ибо оно есть чувственный отпечаток, святой и светозарный, умопостигаемого неба и достойная часть упомянутой мною божественной сущности. Сказано также «*как вид тверди небесной по чистоте*», ибо бестелесные идеи суть светозарнейшие и чистейшие, и они участвовали сообща в сущности, которая беспримесна и всецело проста. Вот потому и сказано, что это чувственное небо отлично своею чистотой от того, что умопостигаемо<sup>31</sup>.

Здесь Бог не назван, а творение разделено на небо умопостигаемое и небо чувственное:

а) «место Его Слова»,

б) умопостигаемое небо, образованное бестелесными идеями, которые «суть светозарнейшие и чистейшие, и они участвовали сообща в сущности, которая беспримесна и всецело проста»,

---

Kahn, Paris 1963, p. 93.

<sup>31</sup> Philon, *Quaestiones et solutiones in Exodum* II, 37, p. 163.165.

в) «подножие» – «образ бестелесной идеи».

Образец чувственного мира – «плитка» или «цоколь» из сапфира (πλίνθος согласно Септуагинте, πλινθίον по Филону), обозначающий сразу и землю, и небо: горшечную глину (terre glaise), ибо она сотворена из смеси земли и воды (*Confus.* 89), – чувственному взгляду она кажется устойчивой, а для умного ока она быстро влекома вращением светил (*Confus.* 99–100), – и небо, ибо πλινθίον, уменьшительное от πλίνθος может обозначать числовую таблицу и напоминать о гармонии светил, о порядке чувственного неба, который является образом бестелесной «формы», умопостигаемого неба (*Qu. Ex.* II, 37). Чувственное небо есть «чувственный отпечаток, святой и светозарный, умопостигаемого неба».

Филон различает а) «неподвижную природу Бога» – «природа Отца незыблема, недвижима, лучезарнее и проще, чем природа монады, единственного образа, подобного Ему», б) «Его силы, указывающие на Его сущность», в) *чувственный мир, который есть как бы подножие Бога*, властвующего над Своим творением (#ποπόδιον происходит от τ# #π# το#ς πόδας α#το# – «то, что под его ногами») (*Confus.* 98).

### Заключение

1. Этапы восхождения не интересуют Филона, который не рассматривает восхождение Моисея как духовное совершенствование, но пишет *Жизнь Моисея*, ориентируясь на его титулы. В данном случае речь идет о его священстве (*VM*, II, 74).

2. Филоново определение мрака – отправная точка греческого апофатизма.

3. Определение места параллельно иудаистическим спекуляциям о месте<sup>32</sup>.

4. Тема Моисеева посвящения будет подхвачена и Григорием, и Дионисием, причем оба используют термин μυσταγωγία. Однако Григорий придаст видению святилища христологическое значение, а Дионисий, у которого профетический аспект совершенно исчез, уже не будет говорить об этом, а отождествит боговидение со вступлением во мрак.

---

<sup>32</sup> Термин εορτή (*taqom*), «место», употребляется в иудаизме для обозначения Бога. Здесь у Филона место (τόπος) есть Логос.

## В. Григорий Нисский

Вернемся к четырем пунктам нашего сопоставления повествований Филона, Григория и Дионисия о Моисеевом восхождении.

### 1. Этапы Моисеева восхождения и этапы духовной жизни

В статье *Моисей как образец и образ у Григория Нисского*<sup>33</sup>, появившейся в «Cahiers sioniens» за 1954 год, посвященных теме «Моисей как человек Завета», Жан Даниэлу различает два типа экзегезы жизни Моисея: экзегезу агадическую и экзегезу типологическую. В агадической, или паранетической, экзегезе добродетели Моисея, понимаемые в буквальном смысле, предлагаются христианам в качестве образца для подражания. В типологической экзегезе Моисей выступает как образ (τύπος) Христа, а события его жизни – как образы событий жизни Христовой. Эти два вида экзегезы встречаются в сочинениях Григория Нисского, в частности, в его жизнеописаниях Моисея.

#### 1. 1. «О надписании псалмов»

Самая ранняя «жизнь Моисея» содержится в трактате *О надписании псалмов*<sup>34</sup>. В связи с названием Псалма 89 *Молитва Моисея, человека Божия* Григорий прослеживает жизнь Законодателя:

Таков был оный великий Моисей, о котором слышим, что добровольно отверг он царское достоинство, как бы некий прах, потрясенный ступнею ног (Евр 11,24–27), будучи сорока лет, отлучил себя от общения с людьми, и живя один сам с собою (μόνος μόν#), в безмолвии (#συχία) неразвлекаемо погружался в созерцание невидимого (τ# θεωρί# τ#ν #οράτων #ατενίζων); после чего озарен был светом неизреченным (Исх 3, 2), и отрешил душевные стопы от кожаной и мертвой обуви; египетское войско и мучителя истребил одна за другою последовавшими казнями, Израиля же от мучительства освободил светом и водою. Для него после Египта все время было одним непрерывным днем, потому что ночь не отемняла его мраком (...), острозрителен был в Божественном мраке, и видел в нем Невидимого (...); и кончина его, как повествуется, была выше жизни; взошедши на вершину горы, ни следа, ни памяти земной скорби не оставил он миру, от времени не переменил красивых черт лица, но в изменяемом естестве сохранил неизменность красоты<sup>35</sup>.

Именно у Филона заимствует Григорий Моисеево презрение к царскому достоинству (*Жизнь Моисея* 127, 3)<sup>36</sup>; отшельнический характер его пребывания в Аравии (131, 9), удаление от толпы и #συχία [покой, безмолвие] (131, 17); его жизнь «наедине» с самим собою (μόνος μόν#) близка к Плотининову идеалу бегства единого к Единому (φυγ# μόνου πρ#ς μόνον)<sup>37</sup>.

Далее в тексте прямо говорится о восхождениях Моисея:

<sup>33</sup> J. Daniélou, «Moïse. Exemple et figure chez Grégoire de Nysse», *Cahiers sioniens* 8 (1954) 267–282. См. также J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique. Doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse*, Paris 1944.

<sup>34</sup> Grégoire de Nysse, *In Inscriptiōnes Psalmodiarum* XLIX, 456 C – 457 B, GNO V, 44. Перевод Ж. Даниэлу с исправлениями. [Русск. перев. *О надписании псалмов* приводится по: Творения св. Григория Нисского, М., 1861, часть вторая.]

<sup>35</sup> Русск. перев. в указ. изд., сс. 28–29.

<sup>36</sup> См. также Евр 1, 24–26.

<sup>37</sup> Plotin, *Enn.* VI, 9 [9] 11, 50.

Он-то служит началовождем в четвертом восхождении<sup>38</sup>, и вместе с собою возносит того, кто, пройдя уже три указанные прежде степени, соделался великим. Ибо кто на сей высоте, тот некоторым образом стоит на общем пределе (μεθόριος) изменяемого и Неизменяемого естества, и соответственно сему посредствует (μεσιτεύει) между крайностями, Богу принося моления за изменившихся по причине греха, помилование же передавая от Превысшей власти имеющим нужду в помиловании. Посему и из сего можем дознать, что, чем более далек кто от перстного и земного, тем паче приближается к Естеству, превосходящему всякий ум, и благотворностию (ε#ποι#α) уподобляется Божеству, делая то, что свойственно естеству Божественному; свойственным же называю благотворить всякому, имеющему нужду в благотворении (457 BC)<sup>39</sup>.

Высота, на которой стоит Моисей, есть «предел», или «граница» (μεθόριος)<sup>40</sup> «изменяемого и Неизменяемого естества», выполняемая им роль посредника (μεσιτεύει) «между крайностями», основанная на общей аксиоме: «чем более далек кто от перстного и земного, тем паче приближается к Естеству, превосходящему всякий ум».

Однако Филон уже представлял Моисея «посредником» (μεσίτης) между Богом и еврейским народом, а в его трактате *Особые законы* можно найти выражения «предел» (μεθόριος) и «промежуток» (μέσος)<sup>41</sup>, отнесенные к первосвященнику:

На самом деле закон подразумевает, что он одарен более высокой природой, чем человеческая, что он ближе к природе Божественной, на границе между ними, дабы люди располагали ходатаем, чтобы снискать себе благосклонность Божию (#γγυτέρω προσίοντα τ#ς θείας φύσεως, μεθόριον, ε# δε# τ#ληθές λέγειν, #μφο#ν, #να δι# μέσου τιν#ς #νθρωποι μ#ν #λασκωνται θεόν), а Бог – помощником, дабы даровать и распределять людям Свои милости (*Spec. leg. I, 116*)<sup>42</sup>.

«Предел», или «граница» (μεθόριος), между божественной и человеческой природой – это уже не только «высота» Синая, но и сам первосвященник, подражающий божественной природе своей «благотворностью» (ε#ποι#α).

### 1.2. «Слово в день памяти Василия Великого»

Образец первосвященника и епископа – это Василий Великий, которого Григорий в своем *Слове в день памяти* во многих отношениях уподобляет Моисею<sup>43</sup>, также бывшему законодателем:

Великий Моисей есть общий пример для всех стремящихся к добродетели, и не погрешит тот, кто целью своей жизни сделал бы подражание добродетелям законодателя...

Часто мы видели его и находящимся внутри «мрака, где был Бог», ибо незримое для других ему постижимым делало тайноводство Духа

<sup>38</sup> «Четвертое восхождение» – это четвертая часть Псалтири, где содержится псалом 89, но это также четвертый этап духовного восхождения Моисея, «человека Божия». Таким образом, «высоту», на которую взшел Моисей, можно отождествить с вершиной Синая.

<sup>39</sup> Русск. перев. там же, сс. 29–30.

<sup>40</sup> Ср. J. Daniélou, *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970, ch. VI *Frontière* (μεθόριος), p. 116–132.

<sup>41</sup> Philon, *De Vita Mosis II*, 19, 166.

<sup>42</sup> Philon, *De specialibus legibus I, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 24, Introduction, traduction et notes par S. Daniel, Paris 1975, p. 81.

<sup>43</sup> У М. Арль (Harl) есть подробный очерк: «Les trois quarantaines de la vie de Moïse. Schéma idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères Cappadociens», REG 80 (1967) 407–412.



(μυσταγωγία το# πνεύματος), так что, казалось, он находится в области того мрака, которым покрывается (#ναλοкрύπτεται) слово о Боге<sup>44</sup>.

### 1.3. «Гомилии на Песнь песней»

В Гомилиях на Песнь песней<sup>45</sup> Григорий показывает Моисея как образец духовного совершенствования:

Ибо кто не знает оных восхождений, какими восходил Моисей, всегда делавшийся великим и никогда не останавливавшийся в возрастании в большее? Возрастал он в начале, когда выше египетского царства поставил поношение Христово, избрав паче злострадать с людьми Божиими, нежели имети временную греха сладость<sup>46</sup>. Возрастал еще, когда видя, что египтянин притесняет еврея и, подвизаясь за израильянина, предает смерти иноплеменника<sup>47</sup>. Конечно же, уразумеешь в этом способ возрастания, подведя историю под иносказательный взгляд (τροπικ# θεωρία).

И еще Моисей стал выше себя самого, любомудрием в пустыне долгое время охраняя жизнь неоглашенную, потом просвещается огнем в купине. Прежде сего обнажает стопы свои от мертвой обуви, истребляет жезлом египетских змиев (...). Слышит глас труб, отваживается идти на горящую гору, достигает вершины, входит в облако, проникает во мрак, в котором был Бог, приемлет Завет, делается неприступным солнцем для приближающихся, осиявая светом лица. И как изобразит кто словом все его восхождения и многообразные ему Божоявления? Однако же при столь великих и многих дарованиях, после стольких опытов, на столько возвысившись к Богу, имеет еще ненасытимое вождление большего и умоляет Бога увидеть Его лицом к лицу.

И хотя засвидетельствовало уже Слово, что сподобился личного собеседования с Богом, однако ж и то, что говорил с Ним как с другом, и бывшая у Моисея усты к устом (Чис 12, 8) беседа с Богом, не останавливают в нем пожелания еще высших даров. Напротив того, говорит: *аще обретох благодать у Тебе, покажи мне Себя ведомо*<sup>48</sup>; и Обещавший даровать просимую благодать, Сказавший: *вем тя паче всех*<sup>49</sup>, проходит мимо его, покрытого Божественною рукою на божественном месте в камне, чтобы по прошествии Бога увидел только задняя. А сим, как думаю, научает слово, что вожделевающий видеть Бога, всегда последуя Ему, видит желаемое, и зрение лица Божия есть непрестанное шествие к Богу, успешно совершаемое хождением в след Слова (Hom. Cant. XII; XLIV, 1025 D – 1028 A)<sup>50</sup>.

Созерцание Бога есть не что иное, как *sequela Verbi*[следование Слову].

<sup>44</sup> Grégoire de Nysse, *Éloge de Basile* («Слово в день памяти Василия Великого»), PG 46, 808 D и 812 C; GNO X, I, p. 125 и 129. [Русск. перев.: Творения св. Григория Нисского, М., 1871, часть осьмая, сс. 316, 320.]

<sup>45</sup> Grégoire de Nysse, *Hom. XII In Cant.* 812 C, GNO VI, p. 354–357, l. 11 ss; *La Colombe et la ténèbre. Textes extraits des «Homélie sur le Cantique des Cantiques» de Grégoire de Nysse*, trad. de M. Canévet, choix, introd. et notes de J. Daniélou, Paris 1967, p. 174 s., толкование на стих: «Души во мне не стало, когда он говорил (#ν λόγ# α#το#)» (Песн 5, 6).

<sup>46</sup> Евр 11, 25.

<sup>47</sup> Исх 2, 11–12.

<sup>48</sup> Исх 33, 13.

<sup>49</sup> Исх 33, 17.

<sup>50</sup> GNO VI, p. 354–357; M. Canévet, *La colombe et la ténèbre*, p. 174–176. [Русск. перев.: Творения св. Григория Нисского, М., 1862, часть третья, сс. 306–308.]

Остановимся на этапах Моисеева восхождения, которые одновременно есть его подъем на Синай и возвышение над самим собой:

Уход от мира и «философствование в пустыне».

Снятие обуви и срывание кожи мертвых животных.

Озарение пылающим кустом.

Подъем в огне на вершину горы.

Вступление в облако.

Преображение Моисеева лика, упомянутое уже в Исходе<sup>51</sup>, а затем во *Втором Послании к Коринфянам*<sup>52</sup>, и, наконец, в *Жизни Моисея* Филона<sup>53</sup>.

Желание видеть Бога лицом к лицу.

Можно было бы сказать, что два первых этапа соответствуют очищению, два следующие – озарению, вступление<sup>54</sup> во мрак и последующее преобразование Моисеева лица – божественному Завету, но все эти этапы превосходит желание видеть Бога лицом к лицу (κατὰ πρόσωπον).

1.4. «Жизнь Моисея»<sup>55</sup>

Как и Филон Александрийский, Григорий представляет Моисея посредником при даровании Закона<sup>56</sup> и посвященным в таинства.

Слово «мистагогия» (μυσταγωγία, «посвящение») встречается в «Жизни Моисея» неоднократно:

ИМ I, 42, 4: «Теперь Моисей возглавлял народ при посвящении в неизреченное таинство (#πλορητοτέρας μνήσεως), а Божественная сила чудесами, превосходящими всякое слово посвящала (μυσταγωγούσης) весь народ и самого предводителя. Это посвящение совершалось (# δ# μυσταγωγία #πιτελε#ται) следующим образом» (PG 44, 316 A).

ИМ I, 46, 4: «Проникнув в непроницаемость *Божественных таинств*, он, никому не заметный, пребывал в общении с Невидимым. Полагаю, так он показал нам, что тот, кто хочет пребывать с Богом, должен оставить все видимое и взойти, словно к горной вершине, к невидимому и непостижимому, и верить, что Божественное пребывает там, куда не достигает наш разум».

ИМ I, 49, 2: «Когда разум Моисея был очищен этими законами, он возведен к еще более высокой степени *посвящения в таинства*(τ#ν τελειοτέραν μυσταγωγίαν), когда Божественная сила явила ему сразу всю скинию».

ИМ I, 58, 2: «При своем *посвящении в Божественные тайны* Моисей немало времени провел в общении с Богом. В течение сорока дней и ночей он под покровом мрака был причастен к вечной жизни, пребывая в состоянии, не свойственном человеческой природе (Исх 24, 18). Даже его тело все это время не нуждалось в пище».

ИМ II, 201, 1: «Ибо как могла стать украшением ноги сандалия, которая при первом *посвящении в таинство* (μυσταγωγία) была отвергнута как препятствие, мешающее взойти на гору?»

<sup>51</sup> Исх 34, 29: «Моисей не знал, что лице его стало сиять лучами».

<sup>52</sup> 2 Кор 3, 13: «Моисей, который полагал покрывало на лице свое, чтобы сыны Израилевы не взирали на конец преходящего».

<sup>53</sup> ИМ II, 70: «И (Моисей) снова нисходит, после того как протекли эти сорок дней, много красивее видом, чем во время восхождения».

<sup>54</sup> Григорий употребляет глагол «проникать» из Исх 20, 21.

<sup>55</sup> Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse ou Traité de la Perfection en matière de Vertu*. Introduction, texte critique et traduction de Jean Daniélou, SC № 1 ter, Paris 1968.

<sup>56</sup> Grégoire de Nysse, «О жизни Моисея Законодателя» I, 45: евреи «все вместе обратились к Моисею с просьбой стать посредником при даровании Закона (μεσίτευθ#ναι τ#ν νόμον)» [русск. перев. А. С. Десницкого здесь и ниже приводится по изд.: Святитель Григорий Нисский, *О жизни Моисея Законодателя*, Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 1999].

Надо отметить, что термин «мистагогия» более употребителен в первой, «исторической» (ΙΣΤΟΡΙΑ), книге *Жизни Моисея* чем во второй, «теоретической» (ΘΕΟΡΙΑ), где дается духовное истолкование библейского повествования. Таким образом, вторая книга воспроизводит совокупность событий жизни Моисея, как показывает следующее перечисление соответствующих мест.

Во второй книге Григорий предлагает θεωρία (созерцание) этапов Моисеева восхождения: Григорий Нисский ставит перед собой задачу, «следуя порядку повествования (δι' #κολούθου κατ' τ#ν #στορίας τάξιν) раскрыть его духовный смысл» (τ# #ναφωγ# просарμύσαι τ# νόημα)»<sup>57</sup>.

ΙΜ I, 153: Этот рассказ, прежде всего, предлагает читателю уподобиться тому, кто «взирает на Моисея и на облако» и кто в конце *странствия Моисея по пустыне* «приближается к созерцанию трансцендентной природы (προσάγεται τ# τ#ς #περκευμένης φύσεως θεωρί#)»<sup>58</sup>.

ΙΜ II, 154: «И к такому познанию (γν#σις) его ведет чистота (# καθαρότης), при которой не только тело освящено кроплением, но и одежды омыты водой от всякой скверны (Исх 19,10)».

«Это означает, – добавляет Григорий, – что тот, кто собирается приступить к созерцанию сущего (# τ#ν #ντων θεωρία), должен полностью очиститься». Это выражение обычно означает у Григория созерцание творения – один из этапов на пути к познанию Бога.

ΙΜ II, 156: Затем душа «начинает восхождение к возвышенным помыслам (προσβαίνει τ# #ναβάσει τ#ν #ψηλ#ν νοημάτων)»<sup>59</sup>.

ΙΜ II, 157: «Когда же он очистит свой разум от всех представлений, основанных лишь на чувственном восприятии<sup>60</sup> (π#σαν δόξαν τ#ν #κ προκατάληψεώς τινος γεγεννημένην τ#ς διανοίας), удалится от привычной связи со своей сожительницей (Исх 19, 15), то есть чувственностью (...) дерзает приступить к горе».

ΙΜ II, 158: «Да, действительно, богословие (# θεολογία) – крутая и труднодоступная гора».

*Каков порядок повествования (τάξις τ#ς #στορίας) по Григорию Нисскому?*

Существуют три момента, или этапа: очищение, восхождение на гору, символизирующее «богословие», т. е. тайну Божию, и вступление во Мрак.

А) Очищение (καταρότης)

а) Нужно омыть тело (§ 154) и одежды (§ 155),

б) подняться над сознанием, происходящим от чувственности (§ 156),

в) расстаться с сожительницей – чувственностью (§ 157).

Б) Восхождение на гору (# θεολογία)

«Проповедь о Божественной природе» (τ# пер# τ#ς θείας φύσεως κήρυγμα) возвещена звуком трубы, все усиливающимся на протяжении Ветхого Завета вплоть до воплощения Христова (§ 158). После Его смерти и воскресения она познается через «евангельскую проповедь» (δι' τ#ν Ε#αγγελικ#ν κηρθμάτων) (§ 159).

В) Вступление Моисея во мрак (γνόφος) (§ 162).

Для Григория существует двойное движение:

а) поступательное движение духа к созерцанию (θεωρία): чем более приближается он к созерцанию, тем яснее видит, что божественная природа незрима (τ# τ#ς θείας φύσεως

<sup>57</sup> ΙΜ II, 153, p. 203.

<sup>58</sup> ΙΜ II, 153, pp. 203–204.

<sup>59</sup> ΙΜ II, 156, p. 205.

<sup>60</sup> Симонетти переводит προκατάληψις как «предвосхищение мысли» (Gregorio di Nissa, *La Vita di Mosè*, a cura di M. Simonetti, *Scrittori greci e latine, Fondazione Lorenzo Valla*, 1984, p. 151: «da ogni opinione che derivi da un' anticipazione del pensiero»), что предпочтительнее перевода Ж. Даниэлю «perception» (восприятие).

θεώρητον) – это апофатический момент, который Григорий определяет, цитируя Пролог Евангелия от Иоанна: «Бога не видел никто никогда» (Ин 1,18), – и б) стремление духа проникнуть внутрь (πρός τ# #νδότερον), вплоть до незримого и непостижимого, где он видит Бога (πρός τ# #θεάτον τε κα# #κατάληπτον κ#к# τ#ν θε#ν #δ#). В этом и состоит истинное познание Того, Кого он ищет, и Его истинное видение, видение в невидении (τ# #δε#ν #ν τ# μ# #δε#ν), потому что Тот, Кого он ищет, превосходит всякое познание и отделен со всех сторон Своей непостижимостью, как Мраком (ο#όν τι# γνóφ#) (§ 163).

Наконец, во второй книге даются два резюме жизни Моисея, предваряемые размышлением о восходящем движении Моисея, которое есть бесконечное превосхождение самого себя. *Вся жизнь Моисея предстает как иллюстрация к экстазе.*

1. Первый текст идет после упоминания о Флп 3, 13 и отождествления Павловой экстазы с полетом души:

Если этому движению не будет никакого противодействия свыше, то, поскольку природа добра обладает притягательной силой для взирающих на нее, душа будет возноситься все выше, по небесному своему устремлению «простираясь вперед», как говорит апостол<sup>61</sup>, и постоянно направлять свой полет к новым высотам. Горя желанием не потерять из-за уже достигнутого ту высь, которая еще осталась перед ней, душа делает свое вознесение непрерывным, находя в каждом достижении толчок к новому взлету (ИМ II, 225–226).

Именно здесь Григорий приводит в пример Моисея:

Поэтому мы скажем, что и великий Моисей, постоянно возвышаясь, никогда не останавливался и не полагал никакого предела своему восхождению. И, однажды ступив на лестницу, которую, как говорит Иаков, установил Бог<sup>62</sup>, он постоянно восходил на следующую ступень и не переставал подниматься, поскольку каждый раз видел, что над ступенькой, которой он уже достиг, возвышается еще одна (#ν τ# #ψει βαθμίδος τ# #περκείμενον) (ИМ II, 227).

Моисеево восхождение сравнивается здесь с подъемом по лестнице Иакова, приставленной прямо к небу, ибо прочной «вершины» больше нет. Земной образ «вершины» горы заменяется образом небесной «высоты».

За этим первым образом «постоянно возвышающегося» и «не перестающего подниматься» Моисея, следует первое изложение жизни Моисея в §§ 228–230.

2. Второе изложение следует замечанию о достижении совершенства в духовном прогрессе, подтверждая его на примере жизни Моисея:

Но не будем забывать об определении, которое было дано в предисловии. Там я утверждал: совершенная жизнь такова, что для нее нет никаких ограничений в продвижении к совершенству. Непрестанное возрастание на пути к лучшей жизни – вот дорога к совершенству души. Поэтому стоит, рассказав о смерти Моисея, подтвердить прежде данное нами определение совершенства.

Ведь для того, кто совершает подобное восхождение на протяжении всей жизни, нет ничего невозможного в том, чтобы постоянно оказываться

<sup>61</sup> Флп 3, 13.

<sup>62</sup> Быт 28, 12.

выше самого себя. Его жизнь, подобно орлу, оказывается кружащей в заоблачных высотах по воздуху мысленного восхождения. (VM II, 305–307).

Последний образ Моисея – образ орла. За ним следует «духовное толкование» жизни Моисея в §§ 308–313.

Третий «компендиум» «жизни Моисея» дан в § 167, где говорится о скинии «нерукотворенной» (Евр 9, 11).

Кто может последовать за ним, прошедшим через все это и вознесшимся умом до таких высот? Проходя вершину за вершиной, все время в своем восхождении к вышнему Моисей возвышался над самим собой.

– Вначале он миновал подножие горы и отделился от всего, чему не хватало сил для восхождения.

– Затем, по мере продвижения наверх, он слышал трубные звуки.

– Потом он проник в невидимое святилище Богопознания (ε#ς τ# #όρατον τ#ς θεογνωσίας #δυτον παραδύεται).

– Но и на этом он не остановился и вступил в нерукотворенную скинию.

И, поистине, лишь здесь достигает *предела* (τ# πέρας) тот, кто возносится в подобном восхождении. (VM II, 167).

Этот текст очень интересен, ибо здесь Григорий признает, что есть некий предел (πέρας) Моисееву восхождению, вопреки сказанному во вступлении: «А в том, что касается добродетели, мы научились от апостола<sup>63</sup> единственному пределу совершенства – отсутствию всяких пределов» (τ# μ# #χειν α#τ#ν #ρον) (Вступление, § 5), и тому, что скажет он о великом Моисее по поводу эпектазы: «он не полагал никакого предела (τινα #ρον) своему восхождению» (VM II, 227).

## 2. Видение Христа, «скинии нерукотворенной» (#χειροποίητος)

Здесь предел восхождению – вступление в «скинию нерукотворенную», т. е. во Христа.

Именно когда речь идет о скинии, наилучшим образом проявляется различие между Моисеем из *Жизни Моисея* Филона и Моисеем из *Жизни Моисея* Григория Нисского.

Моисей Филона – первосвященник и законодатель, потому что, прежде всего он пророк и получает пророческое видение прообраза скинии, которая должна быть построена:

Было ему духовное видение невещественных идей, соответствующих вещественным предметам, которые следовало осуществить и согласно которым следовало воспроизвести чувственные подражания, исходя, если можно так сказать, из первоначального прообраза и задуманных образцов (#π' #ρχετύπου γραφ#ς κα# νοητ#ν παραδειγμάτων). Итак, вид образца был воспринят умом пророка<sup>64</sup> как печать (# μ#ν ο#ν τύπος το# παραδείγματος #νεσφραγίζετο τ# διανοί# το# προφήτου), целиком начертанная и втайне прообразованная невещественными и незримыми чертами (VM II, 74 и 76).

Именно потому, что пророческое видение не получено через чувство и не порождено рассудком или умом (διάνοια), оно непосредственно «запечатлено» на уме. Здесь речь идет

<sup>63</sup> Ср. Флп 3, 13.

<sup>64</sup> О пророческом характере, который Филон приписывал Моисееву священству см. H. Wolfson, *Philo, Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge 1948, vol. II, p. 19.

не о «вещаниях»<sup>65</sup>, но о «духовном видении невещественных идей, соответствующих вещественным предметам, которые должно осуществить» (τ#ν μελλόντων #ποτελε#σθαι σωμάτων #σωμάτων #δέας τ# ψυχ# θεωρ#ν).

Однако видение Моисея, согласно иудею Филону, пророческое, имеет для христианина Григория Нисского христологический смысл:

[169] Когда же тот, кто достиг чистоты и остроты сердечного слуха, слышит этот звук (под ним я понимаю созерцание сущего, приводящее к познанию Божественной силы), то этот звук направляет его рассудок к проникновению в место пребывания Бога. Именно это место и называет Писание мраком, что означает, как уже было сказано, неведение и невидение. И, оказавшись там, Моисей видит нерукотворенную скинию, чтобы показать ее материальное подобие оставшимся внизу. Итак, что же это за *нерукотворенная скиния*, явленная Моисею на горе? Он получает повеление, взирая на нее как на первообраз, отобразить это нерукотворенное чудо в рукотворном изделии<sup>66</sup>.

«Смотри, – говорит Бог, – сделай по тому образцу, какой показан тебе на горе»<sup>67</sup>. (...)

[173] Какое же все это имеет соответствие среди вещей нерукотворных? И какую пользу приносит материальное изображение всего увиденного Моисеем тем, кто на это смотрит?

Мне представляется разумным оставить подробное истолкование этих вопросов тем, кто может проникать Духом глубины Божии<sup>68</sup>, и тем, кто «тайны говорит духом»<sup>69</sup>, по слову апостола. То, что скажу по этому поводу я, – всего лишь моя догадка и предположение, которые я отдаю на суд читателей. А они могут, поразмыслив над исследуемым, принять или отвергнуть их, как сочтут нужным. [174] Итак, опираясь на слова Павла, частично раскрывшего эту тайну, скажу, что Моисей еще прежде, в прообразе, был наставлен в тайне скинии, которая объемлет вселенную. Скиния – это, вероятно, Христос, «Божия сила и Божия Премудрость»<sup>70</sup>. Нерукотворная по своей природе, эта скиния становится тварной, когда ей нужно быть воздвигнутой посреди нас. Поэтому она одновременно и нетварна, и тварна: несотворенная в предсуществовании, она становится сотворенной, когда принимает материальное устройство.

[175] Вряд ли тем, кто в точности принял таинство нашей веры, сказанное может показаться неясным. Ведь поистине только Один из всех и был прежде веков, и родился в последние века. Для Него не было необходимости рождаться во времени: да и как Тот, Кто был прежде времен и веков, мог бы нуждаться во временном Рождении? Но Он пожелал стать как мы, ради нас самих, по слабоволию (#βουλία) погибших для бытия, – чтобы

<sup>65</sup> См. *ИМ II*, § 187–191.

<sup>66</sup> Символика скинии занимает значительное место у Филона (Philon, *Quaest. Ex.* II, 51–106). См. также Климент Александрийский (Clément d'Alexandrie, *Strom.* V, 6, 32–40 вместе с С. Mondésert, *Clément d'Alexandrie*, p. 172 ss), и Ориген (Origene, *Hom. Ex.* IX, 1–4; SC 16, p. 205).

<sup>67</sup> Исх 25, 40.

<sup>68</sup> 1 Кор 2, 10.

<sup>69</sup> 1 Кор 14,2.

<sup>70</sup> 1 Кор 1,24.

отпавшее от Сущего вновь возвести к Нему. Это и есть Единородный Бог, объемлющий Собою вселенную, но и среди нас *устроивший Свою скинию*<sup>71</sup>.

Христологическое толкование небесной скинии основано на указании «Павла», который «частично раскрыл эту тайну», отождествив в *Послании к Евреям*<sup>72</sup> Христа, «первосвященника *будущих благ*» и «*большую и совершеннейшую скинию нерукотворенную*»<sup>73</sup>.

Так же как скиния, которую Моисей сначала видит в прообразе, но которая должна быть впоследствии построена, «Христос, *Божия сила и Божия Премудрость*» (1 Кор 1, 24) [– это, вероятно, скиния], нерукотворная по своей природе, которая становится тварной, когда ей нужно быть воздвигнутой посреди нас. Поэтому она одновременно и нетварна, и тварна: несотворенная в предсуществовании, она становится сотворенной, когда принимает материальное устройство» (ИМ II, 174).

Согласно Своей Божественной, нетварной природе, Христос есть небесная скиния, а, согласно природе человеческой, тварной, Он есть скиния земная. Григорий основывает свое христологическое толкование скинии на Евр 9,11, 1 Кор 1, 24, а также на Ин 1, 14: «*И слово стало плотью и обитало (#σκ#νοσεν)* [буквально: поставило скинию] *с нами*». Потому Григорий и пишет: «Это и есть Единородный Бог, объемлющий Собою вселенную, но и среди нас *устроивший Свою скинию (#ν #μ#ν τ#ν #διαν σκηνήν)*» (II 175).

И вслед за этим обозначением Христа как «скинии» Григорий вводит краткое рассуждение об именах Христовых, развивая тем самым древнюю катехетическую тему<sup>74</sup>:

[176] И если мы называем скинией столь великое Благо, то пусть не смущается любящий Христа, будто такой словесный образ умаляет величие Божественной природы. Ведь и любое другое наименование, обозначающее Его природу, недостойно Его, да они и все вместе равным образом недостаточны для точного обозначения: как те, которые признаются незначительными, так и те, в которых заметно величие помыслов. [177]. Но все эти наименования, каждое в соответствии со своим смыслом, благочестиво употребляются для обозначения Божественной силы: врач, пастырь, защитник, хлеб, виноградная лоза, путь, дверь, обитель, вода, скала, источник и все другие Его наименования, – и точно так же Он именуется и словом «скиния» в значении, подобающем именованию Божества. Ведь действительно есть сила, которая объемлет всё сущее, в которой «*обитает вся полнота Божества*» (Кол 2,9): общий покров всего, объемлющий собою вселенную, справедливо именуется скинией.

[178] Но необходимо, чтобы этому наименованию соответствовал зрительный образ и чтобы каждая его деталь вела к созерцанию верного представления о Боге.

По Григорию, зрительный образ, соответствующий всякому наименованию, должен вести к «к созерцанию верного представления о Боге». Оттого-то, говорит Григорий, апостол

<sup>71</sup> Ин 1,14.

<sup>72</sup> Автор *Послания к Евреям*, по Григорию Нисскому, – ап. Павел.

<sup>73</sup> Евр 9,11.

<sup>74</sup> См. Justin, *Dialogue* (Иустин, *Разговор с Трифоном-иудеем*) 126, 1, PG 6,7 68 C; Origene, *Comentairy selon S. Jean* (Ориген, *Толкование на Ев. Иоанна*) I, 9, 52; SC 120, p. 89; Cyrille de Jerusalem, *Catechese* (Кирилл Иерусалимский, *Огласительные слова*) X, 1–16; Gregoire de Nazianze (Григорий Богослов), *Oratio* I, 6, SC 247, p. 78–79; PG 35, 400 B – C. Григорий Нисский посвятил имени Христа целое сочинение: *De perfectione* (PG 46, 252–285; GNO VIII, 1, p. 172–214); см. также *Homilia II In Ecclesiastem* (PG 44, 636 B, *Oratio* I; GNO V, p. 297), *Refutatio Confessionis Eunomi* (PG 45, L. II, 524 B; GNO, II, L. II, p. 365 и *Contra Eunomium*, PG 45, 829 C – 832 A; GNO II, L. III, p. 241–243). Эта тема звучит также в: V. Taylor, *The Names of Jesus*, London 1953.

Павел, для которого «завеса земной скинии есть плоть»<sup>75</sup>, «и сам имел видение скинии в пренебесных святилищах (2 Кор 12, 4), где ему Духом были открыты тайны Рая» (ИМ II, 178).

### 3. Христос, место Бога

#### 3.1. Христос-камень

В повествовании о Моисеевом восхождении (Исх 20) и в Филоновом толковании нас привлекли два пункта:

а) идея посвящения Моисея как первосвященника на Синае. Это посвящение, по Филону, состояло в видении скинии, которую следовало построить;

б) определение места, где пребывает Бог (Исх 20, 21). По Филону это место, полагающее границу между неподвижной и подвижной природой, есть первосвященник.

А в *Жизни Моисея* Григория Нисского обе темы – «скинии» и «места» – получают христологическое толкование, основанное на *Послании к Евреям* и на *Первом Послании к Коринфянам*:

а) «таинство скинии», в которое посвящен Моисей, есть само таинство Христа, «скинии нерукотворенной», согласно Евр 9,11;

б) место, «где был Бог» (Исх 20, 21) тождественно камню, который «был Христос» (1 Кор 10, 4).

Григорий начинает с вопроса:

Как же понимать то *место*, о котором говорил Бог? Ту *скалу* и углубление в ней? И *руку Божию*, которая затворила вход в расселину в скале? И *прохождение Бога*? И спину, которую Бог обещал показать Моисею, когда тот попросил дать ему взглянуть на Лицо? (...) Как, исходя из всего вышеизложенного, можно понять *высоту*, на которую стремился взойти Моисей, уже достигнувший столь великих вершин; высоту, взойти на которую помогает Тот, Кто «*содействует любящим Бога*»<sup>76</sup>, направляя Моисея и говоря: «*Вот место у Меня*»?<sup>77</sup> (ИМ II, 241).

Этому месту Бог не дает «количественных определений (...) но, используя понятие измеримой поверхности, ведет своего слушателя к беспредельному и безграничному (τ# #πειρόν τε κα# #όριστον)» (ИМ II, 242). Приписывая этому «месту» характер бесконечности, Григорий прилагает к нему также атрибут по преимуществу божественный, на котором он в начале *Жизни Моисея* основывает идею совершенствования как бесконечного поступательного движения<sup>78</sup>:

Божественная природа безгранична и беспредельна (#όριστος #ρα κα# #πειράτωτος # θεία φύσις). Всякий, кто постигает добродетель, тем самым постигает Бога, потому что Он и есть высшая добродетель. Итак, сопричастность прекрасному в высшей степени желанна для тех, кто его познает, а прекрасное не имеет границ. Поэтому тот, кто ему причастен, неизбежно желает беспредельного (# #πιθυμία το# μετέχοντος τ# #όριστ# συμπαρατείνουσα), и ничто не утолит его желания (Вступление 7).

---

<sup>75</sup> Евр 10, 20.

<sup>76</sup> Рим 8, 28.

<sup>77</sup> Исх 33, 21.

<sup>78</sup> Григорий представляет свое учение о бесконечном поступательном движении как силлогизм, основанный на божественном свойстве быть бесконечным: Бог бесконечен, а добродетель или совершенство есть причастность Богу, следовательно, совершенство есть бесконечное поступательное движение.



Здесь бесконечность предстает уже не как цель бега, которой бегун никогда не может достичь, но в некотором роде как почва, по которой он бежит:

Смысл этих слов, по-видимому, примерно таков: поскольку твое вождение простирается вперед (Флп 3, 13) и для твоего движения нет насыщения, и ты знаешь, что нет предела (#ρον) добра, а желание всегда обращено к большему, то есть у Меня такое великое место, по которому можно бежать и никогда не достичь конца своего (ИМ II, 242).

Это «место», одновременно являющееся тем местом, на которое Бог указывает Моисею, говоря: «Вот место у Меня» (Исх 33, 21), и пространством, где бежит атлет, «простираясь вперед» (Флп 3,13), обладает двумя качествами: оно бесконечно и устойчиво, как скала. «Стань на этой скале» (Исх 33, 21), говорит Бог Моисею. «*Это и есть самое странное: как одно и то же состояние является и покоем, и движением?* (Το#το δ# τ# πάντων παραδοξότατον π#ς τ# α#τ# κα# στάσις #στ# κα# κίνησις)» (ИМ II, 243).

Парадокс тождества (τ# α#τό) противоположностей: в эпектазе – движения и покоя (στάσις κα# κίνησις), а во мраке – «видения» и «невидения»<sup>79</sup>. Но где бесконечность, там нет противоположности<sup>80</sup>.

Григорий пояснит этот «парадокс» бега на скале на примере песчаного холма:

[243] Это и есть самое странное: как одно и то же состояние является и покоем, и движением? Кто восходит, тот никоим образом не стоит, а кто остановился, тот уже не продвигается вверх. А здесь стояние проистекает из восхождения. Дело в том, что чем тверже и неотступнее становится человек в отношении добра, тем вернее он движется по пути добродетели (...)

[244] Это подобно восхождению на песчаный холм: даже если ноги прошли много шагов, бесполезны все старания, потому что песок постоянно осыпается к основанию холма. Движение происходит, но от этого движения не продвигаешься вперед. Если же, по слову псалмопевца, вытащив ноги, выбраться из болота и встать на камень (Пс 39,3) (этот камень – Христос, полнота добродетели), то чем более тверд и непоколебим в добре, по совету Павла (1 Кор 15, 58) будет человек, тем скорее произойдет его продвижение. Такая устойчивость становится для него как бы крылом, и сердце в своем восхождении парит, опираясь на твердую приверженность добру. Итак, показав Моисею это место, Бог пробудил его к движению. А обещание поставить его на скалу показало, как пробежать по этой Божественной беговой дорожке (ИМ II, 243–244).

Утверждение Павла: «Камень же был Христос» (η# πέτρα δὲ ἦν ο# Χριστός) (1 Кор 10, 4) придает смысл всему отрывку.

Бег совпадает с собственной целью, покоем, ибо это бег на камне, который есть Христос, и бег вослед Христу. А устойчивость камня сообщается теперь совершенному человеку, который тверд и непоколебим во благе: «Такая устойчивость становится для него как бы крылом<sup>81</sup>, и сердце в своем восхождении парит, опираясь на твердую приверженность добру».

<sup>79</sup> «Ибо в том состоит истинное познание того, что он ищет, а истинное видение в том, чтобы не видеть» (#ν τοῦτ# τ# δε#ν #ν τ# μ# δε#ν) (ИМ II, 163).

<sup>80</sup> «Кто замыкает божественное какой-то границей, тот подчиняет прекрасное его противоположности (#π# το# ναντίου). Но это нелепость (#τολον). Итак, признаем, что безграничную природу ничто не может объять. А что не имеет предела, то не дается постижению ума» (ИМ II, 238).

<sup>81</sup> О крыльях устойчивости и устойчивости крыла см. Plutarque (Плутарх), *De facie* 943 d: στεφάνοις πτερ#ν ε#σταθείας.

Парадокс мысли иллюстрируется парадоксальным образом устойчивости крыла в его восходящем движении. Бег становится полетом, становится воздушным, а устойчивость – внутренней, это устойчивость сердца, укрепленного в Боге. «Итак, показав Моисею это место, Бог пробудил его к движению. А обещание поставить его на скалу показало, как пробежать по этой Божественной беговой дорожке» (VM II, 244).

Образы Моисеева восхождения, божественного бега и полета голубки из *Песни песней* налагаются друг на друга и взаимно переплетаются.

### 3.2. «Расселина в скале», вечная хижина

Но есть и другое «место»: это расселина в скале, где скрывался Моисей, когда пришла слава Божия (Исх 33, 21–22). Григорий дает эсхатологическое толкование расселины в скале, вновь обращаясь к апостолу Павлу:

А углубление в скале, которое здесь называется «расселиной», прекрасно истолковал сам Божественный апостол, когда сказал, что после разрушения земной хижины нам через нашу надежду приготовлено нерукотворное жилище на небесах (2 Кор 5, 1) (VM II, 245).

Хижина, о которой говорит апостол Павел во *Втором Послании к Коринфянам* (5,1), – это хижина тела, которая будет разрушена смертью: «Ибо знаем, что когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный».

Григорий сближает два текста: Евр 9, 11 о Христе Первосвященнике и 2 Кор 5, 1 о прославленном теле, на основании выражений «скиния нерукотворенная» и «дом нерукотворенный».

Евр 9, 11: δι# τ#ς μείζονος κα# τελειοτέρας σκην#ς ο# χειροποίητου [с большей и совершеннейшей скинией, нерукотворенною].

2 Кор 5, 1: ο#κδομ#ν #κ θεο# #χομεν ο#κίαν #χειροποίητον α#ώνιον #ν το#ς ο#ρανο#ς [мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный]

Это эсхатологическое место – то самое, где победители на ристалищах получают заслуженный венец:

И действительно, тот, кто, по слову апостола, завершил свой бег<sup>82</sup> по этой широкой и вместительной беговой дорожке, которую Божественный глас назвал «местом», и настоящую «веру сохранил» (2 Тим 4, 7), тот, как сказано символически, утвердил свои стопы на камне<sup>83</sup> и украсился венцом праведности от руки Того, Кто установил такое состязание. Эта награда называется в Писании по-разному (VM II, 246).

Далее Григорий приводит список библейских выражений, многие из которых встречаются и в других его творениях.

Два отрывка – о Христе как скинии небесной и о хижине телесной – имеют одинаковую структуру:

#### а) *Вопрос о духовном смысле*

<sup>82</sup> 2 Тим 4, 7.

<sup>83</sup> Христос – одновременно «путь, по которому проходит... бег», «для стоящих твердо – скала», «а для отдыхающих – дом» (VM II, 249).

|  |  |
|--|--|
| § 170 «Что это за нерукотворенная скиния (Τίς οὖν ἡ ἀχειροποίητος ἐκείνη σκηνή)?» (Евр 9,11) | § 240 «Как же понимать то место, о котором говорил Бог? Ту скалу?» |
|--|--|

б) Установление его на основании цитаты из апостола Павла

|   |  |
|---|--|
| § 174 «Тайна скинии, которая объемлет вселенную. Скиния – это, вероятно, Христос» (1 Кор 1, 24) | § 244 «Камень же был Христос» (1 Кор 10, 4).         |
| Единородный Бог, Который «обитал с нами» (Ин 1,14).   | § 245 Но «углубление в скале» – это «вечная скиния». |

в) Список имен

|                        |                                      |
|------------------------|--------------------------------------|
| § 177 Христологические | § 247 Имена эсхатологического места. |
|                        |                                      |

Для бега наступает конец: это вхождение во Христа, «в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол 2, 3), и покой во Христе. Моисеево восхождение завершается вхождением в скалу, которая есть Христос и которую покрывает рука Бога Единородного, когда проходит слава Божия, увлекая его за собою.

### 3.3 «Небесный Иерусалим»

Есть и другой конец для бега: это вступление в место покоя, называемое, помимо прочего, «небесным Иерусалимом».

[246] И действительно, тот, кто, по слову апостола, завершил свой бег (1 Тим 4,7) по этой широкой и вместительной беговой дорожке, которую Божественный глас назвал «местом», и настоящую «веру сохранил» (2 Тим 4,7), тот, как сказано символически, утвердил свои стопы на камне и украсился венцом праведности от руки Того, Кто установил такое состязание<sup>84</sup>. Эта награда называется в Писании по-разному. [247] И то, что здесь называется углублением в скале, в других местах зовется райским наслаждением (Быт 2), вечным домом (2 Кор 5, 1), обителью Отца (Ин 14, 2), лоном прародителя (Лк 16, 22), землей живых (Пс 26, 13), водами тихими (Пс 22, 2), вышним Иерусалимом (Гал 4, 26), Царствием Небесным

<sup>84</sup> Христос представляется Григорию «агонофетом» (*De Beatitudinibus* VIII, PG 44, 1296 C; GNO VII, 2, p. 66, l. 1, и PG 45, 573 A, GNO II, p. 3, l. 13–14).

(Мф 13, 44 и др.), почестью звания (Флп 3, 14), благодатным венком, венком наслаждения или прекрасным венком (ср. Прит 1, 9, 4, 9), крепкой башней (Пс 60, 4), радостью пира, сидением рядом с Господом, престолом суда (Лк 22, 30), местом имени (Втор 12, 5) и потаенной скинией (Пс 26, 5)<sup>85</sup>. [248] И поэтому можно сказать, что вступление Моисеево внутрь скалы означало то же, что и все эти выражения. Поскольку камнем у Павла называется Христос (1 Кор. 10, 4), и во Христе мы видим надежду на все благое, так как узнали, что в Нем сокрыты сокровища всех благ (Кол 2, 3), то всякий, кто оказался во благе, несомненно находится во Христе, вмещающем всё благое<sup>86</sup>.

Поскольку Григорий уже привел списки христологических и экклезиологических имен, он предлагает и третий список – список имен эсхатологических, которые одновременно являются экклезиологическими («небесный Иерусалим») и христологическими, ибо это «во Христе мы видим надежду на все благое».

## 4. Мрак

### 4.1. «Жизнь Моисея»

Учение Григория Нисского о мраке мы находим в § 163–165 *Жизни Моисея*:

[162] Итак, Моисей вошел во мрак и в нем увидел Бога (Исх 20, 21). Что же это означает? Конечно, может показаться, что это повествование как-то противоречит прежнему Богоявлению, поскольку Божество явилось тогда во свете, а теперь во мраке. Однако не будем думать, что здесь есть разногласие с последовательно изложенным выше духовным истолкованием. Тем самым Писание учит, что познание (γν#σις) благочестивой жизни сначала подобно свету для тех, в ком оно укореняется. Поэтому то, что считается противоположным благочестию, есть тьма, и избавление из тьмы происходит через причастность к свету. И ум, продвигаясь все дальше, увеличивая и совершенствуя свое внимание, достигает рассуждения о познании сущего, и чем ближе он к его созерцанию, тем лучше видит, что Божественное естество незримо.

Григорий противопоставляет два богоявления в Исходе: богоявление в пылающем кусте (Исх 3) и богоявление на Синае (Исх 20, 21): первое – богоявление в свете, второе – богоявление во мраке. «Вначале» свет (φ#ς) откровения, противопоставляемый тьме (σκότος) человеческого невежества, затем – мрак божественной невидимой природы (τ# τ#ς θείας φύσεως #θεώρητον). Тьма характеризует человеческое неведение о Боге, а мрак (γνόφος) – божественную природу как таковую. Тьма предшествует откровению, а мрак ему внутренне присущ. Это два момента «гносиса»: «тогда» и «теперь». (Ту же самую структуру использует Дионисий, противопоставляя в *Мистическом богословии* «нисхождение» утвердительноного богословия и «восхождение» богословия отрицательного.)

Итак, внутри откровения имеется развитие: «чем более... тем», или «движение вперед». Здесь Григорий различает только два этапа. В другом месте он различает три:

<sup>85</sup> Ж. Даниэлу приводит список библейских выражений, означающих, по Григорию, место блаженства: «рай сладости» (*Beatit.* V, PG 44, 1257 D; GNO VII, 2, p. 132, I. 12), «лоно Авраамово» и «вода покоя» (*Послание о жизни св. Макарии*, SC 178, p. 220–222; PG 46, 984 D), «земля живых» и «вода покоя» (*Beatit.* II, PG 44, 1212 AB; GNO VII, 2, p. 92, I. 12), «вышний Иерусалим» (*In Christi resurr.*, Or. I = *De tridum spatio*, PG 46, 617 C; GNO IX, p. 294, I. 7) (ср. *VM*, p. 277, n. 2).

<sup>86</sup> О Христе как вместилище всякого блага см. Origene (Ориген), *Comm. Joh.*, I, 9; SC 120, p. 89.

Великому Моисею богоявление началось светом (δι# φωτός); потом Бог беседует с ним в облаке (δι# νεφέλης); после же сего Моисей, став выше и совершеннее, видит Бога во мраке (#ν γνώφ# τ#ν θε#ν βλέπει) (*In Cant. Hom. XI*)<sup>87</sup>.

Первый момент – очищение и озарение; завершение его – #πάθεια [бесстрастие]. Эта первая ступень соответствует Оригеновой πράξις [деятельность]. Вторая ступень, т. е. облако, соответствует θεωρία [созерцание] деятельной и мыслительной, а также θεωρία φυσική [природное созерцание] у Оригена. В *Жизни Моисея* Григорий говорит о θεωρία τ#ν #ντων [созерцание сущего] (*ИМ*, 373 в, 380а), о θεωρία τ#ν νοητ#ν [созерцание умопостигаемого], а в трактате *О надписании псалмов* – о θεωρία τ#ν #οράτων [созерцание незримого]<sup>88</sup>. Цель в том, чтобы отделиться от мира явлений и возвыситься духом до незримой красоты.

Третья ступень, или Мрак, – это мистический опыт, превосходящий разумное знание и достигающий не божественной ο#σία [сущность], но лишь ее #νέργεια [энергии]. Душа видит Бога не во Мраке, а в зеркале души, т. е. в образе<sup>89</sup>. Григорий назовет такое знание словом θεολογία (*ИМ II*, 158, 376 а) или θεογνωσία [богопознание] (*ИМ II*, 152, 372 d).

О продвижении на эту ступень рассказывает следующий параграф:

*ИМ II* [163] Оставив все внешнее – не только то, что постигается путем чувственного восприятия, но и то, что разуму представляется понятным, – он все время стремится вглубь, пока рассудок не проникнет с немалым усилием в незримое и непостижимое и не узрит там Бога. Ведь в этом-то и заключается истинное познание того, что он ищет, и истинное видение в невидении – ибо Тот, к Кому он стремится, превосходит всякое знание и окружен со всех сторон непостижимостью, как мраком. Поэтому и Иоанн, проникнув в светлый мрак, возвышенно говорит: «*Бога не видел никто никогда*»<sup>90</sup>, определяя этим отрицанием, что не только для людей, но и для всякой разумной природы ведение Божественной Сущности недостижимо.

В этом «движении вперед» Григорий различает два момента: сначала оставление чувственных восприятий и умопостигаемых знаний, а затем «стремление вглубь» и проникновение в «незримое и непостижимое». Стремление, проникновение – эти два слова перекликаются с двумя ключевыми стихами – Флп 3,13 и Исх 20,21, и, в сущности, в том и своеобразии толкования Григория Нисского: соединить мрак с эпектазой.

В лоне этого мрака Моисей «видит Бога», но это видение парадоксально определяется как «невидение», и Григорий определяет мрак при помощи еще одного оксюморона как «светлый мрак» (λαμπρ#ς γνώφος). Это выражение в точности подходит к тому мраку, который разделял станы евреев и египтян на берегу Красного моря (Исх 14,20): для одних это был свет, для других – мрак<sup>91</sup>. Это разделение, аналогичное «ограде Торы», и есть для Григория та самая непостижимость (#καταληψία) Бога. Это тот мрак, в который проникли

<sup>87</sup> Grégoire de Nysse, *In Cant., hom. XI*, PG 44, 1000 CD; GNO VI, p. 322; trad. M. Canévet, *La colombe et la ténèbre*, p. 156. [Русск. перев.: «Точное изъяснение Песни песней Соломона», Творения св. Григория Нисского, М., 1862, часть третья, с. 278.]

<sup>88</sup> Grégoire de Nysse, *In Inscriptions Psalmorum* 1,7 (PG 44, 456 C; GNO V, p. 44, 3) *De Oratione dom.* I (PG 44, 1124 B; GNO VII, 2, p. 9, 1. 1, p. 9, 1. 1). См. M. J. Rondeau, «Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse», *EPEKTASIS. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, publiés par J. Fontaine et C. Kannengiesser, Paris 1972, p. 517–531.

<sup>89</sup> Grégoire de Nysse, *De Beatitudinibus, Oratio VI*, PG 44, 1272 AC; GNO VII, 2, p. 143.

<sup>90</sup> Ин 1, 18.

<sup>91</sup> Исх 14, 19–20: «двинулся и столп облачный от лица их и стал позади их; и вошел в средину между станом Египетским и между станом Израиля, и стал там, и сделался мраком и тьмой, и прошла ночь, и не соприкоснулись одни с другими во всю ночь» (#ξ#рев δ# ка# # στ#λος τ#ς νεφέλης #π# προσώπου α#τ#ν ка# #στη ка# #γένετο σκότος ка# γνώφος ка# δι#λθεν # νόξ ка# ο# συνέμιξαν #λλήλοις #λην τ#ν νόκτα). Перевод Симмаха гласит: «Ночь была темна с одной стороны и светла с другой».

Моисей и тайновидец Иоанн, что последний и дает понять, говоря: «*Бога не видел никто никогда*» (Ин 1, 18). Пролог *Евангелия от Иоанна*, так же как *Исход*, есть образец всякого отрицательного богословия, и этим отрицанием (#λόφασις) Иоанн утверждает, что «познание Божественной сущности недоступно».

[164] Поэтому, когда Моисей возрос в познании, то засвидетельствовал, что видел Бога во мраке, то есть познал, что по Своей природе Божество выше всякого ведения и постижения. Ведь сказано: «*Моисей вступил во мрак, где Бог*»<sup>92</sup>. Какой Бог? Тот, Который «*мрак сделал покровом Своим*»<sup>93</sup>, как говорит Давид, посвященный в неизреченные тайны в таком же сокрытом святилище (#δύτον).

Григорий цитирует подряд Исх 20, 21 и Пс 17, 12, как вслед за ним и Дионисий в *Мистическом богословии* (I, 2, 1000 А). Это, как мне кажется, признак влияния Григориевой *Жизни Моисея* на трактат Псевдо-Дионисия Ареопагита.

С другой стороны, упоминание Давида, «посвященного в неизреченные тайны в таком же сокрытом святилище», напоминает о «божественных явлениях, которые порою, во храмах или вне храмов, исполняли светом посвященных (μύστα) и пророков», о которых говорит Псевдо-Дионисий в *Божественных именах* (597 А), а также о том, как он обозначает Бога: «Тот, Кто пребывает в тайне святилища (το# #ν #δύτοις #ντος)» (DN 696 С). Моисей и Давид, как на то указывают стихи Исх 20,21 и Пс 17,12, – двое «посвященных», получивших θεογνωσία [богопознание] во Мраке (γνóφος) или в тайне святилища. Образ мрака (γνóφος) налагается теперь на образ тайного святилища (#δύτον).

[165]. Оказавшись в этом месте, Моисей получает словесное наставление в тех истинах, которым он уже прежде был научен мраком, полагаю, для того, чтобы свидетельство Божественного гласа подтвердило бы для нас это учение. Прежде всего, Божественное слово запрещает людям уподоблять Божество чему-либо из познаваемого (Исх 20, 4), поскольку всякое понятие о Божественной природе, порожденное в воображении нашего рассудка рассуждениями и предположениями, представляет не Бога, а лишь Его образ.

Моисей получает слово Божие в подтверждение символическому и мистическому наставлению во Мраке. Слово это запрещает уподоблять Бога тому, что известно. Всякое «понятие» (παντ#ς νοήματος) есть идол Бога (#δολον θεο#). Эту критику понятия о Боге нужно воспринимать в контексте евномиянских споров. По Евномию, есть «сущностный» атрибут Бога, и он состоит в том, что Бог нерожден (#γέννητος), а возражения сначала Василия, а потом и Григория в их сочинениях против Евномия состояли в доказательстве того, что Божественная сущность превосходит всякое понятийное определение и остается недоступной и неопределимой, несмотря на то, что существует множество наименований Бога, основанных на чувственных и умопостижимых реалиях.

Эту критику понятия повторит в XX веке Жан-Люк Марион в своей книге *Идол и дистанция*<sup>94</sup>.

#### 4.2. «Гомилии на Песнь песней»<sup>95</sup>

<sup>92</sup> Исх 20, 21.

<sup>93</sup> Пс 17, 12.

<sup>94</sup> Ср. J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris 1968, p. 27: «Значит, понятие, или скорее понятия “Бога” можно толковать как идолы или, скорее, как означающие то же самое, что означает идол, когда божественность приписывается тому лику, который называют богом».

<sup>95</sup> Греческий текст *In Canticum Cantorum*, vol. VI des *Gregorii Nysseni Opera*, (=GNO), был издан H. Langerbeck, Leiden 1960. Французский перевод Mariette Canévet в Grégoire de Nyse, *La colombe et la ténèbre*, textes des *Homélie*s sur le *Cantique*

В *XI гомилии на Песнь песней* Григорий Нисский проводит сравнение между Моисеевым восхождением и преображением возлюбленной в *Песни песней*<sup>96</sup>. Три богоявления из *Исхода* – пылающий куст, облачный столп и Синайский мрак – соответствуют трем стадиям духовной жизни:

1) переход от тьмы к свету;

2) более точное знание о скрытом;

3) вступление во святилище богопознания (теогносии) в *Жизни Моисея*, но также и в *Гомилиях на Песнь песней*:

1) Переход смуглянки супруги, потемневшей от темных учений, к красоте и великолепию истины благодаря крещальной воде.

2) Бег супруги, уподобленной за быстроту бега кобылице и за быстроту полета – голубице, сквозь мир явлений и видимостей, и ее отдых в тени яблони (яблоня заменяет облако в качестве обозначения того, что производит тень).

3) Божественная ночь:

И теперь, – говорит Григорий, – она объемлется уже божественною ночью, во время которой Жених, хотя и приходит, но не показывается. Ибо как ночью показалось бы невидимое? Но хотя дает Он душе некое ощущение Своего присутствия, однако же избегает ясного уразумения, сокрываясь по невидимости естества (*In Cant., hom. XI*)<sup>97</sup>.

Тот, Кто незрим по природе, не может явиться, но его приближение к душе сопровождается «чувством присутствия». Это выражение  $\alpha\#\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma\ \tau\#\zeta\ \lambda\alpha\rho\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ , встречающееся в сочинениях Григория Нисского единственный раз, пространно прокомментировано Урсом фон Бальтазаром в его книге *Присутствие и мышление. Очерки религиозной философии Григория Нисского*<sup>98</sup>. Оно очень точно передает мистический опыт в ночи веры. Это «чувство», воспринятое духовным чутьем, тем «божественным чувством», о котором говорится в Притчах<sup>99</sup>.

Показав этапы духовной жизни, Григорий Нисский говорит о мистическом смысле ночи:

Посему какое же тайноводство совершается в эту ночь над душою? Слово прикасается к дверям. Под именем же дверей разумеет гадательный смысл таинственного, которым вводится в нас искомое. Посему истина, стоя вне нашего естества, ведением *от части* (1 Кор 13,12), как говорит Апостол, предположениями и гаданиями ударяет в двери разумения, говоря: *отверзи*; и к убеждению присовокупляет способ, как надлежит отверзать двери, прекрасные оные наименования подавая как бы некие ключи, которыми отверзается запертое. Ибо значения именованных сих:

*des Cantiques* choisis par Jean Daniélou, Paris 1967: *Homélie XI*, p. 149–163. Есть другой полный перевод «Гомилий на Песнь песней», сделанный Буше и Девайи (С. Bouchet et M. Devailly) в серии «Les Pères dans la foi», Paris 1992.

<sup>96</sup> О параллели между *Жизнью Моисея* и *Комментариями на Песнь песней* см. статью М. Canévet, «Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse», в: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, éd. par M. Harl, Leiden, 1971, p. 144–165.

<sup>97</sup> GNO VI, p. 324; trad. M. Canévet, *Lacolombe et la ténèbre*, p. 157. [Русск. перев.: «Точное изъяснение Песни песней Соломона», Творения св. Григория Нисского, М., 1862, часть третья, с. 280.]

<sup>98</sup> H. Urs von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942; и M. Canévet, «La perception de la présence de Dieu. À propos d'une expression de la XIe *Homélie* sur le *Cantique des Cantiques*», *EPEKTASIS*, p. 443–454.

<sup>99</sup> Ср. Прит 2, 5 и статьи К. Rahner, «Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène», *RAM* 13 (1932) 113–145 и M. Harl, «La “bouche” et le “cœur” de l'apôtre: deux images bibliques du “sens divin” de l'homme (Pr 2, 5) chez Origène», в: *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino*, Torino 1975, 17–42.

*сестро, ближняя, голубица, совершенная*, в прямом смысле суть ключи, отверзающие сокровенное (*In Cant., hom. XI*)<sup>100</sup>.

«Ключи», отпирающие дверь «Царя Славы»<sup>101</sup>, это имена супруги. В *Жизни Моисея* содержится рассуждение об именах Христа<sup>102</sup>, а *Гомилиях на Песнь песней* – рассуждение об именах супруги т. е. Церкви. Перспектива *Жизни Моисея* христологична, перспектива *Гомилий на Песнь песней* экклезиологична.

Итак, имена, как мы видели, суть «силы»: они действительно совершают то, о чем говорят. Супруга может быть названа «сестрой», «ближней», «голубицей» или «совершенной», если она станет «сестрой», «ближней», «голубицей» или «совершенной». Как же она станет таковой?

...Надлежит тебе сделаться моею сестрою, приняв от души волю мою, как сказано в евангелии, что тот делается Ему братом и сестрою, кто живет по воле Его<sup>103</sup>. Надлежит же тебе приступить и к истине, соделаться *ближнею*, чтобы не застеняла тебя никакая среда, и твое совершенство состояло в свойстве голубицы; а сие значит – без недостатка исполниться всякого незлобия и всякой чистоты. Как бы некие ключи прияв сии наименования, отверзи ими, душа, вход истине, делаясь сестрою, ближнею, голубицею, совершенною (*In Cant., hom. XI*)<sup>104</sup>.

Душа должна стать «совершенною». Речь, стало быть, здесь идет о рассуждении, посвященном совершенству<sup>105</sup>, наподобие трактата *Жизнь Моисея*, подзаголовок которого гласит: «*О совершенстве в добродетели*». Именно становясь «совершенной», откроет она дверь Слову. Духовное совершенствование здесь есть обожение души, знак того, что Божество обитает в душе и она с Ним едина.

«Прибытком» же, который получит душа, поселив в себе Слово, будет «роса» и «ночные капли». Григорий Нисский продолжает комментировать стих 5, 2 из *Песни песней*: «*Отвори мне, сестра моя, возлюбленная моя, голубица моя, чистая моя: потому что голова моя вся покрыта росой, кудри мои – ночьюю влагою*», предлагая прекрасное духовное толкование «росы» и «ночной влаги».

Прибытком же от того, что примешь и введешь Меня к себе в дом, будет для тебя с Моей головы роса, которой Я полон, и с волос Моих текущие ночные капли. А из них роса подаст исцеление, как ясно дознали мы сие от пророка, который говорит: *роса бо, яже от тебе, исцеление им есть*<sup>106</sup>. А *ночные капли* состоят в связи с обозренным выше, ибо кто был во святилище, вблизи необозримого, тому невозможно домогаться какого-либо дождя или потока ведения; напротив того, для него вожделенно, если истина окропит его ведение тонкими и неуясненными (λεπτα#ς τισι κα# #μυδρα#ς) мыслями,

<sup>100</sup> GNO VI, p. 324–325; trad. M. Canévet, *La colombe et la ténèbre*, p. 157–158. [Русск. перев.: «Точное изъяснение Песни песней Соломона», Творения св. Григория Нисского, М., 1862, часть третья, с. 280.]

<sup>101</sup> Пс 23, 7; 9.

<sup>102</sup> *VM II*, § 177.

<sup>103</sup> Мф 12, 49–50.

<sup>104</sup> GNO VI, p. 325; trad. M. Canévet, *La colombe et la ténèbre*, p. 157–158. [Русск. перев. там же, сс. 280–281.]

<sup>105</sup> Ср. R. E. Heine, *Perfection in the virtuous Life. A Study in Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregor of Nyssa's «De vita Moysis»*, Philadelphia, 1975.

<sup>106</sup> Ис 26, 19.



при содействии разумной капли, истекающей от святых и богоносных мужей  
(*In Cant., hom. XI*)<sup>107</sup>.

Чем более присутствует Бог в душе, тем более погружается она в ночь. Моисей вошел во мрак, и мрак его окружил. Супруга принимает Супруга, который почивает ночью на ее ложе, у нее на груди или в ее сердце.

Пребывание Бога в душе не сопровождается мраком, но «награда» за него символизируется утонченным образом ночной росы. Возлюбленный приносит возлюбленной «росу с Моей головы» и «с волос Моих текущие ночные капли». Утонченность образа выражает нежность Супруга к Супруге: она не проходит через опыт мрака подобно Моисею, но получает лишь «ночные капли», ибо не вынесет большего.

«Ночные капли» – это те «тонкие и неясненные мысли», что рождаются в ней от присутствия Божия. Это «капли» в сравнении с океаном божественной любви и, однако, «роса» учения пророков и евангелистов, по словам Григория, «в сравнении с нашей собственной силой течет реками и катится валами».

*«Отвори мне, сестра моя, возлюбленная моя, голубица моя, чистая моя: потому что голова моя вся покрыта росой, кудри мои – ночью влагою»* (Песн 5, 2).

---

<sup>107</sup> GNO VI, p. 325–326; trad. M. Canévet, *La colombe et la ténèbre*, p. 158. [Русск. перев. там же, с. 281.]

## Г. Дионисий

В *Мистическом богословии* гносеологическое восхождение истолковано в терминах *Исхода*, а Моисей представлен как образец мистического посвящения.

Жизнь Моисея интересует Дионисия не как пример совершенной жизни, он не создает портрета Моисея, а хочет описать духовное восхождение, Моисей же – лишь иллюстрация такого восхождения.

Степени этого восхождения отмечены теми глаголами, которые он употребляет:

- «одним тем, кто нечистое всё и чистое *превозмога*,
- и на все и всяческие святые вершины восхождение *одолев*,
- и все божественные светы, и звуки, и речи небесные *оставив*,
- *вступает* во мрак, где воистину пребывает (...) Тот, Кто вне всего»<sup>108</sup>.

### 1. Этапы Моисеева восхождения

Каков, по Дионисию, порядок повествования *Исхода*?

– В Моисеевом восхождении различаются *два этапа*.

#### 1.1. Восхождение (#νάβασις)

...Божественный Моисей – сначала ему было повелено *очиститься* самому и от неочищенных *отделиться*, – лишь после всяческого очищения *услышал* многогласные трубы и *увидел* светы многие, чисто сияющие, и разнообразные лучи. После этого он *покидает* толпу и с избранными священниками *достигает* вершины божественных восхождений. Но и там он *собеседует* не с Самим Богом и *видит* не Его Самого (ο#κ α#τόν), ибо Тот незрим (#θεάτος, Григорий Нисский: #θεόρητος), но место, где Тот стоял<sup>109</sup>.

#### 1.2. Вступление во Мрак

Тогда только, отрешаясь от всего видимого и от органов видения, посвященный погружается в поистине таинственный мрак неведения, в котором отсекает все свои познавательные восприятия и вступает в полноту неосвязаемости и незримости, всецело принадлежа уже не себе или чему другому, но Тому, Кто за пределами всем вещам мира. При полном бездействии всех познавательных энергий он лучшей своей частью соединяется с всецело Непознаваемым, через совершенное незнание чего бы то ни было обретая сверхразумное знание<sup>110</sup>.

Конец восхождения – еще не вступление во Мрак, не последний этап. Ему предшествует окончательное «освобождение», освобождение от видения.

Для сравнения двух этапов – конца восхождения и вступления во Мрак – отметим глагольные выражения:

- 1) И тогда Моисей *отрешаясь* от всего видимого и от органов видения
- 2) *погружается* во мрак

<sup>108</sup> το#ς κα# τ# #ναγ# τάντα κα# τ# καθα# διαβαίνουσι κα# π#σαν #γίω# #κροτήτων #νάβασιν #περβαίνουσι κα# πάντα τ# θε#α φ#τα κα# #χους κα# λόγους ο#ρανίους #πολιμπάνουσι κα# ε#ς τ#ν γνόφον ε#σδυόμενοις, ο# #ντως #στίν, #ς τ# λόγία φησιν, # πάντων #πέκεινα (MT I, 3, 1000 C).

<sup>109</sup> Κ#ι γ#ρ ο#κ #πλ#ς # θε#ος Μωϋ#ς #ποκάθαρθ#ναι π#τον α#τ#ς κελεύεται κα# α#θις τ#ν μ# τοιούτων #φορισθ#ναι κα# μετ# π#σαν #ποκάθαρσιν #κούει τ#ν πολυφώνων σαλπύγων κα# #ρ# φ#τα πολλ# καθα#ς #παστράπτοντα κα# πολυχύτους #κτ#νας· ε#τα τ#ν πολλ#ν #φορίζεται κα# μετ# τ#ν #κκρίτων #ερέων #π# τ#ν #κρότητα τ#ν θε#ων #ναβάσεων φθάνει. Κ#ν τούτοις α#τ# μ#ν ο# συγγίνεται τ# θε#, θεωρε# δ# ο#κ α#τ#ν (#θεάτος γάρ), #λλ# τ#ν τόπον ο# #στη (MT I, 3, 1000 C – D).

<sup>110</sup> Κ#ι τότε κα# α#τ#ν #πολύεται τ#ν #ρωμένων κα# τ#ν #ρόντων κα# ε#ς τ#ν γνόφον τ#ς #γνωσίας ε#σδύει τ#ν #ντως μυστικόν, καθ' #ν #πομύει πάσας τ#ς γνωστικ#ς #ντιλ#ψεις, κα# #ν τ# πάμπαν #ναφε# κα# #οράτ# γίνεται, π#ς #ν το# πάντων #πέκεινα κα# ο#δενός, ο#τε #αυτο# ο#τε #τέρου, τ# παντελ#ς δ# #γνώστ# πάσης γνώσεως #νευρηγία κατ# τ# κρε#ττον #νούμενος κα# τ# μηδ#ν γινώσκειν #π#ρ νο#ν γινώσκων (MT I, 3, 1001 A). [Этот фрагмент мы даем в перев. В. В. Библихина (Историко-философский ежегодник 90, М., «Наука», 1991, с. 228).]

- 3) в котором *отсекает*
- 4) и *вступает* в полноту неосвязаемости и незримости
- 5) *принадлежа*
- 6) *соединяется*
- 7) *обретая знание*

Если сравнить «порядок повествования» у Григория и Дионисия, то окажется, что очищение, по Григорию, происходит у подножия горы, между тем как, по Дионисию, есть еще «освобождение», или «отрешение» от видения, которое происходит на самой вершине горы, перед вступлением во Мрак.

С другой стороны, для Григория гора есть гора «богословия», для Дионисия же – это гора познания. Для первого *продвижение вперед обозначается в терминах музыкального усиления*: трубы, предупреждающие о Божестве, звучат все громче. Для второго *продвижение вперед носит языковой характер*: это «подъем по лестнице отрицаний», который сопровождается, как мы видели, уменьшением количества слов и завершается бессловесностью (#λογία) и молчанием (σιγή).

Для Григория слово есть громогласная проповедь, «керигма», а громогласно раздающийся голос – это голос пророков и Церкви; для Дионисия это «прославление» божественных имен, «гимнология».

## 2. «Место, где» Бог «стоял» и «гипотетические логосы»

### 2.1. Возвышение (#ναγωγή)ума

Восхождение (#νάβασις) на Синай символизирует, прежде всего, возвышение (#ναγωγή) ума путем различных «очищений» или «отрицаний», которые суть способы превосхождения различных видов знания.

Есть тройное превосхождение гносеологического порядка: это превосхождение «умственного постижения» («la saisie intellectuelle») (#πίνοια)<sup>111</sup>, «познавательного восприятия» (l'appréhension cognitive) (#ντίληψις)<sup>112</sup> и, наконец, знания (γν#σις) в целом<sup>113</sup>.

В конце этого восхождения Моисей достигает вершины, «места, где» Бог «стоял», которое отождествляется с «гипотетическими логосами».

Трем этапам соответствуют три завершения:

- 1) гипотетические логосы;
- 2) Мрак;
- 3) Тот, Кто совершенно непостижим.

Два местоимения и одно имя существительное придают им инструментальное значение

- 1) «с помощью которых (δι' #ν)... обнаруживается присутствие (# παρουσία δείκνυται)»
- 2) «в котором (καθ' #ν) отсекает (#πομύει)»
- 3) «при полном бездействии (τ# #νενεργησί#) всех познавательных энергий он ... соединяется (#νοούμενος) с всецело Непознаваемым»,

чтобы достичь цели, которая выражена в соответствующем глаголе:

- 1) обнаружение Присутствия,
- 2) молчание

<sup>111</sup> МТ 1001 А 1: «...обнаруживается превышающее всякое мышление присутствие (# #π#ρ π#σαν #πίνοιαν α#το# παρουσία δείκνυται)...». Термин #πίνοια употребляется в DN 821 С, 824 А2, МТ 1001 А.

<sup>112</sup> МТ 1001 А 6: «...отсекает все свои познавательные восприятия (καθ' #ν #πομύει πάσας τ#ς γνωστικ#ς #ντίληψεις)...». Термин #ντίληψις употребляется в ЕН 476 В, 477 CD, 480 А2, DN 680 С, МТ 1001 А.

<sup>113</sup> МТ 1001 А 10: «При полном бездействии всех познавательных энергий он лучшей своей частью соединяется (τ# πάσης γν#σεως #νενεργησί# κατ# κρε#ττον #γούμενος)...»

3) единение

## 2.2. Место (τόπος)

Дионисий отождествляет вершину божественного восхождения (# κρότης τ#ν θείων #ναβάσεων), «место, где стоял Бог» (# τόπος ο# #στη), и гипотетические логосы (#ποθητικοί τινες λόγοι).

Подразумеваемая в словах «место, где стоял Бог» библейская ссылка – не Исх 20,21, а Исх 24, 9–10.

На самом деле Дионисий соединяет два места из Исхода:

– Исх 20, 21: «Моисей вступил во мрак, где был Бог» (Μουσ#ς δ# ε#σ#λθεν ε#ς τ#ν γνόφον ο# #ν # θεός)

– Исх 24,9 – 11: взшел Моисей и семьдесят, «и видели место, где стоял Бог» (Μουσ#ς... κα# ε#δον τ#ν τόπον ο# ε#στήκει #κε# # θεός).

И взшел Моисей и Аарон, и Надав, и Авиуд и семьдесят из старейшин Израилевых, и видели *место, где стоял Бог Израилев*; и под ногами Его (#π# το#ς πόδας α#το#) – как бы изделие из сапфировой плитки и как вид *тверди* небесной по чистоте. И из избранных Израилевых *не погиб* ни один, и явились они на *месте Божиим*, и ели и пили<sup>114</sup>.

Существует долгая традиция христианского толкования этого текста, начиная с Евагрия Понтийского<sup>115</sup>, отождествившего подножие из сапфировой плитки с состоянием ума (κατάστασις νοός), которое, в своей чистоте и обнаженности, становится молитвенным. Таким образом, «место, где стоял Бог» и есть сам ум, озаренный светом Троицы.

## 2.3. Гипотетические логосы (λόγοι #ποθητικοί)

Это указывает, как мне кажется, на то, что божественнейшие и высочайшие из предметов созерцания и разума являются всего лишь некоторыми гипотетическими выражениями (λόγοι #ποθητικοί) подножий *всё Превосходящего*, с помощью которых обнаруживается превышающее всякое мышление присутствие Того, Кто опирается на умственные вершины Его святейших мест<sup>116</sup> (МТ I, 3, 1000 D – 1001 A)

Прежде всего, следует отметить, по ощущению самого Дионисия, он предлагает новое толкование места Бога, так как он говорит в первом лице: «Это указывает, *как мне кажется*».

«Место, где стоял Бог» – это «гипотетические логосы». Термин #ποθητικός не следует воспринимать в платоновском или аристотелевском смысле. Платон дает этимологию термина λόγοι #πόθεσις в VI книге «Государства»:

... Вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения как таковые, то есть некие подступы (τ#ς #ποθέσεις ποιούμενος ο#κ #ρχάς, #λλ# τ# #ντι #ποθέσεις, ο#ον #πιβάσεις) и устремления к началу всего, которое уже не предположительно (511 с)<sup>117</sup>.

<sup>114</sup> Исх 24, 9–11.

<sup>115</sup> Évagre le Pontique (Евагрий Понтийский), *Practicos* 1,70, ссылка на Исх 24, 10. См. I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Paris 1960, с. 18, 29, 52, 114.

<sup>116</sup> Το#το δ# ο#μαι σημαίνειν τ# τ# θειότατα κα# κρότατα τ#ν #ρωμένων κα# νοομένων #ποθητικούς τινας ε#ναι λόγους τ#ν #ποβλημένων τ# πάντα #περέχοντι, δι' #ν # #π#ρ π#σαν #πίνοιαν α#το# παρούσια δείκνυται τα#ς νοητα#ς #κρότησι τ#ν #ξιωτάτων α#το# τόπον #πιβατεύουσα (МТ I, 3, 1000 D – 1001 A). [Г. М. Прохоров переводит λόγοι #ποθητικοί как «гипотетические выражения».]

<sup>117</sup> Русск. перев. А. Н. Егунова в: Платон, Собр. соч. в 4 т., М., 1994, т. 3, с. 293.

Если в *Государстве* Платона гипотезы суть, согласно переводу Леона Робэна, points d'appui pour s'élancer en avant («точки опоры, чтобы устремиться вперед») [в русск. перев. А. Н. Егунова, «некие подступы и устремления»], то в *Мистическом богословии* Дионисия это скорее сапфировое подножие или сиденье, которое находится под (#πό) ногами Бога<sup>118</sup>. И различие этих двух смыслов слова «гипотеза» указывает на разницу между платоновской точкой зрения, согласно которой ум может стремиться вперед вплоть до беспредпосылочного («негипотетического») начала, и точкой зрения христианской, согласно которой ум пребывает ниже божественного начала и не может сам собою достичь его, ибо Богочаение совершенно запредельно.

Чему соответствуют эти «гипотетические логосы?»

Дионисий характеризует их двумя способами:

– они суть основания того, что ниже (τ#ν #ποβεβλημένων, «подножий») Всепревосходящего (τ# πάντα #περέχοντι) (следует отметить противопоставление глаголов, означающих «быть внизу» и «быть сверху»);

– и через них (δι' #ν) обнаруживается присутствие (# παρούσία) Всепревосходящего.

Гипотетические логосы суть «утверждения»<sup>119</sup>, или «тезисы», но они пребывают или стоят<sup>120</sup> гораздо ниже (#πό) той действительности, которую обозначают, подобно тому как место стояния Бога ниже Бога. Существует аналогия между понятиями *логос* и *топос*: оба они остаются ниже божественной действительности, которую первое обозначает, или божественного присутствия, которому второе служит опорой.

Однако существует отношение аналогии между *логосами* и Богом, Который прославляется в божественных именах, или утверждениях, так же как существует отношение между «местом, где стоял Бог» (ο# #στη), и Его присутствием, которое являет себя покоящимся на вершинах. Присутствие (# παρούσία) превышает всякого умственного постижения (#πίνοια) обнаруживается через гипотетические логосы. Они суть место обнаружения «Всепревосходящего», как Синай – место Богоявления в Исходе.

Толкование «гипотетических логосов» – предмет споров. Ж. Ваннест говорит, что это «основные идеи»<sup>121</sup>. Для Э. Корсини λόγοι #ποθητικοί суть «понятия» второй гипотезы *Парменида* (согласно которой Бог есть #ν #ν [единое сущее])<sup>122</sup>.

Даже признавая значение *Парменида* для *Мистического богословия* Дионисия, трудно принять толкование Корсини, согласно которому «гипотетические логосы» следует понимать как «понятия гипотезы». Слово «гипотеза» лишь производным образом относится ко второй гипотезе *Парменида* в той степени, в какой она содержит положительные атрибуты, прилагаемые к «Единому как оно есть».

Напротив, когда Корсини толкует вершину (#κρότης), которой достиг Моисей, как «вершину νοητόν [умопостигаемого], местопребывание первых прообразов и оснований действительности, которые Прокл называет #κρότητες τ#ν #ντων [вершины сущего] или

<sup>118</sup> Ср. Исх 24, 10: τ# #πό το#ς πόδας α#το#.

<sup>119</sup> Еще одно употребление прилагательного «гипотетический» в Corpus Dionysiacum – в МТ 1033 С: «гипотетическое утверждение» (# #ποθητικ# κατάφασις).

<sup>120</sup> Глагол #ποτιθημι [ставить под] употребляется в DN V, 3, 817 В; VIII, 6, 893 С и XIII, 2, 980 А.

<sup>121</sup> «Моисей созерцает не самого Бога, но лишь место, где Тот пребывает. Это означает, как мне кажется, что самая божественная и возвышенная реальность, которую можно увидеть и познать, – это всего лишь основные идеи (#ποθητικο#ς λόγους) всего того, что словно бы лежит у ног Запредельного» (J. Vanneste, *Le mystère de Dieu*, Paris 1959, p. 63).

<sup>122</sup> «E questo – continua Dionigi – significa, a mio giudizio, che gli aspeti più divini e più alti di ciò che si vede e si pensa sono, per così dire concetti dell'ipotesi (che Dio è #ν #ν) per tutti gli attributi che si applicano a colui che tutto possiede in modo trascendente (τ# πάντα #περέχοντι)» (И это – продолжает Дионисий – по моему мнению, означает, что самые божественные и возвышенные аспекты того, что можно увидеть и познать, – это, так сказать, понятия гипотезы (что Бог – единое сущее) для всех атрибутов, которые прилагаются к Тому, Кто обладает всем запредельным образом). E. Corsini, *Il trattato 'De divinis nominibus' dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Partenide*, Torino 1962, p. 107 и все примечание 30, с. 106 до 108.

#μέθεκτα α#θυλόστατα [не доступные причастию самосущие] и часто обозначает составными терминами с α#το-: α#τοπέρας [самопредел], α#τόστασις [самостояние], α#τοκίνησις [самодвижение], α#τοδύναμις [самосила] и т. д. – терминами, отождествляемыми у Дионисия с другими божественными манифестациями (πρόοδοι [исхождения]), т. е. атрибутами (α#τοσοφία [самоумудрость], α#τοέν [самоединое], α#τοζωή [саможизнь] и др.)»<sup>123</sup>, – это представляется более справедливым.

В. Фёлькер<sup>124</sup> уже отождествлял эти #πρωτικῶι λόγοι *Мистического богословия*(1000 D) с θε#α παραδείγματα [божественные прообразы], которые мы встречаем в VII главе *Божественных имен*:

Вдобавок к сказанному следует задаться вопросом, как мы познаем Бога, не относящегося ни к умственному, ни к чувственному, ни вообще к сущему. Пожалуй, правильно будет сказать, что мы познаем Бога не из Его природы, ибо она непознаваема и превосходит всякие смысл и ум, но из устройства всего сущего, ибо это – Его произведение, хранящее некие образы<sup>125</sup> и подобия *Его божественных прообразов*; пускаясь далее в отрицание всего, *путем и чином, по мере сил, выходя за пределы всего, мы восходим* к превосходящей всё Причине всего. Так что Бог познается во всем, и вне всего (DN VII, 869 D).

«Божественные прообразы» – лишь этап в этом подъеме к Всепревосходящему, так же как «место, где стоял Бог» – не Бог, который отделен от этого подножия всей высотой Своей трансцендентности: нужно еще вступить во Мрак. И однако Дионисий говорит, что с помощью этих λόγοι #πρωτικῶι обнаруживается присутствие (παρουσία) Всепревосходящего. Существует, стало быть, «богоявление» при помощи «гипотетических логосов», богоявление, долженствующее быть обнаружением Премудрости Божией, которая, согласно Рим 1, 20, будучи невидимой, видима через рассматривание творений и, по Дионисию, «обнаруживается» в «гипотетических логосах», или прообразах. Стало быть, обнаруживает Премудрость Божию и воспекает ей славу именно умопостигаемый порядок мира, а не чувственная действительность как таковая.

В *Божественных именах* Дионисий говорит, что «явление умственного света есть нечто собирающее (# το# νοητο# φωτός παρουσία συναγωγός) освещаемых, объединяющее» (DN IV, 6, 701 B).

Что касается добра и зла, он показывает, что ступени иерархии сущих определяются степенью их причастности (μετουσία) Добру или присутствию (παρουσία) Добра: «Ибо если бы добро являлось каждому не соответственно его способности, божественнейшие и старейшие были бы в чину низших» (DN IV, 20, 720 A).

Не только существует пропорциональное соответствие между присутствием Добра и ступенями иерархии, а также иерархией благ – так, «порождать после гибели есть не способность зла, но проявление меньшего Добра» (#λλ' #πτονος #γαθο# παρουσία) (72 °C), – но и не бывает зла без добра, ибо «если зло представляет собой несовершенное добро, то с полным отсутствием Добра (#πουσί# παντελε# το# #γαθο#) отступит и несовершенное, и совершенное добро» (721 A).

Наконец, Дионисий говорит, что

целостность совершенного Мира доходит до всего сущего с простейшим и беспримесным пришествием Его единотворящей силы

<sup>123</sup> E. Corsini, *Il trattato*, p. 107, n. 30.

<sup>124</sup> W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, S. 198.

<sup>125</sup> Быт 1, 26.

(Διήκει γαρ # τ#ς παντελο#ς ε#ρήνης #λότης #π# πάντα τ# #ντα κατ# τ#ν #πλουστάτην α#τ#ς κα# #μγ# τ#ς #νοποιο# δυνάμεως παρουσίαν #νο#σα πάντα) (DN XI, 952 A).

Итак, есть присутствие «единотворящей силы» Мира, как и присутствие Света, и присутствие «силы Добра» (# δύναμις το# #γαθο#) (720 A).

В этих трех примерах присутствие связано с «силой» божественного имени в вещах. В примере из *Мистического богословия* речь идет о присутствии Бога в «гипотетических логосах», а стало быть, в умопостигаемом мире, и однако Его присутствие – за пределом всякого умственного постижения (# #π#ρ #π#σαν #πίνοιαν α#το# παρουσία) (MT 1000 A).

Если мы хотим пойти в анализе дальше, нужно провести параллель между присутствием и силой, с одной стороны, и глаголами «распространяться» и «обнаруживаться», с другой.

В *Божественных именах* Дионисий говорит, что Добро «распространяет (διατείνει) благость на все сущее» (693 B) или «доходит» (δι#κει) до всего сущего (697 B) «превосходством величия своей силы» (720 A), а в *Мистическом богословии* – что Бог обнаруживает Свое присутствие (#... α#το# παρουσία δείκνυται) (MT I, 3, 1001 A). Это означает, что распространение (чтобы не сказать «эманация») Добра совершается через его силу, а обнаружение Бога есть богоявление Его присутствия. Таким образом, распространение Добра есть в то же время его богоявление во всем, что есть.

Однако богоявление происходит только в чувственных существах или их умопостигаемых образцах, «месте Бога»: то, что Бог есть Сам по Себе, есть Мрак. Потому-то Моисей завершает свое восхождение, лишь вступая во Мрак.

### 3. Мрак и исступление

#### 3.1. Мрак и тьма

Говоря о Мраке, Дионисий употребляет два термина: γνόφος и σκότος, что соответствует двум местам из Писания:

– Исх 20, 21: «Моисей вступил во мрак, где был Бог» (Μωυσ#ς δ# ε#σ#λθεν ε#ς τ#ν γνόφον, ο# #ν # θεός)

– Пс 17, 21: «Мрак сделал покровом своим» (τ#ν θ#μενον σκότος #покрυφ#ν α#то#).

Различение между терминами γνόφος и σκότος провел Пюэш<sup>126</sup>, который переводит γνόφος как «облако» (nuée), что приводит к путанице, ибо в *Исходе* есть также слово νεφέλη, переводимое как «облако». Именно слово γνόφος из Книги *Исход* чаще всего употребляет Дионисий. Мрак (γνόφος) – это:

- «пресветлый мрак молчания»<sup>127</sup>,
- «мрак, где воистину пребывает Тот, Кто вне всего»<sup>128</sup>,
- «поистине таинственный мрак неведения»<sup>129</sup>,
- «пресветлый мрак»<sup>130</sup>,
- «пресущественный мрак»<sup>131</sup>,

<sup>126</sup> См. H.-C. Puech, «La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique», в: *La Nuit mystique, Études Carmélitaines* 23, vol. 2 (1938) 33–53; перепеч. в: *En quête de la Gnose, vol. 1: La Gnose et le temps*, Paris 1978, p. 119–141.

<sup>127</sup> MT 997 B1.

<sup>128</sup> MT 1000 C11.

<sup>129</sup> MT 1001 A5.

<sup>130</sup> MT 1025 A5.

<sup>131</sup> MT 1025 B12.

– «сущий выше ума мрак»<sup>132</sup>.

От только дважды употребляет σκότος:

– «пресущественное сияние божественной тьмы»<sup>133</sup>,

– Она (Причина) не тьма и не свет»<sup>134</sup>.

Обе метафоры библейского происхождения<sup>135</sup>: великие библейские богоявления светлы<sup>136</sup> и вместе с тем темны<sup>137</sup>. Бог обнаруживается во Мраке или окутан Облаком. Многие богоявления Ветхого Завета происходят ночью или в сумерках<sup>138</sup>.

Первоначальная христианская мистика разработает «мистику ночи», отталкиваясь от образов Мрака из глав 19, 20, 24 и 32 *Исхода*, а также ночи в *Песне песней*, как Григорий Нисский в *Гомилиях на Песнь песней*. Однако брачная мистика *Песни песней* отсутствует в мысли Дионисия, которая остается более спекулятивной: Мрак – апофатический символ и «неприступного Света», и неведения ума в единении с Богом за пределами самого себя.

### 3.2. Мрак и неведение

#### 3.2.1. Послание V

В статье *Мистический мрак у Псевдо-Дионисия и в святоотеческой традиции* Пьюэш<sup>139</sup> ставит вопрос об объективном или субъективном значении «поистине таинственного мрака неведения»: Мрак и символизируемое им неведение относятся к созерцающей душе или к неприступности Бога? Происходит ли Мрак от ослепления божественным светом, в связи с чем можно припомнить Платоновы *Государство* VII, 518 A и *Федон*, 99 E, либо дело тут в неприступности света, скрывающей его от всякого взгляда?

Дионисий определяет θεῖος γνῶσις [божественный мрак] как «неприступный свет, в котором обитает Бог» (τὸ ἄπρόσιτον φῶς ἐν κατωκείῳ θεός)<sup>140</sup>:

«Божественный мрак (см. Исх 20, 21) – это «неприступный свет», в котором, говорится, обитает Бог (1 Тим 6, 16), – невидимый из-за чрезмерной светлости и неприступный из-за избытка (ὑπερβολή) сверхсущественного светоизлияния. В нем оказывается всякий, удостоившийся познать и видеть Бога, – в свете, невидимом самом по себе и непознаваемом. Оказавшись воистину превыше зрения и знания, познавая только то, что ты – за пределами всего воспринимаемого чувствами и мыслями, говоришь вместе с пророком: «Удивися разум (γνῶσις) Твой от мене, утвердися, не возмогу к нему» (Пс 138, 6)» (EP V, 1073 A)<sup>141</sup>.

Это прекрасное определение созерцания: именно в сердце Мрака оказывается «всякий удостоившийся познать и видеть Бога», и то, что он не видит и не знает Бога, вовсе не есть неудача «таинственной встречи» с Богом, а напротив, в этом условии возвышения до целостной истины превыше всякого видения и знания. Единственная наука о Боге состоит в том, чтобы знать, что Он «за пределами всего воспринимаемого чувствами и мыслями» (μὲτ' πάντα ἔστι τὸ ἀσθητὸν καὶ τὸ νοητὸν).

Дионисий добавляет:

<sup>132</sup> МТ 1033 B14.

<sup>133</sup> МТ 1000 A2.

<sup>134</sup> МТ 1048 A12.

<sup>135</sup> См. Н.-С. Puech, «La ténèbre mystique...», в: *En quête de la Gnose*, Paris 1978, p. 133.

<sup>136</sup> Пс 35, 10; 103, 2; Прем 7, 21–25; 1 Тим 6, 16 и 1 Ин 1, 5.

<sup>137</sup> 2 Пар 6, 1; 2 Цар 22, 12; Пс 17, 10 и 12–13; 96, 2.

<sup>138</sup> Быт 15, 12 и 17; 32–34; 1 Цар 3, 9; 3 Цар 3, 3; 2 Пар 1, 7 и 7, 12.

<sup>139</sup> Н.-С. Puech, «La ténèbre mystique...», в: *En quête de la Gnose*, Paris 1978, p. 119–141.

<sup>140</sup> Ср. 1 Тим 6, 16: φῶς ἄκρῳ ἄπρόσιτον.

<sup>141</sup> *Œuvres complètes*, p. 330.



Так ведь и божественный Павел познал, говорится, Бога, – поняв, что Тот выше всякого сущего разумения и знания (γνω#ς α#τ#ν #π#ρ π#σαν #ντα νόησιν κα# γν#σιν) (EP V, 1073 A 13 – B1)<sup>142</sup>.

Именно «из-за избытка сверхсущественного светоизлияния» (# #περβολ# τ#ς #περουσίου φωτοχυσίας) мрак становится невидимым (#όρατος) и неприступным (#πρόσιτος). Однако в нем (#ν τούτ#) оказывается (γίγνεται), или рождается<sup>143</sup>, всякий, удостоившийся познать (γν#ναι) или видеть (#δε#ν) Бога.

### 3.2.2. Послание I

Однако «тьма исчезает от света», – утверждает Дионисий в *Послании I* к Гаю терапевту, т. е. служителю.

Свет, о котором говорится, есть онтический свет (#ν φ#ς), и он скрывает свет истинный<sup>144</sup>. Прежде чем войти во Мрак, нужно «все божественные светы оставить»<sup>145</sup>.

Тьма невидима при свете, а тем более при многом свете; неведение истребляют знания, а тем более многие знания. Восприняв это в *смысле превосходства*, а не в *смысле лишения*, говори сверхистинно, что незнание о Боге и всё превышающая Его тьма таятся от обладающих сущим в мире светом и знанием сущих, скрываются от всякого света и прячутся от всякого знания. И если кто-нибудь, видя Бога, уразумел, что он видел, то понял, что он не Его видел, но нечто из сущего. Сам же он пребывает превыше ума и сущности (α#τ#ς δ# #π#ρ νο#ν κα# ο#σίαν #περιδρυμένος), и Ему совершенно не свойственно ни быть познаваемым, ни существовать (μηδ# ε#ναι), и Он существует сверхсущественно (#στιν #περούσιως), и превыше ума познаётся. И совершенное незнание, понимаемое в лучшем смысле, есть знание Того, Кто выше всего познаваемого (EP I, 1065 A)<sup>146</sup>.

Существует параллель между светом и знанием в *Послании I* и в *Мистическом богословии*:

– EP I, 1065 A: (а) Тьма невидима при свете;

(б) неведение истребляют знания.

– МТ I, 3, 1000 С: (б) от обладающего онтическим светом и знанием сущих (γνω#σις τ#ν #ντων) утаено незнание о Боге (а) и запредельная тьма, непроницаемая для всякого света.

Неведение следует понимать в трансцендентном смысле (#περοχικ#ς), а не в смысле лишения (κατ# στέρησιν).

Бог превосходит всякий ум и всякую сущность.

Именно потому, что Бог существует сверхсущностно (#στιν #περούσιως), можно сказать, что Он не существует (μηδ# ε#ναι); Он познаётся превыше ума (#π#ρ νο#ν γινώσκεται), лишь в том смысле, что совершенно не познаётся (α#τ# τ# καθόλου μ# γινώσκεται).

Божественная трансцендентность предстает как причина отрицательного дискурса: о Боге сказано, что Он «не существует» или «совершенно непознаваем», потому что Он выше всякого бытия и всякого знания.

### 3.2.3. Два смысла неведения

Есть два значения слова «неведение»:

<sup>142</sup> *Œuvres complètes*, p. 330–331. Ср. Рим 11, 33; Еф 3, 19 (γνω#σις) и Флп 3, 8 (γνω#σις).

<sup>143</sup> По переводу М. De Gandillac, *Œuvres complètes*, p. 330.

<sup>144</sup> Можно ли называть его «умопостигаемым светом» (φ#ς νοητόν), так же как Добро? Ср. DN IV, 6, 70 A.

<sup>145</sup> МТ I, 3 1000 С 9 – 10: πάντα τ# θε#α φ#τα κα# #χους κα# λόγους ο#ρανίους #πολιμπάνουσι.

<sup>146</sup> *Œuvres complètes*, p. 327–328. [Русск. перев. Г. М. Прохорова здесь исправлен по французскому переводу, приведенному автором.]

- неведение как истинное знание Бога
- и неведение как отрицание или упразднение всякого знания.

Но «незнание» и «невидение» – это также средства достижения того неведения, которое есть истинное знание.

В предисловии к *Мистическому богословию* Дионисий просит Тимофея «изо всех сил в неведении устремиться к единению с Тем, Кто выше всяких сущности и ведения» (πρὸς τὴν ἄνωσιν... ἄνωστος ἀνάθητι τοῦ πρὸ οὐσίαν καὶ γνώσιν)<sup>147</sup>. Наречие ἄνωστος означает *способ* этого возвышения к Тому, Кто выше всякого γνώσις [знание]. γνώσια [неведение], отнюдь не будучи недостатком относительно γνώσεις [знаний] чувственного или умопостигаемого мира, есть знание или познание (γινώσκειν) того, что превосходит чувственное и умопостигаемое.

В главе II неведение становится *средством* сверхразумного познания (τὸ μὴδὲν γινώσκειν πρὸς τὸν γινώσκων).

В этих двух отрывках неведение (γνώσια) ведет к единению (ἄνωσις) с «Тем, Кто выше всяких сущности и ведения» или с «Тем, Кто совершенно непознаваем». Вот почему различие, которое проводит Жан Ваннест между γνώσια [неведение] и ἄνωσις [единение] как двумя разными моментами, не кажется мне справедливым<sup>148</sup>.

МТ 997 В 10:

- а) «в неведении (ἄνωστος) устремись
- б) изо всех сил... к соединению (πρὸς ἄνωσιν)
- в) с Тем, Кто выше всяких сущности и ведения».

МТ 1001 А 10–11:

- б) «лучшей своей частью (κατὰ κρείττον) соединяется
- в) с всецело Непознаваемым
- а) через совершенное незнание».

Центральная интуиция *Мистического богословия* такова: единение с Богом есть единение с Непостижимым, с «совершенно Непостижимым» (τὸ παντελῆς ἄνωστος). Именно эту интуицию перенимает Фома Аквинский, говоря, что с Богом соединяются не просто как с чем-то непостижимым, но в той мере, в какой Он непостижим: «*tanquam incognito*»; речь идет не только об γνώσια [неведение], но о παντελῆς ἄνωστος [совершенно Непостижимом]. Это Тот Самый неведомый Бог, о котором говорил в Ареопаге апостол Павел<sup>149</sup>. Мы к этому еще вернемся.

### 3.3. Мрак и исступление<sup>150</sup>

Неудержимым и абсолютным из себя и из всего исступлением, всё оставивший и от всего освободившийся, ты безусловно будешь возведен к пресущественному сиянию божественной тьмы<sup>151</sup>.

#### 3.3.1. «Исступлением»: экстатический эрос

Исступление есть выход за пределы себя самого, как бывает с безумцами, потерянными, утратившими рассудок<sup>152</sup>, а также с пьяными или влюбленными, так как любовь есть одновременно опьянение и безумие.

<sup>147</sup> МТ 997 В 10–11.

<sup>148</sup> См. главу о «неведомом Боге».

<sup>149</sup> Деян 17, 23.

<sup>150</sup> В *Corpus Dionysiacum* ἄνωστος употребляется трижды: 1) DN IV, 13, 712 А (в названии главы), 2) МТ 1000 С и 3) EP 9, 1112 С; см. также DN 684 С; 693 А; 708 В; 713 А; СН 120 В; 121 В; МТ 1000 А. Это слово встречается в Новом Завете семь раз: Мф 5, 42; 16, 8; Лк 5, 26 и Деян 3, 10; 10, 10; 11, 5; 22, 17. Об исступлении см.: G. Horn, «Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite», *RAM* 6 (1925) 278–289.

<sup>151</sup> МТ 1000 С.

<sup>152</sup> DN VII, 4, 872 D.

Однако это опьянение или безумие – Божии<sup>153</sup>. Бог «привлекаем любовью»<sup>154</sup>. Он опьянен «любовью»<sup>155</sup>.

Бог, можно сказать, перестал принадлежать Себе, с тех пор как создал мир; ибо любовь божественная «побуждает любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным». Таково требование любви Божией к человеку:

Кроме того, божественная любовь направлена вовне<sup>156</sup>: она побуждает любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным. Высшие показывают это своей заботой о нуждающихся, те, кто на одном уровне, – связью друг с другом, а низшие – более божественным обращением к первенствующим. Почему и великий Павел, будучи одержим божественной Любовью, приобщившись Ее устремляющей вовне силы, сказал божественными устами: «*И уже не я живу, но живет во мне Христос*»<sup>157</sup>. Сказал он это как поистине, исступив из себя<sup>158</sup> как он сам говорит, к Богу и живя не своей жизнью, но жизнью Возлюбленного как весьма желанной<sup>159</sup>.

Истины ради осмелимся также сказать и то, что и Сам являющийся Причиной всего благодаря любви к прекрасному и добру во всем, по избытку любовной благодати *оказывает ся за пределами Себя, будучи привлекаем* ко всему сущему Промыслом, словно благодатью, влечением и любовью, и из состояния за пределами всё превышающего *низводится* сверхсущественной неотделимой от Него выводящей вовне силой. Почему и называют Его опытные в божественном люди *Ревнителем*<sup>160</sup> (DN IV, 13, 712 A).

Дионисий обосновывает экстатический<sup>161</sup> характер божественной любви, цитируя 2 Кор 5, 13, где апостол Павел говорит, что он «выходит из себя» для Бога: и Дионисий вновь употребляет в трех отрывках применительно к Иерофею в VIII главе и применительно к святым в VII главе глагол #ξίσταται, придавая ему всю полноту его значения: «выйти (из себя), заблудиться, исчезнуть».

Иерофей был человеком, совершенно не принадлежащим себе, одержимым Богом<sup>162</sup>, ведь святые постигали божественное

полным самих себя из самих себя исступлением и в Божьих обращении. Лучше ведь быть Божьими, чем своими (DN VII, 1, 865 D)<sup>163</sup>.

Ведь объединившийся с Истиной хорошо знает, что он в своем уме, даже если многие увещевают его, как из ума исступившего. Как и подобает, от них остается сокрытым, что он благодаря сущей вере исступил из обмана в Истину (DN VII, 4, 872 D).

<sup>153</sup> EP 9, 1112 C.

<sup>154</sup> DN IV, 13, 712 A (#ξω #αυτο# γίνεται ... κα# #ρωτι θέλγεται).

<sup>155</sup> EP 9, 5, 1112 BCD.

<sup>156</sup> Схолиаст цитирует Пс 115, 2 и 2 Кор 5, 13.

<sup>157</sup> Гал 2, 20.

<sup>158</sup> 2 Кор 5, 13.

<sup>159</sup> Ср. 2 Кор 5, 15.

<sup>160</sup> Исх 20, 5; 34, 14; Втор 5, 9; 6, 15; Наум 1, 2.

<sup>161</sup> Прилагательное #κστατικός употребляется в Corpus Dionysiacum трижды, причем все три раза в этом отрывке: DN IV, 13 712 A2 B.

<sup>162</sup> Ср. DN III, 2, 681 D – 684 A.

<sup>163</sup> Ср. DN VII, 1, 865 D – 868 A.

Восклицание апостола Павла: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» хорошо выражает учение об исступлении как понимает его Дионисий, т. е. не только как самоотречение, отказ от себя, но прежде всего как всецелую принадлежность Тому, Кого любишь. Именно в этом смысле любовь исступленна, и только от любви можно выйти из себя и вступить в божественный Мрак. Именно здесь сочленяются Мрак и исступление. Ибо недостаточно возвыситься надо всем, необходимо еще и отречься от себя самого, не принадлежать более себе, но принадлежать одному Богу, как Моисей, который входит во Мрак,

всецело принадлежа (π#ς #ν) уже не себе или чему другому, но Тому, Кто заперделен всем вещам мира. При полном бездействии всех познавательных энергий он лучшей своей частью соединяется с всецело Непознаваемым, через совершенное незнание чего бы то ни было обретая сверхразумное знание (МТ I, 3, 1001 А).

Самоотречение совершается через принадлежность Богу, и таково дело любви, побуждающее любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным, а возлюбленных, в свою очередь, тем, кого они любят.

### 3.3.2. Покорность

Таким образом, великого апофатического и анагогического движения восхождения на Синай недостаточно, Моисей должен еще «выйти» из себя самого, как «великий Павел», чтобы вступить в божественный Мрак.

Исступление (#κστασις) есть продолжение возвышения (#ναυωγή) до Того, Кто выше всего, однако надо отметить, что две пассивные формы – императива: «устремись!» (скорее: «будь устремлен!») (#νατάθητι) и будущего времени: «ты будешь возведен» (#ναχθήσ#) – наводят на мысль о внешнем божественном вмешательстве.

Этого-то и не заметил Джон Рист, сравнивая в своей статье *Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism* два места, где речь идет о единении с Богом – из *Энеид* VI, 7, 35, 20–24 и из Дионисиевых *Божественных имен* 865 CD. Критикуя, как и Ж. Ваннест<sup>164</sup>, мистику Псевдо-Дионисия за то, что она в большей степени «основана на природе» (naturelle), чем у Плотина, потому что «Плотин думает, что νο#ς [ум] способен воспринимать (парадох#), а Дионисий полагает скорее, подобно Проклу, что человек от природы обладает неотъемлемой силой для восхождения к #νωσις #π#ρ νο#ν [единению выше ума]»<sup>165</sup>, он не заметил тонкости глагольных оттенков *Мистического богословия*.

Дионисий, обращаясь к Тимофею, переходит от пассивного императива: «устремись!», призывающего к упражнению в созерцании и к «подъему по пути отрицаний», от отречения к отречению вплоть до вершины мистической горы – к пассивному будущему времени: «будешь возведен», а это означает, что контакт со «сверхсущностным сиянием Мрака» и единение со «Всепревосходящим» не во власти ума человеческого или какого-либо иного тварного ума.

Последнее «устремление» за пределы всего и за пределы самого ума есть дар, исступление – это милость: любящий может выйти из себя только если он целиком принадлежит Любимому, который выносит его за пределы его самого. Превосхождение ума им самим в «единении превыше ума» не во власти ума, это может совершить только исступленная любовь *Того, Кто превыше всего*.

<sup>164</sup> См. J. Vanneste, *Le Mystère de Dieu*, Bruxelles 1959, p. 10.

<sup>165</sup> См. J. Rist, «Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism», в: *Neoplatonism and its Christian Heritage*, Variorum Reprints, London 1985, XV, p. 213–225.

## Заключительные замечания о четырех пунктах сопоставления между Филоном, Григорием Нисским и Псевдо-Дионисием Ареопагитом

Прежде всего, нужно отметить, что как персонаж Моисей выполняет в сочинениях этих трех авторов разные назначения.

Филон выстраивает *Жизнь Моисея*, ориентируясь на Моисеевы титулы: царь-философ, первосвященник, законодатель, пророк. Климент Александрийский добавит к ним еще титулы полководца и политика. Григорий воспринимает Моисея как образец (#λόδειγμα) продвижения души на пути к Богу и ищет духовный смысл, соответствующий истории, чтобы обрести «наставление в добродетели» (#εἰς #ρετ#ς #λοθήκην) (*ИМ*, Вступление 14).

Моисей прежде всего представляет душу, но, совершая простираание рук (#στασις τ#ν χεῖρ#ν), – также и Христа. Объясняя смысл «простертых рук законодателя», Григорий Нисский добавляет:

Ты, конечно, уразумеешь значение этого символа, и в законодателе увидишь Истинного Законодателя, а в простираании рук – Того, Кто простер их на Кресте (*ИМ* II, 78, 3)<sup>166</sup>.

Простираание рук символизирует крест: «Поднятые руки Моисея означают возвышенное, духовное понимание Закона, а их склонение к земле – его примитивное, приземленное и буквальное толкование и соблюдение» (*ИМ* II, 149). Более того, именно крест поддерживает шаткий Закон, и Григорий определяет соотношение между Законом и Крестом, говоря:

И действительно, те, кто способны видеть, повсюду в законе созерцают тайну Креста (*ИМ* II, 151).

Весь пейзаж *Жизни Моисея* символичен: гора Синай – гора богопознания (θεογνωσία), «место, где стоял Бог», и скала – это Христос. Именно в этом богословском и христологическом контексте совершается восхождение Моисея, или души, к Богу.

У Псевдо-Дионисия восхождение Моисея имеет нозтическое значение: Моисей – образец ума (νο#ς), возвышающегося до Бога и вступающего в облако неведения. Ум-Моисей – предмет *Мистического богословия*.

### 1. Этапы восхождения: Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит

У Филона мы не нашли текста об этапах восхождения Моисея, но мы различили эти этапы как у Григория, так и у Дионисия. Если теперь сравнить их друг с другом, мы увидим, что четыре первых этапа, соответствующие повествованию в *Исходе*, одинаковы:

1) отделение от мира, если речь идет о «философии в пустыне», или отделение от «нечистых», от «толпы»,

2) очищение, разувание или сбрасывание «мертвых кож», т. е. освобождение от себя,

3) озарение пылающим кустом, или восприятие «многочисленных светов, искрящихся светлыми лучами, рассыпающимися во все стороны» (глаза) и «многоголосых труб» (уши),

4) подъем на вершину «огненной горы».

Но с этого места начинаются различия.

Для Григория существует три завершающих этапа:

<sup>166</sup> См. также *ИМ* II, 84, 6 и 150, 9.

5) вступление в облако,

6) преображение лица Моисея, о котором говорится уже в *Исходе* (34, 29), во *Втором Послании к Коринфянам* (3, 13) и в *Филоновой Жизни Моисея* (VM II, 70),

7) желание увидеть Бога лицом к лицу.

Два первых этапа соответствуют очищению, два следующих – озарению; вступление в облако и завершающее его преображение лица Моисея – божественному единению, но остается еще превосходящее эти этапы желание увидеть Бога лицом к лицу.

По Дионисию, три последних этапа таковы:

5) созерцание места,

6) последнее «отрешение от всего видимого и от органов видения»,

7) вступление во Мрак, где он одновременно

«вступает в полноту неосязаемости и незримости»

и «соединяется с всецело Непознаваемым».

Различия между Григорием и Дионисием ясно видны: у Дионисия нет упоминания о преображении Моисея и о желании видеть Бога. Достигнув вершины Синая, он не «встречает» Самого Бога, но лишь «созерцает» «место, где Тот стоял». Наконец, перед вступлением во Мрак происходит последнее освобождение от зрения – что, быть может, объясняет отсутствие желания видеть – и единение в лоне Мрака, которое заменяет преображение Моисея.

## 2. Место Бога

Исх 24, 10: κα# τ# π# το#ς πόδας α#το# σε# ργον πλίνθου σαφείρου κα# στερ ε#δος στερεώματος το# ο#ρανο# τ# καθαριότητι· [и под ногами Его – как бы изделие из сапфировой плитки и как вид тверди небесной по чистоте]

### 2.1. Филон

Для Филона место Бога есть *Логос* (*Somn.* I, 62, *Confus.* 96, QE II, 37). Филон устанавливает иерархию между Сущим, *Логосом* (Его образом) и чувственным миром. Чувственный мир представлен как сапфировая плитка (πλινθίον), т. е. чувственное небо, или «твердь», – образ и подобие умопостигаемого неба.

### 2.2. Григорий Нисский

Если для Филона Александрийского место есть *Логос*, то для Григория Нисского это и Моисей, и Христос, причем оба исполняют роль посредников.

«Место» есть, прежде всего, «граница», и Жан Даниэлу хорошо осветил важность понятия μεθόριος. Локализация вершины Синая есть «граница (μεθόριος) подвижной и неподвижной природы». Но «место» – это также Моисей, посредствующий (μεσιτεύει) между «двумя крайностями». Ведь Филон, как мы видели, уже представлял Моисея как «посредника» (μεσίτης) между Богом и еврейским народом, и выражения «граница» (μεθόριος) и «посредничество» (μέσος)<sup>167</sup> прилагаются к первосвященнику в его трактате *Об особенных законах*.

Поистине закон подразумевает, что он одарен природой, которая выше человеческой, что он ближе к природе божественной (#γγυτέρω προσιόντα τ#ς θείας φύσεως), – прямо говоря, на границе (μεθόριον) между ними, – чтобы люди располагали посредником, дабы снискать себе благоволение Божие (#να δι# μέσου τιν#ς #νθρωποι μ#ν #λασκώνται θεόν), а Бог – помощником,

<sup>167</sup> Philon, *Жизнь Моисея* II, 19, 166.

дабы даровать людям и распределять между ними Его милости (*Spec. leg. I, 116*)<sup>168</sup>.

«Граница» (μεθόριος) между божественной и человеческой природами – теперь уже не только вершина Синая, но и сам первосвященник, подражающий божественной природе своей «благодетельностью» (ε#ποι#α).

И граница эта, по Григорию Нисскому, неподвижна, как доказывает аксиома: «чем более далек кто от перстного и земного, тем более приближается к Естеству, превосходящему всякий ум». Этим объясняется, что в этом бесконечном восхождении можно бесконечно совершенствоваться. Душа человеческая – не только граница между телесной чувственностью, которую она просвещает, и умопостигаемым миром<sup>169</sup>, но в ней заложена еще и способность к бесконечному возрастанию конечной человеческой природы до бесконечной божественной природы.

Однако истинный посредник есть Христос, та *Скала*, в расселине которой прячется Моисей. О Христе уже не говорится, что Он – «граница», ибо в Его лице ипостасно соединены природы божественная и человеческая, или неподвижная и подвижная. Поэтому «парадокс» недвижимого бега, застывшего полета или не сходящего с места движения вперед возможен лишь потому, что он основывается на Христе, Который есть не песок, а скала, поддерживающая бег, воздух, несущий птицу в полете, место, где во всякое мгновение человек устремляется к Богу и встречает Бога, Путь и завершение пути. Ибо, характеризуя траекторию бега, Григорий употребляет не только термин *πέρας* [предел]<sup>170</sup>, но и *#πεῖρον* [беспредельное].

### 2.3. Дионисий

Дионисий говорит, что достигнув вершины божественного восхождения, Моисей «собеседует не с Самим Богом и *видит* не Его Самого (ο#κ α#τόν), ибо Тот незрим (*#θεάτος*, а не *#θεώρητος*, как у Григория Нисского), но *место, где Тот стоял*».

По Дионисию, «место, где» Бог «стоял», «означает» умопостигаемые «прообразы». Стало быть, умопостигаемый мир и есть то подножие, на котором Бог стоит, которое Он, отдаленный от всего высотой Своей запредельности, превосходит и через которое обнаруживает Свое присутствие. Ибо Дионисий, как и Григорий, употребляет термин *παρουσία* [присутствие]. Для одного присутствие Бога – теофания, для другого – то «чувство» присутствия Возлюбленного, которая испытала в ночи Возлюбленная из *Песни песней*.

Не только значение «места» весьма различно у Григория, отождествлявшего его с Моисеем или с Христом, и у Дионисия, для которого «место» – это «гипотетические логосы», но, кроме того, для Дионисия, в отличие от Григория, существует разрыв между восхождением на вершину Синая и вступлением во Мрак. У Григория имеет место непрерывность между этапами, свойственная эпектазе, а у Дионисия – прерывистость, соответствующая, как мне кажется, его отрицанию бесконечного. Это два разных понимания мистического богословия, соответствующие двум разным определениям сущности Бога, или сверхсущностного Бога. Григорий, если употребить слова Пеги о христианстве, «всюду вводит бесконечность»; согласно Вступлению к *Жизни Моисея*, божественная сущность бесконечна, как и прогресс души, созданной по образу и подобию Бога, в стремлении к Нему.

<sup>168</sup> Philon, *De specialibus legibus I et II, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 24, Introduction, traduction et notes par S. Daniel, Paris 1975, p. 81.

<sup>169</sup> Фома Аквинский, «Сумма против язычников», II, 48: «Отсюда видно, что мыслящая душа может быть рассматриваема как род горизонта и пограничной черты между телесным и бестелесным (horizon et confinium corporeum et incorporeum): будучи бестелесной субстанцией, она, однако, пребывает в теле». Ср. *Liber de Causis*, § 2.

<sup>170</sup> Это противоположность между бесконечным характером божественной природы (*#περάτωτος # θεία φύσις, VM*, Вступление), которая придает поиску Бога бесконечный (*#πεῖρον*) характер, и концом, или завершением (*πέρας*) пути во Христе, Чья божественная природа бесконечна, а человеческая – конечна.

Напротив, Бог *Мистического богословия* и *Божественных имен* выше конечного и бесконечного, так же как Он выше утверждения и отрицания, бытия и небытия. Поскольку Бог выше всех логических и метафизических противоположностей, ибо все, что мы говорим о Нем, говорится «по превосхождению» (καθ' ὑπεροχήν), существует очевидный разрыв между вершиной знания человеческого разума обо всех вещах и об их Причине, с одной стороны, и вступлением во Мрак и единением с Тем, Кто выше всего – с другой. Логика мысли Григория характеризуется понятием ὑπεροχόν [беспредельное], а Дионисия – понятием ὑπεροχῶς ὑπὲρ νοῦν [единение выше ума]. По Григорию, у Бога есть οὐσία [сущность], и бесконечность приписывается Божественной сущности; а по Дионисию, Бог – ὑπεροχῶς [сверхсущий], и статус Божественных имен отличен: это силы, происходящие из Его Благости.

Разрыв, если угодно, имеет место между Сверхсущностным, Непознаваемым, и силами, которые только и познаваемы. В этом смысле можно понять разрыв, который устанавливает православное предание, в особенности Григорий Палама, между сущностью и энергиями, хотя Дионисий не говорит о сущности, а термин «энергия» у Паламы заменяет «силу» у Дионисия.

Между θεωρία [созерцание] и вступлением во Мрак у Дионисия есть разрыв, которого нет у Григория Нисского. Для последнего «крутая и труднодоступная» гора – это θεολογία [богословие] (ΙΜΠ, 158) или θεογνωσία [богопознание], которая равным образом есть святилище.

Затем, по мере продвижения вверх, он слышал трубные звуки. Потом он проник в невидимое святилище Богопознания (θεογνωσίας ἁδύτων) (ΙΜ Π, 167).

Есть ли разница между θεογνωσία<sup>171</sup> и θεωρία?

Θεωρία, в отличие от ἱστορία, т. е. повествования, имеет значение «смысла»<sup>172</sup>. Писания или истории. Однако θεωρία также имеет смысл созерцания, и Григорий Нисский говорит, что Моисей, простерев руки и предвосхитив «тайны Креста», лишь тогда «приближается к созерцанию трансцендентной природы» (τότε προσάγεται τῆ τῆς ὑπερκεκμένης φύσεως θεωρίᾳ) (ΙΜΠ, 153). По Дионисию, Моисей созерцает (θεωρεῖ) всего лишь место «где был Бог», и существует разрыв между θεωρία и вступлением во Мрак.

Есть еще один автор, о котором мы до сих пор не говорили, но его размышления о месте Бога из Исх 24, 10 станут определяющими для размышлений о θεωρία у греческих и сирийских отцов: это Евагрий Понтийский. Мне хотелось бы вкратце упомянуть его, так же как, далее, Исаака Сирина, чтобы развить это размышление о мистике и поговорить, как Евагрий, о молитве.

#### 2.4. Евагрий Понтийский

Толкование этого стиха Исх 24, 10 станет сердцевинной духовного учения Евагрия Понтийского. «Место Бога» – это то, что видит ум, облаченный в добродетель: во время молитвы он воспринимает собственное состояние как подобное сапфиру или цвету небесному<sup>173</sup>.

<sup>171</sup> О понятии θεογνωσία см. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 189–190.

<sup>172</sup> Ж. Даниэлю переводит θεωρία как «interprétation» (толкование), «sens» (смысл) или «exégèse» (экзегеза). См. ΙΜ Π, 180: «предложенное нами толкование скинии» (τῆν ὑποδοθεῖσαν ἡμῖν περὶ τῆς σκηνῆς θεωρίαν); Π, 269: «духовный смысл» (διτῆς νοητῆς θεωρίας); Π, 310: «наша духовная экзегеза» (διτῆς ἑξιστατικῆς θεωρίας). См. J. Daniélou, *Théoria, L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, p. 1–17.

<sup>173</sup> Evagre *Des diverses mauvaises pensées*, (Евагрий, *О различных лукавых помыслах*), 18; см. I. Hausherr, *op. cit.* p. 34 и SC 170, p. 193. См. также Evagre (Евагрий), *Skemmata 2*: «Если кто желает зреть состояние ума, пусть он отрешится от всяких [греховных] мыслей и тогда увидит себя схожим с сапфиром и [сияющим] небесным цветом. Без бесстрастия сделать это невозможно, и требуется содействие Бога, вдыхающего в человека сродный Свет (τῆ συγγενῆς φῶς)» [русск. перев. А. И. Сидорова в: *Творения аввы Евагрия*, М., «Мартис», 1994, с. 123]; и *Гностические главы*, *Suppl. 2*: «Состояние ума, то есть состояние чистой умственности, эта умная высота (ἡψος νοητόν), подобная небесному цвету, на которой во время молитвы сияет свет Святой Троицы».



Евагрий пользуется текстом Септуагинты: #σε# #ρυον πλίνθου σαφρείρου κα# #σπερ ε#δος στερεώματος το# ο#ρανο# [как бы изделие из сапфировой плитки и как вид тверди небесной по чистоте], но вместо στερεώματος [тверди] читает χρώματος [цвѣта].

Образ чистого ума, «подобного цвету небесному, который наименовали “местом Бога”, когда он явился собранию сынов Израилевых на горе», отсылает к знаменитому богоявлению Исх 24, 10, несколько раз прокомментированному Евагрием:

Когда ум, сбросив ветхого человека, облечется в благодатного, тогда увидит, что во время молитвы он подобен сапфиру и как само небо ясен, и это состояние Писание именует *местом Бога*, которое видели древние на горе Синае<sup>174</sup>.

Чистота ума в этом состоянии подобна радуге небесной, в сердцевине которой сияет во время молитвы свет Святой Троицы:

Второе же [ведение, рожденное благодатью Божией] доступно лишь для восприятия [людей] бесстрастных – тех, которые во время молитвы созерцают собственное сияние своего ума (τ# ο#κε#ον φέγγος το# νο#), озаряющее их<sup>175</sup>.

### 2.5. Исаак Сирий<sup>176</sup>

Этот текст Евагрия был процитирован по-сирийски Исааком Сирином в *Словах подвижнических*, но в IX веке греческие переводчики Авраамий и Патрикий, два монаха Лавры преп. Саввы, что в Иудейской пустыне, побоявшись имени осужденного вместе с Оригеном Евагрия, заменили его именем Григория Богослова:

Как сказал божественный и великий Григорий: «Молитва есть чистота ума, которая одна, при изумлении человека, уделяется от света Святой Троицы». Видишь ли, как уделяется молитва приходящим в изумление при уразумении того, что рождается от нее в уме, по сказанному мною в начале сего писания и во многих других местах? И еще, тот же Григорий говорит: «Чистота ума есть парение мысленного. Она уподобляется *небесному цвету*, в ней во время молитвы просиявает свет Святой Троицы»<sup>177</sup>.

Эта «чистота ума» есть состояние покорности, когда ум больше не движется по собственной воле, но движем Святым Духом. В этой «наготы», или «чистоте», ума дух может «порождать» молитву, которая «выше» молитвы. В нем расцветает Слава, так же как расцветает она на горе Синай перед собранием сынов Израилевых.

Отсюда второй вопрос: «Когда же кто сподобляется всей этой благодати?» Ответ: «Сказано: во время молитвы. Когда ум совлечется ветхого человека и облечется в человека нового, благодатного, тогда узрит чистоту свою, подобную небесному цвету, который старейшины сынов Израилевых наименовали *местом Божиим* (Исх 24, 10), когда Бог явился им на горе. Посему, как говорил я, дар сей и благодать сию должно называть не духовною молит-

<sup>174</sup> Evagre, *Traite des Pensees* (Евагрий *О различных лукавых помыслах*), (PG 79, 1221 В).

<sup>175</sup> Evagre, *Le Gnostique* (Евагрий, *Умозритель* (Гностик) 45, SC 356, Paris 1989, p. 179 [русск. перев. А. И. Сидорова в: *Творения аввы Евагрия*, М., «Мартис», 1994, с. 118]. О сиянии ума см. особенно *Слово о молитве* 73 и 74 и *Skemmata* 25, «сияющий ум»; равно как *О различных лукавых помыслах* 24, 1228 В. Это видение, «состояние» ума по преимуществу, возможно только при бесстрастии см. *Skemmata* 2. Об этих текстах Евагрия см. А. Guillaumont, «La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, tome L (vol. 1 et 2), Beyrouth, 1984 (*Mélanges Michel Allard s.j. et Paul Nwyia s.j.*), p. 255–262.

<sup>176</sup> См. Y. de Andia, «Hēsychia et Contemplation chez Isaac le Syrien», *Collectanea Cisterciensia* (1991) 20–48.

<sup>177</sup> Isaac, *32 e Discours* (Исаак, *Слово 32*), *Œuvres spirituelles* (= OS), Paris, 1981, p. 202; *Homily 23, The Ascetical Homilies* (= АН) of *Saint Isaac the Syrian*, Boston, Massachussets, 1984, p. 121. [Русск. перев.: Иже во св. отца нашего аввы Исаака Сирина... Слова подвижнические, Слово 16. О чистой молитве, М., «Правило веры», 2002, с. 107.]

вою, но порождением молитвы чистой, ниспосылаемой Духом Святым. Тогда ум бывает там – выше молитвы, и с обретением лучшего молитва оставляется»<sup>178</sup>.

Исаак встраивается в традицию, идущую от Евагрия, потому что перенимает у последнего не только образ «небесной ясности» из Исх 24, 10, но и Павлово противопоставление ветхого и нового человека. Ум называется «новым человеком» и «человеком благодатным» у Исаака так же, как у Евагрия. Речь идет о «благодати», которую Исаак называет «чистой молитвой», а Евагрий «умным видением», ибо умное видение как таковое и есть молитва: «Молитва есть состояние ума, осуществляемое только в свете Святой Троицы»<sup>179</sup>, – говорит Евагрий, и прибавляет: «Нерассеянная молитва есть высшее мышление ума»<sup>180</sup>. И наконец, Евагрий отождествляет: 1) состояние чистого ума (κατάστασις νοός), 2) состояние молитвы (κατάστασις προσευχῆς), 3) богословие, или гносис Святой Троицы<sup>181</sup>.

Для Исаака «небесный цвет, который наименовали местом Бога» есть в равной мере «чистота ума» и «порождение молитвы чистой, ниспосылаемой Духом Святым». Это состояние «выше молитвы», «неведение выше ведения». Эти хроматические замечания о «небесной ясности» встречаются только у Евагрия и таких его последователей, как Исаак Ниневийский. Однако интересно отметить, что Евагрий толкует «место Бога» как ум человека.

### 3. Мрак

Исх 20, 21: Μωυσῆς δὲ ἐσθλθεν εἰς τὴν γνόφον οὗ τοῦ θεοῦ: «а Моисей вступил во мрак, где был Бог».

#### 3.1. Филон

Филон разъясняет значение Мрака с помощью слова τούτέστιν «то есть». «Мрак» означает две вещи:

1) божественная οσία [сущность], как в *De Mutat.* 7: «Ибо вещания божественные говорят, что он вступил в темное облако (Исх 20, 21), и тем намекают на невидимую и бестелесную сущность» (εἰς γῆρ τὴν γνόφον φασὶν αὐτόν οὗ θεοῖ χρησιμοῦσθαι ἐσθλθεν τὴν ὀρατόν καὶ σώματον οὐσίαν ἀνιπτόμενοι), и в «Жизни Моисея», I, 158: «...т. е. в безвидную, невидимую, бестелесную сущность, образец всего сущего» (τούτέστιν εἰς τὴν εἰδῆ καὶ ὀρατόν καὶ σώματον τὴν νῦτων παραδειγματικὴν οὐσίαν);

2) и «понятия о сущем», как в *De Poster.*, 14: «недоступные и безвидные понятия о сущем (τούτέστιν εἰς τῆς δύτους καὶ εἰδεῖς περὶ τοῦ νῦτος ννοίας)».

Мрак выражает непостижимость Бога: «Высшее благо в том, чтобы понять, наконец, что Бог Сам по Себе недоступен пониманию» (*De Poster.*, 14). Это учение о непознаваемости Бога, обозначаемого словом «мрак», будет воспринято Климентом (*Strom.* II, 2, 6, 1), Оригеном (*C. Cels.*, 6, 17), Григорием Нисским (*VMII*, 162–165, *In Cant.* 6) и, наконец, Псевдо-Дионисием Ареопагитом.

Богословие Мрака не было бы возможно, если бы Каппадокийцы в IV веке не развили апофатического богословия, побуждаемые к тому евномианским кризисом.

#### 3.2. Григорий Нисский

У Григория мрак означает три различные вещи<sup>182</sup>:

<sup>178</sup> Isaac (Исаак), *32 e Discours OS*, p. 202; *Homily 23*, AN, p. 121. [Русск. перев. там же, с. 107.]

<sup>179</sup> Evagre, *Centuries, Suppl.* 30.

<sup>180</sup> Evagre, *Traité de l'Oraison*, 34a. [Русск. перев. А. И. Сидорова в указ. изд., с. 81 (гл. 35)].

<sup>181</sup> I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Paris 1960, p. 53.

<sup>182</sup> См. Н.-С. Puech, «La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique», в: *En quête de la Gnose*, vol. I: *La Gnose et le temps*, Paris 1978, p. 49.

1) недоступность славы Божией для познания;

2) гносис недоступной божественной действительности вне откровения; так, Моисей, «оставив внизу многочисленный народ и превысив других разумением» вошел «в тот мрак созерцания таин» (ε#ς τ#ν γνόφον τ#ς τ#ν #πο##ήτων θεωρίας) (*О Шестодневе*)<sup>183</sup>;

3) сущностную непознаваемость божественной сущности<sup>184</sup>. Это характерный для Павла смысл «тайны», сначала скрытой, затем явленной. Мрак, по-видимому, обозначает, по словам Ж. Марешаля, не только «относительное бессилие наших способностей, но и бездонную глубину божественной Сущности»<sup>185</sup>.

В процитированном отрывке из *Жизни Моисея* (376с–377а) Григорий употребляет в связи с апостолом Иоанном выражение λαμπρ#ς γνόφος, говоря, что этот «пресветлый мрак» есть постижение Бога, превосходящее всякое определенное знание.

В *Гомолиях на Песнь песней* Григорий, комментируя ст. 1 главы 3: «На ложе моем ночью... искала его и не нашла его» – где «ложе» означает единение с Богом, – говорит, что душа соединяется с Богом в любви.

Для Григория Нисского, как и для Хуана де ла Крус, именно через веру душа постигает Бога, а Бог поселяется в душе. Опыт Бога есть опыт «чувства присутствия» (α#σθησις παρουσίας) внутри души, присутствия, которое проявляется в наполняющей душу благодати. Божественная παρουσία [присутствие] у Григория Нисского связана с его учением о духовных чувствах<sup>186</sup>, а у Дионисия – с его концепцией λόγοι #ποθητικοί [гипотетические логосы].

Есть и другой момент, в котором мистические учения Григория Нисского и Дионисия Псевдо-Ареопагита пересекаются – это экстаз. Мистика мрака связана с экстазом, который есть выход за пределы ясного и четкого самосознания с целью проникнуть в божественный мрак, недоступный никакому познанию.

Этот выход из себя совершается по побуждению #ροσ'а, влекущего душу к Богу. Охарактеризовать экстаз можно с помощью выражений, относящихся к страсти и к любовному опьянению. Григорий говорит о «трезвом опьянении»<sup>187</sup>, о «бодрственном сне»<sup>188</sup>, «мудром безумии»<sup>189</sup>, «головокружении»<sup>190</sup>, «ране»<sup>191</sup> любви. Следует подчеркнуть, что контекст всегда бывает библейским.

Мрак всегда связан с Моисеем, тогда как экстаз упоминается во многих текстах Септуагинты в связи с другими персонажами: Быт 2, 21 (Адам); 15, 2 (Авраам); 27, 33 (Исаак); Пс 30, надписание и ст. 22 (Давид); Пс 67, 28 (Вениамин); Пс 115, 2; Прит 26, 10; Зах 12, и 14,13 (Захария); Иез 17, 3; 26, 16; 27, 35 и 32, 10 (Иезекииль) и Дан (LXX) 7, 28; Дан (перев. Феодотиона) 10, 7 (Даниил); Деян 10, 10 (Петр). Великие примеры экстаза – Авраам, упоминаемый Григорием<sup>192</sup> в *Против Евномия*<sup>193</sup>, Давид – в трактате *О девстве*<sup>194</sup> и в *Гомолиях на Песнь песней*<sup>195</sup>, так же как Петр и Павел.

<sup>183</sup> См. Grégoire de Nysse, *In hexaemeron (О Шестодневе)*, PG 44, 65 С. [Русск. перев.: Творения св. Григория Нисского, часть первая, М., 1861, сс. 5–6].

<sup>184</sup> См. Grégoire de Nysse, *Traité Sur les titres des Psaumes (О надписании псалмов)*, PG 44, 457 А; GNO V, p. 44: # #ν τ# θεί# γνόφ# #ζωιτ#ν κα# βλέπων #ν α#τ# τ#ν #όρατον.

<sup>185</sup> J. Maréchal, *Études sur la Psychologie des mystiques*, t. 2, Paris-Bruxelles, 1937, p. 111.

<sup>186</sup> J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, ch. *La doctrine des sens spirituels*, p. 235–273.

<sup>187</sup> *In Cant., Oratio V*, PG 44, 873 D; GNO VI, p. 156, I. 18. Это выражение восходит к Филону: см. Н. Lewy, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen, 1929, p. 73 – 107. Опьянение подчеркивает пассивную сторону любви, а трезвость – тот факт, что этот опыт не ниже разума, но выше его.

<sup>188</sup> *In Cant., Oratio XI*, PG 44, 993 AC; GNO VI, p. 313, 1.14; в связи с Песн 5, 2: «Я сплю, а сердце мое бодрствует».

<sup>189</sup> *In Cant., Oratio XI*, PG 44, 989 D; GNO VI, p. 309, 1. 13.

<sup>190</sup> *In Eccl. Hom. VII*, PG 44, 732 А; GNO V, p. 414.

<sup>191</sup> *In Cant., Oratio XII*, PG 44, 1037 В – С; GNO VI, p. 369, 1. 11.

<sup>192</sup> Об экстазе у Григория см. J. Daniélou, «Mystique de la Ténèbre chez Grégoire de Nysse», в: «La contemplation chez les Orientaux chrétiens», *Dict. de Spir.*, t. 2, 2, Paris 1953, col. 1872–1885.

В *Против Евномия*, как и в *Жизни Моисея*, содержится та же критика понятия, утверждающая трансцендентность божественной сущности, которая выше всякого определения, а также отношение сходства между экстазом и опытом ничтожества человека перед лицом Бога: Давид признает, что «*всякий человек – лжец*», Авраам признает: «*Я пепел и прах*». Экстаз – не самовозбуждение, а божественный почин, возвышающий смиренного человека и вызывающий в нем ликование. В этом родство между экстазом и опьянением.

В 10-й гомилии на *Песнь Песней* на слова: «*отвори мне, сестра моя, возлюбленная моя*» (Песн 5, 2) Григорий говорит о Павле<sup>196</sup>, новом Вениамине, согласно Пс 67, 28:

Так был в упоении и юнейший Вениамин – Павел, когда пришел в исступление (#ν #κτάσει), говоря: *аще бо изумихомся (#ξέστημεν), Божови* (потому что для Бога было наше исступление [#κτασις]); *аще ли целомудрствуем, вам*<sup>197</sup>,

и о Петре, который в большой речи на Пятидесятнице отрицает, что пьян от вина, будучи опьянен Духом Святым. Его опьянение – «*трезвое опьянение*».

Другой оксюморон – это «*бодрственный сон*», о котором Григорий говорит в толковании Песни песней 5, 2: «*Я сплю, а сердце мое бодрствует*».

В *Гомилиях на Екклесиаста*<sup>198</sup> и в 6-й гомилии на *заповеди блаженства*<sup>199</sup> Григорий делится с нами «*головокружением*», охватившим его с тех пор как он созерцает Бога. Что же касается #ρωσ'а, то он связан с *Песнью песней*. Вопреки тезису Андерса Нигрена<sup>200</sup>, божественный эрос – не эрос Платона, ибо, по определению Григория, #ρωσ есть «*напряжение любви*» (#πληταμένη #γάλη)<sup>201</sup>. Эрос есть «*страсть бесстрастная*» (πάθος #παθές) (772a).

### 3.3. Дионисий

Мне хотелось бы отметить здесь только разницу между пониманием мрака у Григория Нисского и Дионисия Ареопагита, так как в следующей главе нам предстоит анализ понятия мрака в *Мистическом богословии*.

Григорий Нисский говорит о «*светлом мраке*» («*lumineuse ténébre*» во французском переводе Ж. Даниэлу) или, скорее, о «*сияющем мраке*» (λαμπρός γνόφος)<sup>202</sup> (VM II, 163), а

<sup>193</sup> «Потому-то после такого вдохновения (#κτασις), возбужденного высокими созерцаниями, снова опустив взоры на человеческую немощ, говорит: *аз же есмь земля и пепел* (Быт 18, 17), то есть безгласен и бессилен к истолкованию блага, обнятого мыслию (...) Таким образом закон веры становится законом для последующей жизни, историей Авраама научая приступающих к Богу, что нельзя приблизиться к Богу иначе, как если не будет посредствовать вера, и если исследующий ум она не приведет собою в соприкосновение с непостижимым (#κατάληπτον) естеством» (*Против Евномия*, PG 45, L. XII B, 941 AB; GNO I, L. II, p. 253). [Русск. перев.: Творения св. Григория Нисского, часть шестая, М., 1864, с. 302.]

<sup>194</sup> «Кто узрел ее [красоту], по некоему божественному дару и вдохновению (#κλήρις), тот хранит неизъяснимое изумление в тайне сознания (...) Мне кажется, сию невозможность (#μηχανία) хорошо объяснил великий Давид: он некогда силою Духа вознесшись умом и быв как бы вне себя (ο#ον #κβάς #αυτόν), видел оную недоступную (#μήχανον) и непостижимую (#περίωτον) красоту в блаженном исступлении (#κτασις) (...) когда же захотел сказать нечто достойное виденного им, произнес всем известные оные слова: *всяк человек ложь* (Пс 115, 2)» (Grégoire de Nysse, *Traité de la Virginité*, Introduction, traduction et notes par M. Aubineau, SC 119, Paris 1966, p. 375; PG 46, 361 AB) [Русск. перев.: Творения св. Григория Нисского, часть седьмая, М., 1865, сс. 332–333.]

<sup>195</sup> «... как упился однажды и великий Давид, когда, вышедши из себя самого (#κβάς α#τός #αυτο#), и быв в исступлении (#κτασις) видел незримую (#θέατον) красоту, и возгласил это пресловутое слово: *всяк человек ложь* (Пс 115, 2)» (*In Cant., Oratio X*, PG 44, 989 D; GNO VI, p. 309). [Русск. перев.: Творения св. Григория Нисского, часть третья, М., 1862, с. 267.]

<sup>196</sup> *In Cant., Oratio X*, PG 44, 989 D; GNO VI, p. 309. [Русск. перев.: Творения св. Григория Нисского, часть третья, М., 1862, с. 267]

<sup>197</sup> 2 Кор 5, 13.

<sup>198</sup> *In Eccl. Hom.*, PG 44, 729 D – 732 A; GNO V, p. 414.

<sup>199</sup> *De Beatitudinis, Oratio VI*, PG 44, 1264 C; GNO VII, 1, éd. J. F. Callahan, Leiden New York 1992, p. 137.

<sup>200</sup> A. Nygren, *Eros et Agape*, Gütersloh 1937, t. II, IIe Partie, ch. VIII. *Le compromis*, 4. Grégoire de Nysse, p. 217–234.

<sup>201</sup> *In Cant., Oratio XIII*, PG 44, 1048 C, GNO VI, p. 383.

<sup>202</sup> См. Charles Mugler, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs. Douze siècles de dialogues avec la lumière*, Paris 1964, p. 238–240: λαμπρός – «прилагательное, выражающее тот факт, что объект распространяет или отражает

Дионисий – о «пресветлом мраке» (#πέρφωτος γνόφος) (МТ 997 АВ и 1025 А). Григорий, по своему обыкновению, употребляет оксюморон, Дионисий – превосходную степень с префиксом #πέρ-. Эти стилистические различия отражают существо их мысли. Стоит лишний раз подчеркнуть: стиль Дионисия соответствует его мысли.

Григорий выражается в парадоксальной манере: «страсть бесстрастная», «движение недвижимое» и т. д. И эти парадоксы основываются на величайшем парадоксе двойной природы Христа. Преодоление противоречия между утверждением и отрицанием или между конечным и бесконечным основывается на единении в лице Христа человеческой природы и того, что выше человечества, т. е. Божества.

Дионисий употребляет слова в превосходной степени, так как он мыслит не в «христологической», а в «богословской» перспективе. И рассуждая в *Мистическом богословии* «по-богословски», он никогда не теряет из виду различие между утвердительным и отрицательным «богословием»<sup>203</sup>, с учетом того, что отрицание, относящееся к Богу, имеет место не «по лишенности» (κατ' στέρησιν) а «по превосхождению» (καθ' ὑπεροχήν).

Поэтому Анри-Шарль Пюэш в своей статье о мраке говорит, что Мрак, или Облако (так он переводит γνόφος), – находится на стыке двух несоответствий:

В конечном счете, Облако возникает и имеет смысл только на пересечении двух несоответствий: 1) несоответствие (по превосходству) неведения обычным познаниям, возможным при помощи νοῦς [ума]; 2) несоответствие (на сей раз по лишенности) этого же неведения его цели, которой оно неспособно достичь. Относительный свет, дарованный душе в единении, предстает тьмою и «лучом мрака» на двойном основании: 1) как отрицающий γνόσις [познания]; 2) как ничтожный перед Абсолютным Светом. Облако знаменует зыбкий переход от символического знания, которое преодолевается #γνώσις [неведением], к знанию однозначно мистическому, идеальное содержание которого #γνώσις далеко не исчерпывает<sup>204</sup>.

Дионисиево учение о мраке выражает абсолютную трансцендентность Бога, Который выше чувственного или умпостигаемого света, ибо Он – источник света, преизобилие света. Можно было бы даже сказать: Дионисиев мрак – это перевод на язык отрицательного богословия по превосхождению Иоаннова откровения: «*Бог есть свет*» (1 Ин 1, 5). У Григория Нисского Мрак выражает непознаваемость божественной сущности, которую Григорий основывает в *Жизни Моисея* на утверждении из Иоаннова Пролога: «*Бога не видел никто никогда*» (Ин 1, 18).

Мне кажется, что учение Дионисия о мраке идет дальше, чем учение Григория, так как Дионисий не только утверждает, как Григорий, невозможность увидеть божественную сущность, что и означает «увидеть» по-настоящему, но также, по превосхождению, утверждает и то, что «*Бог есть свет*» (1 Ин 1, 5). Григорий напрямую цитирует Иоанна, Дионисий – нет, разве что опосредованно, перенимая аргументацию, согласно которой «не видеть значит

яркий свет». Гомер также, описывая сумерки, говорит: «Но когда закатился свет блистательный солнца» («Илиада», I, 605), или: «Пал между тем в Океан лучезарный пламенный (λαμπρὸν φάος) солнца, / Черную ночь навлекая на многоплодную землю» (VIII, 485) [перев. Н. И. Гнедича], а Пиндар говорит: «Лучи просиявшего света» (*Pyth.* IV, 198) [перев. М. Л. Гаспарова].

<sup>203</sup> См. R. Roques, «De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys», *RAM* 30 (1954) 268–274; ID., «Note sur la notion de «Theologia» selon le Pseudo-Denys», *Mélanges Marcel Viller*, *RAM* 25 (1949) 200–212; перепеч. в: *Structures théologiques. De la Gnose à Richard de Saint Victor*, Paris, 1962, ch. IV «Les «théologies» dionysiennes: notions, fonctions et implications», pp. 135 до 150.

<sup>204</sup> Н.-С. Puech, *art. cit.*, p. 42.

видеть». Однако в христианском прочтении Библии *Исход* неотделим от *Пролога* Евангелия от Иоанна, ибо любимый ученик, подобно Моисею, вступил во Мрак.

#### 4. Видение

Исх 25, 8–9: καὶ ποιήσεις μοι ἑγῶσα καὶ φθήσομαι ἐν μένῃ· καὶ ποιήσεις μοι κατὰ πάντα, ἅσα ἐγὼ σοὶ δεῖκνύω ἐν τῇ ῥεῖ, τὸ παράδειγμα τῆς σκηνῆς, καὶ τὸ παράδειγμα πάντων τῶν σκευῶν αὐτῆς· ὅτω ποιήσεις.

И сделаешь Мне святилище, и буду являться среди вас; и сделаешь Мне всё, как Я показываю на горе, образец скинии и образец всех сосудов ее; так сделаешь.

##### 4.1. Филон

Филон в *Жизни Моисея* говорит<sup>205</sup>, что Моисей

имел духовное видение невещественных идей, соответствующих вещественным предметам (σωμάτων ἑσώματος ἰδέας τῆ ψυχῆ θεωρῆν), которые можно изготовить, и по этим идеям нужно воспроизводить доступные чувству подобия (καὶ νοητῶν παραδειγμάτων ἀσθητῶ μιμήματα ἑλεγκονίθῆναι), исходя, так сказать, из начального архетипа (καθὰ τὸ ἑρ πῶ ρχετύπου), и образцов замысла (VM, II, 74).

Это означает, что существуют три уровня действительности:

- 1) архетип,
- 2) невещественные идеи, или образцы замысла,
- 3) вещественные предметы, или доступные чувству подобия.

Стало быть, Моисей имел видение образцов замысла по архетипу.

##### 4.2. Григорий Нисский

Григорий также различает видение внутренней скинии и видение скинии внешней, но он придает той и другой христологический смысл: первая – Слово, вторая – Слово, ставшее плотью. Слово называется «скинией» как сила, содержащая (περικεκτικός) всё. Именно тогда Григорий добавляет:

Но необходимо, чтобы этому наименованию соответствовал зрительный образ и чтобы каждая его деталь вела к созерцанию верного представления о Боге. Итак, великий апостол говорит, что завеса земной скинии есть плоть (Евр 10, 20), – и я думаю, потому, что она состоит из различных цветов, которые обозначают четыре стихии. Он и сам имел видение скинии в пренебесных святилищах (2 Кор 12, 4), где ему Духом были открыты тайны Рая (VM II, 178–179).

Различие между низшей, или земной, скинией и скинией высшей, или небесной, соответствует различию между Христовой плотью и Его Божеством или между Церковью земной и Церковью Небесной. Это сверхнебесное и сокровенное святилище – то самое, где был посвящен в тайны рая апостол Павел. Между видением святилища и раем есть давняя связь.

Христос, говорит Григорий, содержит в себе Всё. Что такое это Всё? Жан Даниэлу говорит: «Это Всё здесь, как всегда у Григория, не видимая вселенная, а плерома ангелов»<sup>206</sup>. Именно они составляют высшее святилище, где Павлу были преподаны «тайны рая». Ведь рай – это место, где люди жили в дружбе с ангелами.

<sup>205</sup> Philon, *Жизнь Моисея* II, p. 225–227.

<sup>206</sup> J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, p. 163–164.

Объект θεωρία [созерцания] есть тайна спасения, как ο#κονομία [домостроительство] у апостола Павла. Но эта тайна спасения понимается в перспективе «плеромы духовных созданий» (τ# τ#ν δυνάμεων πλ#ρωμα, XLIV, 81 C). Именно эта плерома заменяет у Григория умопостигаемый мир Платона. По поводу двух скиний Ж. Даниэлу проводит очень интересное сравнение с Псевдо-Дионисием и различает у Григория три вида созерцаний:

θεωρία имеет у него два объекта: с одной стороны, ангельский мир, символизируемый высшей скинией и соответствующий умопостигаемому миру; с другой стороны, мир Церкви, символизируемый нижней скинией. Как мы увидим, в *Жизни Моисея* он описывает эту двойную иерархию. Отсюда очень близко к двум иерархиям Дионисия, которые следуют за его трактатом *О божественных именах*, соответствующим нашему *Символическому богословию*. Но есть существенное различие, и оно в том, что у Дионисия две иерархии понимаются как две неподвижные реальности, между тем как у Григория их отношение носит исторический характер. Вначале существовала только высшая скиния. Низшая скиния связана с драмой падения и искупления и окончательно должна быть восстановлена в высшей скинии через возвращение человечества в сферу ангелов. Таким образом, θεωρία для Григория есть, в конечном счете, созерцание тайны в ее вневременной субстанции. И здесь мы очень близко подходим к Литургии, которая также есть отображение тайны. Литургическая θεωρία, библейская θεωρία и мистическая θεωρία в конечном счете являются различными сторонами одной реальности<sup>207</sup>.

Тройная θεωρία есть и в творениях Дионисия: литургическая, которая соответствует *Церковной иерархии*, библейская – в *Божественных именах*, и парадигматическое созерцание в *Мистическом богословии*, представляющее собой созерцание исключительно места Бога, а не скрытой во Мраке божественной действительности.

#### 4.3. Дионисий

Дионисий не включает в свое изложение восхождения Моисея стих Исх. 25:9 об образце (παράδειγμα). Нет упоминания о святилище, которое для Филона символизирует Иерусалимский храм, а для Григория – Самого Христа, «скинию нерукотворенную» (Евр 9, 11). Образцы, о которых упоминает Дионисий суть λόγοι #ποθητικοί [гипотетические логосы] мира. Стало быть, святилище замещает мир, а миссия Моисея, которому Бог повелел построить святилище (Исх 25, 9), отменена.

Вообще, можно сказать, что у Филона мы находим пророческое видение Храма, у Григория – эсхатологическое видение Христа как «нерукотворенного» святилища, а у Дионисия – умное видение образцов: Моисей созерцает (θεωρε#) место Бога, т. е. «гипотетические логосы». Мы вернемся к такому использованию глагола «созерцать» в *Мистическом богословии*.

У Дионисия нет профетической или эсхатологической перспективы. Восхождение Моисея – образец возвышения ума и единения с Богом.

#### Таблица

<sup>207</sup> J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, p. 162–163.

| I. ЭТАПЫ  |  |  |
|---|--|--|
| LXX Исх 19, 9–20, Исх 20 , 16.18  |  |  |
| Филон АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ<br>«О жизни Моисея» (VM)  | ГРИГОРИЙ НИССКИЙ<br>«О жизни Моисея» (VM)  | ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ<br>«О мистическом богословии» I, 2   |
|   | <p>Восхождение</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) отделение</li> <li>2) очищение</li> <li>3) озарение</li> <li>4) восхождение</li> <li>5) вступление во мрак</li> <li>6) преображение</li> <li>7) желание видеть</li> </ol>   | <p>Восхождение:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) Моисей очищается</li> <li>2) отделяется</li> <li>3) слышит и воспринимает</li> <li>4) отделяется и спешит</li> <li>5) не встречает Бога,</li> <li>6) но созерцает место, где Он стоит,</li> <li>7) освобождается от всего видимого и от органов видения</li> </ol>   |
| II. Место   |  |  |
| LXX Исх 24, 10: καὶ εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἰσπήκει ἐκεῖ ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ   |  |  |
| Исх 33, 21: καὶ εἶπεν κύριος ἰδοὺ τόπος παρ' ἐμοί   |  |  |
| Филон АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ   | ГРИГОРИЙ НИССКИЙ   | ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ  |
| <p>– Qu. Ex II, 37: Логос</p> <p>– Somn. I, 62: Логос</p> <p>– Conf. 96: Логос</p> <p>– Conf. 97: сапфировая плитка (πλινθίον) = гармония звезд</p> | <p>– In Ps 89. «... тот некоторым образом стоит на общем пределе (μεθόριος) изменяемого и неизменяемого естества, и соответственно сему посредствует (μεσπεύει) между крайностями»</p> <p>– VM II, 242: место = «... используя понятие измеримой поверхности, ведет своего слушателя к беспредельному и безграничному τὸ ἀπειρόν τε καὶ ἄόριστον».</p> <p>– VM Вступление, 7: «Божественная природа безгранична и беспредельна (ἄόριστος ἄρα καὶ ἀπειράτῳτος ἢ θεῖα φύσις)».</p> | <p>– MT I, 3, 1000 B: «место, где Тот стоял. Это указывает, как мне кажется, на то, что божественнейшие и высочайшие из предметов созерцания и разумения являются всего лишь некоторыми гипотетическими выражениями (λόγοι ὑποθετικοί) подножий все Превосходящего».</p> <p>– DN VII, 3, 869 D: «... из устройства всего сущего, ибо это – Его произведение, хранящее некие образы и подобию (Быт 1, 26) Его божественных прообразов (θεῶν παραδείγματων)»</p> |



| III. МРАК   |   |   |
|---|---|---|
| LXX Исх 20, 21: Μωυσης δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ὁ θεός   |   |   |
| Филон АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ   | ГРИГОРИЙ НИССКИЙ  | Псевдо-Дионисий   |
| <p>1. <i>Божественная οὐσία</i><br/>– <i>VM I</i>, 158: «сказано, что он вступил во мрак, где был Бог (Исх 20, 21), т.е. в сущность безвидную, незримую и бестелесную, образец сущих (ἀειδὴ καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τῶν ὄντων παραδειγματικὴν οὐσίαν); он воспринимал то, что недоступно природе смертного».</p>       | <p>Вступление во <b>Мрак</b><br/>– <i>In Ps 89</i>: «острозрителен в Божественном мраке, он созерцает в нем Незримого (ἀόρατος)»<br/>– <i>VM II</i>, 169: «Именно это место и называет Писание <i>мраком</i>, что означает, как уже было сказано, неведение и невидение (τὸ ἀγνωστὸν τε καὶ ἀθεώρητον)»</p> | <p>Вступление во <b>Мрак</b><br/>1. «погружается (Исх 20, 21) (...) и<br/>2. вступает (...) принадлежа (...) соединяется (ὦν καὶ ἐνούμενος) (...) обретая сверхразумное знание». Мрак «в котором отсекает (ἀπομύει) (...) При полном бездействии (τῆ ἄν ενεργησία) (...) соединяется (ἐνούμενος) с всецело Непознаваемым» (MT 1001 A)</p> |
| <p><i>De mutat 7</i>: Моисей «вступил во мрак (γνόφος) (Исх 20, 21), прикровенно повествуя о незримой и бестелесной сущности (γνόφον τὴν ἀόρατον καὶ ἀσώματον οὐσίαν)».<br/><i>De mutat 11</i>: «Я <i>есть Сущий</i>, что равнозначно: Мне свойственно быть, а не сказываться (ἴσον τῷ εἶναι πτέφυκα, οὐ λέγεσθαι).</p> | <p><i>О Шестоднев</i> (PG 44, 65C): Моисей проник «в тот мрак созерцания таин» (εἰς τὸν γνόφον τῆς τῶν ἀπορήτων θεωρίας).<br/>– <i>In Cant, Hom. 6</i>, 892: «созерцание невидимого (θεωρία τῶν ἀοράτων)» (Исх 20,21 и Пс 17,12).</p>   | <p><b>Мрак</b> (γνόφος) есть «пресветлый Мрак молчания», – «Мрак, в котором пребывает поистине Тот, Кто за пределами всему»,<br/>– «поистине таинственный Мрак неведения»,<br/>– «пресветлый Мрак»<br/>– «сверхсущностный Мрак»<br/>– «сущий выше ума Мрак»</p>   |
| <p>2. <i>Понятия</i><br/>– <i>De Poster. 14</i>: «мрак (...) то есть недоступные и безвидные понятия о сущем (τούτέστιν εἰς τὰς ἀόυτους καὶ ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίας)»</p>  | <p>– <i>In Cant, Hom. 11</i>, 1001: «Обозрению души остается только невидимое и непостижимое (ἀόρατον καὶ ἀκατάληπτον), и в сем-то мраке – Бог, как говорит Слово о законодателе: <i>Моисей же вниде во мрак, идеже бляше Бог</i> (Исх. 20:21)»</p>   | <p><b>Тьма</b> (σκότος):<br/>– «сверхсущностный луч божественной Тьмы»,<br/>– (Причина), которая «не тьма и не свет»</p>  |

| IV. ВИДЕНИЕ   |   |   |
|---|---|---|
| LXX Исх 25, 9: καὶ ποιήσεις μοι κατὰ πάντα, ὅσα ἐγὼ σοὶ δεῖκνύω ἐν τῷ ὄρει, τὸ παράδειγμα τῆς σκηνῆς, καὶ τὸ παράδειγμα πάντων τῶν σκευῶν αὐτῆς οὕτω ποιήσεις.  |   |   |
| Филон АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ   | Григорий Нисский  | Псевдо-Дионисий   |
| <p>1. – <i>IM I</i>, 158: Моисей «стоял как образец тому, кто желает ему подражать (παράδειγμα τοῖς ἐθέλουσι μιμῆσθαι)».</p> <p>– <i>IM II</i>, 71: «он был посвящен в тайны (ἐμυσταγωγεῖτο)».</p>  | <p>– <i>IM II</i>, 170: «Что же это за <i>нерукотворенная скиния</i> (Евр. 9:1), явленная Моисею на горе? Он получает повеление, взирая на нее как на первообраз...»</p>  | <p>– <i>MT I</i>, 3, 1001A: «лучшей своей частью соединяется (κατὰ κρείττον ἐνούμενος) с всецело Непознаваемым»</p>   |
| <p>– <i>IM II</i>, 74: Моисей «имел духовное видение невещественных идей, соответствующих вещественным предметам, которые можно изготовить, и по этим идеям нужно воспроизводить доступные чувству подобия, исходя, так сказать, из начального прообраза, и образцов замысла (πρὸς ἃς ἔδει καθάπερ ἀπ' ἀρχετύπου γραφῆς καὶ νοητῶν παραδειγμάτων αἰσθητὰ μιμήματα ἀπεκομισθῆναι)»</p> | <p>– <i>IM II</i>, 178: Павел «имел видение сминии в пренебесных святилищах (ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀδύτοις)»</p> <p>– <i>IM II</i>, 220: Моисей «увидит Позвавшего <i>сзади</i>».</p> <p>– <i>IM II</i>, 222: «Бог нетленен и бестелесен (ἀφθαρτος καὶ ἄσωματος)»</p> | <p><i>DN VII</i>, 3, 872C: «божественнейшее познание Бога, осуществляемое через незнание путем превосходящего ум единения (κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἔνωσιν)».</p> |
|   | <p>– <i>О Шестодневе</i>: «узнать необходимый порядок творения» (65C)</p>   |   |
| <p>2. – <i>De Mutat</i> § 6: Моисей – «созерцатель безвидной природы и богозритель» (θεατῆς καὶ θεόπτης).</p>   |   |   |
| <p>3. – <i>Qu. Ex II</i>, 28: «восхищение совершеннейшего пророческого духа».</p>   |   |   |

## Глава II. Апофаза и безмолвие

Восхождение Моисея, образец всякого мистического восхождения, иллюстрирует анагогическое движение духа к союзу с Богом, с «Запредельным», о котором идет речь в трактате *О мистическом богословии*, обращенном «от Дионисия Ареопагита – Тимофею, священнику, как и он». Это анагогическое движение есть одновременно оставление «как чувственной, так и умственной деятельности» – и, как следствие, «всего чувственного и всего умозрительного, всего не сущего и сущего», – и устремление ума «изо всех сил в неведении... к соединению с Тем, Кто выше всякой сущности и ведения... неустойчивым и абсолютным из себя и из всего иступлением» (МТ 997 В)<sup>208</sup>.

Обратимся к тексту *Мистического богословия* и проанализируем это восхождение νοῦς [ума] (образец которого – Моисей), восхождение ведения к соединению в неведении с «Тем, Кто выше всякой сущности и ведения».

Это мистическое восхождение – то самое апофатическое «восхождение путем отрицаний», о котором говорит Дионисий в XIII главе трактата *О божественных именах*. Это восхождение – «изымающее душу из сродного ей, проводящее через все божественные разумения, по отношению к которым Тот, Кто выше всякого имени, всякого слова и знания, запределен, а в результате всего соединяющее с Ним настолько, насколько возможно для нас с Ним соединиться» (DN XIII, 3; 981 В).

Апофатический путь – центральная тема трактата *Мистическое богословие*, в котором Дионисий определит утвердительное и отрицательное богословие как два великих движения, состоящих в исхождении всего от Бога и в обращении духа сквозь всё (МТ III) чувственное (МТ IV) и умозрительное (МТ V) к Тому, Кто выше всего.

Таким образом, Дионисий излагает целую концепцию отрицания, #λόφασις или #φαίρεσις, отгалкиваясь от восхождения духа к Богу, *ascensio mentis*. Последнее опирается на утверждение чувственного и умозрительного, символов и имен, чтобы, восходя от отрицания к отрицанию, войти в тот Мрак, что превыше всякого отрицания.

Изображая апофатический подъем и вхождение во Мрак посредством иступленного выхода за пределы самого себя, *Мистическое богословие* предлагает нам простой набросок *elevatio mentis ad Dei* [восхождения ума к Богу] и *unio mystica* [мистического единения], и ничто иное. Именно этот апофатический путь и Дионисиеву концепцию отрицания я и хочу здесь представить.

---

<sup>208</sup> См. Вступление.

## А. Утверждение и отрицание<sup>209</sup>

### 1. Заблуждение и идолопоклонство невежд

Смотри же, однако, чтобы никто из непосвящённых<sup>210</sup> об этом не услышал. Таковыми я называю привязанных к сущему, воображающих, что ничего сверх сущего сверхсущественно не существует, но полагающих, что своим собственным разумом они способны ведать Положившего «тьму покровом Своим»<sup>211</sup>. Если выше таких оказываются божественные тайноучения<sup>212</sup>, то что и говорить о ещё менее причастных к тайнам, которые лежащую над всем Причину изображают как последнее из сущего и утверждают, что Она ничем не превосходит создаваемых ими безбожных многообразных форм? Подобаает между тем в Ней как всеобщей Причине полагать и утверждать все полагания сущего и ещё более подобаает их отрицать, поскольку Она превыше всего суща; и не надо при этом считать, что отрицание противоречит утверждению, так как Она намного первичней и выше умалений, выше всякого и отрицания, и утверждения (МТ I, 2; 1000 В).

Дионисий противопоставляет «посвященных», т. е. получивших посвящение в истинное божественное сознание, «непосвященным» (#μύητοι), заключенным в кругу сущего и «воображающим, что ничего сверх сущего сверхсущественно не существует», а также «ещё менее причастным к тайнам» (#μυστοι), изображающим лежащую надо всем Причину как последнее из сущего. Первые полагают, что «своим собственным разумом они способны ведать», не будучи посвящены через «божественные тайноучения». Вторые – идолопоклонники, которые создают «безбожные многообразные формы».

*Идолопоклонство «невежд»* состоит в том, что они «воображают», будто «ничего сверх сущего сверхсущественно не существует», и «изображают» Причину исходя из сущего. Противопоставляя γν#σις [знание] невежд божественным тайноучениям (α# θε#αι μυσταγωγία), Дионисий начинает критику воображаемого богопознания. Это ложное знание есть идолопоклонство, которое Дионисий обличает, прежде чем приступить к изложению божественных тайноучений.

<sup>209</sup> Исследования в хронологическом порядке: Études par ordre chronologique: V. Lossky, «La théologie négative dans la doctrine de Pseudo-Denys l'Aréopagite», Archives d'hist. lia. et doct. du Moyen Age (AHLDMA) V (1930) 204–221; A. J. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, vol. IV. Le Dieu inconnu et la Gnose, Paris 1954, ch. 4, § 6: La voie de négation; J. W. DOUGLASS, «The Negative Theology of Dionysius the Areopagite», Downside Review 81 (1963) 115–124; P. Hadot, Exercices spirituels et philosophie antique, Paris 1981, ch. 8, p. 185–193: «Apothatisme et théologie négative»; É. Des Places, «La théologie négative du Pseudo-Denys. Ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Age», Studia Patristica 17, Oxford 1982; C. Guérard, «La Théologie négative dans l'apothatisme grec», RSPT 68 (1984) 183–200; M. Corbin, «Négation et transcendance dans l'œuvre de Denys», RSPT 69 (1985) 41–76; S. Lilla, «La Teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino», (Prima parte), Helikon XXII–XXVII (1982–1987) 211–279; (Prima parte: continuazione), Helikon XXVIII (1988) 203–279; H. D. Saffrey, «Connaissance et inconnissance de Dieu: Porphyre et la Théosophie de Tübingen», Gnomos, Buffalo N.Y., 1988, repris dans Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin, Paris 1990, 11–20. См. IIe Partie, c. I, p. 203, n. 8.

<sup>210</sup> #μύητος: Дионисий напоминает о необходимости хранить тайну от непосвященных прежде всего в трактате *О церковной иерархии* (372 А, 432 D, 433 В, 436 В, 557 С) и в начале трактата *О божественных именах* (597 С). #μυστος, употребляемое спустя шесть строк, встречается в *Corpus dionysiacum* лишь один раз.

<sup>211</sup> Пс 17, 12.

<sup>212</sup> α# μυσταγωγία: ЕН 372 А, МТ 1000 А и ЕР 9, 1105 В.

Критику идолопоклонства, представляющего Причину исходя из сферы онтического, прекрасно сформулировал Ж.-Л. Марион в книге *Идол и дистанция*<sup>213</sup>. Тема Дионисия – преодоление сущего через Сверхсущее, но Марион толкует это преодоление сущего в духе Хайдеггера преодоления онтологии мыслью о священном. Речь идет именно о противопоставлении мира священного миру профанному.

Это противопоставление священного и профанного соответствует у Дионисия противопоставлению Сверхсущего и его отрицания теми, кто воображает, будто сверх бытия ничего не может быть<sup>214</sup>. Дионисий «изображает» этих «невежд» как «привязанных к сущему», «пленных» им и, таким образом, пребывающих в мире воображаемого, φαντασία. Их первое заблуждение заключается в утверждении (φασί), будто Причина не выше (#περέχειν) «создаваемых ими безбожных многообразных форм». Глагол «создавать» (πλάττω) указывает здесь на идолопоклоннический характер их представлений.

## 2. Ответ Дионисия

Отвечая на возражение непосвященных, Дионисий говорит, что подобает одновременно:

– «в Ней как всеобщей Причине полагать и утверждать все полагания сущего (δέον #π' α#τ# κα# πάσας τ#ς τ#ν #ντων τιθέναι κα# καταφάσκειν θέσεις, #ς πάντων α#τία),

– и еще более подобает их отрицать (κα# πάσας α#τ#ς κυριώτερον #ποφάσκειν),

– поскольку Она превышает всего суща (#ς #π#ρ πάντα #περούσ#)» (МТ 1000 В).

### 2.1. Утверждение и отрицание: три пути?

Дионисий различает не три пути, но два богословских метода. Есть только две глагольные формы: «утверждать» (καταφάσκειν) и «отрицать» (#ποφάσκειν), а придаточное предложение «поскольку Она превышает всего суща» лишь поясняет наречие κυριώτερον («еще более»).

Первый момент, или первый путь, есть путь утвердительный, или катафатический. На этом положительном или утвердительном пути имеется *двойное полагание (double position): полагания (les positions) сущего полагаются (posée) говорящим*. Глагол «полагать» (poser, τιθέναι) выражает акт утвердительного суждения, тогда как существительное θέσις, полагание (position), характеризует предмет как утверждаемый: θέσις τ#ν #ντων [полагание сущего]. Второй момент, или путь, – отрицательный. Действие отрицания (#ποφάσκειν), или акт отрицательного суждения, также относится к полаганиям (θέσεις). Подобает, говорит Дионисий, все их (πάσας α#τάς) отрицать. Это действие отрицания названо еще более подходящим по отношению к Причине, «поскольку Она превышает всего суща».

Речь идет не о третьем пути, пути превосходства, отличном от двух первых, но об утверждении преимущества отрицательного пути перед утвердительным, или, говоря словами Дионисия, о преимуществе отрицательного богословия перед богословием положительным. Отрицание в большей степени (κυριώτερον) соответствует Причине, поскольку последняя «превышает всего суща» (#περούσ#). Превосходство и величие принадлежит не пути, но Самой Причине.

### 2.2. Всеобщая Причина и Причина, превышающая все сущая

<sup>213</sup> J.-L. Marion, *L'Idole et la distance*, Paris 1968.

<sup>214</sup> См. МТ 1000 А 6.

Как утвердительное, так и отрицательное богословие соотносится с двумя определениями Причины:

а) утвердительное богословие связывается с Причиной всего: «Подобает, между тем, в Ней как всеобщей Причине (#ς πάντων α#τία)полагать и утверждать все полаганиясущего»;

б) а отрицательное богословие – с Причиной, превыше всего сущей: «и еще более подобает их отрицать, поскольку Она превыше всего суща» (#ς #π#ρ πάντα #περούσ#) (МТ 1000 В).

Отрицание (#ποφάσκειν) полаганий сущего поставлено в связь с тем, что Причина – сверхсуща (#περούσιος), т. е. с ее трансцендентным характером. Таким образом, полагания сущего утверждаются применительно к Причине, поскольку она есть Причина всего, «всеобщая Причина», и они же более подобающим образом отрицаются относительно Нее, «поскольку Она превыше всего суща».

Заблуждение «еще менее причастных к тайнам» в том, что они «считают» (ο#εσθαι), будто «отрицание противоречит утверждению». Заблуждение «непосвященных» в том, что они воображают, а «еще менее причастных к тайнам» – в том, что они всего лишь «считают», мнят. Воображение относится к «последнему из сущего», а мнение – к противоречию между отрицаниями (#ποφάσεις) и утверждениями (катаφάσεις).

### 2.3. Заблуждение и отрицание заблуждения

Дабы расстаться с этим ложным мнением, Дионисий предлагает:

а) отказаться от заблуждения, согласно которому между отрицанием и утверждением существует противоречие:

– «не надо ... считать (κα# μ# ο#εσθαι),

– что отрицание противоречит утверждению (τ#ς #ποφάσεις #ντικειμένας ε#ναι το#ς катаφάσεις)»;

б) и полагать Причину, Которая выше всякого и отрицания, и утверждения:

– «так как Она намного первичней (#λλ# πολ# πρότερον),

– и выше лишенности» (α#τ#ν #πέρ τ#ς στερήσεις ε#ναι),

– «выше всякого и отрицания, и утверждения» (τ#ν #πέρ π#σαν κα# #φάρεσιν κα# θέσιν) (МТ 1000 В).

Это полагание есть полагание двойного преодоления лишенности и противоположности «отрицание-полагание».

## Б. Статус отрицания

### 1. Определение отрицания

Рассмотрим здесь, какое место занимает отрицание в разговоре о трансцендентной Причине. Отрицание может быть определено с трех точек зрения:

#### 1.1. Непротиворечие утверждений и отрицаний

Отрицание не противоречит утверждению. Противоречие имело бы место, если бы мы оставались в области сущего, но речь идет о трансцендентной Причине.

#### 1.2. Преодоление всякой лишенности (#πέρ τ#ς στέρησεις)

Отрицание того или иного признака, приписываемого трансцендентной Причине, не означает, что последняя лишена этого признака, оно означает, что Причина выше него. Отрицание следует понимать не как лишенность (κατ# στέρησιν), но, так же как в случае Мрака, – как трансценденцию, или превосходство (καθ' #περοχήν). Как мы видели, Мрак – это еще и отрицательная метафора для трансцендентности неприступного света.

Сказать, что отрицание (#φαίρεσις) не есть лишенность (στέρησις), значит прежде всего утверждать, что в Причине нет лишенности, так как Она «выше лишенности», – и тем самым утверждать, что определенная положительность трансцендентного отрицания (#περοχικ# #φαίρεσις) состоит в удвоении отрицания. Эта идея будет позднее развита такими средневековыми мыслителями, как св. Фома, для которого отрицание, когда речь идет о Боге, означает отрицание самой лишенности.

#### 1.3. Выше всякого и отрицания, и полагания (#πέρ π#σαν κα# #φαίρεσιν κα# θέσιν)

Преодоление лишенности усиливается преодолением отрицания и полагания. На сей раз Дионисий употребляет термин #φαίρεσις [отрицание, букв. отъятие]<sup>215</sup>, а не #πόφασις [отрицание], создавая оппозицию #φαίρεσις – θέσις [отрицание – полагание].

#φαίρεσις означает трансцендентное отрицание (#περοχικ# #φαίρεσις), преодолевающее #πόφασις, т. е. отрицание, которое противопоставлено утверждению, κατάφασις, на одном и том же уровне. Противопоставляя #φαίρεσις и θέσις Дионисий указывает, что высшее отрицание превосходит уровень утверждения и простого отрицания. Потому-то у Дионисия и нет третьего пути, что отрицание высочайшим образом превосходит полагание и утверждение. Именно этот термин является ключевым для апофатического учения Дионисия. #φαίρεσις можно также перевести немецким словом *Aufhebung*, означающим и подъем, восхождение, и упразднение, преодоление.

С другой стороны, термин #φαίρεσις соответствует новому описанию Причины. Только что Дионисий проводил параллель между утвердительным и отрицательным богословием, с одной стороны, и двумя определениями всепревосходящей Причины – с другой, а теперь он

<sup>215</sup> Термин #φαίρεσις (см. DN 593 C, 640 B, 641 A2, 697 A, 704 B, 872 A; MT 1000 B, 1025 AB2, 1033 C2, 1048 B3) указывает на удаление (*remotio*), отсечение либо отъятие чего-либо (Платон, *Критий*, 46 с). Он противоположен термину *πρόθεσις*, действию полагания (Плутарх. *Ликург*, 13). Это термин математический: Аристотель противопоставляет #φαίρεσις и *πρόθεσις* в своей «Метафизике», A2, 982, а 28, как вычитание и сложение. Это также термин логический: #ξ #φαιρέσεως во «Второй аналитике» Аристотеля (I, 18, 7) означает «по абстракции». Именно это значение было воспринято в большинстве латинских переводов, в которых #φαίρεσις передается как *abstractio*. Здесь #φαίρεσις противопоставляется термину θέσις как отрицание утверждению, но отличается от #πόφασις, также означающего отрицание. #φαίρεσις – трансцендентное отрицание (#περοχικ# #φαίρεσις в DN 640 B) в отличие от #πόφασις, противоположного утверждению, κατάφασις. В некоторых местах термин #φαίρεσις употребляется и в конкретном смысле «удаление» или «устранение» (*ablatio*) и в абстрактном значении «отрицание» (*negatio*). Фома Аквинский обратил внимание на различие этих двух значений слова #φαίρεσις, которое он переводил в первую половину своей жизни как *remotio*, а впоследствии как *negatio*. Ж. Ваннест предлагает перевод: «абстрагирующие отрицание» («*négation abstractive*») (см. J. Vanneste, *Le mystère de Dieu*, p. 65–70).

сопоставляет отрицание противоречия между отрицанием и утверждением в отрицательном богословии, с одной стороны, и двойное превосходство Причины, о Которой говорится, что Она

- «*выше лишенности*» и
- «*выше всякого и отрицания, и утверждения*».

Преодоление лишенности обосновывает отрицание трансцендентностью Причины, а преодоление полагания и отрицания обосновывает чистую трансцендентность Причины по отношению к тому и другому. Отрицание, стало быть, еще не последнее слово. Оно находится *в отношении* к полаганию. Между тем трансцендентность Причины *выше* отрицания и полагания. *Отрицание, на самом деле, не противоречит полаганию*, мы не остаемся в плоскости сущего, ибо стремимся к Причине как Причине сущего. *Но отрицание находится в отношении к полаганию сущего*. Оно не есть отрицание самой Причины, Которая как таковая не отрицается и не утверждается. Полагание и отрицание касаются  $\# \nu \tau \alpha$  [сущего], а не  $\alpha \# \tau \acute{\iota} \alpha$  [Причины] как причины этого сущего. Что до Причины, она выше всякого утверждения и всякого отрицания, которые относятся лишь к вещам, или следствиям, этой Причины.

## 2. Два предела отрицания

Нельзя говорить, как Мишель Корбен<sup>216</sup>, что существуют три термина, ибо третий момент, то, что выше всякого отрицания и всякого полагания, касается уже не отрицания, а Причины. Скорее можно сказать, что отрицательное богословие определяется отношением к этому двойному превосходству Причины, которое полагает ему два предела – внутренний и внешний.

### 2.1. Отрицание лишенности

С одной стороны, отрицательное богословие есть отрицание не в смысле лишенности, но в смысле трансценденции; с другой стороны, само отрицательное богословие превосходит Причиной, так как Она выше всякого отрицания и всякого полагания.

Не может быть идолопоклонства отрицательного пути, подобного идолопоклонству полагания сущего. В этом и состоит смысл пятой главы: «*Мы и не полагаем, и не отнимаем* ( $\omicron \# \tau \epsilon \tau \acute{\iota} \theta \epsilon \mu \epsilon \nu \omicron \# \tau \epsilon \# \phi \alpha \iota \rho \omicron \# \mu \epsilon \nu$ ),

– *поскольку выше всякого полагания совершенная и единая Причина всего* ( $\# \pi \epsilon \# \kappa \alpha \# \# \pi \acute{\epsilon} \rho \pi \# \sigma \alpha \nu \theta \acute{\epsilon} \sigma \iota \nu \# \sigma \tau \# \nu \# \pi \alpha \nu \tau \epsilon \lambda \# \zeta \kappa \alpha \# \# \nu \iota \alpha \acute{\iota} \alpha \tau \# \nu \pi \acute{\alpha} \nu \tau \omega \nu \alpha \# \tau \acute{\iota} \alpha$ )»,

– *«и выше всякого отрицания превосходство Ее как совершенно для всего запредельной* ( $\kappa \alpha \# \# \pi \acute{\epsilon} \rho \pi \# \sigma \alpha \nu \# \phi \alpha \acute{\iota} \rho \epsilon \sigma \iota \nu \# \# \pi \epsilon \rho \omicron \# \tau \omicron \upsilon \pi \acute{\alpha} \nu \tau \omega \nu \# \pi \lambda \# \zeta \# \# \rho \omicron \lambda \epsilon \lambda \upsilon \mu \acute{\epsilon} \nu \omicron \upsilon \kappa \alpha \# \# \pi \acute{\epsilon} \kappa \epsilon \iota \nu \alpha \tau \# \nu \# \lambda \omega \nu$ )» (МТ V, 1048 В).

Существует удвоение отрицания и трансцендентности:

- отрицание утверждения чего-либо,
- отрицание отрицания.

От «ни..., ни...» совершается переход к «ничто».

### 2.2. Выше отрицания

Что значит это «ничто»? Вот последний вопрос отрицательного богословия в самом его трансцендировании. Это «ничто» – обратная сторона «выше». Сказать: «Причина *выше* отрицания и полагания» – все равно, что сказать: «Мы *ничего* неполагаем и *ничего* не отрицаем». Слово «ничто» означает, что мы не можем утверждать или отрицать трансцендентную Причину, как если бы она была «нечто», и говорить о Ней, стоящей выше бытия ( $\# \pi \epsilon \rho \omicron \upsilon \sigma \iota \omicron \varsigma$ ), как о сущем ( $\# \nu$ ). Абсолютный характер окончательного утверждения отрицательного богословия у Дионисия – «*мы и не полагаем, и не отнимаем*» – *полагает* абсолют-

<sup>216</sup> M. Corbin, «Négation et transcendance», p. 57.



ную трансцендентность Причины, которая #πρωῦσιος [сверхсуща], не отменяя отрицательного богословия.

Фома Аквинский в своей критике Маймонида<sup>217</sup> покажет, что радикальный апофатизм разрушает самую возможность разговора о Боге. Конечно, Бог остается неведомым в Своей сущности, ибо Он – сверхсущий, но Он не может быть совершенно неведомым. Есть две крайности: идол и дистанция: идолопоклонство сводит Бога к представлению о чем-либо, о том или об этом; дистанция, понимаемая в смысле радикального апофатизма, разрушает и само отрицательное богословие как возможность разговора о Боге.

Осуждение идолопоклонства – это осуждение мышления, или скорее – воображения, которое мнит себя главным в разговоре о Боге. Но есть другая опасность, которую критики идолопоклонства толком не разглядели. Это разрушение самой речи. Отрицательное богословие, поскольку оно все-таки *бого-словие*, избегает двух опасностей: сведения Бога к идолопоклонническим представлениям и разрушения возможности разговора о Боге.

---

<sup>217</sup> См. А. Osorio-Osorio, «Maïmonides: El lenguaje de la teología negativa sobre el conocimiento de Dios», *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, Miscell. Mediaev.* 13, 2, Berlin-New York 1981, 912–920; А. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire*, Paris 1988, p. 131: § 3: Théologie négative et analogie.

## В. Отрицание и мрак

### 1. Отрицание как прославление Мрака

В первой главе Дионисий призывал Тимофея устремиться духом к «сиянию мрака» и предостерегал его против «полагавших, что своим собственным разумом они способны ведать Положившего “тьму покровом своим”». Во второй главе Дионисий снова говорит о вхождении в пресветлый Мрак, но на сей раз в форме пожелания:

Молимся о том, чтобы оказаться нам в этом пресветлом мраке и посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать, ибо это и есть поистине видеть и ведать; и – чтобы Пресущественного пресущественно воспеть путем отъятия всего сущего (МТ II; 1025 А – В).

«Видение» (#δε#ν) и «ведение» (γν#ναι) определены здесь как «невидение» (#βλεψία) и «неведение» (#γνωσία), но это нужно понимать не «в смысле лишенности», а «в смысле превосходства». Потому-то в *Мистическом богословии*, как и в VII главе *Божественных имен*, эта #γνωσία и есть подлинный γν#σις [знание] Бога. Есть два значения слова «знание»: это может быть «знание сущего» (γν#σις τ#ν #ντων), а может быть «божественное знание» (θεία γν#σις), которое есть неведение (#γνωσία).

Должно, говорит Дионисий, «Пресущественного пресущественно воспеть путем отъятия всего сущего» (κα# τ#ν #περούσιον #περουσίως #μν#σαι δι# τ#ς πάντων τ#ν #ντων #φαιρέσεως). «Отъятие сущего» – это и есть воспевание Того, Кто превыше сущего. В этом смысле *Мистическое богословие*, так же как и *Божественные имена*, – это гимнология трансцендентной Причины. И как же происходит это воспевание? Путем упразднения всего «препятствующего» (τ# #πιρροσθ#ντα) – т. е. сущего, которое скрывает Пресущественного, путем выявления сокровенной за сущим Красоты. Вся онтическая реальность здесь – лишь завеса, за которой – реальность пресущественная.

Именно здесь Дионисий приводит пример статуи, форму которой ваятель лишь высвобождает, устраняя скрывающие ее куски мрамора.

### 2. Отрицание как снятие покрыва с Мрака

(...) подобно создателям самородно-цельной статуи изымая всё облегающее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним отъятием<sup>218</sup> выявляя как таковую сокровенную красоту.

Подобает, как мне кажется, отъятия предпочитать прибавлениям. Ибо прилагая, мы сходим от первейших через среднее к последним; а в этом случае, восходя от последних к первейшим, всё отнимаем, чтобы, открыв, уразуметь то неведение, прикровенное в сфере сущего познаваемым, и увидеть тот пресущественный мрак, скрываемый всяческим светом, связанным с сущим (МТ II; 1025 В).

Образ скульптора взят из *Эннеад*, но, по Плотину, скульптор создает собственное изображение:

<sup>218</sup> Дионисий переходит от конкретного смысла слова #φαιρέσις, отмена или «отъятие лишнего», которое препятствует видению формы, к абстрактному, означаемому отрицание, противоположное утверждениям.

Обернись к самому себе и гляди: и даже если ты увидишь, что еще не прекрасен, тогда – как создатель статуи, которая должна стать прекрасной, одно убирает (τ# μ#ν #φαιρε#), другое соскабливает, это выравнивает, то вычищает, покамест не придаст своей статуе прекрасный облик (#ως #δειξε καλ#ν #π# τ# #γάλματι πρόσωπον), – так и ты убери, что чрезмерно (ο#τω κα# σ# #φείρει #σα περιττά), и выправь, что криво, очищая темное, сделай, чтобы сияло, и непрерывно созидай свою статую, покамест не просияет тебе боговидный блеск добродетели (Энн. I.6 [1] 9.7–14)<sup>219</sup>.

По Плотину, философ ваяет свою душу путем упражнения в добродетелях, освобождая в ней собственную ее красоту, между тем, по Дионисию, он выявляет красоту божественную. В обоих случаях речь идет о выявлении или высвобождении внутренней красоты. Но Дионисий добавляет, что эта статуя «самородно-цельная». Термин α#τοφ#ς, «самородная» или «самозданная», указывает на то, что форма не создается ваятелем, который только выявляет ее. Так же и отрицательное богословие, снимая слой сущего, выявляет пресущественный мрак. Дионисий устанавливает здесь аналогию между ваятелем и отрицательным богословием: как ваятель удаляет мрамор, чтобы выявить скрытую форму, так нужно «отжать», «удалить», «убрать» всякое ведение о сущем, чтобы «уразуметь» Неведомое в неведении и «увидеть» Мрак, скрываемый светом, связанным с сущим.

Что до термина #γάλμα<sup>220</sup>, то он отсылает не только к Платиновому образу статуи, но к статуям, которые назывались гермами и снаружи казались не имеющими никакой ценности, но внутри скрывали божественную красоту. Это сравнение провел «Схолиаст», Иоанн Скифопольский<sup>221</sup>, в своей схолии на тот отрывок из *О божественных именах*, где Дионисий говорит об «образах (#γάλματα) богоименования» (DN IX, 1, 909 B). Это противопоставление внешней грубости и внутренней красоты восходит к платоновскому «Пиру», в котором Алкивиад сравнивает Сократа с силеном<sup>222</sup>.

Этому внутреннему характеру красоты, скрытой за покровом, соответствует Святая Святых за храмовой завесой. В трактате *О небесной иерархии* Дионисий восхваляет «образы неподобные», у которых то же назначение: «отделять Святая Святых», дабы оно не оказалось «легко доступным для непосвященных»<sup>223</sup> (СН 145 А). И здесь также «истинные отрицания» прославляют «божественные тайны», отнимая их у непосвященных.

<sup>219</sup> Plotin, *Ennéades I*, CUF, Paris 1954, Trad. d'É. Bréhier, p. 105 [русск. перев. Ю. А. Шичалина в: Плотин, *Трактаты I–II*, М., Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2007, сс. 115–117]. См. P. Hadot, *Simplicité du regard*, Paris 1989, pp. 17ss.

<sup>220</sup> #γάλμα: СН 145 А, 165 А; ЕН 428 D, 473 В, 476 А; DN 909 В; МТ 1025 В; ЕР IX, 1108 А. См. Н. КОСН, *Pseudo-Dionysius*, p. 217.

<sup>221</sup> «В высшей степени мудро, переводя от эллинов к истине, говорит он “образы богоименования”. Те ведь создавали некие изваяния, не имеющие ни рук, ни ног, которые называли гермами, и делали в них пустые ниши с дверцами, вроде стенных ларчиков. Внутри них помещали изваяния богов, которых чтили, а снаружи гермы запирали. Гермы казались простыми, но внутри них находилась красота их богов. Так же следует разуметь и здесь: имена в Писании, относящиеся к единому сущему и истинному Богу, не достойны быть говоримыми о Боге, как-то: “Малое”, “Сидение” и прочее; но если раскрыть имена и разъяснить их достойным Бога образом, то окажется, что внутри них содержатся изваяния и божественные образы Божьей славы» (PG 4, 368–369). Эта схолия прокомментирована Н. D. Saffrey в статье «Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus», в: *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, p. 235–248.

<sup>222</sup> «(...) он похож на тех силенов, какие бывают в мастерских ваятелей и которых художники изображают с какой-нибудь дудкой или флейтой в руках. Если раскрыть такого силену, то внутри у него оказываются изваяния богов». И через несколько строк: «ничего-де ему не известно и ни в чем он не смыслит. Не похож ли он этим на силену? Похож, и еще как! Ведь он только напускает на себя такой вид, поэтому он и похож на полное изваяние силену. А если его раскрыть, сколько рассудительности, дорогие сотрапезники, найдете вы у него внутри!» (*Пир*, 215 b, 216 c [русск. перев. С. К. Апта в: Платон, Собр. соч., М., «Мысль», 1993, т. 2, с. 126])

<sup>223</sup> «Таким образом, все богомудрые [мыслители] и толкователи тайного вдохновения начисто отделяют Святая святого от несовершенного и несвященного и [в то же время] предпочитают неподобную священнообразность, так как и божественное не оказывается [при этом] легко доступным для непосвященных, и любящие созерцать изображения божественного не останавливаются на образах как на истинных, и так как божественное почитается с помощью истинных отрицаний и отличающихся уподоблений последним из его отголосков» (СН II, 5, 145 А)

Об этой же тайне Святая Святых, или алтаря, завесы которого суть символы, одновременно являющие и скрывающие его, речь идет и в трактате *О церковной иерархии*.

Итак, нам подобает, – говорит Дионисий по поводу таинства Причащения, – (пребывая, как я думаю, внутри всесвятого), обнажив от изображений умопостигаемое содержание первичного, взглядеться в его боговидную красоту (τ# νοητ#ν το# πρ#του τ#ν #γαλμάτων #πογυμνώσαντας ε#ς τ# θεοειδ#ς α#το# κάλλος #νατενίσαι)... (ЕН III, *Theoria*, 428 D).

Глагол #πογυμνώ означает «обнажить», «очистить»; так снимали покровов со статуй (#γάλατα) в святилище, обнажая их красоту. Метафора снятия покровов содержится в следующей главе, посвященной «совершенению мира», причем здесь образ становится одновременно зрительным и обонятельным:

И, наконец, поскольку внешнее благолепие всего прекрасного священнодействия мы рассмотрели, давай взглянем на его более божественную красоту, на него как таковое, обнаженное от завес, созерцая блаженное блистающее сияние, наполняющее нас несокрытым для *сущест*в умственным благоуханием (ЕН 476 В).

Всякое мистическое созерцание, т. е. созерцание таинства, есть разоблачение божественной красоты, освобождаемой от покрова символов и имен. Ибо символы, пока они не очищены и не воссоединены посредством отрицания, остаются непостижимыми. Потому-то Дионисий в *Девятом послании*, поднимая вопрос о символическом богословии, утверждает необходимость созерцания символов «обнаженными и чистыми» (γυμ# κα# καθαρ#).

Ведь нелепость (#τοπία) страшную внушают непросвещенным душой *людям* неизреченной мудрости отцы, когда некими сокровенными и дерзновенными гаданиями открывают божественную и таинственную, недоступную для скверных истину. Потому-то и не верят многие из нас словам о божественных таинствах: ибо мы воспринимаем их только через приращенные к ним доступные чувствам символы. Подобает же и раскрытыми, сами по себе, обнаженными и чистыми видеть их (ЕР IX 1104 В).

Однако символическая форма таинства и его созерцание предназначены для двух разных частей души, «чтобы бесстрастная часть души созерцала простые и глубочайшие зрелища из числа богоподобных картин» (κα# #νδότατα τ#ν θεοειδ#ν #γαλμάτων θεάματα), страстную же надлежит одновременно «врачевать» (θεραπεύειν) и «возводить» (#νανείνειν) «к божественнейшему, пользуясь заранее подготовленными из формирующих символов образами (το#ς τυπικ#ν συμβόλων #ναπλασμο#ς), поскольку врождены таковые прикрытия»<sup>224</sup> (ЕР IX 1108 В).

Таким образом, отрицание как отъятие, или устранение (*remotio*), играет роль онтологическую и вместе с тем литургическую как в мире сущего, так и в мире символов: оно должно устранить свет сущего, чтобы дать явиться в его сердцевине Божественному Мраку, и равным образом должно сорвать покрывало символов, чтобы явить Божественную Красоту.

Стало быть, движение отрицания направлено одновременно извне внутрь и изнутри наружу, или снизу вверх. В этом апофатическом подъеме логос иссякает и завершается молчанием. Это и утверждает Дионисий в следующей главе, противопоставляя многословие (πολυλογία) символической речи «малословию» (βραχυλογία) умной беседы и, наконец, «бессловесности» (#λογία) полного соединения с невыразимым.

<sup>224</sup> Перев. М. de Gandillac, DENYS, *Œuvres complètes*, p. 354. О IX Послании см. Y. de Andia, «Philosophie et union mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite», ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΝΤΟΠΕΣ. «*Chercheurs de sagesse*». *Hommage à Jean Pépin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1992, pp. 511–531.

## Г. Нисхождение и восхождение. Шествие и возвращение

Ибо, по мере нашего восхождения вверх, речи вследствие сокращения умозрений сокращаются. Так что и ныне, входя в сущий выше ума сумрак, мы обретаем не малословие, но совершенную бессловесность и неразумение. *Тогда* сверху до пределов нисходя, слово по мере нисхождения соответствующим образом распространяется. Но *теперь*, восходя от нижнего к высшему, по мере восхождения оно сокращается и *после полного восхождения* будет вовсе беззвучным и полностью соединится с невыразимым.

Почему, спрашиваешь ты, *утверждения о божественном* начиная с первичного, *божественные отъятия* мы начинаем с последнего? Потому что, высказывая *утверждение о все Превосходящем*, подобает начинать гипотетическую катафазу с более тому родственного. Отнимая же от *того, что выше всякого отъятия*, – начинать отнимать с более от того удаленного. Разве не более Бог жизнь и благодать, чем воздух и камень? И не в большей ли мере *не бывает Он в похмелье и не гневается, чем не может быть выражен словом или помыслен?* (МТ III, 1033 А – С)

### 1. Возражение и ответ

#### 1.1. Возражение

В главе III разговор ведется в рамках *анагогии*, и главный вопрос: «Почему, спрашиваешь ты, утверждения о божественном начиная с первичного, божественные отъятия мы начинаем с последнего?»<sup>225</sup> (МТ III, 1033 С 8–9).

Разговор определяет временная структура: *тогда* (κ#κε# μέν) – *теперь* (ν#ν δέ). «Теперь» – это входение во Мрак, который превышает разума и где обретается бессловесность (#λογία) и неразумение (#νοησία)<sup>226</sup>. А говоря более логично:

- а) «тогда» – это нисхождение («сверху до пределов нисходя»);
- б) «теперь», «восхождение» (#νodos) «от нижнего к высшему».

*Эти нисхождение и восхождение суть не что иное, как шествие и возвращение, образующие «ритм» вселенной у неоплатоников и Дионисия*<sup>227</sup>. Утвердительно богословие сопровождает шествие всех существ в их нисхождении до низших, отрицательное же пускается в обратный путь, захватывая с собой самые ничтожные и удаленные от Бога существа, дабы дойти до существ, наиболее близких к Нему, и достичь божественной μονή [пробывание]. Первое движется от Единого к множественности, второе – от множественности к Единому. Рене Рок определяет шествие и возвращение как «два экстаза»<sup>228</sup>, т. е. два выхода

<sup>225</sup> МТ 1033 С 8–9.

<sup>226</sup> См. ЕН 433 D, DN 588 В, МТ 1033 В.

<sup>227</sup> В докладе «Символизм и отрицательное богословие у Псевдо-Дионисия» Рене Рок (René Roques) говорит, что существуют «две великие и противоположные функции ... с одной стороны, катафатическая и нисходящая функция символизма; с другой стороны, апофатическая и восходящая функция отрицания», которая соответствует «двойному и взаимному ритму исхождения и возвращения. Исхождение (πρόβδος) несет изобильную щедрость Единого до самых дальних границ материи, а возвращение (#πίστροφή) вновь приводит все существа к Единому, и это возвратное движение, неотделимое от исхождения, конституирует их в качестве сущих в надлежащем иерархическом порядке» (*Structures théologiques. De la Gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris 1962, p. 177). О возвращении см. Р. Aubin, *Le problème de la conversion. Étude sur un ternie commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris 1963.

<sup>228</sup> «Первое выводит Бога за пределы Его самого (#ξίστημι) и ведет Его до самых дальних пределов множественности: оно соответствует великому “богоявлению” символов. Второе, обратного направления, “выводит умы извне”, вырывает их из разделяющей их множественности (#π# τ#ν πολλ#ν τ#ν #ξωθεν), заставляет их покинуть все, покинуть себя самих, дабы вновь обрести Единое. Именно на стыке этих двух экстазов, происходящих от Единого и требуемых Им, имеет место

за пределы себя: экстаз Бога, выступающего за Свои пределы, и экстаз разума, идущего навстречу Богу. Утвердительное и отрицательное богословие основываются на этих двух экстазах и символ проясняется в точке их пересечения.

### 1.2. Ответ Дионисия

Ответ Дионисия на приведенное выше возражение становится понятен, если исходить из пары «исхождение-возвращение» и того, что выше говорилось о гипотетических выражениях.

а) Как «божественнейшие и высочайшие из предметов созерцания и разумения являются всего лишь некоторыми гипотетическими выражениями подножий все Превосходящего», так же и «высказывая утверждение о все Превосходящем, подобает начинать гипотетическую катафазу с более тому родственного», т. е. с того, что следует непосредственно за ним на пути нисхождения. «Более родственное» – это «божественнейшее», т. е. «гипотетические выражения» (# $\rho\theta\epsilon\tau\iota\kappa\omicron$ #  $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ , МТ 1000 D) или «гипотетическая катафаза» (# $\rho\theta\epsilon\tau\iota\kappa\omicron$ #  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\phi\alpha\sigma\iota\varsigma$ , МТ 1033 C), то, что находится на пути нисхождения непосредственно ниже (# $\rho\theta\omicron$ -) всё Превосходящего.

Надо отметить, что утвердительное богословие состоит в полагании ( $\tau\theta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ ) гипотетических выражений, начиная с (# $\rho\theta\omicron$ ) «более родственного» самой трансцендентной Причине, а это предполагает, что собственно утверждение, катафаза, «соотносится» с Богом. В этом смысле она и относится к Богу и названа «божественной». Однако расстояние между гипотетической катафазой и тем, что выше всякого утверждения, объясняет, почему отрицание более «подобает» разговору о Боге. Потому оно и называется «божественным отрицанием».

б) «Отнимая же от того, что выше всякого отъятия, – начинать отнимать с более от того удаленного».

Относительное расстояние («более родственное», «более удаленное») между утвердительным или отрицательным богословием, с одной стороны, и тем, что выше всякого утверждения или отрицания, с другой, существует, на самом деле, лишь на ступенях лестницы бытия и не может быть меркой для Трансцендентности. Здесь подразумевается в большей степени направление движения («нисхождение» или «подъем»), чем расстояние («более родственное», «более удаленное»). Самое важное – именно противопоставление «исхождения» и «восхождения». Более того: «удаленное», быть может, и подобает Богу по преимуществу, ибо символ неподобный более соответствует Богу, чем символ подобный.

Если уж, богословствуя утвердительно, можно приписать Богу скорее умопостигаемые божественные имена, чем вещественные состояния, то верно и то, что утверждения об опьянении или ревности Бога, которые дальше от Него, чем утверждение о Его несказанности, будут в символическом богословии такими символами, неподобие которых подобает Ему в большей степени.

## 2. Две гипотезы «Парменида»

Утверждение о Боге: «словом невыразим и не уразумеваем» заставляет вспомнить о первой гипотезе из диалога *Парменид* (142 а), который на том же основании, что и *Жизнь Моисея* Григория Нисского, хотя и не столь явственно, составляет общий контекст *Мистического богословия* Дионисия.

Это справедливо отметил Сальватор Лилла в предисловии к своему переводу *Мистического богословия*<sup>229</sup>:

---

анагогическое усилие ума по отношению к символам», R. Roques, *Ibid*, p. 179.

<sup>229</sup> Ps. Dionigi l'Areopagita, *Gerarchia céleste. Teologia mistica. Lettere*, Traduzione, introduzione e note a cura di Salvatore Lilla, Roma 1986. См. также: *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, a cura di E. Ancilli e M. Paparozzi, Roma 1984,

Учение Псевдо-Дионисия и неоплатоников о первоначале (Единое, тождественное *Μονή*), абсолютно недоступном сознанию и выражению, коренится в первой гипотезе платоновского *Парменида*, из которой вытекают отрицательные выводы или, скорее, из ее неоплатонического истолкования.

То же самое следует сказать об усвоении утвердительного или отрицательного метода. Если отрицательный метод восходит, в конечном счете, к первой гипотезе *Парменида* и к ее неплатоническому истолкованию, то утвердительный метод можно понять, учитывая как положительные выводы из второй гипотезы *Парменида*, так и ее неоплатоническое истолкование. Так же как Псевдо-Дионисий, неоплатоники Афинской школы V века от Р. Х. применяли отрицательный метод, основанный на первой гипотезе *Парменида*, к *Μονή*, и утвердительный метод, основанный на второй гипотезе – к ее последовательным эманациям. В том предпочтении, которое он отдает отрицательному методу, Дионисий полностью примыкает к традиции платоников и ранних отцов. Наконец, Порфириевы *Комментарии к Пармениду*<sup>230</sup> дают несомненный прецедент усвоения обоих методов – утвердительного и отрицательного<sup>231</sup>.

Важнейшее место в *Пармениде* – это изложение первой гипотезы: «Единое едино». После утверждения, что «Единое никак не причастно бытию» и «не существует, следовательно, и как единое», следует пугающий вывод: «И вот оказывается, что Единое не существует как единое, да и [вообще] не существует» (141 с), а это отрицание самой гипотезы: «Единое едино».

Из первой гипотезы, таким образом, следует непознаваемость и несказанность Единого:

Следовательно, не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения. – Очевидно, нет. – Следовательно, нельзя ни назвать его, ни высказаться (*οὐδὲ λέγεται*) о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять его (142 а)<sup>232</sup>.

Эта непознаваемость и несказанность Единого из первой гипотезы *Парменида* напоминает характеристики Бога в *Мистическом богословии* Дионисия. Однако Бог *Мистического богословия* есть одновременно Единое первой гипотезы, которому нет имени, и Единое второй гипотезы, для которого приемлемы все имена. В том и состоит оригинальность Дионисия, что он связал две гипотезы *Парменида* с соотношением между утвердительным и отрицательным богословием.

---

Vol. I: S. Lilla, «Dionigi», p. 361–398.

<sup>230</sup> Porphyre, *Comm. in Parm.*, XIV, 26–34: P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, t. II, p. 111–113.

<sup>231</sup> S. Lilla, *Teologia mistica*, p. 97–98.

<sup>232</sup> Русск. перев. Н. Н. Томасова в: Платон, *Собрание соч.*, М., «Мысль», 1993, т. 3, сс. 368–369.

## Д. Отрицание и трансцендентность

### 1. Отрицание

В своем отрицательном богословии, излагаемом в двух последних главах *Мистического богословия*, Дионисий возвращается к радикальному отрицанию из первой гипотезы Парменида.

#### 1.1. Отрицание чувственного

Четвертая глава «Что ничем из чувственного не является, превосходя его, Причина всего чувственного» содержит отрицание чувственного:

Итак, мы утверждаем, что Причина всего, будучи выше всего, и несущность, и нежизненна, не бессловесна, не лишена ума и не есть тело; не имеет ни образа, ни вида, ни качества, или количества, или величины; на каком-то месте не пребывает, невидима, чувственного осязания не имеет; не воспринимает и воспринимаемой не является; Ей не свойственны беспорядок, смута и беспокойство, возбуждаемые страстями материи; Она не бессильна как неподверженная чувственным болезням, не имеет недостатка в свете; ни изменения, ни тления, ни разделения, ни лишения, ни излияния не претерпевает; и ничего другого из чувственного Она не представляет собой и не имеет (MT IV; 1040 D).

Атрибуты, отрицаемые в Причине:

- сущность, жизнь и мысль (неоплатоническая триада),
- тело, образ, вид, качество, количество, величина, место,
- осязание,
- изменение, тление, разделение, лишение, излияние.

#### 1.2. Отрицание умственного

В пятой главе «Что ничем из умственного не является, превосходя его, Причина всего умственного» речь идет об отрицании умственного:

Далее восходя, говорим, что Она не душа, не ум; ни воображения, или мнения, или слова, или разумения Она не имеет; и Она не есть ни слово, ни мысль; Она и словом не выразима и не уразумеваема; Она и не число, и не порядок, не величина и не малость, не равенство и не неравенство, не подобие и не отличие; и Она не стоит, не движется, не пребывает в покое, не имеет силы и не является ни силой, ни светом; Она не живет и не жизнь; Она не есть ни сущность, ни век, ни время; Ей не свойственно умственное восприятие; Она не знание, не истина, не царство, не премудрость; Она не единое и не единство, не божественность или благость; Она не есть дух в известном нам смысле, не сыновство, не отцовство, ни что-либо другое из доступного нашему или чьему-нибудь из сущего восприятию; Она не что-то из не-сущего и не что-то из сущего; ни сущее не знает Ее такой, какова Она есть, ни Она не знает сущего таким, каково оно есть; Ей не свойственны ни слово, ни имя, ни знание; Она не тьма и не свет, не заблуждение и не истина; к Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-то из того, что за Ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого



отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной (МТ V; 1045 D – 1048 B).

а) Отрицания суть прежде всего отрицания духовных или умопостигаемых вещей: души, ума, одного из качеств души;

б) они суть вместе с тем отрицания категорий *Парменида*: числа, величины и малости, движения и покоя, силы, жизни, времени;

в) отрицания имен, употребляемых в утвердительном богословии, таких как: единство, отцовство, сыновство, дух;

г) наконец, Дионисий утверждает непознаваемость Причины всего умопостигаемого:

ни сущее не знает Ее такой, какова Она есть, ни Она не знает сущего таким, каково оно есть (ο#τε τ# #ντα α#τ#ν γινώσκει, # α#τή #στιν, ο#τε α#τ# γινώσκει τ# #ντα, # #ντα #στιν) (МТ 1048 А).

Этой Причине «не свойственны ни слово, ни имя, ни знание» (ο#τε λόγος α#τ#ς #στιν ο#τε #νομα ο#τε γν#σις): мы видим здесь утверждение первой гипотезы *Парменида* (141 с). Отсюда следует вывод о трансцендентности и бескачественности Причины.

### 1.3. Отрицание утверждения и отрицания

К Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-то из того, что за Ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной (ο#τε #στι, α#τ#ς καθόλου θέσις ο#τε #φάιρεσις, #λλ# τ#ν μετ' α#τ#ν τ#ς θέσεις κα# #φαιρέσεις ποιο#ντες α#τ#ν ο#τε τίθεμεν ο#τε #φαιρο#μεν) (МТ 1048 В)

Таким образом, утвердительное и отрицательное богословие не описывает Причины как таковой, а остается в мире гипотезы, т. е. того, что ниже Ее и следует за Ней. Трансцендентность Причины, которая одновременно источник всего и от всего отделена, недостижима и недоступна восприятию. Потому-то Она и обозначается либо выражениями с префиксом #τέρ-, либо прилагательными с отрицательным префиксом #-.

## 2. Тот, Кто за пределами всего

### 2.1. Божественные имена в Мистическом богословии

Существует четырнадцать «именований»<sup>233</sup> Бога:

«Тот, кто выше всяких сущности и познания» (# #π#ρ π#σαν ο#σίαν κα# γν#σιν)<sup>234</sup>,

«Положивший тьму покровом своим» (# θέμενος σκότος #ποκρυφ#ν α#το#)<sup>235</sup>,

«Лежащая надо всем Причина» (# πάντων ύπερκειμένη α#τία)<sup>236</sup>,

«Всеобщая Причина» (# πάντων α#τία)<sup>237</sup>,

«Благая Причина всего» (# #γαθ# πάντων α#τία)<sup>238</sup>,

«Бог» (# θεός)<sup>239</sup>,

<sup>233</sup> В «Мистическом богословии» Дионисий различает «именование Бога» (θεωνομία) (МТ 1033 А 13–14) и «представление Бога» (θεοτυλία) (МТ 1033 В 6, парах в *Corpus dionysiacum*).

<sup>234</sup> МТ 997 А 10–11.

<sup>235</sup> МТ 1000 А 8; ср. Пс. 17:12.

<sup>236</sup> МТ 1000 В 5.

<sup>237</sup> МТ 1000 В 5.

<sup>238</sup> МТ 1000 С 2.

<sup>239</sup> МТ 1000 D 5.

«Тот, Кто за пределами всего» (# πάντων #πέκεινα)<sup>240</sup>,  
 «Все Превосходящий» (# πάντα #περέχων)<sup>241</sup>,  
 «Совершенно неведомый» (# παντελ#ς #γνωστος)<sup>242</sup>,  
 «То, что выше созерцания и знания» (# #πέρ θεαν κα# γν#σιν)<sup>243</sup>,  
 «Невыразимый» (# #φθεγκτός)<sup>244</sup>,  
 «Причина всего, которая выше всего» (# πάντων α#τία κα# #π#ρ πάντα ο#σα)<sup>245</sup>,  
 «Совершенная и единая Причина всего» (# #νιαία τ#ν πάντων α#τία)<sup>246</sup>,  
 «Превосходство Того, Кто совершенно отрешен от всего и за пределами всего» (# #περοχ# το# πάντων #πλ#ς #πολελυμένου κα# #πέκεινα τ#ν #λων)<sup>247</sup>.

## 2.2. Божественные атрибуты

Бог описывается двойным рядом прилагательных с префиксом #περ – и с отрицательным префиксом #- . Он выше бытия, блага и божественности<sup>248</sup> (#πέρούσιος<sup>249</sup>, #περάγαθος, #πέρθεος), сверхсветел (#περφαής) и сверхнепознаваем (#περάγνωστος)<sup>250</sup>. Он незрим (#όρατος), неосязаем (#ναφής)<sup>251</sup>, несказан (#ρητος), несозерцаем (#θέατος)<sup>252</sup>, лишен ума (#νους), бессловесен (#λογος), выше жизни (#ζωος)<sup>253</sup> и сущности (#νούσιος)<sup>254</sup>, невыразим (#φθεγτος)<sup>255</sup>.

Бог может быть безмолвием (σιγή)<sup>256</sup>, покоем (#συχία)<sup>257</sup>, несказанностью (#φθεγξία)<sup>258</sup>. Он недоступен видению, осязанию и знанию. Поэтому мистик, чтобы познать Его, должен пройти через «связывание» всякой деятельности чувств и ума – остановку всякого познания или прекращение умственной деятельности (#νενεργησία)<sup>259</sup>, молчаливость (#φθεγξία)<sup>260</sup>, невидение (#βλεψία)<sup>261</sup>, и неведение (#γνωσία)<sup>262</sup>.

Так Моисей, «в сумрак неведения проникает воистину таинственный, после чего оставляет (#πομυε#) всякое познавательное восприятие (π#σας τ#ς γνωστικ#ς #ντιλήψεις)», «отрывается от всего зримого и зрящих (τ#ν #ρωμένων κα# τ#ν #ρώντων)».

В этом смысле мистик следует путем отрицания, но отрицательное богословие не смешивается с богословием мистическим, которое остается за его пределами.

<sup>240</sup> МТ 1000 С 12 и 1001 А 8.

<sup>241</sup> МТ 1000 D 9.

<sup>242</sup> МТ 1001 А 9.

<sup>243</sup> МТ 1025 А 6.

<sup>244</sup> МТ 1033 С 6.

<sup>245</sup> МТ 1040 D 1–2.

<sup>246</sup> МТ 1048 В 4.

<sup>247</sup> МТ 1048 В 5.

<sup>248</sup> МТ 997 А.

<sup>249</sup> МТ 1026 А и В.

<sup>250</sup> МТ 997 А и DN 1, 5; 593 В.

<sup>251</sup> МТ 997 В 3.

<sup>252</sup> МТ 1000 D.

<sup>253</sup> МТ 1040 А.

<sup>254</sup> МТ 1040 А.

<sup>255</sup> МТ 1033 С.

<sup>256</sup> МТ 997 В 1.

<sup>257</sup> МТ 1048 А.

<sup>258</sup> МТ 1033 С 6.

<sup>259</sup> МТ 1001 А 10.

<sup>260</sup> МТ 1033 С 6.

<sup>261</sup> МТ 1025 А 5.

<sup>262</sup> МТ 1001 А; 1025 АВ; EP 1, 1065 А.

### 3. Отрицание и безмолвие

#### 3.1. Безмолвный гимн

*Мистическое богословие* завершается призыванием «совершенно для всего запредельной Причины», как и гимн, приписываемый то Григорию Богослову, то Проклу, то даже самому Псевдо-Дионисию<sup>263</sup>:

О, Превышающий всё! что ж еще Тебе я примолвлю?  
Как Тебя слову восславить? Для слова Ты несказуем.  
Как Тебя мысли помыслить? Для мысли Ты непостижен.  
Неизречен Ты один, ибо Ты – исток всех речений.  
Неизъясним Ты один, ибо Ты – исток всех познаний.  
Всё и речью своей, и безмолвьем Тебя славословит;  
Всё и мыслью своей, и безмысльем Тебя почитает;  
Все алканья любви, все порывы душ уязвленных  
Вечно стремятся к Тебе; и целый мир совокупно,  
Видя Твой явленный знак, немое приносит хваленье,  
Всё пребывает в Тебе, и всё Ты объемлешь Собою,  
Как всеобщий предел, как Единый, как всё, и, однако,  
Как ничто из всего! Всеимянный, Ты безымянен;  
Как же воззвать мне к Тебе? Какой из Умов занебесных  
В свету проникнет, Тебя сокрывшие? Будь благосклонен,  
О, Превышающий всё! Что ж еще Тебе я примолвлю?<sup>264</sup>

Если *Божественные имена* были великой «гимнологией» божественных атрибутов, то *Мистическое богословие* – это «подъем через отрицания» (# δι# τ#ν #ποράσεων #νοδος, DN 981 B), которые еще остаются словами, к бессловесности (#λογία), и единственное богословие, которое достойно Бога, это устранение всякого слова безмолвием по ту сторону утверждения и отрицания. Апофатизм завершается безмолвием. Безмолвие считается формой молитвы в неоплатонизме и играет большую роль в христианской аскезе и мистике<sup>265</sup>.

#### 3.2. Безмолвие как прославление Несказанного

а) В *Платоновской теологии* Прокл, показав «странствие души по пути отрицаний», воспевает гимном восходящее солнце<sup>266</sup>. Поражение самого отрицания побуждает философа к безмолвию и молитве:

И в том, что желающие узнать неизреченное при посредстве речи приходят к невозможности ее самой, нет ничего удивительного; ведь любое

<sup>263</sup> Этот гимн, приписываемый Григорию Богослову (*carmen* 29, PG 37, 508 a), а также философу Проклу, можно сказать, подытоживает *Божественные имена* в простых, но поэтических выражениях. Ср. Н. М. Verhahn, «*Dubia und spuria* unter den Gedichten Gregors von Nazianz», *Studia Patristica* VII, TU 92, Berlin 1966, S. 345; M. Sicherl, «Ein neuplatonischer Hymnus unter den Gedichten Gregors von Nazianz», *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies presented to Leendert G. Westerink* at 75, Buffalo, New York 1988.

<sup>264</sup> Proclus, *Hymnes et priers*, trad. de H. D. Saffrey, Paris, 1994, p. 78–79 [русск. перевод С. С. Аверинцева в: *Многоценная жемчужина*, Киев, «Дух і літера», 2004, сс. 98–99]. Сэффри приписывает гимн Псевдо-Дионисию.

<sup>265</sup> См. Н. Koch, *Pseudo-Dionysius*, Mainz, 1900, S. 108–134 et 198–260; O. CASEL, «De philosophorum graecorum silentio mystico», *Religionsgeschichte Versuche und Virarbeiten*, XVI Band, 2 Heft, Giessen, 1919, S. 144–152.

<sup>266</sup> См. «L'hymne au Soleil» в: Proclus, *Hymnes et prières*, pp. 21–25.

знание, соприкасаясь с предметом познания, никак не различающимся в нем, теряет силу<sup>267</sup>.

Под конец той серии отрицаний, что содержится в первой гипотезе *Парменида*, возникает подозрение: поскольку о Едином вообще не подобает вести речь, то отрицательно высказываться о Едином также не подобает. Остается только молчание, которым и заключается комментарий Прокла к первой гипотезе *Парменида*:

Silentio autem conclusit eam que de ipso theoriam<sup>268</sup>.

Но безмолвие – это не только молчание, вызванное невозможностью что-либо сказать о Несказанном, но прежде всего «причастность Несказанному» (το# #ρη#ου μετουσία)<sup>269</sup> и прославление Несказанного:

Последующее лишь должно в молчании (σιγ#) воспевать его неизреченность и почитать его причиной, беспричинно предшествующей всем причинам<sup>270</sup>.

Здесь и начинается гимн богу, который «несказаннее всякого молчания»:

Остановившись там и возвысившись над умопостигаемым, если, конечно, таковое имеется в нас<sup>271</sup>, и пав ниц перед подобием взошедшего Солнца, мы смежим глаза (ибо даже на любое другое сущее не положено смотреть прямо), тем самым узрев то Солнце, которое дарует свет умопостигаемых богов, восходящее, как говорят поэты, из океана<sup>272</sup>. Вслед за этим совершив нисхождение от этого боговдохновенного морского спокойствия к уму ... давайте воспоем его доступными нам средствами ... И, поскольку он – бог всех богов и генада генад, и поскольку он потусторонен первой недоступной для входа святыне (#δουα), более неизречен, чем всякое молчание (#ς πάσης σιγ#ς #ρη#ότερον), и более непознаваем, чем любое наличное бытие, он, как святой, скрыт среди всех святых умопостигаемых богов<sup>273</sup>.

Литания божественным именам – это славословие несказанному Богу.

б) Дионисий не сомневается, как Прокл, в возможности высказать Единое путем отрицаний, ибо для него отрицательное богословие не ограничено первой гипотезой *Парменида*, но равным образом связано с богословием утвердительным. Бог, однако, выше того и дру-

<sup>267</sup> Proclus, *Theol. plat.* II, 10 (P. 109, Saffrey-Westerink, p. 64, I, 2–5) [русск. перев. Л. Ю. Лукомского в: Прокл, *Платоновская теология*, СПб., 2001, с. 145].

<sup>268</sup> Proclus, *In Parm.* VII, p. 76, 6–7 [в перев. Л. Ю. Лукомского: «И, наконец, наступает молчание, которое <Платон> понимает как завершающую стадию созерцания единого» (Прокл, *Комментарий к «Пармениду» Платона*, СПб., 2006, с. 690)].

<sup>269</sup> Proclus, *Theol. plat.* II, 10 (P. 109, Saffrey-Westerink, p. 64, I, 18–19).

<sup>270</sup> Proclus, *Theol. plat.* II, 9 (P. 105–106, Saffrey-Westerink, p. 58, I, 23–24) [русск. перев. Л. Ю. Лукомского в: Прокл, *Платоновская теология*, СПб., 2001, с. 141].

<sup>271</sup> Proclus, *Theol. plat.* II, 8 (P. 104–105, Saffrey-Westerink, p. 56, I, 20–57): «Итак, каждое, *проникая в неизреченность собственной природы* (ε#ς τ#ς #αυτο# φύσεως #ρη#ου), изыскивает так символ Отца всего. Все 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* (τ#ς #γνώστου φύσεως), 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 (#γνώστου κα# #μεθέκτου κα# #περπλήρους #γαθότητος) [русск. перев. Л. Ю. Лукомского там же, сс. 149–140].

<sup>272</sup> Цитата из Гомера, приводимая Прокломом вслед за Плотиним, см. V. CILENTO, «Mito e poesia nelle Enneadi di Plotin», *Les Sources de Plotin*, Vandœuvres-Genève 1957, pp. 243–323.

<sup>273</sup> Proclus, *Theol. plat.* II, 11 (P. 109–110, Saffrey-Westerink, p. 64, I, 19–65) [русск. перев. Л. Ю. Лукомского там же, с. 146].

гого, и мистическое единение есть единение с Невыразимым (МТ 1033 С). Бог есть безмолвие (σιγή). Именно безмолвием завершается *Небесная иерархия*. Следует, говорит Дионисий,

почтить превышающую нас сокровенность молчанием (τ#ν #π#ρ #μ#ς  
κρυφίότητα σιγ# τιμήσαντες) (СН XV, 9, 340 В).

Молчание – последняя хвала, подобающая Трансцендентному. Молчание связано с сокровенностью (κρυφίότητα), но также и с несказанной (#ρητη) действительностью. Мы должны, говорит Дионисий,

читать превышающую ум и сущность тайну Богоначалия священным,  
не дерзающим на исследование умственным благочестием (ε#λάβεια),  
неизреченное же – целомудренным молчанием (τ# δ# #ρητη σώφρονι σιγ#)  
(DN I, 3, 589 В).

Благочестие (ε#λάβεια) – термин религиозного словаря, означающий одновременно страх Божий и благоговение перед Ним<sup>274</sup>, и целомудренное или мудрое молчание (σώφρων σιγή) – вот две вещи, которых требуют превышающая ум и сущность тайна Богоначалия и неизреченное.

Но разница между человеческим умом и умом ангельским заключается в том, что ангельский ум не привязан к речи. Ангел как образ Божий – не только отблеск божественного света, но он также воспринимает отпечаток Блага и сияет благодатью священного молчания.

Ведь если благовидный ангел возвещает божественную Благодать, будучи сам по причастию, вторично, тем же, чем является по существу, первично, Возвещаемое, то ангел есть «образ» Божий, проявление неявленного света, «зеркало» чистое, светлейшее, незапятнанное, неповрежденное, «незамаранное», воспринимающее всю, с позволения сказать, красоту благообразного образа Божия и беспримесно сияющее в себе, насколько это возможно, благодатью священного молчания (DN IV, 22, 724 В).

Таким образом, ангел возвещает божественное Благо, поскольку он #γαθοειδής [благо-виден]. Назначение ангела, прежде всего, в том, чтобы возвещать благо божественного молчания, ибо существует благо молчания, неведомое тем, кого молчание смущает.

...от Которой [источающей всё Благодати] и дарованы нам и благовидность, и возможность проявлять в себе скрытую благодать, и быть ангелами как возвестителями божественного молчания и как бы сияющими светом, изъяснительно исходящими от *Пребывающего в заповедном святилище* (#σπερ #ξαγγελτικ#ς τ#ς θείας σιγ#ς κα# ο#ον φ#τα φαν# το# #ν #δύτοϋς #ντος #ρμηνευτικ# προβεβλημένος) (DN IV, 2, 696 В).

Ангелы суть герменевты молчания, и, согласно Дионисию, существует ангельская герменевтика божественного молчания. Бог есть «*Пребывающий в заповедном святилище*» (#δύτον)<sup>275</sup>, и Он окружен ангелами, Его истолкователями.

Молчание, отнюдь не будучи отсутствием ответа от Бога, ощущаемым как лишение, есть, напротив знак его полноты (понимаемый не κατ# στέρησιν [в смысле лишения], а καθ' #περοχήν [в смысле превосходства]) и его благодати. То, что *Мистическое богословие* завершается молчанием, которое выше апофатического богословия, будучи целью последнего и венчая его полностью, означает, что в богослужении люди и ангелы, иерархия небес-

<sup>274</sup> Plutarque, *Moralia* 432 e.

<sup>275</sup> О понятии святилища (#δύτον) у Дионисия см. ЕН 428 С: «преддверие святилища»; DN 724 В; ЕР 8, 1088 В; 1088 D. О созерцании в святилище у Плотина см. *Enn.* I 6 [1] 8, 22–26 и *Enn.* VI 9 [9] 11, 1–4.

ная и иерархия церковная, должны объединиться в молчании, выходящем за пределы людской речи. Мистическим богословием предлагается в качестве цели именно эта ангельская жизнь, а вхождение во Мрак есть вместе с тем вхождение в тайну чтимого благоговейным молчанием святилища.

### 3.3. Глагол безмолвия

Таким образом, слово окутано молчанием, завершается им и рождается от него. Это отношение молчания к слову, как отца к сыну, утверждали как Прокл, так и Игнатий Антиохийский.

Если, согласно *Халдейским оракулам*, Отец есть «первичная сила священного глагола» (*Fragm. 175 des Places*),

то что же превосходит его, – спрашивает Прокл, – и чье участие побуждает называть его священным? И если то, что Его являет, так что Он перестает быть несказанным, называется Словом, то прежде Слова должно быть молчание, поддерживающее это Слово; и точно так же прежде всего священного должна быть обожествляющая причина. Как существа, которые следуют за умопостигаемыми, самоуглубленными, становятся их выражением, так и слово, принимающее в умопостигаемых форму другой, более несказанной генады, есть слово молчания, предшествующее умопостигаемым; но если об умопостигаемых молчать, то это будет безмолвие<sup>276</sup>.

Согласно Проклу, отношение молчания к слову соответствует отношению между «цветом ума» и «цветом всей нашей души человеческой». Это Единое, в котором совпадают все силы души, «в природе которой – вести нас к Тому, Кто превыше всех существ». Так соединяются все Прокловы темы, найденные нами на протяжении этой работы: тема «цвета души», тема Единого и тема молчания.

Для Игнатия Антиохийского<sup>277</sup> молчание (σιγή) есть в некотором роде голос «звучащих» в нем таинств:

Но от князя века сего сокрыто было девство Марии и Ее деторождение, равно и смерть Господа, три достославные тайны, совершившиеся в безмолвии Божьем (*Ad Eph. XIX, 1*)<sup>278</sup>.

В *Послании к римлянам XVI, 25* Игнатий говорит, что «Слово вышло из молчания». В этом выражении, близком апостолу Павлу, усматривали аллюзию на гностическую систему

<sup>276</sup> Proclus, *Extraits chaldaïques* IV (Pitra 194–195), в: *Oracles chaldaïques*, Paris 1971, p. 210.

<sup>277</sup> «Молчание Бога» не раз упоминается у Игнатия. В *Послании к ефесянам*: «Лучше молчать и быть, нежели говорить и не быть. Хорошее дело учить, если тот, кто учит, и творит. Поэтому один только Учитель, Который сказал и исполнилось; и то, что свершил Он в безмолвии, достойно Отца. Кто приобрел слово Иисусово, тот истинно может слышать и Его безмолвие, чтоб быть совершенным, дабы и словом действовать, и в молчании открываться. Ничто не скрыто от Господа, напротив и тайны наши близки к Нему» (*Ad Eph. XV, 1–2*); и особенно в *Послании к магнезийцам*: «Не обольщайтесь чуждыми учениями, ни старыми бесполезными баснями. Ибо если мы доселе еще живем по закону иудейскому, то чрез это открыто признаемся, что мы не получили благодати. И божественнейшие пророки жили о Христе Иисусе, посему и терпели гонения. Вдохновляемые благодатью Его, они удостоверяли неверующих, что Един есть Бог, явивший себя чрез Иисуса Христа, Сына Своего, Который есть слово Его вечное, происшедшее из молчания (Λόγος #π# σιγῆς προεληθών), и Который во всем благоугодил Пославшему Его» (*Ad Magn. VIII, 2*) [Русск. перев. прот. П. Преображенского по изд.: *Ранние отцы Церкви*, Брюссель, «Жизнь с Богом», 1988]. Дабы выразить христианские тайны, Игнатий использует здесь образы и темы, которые были знакомы религиозной мысли его времени и встречаются в гностических системах: Молчание как второй эон Плеромы у валентиниан (см. Н. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, p. 6–16, 24–28). Но можно предположить также влияние учений Павла о «тайне» и Иоанна о таинственном рождении Слова. Творчество Божие совершается в молчании, и в человеческих деяниях земной жизни Иисуса ярко проявились эти тайные замыслы Бога. Слово было у Отца прежде всех веков и явило Себя в конце времен (Рим. 16:25); Оно исходит от Отца (*Ad Magn., VI, 1; VII, 2*) исходит из молчания, в котором и было у Него (ср. *Ad Eph. XV, 1*). Оно – те неживые уста, чрез которые Отец глаголит истину (*Ad Rom. VIII, 2*). Пришествие Христа, воплощенного Слова, прерывает молчание Бога.

<sup>278</sup> Русск. перев. прот. П. Преображенского там же.

Валентина, в которой молчание есть второй эон Плеромы. Однако в системе Птолемея<sup>279</sup> первичную чету, бездну (βυθός) и молчание (σιγή), порождает не Логос, а мысль (#ννοια), а, с другой стороны, по Игнатию Антиохийскому, в молчании осуществляются таинства Воплощения и Страстей Христовых – т. е. всё домостроительство спасения.

Человеческий дух остается «беззвучным» перед Несказанным, но он слышит божественное молчание, в котором дает о Себе знать Сокровенный.

---

<sup>279</sup> Irénee de Lyon, *Adv. haer.* I, 1–10.

### Глава III. Неведомый Бог

В *Мистическом богословии* Дионисий дважды употребляет глагол #νόω [соединять(ся)], и оба божественных имени, которые он дает Тому, с Кем соединяется душа, звучат как «Несказанный» и «Неведомый» (I'Inconnu).

В конце восхождения и вхождения в «поистине таинственный мрак неведения» Моисей

соединяется с всецело Непознаваемым, через совершенное незнание чего бы то ни было обретая сверхразумное знание (τ# παντελ#ς δ# #γνώστ# πάσης γνώσεως #νενεργησί#, κατ# τ# κρε#ττον #νούμενος κα# τ# μηδ#ν γινώσκειν #π#ρ νο#ν γινώσκων) (МТ 1001 А)<sup>280</sup>.

Восходя по пути отрицаний и проникая во *Мрак сверхразумный*, Дионисий и Тимофей обретут бессловесность и неразумие (#λογία, #νοησία). Итак, тот, кто следует апофатическим путем,

будет вовсе беззвучным и полностью соединится с Невыразимым (#λως #φωνος #σται κα# #λως #νωθήσεται τ# #φθέγκτ#) (МТ 1033 С).

Рассмотрев «восхождение» (#νάβασις)<sup>281</sup> Моисея и «подъем» (#νοδος)<sup>282</sup> по апофатическому пути в двух предыдущих главах, мы можем сейчас установить параллель между тем и другим. Моисеево восхождение совершается по пути знания и завершается в тот миг, когда он входит в «поистине таинственный мрак неведения». Восхождение же, которое Дионисий предлагает своему ученику Тимофею, есть восхождение отрицательного богословия, и завершается оно «мраком сверхразумного». Это второе определение Мрака все еще соотносится с разумом, и только мрак неведения можно назвать «поистине таинственным». Именно в лоне этого мрака происходит соединение с неведомым и невыразимым Богом, и в наших размышлениях мы поставим перед собою вопрос: кто этот θε#ς #γνώστος [Бог непознаваемый] и каким образом можно с Ним соединиться?

---

<sup>280</sup> Это место дается в переводе В. В. Библихина (*Историко-философский ежегодник 90*, М., «Наука», 1991, с. 228).

<sup>281</sup> МТ I, 3, 1000 CD.

<sup>282</sup> DN 981 В и МТ 1033 С.



| Моисеево восхождение   | Подъем по апофатическому пути   |
|--|---|
| Тогда только, отрешаясь от всего видимого и от органов видения, посвященный погружается в поистине таинственный мрак неведения, в котором отсекает все свои познавательные восприятия и вступает в полноту неосязаемости и незримости, всецело принадлежа уже не себе или чему другому, но Тому, Кто за пределами всем вещам мира. При полном бездействии всех познавательных энергий он лучшей своей частью соединяется с всецело Непознаваемым, через совершенное незнание чего бы то ни было обретая сверхразумное знание (MT I, 3, 1001 A) | Так что и ныне, <i>входя в сущий выше ума сумрак</i> , мы обретаем не малословие, но совершенную бессловесность и неразумение. А оттуда, сверху, до пределов нисходя, слово по мере нисхождения соответствующим образом распространяется. Но теперь, восходя от нижнего к высшему, по мере восхождения оно сокращается и после полного восхождения <i>будет вовсе беззвучным и все соединится с Невыразимым</i> (MT III, 1033 C). |

Предел Моисеева восхождения – соединение с «Непознаваемым» (Inconnaissable), а предел подъема по пути отрицаний – соединение с «Невыразимым». Мистическое восхождение принадлежит к порядку знания, отрицательного бого-слова, к порядку слова. То и другое завершается преодолением всякого знания и всякой речи.

#νενεργησία [недействие], #λογία [несловесность] и #νοησία [непонимание] суть одновременно условия и последствия соединения с Богом, и Сам Бог называется #φθεγκτος [несказанный] и #γνωστος [непознаваемый]. Мрак же назван #ναφής [неосязаемый] и #όρατος [невидимый].

В списке отрицательных признаков «Причины всего» в четвертой главе *Мистического богословия* есть такие, как #νουσίος [несущностная], #ζωος [нежизненная], #λογος [несловесная] и #νους [не-умная]<sup>283</sup>. Это отрицательные признаки божественных имен Бытие (Ο#σία), Жизнь (Ζωή) и Ум (Νο#ς) или Слово (Λόγος), о которых говорит Дионисий в пятой, шестой и седьмой главах *Божественных имен*. Эти отрицательные признаки в главе IV, § 3 этой книги характеризуют Благо: оно одновременно лишено всех признаков бытия (ο#σια), жизни (ζωή) и мудрости (σοφία) – «несущностно» (τ# #νούσιον), «нежизненно» (#ζωον) и «неумно» (#νουν), – и обладает чрезмерностью сущности (#περβολ# ο#σίας), превысочайшей жизнью (#περέχουσα ζωή) и превысочайшей мудростью (#περαίρουσα σοφία)<sup>284</sup>.

Однако основные категории Бытия, Жизни и Мудрости отрицаются у Бога, или у Блага, ибо Он обладает ими «избыточествующе» (#περοχι#ς). Божественные признаки с отрицательным префиксом # – и с префиксом #περ – выражают это движение отъятия всего (#φαίρεσις πάντων) и преодоления всего, характеризующее «поистине сверхсущественное» (#ντως #περούσιος) Благо. Их нужно воспринимать не как признаки лишенности, но как признаки превосходства.

В *Божественных именах* имеет место постоянное диалектическое напряжение между атрибуцией определенного божественного имени сверхсущественной Причине и утверждением того, что Она превыше всего, что от Нее происходит, и исходя из чего Она наделяется признаками. Между тем как в *Мистическом богословии* утверждения служат лишь точками

<sup>283</sup> MT I, 1040 D.

<sup>284</sup> DN IV, 3, 697 A.

опоры для «подъема по пути отрицаний», который завершается молчанием и соединением с Невыразимым, а преодоление всякого знания заканчивается соединением с Непознаваемым. Молчание может по-настоящему достичь своей цели только в соединении с Невыразимым, ибо оно становится полным только в Самом Невыразимом, а иначе оно будет не причастностью к Невыразимому, а только прекращением слова.

Точно так же именно в соединении с Непознаваемым ум может подняться над самим собой и не знать больше ни мира, ни самого себя. Но различие между молчанием и неведением заключается в том, что такого рода молчание есть осуществление речи, а такого рода божественное неведение все еще определяется как знание, как в VII главе *Божественных имен*, где Дионисий говорит, что самое божественное знание есть незнание (DN 872 A).

Итак, существует  $\gamma\nu\sigma\iota\varsigma \theta\epsilon\omicron\ \#\ \gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\upsilon$  [знание Бога непознаваемого]. Но кто Он?

Среди отрицательных божественных имен, которыми характеризует Бога *Мистическое богословие* –  $\#\nu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  [несущностный],  $\#\zeta\omega\omicron\varsigma$  [нежизненный],  $\#\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  [несловесный],  $\#\nu\omicron\upsilon\varsigma$  [не-умный],  $\#\nu\alpha\phi\acute{\eta}\varsigma$  [неосязаемый],  $\#\acute{\omicron}\rho\alpha\tau\omicron\varsigma$  [невидимый] – мне хотелось бы выделить такие атрибуты, как  $\#\phi\theta\epsilon\upsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$  [несказанный] и  $\#\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$  [непознаваемый], а потом уж поставить вопрос о познании того, Кто этот  $\theta\epsilon\#\zeta\ \#\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$ , о Котором говорит Дионисий. Близок ли Он к Неведомому Богу герметизма и неоплатонизма? А может быть, с Ним тождествен скорее тот  $\theta\epsilon\#\zeta\ \#\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$ , о Котором говорил апостол Павел в Ареопаге?

## А. Несказанный и Неведомый

В *Мистическом богословии* содержится нечто вроде трактата об отрицательных божественных именах, который воспроизводит ряд имен Бога из *Божественных имен*, но в отрицательной форме. Бог назван здесь #νούσιος [несущностным]<sup>285</sup>, #ζωος [нежизненным]<sup>286</sup>, #λογος [несловесным]<sup>287</sup>, #νους [не-умным]<sup>288</sup>, #νόητος [неумопостигаемым]<sup>289</sup>, #δύναμος [не-сильным]<sup>290</sup>, #ναφής [неосязаемым]<sup>291</sup>, #όρατος [невидимым]<sup>292</sup>, #θέατος [незримым]<sup>293</sup>, #ύλος [невещественным]<sup>294</sup>, #περίκάλητος [несокрытым]<sup>295</sup>, #φθεγκτος [несказанным]<sup>296</sup>, #γνωστος [непознаваемым]<sup>297</sup>. Слово #κατάλητος [непостижимый]<sup>298</sup> только однажды употреблено во всем Дионисиевом корпусе, а стало быть, влияние бесед *Против аномеев* Иоанна Златоуста<sup>299</sup> на богословие Дионисия Ареопагита трудно заметить.

Наряду с этими отрицательными Божественными именами Дионисий, как мы видели в предыдущей главе, отмечает ряд качеств, необходимых для вступления во мрак и встречи с несказанным и непознаваемым Богом: #νοησία [не-умность]<sup>300</sup> перед Богом #νους, #νενεργησία [недеятельность]<sup>301</sup>, #λογία [несловесность]<sup>302</sup> перед Богом #λογος, #φθεγξία [несказанность]<sup>303</sup> перед Богом #φθεγκτος, #βλεψία [невидимость]<sup>304</sup> перед Богом #όρατος и, наконец, #γνωσία [неведение]<sup>305</sup> перед Богом #γνωστος.

Я хотела бы вернуться к различному употреблению терминов #φθεγκτος и #γνωστος в *Дионисиевом корпусе*. Это два именованья Бога, с Которым соединяется человек, и надо посмотреть, что Дионисий называет «несказанным» и «непознаваемым».

Прежде всего, «несказанным» и «непознаваемым» именуется во 2-й главе *Божественных имен* тройственная Единица:

<sup>285</sup> См. DN 697 A, 716 D, 732 D, 817 B MT 1040 D.

<sup>286</sup> См. CH 177 C, EH 433 A, DN 696 D, 697 A, 700 B, 732 D, 817 B MT 1040 D.

<sup>287</sup> См. CH (7 раз) EH (4 раза), DN (7 раз), MT 1000 C, 1040 D, EP 8, 1097 C.

<sup>288</sup> См. DN 697 A, 725 B, 732 D, 868 A, 869 A, MT 1040 D.

<sup>289</sup> См. CH 141 A, EH 428 A, 440 C, 556 A, 557 C, DN 588 B, 708 C.

<sup>290</sup> См. DN 729 C, MT 1040 D.

<sup>291</sup> См. DN 588 B, 869 A, 913 A, MT 997 B, 1001 A.

<sup>292</sup> См. CH (9 раз), EH 372 A, 504 D, DN 588 C, 700 C, 865 B, 869 A, MT 997 B, 1001 A, EP 5, 1073 A, EP 9, 1108 B, EP 10, 1117 B.

<sup>293</sup> См. EH 436 A, 473 D, 476 B, MT 1000 D, EP 9, 1105 C.

<sup>294</sup> См. MT 1033 A; #σώματος не употребляется в *Мистическом богословии*.

<sup>295</sup> См. CH 144 D, 205 C, 329 B, EH 428 C, 476 B2, MT 1000 C, 1025 B.

<sup>296</sup> См. CH 181 B, DN 585 B2, 641 AD, 648 C, 649 A, 857 B, 892 A, 949 B, MT 1033 C; #ρητος не употребляется в *Мистическом богословии*.

<sup>297</sup> См. CH 137 B, 305 B, 329 A, 336 A, DN 585 B2, 592 C, 593 B2, 648 A, 708 CD, 816 B, 869 C, 892 A, 949 BC, MT 997 B, 1001 A, EP 3, 1069 B.

<sup>298</sup> См. DN 865 C.

<sup>299</sup> См. замечания Ж. Даниэлу об отрицательных Божественных свойствах в его Предисловии к: Jean Chrysostome, *Homélie sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28 bis, t. I, Paris 1970, pp. 15–29.

<sup>300</sup> См. DN 588 B, MT 1033 B.

<sup>301</sup> См. EH 396 A, 512 A, 536 A, MT 1001 A.

<sup>302</sup> См. CH 141 D, 144 B, DN 588 B, 913 A, MT 1033B.

<sup>303</sup> См. DN 949 A; не употребляется в MT.

<sup>304</sup> См. MT 1025 A.

<sup>305</sup> См. EH 392 D, 400 C; DN 588 A, 641 A, 872 A2, 913 B; MT 1001 A, 1025 AB; EP 1, 1065 A3. См. DN I, 1, 588 A (#φθεγκτος κα# γνωστος συναπτόμεθα); 588 A (# τ#... #περουσιότητος #γνωσία); 588 B (#λογία κα# νοησία κα# νωνυμία).

о Едином, Непознаваемом, Сверхсущественном, Самом-по-себе-добре, какое Оно только может быть, – я имею в виду троичную Единицу<sup>306</sup>, равную в божестве и в добре, – ни сказать, ни помыслить невозможно<sup>307</sup> (τ# #ν, τ# #γνωστον, τ# #περούσιον, α#τ# τ' #γαθόν, #περ #στί, τ#ν τριαδικ#ν #νάδα φημί, τ#ν #μόθεον κα# #μοάγαθον ο#τε ε#πε#ν ο#τε #ννο#σαι δυνατόν) (DN I, 5, 593B).

В *Мистическом богословии* Бог также именуется «невыразимым» (MT 1033 C) и «совершенно непознаваемым» (# παντελ#ς #γνωστος) (MT 1001A).

Так же называет Первичное Прокл в *Первоосновах теологии*:

Все божественное вследствие своего сверхсущного единства само неизреченно и неведомо ни для какого вторичного (Π#ν τ# θε#ον α#τ# μ#ν δι# τ#ν #περούσιον #νωσιν #ρρητόν #στι κα# #γνωστον π#σι το#ς δευτέροις); но оно постигаемо и познаваемо тем, что причастно ему. Поэтому только первичное совершенно непознаваемо, поскольку оно не допускает причастности себе (δι# μόνον τ# пр#τον παντελ#ς #γνωστον, #τε #μέθεκτον #ν)<sup>308</sup>.

Таким образом, непознаваемость Первичного вытекает из учения Прокла о непричастности (#μέθεκτον), излагаемом им в параграфах 23<sup>309</sup> и 116: «Всякий бог допускает причастность себе [всего], кроме единого»<sup>310</sup>. Итак, учение Прокла о причастности было воспринято Дионисием, для которого, как мы видели, Бог, или, сверхсущностная Причина, одновременно непричастен и причастен в Своих силах, которые происходят из Причины и суть божественные имена. Из этого учения о причастности и Непричастном следует, что Первичное совершенно непознаваемо (παντελ#ς #γνωστος), как говорит Дионисий в *Мистическом богословии* (MT 997 B).

«Несказанно» и «непознаваемо» также все то, что относится к троической тайне: «сверхнепознаваемые божественные единения» (DN 640 D), «единения и различия по несказанному Единению (κατ# τ#ν #φθεγκτον #νωσιν)» (DN 641 D), называемому «Несказанным, Множеством имен, Непознаваемым (# #νότης... τ# #φθεγκτον, # #γνωσία)» (DN 641 A) – отметим, что слово #γνωσία единственный раз употреблено здесь в качестве божественного имени, – но также и то, что относится к божественным именам: «Мир, который превыше всего как *несказанный* и *непознаваемый* (#ς #φθεγκτον κα# το#το κα# #γνωστον)» (DN 949 B) и «*несказанный*, непознаваемый и непостижимый» характер (κα# τ# #φθέγκτ# κα# #νεπινοήτ#) Его Силы (DN 892 A).

Дионисий усиленно подчеркивает непознаваемость сверхсущественной Сущности:

Напомним, что цель Слова не в том, чтобы разъяснить, каким образом сверхсущественная Сущность сверхсущественна, так как это невыразимо,

<sup>306</sup> τ#ν τριαδικ#ν #νάδα. Ср. DN 981 A; CH 200 D; 201 A; 12 C; MT 1033 A.

<sup>307</sup> Ср. Platon, *Parm.* 140 a; Plotin, *Enn.* VI 8 [39] 11, 5 ss.

<sup>308</sup> Proclus, *El. theol.* 123 [здесь и ниже русск. перев. «Первооснов теологии» – А. Ф. Лосева по изд. Прокл, *Первоосновы теологии*, М., 1993], Dodds, p. 108–109; Trouillard, p. 134.

<sup>309</sup> Proclus, *El. theol.* 23, Dodds, p. 26–28; Trouillard, p. 77: «Все, не допускающее причастности себе, дает существование тому, что допускает причастность себе, и все субстанции, допускающие причастность себе, устремляются к существованию, не допускающим причастности себе. В самом деле, недопускающее причастности себе, имея значение монады, как сущее самого себя, а не иного, и как изъятое из причастных [чему-то], порождает то, что допускает причастность себе. (...) А все, допускающее причастность себе, став свойством того, что ему причастно, вторично в отношении того, что одинаково во всем присутствует и все собой наполняет. Ведь сущее только в одном не существует в ином. А то, что одинаково присутствует во всем, чтобы воссиять для всего, существует не в одном, а раньше всего. (...) Поэтому, если оно будет общим для способного быть причастным и тождественным для всего, оно должно быть раньше всего. А это и есть недопускающее причастности себе».

<sup>310</sup> Proclus, *El. theol.* 116, Dodds, p. 102–103; Trouillard, p. 129.

непознаваемо, совершенно необъяснимо и превосходит самое единение (#ρρητον γ#ρ το#το κα# #γνωστόν #στι κα# παντελ#ς #νέκφαντον κα# α#τ#ν #περα#ρον τ#ν #νωσιν) (DN V, 1, 816 B).

– и Бога «по Его природе»:

Пожалуй, правильно будет сказать, что мы познаем Бога не из Его природы, ибо она непознаваема и превосходит всякие смысл и ум (Μήποτε ο#ν #ληθ#ς ε#πε#ν #τι θε#ν γινώσκομεν ο#κ #κ τ#ς α#το# φύσεως, #γνωστον γ#ρ το#το κα# πάντα λόγον κα# νο#ν #περα#ρον) (DN VII, 3, 869 C).

Бог воистину неведом по Своей природе или по Своей сверхсущественной Сущности, и мы знаем Его лишь по Его именам, действующим силам, поскольку Он – Причина всего. Но поскольку сами божественные имена – такие как Сила или Мир – сверхсущественны, как Причина всего, то они тоже несказанны и непознаваемы.

И как Бог остается непознаваемым в Себе Самом, так и единение с Богом совершается непознаваемым образом. Если пара прилагательных #φθεγκτος ка# #γνωστος [несказанный и непознаваемый] характеризуют божественную тайну, то пара наречий #φθέγκτως ка# #γνώστως [несказанно и непознаваемо] указывает на способ единения с «Тем, Кто несказан и непознаваем»:

Мы несказанно и непознаваемо соединены с Тем, Кто несказан и непознаваем (καθ' #ν το#ς #φθεγκτος ка# #γνώστοις #φθέγκτως ка# #γνώστως συναπτόμεθα) (DN 585 B).

«Несказанные и непознаваемые (#ρρητοί τε ка# #γνωστοί) единения» (DN 593 C) как ангелов, так и людских умов совершаются непознаваемым образом. Об ангелах Дионисий говорит: божественные умы

восходят к *неведомому соединению* с тем, что находится выше ума (#π# τ#ν #γνωστον #ναβαίνουσι τ#ν #π#ρ νο#ν #δρυμένων συναφήν) (DN XI, 2, 949 C).

И так же как ученики в день Преображения Господня, мы

бесстрастным и нематериальным умом причащаемся Его умственного светодаяния и *превосходящего ум соединения в непознаваемых и блаженных постижениях пресветлых лучей* (#ν τα#ς τ#ν #περφαν#ν #κτίων #γνώστοις ка# μακαρίαίς #πιβολα#ς) (DN I, 4, 592 C)<sup>311</sup>.

Наконец, «богоздание» (θεοπλαστία)<sup>312</sup> человечества Иисуса также остается несказанным и непознаваемым:

Иисусово же богоздание в нашем облике ярче всякого богословия, оно невыразимо никакими словами, недоступно никакому уму (# καθ' #μ#ς #ησο# θεοπλαστία ка# #ρρητός #στι λόγ# πανт# ка# #γνωστος ν# παντί), в том числе самому первому из самых старших ангелов (DN II 9, 648 A).

И тайна Его сокрыта:

Но Он – сокрытый и после явления, или – чтобы более божественно сказать – и в явленности. Ведь и это свойство Иисуса сокрыто; и никаким

<sup>311</sup> Перевод Г. М. Прохорова в конце цитаты изменен в согласии с греч. текстом и франц. переводом автора.

<sup>312</sup> В *Небесной иерархии* Дионисий также говорит о неизреченном характере «богоздания» человечества Иисуса или Его человеколюбия: «божественная тайна Иисусова человеколюбия (τ# θε#ον τ#ς #ησο# φιλανθρωπίας μυστήριον)» и «богоначальная тайна неизреченного богосозидания (τ# θεαρχικ#ν τ#ς #φθεγκτου θεοπλαστίας μυστήριον)» были известны ангелам (CH 181 B).

словом и умом не изъяснить связанное с Ним таинство; даже говоримое, оно пребывает неизреченным, и уразумеваемое – неведомым (#λλ# ка# λεγόμενον #ρητον μένει ка# νοούμενον #γνωστον) (EP 3, 1069 B).

Он входит в общение с нами без изменения или смешения и без ущерба для Его сверхполноты от Его несказанного кенозиса<sup>313</sup> (πρ#ς τ#ς #φθέγκτου κενώσεως) (DN 649 A).

Итак, «несказанными» представляются три вещи<sup>314</sup>: Бог, «богоздание», или тайна Иисусова, и единение Бога с ангелами и людьми.

В *Небесной иерархии* Дионисий называет другие «непознаваемые» реальности: *простое*, изображаемое в священных сложениях и на иконах, «само по себе непознаваемое и нами невидимое» (#φ' #α#τ#ν #γνωστων τε ка# #θεωρήτων) (СН II, 2, 137 B); *Богоначалие*, которое «уменьшает Свое светлое сияние вплоть до полного неведения, [соответствующего Его] собственной единственной сокрытости (πρ#ς τ# #ς ο#κείας κρυζιότητος #νια#ов #γνωστον)» (СН XIII, 4, 305 B); и *два чувственных предмета: чувственный огонь и ветер*. Огонь и ветер, как и вода, в Ветхом и Новом Заветах суть носители богоявления; они символически означают атрибуты Божества и, так же как Оно, непостижимы и непознаваемы.

В ветре непознаваемо, откуда он и куда, так же как в веяньях Духа, по слову Ин 3, 8:

Можно, пожалуй, сказать, что название воздушного духа, которое дается ветру, также выражает и богоподобие небесных умов. Ведь и он несет в себе подобие и образ богоначального действия (как нами более подробно показано в «Символическом богословии» при толковании четырех стихий)<sup>315</sup>, из-за своей природной животворной подвижности и быстроты и неудержимости перемещения, и потому, что тайна начал и завершений их движения для нас неведома и невидима (τ#ν #γνωστον #μ#ν ка# #όρατων κρυφιότητα τ#ν κινητικ#ν #ρχ#ν ка# #ποπερατώσεων), ибо «не знаешь, – говорит Господь, – откуда приходит и куда уходит» (Ин 3, 8) (СН XV, 6, 336 A).

Толкование огня таинственнее. Огонь сам по себе невидим и непознаваем.

<sup>313</sup> #φθέγκτου κενώσεως: ср. Флп 2, 7.

<sup>314</sup> Но Бог не только «непознаваем», Он также «сверхнепознаваем» (#περάγνωστος), согласно выражению Дионисия, в котором сочетается отрицание с превосходной степенью. Четыре вещи представляются *сверхнепознаваемыми*: 1) *Луч богоначальный*, который «ни помыслить, ни высказать» (*Парменид* 142а), ни каким-либо образом рассмотреть невозможно, поскольку он за пределами всего, *сверхнепознаваем* (#περάγνωστον) и сверхсущественно (#περουσίως) содержит в себе прежде осуществления границы всех осуществленных разумов и сил...» (DN 592 D). 2) *Благость сверхнепознаваемая и пресветлая* (# #περαγνώστος ка# #περφα#ς #γαθότης) (DN 593 B). 3) *Постоянство сверхнеизреченное и сверхнепознаваемое* (# #περарρήτος ка# #περαγνώστος μονιότης) (DN 640 D). 4) *Вершина пренепознаваемая пресветлая и высочайшая таинственных слов*(#π# τ#ν #ν μυστικ#ν λογίων #περάγνωστον ка# #περφα# ка# #κροτάτην κορυφήν) (MT 997 A). Термин #περάγνωστος, представляющая собой превосходную степень отрицания, кажется, возникает благодаря тому, что это слово находится в ряду слов с префиксом #περ-, так как нет различия между «сверхнепознаваемой» божественной Благостью и Богом или Сущностью сверхсущностной, которая просто «непознаваема». Представляется, что разница между #περάγνωστος и #γνωστος – риторическая, а не онтологическая.

<sup>315</sup> Дионисий говорит нам, что он подробно разъяснил значение четырех элементов в *Символическом богословии*, о котором упоминается в *Мистическом богословии* (MT III, 1032 D–1033 B). О трех из четырех элементов – воздухе, воде и огне – метафорически говорилось применительно к Богу. Богоявления Ветхого Завета сопровождалась ветром, будь то ураган или легкий ветерок, Бог приходил «на крыльях ветра». Бог есть и «огнь посядающий» (π#ρ καταναλίσκων, Втор 4, 24, 9, 3) или «источник» напояющий. В *Новом Завете* эти три метафоры отнесены к Духу, Который есть «живая вода», ветер, о котором «не знаешь, откуда приходит и куда уходит» (Ин 3, 8), или же сильный ветер и огненные языки дня Пятидесятницы. Древние думали, что огонь, который возгорается от соприкосновения с веществом (древесиной) и воздухом, сам по себе невидим: все, что видно, это горящее дерево, которое становится раскаленным. Именно поэтому огонь – подходящая для Бога метафора: мы видим воспламенение или сияние обожженного существа, пламень обожения, но не видим божественного огня, причину этого. См. É. Jeuneau, «Néant divin et théophanie. Erigène, disciple de Denys», *Premier congrès international Denys l'Aréopagite* (Athènes, 29 juin–2 juillet 1993). Actes, Athènes 1995, pp. 121–127.

Ведь чувственный огонь есть, так сказать, во всем, и через все не смешиваясь проходит (διὰ πάντων ἄμικτος φωτῆς), и ото всего обособлен (ἕξῃσθαι πάντων), и будучи совершенно явным (παμφαῆς), вместе с тем как бы и сокровен, незаметен сам по себе (καθ' ἑαυτὸν κρυφίον, ἄγνωστον ἀπὸ καθ' αἑυτό), если нет подходящего вещества, в котором он мог бы проявить свое действие (СН XV, 2, 329 А).

Два великих Дионисиевых символа – огонь и мрак; один из них указывает на пылающее присутствие Божества, а второе – на Его неприступную трансцендентность; оба же – на непознаваемую тайну. Огонь одновременно способен охватывать все (περίληπτικόν) и сам не охватывается ничем (ἄπερίληπτον). Невидимо присутствуя во всем (ἄπασι παρ' ἑνὸς ὁράτως), он появляется от простого трения. Точно так же мы никогда не видим Бога, но лишь Богоявления.

## B. Agnostos Theos

### 1. В неоплатонизме

В начале XX века был спор о происхождении понятия «Неведомый Бог» – происходит ли оно с Востока или является собственно греческим?

#### 1.1. Эдуард Норден<sup>316</sup>

В своей книге *Agnostos Theos*, опубликованной в 1913 г. он защищает тезис, согласно которому выражение ἄγνωστος θεός и сама эта идея – не собственно греческие по происхождению. Это свидетельствовало бы о восточном влиянии на неоплатонизм. Данный тезис, который в 1914 г. критиковал К. Мюллер<sup>317</sup>, был поддержан Эмилем Брейе, говорившим в своем зимнем курсе 1921–22 гг. в Сорбонне об «ориентализме Плотина»<sup>318</sup>.

#### 1.2. Э. Р. Доддс

Напротив, Э. Р. Доддс в Приложении I «The Unknown God in Neoplatonism»<sup>319</sup> к Прокловым *Первоосновам теологии*, изданным в 1933 г., показывает, что непознаваемость Первоначала – учение греческой философии.

Плотин употребляет подобные выражения в *Эннеадах*<sup>320</sup>, и Доддс задается вопросом, позаимствовал ли он эту мысль прямо от гностиков или от Нумения<sup>321</sup>.

А) Но это учение о непознаваемости первоначала содержится уже в Платоновом *Пармениде* (142 а) и в *Письме VII* (341 с – d)<sup>322</sup>.

Вслед за Платоном Плотин признает, что «отец причины, то есть Ума – Благо и то, что выше ума и выше бытия (То# δ# α#τίου νο# #ντος πατέρα φησι τ#γαθ#ν κα# τ# #πέκεινα νο# κα# #πέκεινα ο#σίας)»<sup>323</sup>, а Сириан в своих *Комментариях к “Метафизике”* говорит, что «Благо неведомо и превышает всякого знания, о чем ясно вопиет Платон в *Пармениде* (τ#γαθ#ν ἄγνωστόν #στι κα# #πέρ π#σαν #πιστήμην, #ς #ν Παρμενίδ# σαφ#ς # Πλάτων βο#)»<sup>324</sup>.

Что до *Письма VII*, то, по словам Доддса, «в истолковании Плотина оно означает, что Единое может быть познано лишь в *unio mystica*, не подлежащем никакому доступному для сообщения познанию»<sup>325</sup>.

<sup>316</sup> E. Norden, *Agnostos Theos*, Paris 1913.

<sup>317</sup> K. H. Müller, «Orientalisches bei Plotinus?», *Hermes* (1914), S. 70.

<sup>318</sup> É. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Paris 1982, ch. VII «L'orientalisme de Plotin», p. 107–133 и «Conclusion», p. 186. См. также O. Lacombe, «Note sur Plotin et la pensée indienne», *EPHE, Sciences religieuses*, Annuaire 1950–1951, p. 3–17.

<sup>319</sup> E. R. Dodds, Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford 1933, 19632, p. 310–313.

<sup>320</sup> Plotin, *Enn V 3* [49] 14, 1–2: «Мы говорим о нем, но не выражаем его самого. У нас нет ни знания, ни мысли о нем» (ο#δ# γ#σιν ο#δ# νόησιν #χομεν α#το#) [автор цит. по перев. É. Bréhier (CUF, Paris, 1954–63, p. 68); здесь и ниже, если переводчик не указан, перевод Плотина на русск. сделан нами с греч. текста в соответствии с переводами, которыми пользуется Изабель де Андия].

<sup>321</sup> τ#ν μέντοι πρ#τον νο#ν, #στις καλε#ται α#το #ν, (sc. το#ς #νθρόπος), цит. у Евсевия *Praep. Ev.* XI, 22. О Нумении см. Н.-С. Puech, *En quête de la Gnose*, t.1, *La Gnose et le Temps*, Paris 1978, «Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle (1934)», p. 25–54.

<sup>322</sup> Платон, *Письмо VII* 341 С – D: «У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает». Platon, *Lettres*, traduction, introduction, notices et notes par Luc Brisson, GF-Flammarion, Paris 1987, p. 193 [русск. перев. С. П. Кондратьева в: Платон, *Законы*, М., «Мысль», 1999, с. 493]. См. также *Notice* p. 151–158.

<sup>323</sup> Plotin, *Enn V I* [10] 8, 6–8 (франц. перев. Bréhier, p. 26).

<sup>324</sup> См. Syrianus, *in Metaph.* 55, 26 и Proclus, *Theol. Plat.* V, 28, 308.

<sup>325</sup> E. R. Dodds, *op. cit.*, Приложение I «The Unknown God in Neoplatonism», p. 311.



В *Эннеаде* VI 9 [9] *О благе, или Едином*, отклонив все отрицательные атрибуты Единого, согласно первой гипотезе *Парменида*<sup>326</sup>, Плотин приходит к заключению:

Недоумения же возникают больше всего потому, что понимание его (т. е. Единого) происходит не от науки, ни от мышления (*Парменид* 142 a), наподобие других умопостигаемых вещей, но от присутствия, которое выше науки (#λλ# κατ# παρουσίαν #πιστήμης κρείττονα). (...) Вот почему оно ни *изрекаемо* (*Письмо* VII, 341c5), ни описуемо, говорит (Платон), но мы говорим и пишем, отсылая к нему и побуждая словами к зрению (#κ τ#ν λόγων #π# τ#ν θέαν), подобно тому, как указываем путь хотящему что-нибудь посмотреть. Ведь научение – до *пути* (*Государство* 532e3) и его *прохождения*, а созерцание – дело уже самого желающего видеть (*Enn* VI 9 [9] 4, 1–3 и 11–16)<sup>327</sup>.

Философский дискурс, или *логос* как таковой, ценен только как знак<sup>328</sup>. Есть момент, когда нужно «выйти за пределы речи», и путь к созерцанию ведет в запредельное. К этому призывают и Плотин, и Дионисий. Более того, кажется, что два пути – речи и созерцания (# θεά)<sup>329</sup>, – соответствующие в 38-м трактате *Эннеад* (гл. 35) различению между сознательным умом (νοησ #μφρων) и любящим умом (νοησ #ρ#ν), – не примыкают друг к другу: чтобы ступить на один из них, нужно оставить другой, нужно отказаться от науки, чтобы «внезапно» (#ξαίφνης) увидеть, так, чтобы видение залило глаза светом, а свет стал предметом видения<sup>330</sup>.

Таким образом, Первоначало несказанно, #ρητος. Этот эпитет Прокл постоянно сочетает с #γνωστος, например, в уже цитированном параграфе 123 *Первооснов теологии*<sup>331</sup>.

В) Второй упрек Доддса Нордену состоит именно в неразличении смыслов слова #γνωστος.

Бог может быть «неведомым» в силу шести причин:

1) Он может быть чужд и неведом, как в случае надписи на жертвеннике: «Diis Asiae et Africae, diis ignotis et peregrines»<sup>332</sup>;

2) Он выходит за пределы человеческого познания;

3) Он не может быть познан без откровения или посвящения;

4) Он непознаваем по Своему существу, но частично познаваем путем аналогии или

5) путем отрицаний

6) и доступен в *unio mystica*, остающемся несказанным.

Три последних пути – путь аналогии, путь отрицаний и путь экстаза – описаны в *Эннеадах*, но о них можно прочесть уже у Алкиноя<sup>333</sup>, который установил соответствие пути аналогии с солнцем *Государства* VI, пути экстаза с речью Диотимы в *Пире* или с внезапным

<sup>326</sup> Plotin, *Enn* VI 9 [9] 3, 39–54; Платон, *Parm.* 138 b, 139 b, 141 d.

<sup>327</sup> Plotin, *Enn* VI 9 [9] 4, 1–3 и 11–16 (франц. перев. P. Hadot, Paris 1994, p. 82–83).

<sup>328</sup> Plotin, *Enn* VI 9 [9] 3, 51–54: «Действительно, строго говоря, не следует говорить *ни то, ни это*, но мы как бы кружимся вне, желая истолковать (#ρμενεύειν) свои переживания (πάθη)...» (франц. перев. Bréhier, p. 176).

<sup>329</sup> В *Эннеаде* VI 7 [38] *О происхождении идей и о Благе* Плотин уточняет, какие пути ведут к познанию (γνωσις) или касанию (#παφή) Блага: «Итак, научают аналогии, отрицания и познания тех вещей, что [происходят] от него, и некие ступени; ведут же к нему очищения, добродетели, упорядочивания, восхождения к умопостигаемому, пребывание в нем и угощение тамошними [дарами] (Διδάσκουσι μ#ν ο#ν #ναλογίαι τε κα# #φαιρέσεις κα# γνώσεις τ#ν #ξ α#το# κα# #ναβασμοί τινες, πορεύουσι δ# καθάρσεις πρ#ς α#τ# κα# #ρετα# κα# κοσμήσεις κα# το# νοητο# #πιβάσεις κα# #π' α#το# #δρύσεις κα# τ#ν #κε# #στιάσεις)» (трактат 38, франц. перев. P. Hadot, p. 176). Двойной путь познания и добродетелей, отрицания и восхождения.

<sup>330</sup> Plotin, *Enn* VI 7 [38] 36, 5–10.

<sup>331</sup> Proclus, *El. theol.* 123, Dodds, p. 108–109; Trouillard, p. 134. Proclus, *El. theol.* 116, Dodds, p. 102–103; Trouillard, p. 129.

<sup>332</sup> S. Jérôme, *Commentaire de Tite* 1,12, цит. по: E. Norden.

<sup>333</sup> Alcinoos, *Didaskalikos*, c. X, éd. P. Louis et J. Whittaker, Paris 1992.

пламенем в *Письме VII*, а также пути отрицаний с одним неопифагорейским источником. Нумений и средний платонизм<sup>334</sup> пойдут этими путями.

Вот почему, заключает Доддс,

производить непознаваемое Единое неоплатонизма от #γνώστος θεός гностицизма или экстаз у Плотина от экстаза у Филона значит, как мне кажется, обманываться словами и совершать обычную ошибку, заключая от совпадения слов к тождеству мысли. Учение Плотина и другие учения решают одни и те же проблемы, но предлагают не одни и те же решения<sup>335</sup>.

*А.-Ж. Фестюжьер*

включится в дискуссию между Норденом и Доддсом в книге *Неведомый Бог и гнозис*, четвертом томе *Откровений Гермеса Трисмегиста*<sup>336</sup>, в котором целый раздел посвящен «запредельности несказанного Бога».

*1.3.1. «Герметические материалы»*

представляют Бога «познаваемым и желающим быть познанным», «невидимым и видимым в Его творении», «безымянным и многоименным»<sup>337</sup> и в то же время «непостижимым, неопределимым, несказанным». Мы находим здесь противопоставления *Ареопагитского корпуса*.

Есть двойное противопоставление между ведением и неведением. Богопознание (γν#σις θεο#), прежде всего, отвергает невежество (#γνοια). Потому-то и восклицает мистагог:

Пришло к нам Богопознание: когда оно пришло, о чадо, изгнано было невежество (#λθεν #μ#ν γν#σις θεο#· τούτης #λθούσης, # τέκνον, #ξηλάθη # γυνοια) (*Corpus Hermeticum*(= С.Н.) XII, 88 (204.3)<sup>338</sup>.

Но Бог остается непознаваемым. Он «бессущественен» или «бессущностен» (“sans substance” ou “sans essence”). Понятие #νουσίαστος [бессущностный] из *Corpus Hermeticum* тождественно понятию #νούσιος [бессущностный] неоплатоников<sup>339</sup>. Отрицательное определение #νούσιος связано с определением по превосходству #περούσιος [сверхсущностный].

Бог непостижим, #κατάληπτος, а это значит, что Бог уходит от всякого ограничивающего определения, но кроме того, Он выше всякого определения:

Бога следует понимать как мысль, которая обнимает (περιέχει) все, а сама не ограничена ничем (#περίοριστον), потому что нет ничего, что ограничивало бы ее телесно (το# #σωμάτου ο#δέν #στι περιοριστικόν) (С.Н. XI, 18 (154.14 ss).

Итак, Бог – не ограничиваемый (#περίοριστος, #πέραντος), или бесконечный (#πειρος). Но Бог не только определен отрицательно, Он еще и выше всего, что можно о Нем сказать. Отсюда мы приходим к понятию абсолютной трансцендентности<sup>340</sup>. Бог не есть что-либо из того, что есть, но Он – начало всего, что есть.

<sup>334</sup> См. J. Dillon, *The Middle Platonists*, Londres 1977.

<sup>335</sup> E. R. Dodds, Proclus, *The Elements of Theology*, p. 313.

<sup>336</sup> A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV. *Le Dieu inconnu et la Gnose*, Paris 1953, 1981.

<sup>337</sup> A.-J. Festugière, *ibid.* p. 65–70 et *Rév. H. Trism.*, t. II, p. 516–518.

<sup>338</sup> A.-J. Festugière, *ibid.* p. 58.

<sup>339</sup> См. Proclus, *El. theol.* 121 (106.21 Dodds).

<sup>340</sup> Прокл утверждает, что божественное провидение осуществляется надо всем так, что эта провиденциальная забота ничуть не ослабляет чистое и единичное превосходство Бога: «все божественное и осуществляет провидение для вторичного, и изъято из того, для чего оно осуществляет провидение; при этом провидение не ослабляет своего несмешанного

Ученик спрашивает: «Но что же такое Бог?»

Гермес отвечает: «Он – ни одна из этих вещей, являясь при этом причиной их бытия для всех вместе и каждого в отдельности из существ» (#μηδ# #ν τούτων #πάρχων, #ν δ# κα# το# ε#ναι τούτοις α#τιος κα# π#σι κα# #ν# #κάστ# τ#ν #ντων πάντων) (С.Н. II, 12–13)<sup>341</sup>.

### 1.3.2. Алкиной

«Платоническое учение о божественной запредельности» встречается во II веке у *Алкиной* (*Альбина*)<sup>342</sup>. Первый способ постичь Бога – отвлечение от всего: это путь *κατ# #φαιρέσιν* (р. 165.14). Второй способ – по аналогии: это путь *κατ# #ναλογίαν* (р. 165.17). Третий способ состоит в постижении Бога исходя из факта Его превосходства в рассматриваемом ряду: это *via eminentiae* (*καθ' #περοχήν*) (р. 165.24).

Прокл, а затем Дионисий воспримут эти три момента: отрицание, аналогию и превосходство<sup>343</sup>. Дионисий, как мы видели, повторяет оба выражения – *κατ# τ#ν σφ#ν #ναλογίαν* и *κατ# τ#ν #φαιρέσιν* – в IV главе *Божественных имен* (696 С и 697 А).

### 1.3.3. Нумений

Наконец, один только Нумений, чье учение близко к учению *Халдейских оракулов*<sup>344</sup>, утверждает, что *Бог совершенно неведом*. Но этот Бог все же познаваем особым способом: следует предоставить ему пустой ум (*κενε#ν νόον*)<sup>345</sup>.

Нумений – из Апамеи, оракулы – халдейские. «Стало быть, мы имеем доказательство того, что непознаваемый Бог происходит с *Востока*»<sup>346</sup>. – Нет, возражает Фестюжьер, как и Доддс, тезису Нордена.

Скорее не тот ли это «неведомый Бог», о котором говорил Павел в Ареопаге?

## 2. Речь апостола Павла в Ареопаге (Деяния 17, 16–34)<sup>347</sup>

### 2.1. Анализ речи

и единичного превосходства» (*μήτε τ#ς προνοίας χαλώσης τήν #μικτον α#το# κα# #νίαίαν #περοχήν*) (*Перв. теол.*122); что божественное знание обусловлено абсолютным превосходством познающих богов: «наличное у богов познание его [всего, что находится у богов] будет не сообразно природе низшего, а соответственно исключительному превосходству богов над ним» (*κατ# τ#ν α#τ#ν #κείνων #ξ#ρημένην #περοχ#ν*) (*Перв. теол.*124); или еще что Бог есть творец и отец в силу своего уникального и невыразимого превосходства: «отчее в богах» «производит наличное бытие вторичного и все потенции и сущности согласно единственному неизреченному превосходству» (*κατ# μίαν #ρρητον #περοχήν*) (*Перв. теол.*151).

<sup>341</sup> А.-J. Festugière, *Hermès Trismégiste, IV. Le Dieu inconnu*, p. 78.

<sup>342</sup> Фестюжьер, вслед за Й. Фройденталем (J. Freudenthal), сохраняет отождествление Альбина и Алкиной, но после Уайттекера это отождествление более невозможно поддерживать: см. J. Whittaker, «Albinos» (n° 78) и «Alcinoos» (n° 92) в *Dictionnaire des philosophes antiques*, под ред. R. Goulet, Paris 1989, p. 96–97 и p. 112–113, а также недавнюю работу Диллона: *Alcinous. The Handbook of Platonism*, translated with an Introduction and Commentary by John Dillon, Oxford 1993 (о трех путях, *Didaskalikos*, ch. X, 165,1. 17–34, pp. 18–19, Dillon). Диллон, который отождествлял Альбина и Алкиной еще в *The Middle Platonists* (Albinus, pp. 267–306), различает их в своей последней книге и во втором издании 1996 г. *Middle Platonists* (Afterword, p. 445).

<sup>343</sup> Фестюжьер сравнивает три пути Альбина с тремя путями Цельса в его *#ληθ#ς Λόγος*: «Поскольку же ради этого мудрые мужи отыскали, как нам схватить некое примышление о Неименоваемом и Первом, его проясняющее, либо *синтезом*, охватывающим иные (понятия), либо *отрешением* от них, либо *анalogией*, хочу научить тому, что иначе невыразимо...», *op. cit.*, p. 117.

<sup>344</sup> В итоговой таблице (р. 136–137) Фестюжьер подытоживает «отличия Альбина от Нумения».

<sup>345</sup> *Or. Ch.* 1 (р. 11, Kroll: apud Damascius, *De princ.* I, p. 154 R).

<sup>346</sup> А.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 139.

<sup>347</sup> См. É. Des Places, *La Religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris 1969, IIIe Partie «Le monde grec en face du message chrétien. Le discours à l'Aréopage et ses résonances», p. 327–361; P. W. Van der Horst, «The Unknown God (Acts 17: 23)», *Knowledge of God in the Greco-Roman World*, ed. R. Van den Broek, D. Baarda, J. Mansfeld, Leiden 1988, p. 19–42, с обширной библиографией.

Речь апостола Павла, обращенная к афинским философам, изложена в 17-й главе *Деяний апостолов*. Рассказ начинается с возражений «эпикурейских и стоических философов», которые «стали спорить с ним»:

Одни говорили: «что хочет сказать этот суеслов?», а другие: «кажется, он проповедует о чужих божествах» (Деян 17, 18).

Апостол Павел отвечает им, похвалив сначала афинян за набожность (ст. 22), так как они воздвигли жертвенник «неведомому Богу» (θεῷ ἠγνώστῳ) (ст. 23). Действительно, жертвенники неведомым богам воздвигались, чтобы снискать милость забытых или незнакомых божеств. Но Павел употребляет здесь эту формулу в единственном числе, чтобы придать ей значение аргумента в пользу единобожия.

Уже св. Иероним писал:

Не надо удивляться, что Павел пользуется при случае стихами языческих поэтов, поскольку он изменил, обращаясь к афинянам, надпись на жертвеннике. Надпись гласила: «Богам Азии, Европы и Африки, богам неведомым и чужим». Так как Павлу не было нужды во многих неведомых богах, но лишь в одном, он употребил единственное число, чтобы научить, что это о его Боге написали прежде афиняне на жертвеннике и что они должны сознательно отправлять культ Того, Кого почитали в неведении и не могли познать<sup>348</sup>.

Как бы ни обстояло дело с предполагаемым единобожием греков, они настаивали на том, что истинное имя Зевса неведомо<sup>349</sup>.

Для апостола Павла Бог не «непознаваем», напротив, в 1-й главе *Послания к Римлянам*, которая продолжает тему *книги Премудрости*, он обличает пороки, закрывшие сердце язычников для познания Бога, явленного в великолепии творения: они «неизвинительны»<sup>350</sup>. Невежество (#ἄνοια)<sup>351</sup> осуждается в *Послании к Ефессянам* (4, 18)<sup>352</sup>, где говорится о «временах неведения» (τοῖς... χρόνοις τῆς ἄνοιας) сразу же вслед за упоминанием об идолах в ст. 29.

Этот неведомый Бог – Тот Самый Бог, о Котором апостол Павел возвестил афинянам. Это «Бог, сотворивший мир и всё, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворенных храмах живет (Деян 17, 24)»<sup>353</sup>. Это Бог, Который сотворил также все народы и

<sup>348</sup> S. Jérome, *In Titum* 1, 12 (PL XXVI, 572c–573a). Согласно о. де Пласу, «надпись (#ἠγνώστῳ θεῷ) вполне могла также означать “непознаваемому Богу”. В таком случае она выдает руку адепта среднего платонизма; таким образом, она должна была представлять собой краткое изложение его веры» (É. Des Places, *La Religion grecque*, p. 334). О. Лагранж считает, что «если можно воздвигнуть жертвенник неведомым богам, то нельзя воздвигнуть его абстракции наподобие бога непознаваемого» (M.-J. Lagrange, *Revue biblique* 23 (1914), p. 447).

<sup>349</sup> См. Гомер, *Одиссея* V, 445 [перев. В. Вересаева]: «Кто бы ты ни был, владыка, внемли мне!» (Κλῆθι, ἄναξ ἄτι ἄστι); Эсхил, *Анаемнон*, 160–162 [перев. С. Апта]: «Кто бы ни был ты, великий бог, если по сердцу тебе имя Зевса, “Зевс” зовись» (Ζεῦς ἄστις ποτ’ ἄστιν, ἢ τοδ’ ἀτῆ φίλον κεκλήμεν# τοτὸ νιν προσεννέπω); Еврипид, *Троянки*, 884–887 [перев. И. Анненского]: «О ты, земле движенье и престол избравший на земле, кто б ни был ты (#ἄστις ποτ’ εἰ σὺ), непостижимый Зевс, природы ль сила иль разум наш, но я тебя молю». Платон в «Кратиле» признает, что о «богах мы ничего не знаем – ни о них, ни об их именах, как бы там каждого ни звали» (*Кратил* 400 d-e [перев. Т. Васильевой]).

<sup>350</sup> #ναπολογήτους, что Вульгата переводит: ita ut sint inexcusabiles (Рим 1, 20).

<sup>351</sup> Здесь употреблено #ἄνοιαν, а не #ἄνοσία. Об #ἄνοια см. В. Gärtner, *The Areopagus Speech*, Upsal, 1955, p. 233–240; С. Ghidelli, in *Parole di vita* (Brescia) IX (1964) 321–344.

<sup>352</sup> «...будучи помрачены в разуме, отчуждены от жизни Божией, по причине их невежества и ожесточения сердца их» (διῆ τῆν ἄνοιαν τῆν οἰσταν ἄν ἀστοῖς διῆ τῆν πάρωσιν τῆς καρδίας ἀτῆν).

<sup>353</sup> Polemическая тема Ветхого Завета против святилищ, уже использованная иудаизмом в его проповедях язычникам, подхвачена здесь христианской проповедью. Подобная тема встречается и у стоиков. Вот почему стих 25 делится на две части, из которых одна обращена к стоикам, другая – к эпикурейцам: «... (а) не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, (б) Сам дая всему жизнь и дыхание и всё».

назначил predetermined времена и пределы, дабы они искали Бога, «не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас» (ст. 27).

Это Бог, о Котором говорили сами греки:

ибо мы Им живем и движемся и существуем<sup>354</sup>, как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: «мы Его и род»<sup>355</sup>. Итак мы, будучи родом Божиим, не должны думать, что Божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого. Итак, оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться, ибо Он назначил день, в который будет праведно судить вселенную, посредством predetermined Им Мужа, подав удостоверение всем, воскресив Его из мертвых.

Услышав о воскресении мертвых, одни насмеялись, а другие говорили: «Об этом послушаем тебя в другое время».

Итак, Павел вышел из среды их. Некоторые же мужи, пристав к нему, уверовали; *между ними был Дионисий Ареопагит* и женщина, именем Дамарь, и другие с ними (Деян 17, 28–34)

Речь апостола Павла можно разделить на три части: 1) похвала набожности афинян (ст. 22–28); 2) обличение идолопоклонства (ст. 29); 3) возвешение об откровении Божиим в Иисусе Христе и призыв к обращению ввиду грядущего суда и воскресения мертвых (ст. 30–31).

В своей апологии Павел опирается на культ (жертвенник неведомому Богу) и культуру греков (Арат и Эпименид), чтобы развернуть аргументацию и призвать к обращению (к двойному обращению – речи и мысли). Этот *Неведомый Бог* симлотивился над временами невежества и явил Себя; этого Бога, о Котором сказано: «мы его и род», не следует мыслить исходя из человеческих идолопоклоннических представлений, потому что, наоборот, люди созданы по Его образу.

Второй аргумент риторически встраивается в первый. Павел начинает свою речь о неведомом Боге и, высказавшись сначала о поисках Бога, затем о Его близости, из чего вытекает обличение идолов, возвращается к теме неведомого Бога, показывая, что Бог Сам Себя явил. Апостол Павел, таким образом, признает, что есть два способа познания Бога: первый – «поиск Бога» разумом, философия или поэзия; второй возможен, только если Бог явит Себя Сам. Бог, Творец и друг людей, установил мировой порядок и дал каждому народу время для поиска; Бог, являющий Себя и призывающий к обращению, назначил день, в который будет судить вселенную «посредством predetermined Им Мужа», воскресив Его из мертвых. Таким образом, неведомый Бог ставится в связь с Его явлением во Христе, воскресшим из мертвых. Являющий Себя Бог – это и есть *неведомый Бог эллинов*, но также и *Бог непознаваемый* без откровения, Которого эллинский разум не мог предчувствовать и отверг. Откровение неведомого Бога в воскресшем Христе есть *для эллинов безумие* (1 Кор 1, 23). Такова проповедь Павла афинянам, после которой и обратился «Дионисий Ареопагит».

## 2.2. Апостол Павел и Псевдо-Дионисий

Можно задаться вопросом, присутствует ли след Павловой проповеди в творениях Псевдо-Дионисия. Этот вопрос важен для суждения о христианстве Дионисия в сопоставлении с апостолом Павлом, на которого как раз и ссылается Дионисий.

*Экстаз есть неоплатоническое выражение Павлова безумия*. Павел выходит из самого себя по любви, но также и потому, что понял: мудрость креста выше мудрости мира сего.

<sup>354</sup> Фраза, вдохновленная поэтом Эпименидом (VI в. до Р.Х.).

<sup>355</sup> Цитата из *Явлений* Арата (III в. до Р.Х.), близкая мысли стоика Клеанфа. Текст Арата означает: мы ведем свое происхождение от него.

Понял это и Дионисий, которого Аполлофаный обвиняет в отцеубийстве за то, что он похитил у греков их мудрость, дабы обратить ее против греков. Но Дионисий, как и Павел, воспользовался мудростью греков, чтобы показать им мудрость христианскую. «*Отцеубийство*», за которое Аполлофаный упрекает Дионисия, есть, быть может, величайший акт его уважения к эллинам. Дионисий хочет спасти всю греческую философию, вобрав ее в христианство<sup>356</sup>. Апостол Павел в своей речи в Ареопаге возвестил афинянам о времени, которое Бог назначил для них, призвав их к обращению; а Псевдо-Дионисий, деятельность которого предшествовала закрытию Афинской школы Юстинианом, видит, что этот великий период греческой философии завершается, и предпринимает дерзкое и определяющее для истории христианской мистики дело обращения самой греческой философии, излагая христианское богословие неоплатоническим языком. Эта попытка, осужденная Лютером как искажение природы христианства<sup>357</sup>, определила историю христианской мистики, ибо сегодня невозможно вести диалог с мистиками нехристианскими, в частности, азиатскими, без учета весомого греческого наследия в христианском мистическом богословии.

Остается задаться вопросом о единении с неведомым Богом.

<sup>356</sup> Подобно Сократу по отношению к Пармениду, Дионисий Ареопагит обвинен софистом Аполлофанием в «отцеубийстве» по отношению к греческой философии. Это обвинение состоит в том, что Дионисий «нечестиво пользуется (достижениями) эллинов против (самих) эллинов (#ς το#ς #λλήνων #π# το#ς #λλήνας ο#χ# #σίως χρομέν#)». Но это обвинение – чистый софизм, так как «эллыны нечестиво пользуются божественным против божественного, стараясь с помощью премудрости Божией ниспровергнуть божественное (#λλήνες το#ς θείοις ο#χ# #σίως #π# τ# θε#α χρ#νται δι# τ#ς σοφίας, το# θεο# τ# θε#ον #κβάλλειν παρώμενοι σέβας)» (EP VII 1080 B). «(Достижения)эллинов» – это σοφία, но их «нечестие» состоит в том, что они обратили «против божественного» (#π# τ# θε#α), т. е. против того, что открыто, эту мудрость, происходящую от Бога и принадлежащую Богу. Употребляя родительный падеж σοφία το# θεο#, Дионисий уже отождествляет эллинскую премудрость с христианской премудростью, о которой говорит апостол Павел в *Первом Послании к Коринфянам* (1, 21, 24; 2, 7; Еф 3, 10). Псевдо-Ареопагит не имеет здесь в виду «веру многих, приземленно и страстно приверженных (произведениям) поэтов и почитающих “тварь паче Творца” (τ# κτίσει παρ# τ# κτίσαντα)» (EP VII 1080 B 5–6; Рим 1, 25; Климент, *Протретики* 63, 4). Он говорит здесь не о веровании (δόξα) в басни, ни об идолопоклонстве «мистерий» и культов, не подразумевает он и материалистическое (προσβλως) умонастроение, но то, что «сам Аполлофаный нечестиво пользуется божественным против божественного (ο#χ# #σίως το#ς θείοις #π# τ# θε#α χρ#ται)» (1080 B 6). Нечестие Аполлофания обращает эллинскую σοφία против σοφία το# θεο#. В самом деле, Аполлофаный называет φιλοσοφία то же, что апостол Павел – σοφία το# θεο#, т. е., по Псевдо-Дионисию, аналогическое познание Виновника сущего и самого познания сущего: «Ведь знание сущего, правильно называемое им философией, а божественным Павлом названное премудростью Божией (1 Кор 2, 7), истинных философов должно возводить к Виновнику и самого сущего, и ведения его (τ# γ#ρ τ#ν #ντων γνώσει, καλ#ς λεγομέω# пр#ς α#το# φιλοσοφία κα# пр#ς το# θείου Παύλου σοφί# θεο# κекλημέν#, пр#ς τ#ν α#τιον κα# α#τ#ν τ#ν #ντων κα# τ#ς γνώσεως α#τ#ν #χρ#ν #νάγεσθαι το#ς #ληθε#ς φιλοσόφους)» (1080 B). Эллинская философия здесь отождествлена с познанием *invisibilia per ea quae facta sunt* [невидимого через сотворенное], о котором говорит Рим 1, 20. Тогда σοφία το# θεο# есть аналогическое познание Причины по ее следствиям, но не σοφία το# σταυρο# [премудрость Креста] из 1 Кор 1, 21. Дионисий произносит здесь свою «речь на Ареопаге», стараясь доказать эллинской премудрости, что она тождественна *премудрости Божией*, от которой она происходит; но, умалчивая о премудрости Креста, о которой говорит апостол Павел в *Первом Послании к Коринфянам*, он сокращает проповедь Павла в его речи на Ареопаге о Христе умершем и воскресшем и избегает «безумия Креста», смешного для афинян. См. Y. De Andia, «Philosophie et union mystique chez Denys l'Aréopagite», в: ΣΟΦΙΝΣ ΜΑΙΝΤΟΡΕΣ, «*Chercheurs de sagesse*». *Hommage à Jean Pépin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1992, p. 511–531.

<sup>357</sup> Luter, *De captivitate Babylonis*, Weimar Ausgabe, Bd VI, 562, 3 ss: «Atque mihi in totum displicet, tantum tribui, quisquis fuerit Dionysio illi... Etiam pernitosum est *plus platonisans quam christianisans*, ita ut nollem fidelem animum his libris operam dare vel minimam. Christum ibi adeo non discas, ut, si etiam scias, amittas. Expertus loquor. Paulum potius audiam, ut Iesum Christum et hunc crucifixum discamus» (И мне совершенно не по душе, что этому Дионисию, кем бы он ни был, придается столько значения... Он даже опасен, *будучи скорее платоником, чем христианином*, так что я не хотел бы, чтобы верующая душа прилагала даже малейшие усилия к [изучению] его книг. Ты до такой степени не постигнешь из них Христа, что, даже если знаешь [Его], утратишь. Я знаю, что говорю. Послушаем лучше Павла, чтобы постичь Иисуса Христа, и притом распятого).

## С. Единение в незнании

### 1. πρὸς ἑνωσιν: возвышение ума и единение

Слово ἑνωσις [единение] встречается в *Мистическом богословии* всего один раз (997 А). Это единственное в *Дионисиевом корпусе* употребление словосочетания πρὸς ἑνωσιν – формулы, в которой предлог πρὸς указывает, как в Ин 1, 2, на движение вверх, обращенное к Богу.

Рассмотрим различные употребления предлога πρὸς:

MT 997 А: πρὸς τῷ ἑνωσιν ἠγνώστως ἠνατάθητι [к единению неведомо устремись]

MT 1000 А: πρὸς τῷ ἡεροῦσιον τοῦ θεοῦ σκοτοῦς κτῆνα [к пресущественному сиянию божественной тьмы]

EH 392 А: # πρὸς θεῷ ἑνωσις [с Богом единение]

DN 593 D: # πρὸς τῷ ἡέρθεον φῶς ἑνωσις [со сверхбожественным светом единение]

DN 865 С: συνάπτεται πρὸς τῷ ἡπέκεινα ἡαυτοῦ [прикасается к тому, что выше его]

DN 700 А: πρὸς ἡαυτῷ (ἡγαθότης) [к своей (благодати)]

DN 705 А: πρὸς ἡγαθόν [ко благу]

А также 10 употреблений πρὸς τῷ ἑνωσιν, уже отмеченные нами в *Церковной иерархии*.

### 2. ἠγνώστως: в незнании

С другой стороны, это возвышение происходит ἠγνώστως, «путем незнания» (par voie d'ignorance), как переводит Жан Ваннест<sup>358</sup>, или «в неведении» (dans l'ignorance), как переводит Морис де Кандильяк<sup>359</sup>. Перевод Жана Ваннеста кажется мне более правильным, так как он позволяет различить «неведение» (ignorance), имеющее отрицательный смысл, и «незнание» (inconnaissance), у которого, как мы увидим, есть и смысл положительный. Однако толкование, которое Жан Ваннест дает «незнанию», выделяя три момента мистического действия, а именно: ἡφαίρεσις [отрицание], ἠγνώστως [незнание] и ἑνωσις [единение], представляется весьма спорным<sup>360</sup>. ἠγνώστως, второй термин его триады, играет у него роль среднего звена. В результате остается только значение «средства» (moyen).

<sup>358</sup> J. Vanneste, *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles 1959, p. 200.

<sup>359</sup> M. De Gandillac, *Œuvres complètes de Pseudo-Denys l'Aréopagite*, p. 177.

<sup>360</sup> Согласно Жану Ваннесту, существуют три «момента в мистическом продвижении»: ἡφαίρεσις, ἠγνώστως и ἑνωσις. Это разделение, не подкрепляемое никаким Дионисиевым текстом, должно соответствовать классическому разделению на три пути или, скорее, три действия: очищение, просвещение и единение (см. р. 9, р. 201 и р. 219). Это утверждение, изложенное в Предисловии без всякого обоснования, служит классификацией или некой «структурой» мистического богословия Дионисия; при этом не учитывается динамика текста *Мистического богословия* и различие, которое Дионисий проводит между утвердительным и отрицательным богословием, а также трансцендентность Причины, которая превышает всякого утверждения и всякого отрицания. В движении Дионисиевой мысли утверждение предшествует апофазе и отрицание невозможно, если сначала нет чего-то, что можно отрицать. Ваннест также различает три значения слова ἠγνώστως: неведение (l'ignorance), человеческое незнание (l'inconnaissance humaine) и божественную непознаваемость (l'incognoscibilité divine). А. Пюэш (H.-C. Puech) ранее различал два значения: субъективный и объективный смысл Мрака, но не желая делать из этого различные моменты. Поскольку Ваннест сделал ἠγνώστως вторым этапом мистического продвижения, она (ἠγνώστως) может иметь лишь значение средства для достижения единения, которое есть конец или предел, тогда как наречие ἠγνώστως характеризует способ самого единения. Что же до ἑνωσις, он делает единение «способностью познавать Трансцендентное» (р. 209) и, согласно своей интерпретации, переводит как единство в трех текстах: DN IV, 11, 708 D; DN VII, 1, 865 С: κατὰ τῷ ἡπῶρ νοῦν ἑνωσιν: «единство, превосходящее свою природу» (р. 207 и 212) и DN VII, 3, 872 А (р. 207–208). Он также переводит ἑνωσιν ἡπῶρ νοῦν как «единство выше ума» (р. 207). Два другие пункта, с которыми я не согласна, это недооценка им роли любви в Дионисиевом «мистическом продвижении» (р. 214) и его заключительное утверждение,

Но если выражение δι' ἄγνοιας [через незнание] имеет инструментальное значение, то наречие ἄγνώστως означает скорее способ, чем средство. Следовательно, в единении должно быть превзойдено не средство, но способ самого единения.

В целом ряде примеров мы обнаруживаем различие между средством (δι') и способом, который выражается наречием:

DN 708 D δι' ἄγνοιας ἄγνώστως

когда душа, *благодаря непостижимому единению* делаясь боговидной, устремляется к лучам неприступного света...

DN 872A: δι' ἄγνοιας κατὰ τὴν ἀπὸ νοῦ νοῦσιν

божественнейшее познание Бога, осуществляемое *через незнание* путем превосходящего ум единения...

Обретенное «в незнании» – не единение, но или богообразия, обожение души, или божественнейшее познание. ἄγνοια и ἄγνοιας необходимы для того, чтобы обрести обожение и божественнейшее познание.

Что до наречия ἄγνώστως, оно имеет модальное значение, характеризующее единение как таковое; так, в МТ 997 В сказано: «...*непостижимо* подниматься к единению...», а в DN 585 В: «...какое [говоримое о Боге] невыразимо и *непостижимо* соединяет нас с Невыразимым и Непостижимым гораздо лучше, чем это доступно нашей словесной и умственной силе и энергии». Мы вновь находим наречия ἀρήτως καὶ ἄγνώστως, характеризующие способ единения с Тем, Кто ἀρήτος καὶ ἄγνοτος. Мне кажется, что сказанное выше о несказанном единении с Несказанным верно также и в отношении непознаваемого единения с Непознаваемым. Как безмолвие есть не прекращение речи, но несказанная причастность Причине, придающей ему смысл полноты, а не пустоты, так и единение в неведении означает не ограничение или отсутствие знания (т. е. невежество), но причастность божественной непознаваемости – вспомним, как Ваннест различает незнание (inconnnaissance) и непознаваемость (incognoscibilité).

Мы пришли к необходимости выделить различные значения слов ἄγνοιας и ἄγνοια.

1. Прежде всего, следует различать невежество (ἄγνοια)<sup>361</sup> и незнание (ἄγνοιας). Это различие соответствует различию между σκότος, несколько раз употребленным в значении «тьма» как отсутствие света, и γνόφος, означающим мрак как преизобилие света.

Дионисий устанавливает связь между понятиями σκότος и ἄγνοια в 4-й главе *Божественных имен*, описывая возрастающее озарение умственным светом:

Добрый называется умственным Светом, – ибо всякий сверхнебесный ум преисполнен умственного Света, и в то же время Он отгоняет от всех, в чьи души проникает, всякое неведение и обман, и всем передает священный свет, и очищает их умственные очи от окружающей их мглы неведения, оживляет и отверзает их, много тяжестью тьмы смеженные (DN IV, 5, 700 D).

Он противопоставляет σκότος и φῶς в I-м *Послании к Гаю*: «Тьма исчезает от света» (Τὸ σκότος φανῆς γίνεται τῷ φωτί) (EP I, 1065 A).

Но как есть невежество, стоящее в том же ряду, что и знание, так есть и незнание, которое выше знания, но что указывает уже цитированный нами отрывок из главы VII.

что мистическое богословие – это «естественное богословие» (р. 221) – ибо не существует «сверхъестественной благодати» (р. 222) – или «естественная мистика» (р. 224). Он сохраняет оппозицию между двумя способами единения, согласно иерархическому или мистическому пути (р. 223), что затрагивает много обсуждавшийся вопрос композиции Дионисиева корпуса, к которому я вернулся в «Заключении».

<sup>361</sup> См. DN IV, 6, 701 В: «Ибо так же, как неведение есть нечто разделяющее заблуждающихся, явление умственного света есть нечто собирающее освещаемых, объединяющее, совершенствующее и обращающее их к воистину Сущему».



2. Есть также два рода знания ( $\gamma\nu\#\sigma\iota\varsigma$ ) – знание сущих и знание, которое есть незнание ( $\#\gamma\nu\omega\sigma\iota\alpha$ ).

И разумом Бог познается, и неразумием. И Ему свойственны и разумение, и смысл, и знание, и осязание, и чувство, и мнение, и воображение, и имя, и все прочее, и Он и не уразумеваем, не осознаваем, не называем. И Он не есть что-то из сущих, и ни в чем из сущих не познается. И Он есть «все во всем»<sup>362</sup> и ничто ни в чем, и от всего всеми Он познается, и никем ни из чего. И то ведь говорим мы о Боге правильно, что от всех сущих, чьей причиной Он является, соответствующим образом Он воспевается (DN VII, 3, 872 A).

Человеческое знание – это «знание сущих ( $\gamma\nu\#\sigma\iota\varsigma\ \tau\#\nu\ \#\nu\tau\omega\nu$ )»<sup>363</sup>, а то знание, которое может быть у нас о Боге, есть знание по аналогии ( $\#\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\#\ \gamma\nu\#\sigma\iota\varsigma$ ) с сущими<sup>364</sup>, или «познание истинной любви»<sup>365</sup>. Но Бог одновременно есть и Причина сущих, и «не есть что-то из сущих, и ни в чем из сущих не познается» ( $\kappa\alpha\#\ \omicron\#\kappa\ \#\sigma\tau\iota\ \tau\iota\ \tau\#\nu\ \#\nu\tau\omega\nu$ ,  $\omicron\#\delta\#\ \#\nu\ \tau\iota\nu\ \tau\#\nu\ \#\nu\tau\omega\nu\ \gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\tau\alpha\iota$ ). Это радикальное утверждение Божией непознаваемости, по-видимому, противоречит утверждению в 5-й главе *Божественных имен*, где речь идет о познании по аналогии. Оно означает, что познание Бога превышает уровень  $\gamma\nu\#\sigma\iota\varsigma\ \tau\#\nu\ \#\nu\tau\omega\nu$ . Превосходной степенью  $\#\ \theta\epsilon\iota\omicron\tau\acute{\alpha}\tau\eta\ \theta\epsilon\omicron\#\ \gamma\nu\#\sigma\iota\varsigma$  [божественнейшее знание Бога] Дионисий различает ступени богопознания по аналогии и «божественнейшего знания»<sup>366</sup>.

И существует также божественнейшее познание Бога, осуществляемое через незнание путем превосходящего ум единения, когда ум, отступив от всего сущего, оставив затем и самого себя, соединившись с пресветлыми лучами, оттуда и там освещается недоступной исследованию глубиной Премудрости<sup>367</sup> (DN 872 B).

Переход от знания Бога по аналогии с сущими к другому, «божественнейшему» знанию, которое соответствует незнанию в «сверхразумном единении», требует, согласно *Божественным именам*, отступления ума от сущих ( $\#\ \nu\omicron\#\zeta\ \tau\#\nu\ \#\nu\tau\omega\nu\ \lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \#\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\varsigma$ ) (DN 872 B), а согласно *Мистическому богословию*, – «отъятия всего сущего ( $\#\phi\alpha\iota\epsilon\omicron\sigma\iota\varsigma\ \lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \tau\#\nu\ \#\nu\tau\omega\nu$ )» (MT II 1025 A), которое совершается в отступлении ума от сущих. В восхождении на гору это соответствует вершине. Но мистическое единение наступает только тогда, когда ум отделяется от себя самого, вступая во мрак. Это не вершина ума, это экстаз ума (в этом

<sup>362</sup> 1 Кор 15, 28.

<sup>363</sup> См. DN I, 4, 593 A: «если всякое познание есть *познание сущих* и имеет в сущих предел, то находящееся за пределами сущности находится и за пределами всякого познания».

<sup>364</sup> См. DN V, 9, 825 A: «следует вспомнить, что говорит *богословие*: “Я показал тебе это не для того, чтобы ты последовал за этим”, – но чтобы, *через знание этого по аналогии*, мы восходили, как только можем, ко всеобщей Причине».

<sup>365</sup> См. DN IV, 12, 709 C: «Ибо большинство не может вместить объединяющей силы божественной единой Любви. Почему многим и кажется совершенно неприменимым имя, прилагаемое к божественной Премудрости *для того, чтобы возвести их и устремить к познанию Истинной Любви* и таким образом прекратить возмущение им».

<sup>366</sup>  $\#\ \theta\epsilon\iota\omicron\tau\acute{\alpha}\tau\eta\ \theta\epsilon\omicron\#\ \gamma\nu\#\sigma\iota\varsigma$ : ср. DN IV, 11, 708 D; VII, 1, 865 C. Согласно Проклу в *Первоосновах теологии*, божественное знание ( $\theta\epsilon\iota\alpha\ \gamma\nu\#\sigma\iota\varsigma$ ) «не мыслительно ( $\nu\omicron\epsilon\acute{\rho}\acute{\alpha}$ ) и тем более не одно из познаний после ума ( $\tau\#\nu\ \mu\epsilon\tau\#\ \nu\omicron\#\nu$ ), а сообразно своему божественному отличительному свойству водружено выше ума ( $\#\lambda\lambda\#\ \kappa\alpha\tau\#\ \tau\#\nu\ \#\delta\iota\omicron\tau\eta\tau\alpha\ \tau\#\nu\ \theta\epsilon\iota\alpha\nu\ \#\pi\#\rho\ \nu\omicron\#\nu\ \#\delta\rho\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu$ ). Следовательно, если познание божественно, то это познание сокровенно и едино по виду ( $\epsilon\#\tau\epsilon\ \#\rho\alpha\ \gamma\nu\#\sigma\iota\varsigma\ \#\sigma\tau\iota\ \theta\epsilon\iota\alpha$ ,  $\kappa\rho\upsilon\phi\iota\omicron\varsigma\ \#\sigma\tau\iota\nu\ \alpha\#\tau\eta\ \kappa\alpha\#\ \#\nu\omicron\epsilon\iota\delta\#\zeta\ \#\ \gamma\nu\#\sigma\iota\varsigma$ ). И если потенция (божественна), то она неопиcуема ( $\#\pi\epsilon\rho\iota\gamma\rho\alpha\phi\omicron\varsigma$ ) для всего и объемлет все одинаково. И если благодать (божественна), то она определяет наличное бытие богов» (§ 121 [перев. А. Ф. Лосева]). Стало быть, подобно тому как  $\pi\rho\omega\tau\iota\sigma\tau\eta\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  [первейшая сила (потенция)] не  $\omicron\#\sigma\iota\omega\delta\eta\varsigma$  [сущностная], ни  $\#\nu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  [бессущностная], но  $\#\pi\epsilon\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  [сверхсущная], точно так же  $\theta\epsilon\iota\alpha\ \gamma\nu\#\sigma\iota\varsigma$  [божественное знание] не мыслительно ( $\nu\omicron\epsilon\acute{\rho}\acute{\alpha}$ ), ни  $\mu\epsilon\tau\#\ \nu\omicron\#\nu$  [после ума], но  $\#\pi\#\rho\ \nu\omicron\#\nu$  [выше ума] у Прокла. И божественное знание носит сокровенный характер ( $\kappa\rho\upsilon\phi\iota\omicron\varsigma$ ), как для Дионисия.

<sup>367</sup> Ср. Рим 11, 33.

Дионисий ближе к Плотину, чем к Проклу), и именно этот экстаз, т. е. выход за пределы себя самого и вступление в Бога, позволяет ему познать Бога не согласно самому себе, но в соответствии с самим единением познать Бога в Боге и согласно Богу. Это и есть «божественнейшее знание» как «незнание».

Как в *Божественных именах* незнание есть «познание», так и в *Мистическом богословии* «посредством невидения и неведения» можно «видеть и ведать»<sup>368</sup>.

Наконец, в *1-м Послании к Гаю* незнание есть равным образом знание:

Если кто, увидев Бога, уразумел то, что видел, – это значит, что не Его он видел, а что-нибудь из существующего и познаваемого. Сам Он, будучи выше ума и выше бытия, по тому самому, что не принадлежит к числу познаваемых и случайно существующих предметов, существует сверхсущностно и познается превыше ума. И это в преимущественном смысле совершенное неведение есть познание Того, Который выше всего познаваемого (EP I, 1065 A).

Здесь устанавливается равнозначность между  $\gamma\nu\theta\sigma\iota\varsigma \#\lambda\eta\theta\#\zeta \tau\omicron\#\theta\epsilon\omicron\#\#\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\upsilon$  [истинное знание Бога непознаваемого] и  $\#\gamma\nu\omega\sigma\iota\alpha$ : неведомый Бог может быть познан только в незнании. Однако последнее слово здесь не незнание как невежество, но «совершенное незнание» как «истинное знание».

### **3. $\kappa\alpha\tau\#\tau\#\nu \#\nu\omega\sigma\iota\nu$ : познание Бога, исступление и обожение**

Дионисий продолжает:

В соответствии с этим, божественное надлежит постигать не нашими силами, но полным самих себя из самих себя исступлением<sup>369</sup> и в Божьих обращении. Лучше ведь быть Божьими, чем своими, ибо кто окажется с Богом, тому и будет дано божественное (DN VIII, 1, 865 D – 868 A).

Выход из себя, или отделение от себя, и самоотдача Богу, экстаз и единение с Богом совершаются одновременно. Этот текст очень важен, так как он устанавливает связь между единением, экстазом и обожением. Единение – это единение ума и божественной реальности, которая выше ума, потому оно и может происходить только путем потери власти над собой и отдачи себя во власть Божию, а это и есть экстаз. Наконец, именно этим единением, а не собственными силами и следует постигать Бога, делаясь «Божьими» (в этом Дионисий отмежевывается от Плотина, который говорит: делаясь «Богом») и будучи для Бога и с Богом.

Линии Дионисиевой мысли о сверхразумном единении, обожении и незнании как божественном знании сходятся в том центре его мысли, который составляет понятие  $\#\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ : Бог познается только в единении, обожении и экстазе, в том едином движении выхода из себя и самоотдачи Богу, где объединяются любовь и знание.

Именно это двойное движение экстаза описано в *Божественных именах*, где ум познает Бога, «отступив от всего сущего, оставив затем и себя самого», а также в обращении Дионисия к Тимофею в начале *Мистического богословия*, где Дионисий говорит, что должно освободиться «неудержимым и абсолютным из себя и из всего ( $\#\alpha\upsilon\tau\omicron\#\ \kappa\alpha\#\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon\upsilon$ ) исступлением» (MT I, 1, 1000 A).

<sup>368</sup> Ср. MT II, 1025 A: «Молитвенно желаем мы достичь того пресветлого мрака, видеть через невидение и незнание и познавать Превысшее всякого созерцания и познания через самую эту невозможность что-либо разглядеть и познать. В том и заключается воистину видение, и познание, и пресущественное славословие Пресущественному через отстранение от всего сущего» [перев. В. В. Библихина в: *Историко-философский ежегодник 90*, М., «Наука», 1991, сс. 228–229].

<sup>369</sup> Об экстазе см. DN III, 2, 681 D ( $\#\lambda\omicron\varsigma \#\xi\sigma\tau\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma \#\alpha\upsilon\tau\omicron\#\$ ); MT 1001 A и Рим 14, 7; 2 Кор 5, 13; 5, 15; Флп 1, 23.

Это-то высшее цветение экстаза как «из себя и из всего исступление», о котором твердят все мистики вплоть до св. Хуана де ла Крус<sup>370</sup>, и есть признак полноты мистического единения и след, оставленный таинственным автором *Мистического богословия* в западной мистике.

---

<sup>370</sup> Вся *Духовная песнь* есть «выход» или «бег» Возлюбленной за своим Возлюбленным. «Я вышла за тобой, вопия, но ты ушел», – говорит Супруга в первой строфе *Духовной песни*. Св. Хуан де ла Крус добавляет: «На духовном языке выход, о котором здесь речь, означает два способа следования за Богом. Сначала душа покидает все тварное, которое она ненавидит и презирает; затем она покидает и саму себя, забывая себя из любви к Богу» (*Песнь В 1*, 20). Этот «выход» души из самой себя и всего тварного совершается из любви. Это экстаз мистического богословия: «Так посредством этого мистического богословия и этой таинственной любви душа покидает всё, выходит из самой себя и восходит к Богу» (*2 Ночь 20*, 6). Мистическое богословие есть одновременно и «выход», экстаз и «темная ночь». Однако экстаз – не только «выход», но и «вход»: это тот момент в *Мистическом богословии* Дионисия, когда Моисей «вступает» в «поистине таинственный мрак неведения», но вход во Мрак у Дионисия не имеет христологического смысла, как в Жизни Моисея Григория Нисского. В *Духовной песни* мы находим три «входа» Супруги: – вход в сад, который есть «духовный брак»: «супруга входит в чарующий сад, который она желает» (*Песнь В 16*), – вход в «чашу креста»: «мы входим глубже в чашу» (*Песнь В 36*), – и вход в «тайну Христа», символом которого служит гранатовая брага, когда Супруг и Супруга проникают и входят «в пещеры весьма высокие, каменные» и отвеживают «гранатовой браги» (*Песнь В 37*), т. е. Страстей Христовых.

## **Заключение. Unio Mystica**

Под конец этого исследования о #ἕσις [единении] можно охарактеризовать это понятие и ответить на вопросы, которые возникали на протяжении всего нашего очерка.

# I. Единение, единство и соединение (Unification, unité et union)

## 1. Соединение в Боге и соединение с Богом

Отправная точка соединения с Богом – соединение в Боге, и, если вовлечься таким образом в движение исхождения-обращения из трактата *О божественных именах*, приводящее к божественному соединению с Единым, становится понятно, что соединение с Богом – не какой-то частный и отдельный факт, как можно было бы подумать, исходя из понятия экстаза, но что такое соединение следует мыслить в контексте того великого движения, которое исходит от Него и приводит к Нему, обнаруживая, что сердце этого движения – это  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$   $\#\rho\omega\varsigma$  [божественный эрос], любовь, понуждающая Добро выходить за пределы себя и распространяться, или сообщать себя различным существам, даруя им бытие, жизнь и мысль, любовь к Добру и Прекрасному, влекущая дух к Тому, Кто любим и желанен и Кто открывается как Возлюбленный. Соединение с Богом следует полагать именно внутри этого круга Добра и Любви.

## 2. Соединение за пределами разума и соединение с Богом

$\#\nu\omega\sigma\iota\varsigma$  определяется одновременно по отношению к разуму, как  $\#\nu\omega\sigma\iota\varsigma$   $\#\pi\#\rho$   $\nu\omicron\#\nu$  [соединение превыше ума], и по отношению к объекту соединения, как  $\#\nu\omega\sigma\iota\varsigma$   $\pi\rho\#\varsigma$   $\tau\#\nu$   $\theta\epsilon\acute{o}\nu$  [соединение с Богом]. Оба предлога –  $\#\pi\#\rho$  и  $\pi\rho\#\varsigma$  – определяют соединение применительно к субъекту и объекту. Ум присоединяется к ( $\pi\rho\#\varsigma$ ) Богу, к Лучу мрака, к Добру, пребывающему за пределом всех вещей ( $\#\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\omicron\nu$   $\#\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ ). Стало быть, это соединение осуществляется в превосхождении ума ( $\#\pi\#\rho$   $\nu\omicron\#\nu$ ) и в выходе из себя ( $\#\xi$   $\#\alpha\upsilon\tau\omicron\#$ ).

Мой тезис о  $\#\nu\omega\sigma\iota\varsigma$   $\#\pi\#\rho$   $\nu\omicron\#\nu$  как о союзе с Добром и Богом вне разума противостоит одновременно тезису Жюля Гросса, по мнению которого Дионисий говорит о «едином души» – выражение Прокла, никогда не употребляемое Дионисием, (конструкция спорной фразы (EH 437 A), согласно Г. Хайлю, и ее истолкование, с точки зрения которого речь идёт о некоей *pars animae* [части души], также сомнительны), – и тезису Жана Ваннеста, заключающего, исходя из параллели между *Божественными именами* и 38 трактатом *Эннеад*, что  $\#\nu\omega\sigma\iota\varsigma$   $\#\pi\#\rho$   $\nu\omicron\#\nu$  – это «способность» (разума?) познавать превосходящее разум.

## 3. Единение и единство (unification et unité) как соответствие Единому

Соединение (union) предполагает и завершает единение (unification). Согласно *Божественным именам* внутреннее единение совершается благодаря миротворному соединению в Мире, который упраздняет всякую войну внутри и вне нас, а согласно *Церковной иерархии* – благодаря печати крещения, которая есть «печать Единого», и благодаря атлетической борьбе в подражание Христу, причисляющей крещеных к *militia Christi* [войску Христову]. Но внутреннее единство не возникает благодаря одному только дару того Единого, которое дает форму Единого ( $\#\nu\omicron\epsilon\iota\delta\#\varsigma$ ) тем, кто отмечен Его печатью; оно есть также экстаз обретшего единство человека, который обращается к Тому, Кто не имеет формы ( $\#\nu\epsilon\iota\delta\epsilon\omicron\varsigma$ ).

## II. Соединение и два движения души

### 1. Круговое движение

Два движения соединения – это движение восхождения к Тому, Кто за пределом, а также круговое движение души, которая вращается вокруг Добра и возвращается в собственный центр, чтобы соединиться с Ним: «Душе же свойственно, во-первых, круговидное движение: ей дарована способность входить в себя извне и единовидно (# #νοεδ#ς συνέλιξις) обращать свои умственные силы как бы по некоему кругу, что придает ей устойчивость, отвращает от множества того, что вне ее, и сначала сосредотачивает в себе, а потом, по мере того как она становится единовидной (#νοειδ# γενομένην), объединяет с единственно объединенными силами и таким образом приводит к Прекрасному и Добру, Которое превыше всего сущего, единовидно, тождественно, безначально и бесконечно» (DN IV, 9, 705 A).

Здесь ясно отмечены два момента: сначала (πρ#τον) сосредоточение души в себе самой (ε#ς #αυτήν), а затем (ε#τα), после этого обращения, союз с «объединенными силами», т. е. силами ангельскими, и восхождение к Прекрасному и Добру (#π# τ#ν καλ#ν κα# #γαθόν), Которое превыше всего сущего (#π#ρ πάντα τ# #ντα). Сосредоточение множественного в едином происходит благодаря обращению сил души извне (#ξωθεν) внутрь себя, а восхождение к Добру – благодаря небесным силам, которые «приводят» ее к Нему. Ангелы не отсутствуют в *Божественных именах*, и не следует поспешно противопоставлять этот трактат *Иерархиям*.

Это двойное движение души к себе и за пределы себя подсказывает нам (Дионисий не говорит этого определенно), где заканчивается движение внутрь (центр) и где находится исходная точка движения ввысь (вершина, или острие, души). Метафоры центра души и вершины души равнозначны: обе намекают на то место встречи с Богом в конце движения, где одновременно имеет место самоуглубление и восхождение.

Соединение имеет анагогический характер. Оно совершается в превосхождении разума и в прекращении всякой умственной деятельности (#νενεργησία). Более того, отрешение от сущего и не сущего (Дионисий предостерегает Тимофея от непосвященных, связанных к сущему, воображающих, что ничего сверх сущего не существует) и подавление всякой умственной деятельности и всякого видения (прежде чем войти во мрак, Моисей отрывается от всего зримого и зрящего) – это условие нового способа познания в соединении. #νωσις предполагает отрешение от сущего и прекращение умственной деятельности, а стало быть, превосхождение бытия и разума: оно осуществляется в этом превосхождении, в этом восхождении к Богу, или Единому.

### 2. Порыв к лучу мрака

Таким образом, второй встающий здесь вопрос заключается в том, является ли соединение способностью, соответствующей способу познания, который превыше познания, подобно тем двум силам у Плотина, которые соответствуют двум способам познания – разумному и сверхразумному. Таково утверждение Жана Ваннеста. Но Дионисий не различает двух сил. Он противопоставляет силу и соединение, δύναμις и #νωσις. Первая представляет разуму познаваемость божественных имён, второе – превыше разума, ибо соединение с Богом превыше прославления этих имен. С другой стороны, сила, как всякий свет, сходящий свыше, от «Отца Светов», дана в исхождении, между тем как соединение совершается в

движении обращения. Это порыв, или касание, согласно двойному переводу слова #τιβολ#, разума, бросающегося навстречу лучу мрака.

Метафора Луча мрака, присутствующая во всей мистической традиции вплоть до Хуана де ла Крус, это очень сильный образ для выражения Божьего прикосновения к сердцевине души и порыва души навстречу Богу. Развивая этот образ, можно сказать, что луч мрака – это поток мрака внутрь души, узнающей Бога в себе, не зная ни того, как это происходит, ни Того, Кто к ней прикасается. В образе луча речь идет о соприкосновении между Богом и человеком, тогда как образ Моисея, входящего в облако мрака, означает, что именно мрак охватывает всего человека целиком, закрывая ему глаза перед неведомым великолепием. Дионисиевы образы переносят теперь нашу мысль к несказанному, о котором говорится в тексте, и Дионисий прав, ставя символ – прежде всего символ Мрака, – в один ряд с мистикой и противопоставляя его свету разума, который может объяснять и понимать, но бессилён представить то, что превосходит его.

### III. Соединение и экстаз

#### 1. Анагогия, порыв и экстаз

Теперь приходит на ум другой вопрос: существует ли преемственность между анагогическим движением и экстазом? – вопрос о преемственности или разрыве между тем и другим. Однако анагогическое движение имманентно деятельности разума, будь то очищение от символов или отрицательное богословие, между тем как экстаз есть прекращение всякой разумной деятельности. Префиксы #να – или #κ-/ #ξ – ясно указывают на различие в движении: есть подъем (#νοδος) отрицаний, возвышение (#ναγωγή) ума и восхождение Моисея, но есть предел: предел, или конец, отрицательного богословия – молчание, а предел восхождения (#νάβασις) Моисея – достижение вершины горы Синай. После этого нет ничего, есть молчание, облако, экстаз. В *Божественных именах* (872 В) и *Мистическом богословии* (997 В, 1000 А) Дионисий четко фиксирует это двойное движение экстаза – выход из всего и из себя самого. Недостаточно #φαίρεσις τ#ν #ντων [отъятия (всего) сущего], оно должно отрицать само себя через отрицание всякой речи (#λογία), всякой умственной деятельности (#νοησία), чтобы закончиться экстазом. Поэтому высочайший опыт экстаза, отсутствие речи и мысли не терпит многословия (πολλολογία).

#ξίσταται означает «выходить из» или «оставлять» данное состояние. #κστασις – это факт пребывания вне себя, утраты власти над собою, причем в двойном значении: отрицательном – безумия или отчуждения – и положительном – освобождения или опьянения. Так, в *Послании 9* (1112 С) Дионисий применяет термин #κστασις к опьянению Бога.

Экстаз, по Дионисию, это не экстаз Плотина<sup>371</sup> (в Дионисиевом экстазе нет внезапно-сти, термин #ξαίφνης [вдруг] применяется только к воплощению Слова в *Послании 3*, 1069 В) и не экстаз Григория Нисского, который есть скорее #κδημία [исшествие] по отношению к иным, чем νο#ς [ум], существам. Для Евагрия вершина духовной жизни – все еще состояние ума (νο# κατ#στασις), между тем как для Дионисия, по замечанию Рене Рока, «νο#ς ... отрицает сам себя как умственную деятельность, и это последнее отрицание заставляет его переступить порог экстаза, который есть одновременно сверхзнание (#π#ρ νο#ν), совершенное соединение (#νωσις) и обожение (θεώσις)»<sup>372</sup>.

Экстаз – это, главным образом, экстаз «божественной любви». Любовь – единственная, соединяющая и экстатическая. Есть многочисленные виды любви, соответствующие природе любящих, и, следовательно, существует иерархия любви: #ρως [любовь] бывает θε#ος [божественная], #γγελικός [ангельская], νοερός [умная], ψυχικός [душевная] и φυσικός [физическая] (DN 812 А), но учение Иерофея, излагаемое им в *Гимнах любви*, есть сведение многочисленных видов любви к любви единой, единая сила которой – залог единства между исхождением и обращением любви, чей источник и завершение – в Боге. Здесь мы касаемся ключевого момента: не позволит ли это учение о любви опознать его автора? Но, если оста-

<sup>371</sup> По Владимиру Лосскому, «Экстаз у Дионисия – это выход из бытия как такового; экстаз у Плотина – скорее сведение бытия к абсолютной простоте. Поэтому Плотин называет свой экстаз весьма характерным именем “упрощения”» (#πλωσις). Это путь сведения к простоте объекта созерцания, который может быть объективно определен как Единое (#ν) и в этом качестве не отличается от созерцающего субъекта. Несмотря на всё внешнее сходство, вызванное, главным образом, общим словарем, мы здесь далеки от отрицательного богословия Ареопагитик» (V. Lossky, *La théologie de l'Église d'Orient*, Paris 1944, p. 29). Мнение В. Лосского об отношении между Плотиним и Дионисием диаметрально противоположно мнению Ж. Ваннеста, о котором ниже.

<sup>372</sup> R. Roques, «Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys», *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 2, Paris 1953, col. 1899–1900.



вить в стороне параллели с Прокловыми *Комментариями к Алкивиаду I*, личность Иерофея остаётся тайной.

Любовь – единая, она же – соединяющая. Вся традиция удержала эту *vis unitiva* [еди-  
нящую силу] любви. Наконец – или в первую очередь – она экстагическая, и этот экстагиче-  
ский характер определяется как требование одержимости любовью: #κστατικ#ς # θε#ος #ρωσ  
ο#κ ##v #αυτ#v ε#ναι το#ς #παστ#ς #λλ# τ#v #ρωμένων – «божественная любовь... побуждает  
любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным» (DN 812 A). Эта равнозначность  
любви и непринадлежности себе позволяет нам ответить на возражение Жана Ваннеста,  
который говорит, что «в мистическом ходе мысли Дионисия нет места для любви», или на  
неоспоримое само по себе замечание Рене Рока об «отсутствии #ύλη и #ρωσ в *Мистиче-  
ском богословии* и в *Послании I*». Когда Дионисий пишет, что Моисей «во мрак неведения  
проникает воистину таинственный», «ни себе, ни чему-либо другому не принадлежа» (π#ς  
#v το# πάντων #πέκεινα κα# ο#δενός, ο#τε #τέρου) (MT 1001 A), речь идёт именно о том же  
требовании не принадлежать себе и вполне принадлежать Богу. А значит, о любви.

Исступление из себя связано с любовью как принесение себя в дар другому. *Превос-  
хождение себя не может совершиться без отказа принадлежать себе*, и анагогическое  
движение разума продолжается экстазом, который есть выход из себя, или отказ принадле-  
жать себе, и принадлежность Богу.

Если пойти дальше, следует отметить, что существуют два образца соединения и един-  
ства, а именно соединение монаха и соединение любящих.

## 2. Исступленный эрос

*Пример любящих* в Дионисиевом корпусе не развит эксплицитно, как в *Эннеадах* Пло-  
тина. Нет упоминания о любящих, которые, будучи двумя, составляют одно. Они упоми-  
наются только в связи с требованием любви, чтобы любящий принадлежал не себе, но  
любимому. Эта аксиома абсолютного требования любви перекликается с ветхозаветной  
божественной ревностью, которая есть не что иное, как проявление монотеизма в контексте  
любви.

## 3. Монах и божественная Монада

*Пример монаха* более тонок. Это пограничный пример. На первый взгляд, об экстазе  
речь не идет, и акцент делается скорее на единении и внутреннем единстве монаха (μοναχός),  
который должен быть един (μόνος), прост и сосредоточен (#via#ος), а не только в качестве  
крещеного подобен Единому (#νοειδ#ς) более, чем это бывает в единении. Монах (μοναχός)  
может быть единым (μόνος) только в соединении с божественной Монадой (μονάς). Это озна-  
чает, что единство также является экстагическим, как справедливо заметил Р. Рок. Этот при-  
мер показывает, что единство человека осуществляется не в нем, но в Боге. Единство «Я»  
есть экстаз, выход в божественное Единство или Монаду. Это единство монаха – пример для  
всех людей. Монашеская жизнь – «истинная философия», в жизни и бытии монаха следует  
видеть осуществление идеала жизни философа по Дионисию.

Соединение монаха и божественной Монады – не соединение любящих. И однако  
общее между монахом и любящими в том, что и он, и они испулены, ибо как монах находит  
свое единство только в Боге, так и любящие в своем соединении пребывают вне себя, друг  
в друге. Примером «истинно любящего», которым Дионисий иллюстрирует испуленный  
эрос, служит апостол Павел, говоривший, будучи вне себя: «Уже не я живу, но живет во мне  
Христос» (Гал 2, 20). Цитата из *Послания к Галатам* выражает это обоюдное испуление

Христа в Павле и Павла во Христе. Христос – это жизнь Павла, это жизнь всех христиан, как утверждает Дионисий в том любопытном месте *Церковной иерархии*, где, толкуя вознесение Святых Даров, он говорит, что в этом вознесении Тела Христова показана «жизнь во#ς». Священные символы позволяют обнаружить сокровенное.

## IV. Соединение и обожение

### 1. Обожение, экстаз и соединение (θέωσις, #κστασις и #νωσις)

Теперь представляется ясной разница между пониманием обожения и экстаза у Плотина и Дионисия: для Плотина душа в экстазе настолько соединяется с Богом, что человек «становится Богом, вернее он и есть Бог» (#αυτ#ν... θε#ν γενόμενον, μ#λλον δ# #ντα)<sup>373</sup>; для Дионисия же те, кто соединился с Богом, становятся не Богом, а «Божьими», Его собственностью.

В соответствии с этим божественное надлежит постигать не нашими силами, но полным самих себя из самих себя исступлением и в Божьих обращении. Лучшие ведь быть Божьими, чем своими, ибо кто окажется с Богом, тому и будет дано божественное (#λλ' #λους #αυτο#ς #λων #αυτ#ν #ξισταμένους κα# #λους θεο# γιγνομένους, κρε#ττον γ#ρ ε#ναι θεο# κα# μ# #αυτ#ν. Ο#τω γ#ρ #σται τ# θε#α δοτ# το#ς μεν# θεο# γινομένους) (DN VII, 1, 865 D – 865 A).

Дионисий здесь устанавливает связь между #νωσις, #κστασις и θέωσις: обожение – плод экстаза и соединения. Те, кто соединился с Богом, становятся «Божьими» (θεο# γιγνομένους) и «с Богом» (μετ# θεο# γινομένους). Соединение с Богом определяется отношением принадлежности и близости.

Стать Богом, а скорее быть Богом – вот языческая мистика; стать Божьим, быть всецело с Богом (ε#ναι θεο#) – вот мистика христианская. Конечно, христианское предание утверждает: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом»; стало быть, языческую мистику от христианской отличает не столько понятие «стать Богом» (θε#ν γενόμενον), но скорее (μ#λλον δ# #ντα) утверждение, что человек есть Бог, или что он осознает пребывающую в нем божественную частицу.

### 2. Обожение, таинства и совершенствование (θέωσις, τελετή и τελείωσις)

В Божественных именах обожение основано на аксиоме «только подобный познаёт подобного». Отсюда следует, что познание божественного (τ# θε#α) предполагает обожение, или уподобление Богу.

В Церковной иерархии Дионисий ставит новое условие: посвящение в тайны через иерархию и в иерархии. Включение в иерархию совершается через крещение – новое рождение, и Дионисий утверждает, что без этой способности «существовать божественно» не может быть θεωρία.

Существует продвижение в таинствах, так же как продвижение в возрастании человека от крещения, придающего посвященному «печать Единого», до причастия, таинства таинств, или таинства соединения, и продвижение идет «тремя путями» – очищения, просвещения и совершенного посвящения, даруемыми различными порядками иерархии.

<sup>373</sup> Plotin. Enn. IV, 9 (9) 9, 56.

Так как анализ иерархической вселенной Дионисия успешно осуществлен Рене Роком, у меня нет намерения повторять его, но лишь показать продвижение человека в единении, его обожении и соединении с Богом от крещения до монашеского посвящения.

Епископ и монах – образцы совершенства. Как и в соединении, в обожении монах занимает особое место. Как и священный народ, он принадлежит к порядку созерцания (θεωρητικὴ τάξις), но причащается он другим способом (#τέρ# τρόπ#), вместе со священниками. Это различие в способе причащения есть также различие в способе созерцания<sup>374</sup>. Монах «будет не созерцателем только», он будет обладать «божественным ведением» (ο# θεωρητικὸς μόνον #σταί... #λλ# μετ# θείας... γνώσεως) (EH 536 C). Дионисий употребляет выражение ο# μόνον... #λλ# κα# по отношению к Иерофею, который «не только узнавал, но и переживал божественное». Различие между Иерофеем и другими священниками в том, что он имеет не только знание (μαθε#ν), но и переживание (παθε#ν) божественного. Так и монах имеет не только θεωρία, но и γν#σις.

Связь между богопознанием и обожением человека в традиции отцов Церкви постоянна, но связь между любовью и обожением становится отдельной темой лишь у Максима Исповедника. У него человек достигает обожения через милосердие и признак обожения – любовь к врагам.

<sup>374</sup> Согласно Рене Року, «можно говорить о θεωρία для всех порядков иерархии. Но тогда эта θεωρία пропорциональна способности к божественному (#ναλογία, συμμετρία) каждого из них. Например, порядок монахов остается созерцательным и в то же время ему доступна #πιστήμη, но и то, и другое он делает высшим способом, иначе, чем священный народ: ο# θεωρητικὸς μόνον... ο#δ# κατ# μέσην τάξιν (священный народ) #π# τ#ν κοινωνίαν #ζει... #λλ#... #τέρ# τρόπ# παρ# τ#ν #ερ#ν λαόν [...будет не созерцателем только ... и не так будет приступать к приобщению священнейших символов, как занимающие среднюю степень (священный народ), но ... иным образом, чем священный народ] (EH 536 C). Более того, θεωρία будет различной для каждого субъекта в зависимости от того, обращена ли она к бесстрастной высшей части души (#παθές) или к подверженной страстям высшей части души (παθητικόν) (Послание 9, 1108 AB). *Это позволяет утверждать, что в бого-страстном состоянии (état théopathique) существует чистейшая θεωρία.* Это состояние допускает мистические созерцания: μυστικὴ θεάματα (MT 997 B). Это достигается оставлением чувственного и умозрительного, которое превосходится в этом новом способе познания». J. Lemaître, R. Roques, M. Viller, «Vocabulaire de la contemplation chez le Pseudo-Denys», *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 2, Paris 1953, col. 1786.

## V. Соединение во мраке неведения

Не одни Павел и Иерофей – образцы мистического соединения: Моисей Григория Нисского в Дионисиевом *Мистическом богословии* остается примером мистического опыта. Параллели между *Жизнью Моисея* Филона, *Жизнью Моисея* Григория и *Мистическим богословием* имели только одну цель: показать святоотеческое толкование повествования *Книги Исход* исходя из четырех параметров: этапы, место, мрак и видение.

Остаются два вопроса: существует ли зрение во мраке, и что такое Дионисиева мистика – мистика мрака или мистика света?

### 1. Мистические созерцания (τ# μυστικ# θεάματα)

Р. Рок говорит, что в мистическом опыте еще существует зрение и приводит выражение τ# μυστικ# θεάματα, употребляемое Дионисием в его советах Тимофею: «усердно прилежать мистическим созерцаниям». Для начала надо отметить, что речь идет пока еще об «умственном упражнении», между тем как во мраке ум пребывает всецело бездеятельным. С другой стороны – и я хочу подчеркнуть это различие, – Дионисий говорит, что взойдя на вершину Синая, Моисей созерцает (θεωρε#) не Бога, а лишь «гипотетические выражения». Нельзя созерцать превосходящее разум, можно – только тайны, описанные в *Церковной иерархии*, или λόγοι #πoтtкoί, о которых говорится в *Мистическом богословии*. Так нужно ли различать θεωρία и θέαμα, как, не говоря этого прямо, внушает Рене Рок, и определять θέαμα как последнюю форму видения в самом лоне Мрака либо, напротив, следует сказать, что у того, кто подобно Моисею превзошел зримое и само зрение, дабы войти во *Мрак неведения*, зрение есть не-зрение?

Есть γν#σις, но не θεωρία.

### 2. Свет и Мрак

Теперь неизбежно следует вопрос: Дионисиева мистика – это мистика мрака или мистика света?

В *Божественных именах* соединение есть «соединение со сверхбожественным светом» (πρ#ς τ# #πέρθεον φ#ς #νωσις):

С таковым соединяющиеся, подражая по возможности ангелам, боговидные умы – поскольку по прекращении всякой умственной деятельности происходит *соединение обожаемых умов со сверхбожественным светом* – воспевают это самым подходящим образом путем отрицания всего сущего, – *до такой степени будучи поистине и сверхъестественно просвещены блаженнейшим соединением* (#πέρφου# #λλαμφθέντες #κ τ#ς πρ#ς α#τ# μακαριωτάτης #νώσεως) с тем, что является Причиной всего сущего, Само же – Ничем, как всему сверхсущественно запредельное (DN I, 5, 593 B-C).

Соединение – это просвещение, но воспевание света совершается путем «отрицания всего сущего» (τ#ν #ντων #φαίρεσεως), а следовательно, и самого света. И это выражение Дионисий в точности повторяет во второй главе *Мистического богословия*, говоря о Мраке, который назван #πέρφωτος γνόφος [пресветлый мрак]: «Молимся о том, чтобы оказаться нам в этом пресветлом мраке и посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать, ибо и это есть поистине

видеть и ведать; и – чтобы Пресущественного пресущественно воспеть путем отрицания всего сущего» (МТ 1025 В). Именно здесь он приводит платоновский пример со скульптором, который работает «изымая все облегающее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним отъятием выявляя как таковую сокровенную красоту» (МТ 1025 В). Но меньше обращали внимания на то, что это #φαίρεσις τ#ν #ντων [отъятие, отрицание всего сущего], позволяющее выявить сокровенную красоту, есть равным образом отъятие света сущего, позволяющее явиться Мраку: «Все отнимаем, чтобы, открыв, уразуметь то неведение, прикровенное в сфере сущего познаваемым, и увидеть тот пресущественный мрак, скрываемый всяческим светом, связанным с сущим» (МТ 1025 С). *Пресветлый мрак* включается в *пресущественный мрак*, и движение руки скульптора, отсекающего мрамор, за которым прячется сокровенная красота статуи, продолжается в движении руки мистического богослова, снимающего покров света и знания, чтобы дать появиться красоте мрака среди света и красоте #γνωσία [неведения] среди познания сущего.

Как в отношении между знанием и незнанием бывает знание, которое меньше незнания, а бывает знание, которое и есть само неведение, так бывает и свет, скрывающий Мрак, и этот свет надо отъять, дабы «увидеть» Мрак, но божественный Свет – это и есть тот самый *свет неприступный* из Первого Послания к Тимофею 6, 17, который равным образом может быть назван и мраком, ибо пресущественная Причина – «не тьма и не свет» (ο#τε σκότος #στ#ν ο#τε φ#ς) (МТ 1048 А).

Но кто войдет в *пресветлый мрак*, тот просвещен, и именно это просвещение (#λλαμψις) позволяет сказать, что Дионисиева мистика, как всякая христианская мистика, есть мистика света, даже если регистр ее символики и опыта принадлежит мраку или ночи. Глубочайший парадокс лежит не в символическом плане *пресветлого Мрака*, но в плане опыта: чем глубже мистик погружается в ночь, тем более он просвещен.

## VI. Соединение с неведомым

Но кто этот Бог, с которым соединяется ум? С чем он соединяется – с силами, энергиями или же с сущностью? Может ли божественная Сущность быть абсолютно неведомой, даже в эсхатологии?

### 1. Сущность и силы

Открывая Свое имя, Бог до некоторой степени показывает Себя, и всякое имя Божие есть богоявление. Но общение с Богом, скажет предание исихастов, есть общение с Его силами, или энергиями, но не с сущностью. Сама несообщаемость божественной Сущности чему-либо исключает ее обнаружение.

Восточная традиция различает сущность и энергии, оттого-то Бог и в этой, и в иной жизни познается только через Его силы, или энергии. Как в день Преображения Христова были зримы только божественные энергии, так и во славе есть видение не божественной Сущности, но лишь энергий<sup>375</sup>. Западная традиция различает сущность и существование: здесь, на земле можно познать лишь существование Бога (*an sit*), говорит св. Фома Аквинский, но нельзя познать, что есть Бог (*quod est*); видение божественной сущности возможно только во славе или в некоторых опытах экстаза, таких как у Моисея или апостола Павла. Если видение божественной сущности возможно, то мрак принадлежит земле, а с приближением смерти, на исходе мистической ночи, встает «заря». Темная ночь св. Хуана де ла Крус кончается «тихой ночью перед восходом зари» (*noche sosegada en par de los levantes de la aurora*)<sup>376</sup>.

Если божественная сущность непознаваема<sup>377</sup> и если «Бог» – не «имя природы»<sup>378</sup>, тогда что я подразумеваю, говоря «Бог»? В этом весь вопрос об именовании Бога. Апофатизм строго придерживается здесь и той, и другой традиции: я знаю, о Ком я говорю, но не знаю, кто Он. Как в таком случае мне Его называть? Следует различать Того, Кого я называю, и то, на основании чего я Его называю, исходящие от Него движения и действия. Я знаю Бога не Самого по Себе, но через Его творения. Подобие между Богом и творением несовершенно,

<sup>375</sup> См. V. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962, ch. VII «Saint Denys l'Aréopagite et saint Maxime le Confesseur», p. 101–112.

<sup>376</sup> S. Jean de la Croix. *Cantique spirituel* B 15, 22, *Œuvres complètes*, Paris 1990, p. 1203 et 1296-7. См. Y. de Andia, «Jean de la Croix et la «théologie mystique» de Pseudo-Denys l'Aréopagite», в: Centre de Notre Dame de Vie, *Jean de la Croix, un saint, un maître*, Vénasque 1992, p. 296.

<sup>377</sup> Кардинал Журнэ в своей книжечке *Знание и незнание Бога (Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Paris 1969) различает «незнающее знание» и «знающее неведение». «Первое знание, – говорит он, – нуждается как в средстве (*medium quo*) в концептуальных высказываниях, данных в откровении. Оно ищет их, как заблудившийся человек ищет надежной тропки в горах... Положительное содержание понятий несравненно более помогает ему, чем их ограниченность его смущает. Стало быть, во-первых и как таковое, это знание утвердительное, апофатическое, а во-вторых – отрицательное, катафатическое» (с. 96). Но в речь о Боге, будь она утвердительная или апофатическая, вносит поправку отрицательный путь, который отрицает пределы самой речи: «Существует иное богопознание, – прибавляет он, – которое, отнюдь не разрушая предыдущее, опирается на него, чтобы подняться выше, подобно тому как испарения покоятся на море. Его образ действия, сказали мы, присущ не столько любящей вере, как верующей любви. Будучи выше нагой мудрости веры, оно представляет мудрость, опьяненную любовью, а эта мудрость – дар Святого Духа, на нее указывал апостол Павел: «Духовный судит обо всем, а о нем судить никто не может» (1 Кор 2,15), на нее указывал Дионисий, когда писал, что Иерофей «не только узнавал, но и переживал (*pathein*) божественное» (ср. DN 648 В и Фомы Аквинского *Expositio de divinis nominibus*, с. 2, n°). Это не столько незнающее знание, сколько знающее неведение, преисполняющее неведение» (с. 98–99). Это знающее неведение – сладостная наука о Боге, подаваемая в дарах Святого Духа. Это знание любви, которое в этой жизни предшествует знанию. «Эта сладостная наука, – говорит св. Хуан де ла Крус, – мистическое богословие, или сокровенная наука о Боге, которую духовные люди называют созерцанием» (*Песнь духа*, строфа 18, стих 2).

<sup>378</sup> Сумма теологии, ч. I, 13 а, 8.

и все же только путем аналогии, основанной на отношении подобия между Создателем и созданиями можно что-то сказать о Боге; однако, как утверждал Латеранский собор (1215)<sup>379</sup>, несходство больше подобия, а лишённые подобия имена и образы более применимы к Богу, чем образы, сходные с Ним<sup>380</sup>.

Итак, вот две великие оси апофатизма: с одной стороны, различие между знанием о существовании Бога и неведением Его божественной сущности, а с другой – отношение между сходством и несходством. Таковы две великие мистические интуиции: Бог открывает Себя, но еще божественнее то, говорит Дионисий в *Послании X*, что в самом открытии Своего бытия Он остается сокрытым: *Vere tu es Deus absconditus* [Воистину Ты еси Бог сокрытый]. Мы можем Его назвать только через последние отзвуки (#πληήματα) Его имен либо исходя из Его образов и признаков, но мы остаемся – как говорит блаж. Августин в *Исповеди* (VII, X, 16), еще до Мейстера Экхарта, в *regio dissimilitudinis* [царстве несходства].

## 2. Соединиться с неведомым

Бог – не только *Deus absconditus*, Он также – *Deus ignotus* [Бог неведомый]. Центральная интуиция *Мистического богословия* состоит в следующем: соединение с Богом есть соединение с чем-то неведомым или с Неведомым (неопределенность указывает на чудесный характер этого соединения, между тем как «неведомый Бог» уже уловим), с «совершенно неведомым (τ# παντελ#ς #γνώτ#)» (МТ 1001 А 10–11). Это Тот неведомый Бог, Которого так называет апостол Павел в Ареопаге<sup>381</sup>.

Именно эту интуицию подхватывает св. Фома, говоря, что с Богом соединяются не только как с неведомым, но и поскольку Он неведом, *tanquam ignotum* или *quasi ignotum*: «Вершина нашего знания в этой жизни, как говорит Дионисий в своем творении *О мистическом богословии*, в том, что “мы соединяемся с Богом как с неведомым”; это происходит от того, что мы не знаем, что Он такое, а Его сущность остается совершенно скрытой от нас (*quid vero sit penitus manet ignotum*). Поэтому чтобы подчеркнуть неведение, присущее этому великому ведению, сказано о Моисее, что он “вступил во мрак, где Бог” (*quod accessit ad caliginem in qua est Deus*)»<sup>382</sup>. Перевод слова γνόφος, который дает Вульгата, а именно *caligo*, вводит нас в другой мир, в мир средневековых комментариев на Дионисия.

<sup>379</sup> «Невозможно установить подобие между Создателем и созданием, не предпослав ему большее несходство» (*Quia inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*), Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, p. 432.

<sup>380</sup> Фома Аквинский. *Сумма теологии*, ч. I, а 9, 3 и далее.

<sup>381</sup> Деян 17, 23.

<sup>382</sup> S. Thomas, *Summa contra Gentiles*, Lib. 3, p. 49: «Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionisius dicit in libro *De Mystica Theologia, cum Deo quasi ignoto coniungimur*: quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, *quid vero sit penitus manet ignotum*. Unde et ad huius sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur, *Exodi 20–21, quod accessit ad caliginem in qua est Deus*». Ср. также *In Trinitate Boethii*, q. 1, a. 2, ad 1 um: «Ad primum igitur dicendum, quod secundum hoc dicimur in fine nostrae cognitionis *Deum tanquam ignotum cognoscere*, quia tunc maximae mens in Deum cognitione perfectissime invenitur quando cognoscitur eius essentiam esse supra in quod apprehendere potest in statu huius viae; et sic quamvis maneat ignotum quid est, scitur tamen quia est.» (Итак, на первое [возражение] следует сказать: что в конце нашего познания мы познаем Бога словно неведомого, говорится о нас в том смысле, что ум наиболее совершенным образом достигает величайшего познания Бога тогда, когда познается, что Его сущность – выше всего, что может быть постигнуто в состоянии этого [земного] пути; и таким образом, хотя остается неведомым, что Он есть, известно все же, что Он есть); *Summa Theologiae Ia Pars*, q. 12, a. 13, *ad Ium* «In hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto coniungimus; tamen plenius ipsum cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur, et in quantum aliquis ei attribuiamus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum» («В этой жизни мы не узнаем о Боге, что Он есть, и таким образом соединяемся с Ним как бы с неведомым, однако познаем Его полнее, поскольку нам бывают показаны многочисленные и превосходнейшие следствия Его [действий], и поскольку на основании божественного Откровения мы приписываем Ему нечто, недостижимое для естественного разума, например, что Бог троичен и един).



В этом «высоком неведении» божественного ведения св. Фома шел вслед за Дионисием, как бы повторяя его *pati divina*, но он не мог следовать за ним в утверждении  $\nu\omega\sigma\iota\varsigma$   $\#\pi\#\rho$   $\nu\omega\#v$  [сверхумного единения], который можно обосновать только в неоплатоническом контексте. А Хуан де ла Крус будет пытаться достичь аристотелевского различения деятельного и страдательного разума, желая понять пассивное ведение божественного неведения.

### 3. Переживать божественное

Хотя Бог остается Сам в Себе непознаваемым, Его возможно познать через внутренние действия и движения и прежде всего через любовь. Это ведение Бога, Который «ближе ко мне, чем я сам», – «сладостная наука», плод любви, сопровождающей умудренное познание. Именно из-за любовного чувства героиня *Песни песней* в гомилиях Григория Нисского призывает Бога: «Ты, Кого любит моё сердце»<sup>383</sup>. Сопровождаемое любовью познание Любимой уверенно называет Любимого исходя из того, как Он действует в ней, между тем как Он Сам остается совершенно неведомым в соединении с ней.

Внимателен ли Дионисий к тому, как действует Бог? Да, но только в том, что касается ангелов. В *Церковной иерархии* (С 165 В) Дионисий говорит, что синергия – это признание Божьего действия в ангеле. Конечно, Иерофей, представлен как тот, кто «не только узнавал, но и переживал божественное», однако это  $\pi\alpha\theta\acute{\omega}\nu$   $\tau\#\theta\epsilon\#\alpha$ , или *pati divina*, отзвук которого слышится вплоть до вопроса о даре мудрости, поставленного Фомой Аквинским<sup>384</sup>, упомянуто между прочим, и в творениях Дионисия больше не встречается. Подобие для Дионисия важнее, чем симпатия. Ведь основное подобие, которое делает возможной  $\sigma\upsilon\mu\lambda\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$  между Иерофеем,  $\theta\epsilon\#\sigma\varsigma$   $\#\nu\#\rho$ , и божественным ( $\tau\#\theta\epsilon\#\alpha$ ), это  $\sigma\upsilon\omega\theta\#\nu\alpha\iota$  [осуществление] Иисуса. Бог непостижим, но благодаря воплощению Иисуса обоженный человек может переживать божественное.

---

<sup>383</sup> Grégoire de Nysse, In Canticum, Oratio 2; PG 44, 801 A; GNO VI, p. 61.

<sup>384</sup> Фома Аквинский. *Сумма теологии*, II, часть II, 45, а 2: «Что касается божественного, способность разумно судить о нем есть часть той мудрости, что присуща рассудку. Но способность судить о божественном соприродно есть часть той мудрости, что даруется Святым Духом. Дионисий говорит об Иерофее, что тот “не только познавал, но и переживал божественное”. Это чувство божественного, эта соприродность с ним даётся нам любовью, соединяющей с Богом. “А соединяющийся с Господом есть один дух с Господом” (1 Кор 6, 17). Итак, мудрость как дар имеет причиной волю, т. е. любовь, но она коренится не в рассудке, дело которого – разумное суждение, как видели мы выше».

## VII. Непосредственное соединение

В творениях Дионисия представлены различные стороны соединения: в *Божественных именах* – соединение вне разума, в *Церковной иерархии* – соединение в таинствах, в *Мистическом богословии* – соединение с несказанным и неведомым Богом.

Большинством комментаторов Дионисия ставится вопрос: не два ли пути приводят к соединению – иерархический и мистический? И можно ли следовать одним из них, – путем, указанным в *Божественных именах* и *Мистическом богословии*, – оставив другой – путь *Церковной иерархии*? Сам Дионисий этого вопроса не ставит, и вряд ли он был намерен разделить эти пути.

### 1. Путь иерархический и путь мистический

С этим спорят и Рене Рок в *Словаре духовности*, и Жан Ваннест в *Тайне Бога*<sup>385</sup>, одинаково противопоставляя иерархический и мистический пути соединения.

Тогда возникает вопрос: если иерархическое созерцание всеобщее и необходимо, если, поэтому, весь человеческий разум неспособен постигнуть Бога без непрерывного посредничества всех ангельских чинов (СН XIII), то возможен ли после этого экстаз, и если он все же возможен, то может ли он быть непосредственной встречей с Богом, соприкосновением, обоживающим вознесением, которое действительно выводит разум за грань чувственности да еще и за грань самой разумности?<sup>386</sup>

В самом деле, только первая ангельская триада – Херувимы, Серафимы и Престолы – «непосредственно» (#μέσως) соотносится с Богом. Вся небесная, а тем более церковная иерархия получает озарение, исходящее свыше, от Отца светов, только через посредство этой первой триады. Сам Христос познал волю Божию через ангела-вестника. Дионисий имеет в виду борец Христово в саду Гефсиманском, где, согласно тайному преданию, Его утешал ангел.

Противоречит ли экстазу необходимое всем посредничество, прежде всего ангельское, а затем церковное, спрашивает Р. Рок. Иначе говоря: существует ли непосредственное соединение?

Между тем в *Церковной иерархии* Дионисий применяет наречие #μέσως к озарению святых, которые становятся соприродны умопостигаемому свету (#ς συγγενέσι το# νοητο# φωτός). Это служители, окружающие первосвященника, которые вправе присутствовать при елеосвящении, скрытом от очей непосвященных. «Ибо чисто и непосредственно сияющий для мужей, пребывающих в Боге, как родственных умственному свету, и непокровенно для их умственных чувствилищ благоухающий луч Всесвященного не доходит таким же образом до того, что находится ниже» (ЕН 476 В-С).

Значит, первый круг небесной иерархии – Херувимы, Серафимы и Престолы, так же как первый круг иерархии церковной (те, кто окружает иерарха) – получает божественное

<sup>385</sup> J. Vanneste, *Le mystère de Dieu*, p. 223: «Эти два духовные состояния, “теология” и “теургия”, сопоставленные и систематизированные Проклом, должны были стать основой сочинений Дионисия. Отсюда следует сосуществование двух способов соединения с Богом, один в возвращении из *Иерархий*, другой в индивидуальном восхождении ума к Трансцендентному. Если это так, опыт Ареопагита в *Мистическом богословии* и, соответственно, его мистическое учение связаны с Плотининовым иступлением».

<sup>386</sup> R. Roques, «Contemplation, extase et ténèbres chez le PseudoDenys». *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 2, Paris 1953 col. 1908–1909.

озарение непосредственно. Однако, говорит Дионисий Демофилу, должно отдать справедливость всякому по его чину, и «справедливо, чтобы и ангелам было воздано и уделено по достоинству, однако же – не нами, о Димофил, а нам – *через них* от Бога, и им – от еще более преимущественных по положению ангелов» (EP VIII, 1092 D). Следует ли различать божественное озарение, получаемое непосредственно, от воздаяний Божиих, передаваемых ангелами? Нет посредника между лучом Божиим и разумом, которого он коснется, но это соединение сверхразумно, то есть непостижимо, между тем как всякое постижение происходит через посредников.

## 2. Божественные устремления

Чтобы постараться ответить на вопрос о двух путях, ведущих к соединению, не надо стремиться создать систему и внешним образом придать тексту связность или заполнить то, о чем он умалчивает. Можно, однако, указать перспективу ответа с помощью *теории божественных устремлений*. Дионисий различает устремление внутреннее и внешнее. Устремление внешнее проходит через иерархию и таинства, устремление внутреннее прямо касается любви, экстатической силы, приводящей в движение само Добро и побуждающей его выйти из себя, чтобы распространиться. Сам Дионисий в начале *Церковной иерархии* вспоминает учение Иерофея о любви, говоря: «Общий же предел для всей иерархии – непрерывная<sup>387</sup> любовь к Богу» (προσεχ#ς #γάπησις)<sup>388</sup> (EH 376 A). Именно любовь создает единство и сущность иерархии, любовь получаемая и любовь даваемая. Поэтому представляется, что учение Иерофея о любви – главное в мысли Дионисия.

---

<sup>387</sup> Во французском оригинале *l'amour contigu*, т. е. смежная, соприкасающаяся, прилегающая любовь. См. следующую сноску. – Прим. переводчика.

<sup>388</sup> Следовало бы переводить *προσεχ#ς #γάπησις* не как «непрерывная» («contínu»), а как «смежная (соприкасающаяся, прилегающая) любовь» («amour contigu»), что служит аргументом в пользу непосредственного соединения. Есть два наречия для выражения прямого соприкосновения при отсутствии посредника – *προσεχ#ς* и *#μέσως*, значения которых в *Небесной иерархии* взаимосвязаны: «Божественнейший наш священносовершитель разделяет их на три троичных устройства. И первое, говорит он, пребывает всегда около Бога, близко к Нему и прежде других, непосредственно, согласно преданию, соединяется с Ним» (*προσεχ#ς α#τ# κα# πρ# τ#ν #λλων #μέσως #ν#σθαι παραδεδομένον*). (CH 200 D).

## VIII. Соединение и Троица

### 1. Троица

Различие между двумя группами творений Дионисия проявляется в том, что одни из них начинаются призыванием Троицы, а другие – призыванием Иисуса; первые – богословские, вторые – относятся к Христу. *Небесная иерархия* и *Церковная иерархия* начинаются с молитвы к Иисусу<sup>389</sup>, Который есть начало обеих иерархий, между тем как *Мистическое богословие* и *Божественные имена* начинаются с призывания Троицы: Τρι#ς #περοῦσιε ка# #περθεε ка# #περάγαθε (MT 997 A 19)<sup>390</sup>.

Сначала рассмотрим, пожалуй, всеомертвенное изъяснительное благонаименование всех Божиих исхождений, *призвав благоначальную и сверхблагую Троицу, проясняющую все Свои в высшей степени благие промыслы*. Ибо первым делом к Ней как к благоначалию подобает нам молитвами возводить себя, и по мере приближения к Ней просвещаться всеблагими дарованиями, окружающими Ее. Она присутствует ведь во всем, но не все присутствует в Ней. *И когда мы призываем Ее всечистыми молитвами, незамутненным умом, приверженностью к божественному соединению* (#νεπιθολώτ# δ# v# ка# τ# πρ#ς θείαν #νωσιν #πιτηδειότητι), *тогда и мы в ней присутствуем...* (DN III, 680 B).

Божественное соединение – это соединение с Троицей, требующее ясности ума, но вопреки тому, что мы находим у Евагрия, Троицкий свет не озаряет ум радужным светом, подобно «работе из чистого сапфира» – подножию Бога. Молитва вводит нас в присутствие Бога присносущного и прикрепляет нас к Нему, как судно к утесу.

Мистика Дионисия стремится быть троической мистикой Троицею Бога, проявляющегося в «трех ипостасях» (DN II, A), ибо Он есть «все превышающая божественность, воспеваемая как Единица и как Троица» (DN XIII, 980 D). Примечательно, что главы II и XIII *Божественных имен* представляют собой как бы масштабное обрамление текста, так что Троица оказывается в начале исхождения и в конце обращения; *Божественные имена* – богословский трактат не о Боге Едином, но о Боге Троицеском, и в этом ее отличие от *Суммы теологии*, где вопрос 13, о божественных именах, помещен в разделе «De Deo uno». Однако троическое богословие Дионисия нельзя назвать «домостроительным», и у него не встретишь, как у Иринея Лионского или Василия Кесарийского, движения, или «ритма», приводящего человека через Духа к Сыну и через Сына к Отцу. У Дионисия отсутствует та охватывающая человека динамизм, или троической жизнью, которую Василий назвал θεοϋνωσία, и поэтому его созерцание тайны Троицы не влияет на его антропологию. Даже великая святоотеческая тема образа и подобия затронута у него лишь косвенно, в размыш-

<sup>389</sup> *Небесная иерархия* начинается призыванием Иисуса: «Итак, призвав Иисуса, Отчий “Свет”, сущий, “истинный”, Который просвещает всякого человека, грядущего в мир”, через Которого мы получили доступ к светонаначальному Отцу, восклонимся, насколько это возможно, ввысь к переданным отцами сияниям священнейших Речений» (CH I, 1–120 B). С того же начинается и *Церковная иерархия*: «Сам Иисус, богоначальнейший и сверхсущественнейший ум, начало, сущность и богоначальнейшая сила всей иерархии, ее освящения и богодействия, более явно и более постигаемо для ума блистает блаженным и лучшим нас сущностям и, по мере их силы, уподобляет их собственному свету» (EH I, 1 372 A).

<sup>390</sup> Это прекрасное обращение, повторенное впоследствии Софронием Иерусалимским, прокомментировано самим Дионисием в *Божественных именах*: «Так, в божественном единстве, то есть сверхсущественности, единым и общим для изначальной Троицы является сверхсущественное существование (#περοῦσιος #παρξις), сверхбожественная божественность, сверхблагая благодать» (DN II, 641 1A).

лении о сходстве, вне связи с Троическим творчеством. Как же относится человек к трем Ипостасям?

## 2. Иисус

Мистику Дионисия можно назвать «мистикой *Иисуса*», ибо большей частью он называет Его именно так<sup>391</sup>, но, разумеется, не в том смысле, в каком эту характеристику прилагали к мистике Оригена<sup>392</sup>: чего более всего недостает в мистике Дионисия, так это созерцания святого человечества Иисуса. Однако один раз у Дионисия встречается подчеркнута личное отношение ко Христу, когда он называет Его «мой Христос», так же как Ориген называл Иисуса «мой Иисус»: «И пусть руководствует словом Христос, если мне можно сказать, мой, – вдохновение всякого разъяснения об иерархии» (СН 145 В), – пишет он Тимофею, а в *Церковной иерархии* признается, что посвящен «благодаря Иисусову световодительству – узрев умопостигаемый смысл совершаемого» (ЕН 557 А).

В центре мистики Дионисия «таинство Иисуса» (ЕР III, 1069 В), Который остается сокрытым и в явленности, как несказанны «сущностные тайны» Его человеколюбия (DN 640 С), Его «богоздание в нашем облике» (DN 648 А), или Его «сверхприродная физиология», Его «вочеловечение» (#ανθρώπις) (ЕН 444 А), или «опоражнивание» (κένωσις) (DN 649 А).

«Почему пресущественный Иисус восуществляется естественными для человека истинами» (МТ 3, 1033 А) – этот вопрос для Дионисия тайна, ибо вера лишь утверждает факт, но не объясняет почему. Тайна – скорее воплощение Слова, или «пресущественного Иисуса», и осуществленное Им действие богочеловечества (θεανδρικ#νέργεια), чем «божественность Сына» (DN 648 С), или «божественность Иисуса» (ЕР VIII, 1089 В). Тайна в том, что Иисус, Который в качестве Бога прост и един, стал «сложным» – Богочеловеком: «Единство, простота и сокровенность Иисуса, богоначальнейшего Слова, по Его благодати и человеколюбию, благодаря Его ради нас вочеловечению, непреложно перешли в сложность и видимость» (ЕН 444 А).

*Евангелие от Иоанна* дает нам «богословское объяснение тайн, касающихся Иисуса» (ЕН 429 С). Ветхий Завет предвидел «богодеяния Иисуса», а Новый Завет показывает их осуществление (ЕН 432 В).

Наряду с «мистерией Иисуса» существует и «мистерия Иисусова человеколюбия» (СН 181 В). Иисус проявляет божественное человеколюбие в Своем воплощении, «осуществившись (ο#σιωθ#ναι) как человек». Чего до сих пор не замечали, так это соотношения между ο#σιωθ#ναι [осуществлением] и симпатией (συμπάθεια), с одной стороны, и символом – с другой, ибо без воплощения было бы невозможно παθε#ν [переживать] божественное.

Конечно, материя сама по себе уже носительница смысла, и у Дионисия в *Небесной иерархии* есть прекрасный текст о четырех элементах, где он подчеркивает значение и ценность материи, которая также «получив бытие от истинно Прекрасного, во всяком своем материальном порядке имеет некий отзвук умственного благолепия, и с их помощью можно быть возводимым к невестественным архетипам» (СН 144 В). Однако *символ не естествен, а священен, его смысл напрямую христологичен*, ибо именно человеколюбие облакает умопостигаемое чувственным (DN 592 В), и, с другой стороны, следует вспомнить «божественнейшую вечерю, главный символ (#ρχισύμβολον) совершаемого» (ЕН 428 В).

В центре *Церковной иерархии* – евхаристия, и соединение с Христом происходит через причастие: «Причастие в божественнейшей евхаристии – символ приобщения Иисусу» (СН

<sup>391</sup> Имя *Иисус* употреблено 54 раза, *Христос* – 22 раза.

<sup>392</sup> F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, Coll. Théologie n. 23, Paris 1951.

125 А). «Чтимые символы, посредством которых Христос обозначается и приобщается, бывают положены на божественный жертвенник» иерархом (ЕН 437 В). Небесная иерархия также входит в общение с Иисусом: эти существа «преисполнены, насколько это дозволено, сверхсущественным трисветлым созерцанием творящей прекрасное изначальной Красоты», и в них следует видеть «точно так же удостоенных приобщения Иисусу» (СН 209 В).

Упрек Дионисию в том, что он якобы не оставляет места Христу, безоснователен: все процитированные тексты показывают, что всему начало и конец – Христос.

Возражают, однако, что в *Мистическом богословии* Иисус отсутствует и что к соединению с Богом существуют два пути. Но если мое толкование экстаза как выхода за пределы себя и непринадлежности себе верно и если между эросом и экстазом есть связь, то *сердце экстаза – Иисус*, и недаром экстатический характер Павла иллюстрируется стихом из Гал 2, 20: «*Уже не я живу, но живет во мне Христос*».

Иисус – сердце экстаза, и Он же – начало иерархии. Иисус – «начало, сущность и богоначальнейшая сила всей иерархии, еосвящения и богодействия» (ЕН 372 А), или «начало и завершение всех иерархий» (ЕН 373 В), и «как всю иерархию мы видим доведенной до конца в Иисусе, так и каждую ее степень – в своем божественном иерархе» (ЕН 505 В).

Исходя из *Церковной иерархии*, а также из *Посланий*, можно в общих чертах охарактеризовать отношение между Иисусом и христианином, как его понимает Дионисий. В крещении христианин борется, «становясь под покровительство Благого Господина» (ЕН 401 D), «говоря таинственно, соумирает со Христом» (ЕН 404 А) и, через тройное погружение, подражает «богоначальной с триденнонощным захоронением смерти жизнедавца Иисуса» (ЕН 404 В). Христос «видит все наши даже сокровеннейшие помышления». Он изливает на нас Свои дары, Он «сверхсущественно благоуханен и, умопостигаемо распространяясь, исполняет нашу умственную часть божественной радостью» (ЕН 477 С), ибо является «источником божественных благоуханий, доставляющих изобилие нашему восприятию» (ЕН 480 А). Так же воспринимает Христовы дары и чин серафимов, «стоящий и размещенный около Иисуса, предающийся, как и надлежит, Его блаженнейшему созерцанию, священно наполняемый во все святых вместилищах умопостигаемым проникновением» (ЕН 480 В). «Богоначальнейший Иисус сошел, чтобы освятить нас» (ЕН 484 А), «через величественнейшее и божественнейшее из унижений Он согласился умереть на кресте, чтобы обожить нас» (ЕН 484 В).

*Иисус отдает Себя за нас*: «Ибо всесвятнейший Иисус *святит* (Ин 17,19) за нас Сам Себя и исполняет нас всякой святости, когда то, что на Нем совершается, домостроительно нисходит благодетельно на нас как богорожденных» (ЕН 485 С);<sup>393</sup> *Он приносит нас на Свой священный жертвенник*: «Ибо всесвятнейший Иисус Сам Себя превыше нас освящает и нас исполняет всяческим освящением того, что на Нем домостроительно освящается, ав нас как богорожденных затем благодетельно переходит» (ЕН 484 D).

*Imitatio Christi* [подражание Христу] символизируется знаком креста: «Крестообразная печать, возлагаемая на всех вообще, *имеет* целью бездействие плотских похотей, богоподражательную жизнь, неуклонное обращение *как к образу* к мужеской божественнейшей – вплоть до креста – жизни Иисуса, завершившейся в богоначальной непогрешимости, и к жизни живущих так, как живут единообразные с Назнаменованным образом креста Свою непогрешимость» (ЕН 512 АВ). *Христос – образец для подражания*: Он уже дал образец «боговиднейшей жизни» человеческой» (ЕН 553 С).

*Наконец, Христос – «блаженное скончание»*. Иерарх «побуждает всех просить о блаженном во Христе скончании» (ЕН 556 С), ибо «воистину блаженна кончина во Христе» (ЕН

<sup>393</sup> Русск. перев.: Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 1. СПб., 1855.

560 А). Только достигшие небесного покоя называются «подобными Христу» или «христовидными» (χριστοειδής): «Ведь соединившись с душами, с которыми они были соединены в этой жизни, *став как бы членами Христа* (см. Рим 12, 5; 1 Кор 6,15; Еф 5, 30), они получают боговидный, нетленный, бессмертный и блаженный удел» (ЕН 553 В и DN 592 В). Так же и священник, совершает богослужение, сказали бы мы, *in persona Christi*, «христовидно» (χριστοειδής) (ЕР VIII, 1092 С).

*Послание VIII* монаху Димофилу наделяет Христа чертами Доброго Пастыря: «Христос, будучи благ, ищет заблудившегося по горам» (1096 D); Он «доставляет прощение» (1096 В) грешникам, Он «сжалился, встал с пренебесного престола», дабы спасти погибших. Именно образец божественного сострадания предлагается монахам как идеал. Наконец, *Послание IX*, о пире Премудрости, представляет будущую жизнь в виде эсхатологического пира, где Сам Иисус, как на Тайной вечере, станет служить святым, которые «радостью наполняются от самого радующего их Иисуса, и усадившего их, и прислуживающего, и вечный покой дарующего, и преисполнение удовольствий раздающего и разом источающего» (1113 А).

### 3. Дух

Между Иисусом и Духом отношение двойственное: богословское и домостроительное. Чтобы выразить отношение между Сыном и Духом в лоне Троицы, Дионисий использует две метафоры: в *Божественных именах* – метафору почек, распускающихся на посохе Отца: «Источником божественности является Отец, а Сын и Дух – произведения богородящей божественности» (DN 645 В), и в *Послании IX* метафору Слова, «в воздух испускаемого», и Духа, «из уст выдыхаемого» (ЕР IX, 1104 С). Что до отношения между Христом и Духом в Иорданском крещении, то оно – основание отношения Христа и Духа в Таинстве Крещения: получив Святого Духа во крещении, Христос подает Его нам в крещальном помазании: «Но и самому совершившему священнейшее свершение богорождения, явление богоначального Духа, даруется совершенствующее помазание миром, чем, как я думаю, священное образписание символов намекает на Самого ради нас Освященного богоначальным Духом соответствующим людям образом, по неизменному свойству присущей *Ему* божественности доставляющего божественнейший Дух *нам*» (ЕН 484 С). В крещении, говорит Дионисий, посвящаемый соединяется с Духом Святым (ЕН 404 С). *Стало быть, существует единение с Духом Святым.*

Дух Святой – «службоначальный» (ЕН 564 В). Рене Рок не заметил этого пневматологического аспекта таинств. *Церковная иерархия* особо говорит о Святом Духе там, где речь идёт о возвышении ума<sup>394</sup>, – *что указывает на скрытую связь между анагогией и Духом*, – о пророческом вдохновении (DN 637 А) или о вдохновенности Писаний, об их единстве, порукой которому – Дух (ЕН 432 В); но Дух Святой – одновременно источник вдохновения и начало таинств. По присвоению (хоть это и не Дионисиево слово) ему приписывается обожение или освящение, как Отцу отцовство, а Сыну сыновство (DN 645 С), однако Дионисий непрестанно повторяет, что всякое богодеяние *ad extra* совершается Троицей, или Божеством в целом<sup>395</sup>. Ведь обожение – «цель» иерархии. Стало быть, у иерархии и таинств есть сторона одновременно христологическая и пневматологическая.

<sup>394</sup> См. ЕН 397 А, ЕН 428 А и ЕН 424 С: «...к его [таинства собрания или приобщения] созерцанию подобает нам возвыситься помощью богоначального Духа» (русск. перев.: Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. I. СПб., 1855).

<sup>395</sup> См. ЕН 441 С, 484 А, 512 С, DN 637 С: (с. 247): «И опять же принадлежащее Отцу и Ему Он прилагает как общее достояние в равной степени также к богоначальному Духу».

Наконец, Дух Святой внутренне присутствует в крещеном человеке, который есть «храм и общник Духа Святого» (EH 433 C); θε#ος #vήρ водится вдохновением Духа Святого подобно Иерофею, превзошедшему многих «боговдохновенных святителей» (DN 681 C), или иерархи, которые, отлучая недостойных, говорят от имени Духа, ибо «службоначальный Дух их, как пророков, подвигает» (EH 564 B). По Дионисию, богослужение требует святости, что не обязательно с точки зрения бл. Августина. По Дионисию, только живущий Духом способен подавать Духа: «И как передают другим Святого Духа те, кто, есть ли Дух Святой, по-настоящему и поистине не уверовали?» (EP VIII, 1092 AB). Иерархическое посредничество, по Дионисию, не есть внешнее по отношению к тому, что оно сообщает, а именно к обожению, ибо оно само должно быть обожено. Оно – источник святости именно потому, что само очищено, озарено и усовершенствовано Духом Святым.



## VIII. Unio Mystica

### 1. Мистерия и тайноводство

Мистика Дионисия – это мистика, которая уступает место мистерии. Мистерия – сердце всего, как всеозаряющий мрак. Символы являют божественную благосклонность, всегда доступную человеку, как страстной его части, так и его части бесстрастной, но θεωρία, разъясняющая смысл таинств, нисколько не рассеивает их тайны. Богодеяние остается трансцендентным, а стало быть, таинственным. Оно таинственно как для непосвященных, так и для иерархии, а роль иерархии в том, чтобы передать смысл мистерии. Тайноводство не сводит мистику к рациональному объяснению, но все глубже и глубже вводит в мистику. Бог являет Себя, но в самой Своей явленности остается сокрытым. Он неуловим, непостижим, и литургия воспекает Его перечнем отрицательных признаков. Он являет Себя в мистериях и таинствах, но тайноводство ведет посвящаемого к Его сокрытому лику. Поэтому в начале *Церковной иерархии* Дионисий советует Тимофею обращаться лишь к «тем, кто иерархическими мистериями и преданиями усовершенствован в священном тайноводстве (το#ς τ#ς #ερ#ς μυσταγωγίας τ#ν τελετ#ν... τετελεσμένοις)», «сохраняя его непричастным и неприкосновенным для непосвященных, сообщая же – приличествующим священному образу, с помощью священных осияний – одним лишь священным из священным», дабы «почтить свойственное сокрытому Богу» (ЕН 372 А). Само название «Сокрытый» (κρυφίότης) особо любимо Дионисием. Оно несет в себе смысл как неоплатонический (приходит на память 121-й раздел из *Первооснов теологии* Прокла), так и литургический: в таинстве мира «благоухание» символизирует богочастную сокровенность, которая остается скрытой от непосвященных или неспособных воспринять ее веяние. Переход из одной области в другую характерен для текста Дионисия, наполненного скрытыми ссылками, которые комментаторы пытались объяснить, перегружая текст собственными ссылками.

В *Мистическом богословии* Дионисий обличает «непосвященных (#μύητοι), полагающих, что своим собственным разумом они способны ведать Положившего “тьму покровом Своим”»<sup>396</sup>, и говорит, что «божественные тайноводства» (α# θε#αι μυσταγωγίαι) выше таковых. А это подразумевает, что божественное тайноводство есть учение о пребывании Бога во мраке. Богоявление приводит посвящаемого к Его скрытой запредельности, между тем как разглашение тайны непосвященным разрушает ее. Отсюда необходимость соблюдать молчание. Тайноводство есть посвящение, и для Дионисия не может быть философского тайноводства, как у неоплатоников.

### 2. Философия и мистика

Наконец, третий текст, где появляется слово «тайноводство»<sup>397</sup>, – это *Послание IX*, в котором Дионисий противопоставляет два вида учения: учение символическое и учение философское.

<sup>396</sup> Пс 17, 12.

<sup>397</sup> Дионисию интересны иерархические чины и ход «мистерии», смысл которой он впоследствии раскрывает в θεωρία. Он не выстраивает пространство храма, лишь много позже, в *Мистагогии* Максима Исповедника можно увидеть соотношение между ходом литургии, пространством храма, космологией и антропологией: святая святых, сердце и приобщение соотношены между собой. Однако священное пространство четко определено. Значение причастия, которое монахи получают вместе со священниками, т. е. за иконостасом, а не с народом, а также *Послание VIII* Димофилу, присвоившему несоответственную своему чину обязанность, показывают, что пространство храма четко очерчено. Исходя из этого, можно

Видимые условные знаки, говорит он, необходимы, «чтобы не стало доступным для непосвященных всесвятое и чтобы открывалось оно только истинным приверженцам благочестия, всякую ребяческую фантазию от того, что касается священных символов, удалившим и способным благодаря простоте ума (#πλότητι νο#) и свойству умозрительной силы восходить к простой сверхъестественной находящейся выше символов истине (πρ#ς τ#ν #πλ#ν κα# #περφ# κα# #περιδρυμένην τ#ν συμβόλων #λήθειαν)» (1105 С).

«Простая сверхъестественная находящаяся выше символов истина» может быть постигнута только «благодаря простоте ума». Существует необходимая связь между очищением символов и очищением ума, так что смысл символов остается закрытым или темным для тех, кто не стяжал путем посвящения простоту ума. *Обнаженность символов* – «Подобает же, – говорит Дионисий, – и раскрытыми, сами по себе, обнаженными и чистыми видеть их (δε# δ# #ποδύσαντας α#τ# #φ' #αυτ# γυμν# κα# καθαρ# γενόμενα #δε#ν)» (1104 В) – и *простота ума*.

Именно здесь Дионисий вводит различие двух типов богословской традиции: «Однако же и то подобает разуметь, что богословское учение двояко: одно – неизреченно и таинственно, другое – явлено и постижимо; одно символическое и ведущее к таинствам, другое философское и аподиктическое; так что в слове соплетено с выразимым невыразимое. Одно убеждает и делает связной истину говоримого, другое же действует и убеждает в Боге ненаучимыми тайноводствами» (1105 D)<sup>398</sup>.

Первое, что следует отметить: двоякость способа, «неизреченного и таинственного», или же «символического», с одной стороны, «явленного и постижимого», или же «философского» – с другой, принадлежит «двоякости учения». И «мистика», и «философия», согласно Псевдо-Дионисию, относятся к богословию, т. е. откровению божественной тайны в Писании, или в священных Речениях.

Этим разным способам соответствуют разные методы: посвящение в мистерии (τελετ#, μυσταγωγία), выраженные в символах, и доказательство (#πόδειξις) в философии. «Тайноводства» «ненаучимы» и «непостижимы»<sup>399</sup> для непосвященных; философские истины доказываются.

Второе замечание: мистика ставится здесь рядом с символами в противоположность философии, между тем как выше символы противопоставлялись истине «обнаженной и чистой» или «простой и запредельной». Это уже не вопрос смысла, а вопрос традиции, и одно не смешивается с другим, хотя одно и предполагает другое.

Поэтому Дионисий добавляет: «Соплетено с выразимым невыразимое». Каким образом «соплетено»? Путем убеждения, доказательства и посвящения. «Одно убеждает и делает связной истину говоримого (κα# τ# μ#ν πείθει κα# καταδε#ται τ#ν λεγομένων τ#ν #λήθειαν), другое же действует и утверждает в Боге ненаучимыми тайноводствами (τ# δ# δρ# κα# #νιδρύει τ# θε# τα#ς #διδάκτοισ μυσταγωγίαις)». Первое выразимо (#ητόν), второе невыразимо (#ρρητόν).

---

пунктирно обозначить соответствие между храмом и Синаем: 1) непосвященные остаются под горой, так же как оглашаемые, одержимые и кающиеся остаются у порога храма; 2) и на горе, и во храме – святой народ или представители народа; 3) Моисей на вершине один входит во мрак, так же как иерарх один входит совершать таинство в святое святых, место божественного присутствия, как и мрак. Есть два «разрыва» – подножие горы и порог храма, с одной стороны, вход во мрак и в святое святых – с другой. Первое обозначает переход от невежества к знанию, второе – от знания к неведению.

<sup>398</sup> #λλως τε κα# το#το #ννο#σαι χρή, τ# διττ#ν ε#ναι τ#ν τ#ν θεολόγων παράδοσιν, τ#ν μ#ν #πόρρητον κα# μυστικίν, τ#ν δ# #ωφαν# κα# γνωριωτέραν, κα# μ#ν συμβολικ#ν κα# τελεстикίν, τ#ν δ# φιλόσοφον κα# #ποδεικτικήν κα# συμπλέκται τ# #ητ# τ# #ρρητον. Κα# τ# μ#ν πείθει κα# καταδε#ται τ#ν λεγομένων τ#ν #λήθειαν, τ# δ# δρ# κα# #νιδρύει τ# θε# τα#ς #διδάκτοισ μυσταγωγίαις.

<sup>399</sup> МТ I, 2, 1000 А: «Если выше таковых оказываются божественные тайноучения (ε# δ# #π#ρ τούτους ε#σ#ν α# θε#αι μυσταγωγίαι)».

Дионисий противопоставляет *логос* философа, обладающего внерациональной властью убеждения, или, как говорит Платон в *Федоне*, очарования, и *тайноводство* посвятившего<sup>400</sup> (в случае иерарха), утверждающего (таков постоянный смысл слова *ἡνίδρουσις*) душу в Боге. Логос философа Дионисий практикует в *Божественных именах*, говоря с самого начала, что его «философия» основана на священных речениях (*logia*), между тем как священные тайноводства он излагает в *Церковной иерархии*.

Раскрытие *μυστήρια* [таинств] как *θεολογία* [богословия], так и *θεουργία* [богоделания, теургии] происходит символически. Более того, у символа двойное назначение: укрыть священное от глаз непосвященных и сделать так, чтобы «страстная [часть души] служила ей [т. е. бесстрастной] и тянулась (*θεραλεύειν καὶ ἠνατείνειν*) к божественнейшему, пользуясь заранее подготовленными из формирующих символов образами (*τοῦς τυπικῶν συμβόλων ἠναπλασμοῦς*)» (EP IX, 1108 B). А «бесстрастная часть души» должна созерцать «простые и глубочайшие зрелища из числа богоподобных картин (*ἡνδότερα τῶν θεοειδῶν ἡγαλμάτων θεάματα*)» (1108 A). Эти «глубочайшие зрелища (*θεάματα*)» доступны только посредством *ἡγάματα* [картин или статуи] или *τυπικῶν σύμβολα* [формирующих символов], между тем как философский *логос* немеет перед несказанным. Поэтому символы непременно сопровождают тайноводство и противостоят философии. «Надлежит, стало быть, и нам, – заключает Дионисий, – вопреки общему об этом мнению – обращаться подобающим священному образом вовнутрь священных символов, а не пренебрегать ими, являющимися следами, оттисками и явными образами невыразимых и поразительных божественных видений» (1108).

Стало быть, тайная красота мистических зрелищ раскрывается *внутри* священных символов.

### 3. Божественное опьянение и божественное присутствие

Однако далее в *Послании IX* Дионисий приводит пример «символического богословия, комментируя пир Премудрости из *книги Притч* (9, 2–4). «Твердая пища», которую «божественнейший Павел» подает не детям, а «совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла» (Евр 5,14), «служит знаком разумного и неколебимого совершенства и тождества, благодаря которым божественное ... становится причастным для тех разумных чувствилищ (*μετέχεται πρὸς τῶν νοερῶν ἀσθητηρίων ἡκείνων*)». Стало быть, Дионисий, так же как Ориген и Григорий Нисский, признает существование «разумных чувствилищ». «Жидкая же [пища] – символ разливаемого и до всего спешащего дойти течения, различными, многими и разделяющимися путями к простому и спокойному богопознанию питаемых соответствующими им благами руководящего» (1112 A). Жидкая пища – здесь вино Премудрости – символизирует волну *πρόδος-ἡπιστροφή* [исхождение-возвращение] влекущую того, кто ее принимает, к самой простоте Божией. Объяснение – строго неоплатоническое. Но Дионисий превосходит сам себя, когда объясняет божественное опьянение как исступление самой трансценденции. *Мистическое богословие* завершается возвышеннейшим созерцанием запредельного всему, запредельного всякому *κατάφασις* [утверждению], как и всякому *ἡπόφασις* [отрицанию], а *Послание IX* – толкованием трансцендентности этого Запредельного, которое выше познания и даже самого бытия (*ἡπρ τῶ νοεῖν ἡν καὶ ἡπρ τῶ νοεῖσθαί καὶ ἡπρ τῶ εἶναι*), как божественного экстаза.

О самом всяческого добра виновнике Боге говорится, что Он упивается, – из-за преизобильного, превосходящего всякое воображение Его пиршества, или, точнее сказать, по причине совершенного состояния

<sup>400</sup> Ср. ЕН 372 А: «Тем, кто иерархическими мистериями и преданиями усовершенствован в священном тайноводстве (*τοῦς τῶς ἡερῶς μυσταγωγίας τῶν τελετῶν ἡς ἡεραρχικῶν μυστηρίων καὶ παραδόσεων τετελεσμένοις*)».

Божия и невыразимой Его безмерности. Как ведь у нас, в низком смысле, опьянением является не что иное, как чрезмерное наполнение вином и иступление из ума и рассудка<sup>401</sup>, так и в более высоком смысле, применительно к Богу, под опьянением следует разуметь не что иное, как преизобильную, по причине того, что она – в Нем, безмерность всех благ. Так же и сопутствующее пьянству умоиступление следует понимать как превосходящее мысль превосходство Божие, соответственно которому возвышается над мышлением Сущий выше мышления, выше разума и выше самого бытия. И просто всем, сколько ни есть добра, упоен Бог, – как разом всем этим переполненный и при этом – безмерности всякой чрезмерность! – сущий вне и за пределами всего (1112 С).

Бог – #ξεστηκός (то самое причастие, которое употребляет Павел), иступлен по причине Своей безмерности. Это второе отрицательное свойство Божие, рассмотренное здесь: #μετρία [безмерность] противоположная συμμετρία [соразмерности, симметрии] и исключаящая всякую #ναλογία [аналогию]. Опьянение – «совершенный и несказанный преизбыток совершенства Божия» (1112 В), а божественное иступление означает «чрезмерность всякой безмерности (#μετριάς πάσης #περβολή)» и то, что Он – «сущий вне и за пределами всего (#ξω κα# #πέκεινα τ# #λων)» (1112 С). Опьянение происходит не от любви Божией к людям – человеколюбие не толкуется, как можно было бы ожидать, в качестве иступления, – нет, это опьянение Бога Богом, опьянение беспредельное и безмерное.

Всё творчество Дионисия – вариации на тему экстаза, иступления в #ρως #κστατικός [экстатической любви], экстаза «истинно любящего» Павла, экстаза Моисея, входящего во мрак, и, наконец, экстаза Бога именно как Бога.

Однако иступление Бога ускользает от человека как раз тогда, когда тот достигает Его присутствия. Дионисий говорит о παρουσία [присутствии, явлении] «умственного света», который «есть нечто собирающее освещаемых, объединяющее» (DN 701 В), о παρουσία Добра (DN 72 °С), «единотворящей силы» Мира (DN 952 А) и, наконец, о «присутствии превосходящего всякую мысль (# #π#ρ πάσαν #πίνοιαν α#το# παρουσία)» (MT 1001 А). Для Григория Нисского существует «чувство присутствия (α#σθησις παρουσίας)» Бога – это выражение из *Гомилии на Песнь песней*. У Дионисия в Мистическом богословии «обнаруживается (δείκνυται)... присутствие Того, Кто опирается на умственные вершины Его святейших мест». Присутствие есть откровение или богоявление.

#### 4. Дионисий как отец мистики

Дионисия называли отцом мистики<sup>402</sup>, и это именование равным образом относится к Оригену и Григорию Нисскому<sup>403</sup>.

Первая трудность в том, чтобы понять, что подразумевается под мистикой. Мистика в христианстве – это познание «тайны»<sup>404</sup>, в Павловом смысле слова, откровения Божия во Христе. Познается эта тайна в Церкви, через таинства. Прилагательное μυστικός употребляется, прежде всего, в Писании – по Оригену, духовный смысл Писания есть мистический смысл – и в литургии, служении «священных мистерий», где говорится о «тайной вечере».

<sup>401</sup> Кажется, это еще один аргумент в пользу того, что во Мраке нет θεωρία и θέαμα.

<sup>402</sup> Ср. K. Rischstätter, «Der "Vater der christlichen Mystik" und sein vorhangnisvoller Einfluß», *Stimmen der Zeit* 114 (1928), S. 241.

<sup>403</sup> H. Crousel, «Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente», *RAM* 33 (1957) 189–202.

<sup>404</sup> Ср. I. Bouyer, *Mysterion. Du Mystère à la Mystique*, Paris 1986.

Христианская мистика связана с таинствами, это объективная сторона, а субъективная – в мистическом опыте. Термин «мистика» прошел эволюцию от объективного значения до субъективного<sup>405</sup>. С другой стороны, в XX веке велся спор из-за Жака Маритена<sup>406</sup>, чей термин «естественная мистика» поныне остается дискуссионным.

Однако именно исходя из этого «предпонимания» мистики Жан Ваннест и вслед за ним Джон Рист характеризуют мистику Дионисия как «естественную мистику»<sup>407</sup>, а его «одиноким опытом» – как «опыт метафизического содержания: глубокую интуицию трансцендентности и непостижимости Бога»<sup>408</sup>. Более того, согласно Ваннесту, «опыт Ареопагита, изложенный в *Мистическом богословии*, и, следовательно, его мистическое учение – восходят к плотинскому экстазу»<sup>409</sup>.

Эти суждения требуют ответа. Прежде всего, следует серьезно рассмотреть способ постановки вопроса о мистическом богословии. Судить о мистическом богословии Дионисия можно с двух точек зрения: богословской и мистической. Можно поставить вопрос о христологическом («монофизитском») или троическом богословии Дионисия (мною была сделана такая попытка через сравнение его учения с учением Василия Великого, изложенном в трактате *О Святом Духе*) и вопрос о мистическом опыте, на который он ссылается (здесь это опыт Павла и Моисея) и о его теоретическом разьяснении: экстаз или соединение. Теория не заменяет опыта, но критика теории его не отменяет. Конечно, Дионисий не говорит от себя и не пишет исповеди, а философский язык его *Мистического богословия* – заимствованный, но, признав то и другое, можно ли отрицать ценность его творений?

Спор о мистике в XX веке очень поучителен, ибо он показывает два пути размышления – богословский и психологический. Жозеф Марешаль в своих *Очерках по психологии мистиков*<sup>410</sup> представляет первый путь, а Ансельм Штольц в своем *Богословии мистики*<sup>411</sup> и Владимир Лосский в своем *Очерке мистического богословия Восточной Церкви*<sup>412</sup> – второй. Здесь-то мы и обнаруживаем спор об «отцовстве» Дионисия по отношению к христианской мистике: как раз тогда, когда после статей отца Ириней Осерра<sup>413</sup> и *Словаря духовности*<sup>414</sup> банальным стало утверждение, что Дионисий более повлиял на Запад, чем на Восток, Владимир Лосский занимает обратную позицию, превращая Дионисия в образец мистического богословия Восточной Церкви.

<sup>405</sup> Алоиз Грильмайер в статье «Mit ihm und in ihm. Das Mysterium und die Mysterien Christi» в: *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1978, S. 716–735, говоря о «мистериях Христа», показал переход от «мистерий» к «мистике», т. е. от почитания мистерий Христа в литургии к созерцанию этих мистерий в монашеской литературе Средневековья (например, в медитациях Эльреда де Риво на тему «Когда Иисусу было двенадцать лет» (SC 60, Paris 1958), где, согласно цистерцианцам, присутствует «нота новой интимности», и к *devotio moderna*. Речь идет о переходе от «монашеского богословия» бенедиктинцев, в котором литургия и духовность слиты воедино, к *devotio moderna*, где они разъединены.

<sup>406</sup> Jacques et Raïssa Maritain, *Œuvres complètes, vol. VII (1939–1943), Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, ch. III «L'expérience mystique naturelle et le vide», Paris 1988, p. 159–195.

<sup>407</sup> J. Vanneste, *Le mystère de Dieu*, p. 224 et 221. J. RIST, «Mysticism and transcendence in Later Neoplatonism» (*Hermès* 92 (1964) 213–225, reprints, London 1985).

<sup>408</sup> J. Vanneste, *Le mystère de Dieu*, p. 222.

<sup>409</sup> J. Vanneste, *Le mystère de Dieu*, p. 223. Тезис Ваннеста основывается на сведениях Дионисиева исповедания к исповеданию Плотина.

<sup>410</sup> J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 volumes, Paris 1937.

<sup>411</sup> A. Stolz, *Théologie de la mystique* (Ratisbonne 1936), Chevetogne 1947.

<sup>412</sup> V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944.

<sup>413</sup> I. Hausherr, «Les grands courants de la spiritualité orientale», OCP, 1 (1935), p. 124–126.

<sup>414</sup> J. Lemaître, «La contemplation chez les Orientaux chrétiens», *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 2, col. 1791–1792 и P. Sherwood, «Appréciations sur l'influence de Denys», *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 3, Paris 1957, col. 287–288.

Согласно отцу Ансельму Штольцу, «в наши дни Ареопагита слишком подозревают в языческом неоплатонизме, чтобы гордиться им как неоспоримым наставником»<sup>415</sup>, и он предпочитает исходить из Павлова «восхищения на небеса» (2 Кор 12,5) – единственного в своем роде мистического опыта, заверенного Писанием и прокомментированного преданием отцов Церкви, которые в своих толкованиях учат нас понимать, как Церковь относится к мистике. Этот метод замечателен: он исходит из факта мистического опыта, но опирается на толкование, сохраненное в Предании, что позволяет ему исправлять психологический уклон современных теоретиков мистики богословием отцов Церкви. Так, Григорий Нисский<sup>416</sup> рассматривает «восхищение» Павла как идеальное состояние *θεωρία*, между тем как для Фомы Аквинского<sup>417</sup> оно принадлежит области пророческой харизмы, и в этом св. Фома присоединяется к Филону. Однако, по Фоме Аквинскому, великий учитель мистики – не Дионисий, а Григорий Двоеслов<sup>418</sup>, которого он пространно цитирует, рассуждая о созерцательной жизни.

Владимир Лосский, напротив, по поводу мистического богословия Восточной Церкви ссылается на Дионисия, ибо «апофатизм – неперемнная составляющая характера Восточной Церкви»<sup>419</sup>. Апофатизм и экстаз – две черты Дионисиевой мистики<sup>420</sup>.

Две характеристики восточной мистики – апофатизм и исихазм. Исихазм берет начало в литературе *Апофтегм*. Апофатизм – в трактате Дионисия *О мистическом богословии*.

Последнее слово Дионисиевой мистики – превосхождение разума и отказ любви от обладания ради соединения с Богом.

<sup>415</sup> A. Stolz, *Théologie de la mystique*, p. 12.

<sup>416</sup> Grégoire de Nysse, *In Canticum hom.* 5, PG 40, 860 B.

<sup>417</sup> Фома Аквинский. *Сумма теологии*, q. 180, a 5: «Высочайшая степень созерцания здесь – та, что была достигнута Павлом в его восхищении, когда он находился в промежуточном состоянии между этой жизнью и жизнью будущей»; см. также g. 175.

<sup>418</sup> По поводу видения св. Венедикта, в котором ему явился весь мир, собранный в единый луч солнца, Григорий Двоеслов в своих *Диалогах* дает толкование экстаза не как *выхода из себя*, но как *возвышения над собою*: «Верь твердо, Петр, тому, что я говорю: для души, видящей Создателя, мала вся тварь (*Animae videnti Deum, angusta est omnis creatura*). Посему, кто увидит малую часть света Создателя, для него становится мало все сотворенное: потому что самый свет внутреннего видения распространяет кругозор ума и так расширяет в Боге, что ум становится выше мира; душа видящего бывает даже *выше самой себя*. А когда во свете Божиим бывает *восхищена даже выше себя*, в то время сила ее расширяется более всего находящегося внизу ее; и когда восхищенная *созерцает все под собою*, понимает, как ничтожно все, чего она не могла понять в состоянии уничтожения... Что же удивительного, если видел мир, собранный пред собою, тот, кто находился вне мира, будучи восхищен в умственном свете? А если говорится, что пред его глазами был собран мир, не то значит, что небо и земля были, так сказать, сжаты, а то, что расширенный дух видящего, будучи восхищен в Боге, мог без труда видеть, что ниже Бога» (*Диалоги*, PL 66, 198 и 200, цитата приведена в: A. Stolz, *op. cit.*, p. 79–80). К. Батлер (C. Butler, *Western Mysticism*, 1922, 1927, 2e ed., p. 124) цитирует другие источники, согласно которым Григорий Двоеслов говорит о «расширении» духа.

<sup>419</sup> V. Lossky, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 24.

<sup>420</sup> «По отношению к этому радикальному апофатизму, свойственному богословской традиции Востока, можно задаться вопросом, соответствует ли он установке на исступление, всякий ли раз, когда речь заходит о богопознании путем отрицаний, начинается поиск исступления. Непременно ли отрицательное богословие есть богословие исступления или оно имеет более общий смысл? Исследуя *Мистическое богословие* Дионисия, мы видели, что апофатический путь не состоит в рассудочном действии, что этот путь – не просто игра ума. Как у исступленных платоников, как у Плотина, речь идет о *κάθαρσις*, о внутреннем очищении, с той разницей, что платоническое очищение имело рассудочную природу, ставя себе целью освобождение разума от множества соотношений с бытием, между тем как для Дионисия *κάθαρσις* – это отказ принимать бытие как таковое, поскольку оно скрывает божественное небытие, отречение от области тварного в пользу нетварного» (V. Lossky, *op. cit.*, p. 35).