

Klitenic Wear S., Dillon J. Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes. Aldershot; Burlington (VT): Ashgate, 2007. (Ashgate Studies in Philosophy & Theology in Late Antiquity). XIII, 152 p.

Книга «Дионисий Ареопагит и неоплатоническая традиция: обирая эллинов» написана двумя авторами: американкой С. Клайтениц-Уэр и ирландцем Дж. Диллоном. Диллон является одним из ведущих специалистов по неоплатонической философии, Клайтениц-Уэр специализируется в области христианской философии периода патристики, а также неоплатонизма; училась она у Диллона и под его руководством защитила диссертацию. В предисловии к книге говорится, что издательство заказало книгу Диллону, но тот в силу загруженности передал работу своей ученице, которая и ответственна за нее: она продумала содержание и композицию, написала большую часть текста, в то время как Диллон добавил несколько разделов и осуществлял общее руководство. Таким образом, рецензируемая публикация не является итогом многолетних исследований философской системы Ареопагитского корпуса (далее — АК), подобно классическим работам Р. Рока, Э. Корсини, С. Лиллы, П. Рорема. Диллон не изучал АК специально: учение Псевдо-Дионисия в его целостности находится вне сферы его профессиональных интересов. В свою очередь Клайтениц-Уэр, будучи начинающим исследователем, до написания книги вряд ли основательно изучала учение Псевдо-Дионисия как систему. Соответственно, в монографии не много оригинальных разделов, основанных на собственном анализе и продумывании греческого текста АК. Большей частью это добротное обобщение тех предшествующих исследований, что концентрировались на связях между АК и античной философией. Что касается самостоятельного вклада авторов, то Диллон проявляет себя при обсуждении параллелей между теориями АК и хорошо известными учениями поздних платоников — Ямвлиха, Сириана, Прокла, Дамаския. Интересными представляются также его отступления в область античной философии. Насколько можно судить, исследовательская самостоятельность Клайтениц-Уэр ярче всего проявилась в главе, посвященной литургическому богословию Псевдо-Дионисия, но именно этот раздел вызывает множество нареканий и представляется самым слабым в книге (см. ниже).

Работа состоит из девяти разделов-глав (в это число входят «Введение» и «Заключение»). В главах 2–3 рассматривается учение Псевдо-Дионисия о Боге, в главе 4 — учение об иерархии, глава 5 посвящена учению о зле, 6 — экзегетическому методу и учению о божественных именах, 7 — литургическому богословию, 8 — учению о соединении с Богом (с акцентом на особенностях отрицательного богословия, как оно представлено в «Таинственном богословии»).

В предисловии авторы сразу определяют особенности своего подхода: они анализируют учение Псевдо-Дионисия лишь в той его части, которая имеет отношение к истории неоплатонизма. Свое представление о личности и авторских мотивах Псевдо-Дионисия, а также типе его философско-богословского мышления Клайтениц-Уэр и Диллон формулируют в заключительном параграфе книги (с. 131–133), однако представляется логичным изложить их видение в начале рецензии. По мнению авторов, Псевдо-Дионисий был выходцем из среды

платоников александрийской или афинской школ (а возможно, их обеих) конца V в. по Р. Х. Быть может, в заключительный период своего обучения Псевдо-Дионисий обратился в христианство умеренно монофизитского толка. Вместо того чтобы отринуть философскую систему неоплатонизма, он решил «передать ее в собственность» христианства, для чего выступил под личиной человека, обращенного в христианство самим апостолом Павлом. В серии взаимоувязанных сочинений он выстроил цельную систему христианской философии, включая развитое литургическое богословие, основанную на принципах, которые он усвоил в школах современных ему платоников. Авторы подчеркивают интеллектуальную грандиозность предприятия Псевдо-Дионисия, сравнимого лишь с таковым у Филона Александрийского, который пятью столетиями ранее схожим образом «передал в собственность» Моисею пифагорейско-платоновскую философскую традицию. Согласно авторам, как собственно христианский философ, Псевдо-Дионисий многим обязан каппадокийским Отцам, чем-то Оригену, но в основном созданная им система является самостоятельной.

Авторы вспоминают высказывания Климента Александрийского, писавшего, что эллины «обобрали» (despoiled) египтян и иудеев, присвоив их философию⁶. Используя тот же термин в подзаголовке своей книги, они таким образом характеризуют метод обращения с неоплатоническим наследием, применяемый автором АК.

В главе I («Введение») дан краткий анализ литературы по вопросу об идентификации Псевдо-Дионисия. Сделан вывод, что по особенностям своей христологии он имел отношение к кругу Севира Антиохийского. Гипотеза Хонигмана о тождестве Псевдо-Дионисия и Петра Ивера признана маловероятной, поскольку сохранившиеся сочинения Петра, с чем соглашался и сам Хонигман, не содержат следов метафизической системы Псевдо-Дионисия.

Авторы считают, что в своих христологических воззрениях Псевдо-Дионисий близок к моноэнергетистам, в подтверждение чему приводится фрагмент, где сказано, что Иисус ...поистине войдя в [человеческую] сущность, осуществился превыше этой сущности и совершает человеческое превыше человека⁷. Авторы интерпретируют это место так, что, когда Сын Божий осуществился в человеческом теле, оно оставалось для Него лишь инструментом, но действовал

⁶ Климент употребляет несколько иные, хотя и схожие по смыслу выражения. См.: Строматы I. 15 (66). 3, где говорится что Платон *выторговал* (ἐπιτορεύεσθαι) свою философию у варваров-египтян; Строматы I. 17 (87). 2: «эллинистские философы были *ворами и разбойниками* (κλέπται καὶ ληστές), потому что, *захватив* (λαβόντες) до пришествия Спасителя у еврейских пророков некоторые части истины, они... *присвоили* (σφετερισάμενοι) эти учения как свои»; Строматы VI. 4 (35). 1: «лучшие из философов наиболее прекрасное из учений *присвоили* (σφετερισάμενοι) у нас... Как своими они хвалятся учениями других варваров, выбирая что-нибудь из каждой школы, а более прочих — у египтян». Любопытно, что представления об «экспроприации» греками философии у семитских народов воспроизводятся до сих пор. См.: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2000. С. 278–284, где приводится подборка соответствующих доксографических отрывков из Филона Библского, Иосифа Флавия, Аристула, перемежаемых авторскими вставками, вроде следующей: «В связи с западносемитскими воззрениями на природу человеческого духа... упомянем трактат Аристотеля... “О душе”, где греческий философ развивает знаменитую доктрину о трех частях души...».

⁷ *Псевдо-Дионисий Ареопагит.* Послание IV. 1072AB.

Он как Бог (поэтому и Родившая Его остается Девой, и вода под Его ногами не расступалась). По их мнению, этот моноэнергетистский отрывок не был замечен и осужден, поскольку встроен в контекст рассуждений о пресущественности Иисуса (с. 4–5)⁸. Применительно к христологии Псевдо-Дионисия в четвертой главе авторы сходным образом обращают внимание на то, что благоуханное миро как совершенная смесь различных субстанций названа Псевдо-Дионисием символом Христа. «Как считается, — заключают они, — это предполагает, что Иисус при схождении в телесность удержал единую природу... Это с достаточной ясностью дает понять, что богочеловек Иисус в итоге обладал лишь одной природой, хотя и смешанной поистине удивительным образом» (с. 49–50). В последнем случае, интерпретация вступает в противоречие с текстом. В цитируемом отрывке⁹ (как и в ряде других мест «О Церковной иерархии», далее — ЦИ¹⁰) говорится не о воплотившемся, но о «простом» и «умном» Иисусе.

Авторы указывают, что VII глава ЦИ («О совершаемом над усопшими»), включая раздел о крещении младенцев, может быть позднейшей редакторской вставкой, поскольку учение о воскресении тел, представленное здесь в явном виде, не вполне соответствует общему контексту мысли Псевдо-Дионисия (с. 8).

Применительно к лексике Псевдо-Дионисия отмечается ряд нарушений правил греческого языка при словообразовании, что позволяет предположить, что греческий, возможно, не являлся для Псевдо-Дионисия родным языком. Указано на перенасыщенность языка Псевдо-Дионисия лексикой неоплатоников, который с точки зрения неоплатонической традиции представляет собой смесь привычного и экзотического, — эффект, которого автор, видимо, и добивался.

В главе 2 («Бог как Монада в трактате “О Божественных именах”» (далее — БИ)) рассматривается учение Псевдо-Дионисия о Боге. Авторы обращают внимание на то, что, если рассуждать в терминах неоплатонизма, Псевдо-Дионисий относит к Богу одновременно не только вторую гипотезу платоновского диалога

⁸ Как кажется, здесь авторы используют известную статью Дж. Риста, однако, на нее не ссылаются (см.: Rist J. M. Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul // From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau / H. J. Westra, ed. Leiden: Brill, 1992. P. 135–161, здесь: p. 153–155). Нужно отметить, что из тех же текстов Рист делает иные выводы. Он постулирует «философское» равнодушие Псевдо-Дионисия к христологическим дебатам своего времени. По мнению Риста, богословски Псевдо-Дионисию не нужен человек Иисус, но только воплотившийся Бог Христос. Ему требуется концепция Бога, сошедшего на землю, а не Бога, усвоившего человечество, поэтому человечество Христа не является для него существенным. Нужно, чтобы Бог через Свое присутствие, а затем через таинства, мог возвести людей туда, куда сами они взойти не способны. Поэтому у Псевдо-Дионисия нет учения об искуплении, но только учение о спасении человека Богом. Кроме того, считает Рист, вовлеченность в христологическую полемику лишь затруднила бы в глазах Псевдо-Дионисия принятие его предполагаемой аудиторией той «проклольской» версии христианства, которую он выстроил. Поэтому он намеренно избегает формулировок, характерных как для халкидонитов, так и для их противников. Однако, поскольку монофизиты тоже принижали значение человечества Иисуса, формулировки Псевдо-Дионисия, даже в тщательно выверенных и лишенных полемичности формулировках, вольно или невольно выглядят «монофизитски».

⁹ Псевдо-Дионисий *Areopagit.* О Церковной иерархии IV. 3. 4 (477С–480А).

¹⁰ Там же. 372А, 372В, 444А.

«Парменид» (положительные определения относительно Единого), но и первую (отрицательные определения Единого). Отмечено, что Плотин и Ямвлих прилагали положительные характеристики второй гипотезы к области умопостигаемого и мыслящего, а отрицательные характеристики первой гипотезы — к Единому. Напротив, Псевдо-Дионисий, если рассуждать в терминах неоплатонической философии, прилагает к Богу как высшему принципу (соответствующему Единому у неоплатоников) сразу и первую, и вторую гипотезы. Первая выражает Бога в Его трансцендентном аспекте, вторая описывает Его творческий аспект. Схожим образом в область Единого у Псевдо-Дионисия введены «предел» и «беспредельное», триада «бытие, жизнь, премудрость», а также такие божественные имена, как Великое, Малое, Тождественное, Иное, Подобное, Неподобное, Покой, Движение, Равенство. В ходе подробных рассуждений показано, что подобный подход противоречит учениям Ямвлиха, Сириана и Прокла, относивших перечисленное к уровням, следующим после Единого, но соответствует видению автора анонимного комментария на платоновский диалог *Парменид*, который, начиная с П. Адо, атрибутируется Порфирию. Следует заметить, что в науке этот вопрос обсуждается более полувека, в книге же об этом не говорится. То, что Псевдо-Дионисий относит к Богу (= Единому неоплатоников) выводы одновременно и первой, и второй гипотез «Парменида», впервые подметил фон Иванка, а Корсини полагал это тем новым, что привнес Псевдо-Дионисий в богословие¹¹. С. Лилла¹² и Диллон¹³ показали, что тот же подход присущ автору анонимного комментария к «Пармениду». Диллон, как кажется, считает обнаружение зависимости Псевдо-Дионисия от Порфирия своим открытием и в одной из работ даже сетовал на отсутствие реакции со стороны патрологов на свои публикации по этой теме.

В главе 3 («Бог как Троица в БИ») излагается троическое богословие Псевдо-Дионисия. Авторы считают, что с точки зрения потребностей христианского богословия триадическая «система Порфирия» имела ряд преимуществ. Псев-

¹¹ *Ivánka E. von. Der Aufbau der Schrift «De divinis nominibus» des Ps. Dionysios // Scholastik. 1940. Bd. 15. S. 392–393; Corsini E. Il trattato De divinis nominibus dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide. Torino, 1962. P. 121. N. 3.*

¹² *Lilla S. Dionigi // La mistica. A cura di Ermanno Ancilli e Maurizio Paparozzi. R.: Città Nuova, 1984. T. 1. P. 386. N. 1; Idem. Dionigi // Dizionario patristico e di antichità cristiane. Casale Monferato, 1983. Vol. 2. Col. 2370; Idem. Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International. Paris, 21–24 septembre 1994 / Y. de Andia, éd. P., 1997. P. 117–152, здесь: 120–121.*

¹³ *Dillon J. Logos and Trinity: patterns of Platonist influence on Early Christianity // The Philosophy in Christianity / G. Vesey, ed. Cambridge, 1989. P. 1–13; Idem. Porphyry's doctrine of the One // ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ: hommage à Jean Pépin // M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien, eds. P., 1992. P. 356–366; Idem. What price the Father of the noetic triad? Some thoughts on Porphyry's doctrine of the First Principle // Studies on Porphyry / G. Karamanolis, A. Sheppard, eds. L., 2007. P. 51–60. В последней статье (как и в рецензируемой книге) Диллон полагает, что христианское учение о Троице в форме, представленной у каппадокийских Отцов Церкви (особенно у Григория Богослова), вдохновлено метафизикой Порфирия. В числе прочих аргументов, он замечает, что в конце III в. Порфирий был одним из наиболее значимых интеллектуальных врагов христианства; оппонентом, с которым не только спорили, но у которого и учились христианские богословы (свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов, на латинском Западе — Марий Викторин и Августин).*

до-Дионисий наследует ее (возможно, через посредство каппадокийцев): то, что отрицается в отношении Единого как трансцендентного Божества, сказывается о Нем как о Троице и Творце, содержащем различения тварного. Отмечено, что в АК нет явного использования формулы «одна сущность, три ипостаси» применительно к Троице. Нет и систематического использования технического словаря каппадокийцев или платоников для описания отношений между Ее Лицами. Применительно к ипостасным особенностям относительно редко используется термин ἰδιότης, вместо которого применяется οἰκειότης. Термин πρῶσωπον по отношению к Лицам Троицы не применяется.

В главе 4 («Об иерархии») говорится об иерархиях тварных сущностей. Как указывают авторы, процесс творения Псевдо-Дионисий описывает, прибегая к платоническому представлению о переливании благодати вследствие ее избытка¹⁴. В то же время Бог творит посредством изливания любви, а любит посредством избытка благодати¹⁵. Этим видение Псевдо-Дионисия отличается от такового у Прокла, для которого Благо, хотя и является благодетельным (ἀγαθοῦργός), творит по преизбытку силы (Первоосновы теологии 133). Впрочем, авторы отмечают, что в некоторых местах Прокл связывает творение с решением бога, т. е. бог творит по своей воле (In Platonis Timaeum commentaria I. 367. 20–368. 1; 371. 9–372. 19; 372. 19–31; 381. 8–10).

Применительно к описываемым Псевдо-Дионисием девяти чинам небесной иерархии авторы замечают, что, несмотря на то, что для обозначения девяти чинов иерархии используются библейские имена, эта вертикаль близко соотносится с таковой у Прокла. У Прокла ноэтический космос тоже представлен в виде трех триад; при этом каждый уровень иерархии отражает космос целиком, так что каждый уровень представляет собой единовидное целое или монаду, вовлеченную в пребывание, исхождение и возвращение (Первоосновы теологии 25). Подробно рассматриваются особенности строения и функционирования иерархий у Псевдо-Дионисия и неоплатоников. В частности, отмечено, что, в отличие от неоплатоников, в АК распределение божественного света от вышестоящих членов к низшим описано в терминах благодетельности. Священноначальник «испрашивает дары для других, будто милостей для себя»¹⁶. В этом усматривается влияние христианского учения.

Отдельного рассмотрения авторы удостоивают вопрос о том, почему Псевдо-Дионисий именует ангелов «генадами». У Ямвлиха, Сириана и Прокла генады («единичности») представляли собой специальный класс реальных в области Единого. Авторы замечают, что когда Псевдо-Дионисий в БИ 588В именует Бога «генадой, единотворящей всякую генаду» (ἐνὰς ἐνοποῖὸς ἀπάσης ἐνάδος), он одной фразой выдает знание всей системы позднего неоплатонизма, в которой Единое содержит в себе множество сущностей (генад), еще не полностью вышедших из

¹⁴ Правда, единственной релевантной ссылкой является таковая к: *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. О Небесной иерархии IV. 1 (177С); прочие отсылают к «переливаниям», не подразумевающим демиургии. См. отсылки к: *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. О Церковной иерархии III. 3. 3 (429А); *Он же*. О Божественных именах XI. 2 (952А); *Он же*. О Небесной иерархии VII. 1 (205В).

¹⁵ *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах IV. 10 (708А).

¹⁶ *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. О Церковной иерархии VII. 3. 7 (564А).

него, и дает ему единство. Псевдо-Дионисий не использует генады, как класс, в своей собственной системе, однако упоминает о «бессмертных жизнях ангельских генад» (τὰς ἀθανάτους τῶν ἀγγελικῶν ἐνάδων ζωάς), которых сила Божия сохраняет «нетронутыми»¹⁷. С точки зрения неоплатоников, триады умопостигаемых (ангельских) сущностей, представленных в трактате «О Небесной иерархии» (далее — НИ), не могут считаться генадами, поскольку они уж вышли из Бога (Единого). Возможное объяснение авторы усматривают во все том же следовании Псевдо-Дионисия анонимному комментарию к «Пармениду», когда к Богу (= Единому) прилагаются обе гипотезы, так что предметом второй становится не Сущее (Ум), как у большинства платоников, но опять Единое (= Бог), на этот раз в его творческом и порождающем аспекте. Это позволяет Псевдо-Дионисию рассматривать как область Единого не только Троицу¹⁸, но и область умопостигаемого, поскольку составляющие платоновской триады сущее-жизнь-ум, которые у Порфирия являются внешними аспектами Единого, у Псевдо-Дионисия тоже находятся внутри Единого, будучи его атрибутами. Таким образом, ангелы, которые для Псевдо-Дионисия суть умы, «будут все-таки считаться генадами, как тесно связанные с Богом, несмотря на различные степени своей множественности» (с. 73). С другой стороны, замечают авторы, поскольку три триады ангельских сущностей принадлежат области Ума, остается в силе их сходство с тремя уровнями сущих, различаемых внутри Ума Ямвлихом, Сирианом и Проклом. На наш взгляд, не лишнее изящности объяснение, приведенное выше, удовлетворительно только с точки зрения логики неоплатонизма. Для христианского богословия оно представляет собой нонсенс, поскольку стирает пропасть между Творцом и тварью. В самом деле, каким образом ангелы, будучи тварными сущностями, могут быть введены внутрь божественной Троицы (в область Единого Сущего)?

В главе 5 («Проблема зла») рассматривается учение Псевдо-Дионисия о зле. Соответствующие рассуждения в БИ IV долгое время были одним из ключевых свидетельств зависимости Псевдо-Дионисия от Прокла, поскольку близко следуют трактату Прокла «О существовании зла» (Περὶ τῆς τοῦ κακοῦ ὑποστάσεως), сохранившемуся в латинском переводе Гийома из Мёрбеке. Клайтениц-Уэр и Диллон демонстрируют, что Псевдо-Дионисий выстраивает те же доказательства, приводит те же примеры, использует ту же лексику, наконец, приходит к тем же выводам, что и Прокл. Уделяется внимание также различиям между ними. Например, Прокл решает вопрос не о том, существует ли зло вообще, но о том, каким образом оно существует. Напротив, основная часть рассуждений Псевдо-Дионисия касается вопроса о том, существует ли зло. Он отвечает отрицательно, используя (с некоторым упрощением) аргументацию Прокла. Авторы подробно рассматривают примеры заимствований Псевдо-Дионисия из глав 2 и 3 трактата «О существовании зла» и особенности метода Псевдо-Дионисия.

В платоновской вселенной абсолютное зло невозможно онтологически, доказывает Прокл, но становится реальностью, смешиваясь с бытием. Зло не су-

¹⁷ Псевдо-Дионисий *Ареопагит*. О Божественных именах IV. 10 (892D).

¹⁸ См. слова Псевдо-Дионисия о том, что Бог есть «монада и триипостасная генада» (μονὰς ἐστὶ καὶ ἐνὰς τριῖποστάτος) (*Псевдо-Дионисий Ареопагит*. О Небесной иерархии VII. 4 (212C)).

существует само по себе, но паразитирует на Благе: оно есть *παρῳβότασις* и может существовать, только смешавшись с бытием. Зло возникает, когда человек стремится к тому, что считает благом, но что на самом деле благом не является. Таким образом, у зла нет онтологической причины. Псевдо-Дионисий в основном следует Проклу, и зло видится ему чем-то привходящим и ущербностью. Он говорит, что злу надо приписать «случайное бытие, возникающее благодаря иному, а не из собственного начала»¹⁹. Тем не менее в ряде мест зло представлено у Псевдо-Дионисия как неспособность (намеренная или невольная) субъекта причастовать Благу²⁰, и в этом смысле оно наделяется реальностью. В итоге авторы приходят к выводу, что, несмотря на ряд отличий, обусловленных в АК христианским контекстом и, возможно, влиянием соответствующего учения Оригена, в учении о зле Псевдо-Дионисий сильнее всего зависит от Прокла.

В главах 6 и 7 книги рассматривается учение Псевдо-Дионисия о божественных именах и его литургическое богословие. Эта сложная тема до сих пор остается дискуссионной в науке. Многочисленные исследователи — как богословы (православные, католики, протестанты), так и историки философии — предлагают подчас взаимоисключающие трактовки, и не похоже, что в ближайшем будущем здесь будет достигнут консенсус. Одно из наиболее авторитетных исследований природы и роли символов в учении Псевдо-Дионисия принадлежит протестантскому ученому П. Рорему²¹. Рорем (опираясь на книгу своего предшественника — Ж. Ваннеста) видит фундаментальное сходство образов Писания и литургических символов у Псевдо-Дионисия в том, что и те, и другие требуют интеллектуального *истолкования* со стороны просвещенного и совершенного ума, в процессе чего совершается возведение этого ума к истине и Божественному. Рорем также отмечает близость литургического богословия Псевдо-Дионисия к тому, каким образом в своем учении о теургии понимает роль божественных символов Ямвлих. По словам Рорема, «Ямвлих демонстрирует схожесть с Псевдо-Дионисием там, где у того нет предшественников в отеческой традиции». Однако, считает Рорем, хотя Ямвлих, как и Псевдо-Дионисий, подразумевает в «возведении» наличие эпистемологической составляющей, возводящей силой у Ямвлиха обладает сам ритуал как таковой: знаки и обряды безо всякой нужды в их истолковании возводят теурга к богам. Напротив, считает Рорем, у Псевдо-Дионисия возводящая роль приписывается *истолкованию* обряда, но не самим обрядам. Символы должны рассматриваться «надмирными очами», и эпистемологическая составляющая присутствует от начала и до конца. Клайтениц-Уэр и Диллон не обращаются к работе Рорема (хотя и упоминают ее), предпочитая подход П. Страка²², который воспринимает учение Псевдо-Дионисия о симво-

¹⁹ Псевдо-Дионисий *Areopagit.* О Божественных именах IV. 32 (732С).

²⁰ Там же. IV. 35 (736АВ).

²¹ *Rorem P.* Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984 (Studies and texts; 71). Эта монография ценна не столько выводами (с которыми далеко не все согласятся), сколько как научный труд, имеющий свой метод, учитывающий результаты предшествующих исследований, отличающийся доскональной проработкой исследуемого материала, вниманием к нюансам терминологии и учения Псевдо-Дионисия.

²² См.: *Struck P.* Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts. Princeton,

лах, как практически тождественное теургическому неоплатонизму Ямвлиха и Прокла. Если для Рорема с его «интеллектуалистским» подходом библейские изображения и литургические символы являются средством возведения ума, при условии когнитивной активности со стороны этого ума, Страк даже божественные имена трактата БИ рассматривает как теургические символы.

Сказанное выше объясняет тезис главы 6 рецензируемой книги: «θεωρία, когда она относится к божественным именам, является для Псевдо-Дионисия синонимом теургической ономастики»²³. Авторы полагают, что в АК истолкование Писания, особенно имен, которыми Писание наделяет Бога, отвечает эллинскому определению теургии, когда божественные имена действуют как символы по преимуществу. Авторы поясняют, что истолкование Писания у Псевдо-Дионисия не ограничивается целями анагогии или аллегории. По их мнению, Псевдо-Дионисий рассматривает отрывки и даже отдельные слова Писания как символы, представляющие высшую реальность. При этом имена относятся к сущности (οὐσία) того, что они означают. Эти символы были утверждены Богом при творении мира и потому содержат творческую, божественную *силу* (δύναμις). Писание функционирует как теургический *символ* (σύμβολον), поскольку возводит от чувственного к умопостигаемому²⁴.

Учение о божественных именах в АК авторы (без какого-либо обсуждения проблемы) считают мало отличающимся от того, что было разработано стоиками и неоплатониками применительно к философской интерпретации текстов Гомера. Соответственно, они механически прилагают выводы, полученные в недавних исследованиях неоплатонической экзегезы, к учению Псевдо-Дионисия. В этой связи кардинальным изъяном представляется отсутствие авторской рефлексии относительно легитимности подобных сопоставлений: авторы никак не поясняют, что позволяет перенести выводы, полученные применительно к исследованиям Прокловой экзегезы на учение Псевдо-Дионисия о божественных именах. Они ограничиваются сопоставлением нескольких отрывков из АК и Прокла, при этом подобные сравнения, как правило, не сопровождаются развернутым анализом и пояснениями. Некоторые из них производят впечатление лишь внешнего сходства (например: *Proclus. In Platonis rem publicam commentarii I. 77. 29–78. 6; Псевдо-Дионисий Ареопагит. Послание IX. (1105С)*), другие демонстрируют более глубокое родство (*Псевдо-Дионисий Ареопагит. Послание IX. 1 (1108А); Proclus. Eclogae de philosophia Chaldaica 5*).

Подчеркнуто, что символы не являются аллегориями, но напрямую обозначают высшую реальность. Символы Писания суть отпрыски и копии божественных черт (*Epistula IX. 1105С–1108D*). Авторы замечают, что различие между

2004; Idem. Pagan and Christian Theurgies: Iamblichus, Pseudo-Dionysius, Religion and Magic in Late Antiquity // *Ancient World*. 2001. Vol. 32 / 1. P. 25–38. П. Страк является специалистом по античной теургии и учению о символах, но Псевдо-Дионисием углубленно не занимался (за исключением статьи, в которой детально рассматривается понятие «теургия» в АК). Страк рассматривает литургическое богословие Псевдо-Дионисия как разновидность традиции, идущей от Ямвлиха и Прокла, не видя между ними существенных различий.

²³ Здесь «ономастика» — это наука об именах, а θεωρία («умозрение») — истолкование Писания.

²⁴ *Псевдо-Дионисий Ареопагит. О Небесной иерархии 124А.*

александрийским методом экзегезы и тем, что представлен у Прокла и Псевдо-Дионисия, состоит в следующем: у Оригена и Филона (александрийцев), наследующих подходы стоической экзегезы, применяется метод многоуровневого и аналогического подхода к тексту — слова Писания указывают на высшую реальность, но сами не содержат ее — у Псевдо-Дионисия и Прокла, напротив, содержат. В отличие от александрийцев, для Псевдо-Дионисия нет буквального, аллегорического, этического или духовного уровней текста. Для него есть только умопостигаемые и чувственные части символов (с. 97).

Согласно Псевдо-Дионисию имена, которые Писание прилагает к Богу, относятся к Его исхождениям: «Всякое священное песнословие богословов [= авторов Писания] прояснительно (ἐκφρατορικῶς) и воспевательно приуготовляет божественные имена (θεωνυμίας) для благодетельных *исхождений* (προόδους) Богоначалия»²⁵. Когда Псевдо-Дионисий перечисляет божественные имена, он называет их «богоделательными (θεουργικά) светами»²⁶. Авторы отмечают, что имена обладают той же двойной силой, что и прочие «символы» Писания: они умопостигаемы, как «богоделательные светлы», и чувственно-ощутимы, как облаченные в материальные образы. Указано на то, что Псевдо-Дионисий, как и Прокл, называет имена «изваяниями» (ἄγαλμα встречается в АК 6 раз). Псевдо-Дионисий именует божественные имена «богоименовательными изваяниями» (τὰ θεωνυμικὰ ἀγάλματα)²⁷. Авторы заключают, что таким образом истолкование текста является в АК не просто разновидностью комментирования, но священнодействием: θεωρία — это θεουργία.

В главе 7 («Священноделание (ἱεουργία) и богоделание (θεουργία) в обрядовой деятельности») рассматривается литургическое богословие Псевдо-Дионисия²⁸. Отмечено, что неоплатонический термин θεουργία у Псевдо-Дионисия заменен на ἱεουργία, под которым понимается воспроизведение богоделаний в обрядах. Главным «богоделанием», которое воспроизводится в таинствах, является воплощение Иисуса. Для описания христианских таинств Псевдо-Дионисий использует термины из теургической лексики неоплатоников (σύνθημα, σύμβολον, σφραγίς, τύπος). Действенность символов не зависит от нашего понимания, хотя мы должны быть духовно подготовлены к восприятию их. Основным различием между литургическим богословием Псевдо-Дионисия и теургией неоплатоников авторы полагают то, что Псевдо-Дионисий различает сами богоделания и их воспроизведение человеком; его литургическое богословие помещено в эк-

²⁵ Псевдо-Дионисий *Ареопагит*. О Божественных именах I. 4 (589D).

²⁶ Там же. (592B): «И все прочие богоделательные светлы (θεουργικά φῶτα) прояснительно даровало нам тайное предание наших боговдохновенных руководителей, согласное с Речениями».

²⁷ Там же. IX. 1 (909B).

²⁸ С. Клайтениц-Уэр специально занималась теургией у Псевдо-Дионисия. В 2001 г. как филолог-классик она защитила магистерскую диссертацию (M. Litt. in Classics) по теме «Theurgy in the Sacramental Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite». Тогда же опубликовала статью «Theurgy in Proclus and Pseudo-Dionysius» (Journal of the Irish Philosophical Society. 2001); и выступила с двумя докладами «Cosmogonic Activity in Pseudo-Dionysian Theurgy» (American Philosophical Association Annual Meeting. Philadelphia (Penn.), 2002); «Theurgy in Pseudo-Dionysius and Proclus» (The Future of Metaphysics. National University of Ireland at Maynooth. Maynooth, 2000).

клезиологический контекст, тогда как теургия неоплатоников разворачивается в космосе «Тимея». Однако эти различия не могут скрыть теургических корней священнодействия у Псевдо-Дионисия.

Авторы обсуждают понятие «теургия» у Псевдо-Дионисия, сопоставляя выводы П. Рорема, Э. Лаута, Г. Шоу, П. Страка. Они заключают, что, когда священноначальники воспроизводят божественные деяния в *ἱερούργια*, то становятся *θεοουργοί* («богоделателями»), причастниками божественных деяний и соработниками в них. Общий вывод: Рорем и Лаут правы, когда отмечают, что *θεοούργια* означает только деяния Бога; а Шоу справедливо указывает, что принцип теургии в ее понимании Ямвлихом и Проклом все-таки присутствует у Псевдо-Дионисия; наконец, Страк прав, полагая, что Псевдо-Дионисий описывает исполнение Иисусом деяний в терминах теургии, чтобы представить их как обряд.

Под «богоделанием» (*θεοούργια*) Псевдо-Дионисий в первую очередь понимает деяния Христа, связанные с Его воплощением, которые воспроизводятся людьми в обрядовой *ἱερούργια*. Но «богоделание» — это и соработничество человека в качестве «богоделателя» (*θεοουργικός*). Таким образом «священнодействие» (*ἱερούργια*) есть участие в «богоделании» и его воспроизведение. Теург (в АК — «священноначальник») подражает богоделаниям, представляющим собой нисхождение Бога в раздробленность, осуществляемые Им (вос)соединение и возвращение тварного.

Представляет интерес то, как авторы интерпретируют учение Псевдо-Дионисия о «таинстве-обряде»²⁹. Они обращают внимание, что помимо Бога и человека у Псевдо-Дионисия как полноправный деятель присутствует и само таинство, представленное одновременно как обряд и как Христос (с. 103). В этой связи они рассматривают ЦИ III. 3. 3 (429AB), где Псевдо-Дионисий описывает три уровня триад «пребывание-выхождение-возвращение»: применительно к Богочапию, к таинству (*τελετή*) и к священноначальнику. При этом уровень «таинства» — промежуточный между Богом и человеком³⁰. Согласно авторам, Псевдо-Дионисий обращается к представлению новозаветного богословия об Иисусе как «таинстве», но, как и в прочих случаях, понятие «таинство» нагружено у него смыслами, заимствованными из античной философии. Например, Христос как *τελετή* имеет умопостигаемую (логосы) и чувственную (символы) составляющие

²⁹ Здесь речь идет о *τελετή* (= обряд, посвящение в таинодействие, приведение к совершенству), в отличие от собственно *τὸ μυστήριον* (таинства как божественной тайны). Впрочем, *μυστήριον* также является агентом действия в АК; в частности, оно руководит причащением. См.: *Псевдо-Дионисий Areopagite*. О Церковной иерархии IV. 1 (472D): «Умопостигаемые зрелища (*τὰ νοητὰ θεάματα*) священноначально священнодействуют (*ἱερούργοῦντα*)... наше приобщение и собиране (*κοινωνίαν καὶ σύναξιν*) к Единому».

³⁰ Заметим, что у Ямвлиха и Прокла теургия тоже часто персонифицируется, становясь субъектом действия, хотя нам неизвестно о существовании текстов, в которых была бы выстроена триада божество-таинство-теург. См.: *Ямвлих*. О таинствах IV. 2 (184). 23–32: «Теургия, основываясь на божественных синфемах и поднимаясь через них ввысь, сочетается с лучшими [сущностями] и гармонично вписывается в их порядок, так что становится способной облечься в божественную форму... [С одной стороны], она естественным образом призывает идущие от вселенной силы, как [ничто] высшее, [чем она сама], поскольку призывающий является [всего лишь] человеком, а с другой стороны, она повелевает ими, поскольку посредством неизреченных символов она некоторым образом облекается в священное действие богов».

и таким образом как бы персонифицирует весь тварный космос³¹. Христос как *τελετή* является посредником между чувственным и умопостигаемым (в качестве параллели авторы указывают на ямвлиховское учение о душе как посреднике между умопостигаемым и чувственным), а как богочеловек, Он — посредник между Богом Отцом и нами. По мнению авторов таинство у Псевдо-Дионисия имеет и космогоническую функцию; они считают, что Христос нисходит не из-за грехопадения человека: это — космический процесс³². В своем нисхождении Он разворачивает космическое единство во множественность. Христос в своей бого-человеческой двойственности является предельным *символом*.

Таинство (*τελετή*) — это одновременно и евхаристические дары, и Христос, поскольку материальные дары содержат божественное, как истинно воплотившегося Христа. Когда умопостигаемое таинство принимает материальные покровы, то воспроизводит акт воплощения: оно содержит божественное и в то же время доступно людям в чувственном аспекте (с. 108).

Специальный раздел отведен рассмотрению особенностей того, как у Псевдо-Дионисия изображен священноначальник (*ιεράρχης*), который воспроизводит в священнодействиях божественные деяния. Авторы отмечают, что, как у Ямвлиха, для Псевдо-Дионисия душам разных уровней «нашей иерархии» свойственны разные действия. Душа священноначальника схожа с душой жреца-теурга: с одной стороны, она смертна, с другой — имеет ангельскую природу³³, что обусловлено его особой близостью к Богу (БИ 817С). Применительно к таинству Евхаристии сказано (с. 106), что священноначальник «после того, как он прелагает (*transforms*) хлеб и вино, оmyвает руки в воде». Здесь следует уточнить два момента: 1) в тексте ЦИ говорится, что священноначальник оmyвает руки не *после*, а *прежде* раздаяния Даров; но главное, 2) факт наличия или отсутствия в литургическом богословии Псевдо-Дионисия учения о преложении или пресуществлении Даров до сих пор остается в науке дискуссионным вопросом³⁴.

³¹ См.: *Proclus. Eclogae de philosophia Chaldaica* 5: «Душа составлена из священных логосов и божественных символов (*συμβόλων*), первые из которых происходят от мыслящих видов, а вторые — от божественных генад. Поэтому мы суть образы (*εἰκόνες*) мыслящих сущностей, но изваяния (*ἀγάλματα*) непознаваемых синфем».

³² Отметим, что в боговоплощении, как оно представлено у Псевдо-Дионисия, по-видимому, действительно присутствует космогоническая составляющая. Но Псевдо-Дионисий не отделяет нисхождение Иисуса во множественность от божественного промысла и человеколюбия, помещая повествование о боговоплощении в сотериологический контекст. См.: *Псевдо-Дионисий Ареопагит. О Церковной иерархии* III. 3. 11 (440В–441В): «Когда в самом начале человеческая природа безрассудно скользнула вниз... она унаследовала многогротнейшую жизнь и конец [в виде] тлетворной смерти... Она плачевным образом впала в опасность небытия и гибели... Человеколюбие богоначальной Благодати... не отняло... промысла относительно нас, но стало истинным причастником всего свойственного нам, за исключением греха. Соединившись с нашей скудостью... Оно затем даровало нам, как единокровным, общение с Собой и явило [нас] причастниками присуших [Ему] красот... Оно... перестроило все наше к противоположному... всецелым спасением нашей сущности, почти полностью погибшей».

³³ *Псевдо-Дионисий Ареопагит. О Небесной иерархии* XII. 2 (293А): «Нет ничего странного в том, что Богословие называет *ангелом* и нашего священноначальника, причастного в меру своих сил свойственной ангелам способности прорицания и стремящегося к уподоблению им в воззвещении, насколько это для людей возможно».

³⁴ Например, протестант П. Рорем считает, что Псевдо-Дионисий «не подразуме-

Рассматривая соответствующие отрывки ЦИ, авторы справедливо замечают, что у Псевдо-Дионисия священноначальник остается отрешенным и отделенным от происходящего, даже будучи вовлеченным в совершение службы³⁵. Но затем (с. 106) авторы выдвигают положение, которое (как и в целом ряде других случаев) требует разъяснений (однако лишено их): «полное возвращение оживает священноначальника, так что он *становится участником космогонии* (в нем получает совершенство все священноначалие, ЦИ I. 1. 3. 373С) и *посредством симпатии* может дать совершенство нижестоящим». Неясно, как космогония (которая ранее ассоциировалась с прохождением единого Иисуса в материальное множество) связана с тем, что вся иерархия получает совершенство в иерархии, и почему совершенство, которое иерарх сообщает другим членам иерархии в таинствах Крещения, Евхаристии и мира, передается посредством теургической «симпатии» (каков здесь механизм, если только симпатия здесь не синоним «человеколюбия»?).

Еще один раздел посвящен анализу понятий «печать» (σφραγίς), «отпечаток» и их синонимов в литургическом богословии Псевдо-Дионисия. По мнению авторов, Псевдо-Дионисий заимствует платоническое представление об умных формах, отпечатанных при творении печатью в душах. У поздних платоников отпечатки, оставленные демиургом, становятся значимы при священнодействиях. Авторы полагают, что σφραγίς — это одно из обозначений синфем (συνθήματα), встроенных в душу при творении и пробуждаемых при теургии³⁶. Таинство отпечатывает (ἀποτυπώται) отметину на душах, которые причастны ему через обряд. Священноначальник получает божественный свет, как σφραγίς; свет отпечатывает на нем свои силу и сущность, оживляя его, чтобы он мог включиться в богоделание. Священноначальник возглавляет в себе всё священноначалие, и оно тоже несет отпечатления Бога³⁷. Отмечено, что важный для понимания таинства,

вадет особого прохождения божества в сами ритуальные объекты, т.е. пресуществления (transubstantiation)» (*Rorem. Biblical and Liturgical Symbols...* P. 66 и 111). Аналогичным образом протопр. Иоанн Мейендорф полагал, что «литургические таинства у Псевдо-Дионисия сведены к роли посвящающих символов» (*Meyendorf J. Christ in Eastern Christian Thought. Crestwood; N. Y.: St Vladimir's Press, 1975². P. 109*): «...the sacraments themselves are reduced to the role of initiating symbols». Ученик Мейендорфа, православный К. Уэше, считает, что в системе Псевдо-Дионисия нет необходимости причащаться или участвовать в таинствах, поскольку таинство, являясь символом, не сообщает божественного бытия и не приводит к спасению (*Wesche K. P. Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1989. Vol. 33. P. 61–62, 73*).

³⁵ *Псевдо-Дионисий Ареопагит. О Церковной иерархии* II. 2. 8 (397А); III. 3. 4 (429АВ); III. 3. 10 (440А).

³⁶ В этом месте делаются отсылки к трем текстам, релевантность которых вызывает сомнения: *Платон. Тимей* 39е и Теэтет 191с–е; *Прокл. In Platonis Timaeum commentaria* I. 4. 32–33.

³⁷ *Псевдо-Дионисий Ареопагит. О Церковной иерархии* II 3. 4 (75. 21–76. 3): «Божественное Блаженство воспринимает в свое причастие того, кто таким образом возводится, и передает ему свой свет, как некий знак (σημείον), завершая его приобщение к Богу... символом чего является печать (σφραγίς), даруемая иерархом приходящему»; *Он же. О Небесной иерархии* III. 2 (165А): «Цель священноначалия в уподоблении (ἀφομοίωσις) по мере возможности Богу и соединении с Ним... во взирании на Его божественнейшее благолепие и... становлении [Его] отпечатаем (ἀποτυπώμενος) и... божественными изваяниями (ἀγάλματα)»; *Он же. О Церковной ие-*

как σφραγίς, отрывок БИ II. 5 (644AB) представляет собой почти буквальное повторение того места комментария Прокла (In Platonis Parmenidem IV. 839–844), где причастность к божественному объясняется на примере печати и воска.

В контексте своей теории синфем, внедренных в души, авторы замечают (с. 110), что «будучи образами (εἰκόνας), души могут узнать прообразы по своим собственным отпечаткам». В подтверждение делается отсылка к ЦИ II. 3. 2 (397C), однако искомая фраза вырвана из контекста. В оригинале говорится о другом, а именно о том, что видимые обряды суть отпечатки и образы невидимых черт: «...воззрев на начала совершаемого, и им священно наученные, познаем, каких черт (χαρακτήρων) отпечатками (ἐκτυλώματα) являются [обряды] и чего неявными образами (εἰκόνας)». Таким образом, здесь мы имеем очередной пример вольного обращения с текстом АК.

Авторы полагают (и с ними можно согласиться), что последовательность обрядов, как она описана у Псевдо-Дионисия, отражает богослужение Восточной Церкви, но механизм действия таинств в значительной мере понимается им по аналогии с законами теургического неоплатонизма (с. 110). Применительно к этапу таинства синаксиса, на котором поется «всеобщее песнословие³⁸... заключающее в себе (περικτικὴν) [все] приходящие к нам от Бога дары», авторы указывают, что перечисляемые в песнословии богоделания Иисуса подразумевают не только Его вочеловечение, но всю Его промыслительную заботу о людях³⁹. Однако они неправы, замечая (с. 112, сн. 48), что используемый в указанном месте термин πρᾶγματεῖα встречается только в ЦИ III. 3. 7 (436C), поскольку он используется в АК 12 раз (из них 7 раз — в ЦИ).

Авторской непоследовательностью представляется неожиданное признание существования у Псевдо-Дионисия преложения Даров после эпиклезы, обращенной к Св. Духу, Который сходит на Дары⁴⁰. Это противоречит тому, что ранее говорилось ими о зависимости литургического богословия Псевдо-Дионисия от неоплатонической теургии. Авторы замечают (с. 113), что «эпиклеза сама предлагает дары» из хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. При этом, однако, не поясняется, как это возможно в системе Псевдо-Дионисия; а поскольку в АК нельзя найти подходящих

рархии IV. 3. 1 (476A): «...являясь божественными изваяниями (ἀγάλματα) богоначальнейшего Благоухания, каковое... запечатлевает (ἐντυλοῦσα) свое подлинное [лишь] на своих истинных образах (εἰκόσιν)».

³⁸ Большинство исследователей соотносит всеобщее песнословие с Символом веры. Судя по деталям, которые сообщает сам Псевдо-Дионисий, воспевались творение (мира или только человека), надделение его образом (и подобием?) Божиими, божественный Промысел и спасительное Боговоплощение.

³⁹ *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. О Церковной иерархии III. 3. 7 (436C): «...содержание (πρᾶγματεῖα) всех воспеваемых богоделаний, ради нас произошедших, — благодатно давшее бытие нашему существу и жизни; сформировавшее наше боговидное посредством первообразных красот; установившее [нас в] причастности к более божественному состоянию и возведению; узревшее постигшую нас из-за невнимания лишенность божественных даров, — призвало нас к начальному [состоянию] посредством восстановления благ; и посредством всецелого присоединения нашего благопроизвело совершеннейшую передачу (μετάδοσιν) Своего, и тем даровало нам общение (κοινωνίαν) с Богом и божественным».

⁴⁰ На с. 110 тоже сказано о Святом Духе, Который «сходит на материю Сам по Себе». Однако см. выше прим. 35.

текстуальных подтверждений, цитируются Григорий Нисский и Афанасий Великий. В этой связи важно отметить, что Псевдо-Дионисий нигде не пишет о схождении Святого Духа на евхаристические Дары. Напротив, согласно ему, после эпиклезы Дух не нисходит на Дары, но возводит священноначальника к божественным созерцаниям⁴¹, что, несомненно, больше соотносится с представлением о родстве литургического богословия Псевдо-Дионисия с неоплатонической теургией⁴².

Раздел «Действенность таинств» (с. 114) начинается следующими словами: «Дары проявляют свою силу, когда упорядочивают душевный разлад и оживляют существо человека. Это происходит из-за того, что, когда Дары, которые суть истинный Бог, проглатываются или входят в физический контакт с человеком, они смешиваются с ним». Здесь теория, выстраиваемая авторами, базируется не на греческом тексте, но на интерпретации де Гандийака (автора французского перевода АК), усвоенной Либхедом и Роремом (английский перевод). Де Гандийак, который имел собственное видение литургического богословия Псевдо-Дионисия, не раз интерполирует «души» в качестве грамматического дополнения к глаголу. В данном случае (хотя авторы не обсуждают этого) вся теория строится на интерпретации конкретного отрывка⁴³. Затруднение для понимания представляют слова τῆ τῶν διανεμομένων πρὸς τὰ ἐν οἷς γίνεταί κατ' ἄκρον ἐνώσει. Перевод де Гандийака: «par la parfaite union du sacrement qu'il distribue aux âmes qui le reçoivent». Однако это свободное толкование, при том далеко не бесспорное, поскольку артикль среднего рода перед ἐν οἷς γίνεταί делает маловероятным, что под οἷς имеются в виду души⁴⁴. На наш взгляд (и это можно показать на примерах), наиболее естественной реконструкцией этого словосочетания является πρὸς τὰ [δῶρα] ἐν οἷς [τὰ δρώμενα] γίνεταί, что дает следующий перевод: «Вот что являет священноначальник посредством священной совершаемого, являя взору покровенные Дары, разделяя их единенное на многое, и — вследствие предельного единства раздаваемых [таинств] с [Дарами], посредством которых [совершаемое] происходит — соделывая общниками тех, кто им [таинствам] причаща-

⁴¹ *Псевдо-Дионисий Ареопагит.* О Церковной иерархии III. 2 (428A): «В то время как многие глядят только в божественные символы, сам он [священноначальник] в блаженных и умопостигаемых созерцаниях непрерывно и священноначально возводится богоначальным Духом в чистоте боговидного состояния к святым началам совершаемого». Тот же механизм действует и для таинства Крещения, которое осуществляет священноначальник: «Совершив это, он вновь простирается от выступления ко вторичному к созерцанию первичного, так как никогда никоим образом не обращается к чему-либо чуждому, минуя свое, но переходит от божественного к божественному, всегда движимый богоначальным Духом».

⁴² Когда Ямвлих говорит о призываниях (προσκήσεις) богов теургами, он тоже наделяет призывания анагогической функцией, отождествляя их с синфемами. См.: *Ямвлих.* О таинствах I. 12. 30–41 (42): «[Призывания] делают человеческий ум (γνώμη) пригодным (ἐπιτηδείαν) для причастия богам, *возводят* его к богам и *приводят его в согласие* [с ними] посредством слаженного убеждения. Вот почему священные имена богов и прочие божественные синфемы, *будучи возводящими*, могут сочетать с богами»

⁴³ *Псевдо-Дионисий Ареопагит.* О Церковной иерархии III. 3. 13 (93, 11–14, 444BC).

⁴⁴ В АК имеется единственный случай употребления схожего выражения по отношению к разумным существам, и в ней употреблен артикль мужского рода. См.: *Псевдо-Дионисий Ареопагит.* О Церковной иерархии V. 1. 7 (109, 27): ἡ θεαρχία τοὺς ἐν οἷς ἅν ἐγγίνεται νόας ἀποκαθαίρει («Богоначалие те умы, в которых рождается, сначала очищает»).

ется». Напротив, у Клайтениц-Уэр и Диллона получается, что физическое вкушение Даров упорядочивает душу⁴⁵. Воистину, «я есть то, что я ем». Сходным образом, чуть выше было сказано, что таинство Евхаристии воздействует на человека, когда «вещество Даров реорганизуется (re-ordered) божественной силой. Эта перестановка элементов (re-elementation) преобразует человека, когда он физически участвует в материальном таинстве». Это не единственный случай, когда теория авторов строится на (спорной или бесспорной) *интерпретации* текста, которая никак не оговаривается⁴⁶. Согласно авторам, «Дионисий объясняет, что когда Евхаристия съедается, беспорядок упорядочивается и бесформенное получает форму. Как следствие, душа очищается и может очищать других, она становится световидной и богоделательной». В подтверждение сказанному цитируется 372AB, но эта цитата (как и в ряде других случаев) нерелевантна — в ней ничего не говорится о Евхаристии.

В целом, раздел, относящийся к литургическому богословию Псевдо-Дионисия, содержит ошибки и неточности, в ряде мест авторы подверстывают под свою теорию произвольно интерпретируемые отрывки.

В главе 8 («Единство с Богом и возвращение к Нему: *Таинственное богословие* и первая гипотеза *Парменида*») авторы отмечают, что подход Псевдо-Дионисия, использующего отрицательное богословие для описания достижения единства с Богом, в своих основных чертах напоминает таковой у Прокла и Дамаския. Указано (с. 118), что, согласно Псевдо-Дионисию, ни единство с Духом, ни единство со Христом не приводит к обожению, но готовится душу к единству с Богом. Единство, связывающее душу с невыразимым Богом⁴⁷, превышает ум. Сверхсущностная Сущность превосходит и само единство (ὑπεράϊρον τὴν ἕνωσιν), поэтому речь может идти лишь о единстве с её исхождениями (дословно говорится о «сущностнотворном исхождении богоначального сущностноначалия во все сущее», τὴν οὐσιολογὸν εἰς τὰ ὄντα πάντα τῆς θεαρχικῆς οὐσιαρχίας πρόοδον⁴⁸). Авторы замечают, что о премысленном единстве говорится и у Прокла (*Theologia Platonica*

⁴⁵ Как бы предваряя такое материалистическое понимание, Псевдо-Дионисий уточняет, что вочеловечение Иисуса соединило нашу скудость с божественным и будет спасительно, «если только и мы... будем сообразовываться с Ним (εἴπερ καὶ ἡμεῖς... συναρμολογηθῶμεν αὐτῷ) в тождестве божественной жизни и будем уподобляться Ему, взбегая к боговидному и непосредному состоянию» (*Псевдо-Дионисий Ареопагит*. О Церковной иерархии III. 3. 12. 444В).

⁴⁶ Схожий случай восходящего к Гандийаку толкования авторы предлагают на с. 109, рассматривая отрывок: τῆς θεαρχικωτάτης... εὐωδίας... ταῖς ἀληθέσιν αὐτῆς εἰκόσιν ἐντυποῦσα τὸ ἀνυλόκριτον, «непритворное богоначальнейшего благоухания... отпечатлевается на своих истинных образах» (*Псевдо-Дионисий Ареопагит*. О Церковной иерархии IV. 3. 1 (476А)), который интерпретируется в духе развиваемой авторами в этом разделе теории синфем, внедренных демиургом в души при творении и активируемых в момент священнодействия. При этом толкование авторов следует переводу Либхеда и Рорема: «...the divine fragrance... impresses only those souls which are true images of itself» (которые в свою очередь вторят французскому переводу Гандийака: «...cette Suavité infiniment théarchique qui... se contente d'imprimer sa marque authentique sur les âmes qui sont les vraies images d'elle-même»). В этом месте инкорпорирование «душ» в перевод представляется уместным, поскольку упоминаемыми «образами божественного» являются души.

⁴⁷ *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах 872CD, 585В.

⁴⁸ Там же. V. 1. 816.

I. 3. p. 14, 8-9), который поясняет, что при этом душа держится не умом, но высшими монадами, обеспечивающими единство превыше ума.

Как указывают авторы, применительно к апофатическому богословию Псевдо-Дионисий разделяет процесс «незнания» надвое. Сначала следует избавить ум от тех чувственных образов (имен) относительно Бога, которые содержатся в Писании и богослужении. Затем отвергаются даже негативные имена, присущие первой стадии незнания и само отрицание. Отмечено, что мысль о том, что даже отрицательные предикаты следует превзойти, имеет происхождение в рассуждениях неоплатоников относительно отрицательных предикатов Единого (ср.: *Proclus. In Platonis Parmenidem VII. 64. 25–70, 18* (к Парм. 142A)). Рассматриваются схожие представления Ямвлиха (о двух единых) и Прокла (который считал, что даже отрицания уточняют, что Единое *есть* нечто иное, чем прочие вещи).

По мнению авторов, в отличие от Прокла, Псевдо-Дионисий продвигается на шаг дальше, постулируя невыразимый аспект высшего начала и считая его истинной природой Бога. В этом Псевдо-Дионисий близок к тому как описывал Единое Дамаский, который признавал существование Невыразимого, предшествующего Единому первой гипотезы. В связи с этим авторы анализируют некоторые лингвистические и доктринальные параллели между Псевдо-Дионисием и Дамаскием (отмечая, что в целом последний не оказал заметного влияния на первого).

Авторы сопоставляют то, как описывает мистическое единение души с Единым Плотин (Эннеады VI. 7. 34–35), и рассуждения об *эросе* и *экстазе* у Псевдо-Дионисия. У обоих авторов помимо единства через созерцание и отвлечение от чувственного, постулируется единение, достигаемое через любовь. Плотин прямо пишет о любви к Единому, ведущей душу к обожению. Псевдо-Дионисий также говорит о любви, посредством которой исступают из себя и живут жизнью Бога, и в свою очередь Бог из любви к существу выходит из Себя и нисходит к сущим⁴⁹. Принципиальная разница между Псевдо-Дионисием и Плотиним в понимании такого рода любви состоит в том, что в противоположность Плотину у Псевдо-Дионисия любовь является взаимной: душа любит Бога и хочет вернуться к Нему, и Бог любит душу и побуждает ее к возвращению.

Подводя итог, можно констатировать, что перед нами весьма неровная книга. В самом начале авторы подчеркнули, что их интересует лишь та сторона учения Псевдо-Дионисия, что входит в соприкосновение с неоплатонизмом. Однако они вынуждены делать серьезные выводы относительно учения Псевдо-Дионисия в целом. И здесь их компетенции явно недостаточно. Особенно страдает от этого раздел, посвященный литургическому богословию АК. К недостаткам относится и то, что ряд выводов, причем весьма значимых в доктринальном плане, страдает от недостатка доказательной базы. В лучшем случае авторы ограничиваются скупой ссылкой на публикации других исследователей. Таким образом, не всегда понятно, стоит ли за тем или иным спорным утверждением продуманная позиция или же они просто не заметили здесь проблемы.

Претензии вызывают и манера авторов слишком скупно ссылаться на предшествующие работы. Примеры этого приведены выше, и здесь добавим лишь

⁴⁹ *Псевдо-Дионисий Ареопагит. О Божественных именах IV. 13 (712AB).*

один (с. 49): применительно к доктринально важному истолкованию⁵⁰ в духе монофизитской христологии указано лишь, что «так считается» (this has been seen) и т. д.

Вызывает нарекания вольная интерпретация цитат из АК. Неоднократно рассуждения подкрепляются ссылками на АК или же развернутыми цитатами, которые никак не подтверждают сказанное: в них либо вообще говорится о другом, либо они интерпретируются вне своего контекста. Имеются определенные огрехи в композиции, когда относящийся к одной теме материал дается кусками в разных частях книги. Так, относительно личности Псевдо-Дионисия значимые суждения делаются и в *Введении*, и в *Заключении*, выводы относительно его христологии — и во *Введении*, и в четвертой главе. К числу стилистических небрежностей можно отнести присутствие разговорных американизмов. Например, фраза «The hierarch... can tap into the power of the sacrament» (с. 112) обыгрывает словосочетание «tap into the power line», («подключаться к силовому кабелю»), означающее, помимо прочего, (незаконную) врезку в электросеть или телефонную линию (см. здесь же слова о том, что в результате пропевания всеобщего песнословия священноначальник «настраивается на силу Христа», «the hierarch... is attuned to the power of Christ»).

Уже отмечалось, что в ряде случаев авторы следуют не греческому тексту, но интерпретации переводчиков. Среди такого рода небрежностей можно отметить то, что на с. 107 авторы используют английский перевод Либхеда и Рорема, а затем, не заглядывая в греческий текст, вписывают греческие слова, соответствующие этому переводу. Так «божественные» (θεῖοι) священноначальники⁵¹ становятся у них «богами» (*hos theōi*), поскольку английский перевод дает «Like gods, they had an... urge». В другом месте (с. 106) без ссылки на конкретное место говорится о единожды встречающемся у Псевдо-Дионисия неоплатоническом понятии «свое единое» (429В), при этом греческий тоже неверно вписан: τὸ ἐν ἑαυτοῦ превратилось в *to hen en heautōi*.

Книга Клайтениц-Уэр и Диллона оставляет неоднозначное впечатление. Несомненно, она вносит свой вклад в изучение такой сложной темы, как зависимость АК от позднего неоплатонизма. И тем не менее даже в границах указанной тематики оригинальность Псевдо-Дионисия как мыслителя могла быть выражена более ярко. Читатель (как и авторы) видит периферию его системы, внешний контур, образуемый перечислением параллелей или различий с учениями неоплатоников. Но с контурами чего мы имеем дело? Черты главного персонажа остаются вне фокуса, они неясны и размыты. В некотором смысле Ямвлих и Прокл являются в книге более реальными фигурами, поскольку отчет ведется от их концепций. В этом смысле учение АК становится пресловутой *παρὰ τὸ βῆσις*, которая держится только пока существуют ее неоплатонические парадигмы. У него нет собственной внутренней логики и существа. Похоже в итоге авторы тоже почувствовали это, поскольку посвятили заключительные страницы своей книги предполагаемому интеллектуальному портрету Псевдо-Дионисия.

⁵⁰ Псевдо-Дионисий *Ареопагит*. О Церковной иерархии IV. 3. 4 (477С—480А).

⁵¹ Там же. I. 1. 5 (376D).

И хотя в тексте чувствуется рука Диллона (одного из крупнейших знатоков античного платонизма), представлены тематика и результаты его предшествующих публикаций, сам он не занимался специально АК (и данной книгой в частности). Основным автором монографии является Клайтениц-Уэр, которая изучала теургию Псевдо-Дионисия и Прокла, но этого недостаточно, чтобы в короткий срок написать хорошую монографию. В книге ощущается отсутствие обстоятельности, присущей серьезным работам, которые пишутся годами. Она безусловно заслуживает прочтения, но прочтения осторожного. Это тот случай, когда читатель не может довериться авторам; ему придется немало потрудиться даже для того, чтобы перепроверить цитаты и ссылки. Формулируя кратко: рецензируемый труд не следует читать тем, кто только приступает к АК, но тем, кто уже знаком с учением Псевдо-Дионисия (в том числе и по книгам авторов, упомянутых в начале рецензии), она несомненно предоставит пищу для размышлений.

В. В. Петров

Schüßler W., Sturm E. Paul Tillich: Leben, Werk, Wirkung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. X, 278 S.

Рассматриваемая книга «Пауль Тиллих: жизнь, творчество, влияние» представляет собой самое последнее, отвечающее современному состоянию науки о Тиллихе (1886–1965), описание жизни и творческого становления выдающегося немецко-американского религиозного мыслителя. Работа является вместе с тем написанным общедоступным языком введением в философскую и богословскую мысль Пауля Тиллиха. Настоящее биографическое исследование впервые учитывает лишь недавно опубликованные и вошедшие в научный оборот документы о жизни и творчестве философа, а также неопубликованные архивные материалы. В данной работе, в отличие от ранее издававшихся описаний жизни Тиллиха⁵², впервые обстоятельно анализируется оказанное Тиллихом влияние на культурную среду различных стран: Германии, США, Франции и Италии, Латинской Америки, России, Африки и Азии.

Авторы книги — профессор философии теологического факультета университета г. Трира Вернер Шюсслер (р. 1955) и профессор систематического богословия теологического факультета университета г. Мюнстера Эрдманн Штурм (р. 1937) — являются на сегодняшний день, пожалуй, самыми известными и авторитетными в Германии специалистами в сфере исследования жизни и религиозно-философской мысли Тиллиха. Проф. Шюсслер известен, прежде всего, как автор ставших уже классическими монографий о религиозной философии

⁵² Среди наиболее известных описаний жизни Тиллиха можно отметить следующие: Albrecht R., Schüßler W. Paul Tillich — Sein Leben. Frankfurt/M., 1993. Pauck W., Pauck M. Paul Tillich: His Life and Thought. Vol. I: Life. New York, 1976. Newport J.P. Paul Tillich. Waco, 1984. Schüßler W. Paul Tillich. München, 1997. Wehr G. Paul Tillich zur Einführung. Hamburg, 1998.