вующим ему переводом и подробными комментариями историко-философского, религоведческого и филологического характера. В основу публикации памятника положена рукопись ГИМ. Увар. № 264.

О ТАИНСТВЕННОМ БОГОСЛОВИИ

ГИМ. Увар. № 264

Л. 265 об.

Сїа главизнъ wбьємлжть иже w таиньствъ
а нномъ бг҃словїи словw: ~ что бж(т)вныи соумра
к҃ъ: како подобае(т) и съединѣти и пѣсни нала
гати въсѣ(х) виновномоу. и паче всѣхъ ·: ~
г҃ Каѧ наньреченнаа бг҃словїа. каа w҃реченїа: ~
д҃ тако ниєдино чювьствонныи(х). иже въсѣкого
є҃[1] чжвъствѣнnааго по прѣвъсхож(д)енїи виновенъ ⁘
є҃ тако нїєдино оумныи(х), иже въсѣкого ємнааго
по прѣвъсхож(д)енїи виновенъ ⁘ ~ ~ ~ ~ ~
Надписанїе, и оумнаа лоучѧ wставилъ єси. и
разоумъ соущїихъ. нощи ра(д) весмр҃тныа. жже
нѣполза именовати ⁘ дїwнусїа ареwпагы
г҃ ли та єп(т)па аѳ҃инскааго. къ тимоѳ҃еоу єп(т)пж.
w таиньствънномъ бг҃словїи. что бж(т)вныи сѵ́мра(к҃)
гла(к҃) Трwице[2] прєсщъ(с)тъвнаа и прѣбж(т)внаа. и прѣвл҃аа.
а҃ хр҃істїанw(м) дателю прѣмоудрости, исправи насъ.
ле(жщ)[3] на таиныхъ словесъ. прѣнедовѣдомыи[4], и прѣ
свѣтлѣи и кранныи врѣхъ. идеже а҃же проста и
а҃ w҃поущеннаа и непрѣложнаа. бг҃словїж таиньс(т)вїа[5].
по прѣсвѣтломъ, покровенна сѵ́ть сѣкрове
нно оучимаго млъчанїа мраць, въ темнѣише
мъ въ пресвѣтлостиж wсїаваємаа. и въ w҃ноу
днемъ нешслъзаннїи и невиднніи. прѣкрасныи(х)
свѣтлости и прѣисплънѣѧща безъwчесны
в а оумове. мнѣ оубо сїа мн҃тва быша: ~
Тл(к҃)ъ Проста[6] и w҃поущеннаа соутъ. иже кромѣ wбра
а҃ зъ разоумѣваемаа, и зримаа такоже имлтъ,

---

[1] Буква є҃ наполовину затерта.
[2] Буква Т шириною в три строки на полях рукописи.
[3] жщ – лигатура.
[4] Ранее было прѣнедовѣдомыи(х), но подстрочная х в рукописи зачеркнута.
[5] с(т)в – лигатура.

а не приказничьскы, ѿпоущенныа оубо гл҃етъ, ꙗже
не по ѿвръзенїи и сказанїи именъ или знаменїи,
гл҃емаа, нж ѿ всѣ(х) соущїихъ и разоумѣванїи пр҃ѣ
станїе(м)[7]. и ѿпоущенїемъ събираемаа. сїа же не
дѣиствїа разоумнаго движенїа. въ иже пр҃ѣж(д)е
си(х) неразоумѣванїе нарече. зде же. тъмнѣишни
сѫмракъ[8]. и невидимыи. по ѱаломникоу. облакъ
и съмракъ окр(т҃)тъ его, и положи тмѫ закровъ свои:
в҃ Безьчесныа. не ѡш чювⷭ҇ственыи(х) Ѳчесъ сжть исплъ
ненныи. нж есть и(х) сжщьство, за еже живыи оумъ.
все око шстрозрително. тѣм же и многошчиты
ле(жщ) и гл҃ютсѧ въ матѣе: ~ ты же ѡ дроуже тїмо
ѳ҃еоу. въ таинствъныи(х) позорѣхъ крѣпкыи(м)
проважданїемъ, и чювъствїа шстави. И разжмна
а҃ а дѣиствїа. и всѣ чювⷭ҇ственаа и оумнаа. и всѣ не
сжща и сжща. къ съединенїж ꙗко(ж) мощно невѣдомѣ
в҃ въ спрострисѧ. иже паче въсѣкого сжщьствїа и ра
зжма. Себе ѡш и всѣх неждръжимыимъ и ѿпѫ
щенныимъ чистѣ истжпленїемъ. къ пр҃ѣсж
щьствънои бж(т҃)вныѧ тⷭ҇мы зарѣ всѣ шставлѣѧ.
г҃ и ѿ всѣ(х) ѿпоусти всѧ, въздестисѧ имаши. Си
х же зри ꙗко никтоже ненаоученныи(х) оуслышить.
сих же гл҃ѧ, иже въсжщии(х) дръжимы(х). и ничтоже
па(ч)кы[9] сжщии(х) пр҃есоуществънѣ быти мѧчтаю
щии(х). нж мнѧщии(х) видѣти еже по ни(х) разжмомъ.
д҃ положенноуѧ тмж закровъ его, ащє ли же паче си(х)
сжть бж(т҃)ваа таинооученїа. что оубо нѣкто
рещи имать ѡ иже паче ненаоученныи(х). Єлици
жже въстѣ(х) пр҃евыше лежащаа виноу. и ѿ иже въ
сжщинхъ послѣ(д)ниими начрътаатъ. и ничто(ж)

то(и) пр҃евъсходити гл҃ѧтъ наздаваемыи(х) ими безбожныи(х)
и многовидныи(х) блескъ. Чювъствънаа бо сїа наричат (и)
древнїи не сжща, за еже пр҃ѣложенїа въсѧкого причѧ
ствоуѧшаа. и не також(д)е присносжща. оумнаа же. ꙗко
присносжщаа бесъмртаа хотѣнїемъ съторьшаго ѧ
и сжшьства непр҃ѣлагаѧшаа, гл҃ѧть сжщаа: ~
Простотж и паче въсѣкоѧ единїце, како же невѣдомѣ

---

[6] Буквица П шириной в полторы строки.
[7] ст – лигатура.
[8] На листе в этом месте пятно, возможный вариант: сѫмракъ.
[9] Две последние буквы затерты.

въспростираетсѧ кто къ бо҃у. и въ иже ѡ бж(т)ныи(х) и
мене(х). въ главизнѣ. ё. речесѧ. и зде(и) по малѣ ѡбращеши: ~
Знаменаи тако ненаученыма гл҃ать. иже таинымъ не
причастныѧ. чювствъными же ѡбѣматїе и ѡдръ
жимыѧ. и ничтоже паче сѫщии(х) быти мъчтаѧща
ѧ. тѣм же ѡ иже по всемъ не на выгсшии(х) съхѡдѧ гл҃ть: ~
Ѧже оубѡ прѣж(д)е сихъ рече. ѡ вѣровавшии(х) оубо въ имѧ
х҃во, не оубо же на съвръшеннѣиши пришедшихъ
разѫ(м), нѫ смирѣѧщии(х) своеи славѣ истиннѫ. и невѣ
доущии(х) разнъства сѫщии(х) истѣишаго, и въкоу
пониеннѣ сѫщии(х) сѫщьствъ. и самого иже паче сѫ
щии(х), того ради и прѣсѫщааго. таковыи оубѡ тако не
навадыкшеи высочайшии(х) мнѧть поистинѣ тма бы
ти несвѣтлоє се ѡсѣненїе же оу насъ, покрываѧ бг҃а,
и съкрываѧ єго ѿ всѣ(х) вѣдѣнїа. єже тако взисти
нѫ разѫмѣваѧть мнозїи и в насъ. За еже не вѣдѣть
безᵘмѣрныи свѣтъ въсѣкыи зрѧкъ помᵘнѣваетъ.
аще оубо въ насъ таковыи, что оубо рещи имамы
о идложръцехъ. иже ѿнѫ(д) взи въсѣ(х) таинын(х)ъ не
причастны, и къо коумирѡ(м) въѡбраженныи, истѣ
ише оубо сѫща. ѧже оумнаа. вѣкѫпоименнѣ же,
чювᵘствънаа, сѫщаа гл҃атсѧ, не поистиннѣ же,
а҃ єже паче си(х). вѣрныи(х) ѧвѣ. тако въ тлѣнныи(х) съ
дръжимыи(х)[10]: ~

Л. 267

ле(жщ) Потреба есть на то(и), и всѣ ѧже сѫщии(х) полагати и гл҃ати по
а҃ ложенїа. тако въсѣхъ виновнои, и въсѣ таа истѣише
в҃ ѿрицати, тако паче въсѣхъ прѣсѫщои. и не мнѣти
ѿреченїа съпротивнаа быти нанъреченїѧмъ. нѫ мно
го прѣвѣе тѫ паче оулишены быти, паче въсѣкого и
г҃ ѿ(л)тїа и положенїа. Сице оубо бж(т)вны и варѳоломеи гл҃е
ть, и много бг҃ословїе быти, и мънше. и блг҃овѣстїе
пространно и велико. и пакы съкращенно. мнѣ мни
тсѧ шно прѣславнѣ разѫмѣвъ. тако и многослов"на
есть блг҃а въсѣхъ вина, и малогл҃ана вѫкѫпѣ и беслов"
д҃ наа, тако ни же, слово, ни же разѫмѣнїе имѫщии, за
єже въсѣ(х) тои прѣсѫщьствънѣ надлежїи быти. и
ѥдїнымъ неприкрѣвеннѣ и истиннѣ изъѧвлѣемо
и. иже и ѧже скврънаа всѣ и чистаа прѣшедъшимъ.
ѕ҃ и въсѣкъ въсекыи(х). Сѣтын(х) конечын"ствъ въсходъ прѣ
възшедшїимъ. и всѧ бж(т)вныѧ свѣты и шѫмы и словеса
нб(т)наа оставлъшїимъ. идеже взистинѫ є(т) тако(ж) словеса

---

[10] ѫ – лигатура.

Тл(к)ъ гл҃ать, иже вънѣ въсѣ(х). Ако въсѣ сѫщои бѣолѣ
а пнѣ, и нидино сѫщои прѣсѫщьствинѣ. та бо и поло
женїе есть и ѿреченїе, понеже и истѣише шбоа пр҃ї
бж(т)вномъ гл҃атсѧ величьствѣ. что (ж) сѫть нанъреченїа
положенеи. и ѿреченїа и ѿлтїи, и что оуслишенїа,
и зде оубѡ изъявлѣетсѧ, и паче въ, г҃. главиѣнѣ, и
въ иже (о)бж(т)вныи(х) именехъ словѣ различнѣ и простра
ннѣ прѣ(д)ложїхо(м): ~ При е҃сѣ, не съпротивлтсѧ ѿ
реченїа нанъреченїамъ. паче бо въсѣкого есть бг҃ъ и
ѿлтїа и положенїа. прочти и въ иже ѡ нв(т)номъ ще
нноначалїѫ. по малѣ ѿ начала: ~ Знаменаи же,
ако ст҃го варѳоломеа реченїе приносить. како много
и мьньше есть бг҃словїе: ~

Л. 267 об.

рекше своего естьства прѣ(д)ставително ѿ вънѣшнии(х),
по(д)бнѣ и ѡ разѫмѣнїѫ: ~ Шоумы и словеса нв(т)наа гл҃еть.
ле(жщ)[11] ѧже ѡ е҃сѣ въ писанїахъ реченнаа. ако не по чл҃ьскомѫ
а и зъмлъномъ оумышленїи реченнаа, нѫ по бж(т)вномъ
въдъхнѫтїи гл҃анна и прѣданнаа: ~ Ибш и не простѣ
бж(т)вныи мѫсїи, ѡчиститисѧ прѣвѣе са(м) повелѣваѥ(м)
ѣ есть, и паки, не таковыи(х) ѿлоучитисѧ. и по всѣко(м)
ѡчищенїи, Слышить многогласныи(х) трѣбъ, и зрит"
свѣты многы, чистыѧ ѡблистающе и многоизли
тныѧ лоучѧ. ѧже многыи(х) ѿлѫчаетсѧ. и съ изѧ
щнѣими сщенникъ, на кранинство бж(т)вныихъ.
въсхожденїи достиѕаеть. и въ сихъ самомоу оу
бо не съвесѣдѫеть бг҃ѫ. Зрит же не самого, незри
г мо бо есть, нѫ мѣсто идѣже стоѫще. Сїе же мнѧ
незнаменовати[12]. иже бж(т)внѣишимъ и кранниимъ
д зримыи(х) и разѫмѣваемыи(х). пѳлѳжителныимъ нѣ
конмъ быти слѳвесемъ по(д)ложеннын(х) всѣ прѣвъ
ѥ сходящїимъ, ими же паче въсѣкого оумышленїа
тоговѡ пришествїе показѫетсѧ, оумнымъ
кънечьн"ствїамъ. Сѣтѣишии(х) его мѣстъ прихо
дѧ. Знаменаи како приходить ѧже ѡ мшусеи. ако
възъше(д) на горѫ. и въше(д) въ съмракъ видѣ ѥкоже мо
Тл(к)ъ ѕ щно чл҃кѫ бг҃а. Знаменаи чинъ бывшии(х) при мшусеи.
а прѣжде сѳ(д)бленїа вънити бж(т)вныи съмракъ: ~
г Что мѣсто на нем же столъ е҃ъ при мшусеи, и что сѫ(т)
кънечьн"ствїа рекше краинѣа оумнын(х).
и что видѣ мын(х), въ иже ѡ бж(т)внемъ сщ҃енноначалїи въ кѡ

---

[11] жщ – лигатура.

[12] Должно быть: назначеновати.

д̑ нець прѣвыѧ главиѕны проидохомъ: ~ Положите
лнаа слꙋвеса гл҃еть, по(д)писателнаа, рекше зрителнаа
сѫщии(х). ꙗже по(д)ложенна рече бг҃омъ быти. тѣми

Л. 268

бѡ рекꙋше си(х) прѣбытїемъ и съблюденїемъ къ всѣмъ то
моꙋ приходити наоꙋчаваемсѧ. не прѣходителнѣ но про
крайне ко мыслителнѣ. Оꙋмнаа же кънечьствїа, нв(т̑)наа и разꙋ
нечьство є(т̑) мнаа соущъствїа ꙗже при бс҃ѣ соущаа нариче(т̑). и(х) же и
мѣста его сп҃ѣшиаа именова. ихъ же и самѣ(х) тѣхъ
прѣвъходитъ, рекше ѿпоущенен҃ъ є(т̑), по ничесо(м) же
ѣ тѣ(м) ѿноꙋдь прѣоꙋпо(до)блѣемъ: ~ По сложенїю ре(ч)нꙋ
наа тꙋ҆ѕкованїе сице гл҃ать[13] достоитъ разꙋмѣ
ти. ꙗко мꙋрси оꙋзрѣвъ мѣсто идеже сташе бг҃ъ,
и тогда ѿпоусти вс҃ѧ ви(дн)мыи(х) же, сирѣчь чювьств
ныи(х) всѣхъ и ѳрѫщи(х), рекше словесныхъ всѣ(х), оꙋмны
и(х) же гл҃ѧ и разꙋмныи(х) соущъствъ, съ[14] ними же и на
ши(х) дш҃ь. тогда весь мракъ вънидѣ, сирѣ(ч) в неразꙋ
мїе Єже ѡ бс҃ѣ. идѣже всѣкаа смѣживъ разꙋ
мничьскаа прїатїа, вы(т̑) въ неꙋсмѣмш(м) оꙋмѣ и не
видимш(м) вꙋсѣкыи(х) прїатїи разꙋмныи(х) вънѣ соу
щаго всѣ(х) бг҃а[15] и съединивꙋсѧ таковымъ ѡбразш(м)
невидѣнїемъ и недѣиство(м). не гл҃ѧ ѡ себѣ недѣ
иствїемъ своего оꙋма. ни же иного недѣиствїе
мъ, въ еже ни же себе ни же ино что разꙋмѣвати.
но съединивꙋсѧ ѿноꙋ(д) невѣдомомоꙋ вꙋсѣкого разꙋ
ма тамошнѣишемоꙋ. Тог(д)а невѣдѣнїемъ вꙋсѧ разꙋ
ле(жщ̑) мѣваетъ: ~ И тогда и самыихъ ѿпоущаетсѧ
а̑ зримыи(х) и зрѫщїихъ, и въ сѫмракъ неразꙋмїа за
в̑ ходитъ, въистиноꙋ таиньственыи, по им же
прїатїа в смѣжаетъ разꙋмнаа прїатїа. и въ ѿноꙋдне(м)
ше разꙋ нешсѧзанїи и невидимш(м) бываетъ, вꙋсь сы
мѣнїа: ~ и всѣ(х) тамошнѣишаго. и ниединого ни же себе, ни
ниже себе же иного. ѿноꙋд же невѣдомомоꙋ, въсѣкого ра
ниже иног зоꙋма недѣиствїемъ по лоꙋчше(м)[16] съединѣꙗсѧ. и
по бг҃ѣи CN̄B

Л. 268 об.

ма разꙋ еже ничесо (ж) видѣти, паче оꙋмѣваꙗ: ~
Тл(к̑)ъ Знаменан ꙗко съмра(к) неразꙋмїе не разꙋмѣи быти:

---

[13] Слово вычеркнуто.
[14] съ – лигатура.
[15] Напротив на полях приписано: бг҃ѣи бы(т̑) не є(т̑) вънѣ сѣ(х).
[16] Над словом написаны звездочки, такие же на нижнем поле рукописи с текстом: По лоꙋчше(м) недѣиствѣ а не по еже ѿ лꙋдости недѣиствѣ: ~ (в слове недѣиствѣ, ств – лигатура).

а Како оубѡ неразоумѣнїемъ разоумѣваетсѧ
в бъ. и зде гл҃еть и въ иже ѡ бж(т)вьны(х) имене(х) словѣ
пространнѣише сказахѡ(м). въ второи главѣ. по(до)
бает же вѣдѣти ꙗко въ исходѣ идеже писан"но
є(т), ꙗко въниде мѡѵси въ мракъ идеже бѣ бъ. ев"
реискыи оубѡ имать арефелъ. Седмьдесмт же и а
или ѡбла(к) кїла и ѡѳешдотїѡнъ арафелъ съмракъ издашѧ.
Сїмах же оубѡ, мъглоу арафелъ с"каза. Евреи
нъ же гл҃еть арафелъ имѧ быти тв"ръди. въ нѧ же
достиже мѡѵси. Седьм бо тврди гл҃еть их же и нѣ
г са наричѧ(т): ~ Знаменаи ꙗко въсѣкого разоума не
дѣиствїемъ, невѣдомѡмоу съединѣмсѧ: ~
а ли Глава, в. како по(до)бает съединѣти и пѣнїа
ле(жщ) налагати всѣхъ виновнѡмоу: ~
а В"семъ[17] намъ быти пресвѣт(л)ѡмъ моли(м)сѧ съмрацѣ,
и неглѧданїемъ и неразоумѣнїемъ видѣти и ра
зоумѣти, иже паче видѣнїа и разоума, самѣ(м)
тѣмъ еже ни же видѣти ни же разоумѣти.
Се бо є(т) въистиноу видѣти и разоумѣти, и прѣсоу
в щьствєнаго прѣсоущьствьнѣ въспѣти. ра(дн) всѣ(х)
соущїихъ ѿꙗ тїа. ꙗкоже саморасльныи ѡбразъ
творѧщєн[18], и земля(т) в"сѣ ѡблежащаа чистомоу
съкровеннаго видѣнїа възʺбраненїа. и самоу
ю собою, ѿцатїемъ единыимъ, съкровенноуи[19]
г износѧще добротоу. по(до)бает же ꙗко мнѧ ѿꙗ
тїа, соупротивʺнѣ[20] положенїамъ въспѣти. и
ѡ ѡна оубѡ ѿ прѣвѣишїихъ начинающе, и сѣ
днымн на послѣднаꙗ съходѧще, полагаемъ.

Л. 269

Заеже ѿ послѣдньихъ на прѣвѣишаа, в(ъ)схожденїа.
д творѧще, въсѣ ѿємаемъ. да не ѿкрѣвеннѣ ра
зоумѣємъ ѡно неразоумїѣ, єже ѿ в"сѣхъ разѵ
мѣємыихъ въ всѣхъ сѫщїихъ прикрѣвенное.
и прѣсѫщьствʺвънныи ѡнъ видимъ съмрахъ,
тл(к)ъ ѿ всѣкого ниже въ сѫщїн(х) свѣта с"кръваємыи: ~
а И зде ѡ бж(т)вномъ съмрацѣ и неразоумѣнїи гл҃еть.
и знаменаи ꙗко се є(т) єже подь бж(т)вныимъ съ
мрацѣмъ быти, єже неглѧданїемъ и неразоумѣ
нїємъ вѣдѣти и разоумѣти, сѫщаго паче
видѣнїа и разоума. по самѡ(м) томъ еже ни же

---

[17] Буквица в – шириною в три строки.
[18] тв – лигатура.
[19] съ – лигатура.
[20] ѡ – лигатура.

видѣти ни же разоумѣти. Се бо є(т҃) вънстинноу
вѣ(д)ти и разоумѣти. никако же сице изъмавлѣ
етъ въ неразоумѣнїи разоумъ. прочти же и пл
в тое, къ дорофеоу посланїе: ~ Сирѣчь, за єже
ничтоже ѿ в҃сѣхъ подобно по єстьст҃вѣ то(м҃)
моу разоумѣвати. Се бо ѿмотїє именова. Са
мораслъныи же коумиръ рекше wбразъ изъ
ваанъ гл҃еть. иже въ вещи несѣкомои быває(т҃).
рекше въ камени, становитѣ. Хотѧи бо изъ
ва(а)нїе въ немь створити ѿємнеть и wгреба
єтъ wблежащаа и исѣцаєть залишнѣа
ѿ камене и wбразъ сътварѣєть, по wчищенїи,
ѡw залишныихъ и wблежащїихъ, красота wбра
за мавлѣєтсѧ. или самораслъны wбразь тво
рящеи есть, мкоже при смарагдѣ каменну гле(т҃).
wбрѣтающе и бо тъ(и) wчищаѧть и ѿ облежа
щааго кала и тины земленовидныѧ, и тогда
мавлѣєтсѧ wбразь рекше красота камене,
къ семоу (ж) паче зрѧ сѣыи ре(ч҃) прѣдьлежимоє: ~

Л. 269 об. ОNГ

г҃ Сиє прочїими самъ ѿщь изъмавлѣєть, положенїа ѵ
Сїе тл(к҃)ова бо сѫть, єликаа искрънѣ при бо҃зѣ гл҃аться
нїе нѣ(т҃) допи мко є(т҃). рекшє сын. животъ. свѣтъ. и ина.
сано въ изв(о҃) ѿмотїа же сѫть, єликаа мко тоужда бо҃у ѿглоу
дѣ мтсѧ, сирѣчь, мко не, тѣло бъ҃, не, доу: ~
д҃ Сѫщїихъ разоумы гл҃еть, єже ѡ бз҃ѣ невѣдомоє
не ѿкрываѧть и въ мавленїє приводѧть. но паче
покрываѧть и съкрываѧтъ. а иже въ сѫщїихъ
свѣтъ достоить разоумѣти, еже разоумѣти
в҃ ли(т҃) сѫщаа, поеже сѫщаа сѫть. мкоже и въ проче
е wбрѣсти имамы: ~ Глава, г҃. каа нань
ле(жщ҃) реченнаа бг҃ословїа, каа ѿреченнаа: ~ ~
Въ[21] оубо бг҃ословныихъ подъизъwбраженїахъ, истѣ[22]
ишаа наньреченнаго бг҃ословїа въспѣхѡмъ.
како бж(т҃)вноє и бг҃оє єстьство єдинно гл҃е
тсѧ. како троичьско. что єже на тои гл҃е
моє ѿчьство же и сн҃овъство. что хѫщеть ѡ
влѣти єже д҃ха бг҃ословїє. како ѿ невещестъ
внаго и нечистнаго бг҃а, Ср(д)чны бг҃остыни
в възрастошѫ свѣты. и въ томъ и въ себѣ и въ
дроугъ дроуѕѣ съприносѫщнаго възращенї

[21] Буквица в шириной в четыре строки.
[22] ст – лигатура.

емъ пр҃ѣбывалища, пр҃ѣбышм неѿхѡдныи.
г҃ како пр҃ѣсѫщьств҃ныи їс҃ чл҃ко҃ствств҃ныи
ми истинами въсѫщьств҃лѣѣтьсм. и елика
инаа ѿ словесъ изъмвленнаа, въ бг҃ословны
д҃ ихъ изъшбраженїахъ въспѣта бышѫ. въ иже
же ѡ бж(с҃)твныи(х) именехъ, како бг҃ъ именоуетъ
сѧ. како сыи. како живѡтъ. и пр҃ѣмоудрѡ(с҃т).
тл(к҃)ъ и сила. и єлика инаа оумнаго сѫть бг҃оимено
а҃ ваніа: ~ Что шбдрѣжить слѡво бг҃ословныи(х)

Л. 270

подизъшбраженїи. се бг҃ословїа вины и оузрѡ
ци въсѣкого касающесѧ бж(с҃)внаго и просвѣще
н҃наго разоума и православїа. єже вѣдѣти
како єдино бж(с҃)вноє є(с҃)ство, єже новѣиши wц҃и,
т҃ иг҃. єдиносѫщьст҃вѣноє нарекоша. како
трончьско є(с҃)ство, еже гл҃емъ трисъставное.
и еже вѣдѣти лиць своиства, и что сказоу
ать, рекше, ѿц҃ьство, сн҃ѡв҃ство. и что бж(с҃)ве
наго а҃х҃а сѫтьнаа сила и бг҃ословїе. и како
ре(ч)н҃но бы(с҃) ѿрыгнѫ ср(д)це моє слово бл҃го. и ка
ко ѡ покланѣемѡмъ а҃х҃оу ре(ч҃)нно бысть иже
ѿ wц҃а исходитъ. и како въ wц҃и, и въ себѣ и
въ дроугъ дроугѣ сн҃ъ и а҃х҃ъ, съприсносѫщь
нѣ и нерасцѣпителнѣ и нераздѣлнѣ въ пр҃ѣбы
ваніи сѫть неѿходно(м҃). подобае(т҃) же вѣдати,
ꙗко пр҃ѣбываніѣ и стоаніѣ тожде сѫть. и два
женіе второ єсть пр҃ѣбываніа. гл҃еть оубѡ
ꙗко и въ пр҃ѣбываніи нидвижимомъ присно
сѫщоу бж(с҃)вномоу є(с҃)ствоу, мнитсѧ двиѕати
сѧ въ дроугъ дроугѣ промѣщеніѣмъ: ~
в҃ Съ оумъ ре(ч҃)нныи(х). съприсносѫщноє гл҃еть бытіѣ
сѫтыѧ троицѧ. и не инако оубѡ бысть, инако
послѣ(д) же по сихъ оустроисѧ. или разлоученіе нѣкое,
лѣіїе или пр҃ѣложеніе възъимѣ. нѫ вкоупѣ и по
тождъс҃твѣ єже ѿ wц҃а быти сн҃оу и дх҃ѹ сѫто
г҃ моу, и не послѣди того: ~ На несторіане и безъ
д҃ главныѧ: ~ Что шбдрѣжить. єже ѿ бж(с҃)вны(и)
хъ именехъ слово: ~ Въ знаменително(м҃) же бг҃о
ле(жщ҃) словіи, кдаже ѿ чювъствъныихъ на бж(с҃)вна
а҃ ѧ пр҃ѣименованіа. что бж(с҃)вныи зраци, что бе[23]

СNД

[23] В низу листа рукописи приписка: знаменително, и wбразно едино есть:~

Л. 270 об.

ѡбразь: ~ с҃вѣнаа[24] ѡбличїа. и чести. и ѡрогдїа. что
бж(ѳ)наа мѣста и оудобренїа. что ѓрости. что
закли печали и гнѣвы. что клтстїа, и что клтвы.
нанїа что сънове. и что бдѣнїа. и єлици иныи зна
менителнаго сж(т) бг҃ѡображенїа сщ҃еннона
зданныи зраци. и тебе мнѣ съзрителна бы
ти, како мнѡгословнѣишаа паче сѫтъ по
ґ҃ слѣднѣа пръвыихъ. ибо подобаше бг҃ослѡ
вныи(х) подьизьображенїамъ, и бж(ѳ)вныихъ и
менъ ѿвръженїю, мънесловныимъ быти
знаменителнаго бг҃ословїа. понеже єлико
д҃ въиспръ въ(є)ходимъ, толико словеса събра
мми оумныихъ скѫтаваѥтсѧ. ѥако(ж) и нн҃ѣ
въ прѣоумныи въходѧще съмракъ, не мало
є҃ словїє, нѫ безъсловїе ѿнѫждне҆ и неразоумї
ѕ҃ є ѡбрести имамы. и ѿ ѡнждоу оубѡ съвыш(є҃)
къ послѣдныимъ съходѫ слѡво, по количьствѣ
съхожденїа, прѣма мѣрѣ множьства оупро
странѣетсѧ. нн҃ѣ же ѿ долны(и)хъ къ прѣвыше
послѣ(д) лежащїимъ въсходѫ, по мѣрѣ въсхода скѫ
лѣтїе: тваѥтсѧ. и по в҃сѣкомъ въсходѣ, все безъ
Тл(к҃)ъ гласно бѫдеть, и все съединитсѧ неизвѣща
а҃ нномоу: ~ Что ѡбьемлеть знаменителнаго
в҃ бг҃ослѡвиа слѡво: ~ Пръвы(и)хъ, єже знаме
ґ҃ нителнаго бг҃ослѡвїа глеть: ~ Почто бг҃ослѡ
в҃наа по(д)изьображенїа. и єже ѿ бж(ѳ)вныихъ
именехъ слѡво, малосложнѣиши сѫть паче,
нежели знаменително бг҃ослѡвїе:~
д҃ Събранїє оумныихъ, невещественнон ихъ про
стотѣ подобнаа видънїаа нариче:~

Л. 271

є҃ Без(є)ловїе гл҃е(т). є(ж) не мощи словоу прѣ(д)ставити ѥа(ж) паче
слова. и неразоумїе оубѡ. єже неразоумѣваемо. и
еже не можеть кто разоумѣти ѥако паче оума:~
ѕ҃ Понеже оумнаа и паче оума бж҃їа единица соуть, и є
динъ б҃ъ, паче же и выше единаго, въ лѣпотоу скоу
тваетсѧ. За еже и нечастиж и не м҃нѡжж. а еже
послѣ(д)лѣтї: по бз҃ѣ, єлико паче сходя(т) на чювьст҃вѣнаа, толика
паче съвесѣдоую(т) частны(м) и расходныи(м) и прѣоумно
ж(є)ньныи(м), съоумножаетсѧ[25] имъ слово. прѣма чѧ

---

[24] На верхнем поле рукописи надпись: і: что пїан҃ствїа и не истрез҃вленїа.
[25] съ – лигатура.

стномоу и мнwгошбразномоу чювьст"вьныи(х).
къ послѣдным" же, сирѣчь w̃ вѣ҃словнаго подьи
ле(жщ҃) зьшбраженїа: ~ Почто же w̃нѫдъ, гл҃еши, w̃ пр҃ъ
а҃ вѣишаго полагающе бж(т҃)вная положенїа, w̃ пос"
в҃ лѣдніихъ начинае(м) бж(т҃)твеное w̃патїе. ако еже паче
въсѣкого полагающи(м) положенїа. w̃ паче томоу съ
роднѣишаго, положително наньреченїе по(до)баше
г҃ полагати. а еже паче всѣкого w̃патїа w̃емлющї
и(м) w̃ паче томоу растопщїихсѧ w̃емати. или не
w̃ паче є(т҃) живш(т) и бл҃гость, нежежели въздоу(х) и кам(ы).
д҃ и паче не пїанствїа и не гнѣвъ, нежели не гл҃етсѧ
Тл(к҃)ъ ниже разоумѣваетсѧ: ~ w̃ п"рьваго гл҃еть,
а҃ w̃ паче ближнѣишаго, и мысль вълагающаго.
Сирѣ(ч҃), ако сы(и) б҃ъ. є҃же и самъ сѧ именова: ~
в҃ Како по(до)баеть пр҃їемати положен"ми и w̃патїами
при бо҃ѣ. и ако оубw положенїа w̃ пр҃ьваго и па(ч҃)
вѣи сроднаго[26] твори(м). w̃патїа же w̃ послѣдніихъ
г҃ и паче того растопщїихсѧ: ~ Нанъре(ч҃)нїе есть,
слово ѩвително, или съв(о)наго, или ра(д)уемаго, или
wбезоуемаго. или съсоужда҃емаго нѣкотораго.
рек"ше, б҃ъ живш(т) є(т҃), б҃ъ бл҃гость є(т҃), положително[27]

Л. 271 об. CN̄C

же наньре(ч҃)нїе є(т҃) при бо҃ѣ. ако б҃ъ живш(т) є(т҃), и бл҃гость па(ч҃)
нежели въздоу(х) или камень. w̃патїа же w̃ре(ч҃)нїа гл҃е
тьсѧ, съпротивнѣ[28] положенїю. положенїе бо ако (ж)
ре(ч҃)сѧ наньреченїе гл҃етсѧ, ако живш(т) б҃ъ нежели възоу(х).
w̃ре(ч҃)нное же w̃патїе, не оупиваетсѧ б҃ъ. не гнѣва
тсѧ. и при оубw положенїахъ, w̃ сроднѣишїихъ на
чинае(м). искрънѣише бw бо҃у живш(т҃) и бл҃гость паче,
нежели въздоу(х) и каме(н҃). при w̃патїах же, w̃ послѣдні
и(х) въходи(м). рек"ше, є҃же не слwво(м) ѩвлѣти бо҃ и еже
не разоумѣватисѧ иск"рънѣише бо҃у паче, нежели
не оупиватисѧ ни же гнѣватисѧ. и wбаче w̃ вто
раго w̃плаїа начинае(м). рекше, не оупиваетсѧ паче
б҃ъ, нежели (не) гл҃етсѧ, и не гнѣваетсѧ паче б҃ъ, не
жели не разоумѣваетсѧ. w̃ чювьственыи(х) въсходѧ
щїимъ на оум"наа, в"сѣ сїа бесплѣтнаа w̃патїа, не,
смѣренѣ разоумѣети по(до)бае(т). но кои(м)ждо ре(ч҃)нны(х)
разоумѣвати, є҃же самъ бл҃жны дхнїсїе ре(ч҃). ни
чтоже бw є(т҃) б҃ъ реченныи(х), их же мы вѣмы или ра

---

[26] ѣ҃ – лигатура.
[27] На нижнем поле рукописи приписка: w̃целѣ w̃братн(т҃) наза(д) // на сїѳ ли(т҃).
[28] ѣ҃ – лигатура.

зоумѣваѥ(м). но ни же ихъ же вѣдѧ(т) оумныѧ силы всѧ,
въ бѡ ре(ч̑)ннаа ѿноу(д), ѿ бо соуть, и того дарова
нїа соуть, и како са(м) ѿ тѣхъ промышлѣѥ и тѣми
истѣкше. въсѣ же различнѣ проидохо(м) въ иже ѡ
бж(т̑)твеныи(х) имене(х). въсѣ бѡ їа ꙗко слоу(ч̑)шаасѧ и
въ соущъствѣ(х) иже послѣ. бо бъ же и паче соущъства[29],
инако: и си(х) виновенъ, проче и паче си(х): ~ Живѡ(т) и бго
сть. се наньре(ч̑)нїѥ рекше положенїе. не пїаньство
и не гнѣвъ, се ѿреченїе, рекше ѿлатїе: ~
ѧ̈ Въздоу(х) оубѡ поѥже въ цр(т̑)твїи(х) ре(ч̑)нно(м), въ дыханї
и тънцѣ. камен"же пр(о̑)рокъ ре(ч̑). Сихъ оубѡ иск"ъ
ннѣниша положенїа и изъꙗвленїа при бѣѣ, живѡ(т)

Л. 198

и блгость. ꙗко(же) оубѡ и прїатїа ѿ съропти в"наго, ре
кше пїаньство и гнѣвъ далече бо и тоужда. а еже
ни же глатисѧ ни же разоумѣватисѧ, паче по(до)бно
боу и ближне. зае же паче в"сѣкого оума же и слова:
Глава. ѧ̈. ꙗко нїедино чювьственыи(х)[30], иже всѣкого чювь
ственаго[31] п(о) прѣвъсхожденїе виновенъ: ~
Гѣмъ[32] оубѡ, ꙗко всѣ(х) вина и паче всѣ(х) соущи, ни же не
соущьствена ѥ(т̑), ни же нежива. ниже бесловесна,
вели(ч̑)ств ни же без оума. ни же тѣло ѥ(т̑), ни же wбразъ, ни
в оумѣ же ви(д). ни же качьство. или количьство. или величь
глъѵен ѧ̈ ство имат. ни же въ мѣстѣ ѥ(т̑), ни же зри(т)сѧ. ни же
wслажанїѥ чювьствно[33] има(т). ни же почювае(т). ни же чю
вьствена ѥ(т̑). ни же без"чинїе има(т) и съмоущенїе ѿ
страстѥи[34] вещныи(х) стоужаемаа. ни же несилна ѥ(т̑)
чювьст"веныи(м) подлежима припаданїамъ. ни же
въ wскоудѣнїи ѥ(т̑) свѣта. ни же из"мѣненїе или тлѣ
нїе, или раз"дѣленїе, или оулишенїе, или истица
нїе, ни же ино что чювьств"ныи(х), ни же ѥ(т̑), ни же има(т): ~
Тл(к̑)ъ Ноужд"нѣ ѿ сими прѣ(д)оутв"рѣди послоушателѣ. ꙗ
ѧ̈ ко не прочими ѿреч"ми м"нѣти ѿноу(д) не быти бже
ство[35]. но въ си(х) оубо еже быти то положи. въ wнѣх же
еже по ничесом"же соущїихъ быти, но прѣсѹщъствьна[36]:
Глава, ѥ̈. ꙗко нѣдино есть оумныихъ, иже всѣ

---

[29] тв – лигатура.
[30] тв – лигатура.
[31] тв – лигатура.
[32] Г – буквица шириной в две строки.
[33] тв – лигатура.
[34] тр – лигатура.
[35] тв – лигатура.
[36] ств – лигатура.

ле(жи̑) кого оумⷨнаго по прѣвъсхожденїи винѡвенъ[37]: ~
а̑ Пакы[38] же въсходмще, глемъ. ꙗко ни же дша. є(с̑). ни (ж)
оумъ, ни же оумъчтанїе или славоу. или слово.
ни(с̑)в̑ или разоумѣнїе има(т). ни же слово є(с̑), ни же разꙋ
мѣнїе. ни же гл̑єсм, ни же разоумѣваетсѧ. ни
же число є(с̑), ни же чинъ, ни же величьство. ни же
мальство, ни же равеⷨство: ни же по(до)бїе. или ѿ
ѿ чювственыⷯ на оумнаа:

поменна ни(ст) сѝѕ
Л. 208 об. и(с)тетратек(и)
личьнⷨство[39]. ни же стоитъ, ни же дⷨвижитсѧ. ни же бе
зъмⷨлъвїе имать, ни же, имать силоу. ни же сила
є(с̑). ни же свѣтъ. ни же живѡ(т) є(с̑). ни же соущъство є(с̑)
? ни же с вѣ(к̑) тъ. ни же лѣтъ. ни же ослзанїе єсть ꙋмное. ни
же хꙋдожьство[40]. ни же истина есть, ни же цр(с̑)твїе, ни (же)
в̑ прм(д)ть. ни же єдино. ни же единьство. ни бж(с̑)тво, или
г̑ блг(с̑)ть, ни же дх̑ъ єсть ꙗкоже на(м) вѣдѣти. ни (ж) снѡвь
ств[41]. ни же ѿчьство, ни (ж) нно что иже на(м) или иномꙋ[42] коє
моу. в сꙋщи(х) познаємыхъ[43]. ни чтѡ соущи(х) есть. ни (ж)
соущаа тꙋ
а̑ вѣдѣть ꙗкоже єесть. ни же та вѣсть сѫщаа. по єже сꙋщаа
є̑ сѫ(т). ни(ж) слово тоа є(с̑), ни(ж) имⷭ. ни же раза(м).
ни же тма є(с̑). ни же св(т̑)
+ тъ. ни же прелесть, ни же истина, ни же тоа єсть ѿноу(д) положе
нїе. ни же ѿпатьє, но их же по неи положенїа и ѿпаатьє творѧще
послѣ то и ни же полагае(м). ни же ѿємле(м), понеже и паче вⷨсѣкого
лѣтьѧ. положенїа є(с̑), ѿноу(д)нѣа и єдиная всѣ(х) вина. и
+ни же что паче вⷨсѣкого ѿпатїа, прѣвъсхожденїе иже
неощїи(х) все простѣ ѿпощенного, и тамошнѣго всѣ(х): ~
и тамошнѣ Конець иже ѡ таинньственѡ(м) бг̑словїи. ~
Тл(к̑)ъ а̑ Различнаа[44] сїа дрꙋгъ дроугоу, ꙗко(ж) въ горнїихъ
го, рекше и сказанно бы(с̑). мъчтанїе. Слава. Слово. разоу
зывнѣго всѣ(х) мѣнїе. ꙗже ѡ оумѣ (з)рятсѧ. да разоумѣет же
сѧ и се, ꙗко по наше(м) словѣ не имѣти словѣ по(до)бⷨ
нѣ и разоумѣнїе, и прочаа же сице прїемати по(д)бае(т): ~
Инако: ~ И при си(х) подобнѣ єже ꙗко на(м) видѣти достоитъ

---

[37] Буква ѡ сильно растянута.
[38] П – буквица шириной в две строки.
[39] тв – лигатура.
[40] ств – лигатура.
[41] ств – лигатура.
[42] Две буквы, возможно, залиты кляксой, по другому списку в данном месте нѣєоємꙋ.
[43] ꙋ исправлена на ы.
[44] Р – буквица шириной две строки.

послѣ(д)ѣ тїе: ~ по тои по винѣ рек" ше

поолагати. Соущїихъ"же по тои рекше по бж(ѣ)твен(о) мъ е(ѣ)ствѣ. Сирѣчь зданїи положенїа творити гл҃ѣть. вънегда гл҃ати живѡ҃ и свѣтъ. по иже въ рожьствѣ зримыи(х). ѡ҃ ни(х) же иже сїа съставъ шаго разоумѣваемъ. и не тогова е(ѣ)тва сими положенїе нѣко въводи(м). и пакы ѡ҃татїе ѡ҃татїе твори(м),

Л. 209

въ иже по нїединo(м҃) сихъ гл҃ати быти бж(ѣ)тво: ~

в҃ Раз"ньст"воуеть дроугъ дроуга единo и еди ньство. шво оубѡ иавлѣетъ прѣвъсходи мо. шво же, таковое качьство. шкоже бѣ ло и бѣлwсть. бл҃го и бл҃гостьнѣ. знамена и же, шко ни же бл҃гость сѫщьство есть бж҃їе. шкоже ни же единo что реченныихъ. ни же съпротивныихъ имъ. сего ради ниеди но ѡ҃ тѣхъ есть. не бо сѫть сїа сѫщьство е(ѣ). нѫ слава ѡ томъ. Сице и сезѣсть цр҃ковникъ, любопрѣмѫдрець рече. и бг҃ословець григо рїе. въ третїемъ бг҃словныи(х) его. шко ни же бж(ѣ)во, ни же не рожденїе, ни же ѡ҃чьство[45] сѫщьство назнаменоуеть бж҃їе: ~

г҃ Знаменан[46] шко ни же а҃хъ есть шко же намъ вѣдѣти ни же сн҃овъство, ни же ѡ҃чьство. и еже шко намъ вѣдѣти при в"ѣко(м) въ прѣ дълежимы(и)хъ ѡ҃татїа прїемлї. иавлѣет же е же по нашемъ видѣнїи, шко же намъ вѣ(д)ти: ~

д҃ Да тѫ не с"моутить главизна сїа и възнепщ҃ еши хоулити бж(ѣ)вномоу семоу мѫжоу. мы сль бо емоу есть показати бг҃. ни что же ѡ҃ сѫ щїихъ сѫща, нѫ паче сѫщїихъ. аще бо въ сѣ тъ съдѣлавъ приведе. како есть мо щно wбрѣстисѧ томоу едино что сѫщїи хъ. рече бѡ шко ни же сѫщаа вѣдѧ(т҃) въсѣхъ виновнаго бг҃, Си же пагоуба иавленнаа, Еже не вѣдѣтї бг҃, нѫ въскорѣ се изъисни[47] рекъше недомысльное и прѣсѫщьствное. его сѫщьство или бытїе по нм же есть. ре(ч҃)

СN̄З

---

[45] ств – лигатура.

[46] З – буквица высотой в две строки.

[47] Далее строка пропущена. В Ув. № 263: рекъ шкоже тъ есть. сирѣчь нїидино сѫщихъ вѣсть Бг҃а. по еже есть.

нно бш єсть, никто же вѣсть сїа развѣ шїѣ,
ни же шїа кто кто вѣсть развѣ сн҃ъ. и ѿ съпро
тивнаго наводитъ великыи дїонусїе, и
гл҃еть, ꙗко никто же вѣсть бг҃а, поєже єсть
ни же самъ вѣсть сѫщаа ꙗко(ж) соуть[48]. сирѣ(ч҃),
не вѣсть проходити чювьствьны(и)мъ чювь
ствьвнѣ. или сѫщьствомъ, ꙗко сѫщьсъ
твомъ. не исъкрѣне бш се бц҃ чл҃ѣи бш чю
вьствьнаа, или видѣнїємъ или въкоуще
нїємъ, или wфазанїємъ разоумѣваємъ
что сѫть. оумнаа же, ѿ оученїа или оучи
тельства, или wсѣанїа разоумѣваємъ.
бг҃ъ же, ни ѿ єдиного wбраза такwаагw
вѣ(т҃) сѫщаа. нѫ разоумъ имать томоу подо
бны(и). Се бш гадаєть реченїе гл҃емоє, вѣды
и в҃сѣ прежде бытїа и(х). єже ꙗвлѣєть ꙗко не
по словѣ бытїа сѫщїихъ вѣсть сїа бг҃ъ, єже
єсть чювъствьнѣ, нѫ по инw(и҃) разоума wб
разѣ. агг҃лы же, разоумнѣ и невещест҃внѣ
сїа вѣдѣть, а не ꙗкоже wнѣ чювьствьнѣ.
Сице оубw и бг҃ъ несъсѫжденнѣ и прѣвъсхо
дителнѣ, не оубw сѫщьствы приходѧ, вѣ
f сть сѫщаа: ~ ꙗко никто же вѣсть прѣчи
стоуꙗ тр(ъ҃)цю, ꙗкоже та єсть. рєкше ничто
же єсть ꙗкоже та да и разоумѣєть тр҃
ꙗкоже та єсть, мы бо оубw вѣмы что є(с҃)
чл҃ѣство, понеже чл҃вѣи есмы. бытїє же
прѣчистыѫ троицѧ, не вѣмы что єсть.
не бо есмы ѿ самого того сѫщьства єѧ.
Сице ни же бг҃ъ вѣсть сѫщаа поєже сѫть ꙗ(к҃)

Л 210

же мы. не бо єсть чтоїѿ сѫщїихъ, или подw
бень тѣмъ. и ащє бо дх҃ъ бг҃ъ, и сты(и) оубw дх҃ъ та
ко именовасѧ. нѫ нѣсть дх҃ъ вѣдомы нами
и агг҃елъми: ~

[48] Буква т исправлена из буквы ъ.

О ТАИНСТВЕННОМ БОГОСЛОВИИ*

Слово "О таинственном богословии" содержит [следующие] главы:

1. [О том,] что [такое] божественный сумрак.

2. [О том,] как подобает восходить к [Тому, Кто] является Всеобщей Причиной, превосходящей все и воспевать [Его][1].

3. [О том,] что [такое] кафатическое богословие, а что – апофатическое.

4. [О том,] кто [такой] Тот, Кто [не является] ничем из чувственного, по превосходству Его, [является] Причиной всего чувственного[2].

5. [О том,] кто [такой] Тот, Кто ничем из умственного [не является], по превосходству Его [является] причиной всего умственного[3].

Надписание[4]:

И прозревающий луч ума ты оставил,
И различие сущностей,
Ночи ради бессмертной,
которую нельзя именовать[5].

ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА[6], ЕПИСКОПА АФИНСКОГО, К ТИМОФЕЮ[7] ЕПИСКОПУ, О ТАИНСТВЕННОМ (МИСТИЧЕСКОМ) БОГОСЛОВИИ[8]

Глава 1

ЧТО ТАКОЕ БОЖЕСТВЕННЫЙ СУМРАК[9]

Троица[10] пресущественная, пребожественная и преблагая, сокровищница премудрости[11], направь нас к пренепознаваемой, пресветлой и (1) высочайшей вершине таинственных слов, где простые, безотносительные и неизменные таинства богословия[12], покрытые пресветлым сумраком сокровеннотаинственного молчания[13], в темнейшем сумраке пресветло сияя и в полнейшем неосязании и невидимости прекрасным сиянием преисполняя безглазые умы (2). Молюсь, чтобы это для меня было [так].

Ты же, о друг Тимофей, усердно предавайся мистическим созерцаниям и оставь чувственную и умственную деятельность[14] и вооб-

---

* При переводе использованы материалы С.В. Дегтева.

ще все чувственное (3) и умозрительное, все не-сущее и сущее и насколько возможно устремись к соединению с тем, кто (1) выше всякой сущности и познания (знания)[15]. Все оставив и от всего избавившись, ты будешь возведен[16] из себя Самого и из всего неудержимым и абсолютно чистым исступлением к сиянию пресущностной божественной тьмы[17].

(1) Толкование [Максима Исповедника][18]. Они, простые и безотносительные, так как умопостигаемы и созерцаемы без помощи символов (образов), а не иносказательно. [Он] называет безотносительным то, что постигается не по раскрытию и разъяснению имен или символов, но достигается удерживанием и освобождением от всего сущего и мыслимого. Это недействие движения разума прежде этого [он] называл неразумением, здесь же – темнейшим и невидимым сумраком, по Псалмопевцу: "Облако и сумрак окрест его"[19] *и "Сделал тьму покровом своим"*[20].

(2) Толк. Они, т.е. безглазые умы, ведь не чувственными очами преисполнены, но их сущность, подобно живому уму, целиком [представляет собой] острозрящее око. Потому и называются они "многоочитыми" в молитве[21].

(3) Толк. Это чувственное древние называют не-сущим, потому что оно причастно всяческому изменению и не всегда существует в одном и том же виде. Умственное же, так как всегда сущее по желанию Создавшего его [является] бессмертным и сущее [никогда] не изменяется, [поэтому] называют [древние] сущим. Это он часто описывает в книге "О Божественных именах"[22].

(1) Толк. [Свыше всего сущем][23].

О Простоте и свыше всего единице[24]*. А как непознаваемым образом кто [устремляется]*[25] *к Богу – в пятой главе (книги) "О Божественных именах" говорится, и здесь немного найдешь.*

(2) Смотри же, чтобы никто из непосвященных [об этом] не услышал. Таковыми же я называю тех, кто удерживаем сущим и воображающих, что нет ничего сверх сущего пресущественно существующего[26], но думающих, что они [могут] видеть "...положившего тьму покровом своим"[27].

(3) Если выше таковых суть божественные посвящения в таинства[28], то что можно сказать о еще менее посвященных в таинства, которые находящуюся над всем Причину изображают как последнее в сущем и говорят, что она ничем не превосходит измышляемых или нечестивых многообразных форм[28a].

(4) Подобает [Первопричине] все [качества] сущих прилагать[29], [а также] их отрицать[30] и , более того, подобает [прежде всего] утверждать противоположения, [ведь они Ей] как Причине всего истиннейшим образом присущи[31], так как [Она] превыше всего (5), и не [надо] думать (считать), что отрицательное утверждение[32] противоречит положительному утверждению[33], но [надо считать], что

Она [т.е. Первопричина] многопервичнее [и] выше "лишений" (отрицательных суждений)[34] [и] выше всякого отрицания и утверждения[35].

(6) Так ведь божественный Варфоломей[36] говорит, что и велико богословие и мало, и Благовествование (Евангелие) и пространно и велико, но при этом и кратко. Мне кажется, [что] он совершенным образом понимал, что и многословесна благая Причина всего и малословесна, и даже бессловесна, так что ни слова, ни мысли не имеет, (1) из-за того, что Она все сверхсущественно превосходит[37] и неприкровенно и истинно является одним тем, кто, нечистое все и чистое превзойдя, и все святые вершины превзошел, и [кто] оставив все (2) божественные светы и звуки и слова небесные, входит в божественный сумрак[38], где есть [Тот], кто воистину, как говорит Писание, вне всего[39].

(2) Толк. Отметь, что [он] называет непосвященными тех, кто не причастен таинствам, объятых и удерживаемых чувственным и воображающих, что выше сущего ничего нет. Безусловно он говорит снисходительно о тех, кто совсем ни во что не посвящен. [И заметь, что одних называет непосвященными, а других не введенными в таинство, вернее не-мистагогов.][40]

(3) Толк. [Если выше таковых суть.][41]

Перед этим он сказал об уверовавших во имя Христово, но не пришедших к совершенству разума [и наивысшему познанию][42], *а соизмеряющих истину со своим мнением*[43], *и не знающих разницы между сущим в собственном смысле слова*[44] *и сущим омонимически*[45], *между сущностями и Тем, Кто выше сущего и потому Сверхсущий. Ведь такие [люди] как не посвященные считают, что поистине мрак [присущий] Высочайшему есть [нечто] неясное; то, что у нас [является] тенью, покрывающей Бога и скрывающей Его от всеобщего обозрения, как считают воистину многие и из нас, ибо они не знают, что беспредельный свет всякое зрение затмевает. Если [и] среди нас есть таковые, то что можно сказать об идолослужителях, совершенно непричастных всем таинствам и изваяниями изумленных. В истинном же смысле слова сущее есть умственное, омонимически же [сущее] есть чувственное. [Слова же] "выше таковых" означают верных [верующих], в тленном содержащихся [пребывающих].*

(4) Толк. Они ведь – и утверждения и отрицания – всецело существуют боголепно, и нисколько не существуют сверхсущественно, поэтому правильно применять к божественному величию и то, и другое. Что же такое апофатические отрицания и катафатические утверждения, и что такое "лишения" (т.е. отрицательные суждения), и здесь объясняется – в особенности в третьей главе – и в книге "О Божественных именах" различным образом и пространно мы это изложили.

(5) Толк. [В применении] к Богу не противополагаются (не противоречат) отрицательные утверждения положительным, ибо Бог превыше всего: и отрицания, и утверждения. Прочти [об этом] в [книге] "О небесной иерархии" недалеко от начала.

(6) Толк. Отметь, что [Дионисий] приводит изречение святого Варфоломея [говорившего о том], почему говорится, что богословие[46] *мало и велико.*

(1) Толк. [Так что ни слово][47] *имеется в виду – выражающее внутреннюю природу [того, что] вовне (т.е. превыше всего); то же [самое имеет силу, если речь идет] и о мысли.*

(2) Толк. [Дионисий] говорит о звуках и словах небесных, которыми сказано о Боге в Писании, [ибо] не по человеческому и земному замышлению [они сказаны], а произнесены и переданы по божественному вдохновению (т.е. через Откровение).

(3) Ведь не непосредственно [вошел в] божественный [сумрак] Моисей[48]. Сначала ему было повелено очиститься и потом от неочищенных отлучиться, (4) [только] после полного очищения услышал [он] многогласные трубы и увидел светы многие чистотою сияющие, [и] многоразличные лучи. После этого [Моисей] оставил народ с избранными священниками достиг вершины божественных восхождений. Но и там он не с самим Богом собеседовал и не Его Самого созерцал, поскольку [Тот] незрим, (5) но [видел] место, где стоял [Бог][49]. Это, полагаю, означает, что [даже] божественнейшие и высочайшие, из всего, что созерцается и умопостигается, являются [всего лишь] некими гипотетическими положениями подножий все превосходящего[50], через которые явлено становится присутствие [Того], [Кто] превышает всякое разумение и опирается на умственные [6] вершины [Его] святых мест[51].

(3) Толк. Обрати внимание, что происходило с Моисеем, когда взойдя на гору и войдя в сумрак, он видел, насколько это возможно для человека, Бога.

(4) Толк. Обрати внимание и на порядок того, что происходило с Моисеем, прежде чем он сподобился войти в божественный сумрак.

(5) Толк. Что такое место, на котором стоял Бог перед Моисеем и что такое вершины, [а точнее] пределы умственного, и что такое [предельные вершины] видимого – об этом мы говорили в книге "О небесной иерархии", в конце первой главы.

(6) Толк. Гипотетическими положениями [Дионисий] называет описательные выражения, то есть как [бы] умозрительные [определения] сущего, которые он называет подножиями Бога. Ибо благодаря им, а точнее их постоянству и сохраняемости (т.е. устойчивости в нашем воображении) мы познаем, что Он [Бог] достигает до всего [в мире], но не перемещаясь непосредственно в пространстве, а промыслительно. Умственными же вершинами

[Дионисий] нгазыает небесные разумные сущности, существующие при Боге, которые [он] назвал Его святейшими местами, которые Он [Бог] превосходит, а точнее сказать, от которых [Он] отделен и которым [Он] ни в чем не подобен.

(7) И тогда [Моисей] освобождается от всех (ощущений) зрительных (от зримого и зрящего), и проникает в поистине таинственный сумрак неведения (1), после этого (2) замирает (цепенеет) восприятие и разум пребывает в полной неосязаемости и невидимости весь будучи за пределами всего, [и при этом] ни самим собой и ничем (3) другим [не являясь], [пребывает] к полному неведению всякого знания, [к] бездействию лучшим образом присоединяясь, и с [помощью] полного незнания, познавая сверхразумное[52].

(7) Толк. Разъяснение (смысл) вышесказанному сопоставлению так следует понимать, что Моисей, увидев [то] место, где стоял Бог, тогда же и был отрешен (освобожден) от [всего] зримого, то есть от всего чувственного, и от всего разумного (умозрительного), а точнее – от всего словесного. [В данном случае] я говорю об умопостигаемых разумных сущностях, в том числе и наших душах. [Лишь] тогда [Моисей] в сумрак вошел, то есть в окружающее Бога незнание, когда [он], смежив очи всякого разумного восприятия, пребывал в умственной неосязаемости и невидимости, [поскольку] Бог [пребывает] за пределами всяких разумных восприятий, [находясь] вне всякого сущего.

И соединившись таким образом, [то есть] неведением и бездеятельностью, [причем] я говорю не о бездеятельности ума [относительно] самого себя, и не о бездеятельности [относительно чего-либо] другого, когда ни о себе, ни о чем другом не помышляется, – так соединившись с совершенно недоступным для всякого разумения (познания), запредельное незнанием, [он] сполна познает.

(1) Толк. Отметь, что под сумраком незнания [он] понимает неведение.

(2) Толк. Каким образом незнанием познается Бог, [Ареопагит] говорит и здесь, и во второй главе книги "О Божественных именах" подробно сообщает [об этом]. Следует знать, что в "Исходе", где написано, как вошел Моисей в сумрак, в котором был Бог, использовано еврейское [слово] арафел[53]. А семьдесят [толковников], и Акила, и Феодотион, слово "арафел" передали как "сумрак"[54]. Симмах же [слово] "арафел" выразил словом "мгла"[55]. Евреин [т.е. Иосиф Флавий] же называл "арафел" [небесную] твердь, которой достиг Моисей. Ведь считается, [что есть] семь твердей, которых и называют небесами.

(3) Толк. Обрати внимание, что [путем] бездеятельности разума (т.е. отказом от познания), мы соединяемся с неведомым.

Глава 2

КАК ПОДОБАЕТ СОЕДИНЯТЬСЯ СО [ВСЕ ПРЕВОСХОДЯЩЕЙ][56] ПРИЧИНОЙ[57] И [ХВАЛУ ЕЙ] В ПЕСНОПЕНИЯХ ОПРЕДЕЛЯТЬ

(4) Молимся [о том, чтобы] всем нам проникнуть и пребывать в этом пресветлом сумраке[58] и через невидение и неразумение видеть и разуметь то, что выше созерцания и познания, само то, что [нельзя] ни видеть, ни знать, ведь это и есть поистине видеть и знать[59]. [А для того] (5) чтобы Пресущественного пресущественно воспеть [нужно делать это] посредством отъятия [от него] всех качеств сущего[60]. [Нужно действовать] как создатели (скульпторы), [творящие] самородный образ[61]. Они изымают все покрывающее [и] препятствующее чистому созерцанию сокровенного, [только] единым отъятием выявляя сокровенную красоту[62].

(4) Толк. И здесь он говорит о Божественном сумраке и незнании. И отметь: это и [значит] "пребывать под Божественным сумраком" и через невидение и неразумение видеть и знать Сущего, [который] выше созерцания и знания, и который раскрывается в самом том невидении и неразумении. Это и есть поистине видеть и знать. Никаким другим способом он не объясняет, что представляет собой знание в незнании. Прочти также и пятое, к Дорофею, послание.

(5) Толк. То есть это из-за того [происходит], что ничего подобного по природе Ему (Сверхсущему) [не] знаем. Вот, что назвал отъятием. Самородная статуя, или изваянный образ, [это] то, что бывает в нерасчлененном материале, например, в нетронутом [резцом] камне. Ибо тот, что хочет сотворить изваяние из этого [материала], отнимает и удаляет покрывающие (т.е. нерасчлененную массу) и отсекает [все] лишнее от камня и [задуманный] образ создает.

[Только] после очищения от лишнего и покрывающего является красота образа. Ведь создающие самородный образ поступают подобно тому, как делают нашедшие камень изумруд, который, как говорят, очищают и от закрывающей его грязи и от землевидной тины, и после того является образ, [то есть] красота камня. Это подозревая, святой [Дионисий] привел [такой] пример.

(6) Подобает же, как [я] думаю, отъятия [то есть отрицания] превозносить над прибавлениями [т.е. утверждениями положительными] превознести[63]. Ибо утверждая положительно, [мы] начиная от первейших и через средних сходим к последнему[64]. Потому что от последних к первейшим совершая восхождения, все отъемлем, чтобы сокровенное уразуметь пребывая в незнании[65]. (1) При-

кровенное разумéваем в сущем сокрыто, и поэтому пресущественный тот видим сумрак[66], скрывающий связанный с сущим свет.

(6) Толк. Это далее сам отец (т.е. Дионисий) разъясняет. Положительные утверждения – это те, в которых о Боге с великой искренностью говорится то, что ему свойственно: что Он – Жизнь, Свет и другое; отрицания же – это когда отрицается что-то чуждое Богу, например, что Бог – не тело, не ду...[*].*

(1) Толк[**]*. Знание сущего, говорит он, неведомого о Боге не открывает и к раскрытию сокровенного не приводит, но, более того, его утаивает и скрывает. Свет же сущего следует понимать как познание [разумение] сущего таковым, каково это сущее есть; что и найдем мы в дальнейшем.*

Глава 3

КАКОВО ПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ И КАКОВО ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ

(2) Итак, в "Основах богословия" мы раскрыли, что свойственно собственно положительному богословию[67]: [и показали] почему Божественное и Благое естество именуется единым[68], почему тройственным, что в нем именуется Отцовством и что Сыновством, что являет богословие Духа, каким образом от невещественного и неделимого Блага возрастают в сердце благостные светы и пребывают (3) в нем, в самих себе и друг в друге, [находясь, при этом], неотрывными от [премирного их] пребывалища[69], совечного их возрастанию; каким образом пресущественный Иисус (4) действительно восуществляется, принимая природу человека, и все прочее, что явлено в Писании, показано в "Основах богословия".

(2) Толк. Книга "Основы богословия" содержит принципы и отправные положения богословия, касающиеся всякой божественной просвещенной мудрости и православия, [она дает представления о том], почему Божественное естество [природа], которое все 318 последних отцов [Церкви] назвали единосущным[69а], едино; почему тройственно естество, которое мы именуем триипостасным; что означают свойства лиц, которые зовутся Отцовство и Сыновство и что есть освящающая сила и богословие Духа. [В ней так же разъясняется] почему [в Писании] сказано: "Излилось из сердца моего слово благо" (Пс. 44, 2), и почему о чтимом божественном Духе сказано, что он от Отца исходит; каким образом Сын и Дух в Отце, в себе и друг в друге находятся вечно, [при этом] пребывая нерасторжимо, нераздельно и неисходно. Следует также знать, что

---

[*] Текст во всех списках на данном месте обрывается.

[**] В Увар. № 264 этот раздел фигурирует под номером 4. Здесь же сохранена пагинация ВМЧ.

пребывание и стояние – [это по сути] одно и то же, а движение [является] обратным (иным) пребыванию (т.е. одновременно и составной частью пребывания). Ибо [он, Дионисий] говорит, что всегда пребывая в недвижности, Божественное естество, [кажется] движущимся друг в друге (т.е. единосущным) перемещением.

(3) Толк. Смысл сказанного таков: [он, Дионисий] говорит, что извечно бытие святой Троицы, [что она не была] когда-либо иной, а после стала чем-то другим, [что она] ни разделения, ни превращения какого-либо не претерпела, но вместе и равно от Отца исходит Сын и Дух святой, а не после того.

(4) Толк. Против несториан и акефалов[70] (т.е. безглавых).

(1) В книге же "О Божественных именах" есть [следующее]: почему Бог именуется Благим, почему Сущим, почему Жизнью, и Премудростью, и Силой и другими [словами], которые употребляются в умозрительном богоименовании.

(2) В "Символическом богословии" приводятся [основания] употребления чувственных [понятий], применительно к божественному[71]. [В книге объясняется], что такое божественные формы и образы, и части, и органы; что [представляют собой] божественные места, [благодатные] миры[72], что есть ярость, что печаль и негодование, что есть *пьянствия (т.е. упоение) и похмелья, что есть*[73] клятвы и проклятия, что – сны и что пробуждения и что представляют собой другие словесные изображения священного в "Символическом богословии".

(3) И тебе, думаю, удалось увидеть, насколько последнее [т.е. "Символическое богословие"] многословнее [т.е. богаче] первого [т.е. "Основы богословия"].

(4) Ибо подобает "Основам богословия" и "Божественным именам" быть менее богатым словесно, чем "Символическому богословию". Поскольку по мере нашего восхождения вверх словеса (5) собранные в умозрение сокращаются (т.е. уплотняются смыслом), постольку же и теперь, входя в преумный (т.е. находящийся выше понимания) сумрак, не малословие [т.е. скупое говорение], (6) но совершенное бессловие, и неразумение[74], обретаем.

(1) Толк. Что содержит книга "О Божественных именах".

(2) Толк. Что содержит "Символическое богословие".

(3) Толк. Первым он называет "Символическое богословие".

(4) Толк. Почему "Основы богословия" и "О Божественных именах" малословнее "Символического богословия".

(5) Толк. Обобщения в умозрении называет созерцаниям и [которые] подобают премирных сущностей невещественной простоте.

(6) Толк. Бессловием он называет неспособность представить в словах то, что выше [всякого] слова, а неразумением [называет] непостижимое, то есть то, что нельзя понять, ибо оно выше ума.

(†) И оттуда, сверху, к последним нисходя, слово по мере своего нисхождения все более и более распространяется[75]. Но тотчас же [немедленно и одновременно] от дольных (т.е. от нижних) к превыше лежащим восходя по мере восхождения оно (слово) [вновь как бы уплотняясь] сокращается и в конце восхождения делается беззвучным и воссоединяется [полностью соединится] с неизреченным (невыразимым словом)[76].

(†) Толк. Поскольку Божия единица умственна [и одновременно] выше ума, то Бог – един, а точнее – выше Единого, как и подобает тому быть. [Слово] сокращается (уплотняясь до беззвучия), поскольку он [Бог] неделим и неумножаем. После [восхождения] к Богу, слово, чем далее нисходит к чувственному, тем более связывается с распадающимся на дробность (в делении) множественным бытием и [таким образом] преумножается по мере своей делимости в многообразии чувственного. "К последним [пределам дольнего]" – это из "Основ богословия".

(1) Почему же все-таки, говорим, начиная с первейшего, когда полагаем божественные утверждения, (2) божественные же отъятия [т.е. отрицания] начинаем с последнего (т.е. крайнего). Потому что в утверждениях о Том, Кто все превосходит, подобает утверждающие высказывания начинать с (3) более Ему родственного. А если [путем рассуждений] отнимать от Того, Кто выше всякого отъятия [т.е. действовать методом отрицания], то следует начинать с более от Него удаленного[77]. (Л) Разве Бог не больше жизнь и благость, чем (4) воздух и камень? И не в большей ли мере, Ему не свойственно быть охваченым гневом, пьянством, [даже] похмельем, чем быть невыразимым словом и не мыслиться?

(1) Толк. [Дионисий] говорит, что первейшее в утверждении более всего соответствует направлению мысли, [например], Бог есть Сущий, как Он Сам Себя назвал.

(2) Толк. Как подобает пользоваться утверждениями и отрицаниями, когда речь идет о Боге и почему утверждения мы начинаем с первейшего и в большей степени родственного Богу, а отъятия же с последнего, что более всего от Него отстоит.

(3) Толк. Положительное утверждение выражает или общепринятое, или спорное, или [характер] связи (отношения), или сравнения. К примеру: Бог – это Жизнь, Бог – это Благость. Пример же предположительного высказывания о Боге [может быть такой]: Бог – это Жизнь и Благость в большей степени, чем воздух или камень. Отъятия же, будучи отрицательными высказываниями, противоположны утверждению. Если в утвердительном высказывании говорится, что Бог – это Жизнь в большей степени, чем воздух, то из отрицательного высказывания [следует], что Бог не упивается и не гневается. Ибо утвердительные высказывания мы начинаем с более родственного, ведь более родствен-

ны Богу жизнь и благость, чем воздух и камень. При отъятиях же [мы] восходим от последнего. То есть что Бог невыразим словом и недоступен мысли, ближе Богу, чем [когда о нем говорится], что Он не упивается и не гневается. И все же [мы] начинаем со второго, поскольку ближе к истине то, что Бог не упивается, чем то, что Бог не может быть выражен словом; вернее [сказать], что Бог не гневается, чем то, что Его нельзя помыслить. Восходя от чувственного к ноуменальному, подобает все отъятия (отрицания), которые касаются бесплотного, не своим смиренным разумом поверять, но всегда помнить (держать в уме) сказанное самим блаженным Дионисием: Бог не является ничем из того, что о нем можно сказать, либо знать, или помыслить. Он не является также ничем из того, что доступно знанию всех умных (ангельских) сил, ибо вообще все, о чем говорится, исходит от Бога и является Его даром. И каким образом может быть Он одним из тех, о ком Он заботится промыслительно? Все это разносторонне рассмотрено в книге "О Божественных именах". Ведь все [сравнимо с] соотношением случайного и сущего, которое ниже Бога, [ибо происходит от Него]. Бог же и выше сущего, и его причина, ибо [Он находится] выше всего.

(Л) Толк. Иначе [говоря]. Жизнь и благость – это утверждение называемое положительным; не пьянство и не гнев – это отрицание, называемое отъятием.

(4) Толк. "Воздух" потому, что о нем сказано в Книге Царств [как] о "дуновении тихом" (3 Цар. 19, 12); "камень" же – пророк [так] сказал (Пс. 117, 22). Но более этих подходят Богу такие утверждения и выражения, [как] "Жизнь" и "Благость". Так же как при отъятии противоположного, то, что названо похмельем и гневом, далее отстоит от Бога и чуждо Ему, а что касается [отрицательных высказываний о том], что Бог не выразим словами [и] не [постижим] мыслью, то это больше подобает Богу и ближе [истине], ибо Он [Бог] выше всякого ума и слова.

Глава 4

ЧТО НИЧЕМ ЧУВСТВЕННЫМ НЕ БУДУЧИ, ИБО ВСЯКОЕ ЧУВСТВЕННОЕ ПРЕВОСХОДИТ, [ТЕМ НЕ МЕНЕЕ] ПРИЧИНОЙ ВСЕГО ЧУВСТВЕННОГО ЯВЛЯЕТСЯ[78]

Итак, мы скажем, что Причина всего, будучи выше всего сущего, и не сущностна и не жизненна, [а также не] бессловесна и не лишена ума. [Она] не является телом, [не имеет] ни образа, ни вида, ни качества, ни количества, ни величины. (1) [Она] не пребывает в каком-то [конкретном] месте, незрима, не имеет чувственного осязания: [сама] не чувствует и чувствами не воспринимается. Ей не присущи беспорядок и смута, возбуждаемые материальными страстями.

[Она] не бессильна, ибо чувственным болезням неподвластна, [и] не имеет недостатка света. [Она чужда] изменениям: ни тления, ни разделения, ни лишения, ни излияния, ни чего-либо другого, [имеющего отношение] к чувственному, собой не являет и ничего из этого в себе не имеет.

(1) Толк. Отец этим настоятельно предупреждает последователя, что не следует заблуждаться, будто теми отрицаниями отрицается само Божество (т.е. из них не следует, что Божества не существует), но этими [отрицаниями] он наоборот утверждает Его (Бога) бытие. В тех выражениях заключается, что Оно (Божество) ничем из сущего не является, что Оно пресущественно (т.е. выше всякой сущности)[79].

Глава 5

ЧТО НИЧЕМ УМСТВЕННЫМ НЕ БУДУЧИ, ИБО ВСЯКОЕ УМСТВЕННОЕ ПРЕВОСХОДИТ, [ТЕМ НЕ МЕНЕЕ] ПРИЧИНОЙ ВСЕГО УМСТВЕННОГО ЯВЛЯЕТСЯ[80]

[В развитие] уже сказанного ниже, далее говорим, что [Она – Первопричина] не душа, не ум; (2) не [имеет] ни воображения, или мнения, ни слова, ни понимания; Ее нельзя ни назвать, ни помыслить; [Она] не число (или количество), не порядок (или устройство), не сверхвеликое, которое нельзя измерить, ни малость [запредельная], не равенство [чего бы то ни было], не подобие, не отличие; [Она] не стоит, не двигается, не пребывает в покое[81], не обладает силой и [сама] силой не является; не [духовный] свет [и] не [бренная] жизнь; [Она] не сущность, не вечность [и] не быстротекущее время; [Она] не [исконное свойство] умственного восприятия [и] приобретенное знание (умение); [Она] не истина (или истинное положение вещей, действительность, данность); не царство (или вечное блаженство), не премудрость[82]; [Она] не единое[83] [и] не единство, (1) не божество или благость [Бога][84], не дух – (2) в том смысле, в каком мы [это] понимаем. [Она] не есть ни сыновство, ни отцовство[85] и ни что-то другое, что нами или кем-то иным из смертных познается; [Она] не является чем-либо из сущего (3) [и] ничто из сущего не знает Ее такой, какова [Она] есть, (4) также и [Она] не знает сущее таким, каково оно есть[86]. [Она] не слово, не имя, не разумение; не тьма, не свет[87]; [Она] не заблуждение [и] не истина. [Она] не тождественна ни утверждению, ни отъятию (отрицанию). Когда же [мы] применяем к Ней утверждение и отъятие (отрицание), то [не раскрываем Ее во всей полноте] не полагаем (утверждаем) и не отнимаем (отрицаем), поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отъятия (отрицания) превосходство Ее в простоте [своей] ни с чем не связанной и [пребывающей] над всем[88].

(2) Толк. Отличаются друг от друга, как это было выше сказано, воображение, мнение, слово, разумение, которые относятся [к сфере] ума. Но следует понять и то, что [Первопричина] не имеет слова, подобного нашему слову, и разумения [подобного нашему]. Именно так [т.е. в свете сказанного] подобает воспринимать и прочее.

Иначе [говоря], в таких случаях следует воспринимать [все] так, как это и подобает нашему пониманию. Когда говорят "жизнь" и "свет" – [то говорят] так, как это видится рожденным, – но так [говоря] о творениях, [мы] постигаем сотворившего их. С их помощью [фиксируем некие] установления, которые [не раскрывают вполне] Его [Бога] природы; и [поэтому] снова осуществляя отрицание (отъятие), говорим, что Божество ничем из этого [названного] не является.

(1) Толк. Различаются друг от друга единое и единство, ибо одно являет [собой] признак, а другое соответствующее качество: как "белый" и "белизна"; "благое" и "неблагость". И отметь, что ни благость не является Божией сущностью и ни что-либо из упомянутого, [равно как и ничто из] противоположного им. Ничем из этого (т.е. существующего в действительности) Божество не является, ибо ничто из того не есть Его сущность, но [лишь] мнение о Нем[89]*. Так говорит и философ Секст Экклезиастик и Григорий Богослов в третьем из своих богословских слов. [Они утверждают], что ни "божество", ни "нерожденность", ни "отечество" сущности Божией не означают.*

(2) Отметь же, что [Она – Премудрость] – и не дух, как мы это представляем, и не сыновство, ни отцовство. И ко всяким предполагаемым отрицаниям добавляй "как нам представляется"; ибо это указывает на то, что доступно нашему знанию: [что] и насколько нам известно[90]*.*

(3) Да не смутит тебя глава эта и да не подумаешь ты, что богохульствует этот божественный муж, [ибо] цель его – показать, [что] Бог не есть что-то из сущего, но выше сущего[91]*. Ведь если [Он] все это сотворил и привел [из небытия в бытие], каким образом [Он] может оказаться одним из сущего? [Дионисий] говорит, что сущее не знает Бога. Причину всего и это настоящая погибель – не знать Бога. Но вскоре [он и] это пояснил, сказав "как она есть": т.е. ничто из сущего не знает Бога как Он есть. Стало быть никто не знает Его непознаваемую и сверхсущественную сущность и существование (или бытие), [никому не дано знать какой Он] и как Он существует. Ведь сказано: "Никто не знает Сына, кроме Отца: и Отца никто не знает, кроме Сына"* (Мф. 11, 27). *И от противоположного исходит великий Дионисий, говоря, что никто не ведает Бога как Он есть, ни Сам [Он] не знает сущее как оно есть, т.е. [Бог] не может проходить к чувственному через чувственное или к сущностям через сущности, ибо это*

несвойственно Богу. Люди же постигают чувственное или зрением, или вкусом, или осязанием, умственное же постигаем изучением (путем исследования), или научением (путем обучения), либо озарением. Бог же знает сущее [не обращаясь] ни к одному из названных способов [познания], но обладает только Ему подобающим знанием. Ведь на это [и] указывает [известное] изречение: "... знающий все прежде Его рождения", ибо показывает, что Бог знает сущее не так, как это свойственно по законам сущего, то есть не чувственно, но [совершенно] иным способом видения. Ангелы же постигают это (т.е. сущее) разумом и невещественно, а не так, как мы, чувственным образом. Ведь так и Бог ведает сущее [совершенно особым] ни с чем не сравнимым и превосходящим [все] способом, не низходя [до уподобления] сущему.*

(4) Толк. [О том], что никто не знает Пречистую Троицу какова Она есть, т.е. нет ничего подобного ей, чтобы познать Ее таковой, как Она есть. Ибо мы знаем сообразно человеческим [способностям] поскольку мы люди. А что есть бытие Пречистой Троицы, мы не знаем, ведь [мы] с ней не одной сущности. Так же и Бог не ведает сущее как оно есть, [точнее] как [его знаем] мы, ибо Он не является чем-то из сущего или подобным тому[92]*. И если же [сказать, что] Бог-Дух, ведь Святой Дух так именуется, то это не тот Дух – [каким] понимаем [его] мы и ангелы.*

КОММЕНТАРИИ

[1] Этот перевод отличается от перевода Г.М. Прохоровым данного места памятника: *"как подобает восходить ко всеобщей и все превосходящей причине и ее воспевать"*. Представляется, что наш вариант ближе к сути славянского оригинала. *"Ибо... [Тот, Кто] является Всеобщей Причиной, превосходящей все..."* – не совсем соответствует *"всеобщей и все превосходящей причине"* у Г.М. Прохорова. В первом случае более четко звучит голос патристики, изложенной монахом Исайей. Во втором случае более заметен неоплатонический оттенок с элементами аристотелизма, т.е. чувствуется философская обработка патристического текста.

[2] При обращении к оригиналу мы видим, что в тексте смысл сводится к обозначению Причины как Первопричины, стоящей над чувственным миром, но в то же время производящей его. Наш вариант отличается от перевода Г.М. Прохорова, который при передаче вопросительного слова вводит на место подлежащего наречие. А это может наталкивать на дополнительное домысливание.

[3] Здесь, как и в предыдущем случае, перевод дан аналогичным образом: "Как [то, что] ничем из умственного [не является], по превосходству [его, является] причиной всего умственного".

[4] Надписание (эпиграф) к слову "О таинственном богословии" в тексте назван эпиграммой.

---

* В синодальном переводе эта библейская цитата звучит так: "Знающий все прежде бытия Его" (Дан. 13, 42).

[5] Этот вариант перевода позволяет устранить некоторые неясности, например, такого характера: почему "νόον αἰγλήεντα" (букв.: блистающий ум – Acc. sg.) в древнерусском тексте передан как "умный луч", т.е. "луч ума", прозревающий тьму неведения. Но даже такой *ум* он (т.е. сей божественный, по старцу Йсайе, Дионисий Ареопагит) *оставил* "ради ночи бессмертной" (т.е. ради соединения с Богом, всепревышающий свет которого непреступен и слепит: ср. образы-понятия: "сияющая тьма", "пресветлый сумрак")

[6] *Псевдо-Дионисий Ареопагит* – по мнению ряда ученых-исследователей, христианский мыслитель второй половины V–начала VI в., представитель поздней патристики. Его сочинения, известные как Corpus Areopagiticum, надписаны именем Дионисия Ареопагита, упоминаемого в новозаветных "Деяниях апостолов": «Некоторые же мужи, пристав к нему [т.е. апостолу Павлу, проповедавшему в это время в Афинах "среди Ареопага" (Деян. 17, *22*)], уверовали; между ними был Дионисий Ареопагит и женщина именем Дамарь, и другие с ними» (Деян. 17, *34*).

Ареопагит – прозвище, означающее, что Дионисий был членом Ареопага (Верховного Суда в Афинах), следовательно, человек именитый и образованный, какие обыкновенно и избирались туда. По церковному преданию, он стал учеником ап. Павла, был поставлен от него епископом Афинским, потом проповедовал Евангелие в Галлии и скончался мученической смертью в Париже. См.: Толковая Библия. Пб., 1911–1913. Кн. 3. Т. 10. С. 133.

Г.М. Прохоров уточняет ситуацию с авторством Corpus'а: "Автор был отождествлен не только с первым афинским епископом, но и с просветителем Галлии, Дионисием (Сен-Дени) Парижским". *Прохоров Г.М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 9. Однако, указывая на время, когда стали известны сочинения Дионисия (т.е. на Константинопольский собор 533 г.), Г.М. Прохоров расходится во мнениях по этому поводу с Г.В. Флоровским. См.: Там же. С. 7. Последний заметил, что уже в 513 г. известный Севир Антиохийский в Тире ссылался на них. Кроме того, св. Андрей Кесарийский в своем толковании на Апокалипсис делает ссылки на тексты Дионисия около 515–520 гг. Сергей Ришайнский, умерший в 536 г., переводит Ареопагитики на сирийский язык. См.: *Флоровский Г.В.* Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 96.

Дата 533 г. интересна прежде всего тем, что в этом году на Соборе в Константинополе председательствующий епископ эфесский Ипатий впервые усомнился в подлинности авторства Дионисия Ареопагита, тем более, что на него как на авторитет сослались умеренные монофизиты, последователи Севира. С сомнения епископа Ипатия началась череда выдвигаемых аргументов против признания авторства Corpus'а за Дионисием Ареопагитом. Прежде всего заслуживает внимания тот факт, что писатели первых пяти веков христианской письменности, включая Евсевия Кесарийского и Иеронима, будучи знатоками и современниками апологетов и экзегетов христианства, ни словом не обмолвились ни о произведениях Corpus'а, ни об их авторе.

Другой аргумент заключается в трудности с отождествлением некоторых упоминаемых автором Corpus'а лиц: неясно, кто такой уважаемый учитель Иерофей, тексты которого цитируются Дионисием; неотождест-

вимы с известными историческими лицами названные в тексте Иуст и Варфоломей.

Третий аргумент: знание автором Corpus'a Апокалипсиса и Евангелия от Иоанна можно объяснить только тем, что сочинение могло быть написано Дионисием в весьма преклонном возрасте, что тоже сомнительно. К тому же, фигурирующая в тексте цитата из Послания Игнатия Богоносца к римлянам ("Любовь моя распалась...") датируется не ранее 107–115 гг.

Четвертым аргументом считают то, что в трактате "О церковной иерархии" автор рассказывает о древних учителях и древних преданиях, хотя и сам должен считаться одним из этих древних, ибо был учеником ученика Иисуса Христа.

Пятый и весьма важный аргумент, не позволяющий считать Дионисия Ареопагита древним автором, усматривается в том, что, говоря об устройстве храмов, о богослужении, обрядах, о церковнослужителях и монахах (называя их, на манер Филона Александрийского, "терапевтами"), автор оперирует реалиями, которые отсутствовали в I в.

Шестой аргумент: полнота и разработанность богословско-философской системы Ареопагитик не типична для периода I – начала II вв. Сама отточенность языка этих произведений не характерна для эпохи начального христианства, где еще не использовался ряд терминов, относимых к III–IV вв.

И последним весьма серьезным аргументом, доказывающим псевдоавторство Дионисия, служит то, что в тексте Ареопагитик присутствуют как идейные, так и текстуальные заимствования представителей позднего неоплатонизма Плотина (III в.) и Прокла (V в.), в частности из книг Прокла "Первоосновы теологии" и "О сущности зла".

Именно эти сомнения вкупе приводили исследователей к выводу, что претендентом на авторство Ареопагитик мог быть лишь писатель конца V–нач. VI в., сделавший попытку использовать в своих сочинениях разработанную систему неоплатонизма в теологических целях христианства. Все эти сомнения и побудили ученых-исследователей именовать автора Corpus'a Псевдо-Дионисием Ареопагитом. С XVI в. нота сомнения в принадлежности текстов ученику Павла стала звучать все явственней (Георгий Трапезундский, Феодор Гааза, Лоренцо Валла, Эразм Роттердамский, Лютер). И наконец, в XIX в. Г. Кох и Й. Штиглмайер подвели окончательную черту под традицией скептицизма, отказывавшей в авторстве Corpus'a Areopagiticum новозаветному Дионисию Ареопагиту.

Уже с VI в., наряду с линией сомнения, четко обозначилась и другая традиция, представители которой воспринимали Деонисия как ученика апостола Павла, а его тексты как безусловный авторитет. Доверие к тексту утверждалось стараниями таких известных богословов Восточной Церкви, как Иоанн Скифопольский, Максим Исповедник, Анастасий Синаит, Иоанн Дамаскин, а также других не менее влиятельных православных авторов. Соответственно и оценка "Ареопагитик" современными исследователями двойственна, ибо она отражает полярные мнения древних писателей о памятнике.

[7] *Тимофей* – ученик и спутник апостола Павла, известный из "Деяний апостолов" Нового Завета: "Дошел он до Дервии и Листры. И вот, там был некоторый ученик, именем Тимофей, которого мать была Иудеянка уве-

ровавшая, а отец Еллин; и о котором свидетельствовали братия, находившиеся в Листре и Иконии. Его пожелал Павел взять с собою; и, взяв, обрезал его ради Иудеев, находившихся в тех местах; ибо все знали об отце его, что он был Еллин" (Деян. 16, 1–3). Есть еще упоминание имени Тимофея в "Первом Послании к Коринфянам" апостола Павла: "Для сего я послал к вам Тимофея, моего возлюбленного и верного в Господе сына, который напомнит вам о путях моих во Христе, как я учу везде во всякой церкви" (1 Кор. 4, 17).

Позднее Тимофей становится эфесским епископом. Но ему как выходцу из провинции трудно было вести прения с тамошними греческими философами, ибо Эфес был одним из крупнейших центров греческой (ионийской) философской мысли. Эфес – это родина Гераклита, первого древнегреческого диалектика. Неугасший авторитет древних традиций накладывал высокую ответственность на адептов нового вероучения, а тем паче пастырей из неофитов. И поэтому Тимофей обращался за помощью к образованному, происходившему из знатного рода Дионисию Ареопагиту. Объясняя таковую линию отношений Тимофея и Дионисия, Г.М. Прохоров, приводит цитаты из Великих Миней Четьих. См.: *Прохоров Г.М.* Указ. соч. С. 10. По логике вещей, трактат "О таинственном богословии" адресованный Тимофею, является пропедевтикой учителя ученику, по крайней мере, так было задумано Дионисием. Остается одно "но": согласование логики таких предположений с очевидными следами позднего происхождения памятника.

"*О таинственном богословии*" – (περὶ μυστίκης θεολογίας). Существует несколько вариантов перевода этого сочинения. В последнем издании Г.М. Прохорова корпуса Ареопагитик перевод дан так: "О мистическом богословии". Ранее в книге "Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков" Г.М. Прохоров дает перевод трактата в ином варианте: "О таинственном богословии". Казалось бы, незначительные нюансы. Но за ними кроются существенные различия. Термин "теология", употребленный Псевдо-Дионисием, имеет свою философскую традицию и использован именно в ее рамках. Поэтому задача перевода на русский язык, на наш взгляд, и заключена в поисках адекватного понятия. Судя по колебаниям Г.М. Прохорова, он ищет это соответствие.

Аристотель впервые ввел понятие "теология" как синоним "первой философии", или метафизики. А уже у Прокла основное произведение называется "Первоосновы теологии". Позже понятие "теология" начинает обосновываться в рамках теизма и теистических тенденций. См.: *Аверинцев С.С.* Теология // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 675.

Теология постепенно оснащается философским понятийным аппаратом (через неоплатонизм – например, термин "единосущный" нашел отражение в христианском "символе веры"). Но в то же время теология приобретает форму, отличную от философии, ибо в пределах теологии как таковой философское мышление подчинено гетерономным основаниям: разуму отводится служебная герменевтическая роль, он только принимает и разъясняет "Слово Бога", как это и отражено у Псевдо-Дионисия Ареопагита. Теология, ко всему прочему, отличается авторитарностью. С.С. Аверинцев выделяет два уровня теологии: нижний – философская спекуляция об абсолюте как о сущности, первоисточнике и цели

всех вещей; и верхний уровень – непостигаемые разумом "истины откровения", раскрывающие особенности бытия самого Бога. В эпоху схоластики эти два вида теологии обозначались как "естественная теология" и "богооткровенная теология". А перенос акцента на мистико-аскетический "опыт", запечатленный в предании, да еще получивший теоретическое подкрепление в виде религиозно-философской доктрины, подобной Ареопагитикам, определил облик христианской теологии в обоих ее ветвях (католической и православной). При поисках наиболее близкого первоисточнику смысла самым важным аргументом должно быть время написания Псевдо-Дионисием трактатов (сохранившегося "О мистической теологии" и несохранившегося "О символической теологии"). А это, как известно, конец V–нач. VI в. Именно в V в. Прокл как завершитель разработок неоплатонической системы, пишет свои основополагающие труды "Первоосновы теологии" и "Орфическая теология". Как представитель Александрийской школы философов-неоплатоников, он был одновременно предтечей и идейным противником Псевдо-Дионисия. Именно в такой полемической обстановке почти в одно и то же историческое время с термином "теология" выступили последовательный титан неоплатонизма Прокл и преодолевающий неоплатонизм гигант патристики Псевдо-Дионисий. Поэтому изъятие термина "теология" из названия трактата Ареопагита представляется исторически и философски неоправданным. Итак, концептуально понятие "теология", на наш взгляд, должно было бы присутствовать в переводе, тем более, что наш менталитет давно этот грецизм усвоил, включив в свой словарно-понятийный арсенал.

Теперь что касается понятия "богословие". В "Философском энциклопедическом словаре" (С. 58) это понятие отождествляется с понятием "теология" в качестве кальки последнего. Однако русский, а тем более православный менталитет интуитивно ощущает определенную разницу. Попробуем это уточнить.

Понятие "богословие", помимо своего дисциплинарного значения, ментально отсылает нас к Евангелию от Иоанна: "В начале было Слово. И Слово было у Бога" (перевод синодальный) (Ин. 1, 1). Несколько иначе передан смысл в переводе Е.М. Верещагина, где приводится и греческий оригинал: "...καί ο λόγος ἦν προς τον θεόν" – "и слово было от Бога". И далее опять расхождение с синодальным переводом: "...και θεος ἦν ὁ λόγος..." – "и Бог был Слово" (ср.: "и слово было Бог" синодальный перевод). См.: *Верещагин Е.М.* История возникновения древнего общеславянского литературного языка. М., 1997. С. 12. Итак – "Бог был Слово". Именно сюда, на наш взгляд, восходит понятие "бого-словие" по большому счету.

В "Полном православном богословском энциклопедическом словаре" находим некоторые уточнения и подтверждения нашему рассуждению. Понятие "богословие" христианские писатели заимствовали от древних греков, где оно относилось к мифологическому учению о богах. Со времен Аристотеля так называли философское учение о божестве, теологами же называли древних поэтов – Гомера, Гесиода, Орфея, сложивших поэмы о богах и составивших образцы молитвенных гимнов.

У древних учителей Церкви "богословие" этимологически обозначало слово о Боге, слово от Бога, а у иных – слово к Богу. На первых по-

рах так называли лишь Св. Писание как Слово о Боге и от Бога. Ветхий Завет называли богословием ветхим, а Новый – новым богословием. Затем, кроме Св. Писания, богословием стали называть и всякое учение об истинах христианских, учения о Боге и богопочитании вообще. Писателей, пророков и апостолов называли богословами. Именно в этом смысле св. Григорий, архимандрит Константинопольский назван Богословом. Звание Богослова было отнесено и к апостолу Иоанну как провозвестнику учения о Боге в слове.

Первым употребил слово "богословие" в нынешнем значении схоластик Пьер Абеляр (1079–1142). В XIX в. в России под богословием разумелась "вся совокупность наук, имеющих своим предметом Бога как Он открыл себя в христианской религии, и божественное домостроительство в обширнейшем смысле", иначе – весь состав наук о христианской религии. Такое же название перешло на содержание частных богословских наук: догматическое богословие, нравственное, обличительное или сравнительное, пастырское, основное. В этой же череде находится и мистическое богословие. Именно в этом значении употреблен термин В.Н. Лосским в его работах "Очерк мистического богословия восточной церкви" и "Догматическое богословие". И это правомерно с указанной точки зрения.

Итак, приведенные выше соображения убеждают, что в нашем случае правильнее было бы использовать не перевод-кальку (т.е. не "богословие", на который наслаивается оттенок современного смысла), а просто сохранить греческий термин, обрусевший, но хорошо понятный нашему сознанию в своем изначальном смысле. Вариант перевода: "О мистической теологии" представляется наиболее адекватным.

Понятие "мистическое" (μυστικός) одновременно связано как с понятием "мистика", так и с понятием "таинство". Понятие "мистика" имеет отношение также к оккультной практике (деятельность множества сект в этом направлении широко известна). Однако в ортодоксальном смысле под мистикой понимается определенное экстатическое переживание непосредственного "единения" с Абсолютом, а также теологические и философские учения, осмысляющие и регулирующие эту практику. И если в нетеистической системе мистики место личного Бога занимает безначальное трансцендентное Начало (например, Единое в неоплатонизме), то в ортодоксальной системе христианства – это личный Бог, и "единение" с ним – это есть диалогическое общение. Именно теология мистики обозначается в христианской традиции как "отрицательная", "негативная" (апофатическая теология), так как она описывает Бога посредством отрицаний, не оставляя места для утвердительных характеристик. См.: Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 307.

Другой понятийный оттенок имеет слово "таинство" – (греч. λελετὴ, лат. sacramentum) – Св. Писание имеет значение всего сокровенного, тайны, непостижимой даже для ангелов (Рим. 14, 24; Еф. 1, 9, 3, 3, 9; Кол. 4, 3; 1 Пет. 1, 12) и вместе с тем означает божественное домостроительство, которым слагается род человеческий (1 Тим. 3, 16). В учении православной Церкви таинства – это богоучрежденные священные действия, в которых под видимым образом сообщается верующим невидимая благодать Божия, в силу этого становящаяся видимой для верующих. Отсюда существенным первым признаком таинства является его божественное

происхождение. Вторым признаком таинства является видимость образа, средства, или внешние знаки, через которые усвояется невидимая сила Божья и призывается благословение Божье на внешнюю жизнь и деятельность человека. На этом строится вся обрядовая деятельность Церкви. И третий признак таинства – снисхождение в духовно-нравственную жизнь человека благодати Божьей, изменяющей эту жизнь, очищающей ее от греха и способной возродить человека духовно.

Кроме того, важнейшими условиями таинства православное учение считает действительность и действенность. Действительность как объективная сторона таинства заключается в том, чтобы таинства были правильно совершены, т.е. получившим рукоположение духовным лицом, соблюдающим законную внешнюю форму согласно ортодоксальному установлению. А чтобы таинство было полностью действенным, верующий должен сподобиться получения благодати, т.е. должен особенным образом настроиться, сосредоточиться, проявить глубокую искренность и полную готовность принять таинство, осознать величие совершенного и искренне уверовать, иными словами, глубоко настроиться психологически.

Как видим, церковно-богословские разработки проблем богословской тайны и богооткровенного таинства вносят совершенно определенный смысл в понятие "таинственный" применительно к теологии, в определенной степени замыкая его на богослужебную практику. Поэтому прилагательное "таинственное" лишь отчасти понятийно покрывает, на наш взгляд, смысл, вложенный в термин "μυστικός" Псевдо-Дионисием Ареопагитом.

Итак, наиболее оптимальным, до тонкостей отражающим оттенки первоначального смысла произведения, для самого меньшего из трактатов Corpus'a Areopagiticum является, по нашему мнению, вариант перевода – "О мистической теологии".

[9] сумрак – γνόφος (позднейший δνόφος – "тьма, мрак". См.: *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. 1. С. 418.

[10] *Троица.* В христианских теологических представлениях это Бог, чья сущность едина, но бытие которого есть личностное отношение трех ипостасей: Отца – безначального Первоначала; Сына – Логоса, т.е. абсолютного Смысла (воплотившегося в Иисусе Христе) и Духа Святого – "животворящего начала". См.: Мф. 28, 19. Глубинная суть христианского богословия о Троице основана на том, что на божественном уровне бытия троичность и единоличность оказываются в каком-то смысле тождественными. Однако ипостаси, или лица христианской Троицы – не взаимозаменимые члены единой безличной стихии, их единство не есть ни рядоположенность, ни слитность, ни различенность личностей; напротив, они пронизаны друг другом лишь благодаря полному личному самостоянию и обладают самостоянием лишь благодаря полной взаимной прозрачности, так как эта пронизанность есть чисто личное отношение любви. См.: *Аверинцев С.С.* Троица // Мифологический словарь. М., 1990. С. 537.

В Никейском символе веры (Никейский собор 325 г.) Троица была определена как "единосущная", этим была подведена черта обоснованию христианского учения об ипостасности Божеских лиц при единстве Божества. В VIII в. учение о единосущем утверждалось в борьбе с арианством и духоборством. Иоанн Дамаскин своим учением о взаимопроникновении ипостасей подведет некий итог развитию понятия о Троице (для во-

сточного богословия). Считают, что с того времени учение о Троице было оторвано от христологии. В средние века задачей богословия в этом направлении было "указывать границы возможного в выражениях и словах, ибо суть вопросов не могла быть никем оспариваема". Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. II. С. 2187.

В христианстве бытие осмыслялось через Троицу, где все три лица "равночестны", но: все от Отца (ибо наделено от Него бытием), через Сына (ибо устроено через Его оформляющую энергию смысла) и в Духе (ибо получило от Него жизненную целостность).

К 1053 г. христианское осмысление Троицы разделится на две ветви:

1) в православии – ипостась Духа "исходит" от Отца, как единственной бытийственной первоосновы;

2) в католичестве – ипостась Духа исходит от Отца и Сына ("filioque") как реальность соединяющей их любви.

Весьма характерно, что в данном случае, как и в других, кстати сказать, далеко не частых, упоминаниях в Ареопагитиках Троицы, не обнаруживается установленных догматами определений триипостасности Бога. Описание Бога ведется преимущественно на языке философских понятий и в манере философствования о Первоначале. Как следствие, экзегеза существенно философизируется.

Псевдо-Дионисий Ареопагит прилагает философский инструментарий к интерпретации доктринальных представлений о Троице. О Троице говорится в ключе, не типичном для христианской теологии. Дионисий обращается к Троице не как к "единосущной"; но как к "пресущественной" и далее "пребожественной" и "преблагой". Как бы избегая доктринальных определений Бога, он использует арсенал катафатического богословия.

Обращение Дионисия к Троице порой носит даже апофатически-катафатический вид – "...пренепознаваемой... вершине... таинственных слов" (*Прохоров Г.М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 159), т.е. в одном предикате присутствует и отрицательный нюанс богословия, и сверхположительный.

В случае с Псевдо-Дионисием Ареопагитом мы имеем пример приложения философско-мировоззренческих наработок неоплатонической традиции, идущей от Плотина и Прокла, к задачам экзегезы. Конечно, говорить о чистом неоплатоническом философствовании в данном случае не приходится. Речь может идти о подключении философской традиции к экзегезе, подключении, которое предполагает уже свое самостоятельное значение вследствие приспособления к нуждам христианской теологии. Однако степень философизации теологии нельзя недооценивать.

Манера Ареопагита, у многих вызывавшая сомнения и недоумения, заключается в том, что он, вознося свой ум к вершинам предельного основания бытия, как бы уже оттуда обозревает все возможные философские (до него) и богословские подступы для осмысления сей вершины. Философичность в богопознании Ареопагитик играет заметную роль. Потому-то и столь необычны и не всеми признаваемы философизированные теологические конструкции автора.

В.Н. Лосский тонко отметил суть подобного рода двойственности, имевшей место во взаимоотношениях богословия и философии. Он пи-

шет: "Потребовались нечеловеческие усилия таких отцов Церкви, как св. Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов – еще многих других, чтобы очистить понятия, свойственные эллинскому образу мысли ... вводя в них начало христианского апофатизма, преобразовавшего рационалистическое умствование в созерцание тайн Пресвятой Троицы. Надо было найти терминологическое различение, которое выражало бы в Божестве единство и различие, не давая преобладания ни одному, ни другому, не давая мысли уклониться ни в унитаризм савелиан, ни в требожие язычников". *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. М., 1991. С. 40–41.

Лишь со временем, преодолев сопротивление и сомнения богословов-традиционалистов, приверженцы Псевдо-Дионисия утвердили особую традицию мистического богословия, представители которого рассуждают в духе Ареопагитик, привнося в мистику неоплатоническую рассудочность. Вот характерный пример, касающийся, опять-таки, Троицы: "Предел, которого достигает апофатическое богословие, если только можно говорить о пределе и завершении там, где речь идет о восхождении к бесконечному, этот бесконечный предел не есть какая-то природа или сущность; это также и не лицо, это – нечто, одновременно превышающее всякое понятие природы и личности, это – Троица". Там же. С. 36.

[11] ἔφορε от ἐφοράω – что дословно с греческого означает 'хранительница' от глагола "хранить, оберегать". *Дворецкий И.Х.* Указ. соч. Т. 1. С. 723–724.

[12] ... *простые, безотносительные и неизменные таинства богословия.* В словах заключен одновременно и гносеологический, и онтологический смысл. С одной стороны, задается высшая ступень восхождения разума в его поисках представлений о надмировой Первопричине, с другой – в понятиях неоплатонизма дается указание на абсолютную запредельность Божественного Первоначала и приемлимые для осмысления этого определения. Комментатор Ареопагитик – Максим Исповедник – видит здесь определение непостижимого Абсолюта. В тексте прилагательное "абсолютные" уже отнесено к таинствам богословия. В оригинале последнее словосочетание – τῆς θεολογίας μυστήρια – не просто соответствует *таинствам богословия*, а обозначает *теологическую мистерию,* т.е. вечно длящееся *действо таинственного богословия, как неведомое горнило таинств богословия.* См.: *Донисий Ареопагит.* О мистическом богословии. СПб., 1995. С. 340. Оригинал всегда богаче любого авторского перевода, в этом легко убедиться. А Максим Исповедник в этом месте находит для своих комментариев то, что близко ему, и поясняет: "Он называет абсолютным то, что ... достигается устранением и отвлечением [т.е. через ἀποφάσις – "отъятие"] от всего сущего и мыслимого". См.: *Прохоров Г.М.* Указ. соч. С. 159. В данном фрагменте понятие Божественного абсолюта слито с представлением о его непознаваемости, ибо то, что отстраняет от всего сущего, неподвластно разуму.

[13] Божественный мрак, являющийся одновременно неприступным светом, в котором обитает Сам Бог, – онтологическая характеристика Абсолюта, заключающая в себе одновременно и представление о его непознаваемости. Всем этим пассажем Дионисий описывает собственно внутрипрородный Абсолют, как он мыслился неоплатониками. Другими словами,

неоплатонические средства налицо, но цель при этом по-христиански теологическая.

В Ареопагитиках, по сути, уже заложены установки будущего исихазма. Высказывания Псевдо-Дионисия давали обоснование мистической практике христианских молчальников. Ареопагитики нацеливали заинтересованного читателя на пренепознаваемую пресветлую и высочайшую вершину таинственных слов, "где простые, абсолютные и неизменные таинства богословия, окутанные пресветлым сумраком сокровенно-таинственного молчания. В глубочайшей тьме пресветлейшим образом сияют и совершенно таинственно и невидимо прекрасным блеском преисполняют безглазые умы" (перевод Г.М. Прохорова).

Глубинная специфика мистики, ставшая практикой исихазма, заключается в следующем: в тот момент, когда человеческая мысль достигает вершины абстракции, когда ум отрешится от всяких образов, – на что указывал и Максим Исповедник, – и погрузится в таинственное молчание, а точнее в состояние полного безмыслия, в этот момент восхищенный дух человека непосредственно осязает Божество. Вне себя и всего окружающего, погруженный в *таинственный мрак неведения*, он весь пребывает в Том, Кто выше всего. Освобождаясь от всякого познания, он лучшей стороной своей соединяется с совершенно непознаваемым, познавая Его помимо и сверхъестественных действий ума. Так совершенное неведение становится ведением Того, Кто выше всякого ведения.

П. Минин удачно обобщает гносеологическую сущность онтологии запредельного Ареопагитик: "Чем выше и выше в познании Бога поднимается мысль, тем более цепенеет ум, пока, наконец, на высотах возможной абстракции не замирает в немом безмолвии". *Митин П.* Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 354.

[14] Установка Псевдо-Дионисия на преодоление античной традиции философии, связанной у одних философов с чувственным познанием мира, у других – с рациональным путем познания. Автор Ареопагитик – сторонник парадоксальной мистической гносеологии и созерцания, основанного на внечувственном чувствовании и "сверхразумном уразумении". Гносеология Ареопагитик предполагает отстранение от всего земного и разумного, погружение в бездеятельное состояние ума, которое выводит в состояние пограничности между феноменальным и надфеноменальным. Методология агностицизма соседствует с детально прописанными рекомендациями, следуя которым можно достичь экстатического состояния несущностного соединения с Единым.

[15] В греч.: γνῶσις. Выражение Псевдо-Дионисия "*...выше всякой сущности и познания*" – прямая выдержка из плотиновского учения о Первоначале всего сущего в *Едином*, которое само выше сущего, или, по Платону, "за пределами сущности".

[16] Дионисий использует неоплатонический инструментарий. У Плотина и его учеников Амелия и Порфирия (см.: "Эннеады" Плотина и "Подступы к умопостигаемому" Порфирия) во главе иерархии бытия было поставлено сверхсущее единое-благо, постигаемое только в сверхумном экстазе. Определение Бога как сверхсущего в данном случае сугубо философское. Не следствием ли неоплатонических симпатий является отсутствие в Ареопагитиках описания творения мира? Последователи Плотина, к

которым безусловно принадлежит и Псевдо-Дионисий, рассматривали бытие как нисхождение ("истечение" или эманация) из Единого, а ум (νούς) с идеями в нем и душу (ψυχή), обращенную к уму и к чувственному Космосу как вечные сущности в своем временном бытии (см.: Философский энциклопедический словарь. С. 427).

[17] У Псевдо-Дионисия идет проработка неоплатонической терминологии применительно к христианской теологии. В своем творчестве философствующий богослов создает теологические апории – "сияние тьмы", "пресветлый сумрак", – в которых имплицитно реализован метод античной диалектики, когда смысловые понятийные единицы парадоксальным образом вбирают в себя взаимоисключающие противоположности. В столь необычных определениях просматривается подступ к апофатизму, т.е. к той черте рационального объяснения, за которой начинается область определений через отрицание качественности.

[18] Толкование Максима Исповедника. Здесь и далее в тексте будет выделяться курсивом.

[19] Пс. 96, 2.

[20] Пс. 17, 12.

[21] В греч. оригинале: ἐν τῇ Γραφῇ – в Писании.

[22] Воспроизводится по греческому оригиналу. В славянских рукописях отсутствует.

[23] Это уточнение с греческого оригинала не было переведено на славянский.

[24] *Единство* – ἑνάς, -αδος: генада, единица.

[25] В греческом оригинале отсутствует.

[26] На первый взгляд кажется, что этот пассаж Дионисия есть прямая полемика с последователями Аристотеля. Ср.: "Сущее актуально всегда возникает из сущего потенциально под действием сущего актуально". *Аристотель.* Метафизика. 1049b, *24*. Целью своего философского анализа, нацеленного не на все сущее, а только на субстанциально сущее, Аристотель устанавливал начала, или причины субстанции. И первой из таковых причин была форма, или сущность ("чтойность"): "формой я называю суть бытия каждой вещи и ее первую сущность". (Там же. VII, 7). Движущей, формальной и целевой причиной, по Аристотелю, должен быть Бог. Но Бог Аристотеля, как известно, абсолютно надприроден и сущностно не связан с Космосом, следовательно, он не является "последним из сущего". Причина, видимо, в передаче переводчиком древнерусского блескь как форма. Но точнее было бы говорить о платоновских идеях, которые вместе с извечной материей составляют высшую и низшую ступени бытия как начала онтологически взаимозависимые. Источник идей – ум-демиург, причина космического порядка, связанная через душу Космоса с органической частью онтологически единого бытия. См.: *Платон.* Тимей. 30b, d. О платоновском понимании первопричины как "последнего из сущего" и о единстве бытийных сфер идет речь в комментируемом отрывке, который, видимо, следует трактовать как размежевания теолога-неоплатоника собственно с платонизмом, как выражение недовольства свойственным платонизму ви́дением онтологического единства бытия с позиций последовательного неоплатонического дуализма, сущностно размежевавшего горнюю Первопричину с многообразием материального бытия. Данная неоплатоническая установка

в наибольшей мере подходит для выражения концептуального ядра христианской доктрины, но как раз неоплатонические пристрастия Псевдо-Дионисия в других частях Ареопагитик шли вразрез с утверждаемым здесь постулатом об абсолютном разграничении первопричины и мира. Этот постулат противоречит первому утверждению сугубо пантеистическому, что надмировое Единое пронизывает собой все бытие, парадоксально сводя разграниченные полюса в гармоническую симфонию соучаствующих и взаимодействующих друг с другом сфер мироздания.

[27] 2 Цар. 22, 12; Пс. 17, 12. Предваряющему библейскую цитату глаголу в греческом тексте соответствует γνῶσει от γινώσκω – "узнавать, познавать". См.: *Срезневский А.А.* Сочинения... Т. 1. Стлб. 324.

[28] αἱ μυσταγωγίαι.

[28a] См. коммент. 26.

[29] То есть определять катафатически.

[30] То есть определять апофатически.

[31] Здесь по сути Псевдо-Дионисием воспроизводится та часть учения неоплатоников, согласно которой понятие о сверхсущем может быть выражено только через средства апофатики (ἀποφασίς – "отъятие, отрицание", которое обосновывали еще Плотин и Порфирий), т.е. в данном конкретном случае методом отрицательной теологии.

[32] ἀποφασίς

[33] κατάφασις

[34] στέρρησις – Г.М. Прохоров передает этот термин как "умаление" См.: *Прохоров Г.М.* Указ. соч. С. 163.

[35] Псевдо-Дионисий отыскивает уровень, следующий за неоплатонизмом, дабы найти отличие христианской теологии от язычески-позднеантичной философии. Апофатизм Ареопагита Г.В. Флоровский растолковывает так: «О Боге ничего нельзя сказать утвердительно, ибо всякое утверждение частично, тем самым есть ограничение, – во всяком утверждении молчаливо исключается иное, полагается некий предел. В этом смысле о Боге можно и нужно сказать, что Он есть Ничто... Ибо Он не есть никакое особенное или ограниченное Что... Он выше каждого отдельного и определенного что, выше всякого ограничения, выше всякого определения и утверждения, а потому и выше всякого отрицания... Апофатическое "не" равнозначно "сверх" (или "вне", "кроме"), – означает не ограничение или исключение, но возвеличение и превосходство...». *Флоровский Г.В.* Восточные отца V–VIII веков. Париж, 1933; М., 1992. С. 102). Максим Исповедник видел опасность абсолютизации отрицания, ведущей к представлению Бога "ничем", и в комментарии к данному тексту снимал противоречие утверждением, что "Бог выше всякого отрицания и утверждения".

[36] ...*божественный Варфоломей* – таким эпитетом Псевдо-Дионисий Ареопагит, похоже, называет апостола Варфоломея, который был родом из Каны Галилейской, проповедовал в Аравии и Индии, пострадал в Аравии (с него заживо содрали кожу) в 71 г. Память апостола 11 июня (ст. стиля). Это сравнение приводится Псевдо-Дионисием, на наш взгляд, чтобы превознести значение апофатики, ибо авторитету Варфоломея приписываются высказывания в апофатическом духе.

[37] Такое обоснование сути *Причины* сопоставимо с абсолютно надфеноменальным, безличным и как бы бездействующим Богом. Но есть и отли-

чия от Аристотеля. Будучи формально целевой причиной и источником движения, философский Бог Аристотеля все-таки мыслит сам себя.

[38] *а*) – речь о посвященных в таинство христианства. Похоже, катакомбный период распространения христианства привнес в него, помимо постижения чудес, происходивших в период жизнедеятельности Иисуса Христа, еще и таинственную сакральность, наложенную позже на таинство божественных чудес. По слову Евангелия, оказалось, что "много званых, но мало избранных". И этот момент затем и будет эксплуатироваться мистически – в литургической практике христианства.

б) *...входит в божественный сумрак* – в тот самый ослепительный божественный мрак, где все парадоксально воспринимается лишь мистически настроенной душой человека: внечувственно, сверхрационально и экстатически.

[39] Ученый богослов XX в. В.Н. Лосский пишет об этом следующее: "... достигнув пресветлых вершин познаваемого, надо освободиться как от *видящего*, так и от *видимого*, т.е. как от субъекта, так и от объекта нашего восприятия. Бог уже не представляется объектом, ибо здесь речь идет не о познании, а о соединении". *Лосский В.Н.* Очерки мистического богословия восточной церкви. С. 24. Вот уж поистине парадоксальное завершение неоплатонической логики, сводящей Первопричину в невидимое ничто. Предложенная апология слияния внечувственного сверхсущего с нечувствующим, но безгранично устремленным к Богу человеком – едва ли не самое удачное и притом чисто богословское обоснование того, что в обиходе именуют "слепой верой".

[40] На славянский не переведено. Восполняется по греческому оригиналу.

[41] На славянский не переведено.

[42] В тексте оригинала этому соответствует γνῶσις – "познавание, знание, наука, узнавание". См.: *Дворецкий И.Х.* Указ. соч. Т. 1. С. 329.

[43] δόξα – "мнение (мнимое)", "представление". См.: Там же. С. 421. Славянский переводчик передает второе, более распространенное значение.

[44] κυρύως.

[45] ὁμώνυμος.

[46] Пропуск оригинала.

[47] Пропуск оригинала.

[48] В греческом оригинале ἁπλῶς – "прямо, напрямик, без обиняков". В контексте имеет смысл "непосредственно, сразу". *Моисей* – в иудаизме и христианстве это первый пророк Яхве и основатель иудаизма, законодатель, религиозный наставник и политический вождь еврейских племен во время Исхода из Египта в Ханаан (Палестину). Эти события нашли отражение в книге Исход, входящей в Пятикнижие, которое по традиции связывается с авторством Моисея. На третий месяц по выходе из Египта Моисей приводит еврейский народ к горе Синай. Именно здесь Моисей получает скрижали с декалогом ("десятью заповедями") и общается с Богом: "И стоял [весь] народ вдали, а Моисей вступил во мрак, где Бог" (Исх. 20, *21*). Моисей окропил народ жертвенной кровью, символизируя скрепление завета с Яхве. Аналогом Ветхого завета с Яхве станет затем традиция Нового Завета, где жертвенную кровь Христа будут символически вкушать благоверные христиане.

Здесь Ареопагит, проводя аналогию с Моисеем, примыкает к исконно библейской традиции, более глубокой, чем предыдущее упоминание о

Варфоломее, апостоле Иисуса Христа. Такая аллюзия с книгой Исхода позволяет Псевдо-Дионисию намекнуть или указать на глубинную традицию сакральности (того же иудаизма, хотя это было чревато осуждением в ереси) для указания на истоки мистического веяния из глубин Ветхого Завета.

[49] Псевдо-Дионисий указывает на локализацию мистического присутствия Бога. В религиозной концепции иудаизма, опирающейся на Ветхий Завет, *идея присутствия Бога в мире* носит особое название ("Шехина" как одно из имен Бога). В Ветхом Завете, когда речь идет о месте, которое изберет Бог, говорится "...чтобы пребывать имени Его там" (Втор. 12, *5*). Место связывается и с ковчегом завета, находящимся во Святая Святых Скинии Моисея, затем и с храмом Соломона (Исх. 25, *8* и след.; 3 Цар. 8, 12–13). Библейские описания богоявления (теофании) способствовали развитию и внедрению этого понятия в концепции иудаизма – "пребывание" Бога в неопалимой купине (Исх. 3), в облачном и огненном столпе (Исх. 13, 17–18), в облаке на горе Синай (Исх. 13, 19–34) и там же во мраке (Исх. 20, 21); богоявление Ионе в веянии тихого ветра (3 Цар. 14, *12*); Исайе – в окружении серафимов (Ис. 6); Иезекиилю – на колеснице херувимов (Иез. 1). Сюда же примыкают и представления об ангелах как посланцах Бога, например, Аврааму (Быт. 18, *1–2*); о "лице" Бога (Быт. 32, 30; Пс. 24, 6); представление об образе "ангела лица Его" – пророка Исайи (Ис. 63, 9).

Библейское выражение "Славы Божьей", напоминающей о Скинии (Исх. 40, *34–35*) и Святая Святых храма, ближе всего соответствует понятию "пребывание" и Богоявление. В эпоху после разрушения храма Соломона где-то на рубеже I в. н.э. формируется более универсальное понятие "*шехи́на*" ("пребывание" Бога) как формы проявления в мире трансцендентного и вездесущего Бога. Именно в это время данное понятие находит употребление в таргумах – переводах книг Библии на арамейский разговорный язык. В соответствии с иудаистско-раввинской традицией, после "грехопадения" Адама и Евы "Шехина" (как одно из имен Бога, характеризующих Его "пребывание") поднимается все дальше от земли, достигая седьмого неба, однако семь праведников от Авраама до Моисея своими благочестивыми делами возвращают "Шехину" обратно. Концепция "пребывания", или Богоявления, наряду с понятиями Бога-Слова (Логос), Премудрости Божьей (Софии) и Святого Духа лежит в основе христологии Нового Завета. Особенно это отразилось в понятии "Славы Божьей", в событии Преображения (Мф. 17, 1–8), в Евангелии от Иоанна (см.: Мифологический словарь. М., 1993. С. 305, 605). Псевдо-Дионисий Ареопагит как человек, весьма искушенный в богословских тонкостях, использует потенциал сакральных понятий, тяготеющих к Ветхому Завету. В то время как для Максима Исповедника данное рассуждение Дионисия лишь повод мистически заострить внимание на предельности человеческого осмысления: "...такое место ... суть вершины, или крайности, умственного и ... видимого". Но не будем забывать, что такой поворот мысли логически противоречит контексту, где говорится о непостижимости и запредельности Божественного.

[50] Здесь явственно вырисовывается представление об иерархических ступенях (этапах) восхождения ко "все превосходящему", т.е. к Абсолюту – пример типично неоплатонической иллюстрации философско-богослов-

ского осмысления бытия. Вершины разумения, согласно толкованиям Максима Исповедника, – это разумные ангельские существа. "Все превосходящий" – еще одно сугубо философское определение Бога, у подножия Которого в повиновении и услужении находятся "высочайшие" ангельские насельники внеприродной сферы. Иерархически "высочайшие" ангелы являются умственными сущностями, а стоящий над ними Бог превышает всякое мышление. Так онтологически обосновывается запредельное безмыслие и безмолвие, которое сродни Божественному сумраку.

[51] Здесь неоплатонический Абсолют, который невозможно охватить мышлением, предстает как источник апофатики. Но тем не менее это "умственные вершины", связанные с познанием, но с познанием особого свойства.

[52] Моисею здесь приписывается состояние отрешенности, к которому впоследствие стремились исихасты. Причем нечувственное чувствование и сверхразумное разумение Бога непосредственно слито с методой апофатики. Здесь каждое, потенциально возможное как позитив превращается в негатив, у качества отнимается качественность, у целого – целостность, в утверждении отнимается утвердительность, в познании – познаваемость и т.д. и т.п. И на высоте этих апофатических пируэтов открывается возможность ощущения Абсолюта. Это уже не умозрительный Абсолют неоплатоников, и тем более не метафизическая абсолютная первопричина Аристотеля.

Этот мистически отшлифованный и апофатически обозначенный Абсолют и есть авторская характеристика христианского Бога. Подобного рода понятия и соответствующая им практика поздней патристики входили в обиход не без влияния Псевдо-Дионисия Ареопагита. Совершенно точно об апофатике как об одном из способов мистического познания Бога, равнозначных молитвенному экстазу и даже ведущих к нему, высказался В.Н. Лосский: "...отрицательное богословие есть путь к мистическому соединению с Богом, природа которого остается для нас непознаваемой". *Лосский В.Н.* Указ. соч. С. 24.

[53] Здесь Максим Исповедник демонстрирует свое знание еврейского языка (иврита) и возможное знакомство с Пятикнижием в оригинале и последующую лингвистическую сверку оригинала с переводом в Септуагинте.

[54] γνόφος.

[55] ὁμίχλη – "туман, мгла". См.: *Дворецкий И.Х.* Указ. соч. Т. 2. С. 1170.

[56] В древнерусском оригинале эти слова отсутствуют.

[57] Аристотелевская терминология Псевдо-Дионисия ясно указывает на генезис его философской мысли. Но у Аристотеля в процессе анализа выявляется "субстанционально сущее", или "причины субстанции", т.е. "начала субстанции" (ἀρχαὶ τῆς οὐσίας). Таковых "причин" у него четыре:

1) форма, или сущность ("чтойность");
2) материя, или субстрат ("то, из чего");
3) источник движения, или "творящее начало";
4) цель, или "то, ради чего".

У Плотина, как основателя неоплатонизма, появляется учение о Первоначале всего сущего, *Едином*, которое само выше сущего, или, как еще выразился Платон, "за пределами сущности". Но понятие причины уже отсутствует, а Единое как начало сущего именуется Благом (как и у

Платона) и в символическом смысле сравнивается с солнцем. Сверхпознаваемое Единое Прокл вместе с другими неоплатониками понимал как первичную божественную сущность. А так как основания и универсальная ипостась первоединого присутствует везде и во всем частичном, то все бытие представляет собою разную степень самосознающего первоединого. См.: *Лосев А.Ф.* Прокл. Первоосновы теологии. М., 1993. С. 204–207.

[58] В рукописи: **всемъ намъ бытн пресвѣт(л)ωмъ моли(м)ѣмъ сѣмрацѣ**. В греческом тексте глаголу **бытн** соответствует γενέσθαι – inf. praes.pass. от γίγνομαι со следующими значениями: рождаться, происходить, свершаться, становиться, делаться, приходить, наступать, возникать, появляться, получаться, оказываться. См.: *Дворецкий И.Х.* Указ. соч. Т. 1. С. 323. В любом из этих значений есть оттенок "становление, рождение" (ср. греческое название книги Бытия – γένεσις). Поэтому здесь имеется в виду не статичное пребывание, а такое, в котором можно "возникнуть и остаться". У Псевдо-Дионисия "все превосходящая" причина связана с "пресветлым сумраком", ослепляющим постигающий Бога ум. И потому средства постижения предлагаются необычные, мистические.

[59] Мистерия познания у Псевдо-Дионисия разворачивается апофатически, ибо только путем необычайным для обычного сознания можно все-таки "ведать" сверхсущее. На словах познание Бога возможно, но в гносеологии Ареопагитик на место знаний в собственном смысле слова ставится некое мистическое состояние приближения ко всеобщей Причине. По сути, боговедение оказывается богопереживанием. Здесь автор Ареопагитик отходит от авторитетных для него установок неоплатонизма. В данном случае богослов в нем побеждает философа. Если у Плотина знания, получаемые от ума, считались достоверными, то Псевдо-Дионисий делает шаг далее от неоплатонизма и считает ум недееспособным в области добывания истины. В принципиальной непознаваемости Бога сходилась вся патристика, ее задачей было принизить значение познавательных способностей разума, дабы этим возвысить другие способности горé. И Псевдо-Дионисий как представитель патристики демонстрирует типичное для христианского богословия принижение разума как продуктивного разведчика знаний. В стремлении "ко всеобщей Причине" разум оказывается не попутчиком, а ненужным инструментом.

[60] Здесь указан центральный пункт метода, которым пользуется в своем творчестве Псевдо-Дионисий – соединение катафатики и апофатики в нечто единое. Обозначается возможный познавательный предел, где сталкиваются положительное – в превосходном утвердительном смысле – постижение Бога и отрицательное – до последнего отъятия качеств – богословие. Причем если апофазу нам уже приходилось характеризовать, как условное и весьма своеобразное познание Бога, то катафаза и вовсе имеет отношение не столько к познанию, сколько к прославлению Бога.

[61] Словосочетание **самобразьнын wбразъ** представляет собой кальку с греческого αὐτοφυὲς ἄγαλμα, который может быть переведен как самородный образ, но при этом образ будет своего рода метафорой, относящейся к любому произведению искусства, запечатлевшему вдохновенную работу мастера. Если же приблизиться к тексту первоисточника, то окажется,

что речь идет о статуе, изваянной скульптуром (ἄγαλμα – изваяние, статуя, изображение, картина... См.: *Дворецкий И.Х.* Указ. соч. Т. 1. С. 16) в древнерусских Ареопагитиках переводится или как кумїръ, или как wбразъ. Кроме ряда ἄγαλμα – wбразъ (художественный) образ с вариантом ἄγαλμα – wбразъ – изваяние, возможна семантическая последовательность ἄγαλμα – wбразъ – изъображеніе. Но в данном контексте несомненно говорится о статуе.

[62] κάλλος.

[63] Апофатическое ставится над катафитическим, ибо более соответствует мистическим предпочтениям автора. Катафатические определения Бога смыкаются с неоплатоническими реминисценциями Ареопагитик.

[64] Псевдо-Дионисий явно полемизирует с Плотином. В.Н. Лосский, цитируя "Эннеады", пишет: «Чтобы приблизиться к Единому, нужно, по Плотину "самому отрешиться от чувственных предметов, которые являются последними из всех и прийти обратно к предметам первичным ... ибо мы стремимся к Благу; нужно вернуться к своему внутреннему началу, и вместо того чтобы быть множественным, стать единым существом, если мы хотим созерцать начало и Единое"» *Лосский В.Н.* Указ. соч. С. 25. Но если у Плотина это есть восхождение, то Псевдо-Дионисий "прилагание" видит как нисхождение в познании. Это тоже один из оригинальных подходов философствующего богослова, отличающийся от неоплатоников.

[65] Метод отрицания у Псевдо-Дионисия заключается в отъятии всего познавательного, что может быть отнесено к сущему как к материальному и не только к нему (что было бы огрублением мысли Псевдо-Дионисия). Налицо окончательный разрыв с аристотелевской традицией: если Аристотель отыскивал "начала сущего", то автор Ареопагитик полностью отвергает сущее, лишая его самостоятельных онтологических свойств.

[66] Здесь сумрак обозначается катафатически. Но на вершине катафатики Псевдо-Дионисий отрекается от всякой связи с сущим, даже если этим компонентом в сущем является свет (имеется в виду материальный видимый свет). В данном случае это не тот ослепительный и нематериальный свет, который составляет "сияние мрака". В.Н. Лосский считает, что если Плотин, пытаясь постигнуть Бога, отвергает свойства, принадлежащие бытию, то делает это, в отличие от Псевдо-Дионисия, не по причине абсолютной непознаваемости Бога, а потому, что сфера бытия даже на самых высоких своих ступенях обязательно множественна и не имеет абсолютной простоты Единого. Плотин идет по пути сведения к простоте объекта созерцания (через экстаз или "упрощение"). Объект в таком случае может быть определен положительно как Единое, которое в этом отношении не отличается от созерцающего субъекта. Если созерцающий экстаз Плотина заключался в стремлении свести бытие к абсолютной простоте, то экстаз Псевдо-Дионисия – это уже шаг от теории к практике, базирующейся на агностическом признании неспособности выразить сверхсущее, и нацеливавшей в связи с этим на поиск выхода из бытия как такового. Бог Псевдо-Дионисия непознаваем не в силу простоты, которая не может примириться с множественностью, поражающей всякое познание, а в силу причин более глубинных и более абсолютных. Для Псевдо-Дионисия непознаваемость Бога – это единственное

подобающее Богу определение. Его ссылка на псалмопевца: "мрак соделал покровом Своим" (Пс. 17, *12*) – по сути предлагает исчерпать аргументы против непознаваемости Бога авторитетом Св. Писания. И это тоже характерная черта собственно теологии, критерий, отличающий ее от философии, которой даже в философизированном варианте Ареопагитик отводится второстепенная, служебная роль. В комментируемых текстах проработка богословской проблематики ведется нередко на философском уровне, когда христианским постулатам придается неоплатоническое выражение. Но именно гносеологический аспект со всей очевидностью показывает, что синтез христианства с неоплатонизмом не имел глубинных оснований. Осознание абсолютной непознаваемости Бога проводит разграничительную линию между Богом философов у неоплатоников и Богом Откровения в патристике. См.: *Лосский В.Н.* Указ. соч. С. 25–27. Богослов В.Н. Лосский объясняет сходство Ареопагитик с неоплатонизмом исключительно использованием общей терминологии, свойственной данной эпохе. На деле это был многосложный процесс размежевания, не исключавший заимствований из философии в богословие и под спудом этого взаимодействия шел процесс глубинного изменения в мировоззрении средневековья.

Сумрак, или тьма неведения, – это откровенно внефилософский аргумент в системе неоплатонизированного богословия Псевдо-Дионисия. Именно на пороге ослепительного сумрака в пограничной ситуации происходит вся мистерия отрицательной (апофатической – т.е. связанной с отъятием всех мыслимых качеств и свойств) теологии. Сумрак ослепления – это таинственное покрывало перед мыслящим взором тех, кто дерзает постигнуть Бога.

[67] Здесь Псевдо-Дионисий ссылается на не дошедшее до нас произведение, которое должно было находиться перед книгой "О Божественных именах", и уточняет, что он излагает ее методом "катафатического богословия". Автор, похоже, не хочет вступать в спор, боясь, на фоне многоименных ересей, оступиться в одну из них. В Ареопагитиках и без того достаточно формулировок, граничащих с еретичеством.

[68] Псевдо-Дионисий не называет природу Бога единосущной, ибо только что в конце главы 2-й, открещивался от всякой связи с сущим (см. коммент. 65). Этот пробел зорко увидел Максим Исповедник и, не заостряя внимания на опасности подобного рода внеканонической характеристики, он как бы между прочим подправляет автора Ареопагитик, ссылаясь на 318 отцов Церкви, которые назвали Божественную природу единосущной. Здесь скорее всего плохую услугу Псевдо-Дионисию оказала метода апофатики, отрицать все и вся, связанное с сущим, идущим, мол, от Аристотеля. Кроме того, книга "Основы богословия" писалась, как указывает сам автор, ранее, чем текст "О таинственном богословии". И не исключено, что Ареопагит выбирал, каким методом какую книгу излагать.

Природу Троицы Дионисий называет тройственной, а Максим Исповедник уточняет "триипостасной". Комментатор закрывает ортодоксальные прорехи Дионисия, ибо последний для него является непререкаемым авторитетом, как бы одним из 318 столпов Церкви.

[69] Здесь аллегореза Дионисия находит взаимосвязь с понятием эманации как "истечения". Ср.: *Платон.* Государство. VII, 508a–509d. Приведен-

ный пассаж Дионисия в определенной мере может быть поставлен в зависимость от неоплатонической проработки понятия "эманация", где она предстает как естественная продуктивная сила Первоначала, "невольно" производящая низшее от преизбытка творческой мощи. Причем в неоплатонизме существовала двойная концепция эманации. Эманация как неизменяемость высшего при порождении низшего, и второе – возвращение низшего к первоистоку (единому и уму – нусу, νοῦς). В чувственном мире такое возвращение возможно только благодаря воле к преодолению оторванности души от ее умопостигаемой причины. Данный аспект и разрабатывался в богословии с целью обоснования мистических способов единения с Богом.

69а См. коммент. 68.

70 *Акефалы* – члены Александрийской церкви, не пошедшие за своим главой и патриархом Петром Монтом.

71 Речь идет о метонимии (дословно "переименовании") на основе смежности смыслов, а в нашем случае перенесение феноменального понятия на ноуменальную сферу. Характерно, что в тексте памятника исходный греческий термин переводится не соответствующим ему словом переименование, а передается в древнерусском варианте пр҃ѣименованїѧ и при отходе от буквализма книжник тонко интерпретирует текст средствами славянского языка. Он наглядно показывает как при выражении божественного можно пользоваться земными средствами. Здесь красноречив акцент употребления приставки *пре-*, которая прикладывается ко всем рядовым определениям, дабы подчеркнуть высшую степень божественности (сравни: *пре*-мудрость, *пре*-благость). Также образовалось и понятие *пре*-красное и т.д. Поэтому и пр҃ѣименованїѧ не просто условный символ, а некие сакральные именования, подобающее пре-высшему и все превосходящему.

72 В переводе с греческого оригинала в данном случае должно стоять устройство, но употребляется емкий, образный термин оудовреніа, указывающий не просто на устройство миров, а подчеркивающий благость их, ибо "удобрения" – это места, где рассредоточено добро.

73 Выделенное курсивом в Унд. № 264 пропущено. Восстановлено по списку ВМЧ.

74 В рассуждениях о Божественном сумраке, который "выше ума", намечается подход к исихии (ἡσυχία – покой, безмолвие, отрешенность), методу сосредоточенности на Боге, который дал название целому направлению – исихазму. В близкое к созданию Ареопагитик время (т.е. IV–VII вв.) протекала деятельность синайских аскетов – Максима Египетского, Евагрия, Иоанна Лествичника. И хотя между ними и исихастами XIV столетия нельзя поставить знак равенства, а можно говорить лишь о разных видах мистико-аскетической идеологии и практики, мы все же должны констатировать, что автор Ареопагитик не стоял в стороне от разработки теории молитвенной аскезы. Слишком много общего между Псевдо-Дионисием и предшественниками исихазма, причем к последним он оказался гораздо ближе, чем к исихастам в собственном смысле слова.

75 В своем действии, проявляющемся к миру, слово как бы эманирует. Здесь иллюстрируется не только неоплатоническая терминология, но и сам механизм этого понятия.

[76] Если в неоплатонизме восхождение заканчивается соединением с Единым, то у Псевдо-Дионисия оно еще и "невыразимо", ибо безмолвная отрешенность богоустремления и глухое беззвучие Абсолюта сливаются под общей печатью молчания, при попытке Его познать. Выработанная в лаборатории Ареопагита идея восхождения как зеркальное отражение эманации неоплатоников соединяется с теорией и практикой аскезы сирийских отшельников.

[77] Здесь дается простая пропедевтика катафазиса и апофазиса, как бы для учеников и последователей.

[78] Терминология аристотелевская. Но далее начинается апофатизм, т.е. идет отъятие всех качеств, которые могли бы быть отнесены к понятию "причина". Понятно и логично, когда отнимаются качества материального свойства, поскольку в таком случае акцентируется внимание на разрыве Первопричины с миром материи, а сама апофатики нацеливает на устремление к Сверхсущему. Отрицание качеств идет осторожно, поскольку некоторые из качеств могут быть приобщенными к Божественной ипостаси. Например, утвердительный смысл таких отрицаний: "*...Причина всего, будучи выше всего... не бессловесна*" – два отрицания дают утверждение; "*не лишена ума*" – т.е. есть ум; "*на каком-то месте не пребывает*" – но на каком-то пребывает; "*она не бессильна*" – т.е. сильна; "*не имеет недостатка в свете*" – т.е. сверхсветла. Псевдо-Дионисий в целом умело использует апофатику, дабы не подрубать ствол взращиваемой методики мистического богословия.

[79] В тексте Ареопагита есть и такие апофатические формулировки, которые в буквальном смысле подрывают догматические постулаты. Не случайно Максим Исповедник предупреждает, что из такого рода высказываний еще не следует, что *Божественного вовсе не существует*, что такими отрицаниями отрицается само Божество. Логика апофатики, согласно его коррективам, не отрицание, а утверждение от противоположного.

[80] Тот же мотив аристотелизма.

[81] Греческое ἡσυχία – "спокойствие, покой", "тишина, молчание", "мир, мирное время". См.: *Дворецкий И.Х.* Указ. соч. Т. 1. С. 762–763. В древнерусском тексте передано как **безъмлъвїе**; по-видимому, значение в данном случае было выбрано не совсем точно. Однако тождество покоя и безмолвия, как известно, было в практике и идеологии исизахма.

[82] *Она... – не премудрость* – вот с этим, пожалуй, поздние богословы поспорят. Для нейтрализации такого постулата недостаточно упреждающих богохульные выводы комментариев. В отношении понятия "причина" Максим Исповедник уже наготове, и он речет: "...надо разуметь и то, что Причина не имеет слова подобного нашему слову". То есть Максим идет дальше Ареопагита в апофатике, маскируя аристотелизм мистическими казусами богословия.

[83] Возможно полемика с неоплатониками.

[84] В случаях, когда апофатический тезис слишком откровенно "работает" на опровержение принятых (в катафатической между прочим форме) доктринальных постулатов, на помощь Дионисию приходит Максим. В частности, в случае определения божественной природы как благой (неблагой), он дает различения значений понятия и его качественности. Такая защита Ареопагита многого стоит. Недаром, несмотря на постоянно

возникающие сомнения относительно текста, Ареопагитики остаются в числе авторитетных христианских книг.

[85] Апофатика в приложении к понятиям сыновства и отцовства впрямую покушается на подрыв доктриальных постулатов. Здесь частный логико-богословский прием вступает в противоречие с основой основ вероучения, постулированного, передаваемого и осмысляемого в многовековой христианской традиции исключительно катафатически. Максим Исповедник тут же добавляет к апофации слова "в известном нам смысле", пытаясь одиозное звучание основополагающих доктринальных понятий нейтрализовать довольно шатким объяснением, что, мол, одно дело доктринальные определения, а другое – метода апофатических высказываний. Поистине Максим Исповедник был единомышленником Псевдо-Дионисия Ареопагита и ревностным защитником его богословско-философских наработок, сторонником этой линии в христианской теологии. Псевдо-Дионисий с точки зрения канонически допустимого доводит апофатику до предела возможного: так что даже Максим Исповедник со своим авторитетом и выдающимися способностями, оказывается не в состоянии исправить все издержки, точнее, передержки откровенного в своем философском неистовстве Псевдо-Дионисия.

[86] В свете этого и подобных постулатов становится ясно, почему Ареопагитиками интересовались еретики. Даже Максим Исповедник не находит аргументов и ограничивается предостережением, настраивающим на благосклонное восприятие текста: "да не смутит тебя эта глава и не подумаешь ты, что богохульствует этот божественный муж". Для комментатора понятно, что апофатика может подвести к опасной черте.

[87] Выше в катафатическом смысле вводилось понятие божественной тьмы.

[88] Апофатика и катафатика – это лишь метод обозначение "Причины всего", подчеркивающая, что Первопричина перекрывает собой множественность бытия, превышая все, указывает на полную непознаваемость Божественного Абсолюта. Абсолютность Абсолюта – это и есть Бог мистического богословия по Ареопагиту.

В своем запредельном апофатизме Псевдо-Дионисий, на наш взгляд, даже сбивает с толку Максима Исповедника, ибо последний пишет: "Сам *Бог не знает сущее как оно есть*". Вообще говоря, это уже то самое вселенское незнание, которое никому полезным быть не может. И если у Псевдо-Дионисия незнание так или иначе призвано служить слиянию с Богом, то подобное выражение Максима способно посеять только аскетическое вселенское безмолвие.

[89] См. коммент. 84.

[90] См. коммент. 83.

[91] См. коммент. 88.

[92] См. коммент. 89.