

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

## О ТАИНСТВЕННОМ БОГОСЛОВИИ ГНМ. Увар. № 264

Л. 265 об.

ā ǃ ĩ ā ě <sup>1</sup> ě  ĩ ли гла(ǃ) ā ле(жщ) <sup>3</sup>  ā  в Тл(ǃ)ъ ā	Оѡ глави знѣ въѣмажѣ нже ѡ тиннѣствѣ нномъ бѣговѣи словъ: ~ что бж(ĭ)вныи соумра къ: како подобае(т) и сзѣдинѣти и пѣсни нала гати въсѣ(х) виновномуу. и паче всѣхъ : ~ Каа наньреченнаа бѣговѣа. каа ѡреченїа: ~ како нїѣдино чивѣствоннын(х). нже въсѣкого чжвѣствѣннааго по прѣвзѣхож(а)енїи виновенъ ✨ како нїѣдино оумнын(х), нже въсѣкого ѣмнааго по прѣвзѣхож(а)енїи виновенъ ✨ ~ ~ ~ ~ Написанїе, и оумнаа лоучаа вставилъ еси. и разоумъ соущїхъ. ношци ра(а) бесмѣтнаа. жже нѣползаа именовати ✨ дїѡнїїа арѣпагы та еп(ĭ)па аѣнїскааго. къ тимоѡеу еп(ĭ)пж. ѡ тиннѣственомъ бѣговѣи. что бж(ĭ)вныи сѣбра(ǃ) Трїонцѣ <sup>2</sup> прѣсѣжщѣ(с)тѣвнаа и прѣбж(ĭ)внаа. и прѣблѣаа. хрїстїанѡ(м) дательн прѣмоудрости, исправи насъ. на тинныхъ словесахъ. прѣнедовѣдомын <sup>4</sup> , и прѣ свѣтаѣи и краинныи възхъ. идеже ѣже проста и ѡпоущеннаа и непрѣложнаа. бѣговѣж тиннѣ(т)вїа <sup>5</sup> . по прѣсвѣтломъ, покровеннаа сътъ сзкrove нно оучимааго мязчанїа мрацѣ, въ темнѣише мъ въ прѣсвѣтлости ж ѡсїаѣѣмаа. и въ ѡноу днѣмъ неѡсѣзанїи и невиднїи. прѣкраснын(х) свѣтлости и прѣиспавнѣащаа безъѡчесны а оумове. мнѣ оубо сїа мѣтва быша: ~ Проста <sup>6</sup> и ѡпоущеннаа соущѣ. маже кромѣ ѡбра зѣ разоумѣѣѣмаа, и зрїмаа маже и мѣтѣ,
--	---

<sup>1</sup> Буква ě наполовину затерта.

<sup>2</sup> Буква Т шириною в три строки на полях рукописи.

<sup>3</sup> жщ – лигатура.

<sup>4</sup> Ранее было прѣнедовѣдомын(х), но подстрочная х в рукописи зачеркнута.

<sup>5</sup> с(т)в – лигатура.

а не приказничьскы, ѿпоущенная оубо глеть, иже  
 не по ѿвръзєніи и сказаніи именъ или знаменіи,  
 глємаа, нж ѿ всѣ(х) соущіхъ и разоумѣваніи прѣ  
 станиѣ(ѣ)<sup>7</sup>. и ѿпоущеніємъ събраѣмаа. сіа же не  
 дѣнствїа разоумнаго движенїа. въ иже прѣж(а)е  
 си(х) неразоумѣваніе нарече. зае же. тзмнѣишни  
 смракъ<sup>8</sup>. и невидимыи. по ѷломнокоу. облакъ  
 и смракъ окр(ѣ)тъ его, и положи тмѣ закръвъ свон:  
 бѣ безъвчєсныа. не бѡ чив"ствъныи(х) очєгъ сжть исплз  
 ненныи. нж єсть и(х) сжщество, за єже живыи оумъ.

лє(жщц)

все око ѡстрозрїтелно. тѣм же и многошчїты  
 и глїтса въ матѣе: ~ ты же ѡ друже тїмо  
 ѡеюу. въ тинствъныи(х) позорѣхъ крѣпкыи(м)  
 проважданіємъ, и чивствїа ѡстави. и разжма  
 а дѣнствїа. и всѣ чив"ствънаа и оумнаа. и всѣ не  
 сжща и сжща. къ съединеніж іако(ж) мощно неведѡмѣ

а

въ спрострєса. иже паче възгѣкого сжщствїа и ра  
 зжма. бєєє бѡ и всѣхъ неѡдръжмыи мъ и ѿпѣ  
 щєныи мъ чєстѣ истжплєнїємъ. къ прѣсж

бѣ

щствънон бж(ѣ)вныа т"мы зарѣ всѣ ѡставлѣа.  
 и ѿ всѣ(х) ѿпоустїи вса, въздєстїса нмаши. си  
 хъ же зрї іако никтоже неѡоучєнныи(х) оуслышїть.  
 си(х) же глѣа, иже възжщїи(х) дръжмыи(х). и ничтоже  
 па(ч)кы<sup>9</sup> сжщїи(х) прѣсоущствънѣ быти мзчтан  
 щїи(х). нж мнлщїи(х) видѣти єже по ни(х) разжмомъ.

гѣ

положенноуи тмж закръвъ єго, аще ли же паче си(х)  
 сжть бж(ѣ)внаа тїнооучєніа. что оубо нѣкто  
 рєщїи нмать ѡ иже паче неѡоучєнныи(х). єлицї  
 жже възгѣ(х) прѣвѣше лєжщца виноу. и ѿ иже въ  
 сжщїи(х) послѣ(д)нїи мачрѣтаатъ. и ничто(ж)

дѣ

то(и) прѣвзгѡдїти глѣтъ наздаѡаємыи(х) или безбожныи(х)  
 и многовидныи(х) єлєскъ. чивствънаа бо сіа наричат (и)  
 дрєвнїи не сжща, за єже прѣлєженїа възгѣкого прича  
 ствоуашаа. и не також(а)є прїносжща. оумнаа же. іако  
 прїносжщаа бєсжмртѣа хотѣнїємъ сзтворѣшаго іа  
 и сжшствѣа непрѣлєгаашаа, глѣтъ сжщаа: ~  
 Простотж и паче възгѣкол єдїнїцє, како же неведѡмѣ

Л. 266 об.

то(и) прѣвзгѡдїти глѣтъ наздаѡаємыи(х) или безбожныи(х)  
 и многовидныи(х) єлєскъ. чивствънаа бо сіа наричат (и)  
 дрєвнїи не сжща, за єже прѣлєженїа възгѣкого прича  
 ствоуашаа. и не також(а)є прїносжща. оумнаа же. іако  
 прїносжщаа бєсжмртѣа хотѣнїємъ сзтворѣшаго іа  
 и сжшствѣа непрѣлєгаашаа, глѣтъ сжщаа: ~  
 Простотж и паче възгѣкол єдїнїцє, како же неведѡмѣ

<sup>6</sup> Буквица П шириной в полторы строки.

<sup>7</sup> ст – лигатура.

<sup>8</sup> На листе в этом месте пятно, возможный вариант: смракъ.

<sup>9</sup> Две последние буквы затерты.

вспростирается кто къ боу. и въ нже в бж(ѣ)нын(х) и мене(х). въ главнѣнѣ. ѿ. речеся. и зае(и) по малѣ вбращаеши: ~  
 Знаменна тако ненаученыя глать. нже таннымъ не причастныа. чивствными же вбратѣе и вдръ жимыа. и ничтоже паче сжщин(х) быти мзчталца  
 л. тѣм же в нже по всемъ не на выгшин(х) сзхуда глать: ~  
 Аже оубо прѣж(а)е снхъ рече. в вѣровавшин(х) оубо въ има хѣо, не оубо же на сзвршннѣиши пришедшихъ разж(м), нж смирѣашин(х) своен славѣ истиннж. и невѣ доущин(х) разнства сжщин(х) истѣншаго, и взоу помненѣ сжщин(х) сжщствъ. и самого нже паче сж щин(х), того ради и прѣсжщцаго. таковыи оубо тако не навакшнн выочайшин(х) мнать понстннѣ тма бы ти неувѣтлоѣ се вѣннѣе же оу насъ, покрываа бѣа, и сзкрываа его ѿ вѣ(х) вѣдѣнїа. еже тако взнсти нж разжмѣваать мноюї и в насъ. За еже не вѣдѣть без"мѣрнын свѣтъ ввѣкын зраакъ пом"нѣваеътъ. аще оубо въ насъ таковыи, что оубо рещи нмамы о ндволожрцехъ. нже ѿнж(а) взи ввѣ(х) таннын(х)ъ не причастны, и кзо коумир(м) ввображеннын, истѣ нше оубо сжщца. таже оумнаа. ввжжпониеннѣ же, чив"ствзнаа, сжщцаа глатьса, не понстнннѣ же, Я еже паче си(х). вѣрнын(х) авѣ. тако въ тѣннын(х) сз дръжимын(х)<sup>10</sup>: ~

## Л. 267

ле(жщц)

ā

ѣ

ѣ

ā

ѣ

Потреба естъ на то(и), и вѣе таже сжщин(х) полагаги и глать по ложенїа. тако ввѣхъ виновнои, и ввѣе таа истѣнше ѿрицати, тако паче ввѣхъ прѣсжщцон. и не мнѣти ѿреченїа сзпротивнаа быти нанзреченїамъ. нж мно го првѣе тж паче оулишены быти, паче ввѣекого и ѿ(а)тїа и положенїа. Вице оубо бж(ѣ)вны и вѣр-оломен глѣ ть, и много бѣгословіе быти, и мнше. и блговѣстїе пространно и велико. и пакы сзкращенно. мнѣ мни тїа вно прѣславнѣ разжмѣвъ. тако и многослав"на естъ блга ввѣхъ вина, и малоглѣна ввжжлѣ и беслов" наа, тако ни же, слово, ни же разжмѣнїе имащин, за еже ввѣ(х) тон прѣсжщцствънѣ наделжїи быти. и едїнынмъ неприкръвеннѣ и истиннѣ изываѣемо и. нже и таже скврзннаа вѣе и чистаа прѣшедзшннмъ. и ввѣекъ ввсекин(х). Гѣын(х) конечн"ствъ ввсходъ прѣ ввзшедшїимъ. и вса бж(ѣ)вныа свѣты и шжмы и словеса не(ѣ)наа оставашїимъ. ндеже взнстннж е(ѣ) тако(ж) словеса

<sup>10</sup> сз – лигатура.

Тл(ä)ъ  
ä  
глатъ, иже взнѣ възсѣ(х). Ако възсѣ сжщон е҃олоѣ  
пнѣ, и инедино сжщон прѣсжщствнѣ. та бо и поло  
женіе естъ и ѡреченіе, понеже и истѣнише ѡбои прѣ  
бж(ѣ)вномъ глатса величѣствѣ. что (ж) сжть нанзреченіа  
положенен. и ѡреченіа и ѡлтн, и что оулишеніа,  
и зде оубѡ изывавѣтса, и паче въз, ҃. главнѣнѣ, и  
въ иже (о)бж(ѣ)внын(х) именуѡхъ словѣ различнѣ и протра  
ннѣ прѣ(а)ложѣ(о)м: ~ При бсѣ, не съпротивлтса ѡ  
реченіа нанзреченіамъ. паче бо възсѣкого естъ е҃ъ и  
ѡлтн и положеніа. прочти и въз иже ѡ не(ѣ)номъ сщѣ  
нноначаліѡ. по малѣ ѡ начала: ~ Знаменан же,  
яко ст҃го влр<sup>н</sup>-ѡ. оломеа реченіе приносить. како много  
и мьнше естъ е҃ѡсловіе: ~

Л. 267 об.

рекше своего е҃ства прѣ(а)ставително ѡ възнѣшнин(х),  
по(а)внѣ и ѡ разжмѣнїѡ: ~ Шоумы и словеса не(ѣ)наа глѣтъ.  
лс(жщ)<sup>11</sup>  
ä  
паче ѡ бсѣ въз писанїѡхъ реченна. яко не по члѣкомъ  
и зьмазномъ оумышленїи реченна, нж по бж(ѣ)вномъ  
въздъхнжтїи глїанна и прѣданна: ~ Неѡ и не протѣ  
бж(ѣ)внын мжїи, ѡчїстїтса прѣвѣс са(м) повелѣвас(м)  
ѣ  
е҃тъ, и пакы, не таковын(х) ѡлоучїтса. и по вѣкко(м)  
ѡчїщенїи, вьшїтн многогласнїи(х) трабз, и зрнт<sup>н</sup>  
свѣты многы, чїстыя велистанїе и многозлн  
тныя лоуча, таже многын(х) ѡлжчаетса. и съ изл  
щнѣнїи сщєнникъ, на країнство бж(ѣ)внынѡхъ.  
въсхожденїи достїзаетъ. и въз снѡхъ самомоу оу  
бо не събсѣдѣть е҃ѡ. Зрнт же не самого, незри  
м бо е҃тъ, нж мѣсто надѣже столщє. О҃е же мнл  
ғ  
незнаменоватн<sup>12</sup>. иже бж(ѣ)вннїшнїмъ и країнїимъ  
зрїмын(х) и разжмѣвваемын(х). п-ѡ. ѡ. жнтелнїимъ нѣ  
ä  
контъ быти слѡвесемъ по(а)ложеннын(х) вѣс прѣвъ  
ѣ  
сходлщїимъ, ннїи же паче възсѣкого оумышленїа  
тогоѡв прїшєствїе показѣтса, оумынїимъ  
кзнєчн<sup>н</sup>ствїамъ. О҃тѣшнїи(х) е҃го мѣстъ прїхо  
дл. Знаменан како прїходнтъ паче ѡ мѡусєн. яко  
въззысє(а) на горѡ. и възсє(а) въз сѡмракъ вндѣ якоже мо  
ѣ щно члѡж б҃га. Знаменан чннъ вьшнїи(х) прї мѡусєн.  
прѣжде сп-ѡ(а)бленїа взнїтн бж(ѣ)внын сѡмракъ: ~  
ғ  
Что мѣсто на немъ же стол бѣ прї мѡусєн, и что сж(т)  
кзнєчн<sup>н</sup>ствїа рекше країнѣа оумыннїи(х).  
и что вндѣ мын(х), въз иже ѡ бж(ѣ)внемъ сщєнноначалїи въз кв

<sup>11</sup> жщ – лигатура.

<sup>12</sup> Должно быть: изнаменовати.

Ѧ

нещъ пръзвѣла главнѣны прѣодохоумъ: ~ Положите  
 лнаа слъвеса глеть, по(а)писателнаа, рекше зрительнаа  
 сжщци(х). таже по(а)лѣженна рече вѣомъ быти. тѣмн

Л. 268

крайне ко  
 нечѣство е(ѣ)

вѣ рекше си(х) прѣвѣтѣмъ и сзблденѣмъ къ всѣмъ то  
 моу приходити наоучаваемса. не прѣходителнѣ но про  
 мыслителнѣ. Оумнаа же кзвнечѣствѣа, не(ѣ)наа и раз  
 мнаа соущѣствѣа таже при бсѣ соущаа нариче(ѣ). и(х) же и  
 мѣста его сѣншаа именова. и(х) же и самѣ(х) тѣхъ  
 прѣвѣхъодитъ, рекше ѡпоущененъ е(ѣ), по ниче(м) же  
 тѣ(м) ѡноудъ прѣоупо(до)влѣемъ: ~ По сложенію ре(ч)н<sup>а</sup>  
 наа т<sup>а</sup>зкованіе сице глеть<sup>13</sup> достонитъ разоумѣ

Ѣ

ти. яко мвоу си оузрѣвъ мѣсто ндеже стааше бѣъ,  
 и тогда ѡпоусти вса вн(дн)мын(х) же, сирѣчь чывѣств  
 нын(х) всѣхъ и срашци(х), рекше словесныхъ всѣ(х), оумны  
 и(х) же глѣа и разоумнын(х) соущѣствѣа, сз<sup>а</sup> нмии же и на  
 ши(х) дшъ. тогда весь мракъ взниде, сирѣ(ч) в нераз  
 міе еже в бсѣ. и дѣже всѣкаа смѣживъ разоу  
 мннѣкаа пріатіа, бы(ѣ) въ неволемоу(м) оумѣ и не  
 видимом(м) в<sup>н</sup>сѣкын(х) пріатіи разоумнын(х) взнѣ соу  
 щаго всѣ(х) вѣа<sup>15</sup> и сзединив<sup>а</sup> таковымъ вобразом(м)  
 невидѣнѣмъ и не дѣнство(м). не глѣа в себѣ не дѣ  
 нствѣемъ своего оума. ни же иного не дѣнствѣе  
 мъ, вѣ еже ни же себе ни же ино что разоумѣвати.  
 но сзединив<sup>а</sup> ѡноу(д) невѣдомому в<sup>н</sup>сѣкого раз  
 ма тамошнѣншемоу. Тог(а) невѣдѣнѣмъ в<sup>а</sup> раз  
 мѣваецъ: ~ И тогда и самынхъ ѡпоущаетса  
 зримын(х) и зрашцихъ, и вѣ сзмракъ неразоуміа за  
 ходитъ, взнстнноу таиннственыи, по им же  
 смѣжаецъ разоумнаа пріатіа. и вѣ ѡноудне(м)  
 неволезаніи и невидимом(м) бываетъ, в<sup>а</sup> сы  
 и всѣ(х) тамошнѣншаго. и ниединого ни же себе, ни  
 же иного. ѡноуд же невѣдомому, в<sup>н</sup>сѣкого ра  
 зоума не дѣнствѣемъ по лоучше(м)<sup>16</sup> сзединѣмса. и

ле(жщц)

Ѧ

Ѣ

пріатіа в  
 ше разоу  
 мѣнїа: ~  
 ниже себе  
 ниже иноѣ  
 по вѣн

СѢВ

Л. 268 об.

ма разоу  
 Тл(ѣ)ъ

еже ниче(ж) видѣти, паче оумѣваа: ~  
 Знаменан тако сзмра(к) неразоуміе не разоумѣи быти:

<sup>13</sup> Слово вычеркнуто.

<sup>14</sup> гъ – лигатура.

<sup>15</sup> Напротив на полях приписано: вѣн бы(ѣ) не е(ѣ) взнѣ сѣ(х).

<sup>16</sup> Над словом написаны звездочки, такие же на нижнем поле рукописи с текстом:  
 По лоучше(м) не дѣнствѣа а не по еже ѡ лѣдѣннѣ не дѣнствѣа: ~ (в слове не дѣнствѣа, гъ – лигатура).

ä Како оубѣ неразѡумѣнїемъ разоумѣваетсѣ  
 бѣ. и зде глѣть и въ иже ѡ бж(ѣ)твѣны(х) имене(х) словѣ  
 пространнѣше сказаху(м). въ второн главѣ. по(до)  
 вает же вѣдѣти яко въ неходѣ идеже писан<sup>но</sup>  
 е(ѣ), яко възиде мѡвси въ мракъ идеже вѣ бѣ. Ев<sup>н</sup>  
 реи кыи оубѣ имать арафелъ. Седемьдесят же и а  
 кїла и Ѳшодотїиъ арафелъ сѣмакъ издаша.  
 Гїмах же оубш, мзглоу арафелъ с<sup>н</sup>каза. Еврен  
 нъ же глѣть арафелъ ила быти тв<sup>р</sup>здн. въ на же  
 достиже мѡвси. Седемь бо тврдн глѣть нх же и нѣ  
 са нарича(т): ~ Знаменан яко възѣкого разоума не  
 дѣнствїемъ, невѣдомѡмоу сзединѣмсѣ: ~  
 ä ли Глава, бѣ. како по(до)баеть сзединѣти и пѣнїа  
 ле(жщї) налагати всѣхъ виновнѡмоу: ~  
 ä В<sup>н</sup>семъ<sup>17</sup> намъ быти пресвѣт(л)ѡмъ моли(м)сѣ сѣмрацѣ,  
 и негладанїемъ и неразѡумѣнїемъ видѣти и ра  
 зоумѣти, иже паче видѣнїа и разоума, самѣ(м)  
 тѣмъ еже ни же видѣти ни же разоумѣти.  
 Се бо е(ѣ) взиствоу видѣти и разоумѣти, и прѣсоу  
 щзственаго прѣсоущзствѣнѣ възпѣти. ра(дн) всѣ(х)  
 соущїхъ ѡна тїа. такоже саморасльннн вѣразъ  
 бѣ творащен<sup>18</sup>, и земл(т) в<sup>н</sup>сѣ вблещалѣа чнстѡмоу  
 сѣкровеннаго видѣнїа въз<sup>з</sup>брааненїа. и самоу  
 ю собом, ѡнатїемъ еднннмъ, сѣкровенноу<sup>19</sup>  
 гѣ изногашце довротоу. по(до)баеть же яко мнѣ ѡна  
 тїа, соупротив<sup>нѣ</sup><sup>20</sup> положенїамъ възпѣти. и  
 бѡ она оубѣ ѡ прѣвѣнїи<sup>н</sup>хъ начинанщѣ, и сѣ  
 дннннн на послѣднѣа сзходѣшце, полагаемъ.

II. 269

ä Заеже ѡ послѣдннхъ на прѣвѣнїа, в(з)схожденїа.  
 творащѣ, всѣ ѡсмаемъ. да не ѡкрзвеннѣ ра  
 зоумѣемъ ѡно неразѡумїе, еже ѡ в<sup>н</sup>сѣхъ разъ  
 мѣемнхъ въ всѣхъ сжщїхъ прикрзвенное.  
 и прѣсжщст<sup>н</sup>внннн ѡнъ виднмъ сѣмрацъ,  
 гѣ всѣкого иже въ сжщїн(х) свѣта с<sup>н</sup>крывѣемн: ~  
 Тл(ѣ)з ä И зде ѡ бж(ѣ)вномъ сѣмрацѣ и неразѡумѣнїи глѣть.  
 и знаменан яко се е(ѣ) еже подѣ бж(ѣ)внннмъ сѣ  
 мрацѣмъ быти, еже негладанїемъ и неразѡумѣ  
 нїемъ вѣдѣти и разоумѣти, сжщалаго паче  
 видѣнїа и разоума. по самѡ(м) томъ еже ни же

<sup>17</sup> Буквица в – шириною в три строки.

<sup>18</sup> тѣ – лигатура.

<sup>19</sup> сѣ – лигатура.

<sup>20</sup> ю – лигатура.

вндѣти ни же разоумѣти. Се бо е(ѣ) възистинноу  
 вѣ(д)ти и разоумѣти. никако же сице изывалѣ  
 етѣ въ неразоумѣнн разоумѣ. прочти же и па  
 тое, къ дорофеоу посланіе: ~ Сирѣчь, за еже  
 ничтоже ѿ вѣсѣхъ подобно по естъстѣ то(ѣ)  
 моу разоумѣвати. Се бо ѿпатіе именована. Га  
 мораслзыны же коумирѣ рекше вбразѣ изъ  
 вланъ глеть. иже въ вещи нескѣкомон бывае(ѣ).  
 рекше въ каменн, становитѣ. Хотан бо изъ  
 вл(а)ніе въ немъ створити ѿемнеть и угрѣва  
 етѣ вблежашца и нескѣцаеть залишнѣа  
 ѿ камене и вбразѣ сътворѣеть, по вчищенн,  
 ево залишныхъ и вблежашцѣхъ, красота вбра  
 за явлѣетса. или самораслзыны вбразѣ тво  
 рашчен естъ, такоже при смарагдѣ каменну гле(ѣ).  
 вбрѣтанще и бо тѣ(н) вчищальт и ѿ вблежа  
 шцаго кала и тины землиовидныа, и тогда  
 явлѣетса вбразѣ рекше красота камене,  
 къ семоу (ж) паче зра стын ре(ѣ) прѣдълежимое: ~

Л. 269 об.

ОЊГ

• ѣ  
 Оіе тл(к)ова  
 ніе нѣ(ѣ) допи  
 сано въ изв(ѣ)  
 дѣ  
 д

Оне прочіими самъ ѿць изывалѣеть, положеніа ѣ  
 бо сжть, Еликаа искрзвнѣ при бѣзѣ глатьса  
 ико е(ѣ). рекше сын. животѣ. свѣтѣ. и инаа.  
 ѿпатіа же сжть, еликаа ико тоужда бѣ ѿглю  
 лтса, сирѣчь, ико не, тѣло бѣ, не, доу: ~  
 Сжщнхъ разоумы глеть, еже во бѣзѣ невѣдомоѣ  
 не ѿкрывалт и въ явленіе приводалт. но паче  
 покрывалт и скрывалтѣ. а иже въ сжщнхъ  
 свѣтѣ достонт разоумѣти, еже разоумѣти

ѣ ли(ѣ)

ле(жщц)

сжщца, поеже сжщца сжть. икоже и въ проче  
 е вбрѣсти и мамы: ~ Глава, ѣ. каа нань  
 реченнаа бгословіа, каа ѿреченнаа: ~ ~  
 Въ<sup>21</sup> оубо бгословныхъ подзизъвбраженіахъ, негѣ<sup>22</sup>  
 нишаа наньреченнаго бгословіа възпѣхумъ.  
 како вж(ѣ)вное и блгое естъство Единоо гле  
 тса. како трончыско. что еже на тон гле  
 моѣ ѿчьство же и сновъство. что хъщеть па  
 влѣти еже дхѣ бгословіе. како ѿ невещестѣ  
 внаго и нечастнаго блга, Ср(а)чны блгостына  
 възростошж свѣты. и въ томъ и въ себѣ и въ  
 дроуѣ дроуѣ съпрносжщнаго възращені

ѣ

<sup>21</sup> Буквица в шириной в четыре строки.

<sup>22</sup> ст – лигатура.

ѣмъ прѣбываища, прѣбывша неѡхъдныи.  
 ꙗко прѣсѣщствъныи іѣ, члѣоустѣствъныи  
 ми истинами възсѣщствълѣетъса. и елика  
 инаа ѡ словесахъ изъясвленнаа, въ бѣгословны  
 ихъ изъображеніахъ възпѣта бышѣ. въ иже  
 же ѡ бж(ѣ)твныи(х) именехъ, како бл҃гъ именуѣтъ  
 са. како сын. како живѡтъ. и прѣмоудрѡ(ст).  
 и сила. и елика инаа оумнаго сѣтъ бѣимено  
 ваніа: ~ Что ведрзжитъ слово бѣгословныи(х)

П. 270

подизъображеніи. се бѣгословіа вини и оузрѡ  
 ци възсѣкого касанщеса бж(ѣ)внаго и просѣще  
 ннаго разоума и православіа. еже вѣдѣти  
 како едино бж(ѣ)вноѣ е(ѣ)ство, еже новѣиши ѡцн,  
 ꙗѣ и҃г. единаосѣщствъвноѣ нарекоша. како  
 трончско е(ѣ)ство, еже гл҃емъ трисѣтавноѣ.  
 и еже вѣдѣти лицъ свонстваа, и что сказоу  
 лтъ, рекше, ѡчѣство, снѣвство. и что бж(ѣ)ве  
 наго дѣла сѣбенаа сила и бѣгословіе. и како  
 ре(ч)но бы(ѣ) ѡрыгнаж ср(д)це моѣ слово бл҃го. и ка  
 ко ѡ покланѣемѣмъ дѣоу ре(ч)но бытъ иже  
 ѡ ѡца неходитъ. и како въ ѡцн, и въ себѣ и  
 въ доутъ доустѣ снѣ и дѣхъ, сѣпрносѣщцъ  
 нѣ и нерасѣпителенѣ и нерадѣленѣ въ прѣбы  
 ваніи сѣтъ неѡхъдно(ѣ). подовае(ѣ) же вѣдати,  
 іако прѣбываніе и стоаніе тожде сѣтъ. и дви  
 женіе второ естъ прѣбываніа. гл҃еть оубѡ  
 іако и въ прѣбываніи недвижимомъ присно  
 сѣщцоу бж(ѣ)вному оу е(ѣ)стоу, мнитса двисати  
 са въ доутъ доустѣ промѣщеніемъ: ~  
 Оз оумъ ре(ч)нныи(х). сѣпрносѣщчноѣ гл҃еть бытѣ  
 стѣла тронца. и не іако оубѡ бытъ, іако  
 же по снѣхъ оустронса. или разоученіе нѣкое,  
 или прѣложеніе възвнмѣ. нѣ възкоупѣ и по  
 тождѣствѣ еже ѡ ѡца быти снѡу и дѣоу сѣо  
 моу, и не послѣди того: ~ На несторіане и безъ  
 главныи: ~ Что ведрзжитъ. еже ѡ бж(ѣ)вныи(н)  
 хъ именехъ слово: ~ Въ знаменително(ѣ) же бѣо  
 словн, каа іаже ѡ чнвѣствъныи(хъ) на бж(ѣ)вна  
 а прѣименованіа. что бж(ѣ)вныи зраци, что бѣ<sup>23</sup>

СНД

<sup>23</sup> В низу листа рукописи приписка: знаменително, и ведрзно едино естъ:~



вѣрза: ~ с<sup>н</sup>взнаа<sup>24</sup> величїа. и части. и шроудїа. что  
 бж(ѣ)внаа мѣста и оудобренїа. что шрооти. что  
 заклн печали и гнѣвы. что класгїа, и что клатвы.  
 нанїа что сзнове. и что бдѣнїа. и Елнци ннын зна  
 меннтелнаго сж(т) бгшображенїа сцѣннаа  
 зданннн зраци. и тебе мна сззрнтелна бы  
 ти, како многословнѣншаа пааче сжт<sup>з</sup> по  
 ѣ слѣднѣа прѣвынх<sup>з</sup>. нбо подовааше бгослов  
 внын(х) поднзъбраженїам<sup>з</sup>, и бж(ѣ)внынх<sup>з</sup> и  
 мен<sup>з</sup> шврзсенїн, мзнеловнынм<sup>з</sup> быти  
 знаменнтелнаго бгословїа. понеже Елнко  
 ѡ  
 взнспрз в(с)ходнм<sup>з</sup>, толнко слова сзбра  
 мнн оумнынх<sup>з</sup> сжттавалтс. пак(ж) и ннѣ  
 в<sup>з</sup> прѣоумнын в<sup>з</sup>ходашце сзбрак<sup>з</sup>, не мало  
 ѣ словїѣ, нж безсловїе шнжднеѣ и неразоумї  
 ф ѣ шрегтн нлммы. и ш внждоу оуѣш сзвыш(ѣ)  
 к<sup>з</sup> послѣднынм<sup>з</sup> сзхода слово, по колнчствѣ  
 сзхожденїа, прѣма мѣрѣ множества оупро  
 странѣтс. ннѣ же ш долны(н)х<sup>з</sup> к<sup>з</sup> прѣвыше  
 послѣ(а) лежашцїнм<sup>з</sup> в<sup>з</sup>хода, по мѣрѣ в<sup>з</sup>хода сж  
 мѣтїе: таваетс. и по в<sup>н</sup>гѣком<sup>з</sup> в<sup>з</sup>ходѣ, все безз  
 Тл(ѣ)з гласно бждет<sup>з</sup>, и все сзеднннтс ннзвѣща  
 ѡ нномоу: ~ Что швѣмлет<sup>з</sup> знаменнтелнаго  
 бгсловнн слово: ~ Прѣвы(н)х<sup>з</sup>, еже знаме  
 ннтелнаго бгословїа глет<sup>з</sup>: ~ Почто бгослов  
 в<sup>н</sup>наа по(а)нзъбраженїа. и еже ш бж(ѣ)внынх<sup>з</sup>  
 нменех<sup>з</sup> слово, малосложнѣншн сжт<sup>з</sup> паче,  
 нежели знаменнтелно бгословїе:~  
 ѡ ѡзбранїѣ оумнынх<sup>з</sup>, невещствннн нх<sup>з</sup> про  
 стотѣ подобнаа вндзнїа нарнче:~

ѣ Без(с)ловїе глѣ(т). Е(ж) не моцн словоу прѣ(а)ставнтн ш(ж) паче  
 слова. и неразоумїѣ оуѣш. еже неразоумѣваемо. и  
 еже не может<sup>з</sup> кто разоумѣтн пак(ж) паче оума:~  
 ф Понеже оумнаа и паче оума бжїа еднннца соут<sup>з</sup>, и е  
 днн<sup>з</sup> бѣ, паче же и выше едннаго, в<sup>з</sup> лѣпотоу скоу  
 таваетс. За еже и нечастнж и не м<sup>н</sup>шожнж. а еже  
 послѣ(а)мѣтї: по бѣѣ, Елнко паче схода(т) на чнвѣст<sup>з</sup>взнаа, толнка  
 паче сзбесѣдоуш(т) частнн(м) и расходнн(м) и прѣоумно  
 ж(е)ннын(м), сзоумножаетс<sup>25</sup> нм<sup>з</sup> слово. прѣма чл

<sup>24</sup> На верхнем поле рукописи надпись: і: что пїан<sup>н</sup>ствїа и не нстрѣз<sup>з</sup>вленїа.

<sup>25</sup> с<sup>з</sup> – лигатура.

лє(жщ<sup>̄</sup>)

ā

б̄

ѣ

ā

Тл(к̄)з

ā

б̄

ѣ

стномуу и многобразномуу чвьст<sup>н</sup>взнын(х).  
 кз послѣдним<sup>н</sup> же, сиречь ѿ бгословнаго подн  
 зьображенїа: ~ Почто же ѿнждз, глѣши, ѿ прз  
 вѣншаго полагаище вж(ѣ)внаа положенїа, ѿ пог<sup>н</sup>  
 лѣднїихъ начинае(м) вж(ѣ)твеное ѿятїе. како еже паче  
 възсѣкого полагаици(м) положенїа. ѿ паче томоу сз  
 роднѣншаго, положително наньреченїе по(до)баше  
 полагаици. а еже паче възсѣкого ѿятїа ѿемлшцї  
 и(м) ѿ паче томоу растоишциихса ѿемати. или не  
 ѿ паче с(ѣ) живш(т) и блгость, нежежи въздоу(х) и кам(ы).  
 и паче не пїанствїа и не гнѣвз, нежеи не глѣтса  
 ниже разоумѣваетса: ~ ѿ прзваго глѣть,  
 ѿ паче ближнѣншаго, и мысль възлагашцаго.  
 Оирѣ(ѣ), како сы(н) бѣ. еже и сам са именова: ~  
 Како по(до)баееть прїемати положен<sup>н</sup>и и ѿятїами  
 при бсѣ. и како оубв положенїа ѿ прзваго и па(ѣ)  
 бви сзроднаго<sup>26</sup> творн(м). ѿятїа же ѿ послѣднїихъ  
 и паче того растоишциихса: ~ Наньре(ѣ)нїе ест,  
 слово ивнтелно, или сзв(о)рнаго, или ра(д)уемаго, или  
 вбздоумаго. или сззоумѣдаемаго нѣкотораго.  
 рек<sup>н</sup>ше, бѣ живш(т) с(ѣ), бѣ блгость с(ѣ), положително<sup>27</sup>

Л. 271 об.

СНС

же наньре(ѣ)нїе с(ѣ) при бсѣ. како бѣ живш(т) с(ѣ), и блгость па(ѣ)  
 нежеи въздоу(х) или камень. ѿятїа же ѿре(ѣ)нїа глѣ  
 тьса, сзпротивнѣ<sup>28</sup> положенїи. положенїе бо како (ж)  
 ре(ѣ)са наньреченїе глѣтса, како живш(т) бѣ нежеи въздоу(х).  
 ѿре(ѣ)нное же ѿятїе, не оупиваетса бѣ. не гнѣвае  
 тса. и при оубв положенїахъ, ѿ сзроднѣншїихъ на  
 чинае(м). искрзннѣнше бв бѣ живш(т) и блгость паче,  
 нежеи въздоу(х) и каме(н). при ѿятїахъ же, ѿ послѣднї  
 и(х) възходн(м). рек<sup>н</sup>ше, еже не слово(м) явлѣти бѣ и еже  
 не разоумѣватнса искрзннѣнше бѣ паче, нежеи  
 не оупиватнса ни же гнѣватнса. и вбаче ѿ вто  
 раго ѿятїа начинае(м). рекше, не оупиваетса паче  
 бѣ, нежеи (не) глѣтса, и не гнѣваетса паче бѣ, не  
 жеи не разоумѣваетса. ѿ чвьствнын(х) възхода  
 шцимз на оум<sup>н</sup>наа, в<sup>н</sup>гѣ сїа бесплѣтнаа ѿятїа, не,  
 смѣреннѣ разоумѣети по(до)бае(т). но кон(м)ждо ре(ѣ)нны(х)  
 разоумѣвати, еже сам блжны дувнїсїе ре(ѣ). ни  
 чтоже бв с(ѣ) бѣ реченнын(х), нхъ же мы вѣмы или ра

<sup>26</sup> сз – лигатура.

<sup>27</sup> На нижнем поле рукописи приписка: ѿселѣ ѿбрати(ѣ) назад(а) // на снѣи мн(с).

<sup>28</sup> сз – лигатура.

ЗОУМѢВАЕ(М). но ни же нх же вѣдѡ(т) оумныа силы всѡ,  
 възѣ бѡ ре(ѣ)ннаѡ ѡноу(а), ѡ бѡ соутѣ, и того ддрова  
 нѡ соутѣ, и како са(м) ѡ тѣхъ промышлѣнѡ и тѣми  
 истѣнше. възѣ же разлнчнѣ пронодохо(м) въз нже ѡ  
 бж(ѣ)твенин(х) именѣ(х). възѣ бѡ сѡа како слоу(ѣ)шаасѡ и  
 въз соущствѣ(х) нже послѣ. бѡ бѣ же и паче соущства<sup>29</sup>,  
 и си(х) виновенъ, проче и паче си(х): ~ Жнв(т) и блго  
 стѣ. се наньре(ѣ)нѣ рекше положеніе. не пѡанство  
 и не гнѣвъ, се ѡреченіе, рекше ѡнатіе: ~  
 ѡ въздоу(х) оубѡ поеже въз цр(ѣ)твѣн(х) ре(ѣ)нно(м), въз дыхані  
 и тзнѣ. каменѣ же пр(ѡ)ркъ ре(ѣ). Оухъ оубѡ искрѣ  
 ннѣнша положеніа и изыавленіа прн бѣѣ, живв(т)

инако:

ѡ

Л. 198

и блгостѣ. како(же) оубѡ и прѡтѡ ѡ сзроптнвѣнаго, ре  
 кше пѡанство и гнѣвъ далече бѡ и тоуждаѡ. а еже  
 ни же глатисѡ ни же разоумѣватисѡ, паче по(до)бно  
 бѡу и блжне. зае же паче вѣкѡго оума же и слова:  
 Глава. ѡ. како нѣдино чывствены(х)<sup>30</sup>, нже вѣкѡго чыв  
 ственѡго<sup>31</sup>, п(о) прѣвѣсхожденіе виновенъ: ~  
 Глѣмъ<sup>32</sup> оубѡ, како вѣ(х) вина и паче вѣ(х) соущи, ни же не  
 соущственаѡ е(ѣ), ни же неживѡ. ннже бесловеснѡ,  
 ни же без оума. ни же тѣло е(ѣ), ни же ѡбразъ, ни  
 же ви(а). ни же качество. ни количѣство. ни величѣ  
 стѡ имѡт. ни же въз мѣстѣ е(ѣ), ни же зрн(т)сѡ. ни же  
 ѡслазнѣ чывствено<sup>33</sup> имѡт. ни же почивѡе(т). ни же чн  
 вственаѡ е(ѣ). ни же безчннѣ имѡт и сзмоущеніе ѡ  
 страстен<sup>34</sup> вѣщнын(х) стожлаемаѡ. ни же неманѡ е(ѣ)  
 чывствены(м) подлежама прпѡданнѡмъ. ни же  
 въз ѡскоудѣннѣ е(ѣ) свѣта. ни же нзѣмѣненіе ни тлѣ  
 нѣ, ни разѣленіе, ни оуаншеніе, ни истица  
 нѣ, ни же ино что чывствѣнын(х), ни же е(ѣ), ни же имѡт): ~  
 Ноуждѣнѣ ѡ снми прѣ(а)оутѣ рѣди: послѡшатѣлѣ. іа  
 ко не прочнми ѡреченѣми мнѣти ѡноу(а) не быти бже  
 стѡ<sup>35</sup>. но въз си(х) оубѡ еже быти то положн. въз ѡнѣхъ же  
 еже по ничесомѣ соущійхъ быти, но прѣсущствена<sup>36</sup>:  
 Глава, ѡ. како ннедино естѣ оумнынхъ, нже вѣѣ

вели(ѣ)ств  
 в оумѣ  
 главен ѡ

Тл(ѣ)ѣ  
 ѡ

<sup>29</sup> тѣ – лигатура.

<sup>30</sup> тѣ – лигатура.

<sup>31</sup> тѣ – лигатура.

<sup>32</sup> Г – буква шириной в две строки.

<sup>33</sup> тѣ – лигатура.

<sup>34</sup> тѣ – лигатура.

<sup>35</sup> тѣ – лигатура.

<sup>36</sup> стѣ – лигатура.

л(ж)и̅) кого оумнаго по прѣвзрожденіи виншвенъ<sup>37</sup>: ~  
 ̅ ̅ Паки<sup>38</sup> же възходяще, глѣмъ. іако нн же дша. е(ѣ). нн (ж)  
 оумъ, нн же оумчтаніе или слово. или слово.  
 ли(г)ѣ или разоумѣніе нма(т). нн же слово е(ѣ), нн же разѣ  
 мѣніе. нн же глѣса, нн же разоумѣваетса. нн  
 же число е(ѣ), нн же чинъ, нн же величство. нн же  
 малство, нн же равество: нн же по(до)бїе. или ѿ  
 ѿ чивствены(х) на оумнаа:

поменна ли(ст) ѿс̅  
 н(с)тетратек(н)

П. 208 об.

личнство<sup>39</sup>. нн же стонтъ, нн же д<sup>н</sup>вижитса. нн же бе  
 зъмъвїе имать, нн же, имать слово. нн же сила  
 е(ѣ). нн же свѣтъ. нн же жив(т) е(ѣ). нн же соущество е(ѣ)  
 ? нн же с вѣ(к) тъ. нн же лѣтъ. нн же ослзанїе есть ѹмное. нн  
 же х<sup>д</sup>дожество<sup>40</sup>. нн же истина есть, нн же цр(ѣ)твїе, нн (же)  
 ̅ при(д)тъ. нн же едно. нн же единнство. нн еж(ѣ)тво, или  
 ̅ блг(ѣ)тъ, нн же дѣъ есть іакоже на(м) вѣдѣти. нн (ж) слово  
 ̅ ств<sup>41</sup>. нн же ѿчество, нн (ж) ино что иже на(м) или нному<sup>42</sup> кое  
 моу. в ѿщн(х) познаемыхъ<sup>43</sup>. нн чтв соущн(х) есть. нн (ж)  
 ̅ вѣдѣтъ іакоже ееть. нн же та вѣсть сщца. по еже сщца  
 ̅ сж(т). нн(ж) слово том е(ѣ), нн(ж) имл. нн же раза(м).  
 нн же тма е(ѣ). нн же св(ѣ)  
 + тъ. нн же прелесть, нн же истина, нн же том есть ѿноу(д) положе  
 нїе. нн же ѿиатѣ, но их же по нн положенїа и ѿиатѣ твораще  
 послѣ то и нн же полагае(м). нн же ѿемле(м), понеже и паче в<sup>н</sup>сѣкого  
 лѣтъс. положенїа е(ѣ), ѿноу(д)нѣа и еднаа вѣ(х) вина. и  
 +нн же что паче в<sup>н</sup>сѣкого ѿиатїа, прѣвзрожденїе иже  
 неощн(х) все простѣ ѿпоущеннаго, и тамошнѣго вѣ(х): ~  
 и тамошнѣ Конецъ иже в таинствен(м) бгсловїи. ~  
 Та(к)ъ ̅ ̅ Различна<sup>44</sup> сїа дрѣгъ дроутоу, іако(ж) в горнїихъ  
 го, рексе и сказанно бы(ѣ). мчтанїе. Глава. Слово. разоу  
 звнѣго вѣ(х) мѣнїе. іаже в оумѣ (з)рагса. да разоумѣет же  
 са и се, іако по наше(м) словѣ не имѣти словѣ по(до)б<sup>н</sup>  
 нѣ и разоумѣнїе, и проча же сице прїемати по(д)бае(т): ~  
 Инако: ~ И при си(х) подобнѣ еже іако на(м) видѣти достонтъ

<sup>37</sup> Буква в сильно растягнута.

<sup>38</sup> П – буквица шириной в две строки.

<sup>39</sup> тв – лигатура.

<sup>40</sup> ств – лигатура.

<sup>41</sup> ств – лигатура.

<sup>42</sup> Две буквы, возможно, залиты кляксой, по другому списку в данном месте нѣое-мѣ.

<sup>43</sup> ѹ исправлена на ы.

<sup>44</sup> р – буквица шириной две строки.

поглат(а)лѣ  
тїе: ~  
по тон по  
винѣ рек<sup>н</sup>  
ше

полагати. Воуцїи<sup>х</sup> же по тон рекше по бж(ѣ)твен(о)  
мъ е(ѣ)ствѣ. Сирѣчь зданїи положенїа творити  
глетъ. взнегда глати живѡ и свѣтъ. по іаже  
въ рожьствѣ зримын(х). ѡ ни(х) же иже сіа състав<sup>н</sup>  
шаго разоумѣваемъ. и не тогова е(ѣ)тва сими  
положенїе нѣко взводн(м). и пакы ѡятїе ѡятїе творн(м),

Л. 209

б

въ иже по нїединно(м) си<sup>х</sup>з глати быти бж(ѣ)тво: ~  
Раз<sup>н</sup>ьнст<sup>н</sup>воуєть другъ друга єдино и єди  
нство. шво оуєш авлѣєтъ прѣвзходн  
мо. шво же, таковоє качство. іакоже бѣ  
ло и бѣлшсть. блго и блгостьнѣ. знамена  
и же, іако ни же блгость сжщство єсть  
бжїє. іакоже ни же єдино что реченныхъ.  
ни же съпротивныхъ имъ. сего ради нїєди  
но ѡ тѣхъ єсть. не бо сжть сіа сжщство е(ѣ).  
нж слава ш томъ. Шце и сеѣсть црѣвникъ,  
лнкопрѣмждрецъ рече. и бгословець григо  
рїє. въ третїємъ бгсловнын(х) єго. іако  
ни же бж(ѣ)во, ни же не рожденїє, ни же ѡчѣство<sup>45</sup>  
сжщство назнаменуєть бжїє: ~

г

Знаменан<sup>46</sup> іако ни же дхъ єсть іако же намъ  
вѣдѣти ни же сновство, ни же ѡчѣство.  
и єже іако намъ вѣдѣти при в<sup>н</sup>кко(м) въ прѣ  
дзлєжны(н)хъ ѡятїа прїємлї. авлѣєт же є  
же по нашємъ видѣнїи, іако же намъ вѣ(а)ти: ~  
Да та не с<sup>н</sup>моути<sup>т</sup> главнзна сіа и взнепщ<sup>д</sup>  
єши хоулантн бж(ѣ)вномоу ємоу мжжоу. мы  
сль бо ємоу єсть показати бѣ. ни что же ѡ сж  
щїи<sup>х</sup> сжща, нж паче сжщїи<sup>х</sup>. аще бо въ  
сѣ тѣ съдѣлавъ приведе. како єсть мо  
щно шбрѣстиса томоу єдино что сжщїи  
хъ. рече бш іако ни же сжщаа вѣдл(т) възсѣхъ  
виновнаго бѣ, Ш же пагоуба явлєнна,  
єже не вѣдѣтї бѣ, нж взкорѣ се изяснн<sup>47</sup>  
рекше недомыслноє и прѣсжщствноє.  
єго сжщство или бытїє по им же єсть. ре(ѣ)

СНЗ

<sup>45</sup> стѣ – лигатура.

<sup>46</sup> З – букваца высотой в две строки.

<sup>47</sup> Далее строка пропущена. В Ув. № 263: рекъ іакоже тѣ єсть. сирѣчь нїдино сжщїи<sup>х</sup> вѣтъ  
бѣа. по єже єсть.

нно бо естъ, никто же вѣсть сѣа развѣщѣ,  
 ни же щѣа кто кто вѣсть развѣщѣ. и ѿ сѣпро  
 тивнаго наводитъ великын дѣонувѣе, и  
 глеть, яко никто же вѣсть бѣ, порже естъ  
 ни же самъ вѣсть сѣщцаа яко(ж) соуть<sup>48</sup>. сирѣ(ѣ),  
 не вѣсть проходити чивствзны(н)мъ чивъ  
 стзвнѣ. или сѣщцствомъ, яко сѣщцыз  
 твомъ. не нѣзкрзне бо се бѣ члѣн бо чн  
 вствзнаа, или видѣнїемъ или взкоуще  
 нїемъ, или ѿфазанїемъ разоумѣваемъ  
 что сѣть. оумнаа же, ѿ оученїа или оучн  
 тельства, или ѿсїанїа разоумѣваемъ.  
 бѣ же, ни ѿ единнаго ѿбраза такваагво  
 вѣ(ѣ) сѣщцаа. нж разоумъ имать томоу подо  
 бны(н). Се бо гадаеть реченїе глемое, вѣды  
 и в"сѣ прежде бытїа н(х). еже мвлѣеть яко не  
 по словѣ бытїа сѣщцїихъ вѣсть сѣа бѣ, еже  
 естъ чивствзвнѣ, нж по ннѣ(м) разоума ѿб  
 разѣ. аг҃лы же, разоумнѣ и невестѣст"внѣ  
 сѣа вѣдѣть, а не якоже онѣ чивствзвнѣ.  
 Оице оубо и бѣ негзсжжженнѣ и прѣвзсхо  
 дителнѣ, не оубо сѣщцствн прїходл, вѣ  
 стъ сѣщцаа: ~ яко никто же вѣсть прѣчн  
 стоуѣа тр(ѣ)ци, якоже та естъ. рѣкше ничто  
 же естъ якоже та да и разоумѣеть тѣ  
 якоже та естъ, мы бо оубо вѣмы что е(ѣ)  
 члѣство, понеже члѣн есмы. бытїе же  
 прѣчнстыѣ тронца, не вѣмы что естъ.  
 не бо есмы ѿ самаго того сѣщцства ел.  
 Оице ни же бѣ вѣсть сѣщцаа порже сѣть ѿ(ѣ)

f

Л 210

же мы. не бо естъ что ѿ сѣщцїихъ, или подѣ  
 вень тѣмъ. и аще бо дѣхъ бѣ, и сты(н) оубо дѣхъ та  
 ко именовасл. нж нѣсть дѣхъ вѣдомы нами  
 и аг҃елъми: ~

<sup>48</sup> Буква т исправлена из буквы з.

## 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]<sup>1</sup>.
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<sup>2</sup>.
5. [О том,] кто [такой] Тот, Кто ничем из умственного [не является], по превосходству Его [является] причиной всего умственного<sup>3</sup>.

### Надписание<sup>4</sup>:

И прозревающий луч ума ты оставил,  
И различие сущностей,  
Ночи ради бессмертной,  
которую нельзя именовать<sup>5</sup>.

## ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА<sup>6</sup>, ЕПИСКОПА АФИНСКОГО, К ТИМОФЕЮ<sup>7</sup> ЕПИСКОПУ, О ТАИНСТВЕННОМ (МИСТИЧЕСКОМ) БОГОСЛОВИИ<sup>8</sup>

### Глава 1

#### ЧТО ТАКОЕ БОЖЕСТВЕННЫЙ СУМРАК<sup>9</sup>

Троица<sup>10</sup> пресущественная, пребожественная и преблагая, сокровищница премудрости<sup>11</sup>, направь нас к пренепознаваемой, пресветлой и (1) высочайшей вершине таинственных слов, где простые, безотносительные и неизменные таинства богословия<sup>12</sup>, покрытые пресветлым сумраком сокровеннотаинственного молчания<sup>13</sup>, в темнейшем сумраке пресветло сия 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<sup>14</sup> 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)<sup>15</sup>. Все оставив и от всего избавившись, ты будешь возведен<sup>16</sup> из себя Самого и из всего неудержимым и абсолютно чистым исступлением к сиянию пресущностной божественной тьмы<sup>17</sup>.

(1) Толкование [Максима Исповедника]<sup>18</sup>. 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”<sup>19</sup> и “Сделал тьму покровом своим”<sup>20</sup>.

(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<sup>21</sup>.

(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”<sup>22</sup>.

(1) Толк. [Свыше всего сущем]<sup>23</sup>.

О Простоте и свыше всего единиче<sup>24</sup>. А как непознаваемым образом кто [устремляется]<sup>25</sup> 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<sup>26</sup>, но думающих, что они [могут] видеть “...положившего тьму покровом своим”<sup>27</sup>.

(3) Если выше таковых суть божественные посвящения в таинства<sup>28</sup>, 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<sup>28а</sup>.

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



Она [т.е. Первопричина] многопервичнее [и] выше “лишений” (отрицательных суждений)<sup>34</sup> [и] выше всякого отрицания и утверждения<sup>35</sup>.

(6) Так ведь божественный Варфоломей<sup>36</sup> 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<sup>37</sup> и неприкровенно и истинно является одним тем, кто, нечистое все и чистое превзойдя, и все святые вершины превзошел, и [кто] оставив все (2) божественные свету и звуки и слова небесные, входит в божественный сумрак<sup>38</sup>, где есть [Тот], кто воистину, как говорит Писание, вне всего<sup>39</sup>.

(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.]<sup>40</sup>*

(3) Толк. *[Если выше таковых суть.]<sup>41</sup>*

*Перед этим он сказал об уверовавших во имя Христово, но не пришедших к совершенству разума [и наивысшему познанию]<sup>42</sup>, а соизмеряющих истину со своим мнением<sup>43</sup>, и не знающих разницы между сущим в собственном смысле слова<sup>44</sup> и сущим омонимически<sup>45</sup>, 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 изваяниям 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 противопологаются (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<sup>46</sup> мало и велико.

(1) Толк. [Так что ни слово]<sup>47</sup> 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 замыслению [они сказаны], а произнесены и переданы по божественному вдохновению (т.е. через Откровение).

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

(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<sup>52</sup>.

(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<sup>53</sup>. А семьдесят [толковников], и Акила, и Феодотион, слово “арафел” передали как “сумрак”<sup>54</sup>. Симмах же [слово] “арафел” выразил словом “мгла”<sup>55</sup>. 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.

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

(4) Молимся [о том, чтобы] всем нам проникнуть и пребывать в этом пресветлом сумраке<sup>58</sup> 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<sup>59</sup>. [А для того] (5) чтобы Пресущественного пресущественно воспеть [нужно делать это] посредством отъятия [от него] всех качеств сущего<sup>60</sup>. [Нужно действовать] как создатели (скульпторы), [творящие] самородный образ<sup>61</sup>. Они изымают все покрывающее [и] препятствующее чистому созерцанию сокровенного, [только] единым отъятием выявляя сокровенную красоту<sup>62</sup>.

*(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 нетронутым [резцом] камне. Ибо тот, кто 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 землявидной тины, и после того является образ, [то есть] красота камня. Это подозревая, святой [Дионисий] привел [такой] пример.*

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

кровенное разумёваем в сущем сокрыто, и поэтому пресущественный тот видим сумрак<sup>66</sup>, 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<sup>67</sup>: [и показали] почему Божественное и Благое естество именуется единым<sup>68</sup>, почему тройственным, что в нем именуется Отцовством и что Сыновством, что являет богословие Духа, каким образом от неведомого и неделимого Блага возрастают в сердце благодатные светлы и пребывают (3) в нем, в самих себе и друг в друге, [находясь, при этом], неотрывными от [премирного их] пребывалища<sup>69</sup>, 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<sup>69а</sup>, 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 неразрешимо, 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 неподвижности, Божественное естество, [кажется] движущимся друг в друге (т.е. единосушным) 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<sup>70</sup> (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<sup>71</sup>. [В книге объясняется], что такое божественные формы и образы, и части, и органы; что [представляют собой] божественные места, [благодатные] миры<sup>72</sup>, что есть ярость, что печаль и негодование, что есть пьянствия (т.е. упоение) и похмелья, что есть<sup>73</sup> 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 слова (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<sup>74</sup>, 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<sup>75</sup>. 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)<sup>76</sup>.

(†) 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 дольного]” – 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<sup>77</sup>. (Λ) Разве Бог не больше жизнь и благодать, чем (4) воздух и камень? И не в большей ли мере, Ему не свойственно быть охваченным 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 Благодать. Пример же предположительного высказывания о Боге [может быть такой]: Бог – это Жизнь и Благодать 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 благодать, 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 (держат 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 благодать – 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 “Благодать”. 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<sup>78</sup>

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)<sup>79</sup>.*

## Глава 5

### ЧТО НИЧЕМ УМСТВЕННЫМ НЕ БУДУЧИ, ИБО ВСЯКОЕ УМСТВЕННОЕ ПРЕВОСХОДИТ, [ТЕМ НЕ МЕНЕЕ] ПРИЧИНОЙ ВСЕГО УМСТВЕННОГО ЯВЛЯЕТСЯ<sup>80</sup>

[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<sup>81</sup>, 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<sup>82</sup>; [Она] не единое<sup>83</sup> [и] не единство, (1) не божество или благодать [Бога]<sup>84</sup>, не дух – (2) в том смысле, в каком мы [это] понимаем. [Она] не есть ни сыновство, ни отцовство<sup>85</sup> 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<sup>86</sup>. [Она] не слово, не имя, не разумение; не тьма, не свет<sup>87</sup>; [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<sup>88</sup>.

(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 разума [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<sup>89</sup>. 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<sup>90</sup>.

(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<sup>91</sup>. 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 зрени-ем, 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 неведественно, 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<sup>92</sup>. И если же [сказать, что] Бог-Дух, ведь Святой Дух так именуется, то это не тот Дух – [каким] понимаем [его] мы и ангелы.

#### КОММЕНТАРИИ

- <sup>1</sup> 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 Исией. Во втором случае более заметен неоплатонический оттенок с элементами аристотелизма, т.е. чувствуется философская обработка патристического текста.
- <sup>2</sup> 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.
- <sup>3</sup> 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".
- <sup>4</sup> 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).

<sup>5</sup> Этот вариант перевода позволяет устранить некоторые неясности, например, такого характера: почему “*νόον αἰυλήεντα*” (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 Исае, Дионисий Ареопагит) *оставил* “ради ночи бессмертной” (т.е. ради соединения с Богом, всепревышающий свет которого не преступен и слепит: ср. образы-понятия: “сияющая тьма”, “пре-светлый сумрак”)

<sup>6</sup> *Псевдо-Дионисий Ареопагит* – по мнению ряда ученых-исследователей, христианский мыслитель второй половины V–начала VI в., представитель поздней патристики. Его сочинения, известные как *Corpus Aereopagiticum*, надписаны именем Дионисия Ареопагита, упоминаемого в новозаветных “Деяниях апостолов”: «Некоторые же мужи, пристав к нему [т.е. апостолу Павлу, проповедававшему 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’a*: “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’a* 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 произведении *Corpus’a*, ни об их авторе.

Другой аргумент заключается в трудности с отождествлением некоторых упоминаемых автором *Corpus’a* 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 *Cognus*'а 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 вкуче 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 *Cognus*'а 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. Штигльмайер подвели окончательную черту под традицией скептицизма, отказывавшей в авторстве *Cognus*'а Ареопагитик 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.

<sup>7</sup> 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 братья, находившиеся в Листре и Иконии. Его пожелал Павел взять с собою; и, взяв, обрехал 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 Четых. 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.

<sup>1</sup> “О таинственном богословии” – (περὶ μυστήρις 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 – непостижимые 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 обеих 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: “...καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν” – “и слово было от Бога”. И далее опять расхождение с синодальным переводом: “...καὶ θεὸς 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. Писатели, 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 разумеалась “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 изначально 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. ἑλετή, 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 усваивается 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 особым 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 Соргус’а Ареопагитичесум является, по нашему мнению, вариант перевода – “О мистической теологии”.

<sup>9</sup> сумрак – ὑβρός (позднейший ὄβρος – “тьма, мрак”. См.: *Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь*. М., 1958. Т. 1. С. 418.

<sup>10</sup> *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. абсолютно-го 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 взаимозаменяемые члены единой безличной стихии, их единство не есть ни рядоположенность, ни слитность, ни различность 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 вопроса 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 обнаруживаются установленных догматами определений триипостасности Бога. Описание Бога ведется преимущественно на языке философских понятий и в манере философствования о Первоначале. Как следствие, экзегеза существованию философируется.

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 обзрывает 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 различие, которое выражало бы в Божестве единство и различие, не давая преобладания ни одному, ни другому, не давая мысли склониться ни в унитаризм савелиан, ни в троебожие 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.

<sup>11</sup> Ἐφορε от ἐφοράω – что дословно с греческого означает ‘хранительница’ от глагола “хранить, оберегать”. *Дворецкий И.Х.* Указ. соч. Т. 1. С. 723–724.

<sup>12</sup> ... *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 *действие 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 ἀφοσίσις – “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.

<sup>13</sup> 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 внутриприродный 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 исполняют 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.

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> В греч.: *ὑψίσις*. Выражение Псевдо-Дионисия “...*выше всякой сущности и познания*” – прямая выдержка из плотиновского учения о Первоначале всего сущего в *Едино*, которое само выше сущего, или, по Платону, “за пределами сущности”.

<sup>16</sup> 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 (νοῦς) 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* – ἐνός, -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 таких 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 *εἰδος* 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 видением онтологического единства бытия с позиций последовательного неоплатонического дуализма, сущностно размежевавшего горную 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.

<sup>27</sup> 2 Цар. 22, 12; Пс. 17, 12. Предваряющему библейскую цитату глаголу в греческом тексте соответствует  $\gamma\iota\gamma\nu\omega\sigma\epsilon\iota$  от  $\gamma\iota\gamma\nu\omega\sigma\kappa\omega$  – “узнавать, познавать”. См.: *Срезневский А.А. Сочинения...* Т. 1. Стлб. 324.

<sup>28</sup>  $\alpha\iota\ \mu\iota\sigma\tau\alpha\gamma\omega\gamma\iota\alpha\iota$ .

<sup>28a</sup> См. коммент. 26.

<sup>29</sup> То есть определять катафатически.

<sup>30</sup> То есть определять апофатически.

<sup>31</sup> Здесь по сути Псевдо-Дионисием воспроизводится та часть учения неоплатоников, согласно которой понятие о сверхсущем может быть выражено только через средства апофатики ( $\acute{\alpha}\lambda\omicron\phi\alpha\sigma\iota\varsigma$  – “отъятие, отрицание”, которое обосновывали еще Плотин и Порфирий), т.е. в данном конкретном случае методом отрицательной теологии.

<sup>32</sup>  $\acute{\alpha}\lambda\omicron\phi\alpha\sigma\iota\varsigma$

<sup>33</sup>  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\phi\alpha\sigma\iota\varsigma$

<sup>34</sup>  $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\tau\eta\sigma\iota\varsigma$  – Г.М. Прохоров передает этот термин как “умаление” См.: *Прохоров Г.М. Указ. соч. С. 163.*

<sup>35</sup> 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 отцы 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”.

<sup>36</sup> ...*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. стилия). Это сравнение приводится Псевдо-Дионисием, на наш взгляд, чтобы превознести значение апофатики, ибо авторитету Варфоломея приписываются высказывания в апофатическом духе.

<sup>37</sup> 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.

<sup>38</sup> 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: вневчувственно, сверхрационально и экстатически.

<sup>39</sup> 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 вневчувственного 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”.

<sup>40</sup> На славянский не переведено. Восполняется по греческому оригиналу.

<sup>41</sup> На славянский не переведено.

<sup>42</sup> В тексте оригинала этому соответствует γνῶσις – “познавание, знание, наука, узнавание”. См.: *Дворецкий И.Х.* Указ. соч. Т. 1. С. 329.

<sup>43</sup> δόξα – “мнение (мнимое)”, “представление”. См.: Там же. С. 421. Славянский переводчик передает второе, более распространенное значение.

<sup>44</sup> χυρῶς.

<sup>45</sup> ὁμῶνυμος.

<sup>46</sup> Пропуск оригинала.

<sup>47</sup> Пропуск оригинала.

<sup>48</sup> В греческом оригинале ἀλλῶς – “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.

<sup>49</sup> 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 Святой Святынь 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 Святой Святынь 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 “*шехина*” (“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.

<sup>50</sup> 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 разума, 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 запретельное безмыслие и безмолвие, которое сродни Божественному сумраку.

<sup>51</sup> 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.

<sup>52</sup> Моисею здесь приписывается состояние отрешенности, к которому впоследствии стремились исихасты. Причем нечувственное чувство 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.*

<sup>53</sup> 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.

<sup>54</sup> ὑνόφος.

<sup>55</sup> ομίχλη – “туман, мгла”. См.: *Дворецкий И.Х. Указ. соч. Т. 2. С. 1170.*

<sup>56</sup> В древнерусском оригинале эти слова отсутствуют.

<sup>57</sup> 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.

<sup>58</sup> В рукописи: *всѣмъ намъ быти пресвѣт(л)омъ мѡи(м)сѣ сѣмрацѣ*. В греческом тексте глаголу *быти* соответствует  $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  – inf. praes.pass. от  $\gamma\acute{\iota}\gamma\nu\omicron\sigma\alpha\iota$  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 –  $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ). 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.

<sup>59</sup> 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.

<sup>60</sup> 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.

<sup>61</sup> Слово сочетание *саморасный шбрызъ* представляет собой кальку с греческого  $\alpha\upsilon\tau\omicron\phi\upsilon\epsilon\varsigma$   $\delta\gamma\alpha\lambda\mu\alpha$ , 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 κλίμαξ, или как вєрєзє. Кроме ряда ἄγαλμα – вєрєзє (художественный) образ с вариантом ἄγαλμα – вєрєзє – изваяние, возможна семантическая последовательность ἄγαλμα – вєрєзє – изображение. Но в данном контексте несомненно говорится о статуе.

<sup>62</sup> κάλλος.

<sup>63</sup> Апофатическое ставится над катафатическим, ибо более соответствует мистическим предпочтениям автора. Катафатические определения Бога смыкаются с неоплатоническими реминисценциями Ареопагитик.

<sup>64</sup> Псевдо-Дионисий явно полемизирует с Плотинином. 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.

<sup>65</sup> 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.

<sup>66</sup> 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.

<sup>67</sup> 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.

<sup>68</sup> 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 заостря 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.

<sup>69</sup> 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, “не-вольно” производящая низшее от избытка творческой мощи. При чем в неоплатонизме существовала двойная концепция эманации. Эманация как неизменяемое высшего при порождении низшего, и второе – возвращение низшего к первоистoku (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.

<sup>69a</sup> См. коммент. 68.

<sup>70</sup> *Акефалы* – члены Александрийской церкви, не пошедшие за своим главой и патриархом Петром Монтотом.

<sup>71</sup> 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 *прѣименованїа* 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-благодать*). Также образовалось и понятие *пре-красное* и т.д. Поэтому и *прѣименованїа* не просто условный символ, а некие сакральные именованья, подобающее *пре-высшему* и все превосходящему.

<sup>72</sup> В переводе с греческого оригинала в данном случае должно стоять устройство, но употребляется емкий, образный термин *оудобрєнїа*, указывающий не просто на устройство миров, а подчеркивающий благодать их, ибо “удобрения” – это места, где рассредоточено добро.

<sup>73</sup> Выделенное курсивом в Унд. № 264 пропущено. Восстановлено по списку ВМЧ.

<sup>74</sup> 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.

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

- <sup>76</sup> 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.
- <sup>77</sup> Здесь дается простая пропедевтика катафазиса и апофазиса, как бы для учеников и последователей.
- <sup>78</sup> 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 апофатика 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.
- <sup>79</sup> 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.
- <sup>80</sup> Тот же мотив аристотелизма.
- <sup>81</sup> 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 *вѣзмивіе*; по-видимому, значение в данном случае было выбрано не совсем точно. Однако тождество покоя и безмолвия, как известно, было в практике и идеологии исихазма.
- <sup>82</sup> Она... – *не премудрость* – вот с этим, пожалуй, поздние богословы спорят. Для нейтрализации такого постулата недостаточно упреждающих богохульные выводы комментариев. В отношении понятия “причина” Максим Исповедник уже наготове, и он речет: “...надо разуместь и то, что Причина не имеет слова подобного нашему слову”. То есть Максим идет дальше Ареопагита в апофатике, маскируя аристотелизм мистическими казусами богословия.
- <sup>83</sup> Возможно полемика с неоплатониками.
- <sup>84</sup> 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 (не-благой), он дает различения значений понятия и его кахественности. Такая защита Ареопагита многого стоит. Недаром, несмотря на постоянно

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

<sup>85</sup> Апофатика в приложении к понятиям сыновства и отцовства напрямую покушается на подрыв доктринальных 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 апофатии 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.

<sup>86</sup> 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.

<sup>87</sup> Выше в катафатическом смысле вводилось понятие божественной тьмы.

<sup>88</sup> 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.

<sup>89</sup> См. коммент. 84.

<sup>90</sup> См. коммент. 83.

<sup>91</sup> См. коммент. 88.

<sup>92</sup> См. коммент. 89.