

# Псевдо-Дионисий Ареопагит и Восточная Церковь: Принятие «Корпус Ареопагитикум» и интеграция неоплатонизма в христианское богословие

Владимир ХАРЛАМОВ, США

«Богословские размышления» / «Theological Reflections». №16, 2016, с. 120-137. © В. Харламов, 2016



## Об авторе

**Владимир Харламов** (Ph.D., Университет Дрю) преподает по программе «Доктор служения» в Университете Дрю. Автор книги «Красота единства и гармония целого: концепция теозиса в богословии Псевдо-Дионисия Ареопагита» (2009); соавтор и редактор книги «Теозис: обожение в христианском богословии» (том 1, в соредакторстве с Стефаном Финланом, 2006 и том 2, 2011), автор научных статей: «Могут ли баптисты быть обожены? Важность понимания теозиса Восточной Церковью для баптистской духовности», *Baptistic Theologies* 7 (2015): 69-84. Член Северо-американского патристического общества и Американской академии религии. Эл. почта: vkharlam@drew.edu

## Аннотация

В статье утверждается, что наследие Псевдо-Дионисия Ареопагита представляет собой наиболее живое и широкое влияние неоплатонических идей в Восточной православной традиции. Во-первых, будет рассмотрено влияние или утверждение корпуса Дионисия в культурном формировании христианской идентичности Византийской империи. Эта культурная модель до сих пор остается важным элементом мировоззрения в Восточном православии и, как живой опыт этих традиций, она по-прежнему служит ярким представлением неоплатонического менталитета. Во-вторых, будет кратко рассмотрена важность понимания Дионисием небесных и церковных иерархий с точки зрения их влияния на метафизическую стратификацию мира, теургический подтекст церковной литургии и клерикальное структурирование священнической иерархии как наиболее характерные элементы, унаследованные от неоплатонизма и явно присутствующие в Восточной православной духовности.

**Ключевые слова:** Псевдо-Дионисий Ареопагит, Восточное православие, неоплатонизм, христианство и греческая философия

Как правило, современная наука недооценивает значение позднего неоплатонизма для понимаемых синкретически разнообразных исламских форм мистицизма, иудейской кабалы, позднего патристического и Средневекового богословия и мистицизма, платонизма Николая Кузанского (1401–1464) и Марсилио Фичино (1433–1499), и, по сути, для ранней эпохи Возрождения и протестантского мистицизма Якоба Бёме (1575–1624). В некоторых недавних исследованиях эта тенденция начинает меняться, что позволяет прийти к более точной картине интеллектуального развития, в которой неоплатонизм продолжает охватывать и до некоторой степени влиять на большинство религиозных традиций в иудео-христианском и мусульманском мире, а также на некоторых современных религиозных философов.<sup>[1]</sup> Например, его влияние на ряд русских религиозных философов, часто опосредованное, а иногда и непосредственное, огромно. Хороший пример – Владимир Соловьев (1853–1900). Если отставить в сторону различия мусульманского, иудейского и христианского богословия, то неоплатонизм дал объединяющее понимание Бога как трансцендентного существа, понятие божественного, священную и упорядоченную вселенную, открытость и сокрытость Бога или сложное взаимодействие катафатического и апофатического пути в человеческом приближении к Богу, которые были уникально реализованы в авраамических религиях.

Невозможно игнорировать роль и место Псевдо-Дионисия Ареопагита в этом процессе в его связи с христианством. Автор загадочного корпуса, безусловно не единственный и далеко не первый христианский богослов, который продемонстрировал в своем богословии значительную зависимость от эллинистической философии. Начиная с Климента Александрийского (ок. 150 – ок. 215) и Оригена (ок. 185 – ок. 254), благодаря процессу творческой адаптации многие философские аспекты платонизма вошли в христианский богословский дискурс. Григорий Нисский в четвертом столетии ясно показывает свое знакомство с философией Плотина (204/5–270, основатель неоплатонизма); однако прямое использование Плотина в его богословии весьма ограничено. Никто из предшествующей патристической традиции не может превзойти Псевдо-Дионисия по степени прямого внедрения греческой философии и особенно позднего неоплатонизма. Именно опора на Прокла (410/412–485), к которому Псевдо-Дионисий иногда очень близок, в «Арео-

[1] См. например, R. M. Berchman, *From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition*, Brown Judaic Studies, 69 (Chico, CA: Scholars Press, 1984); H. J. Blumenthal and R. A. Markus, eds., *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong* (London: Variorum Publications, 1981); Kevin Corrigan, *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism* (West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2005); Majid Fakhry, *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His*

*Life, Works and Influence* (Oxford: One World, 2002); R. Baine Harris, ed., *Neoplatonism and Contemporary Thought* (Albany, NY: State University of New York Press, 2002); Dominic J. O'Meara, ed., *Neoplatonism and Christian Thought* (Albany, NY: State University of New York Press, 1982); Niketas Siniouoglou, *Palto and Theodoret: The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008).

пагитиках» помогла доказать псевдонимическую природу его работ и датировать их.<sup>[2]</sup> Утонченное и сложное использование греческой философии в предыдущей патристической традиции после включения в него «*Ареопагитик*» значительно облегчает интеграцию элементов позднего неоплатонизма в некоторые формы христианской духовности.

Неоплатонические элементы настолько органично вошли в практику и богословие Восточной православной Церкви, что на протяжении веков стали считаться подлинными элементами христианской традиции. Процесс усвоения наследия Псевдо-Дионисия приобрел такие масштабы, что большинство православных верующих вряд ли бы согласились признать сколько-нибудь прямое и, по сути, неизменное влияние неоплатонизма как часть своей традиции. Некоторые ученые даже сейчас пытаются интерпретировать богословие Псевдо-Дионисия как подлинно христианское.<sup>[3]</sup> Такое восприятие не должно удивлять, ведь отчасти благодаря сложному процессу переосмысления неоплатоническое влияние было несколько христианизировано. Тем не менее, эта форма «крещеного» неоплатонизма никогда не устраняла ключевые элементы строго иерархичного и фиксированного разграничения метафизической структуры мира (как ангельской, так и человеческой), непреодолимые онтологические дифференциации и теургическое понимание таинств.

Важно также отметить, что до Псевдо-Дионисия прямое влияние неоплатонической традиции на христианство было очень ограниченным, если не учитывать Григория Нисского.<sup>[4]</sup> Платонизм Отцов Церкви третьего и четвертого столетий преимущественно происходит от самого Платона, среднего платонизма, Филона Александрийского (п. 15 г. до н.э. – 45 по н.э.) и идей Оригена; другими словами, он исходит из источников до Плотина. Так было до тех пор, пока через Августина (354–430) и Боэция (ок. 480 – ок. 524) на Западе и Псевдо-Дионисия на Востоке, Плотин, а в случае Псевдо-Дионисия – Ямвлих (ок. 250 – ок. 330) и Прокл (особенно Прокл), заняли важное место в христианской мысли. Если Августин ценил неоплатонизм как путь интеллектуалов к истине христианства, то Псевдо-Дионисий с энтузиазмом

<sup>[2]</sup> См., Hugo Koch, “Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bosen,” *Philologus* 54 (1895): 438–54; idem, *Pseudo-Dionysius Areopagita in Seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, (1900); Josef Stiglmayr, “Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel,” *Historisches Jahrbuch* 16 (1895): 253–73, 721–48; etc.

<sup>[3]</sup> Alexander Golitzin, *Et Introibo Ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita: With Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition* (Thessaloniki: Patriarchikon Idruma Paterikōn Meletōn, 1994) и пересмотренный вариант этой книги, Alexander Golitzin в сотрудничестве с Bogdan G. Bucur, *Mystagogy: A Monastic Reading of*

*Dionysius Areopagita* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2013).

<sup>[4]</sup> Здесь я склонен согласиться с Джоном Рист, хотя ему следовало бы тщательней изучить влияние неоплатонизма на Евсевия Кесарийского, особенно в *Demonstratio Evangelica* 4. См. его прекрасный обзор неоплатонизма и христианства: “Basil’s ‘Neoplatonism’: Its Background and Nature,” in *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, ed. Paul Jonathan Fedwick (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981), 137–220; idem, “Plotinus and Christian Philosophy,” in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. Lloyd P. Gerson (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999) 386–413.

принял эту традицию, сделав ее частью своего христианского дискурса. Он не колеблясь и почти дословно вводит отрывки из Прокла в свои произведения, которые в значительной степени принимают неоплатонический дискурс и терминологию. Псевдо-Дионисий продемонстрировал не только непосредственные знания неоплатонических текстов, но также принятие этой традиции как близкой по духу христианству. Другими словами, Псевдо-Дионисий, по сути, и неоплатонист, и христианин, или выражаясь точнее – неоплатонический христианин.

Для признания неоплатонического характера богословия Псевдо-Дионисия нужно всего лишь постулировать хорошо установленный факт. Цель статьи – не доказать этот факт, а проследить как некоторые неоплатонические элементы Дионисия в их христианизированной форме повлияли на развитие христианской традиции, особенно Восточного православия, и показать его продолжающееся влияние. И хотя предикат «неоплатоническое» обычно опускается, суть неоплатонизма от этого не исчезла.

Полное и подробное описание процесса передачи «*Ареопагитик*» на протяжении столетий после написания корпуса, потребует написания многотомной книги. Эта статья будет сосредоточена на нескольких наиболее важных влияниях Псевдо-Дионисия на развитие восточного православного мировоззрения. Во-первых, мы обратим внимание на влияние корпуса Дионисия в ходе культурного формирования христианской идентичности Византийской империи. Эта культурная модель все еще остается важным элементом Восточной Православной ментальности, и, будучи живым опытом этой традиции, она ярко представляет неоплатонический менталитет. Во-вторых, будет кратко рассмотрено значение понимания Дионисием небесных и церковных (человеческих) иерархий с точки зрения их влияния на метафизическую стратификацию мира, теургический подтекст церковной литургии и клерикальное структурирование священнической иерархии, как наиболее характерные элементы, унаследованные от неоплатонизма и прямо присутствующие в восточной православной духовности.

## I

В корпусе Дионисия наблюдается интересный симбиоз греческой философии, эллинистической культуры и христианской традиции. Отношения между греческой философией и христианским богословием достаточно сложные. В современной науке отсутствует консенсус по этой проблеме. Стоит также сказать, что такой консенсус отсутствует в трудах самих отцов Церкви. Их отношение к языческой философии и культуре сильно отличается. Очевидно, что ко времени, когда были введены произведения Псевдо-Дионисия, различные философские традиции уже были эклектично представлены в форме позднего неоплатонизма.<sup>[5]</sup> Философские и народные элементы взаимо-

<sup>[5]</sup> Первая надежная дата, когда мы узнаем о существовании *Ареопагитик* – 528 г. См. Paul Rorem and John Lamoreaux, *John of*

*Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 10.

связаны друг с другом, будучи особенностью культуры в целом. Начиная с Ямвлиха, спекулятивная и созерцательная рефлексия, которая так хорошо заметна у Плотина и у многих других предшествовавших ему великих греческих философов, была дополнена традиционной языческой обрядностью и стала частью философского проекта. Многие греческие философы до четвертого века очень скептически относились к народной религии, а некоторые даже открыто отрицали существование богов, что не удивительно, так как многие из них были изгнаны из своих городов якобы за нечестие и атеизм. Ценность народной религии и веры в богов видели только в хорошем императиве для простолюдинов, помогавшем сохранить общественный порядок и нравственность, но не в истинности традиционных историй о богах. Ямвлих все это изменил. Если Порфирий несколько сомневался в отношении такого подхода, то развитие неоплатонизма после Ямвлиха, особенно в контексте растущей мощи христианства, начавшего доминировать в религиозной сфере Римской империи, проигнорировало его опасения. Понимание теургии в спекулятивном и практическом смысле стало одной из важных тем в неоплатонизме, и у Псевдо-Дионисия мы находим интересное применение теургии, которое будет рассмотрено ниже.

Что касается использования философии, у грекоязычных христиан слово «философия» само по себе означает «любовь к мудрости» и не имеет уничижительного оттенка. Оно часто используется буквально, и конечно под мудростью понимали божественную мудрость, которая приходит из христианского откровения в Писании и предании. Кроме того, для христиан поздней античности, которые вместе со своими нехристианскими современниками понимали философию как поиск истинных знаний о вечном и божественном, философия была образом жизни и вместилищем основных человеческих знаний. В этом смысле христианский и нехристианский взгляды не сильно отличались от того, что считалось стремлением к совершенству, добродетели, самоконтролю, счастью и знанию Бога, где термин «философия» становится применимым к самой христианской религии. Таким же образом, раскрытие высшего смысла Писания и есть истинной философией. Например, Григорий Нисский легко говорит о «философии Песни Песней» или «философии Екклесиаста».<sup>161</sup>

Если использование слова «философия» в патристической традиции очень благосклонное, то когда Отцы Церкви заговаривают о «философах», ситуация меняется. «Философия» имеет более позитивное значение, в то время как термин «философы» часто относится, нередко в уничижительном значении, к внешним и язычникам.<sup>171</sup> Однако, что бы там ни говорили, апологетическая традиция отцов Церкви, начиная с Иустина во втором веке и даже до пятого столетия, особенно у Евсевия Кесарийского (ок. 260

<sup>161</sup> *In Cant.* 1; GNO 6:17.10–11 and 22.8. (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1997),

<sup>171</sup> Angelo Di Berardino and Basil Studer, eds., 312–13.

*History of Theology. Vol. 1 The Patristic Period*

— ок. 340)<sup>[8]</sup> и Феодорита Кирского (ок. 393 — 466),<sup>[9]</sup> относится к содержанию эллинистической философии отнюдь не негативно. Другими словами, есть некоторое признание, что языческие философы (конечно не без ошибок) были в состоянии раскрыть природное знание о Боге. Это осторожное одобрение греческой философии, которая могла содержать истинные идеи независимо от библейского откровения не идет ни в какое сравнение с зависимостью от позднего неоплатонизма у Псевдо-Дионисия. Кроме того, можно утверждать, что анонимный автор корпуса даже не пытается скрыть свои симпатии.

Если открытие Гуго Коха и Йозефа Штигльмаера о влиянии Прокла на Псевдо-Дионисия<sup>[10]</sup> было революционным для современных исследователей, то трудно представить, что в то время, когда на интеллектуальной сцене языческой философии доминировал неоплатонизм и неоплатонические школы в Афинах и Александрии еще работали или только недавно закрылись,<sup>[11]</sup> прямое использование неоплатонических материалов Псевдо-Дионисием могло остаться незамеченным современниками. Похоже, критики Дионисия из девятнадцатого века не удосужились прочесть один из отрывков в *Прологе* корпуса, который приписывают в настоящее время Иоанну Филопону (ум. ок. 580),<sup>[12]</sup> и где ясно указана схожесть *Ареопагитик* с Проклом. Иоанн Филопон прямо отрицает, что автор таких целостных богословских произведений, изображающий себя в пик солнечного затмения во время смерти Христа, успения Божьей Матери, и говорящий, что переписывался с апостолами, может быть не подлинным. По Филопону, не Псевдо-Дионисий заимствовал у Прокла, а наоборот. Это языческие философы, особенно Прокл, использовали некоторые понятия Дионисия, не указывая источник.<sup>[13]</sup> Открытие зависимости Дионисия от Прокла, оказалось неожиданным для современных церковных историков, но было известно еще в поздней античности. Древние знали о влиянии неоплатонической философии на богословие Дионисия, хотя ранние почитатели корпуса пытались преодолеть данный факт в процессе принятия этих работ.

<sup>[8]</sup> Евсевий в основном известен и почитается в христианской традиции как отец церковной истории. Из-за его полуарианских взглядов прочие литературные труды Евсевия отставлены в сторону и игнорируются. На самом деле, Евсевий — один из самых образованных ученых и апологетов своего времени, энциклопедические знания которого, как утверждает Куастен, превзошел только Ориген (*Patrology*, 3: 311). Однако, хотя он не такой творческий и оригинальный, как Ориген, его трактаты «*Приготовление к Евангелию*» наряду с «*Богоявлением*» (последний сохранился только в греческих фрагментах и сирийских переводах) являются наиболее проработанными трудами по христианской апологетике.

<sup>[9]</sup> См. его *Cure of Pagan Maladies*.

<sup>[10]</sup> См. прим. 2.

<sup>[11]</sup> Неоплатоническая школа в Афинах была закрыта Юстинианом около 529 г., в то время как неоплатоническая школа в Александрии просуществовала в реорганизованной и христианизированной форме до мусульманского завоевания в 641 г.

<sup>[12]</sup> См. Beate Regina Suchla, “Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum: ein weiterer Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD,” *Nachrichten der Akademie Der Wissenschaften in Göttingen: I. Philologisch-Historische Klasse* (1984), 4:176–88.

<sup>[13]</sup> PG 4:21.

Кроме того, можно утверждать, что несмотря на сомнительную природу «*Ареопагитик*», их неоплатоническое содержание в христианизированной форме действительно помогло проложить путь принятию корпуса. Есть определенная логика в атрибуции этих в высшей степени философских и глубоко теоретических трактатов перу Дионисия Ареопагита, и не обязательно как претенциозная подделка, но как литературный прием.<sup>[14]</sup> Дионисий Ареопагит – наиболее известный персонаж в Новом Завете, который уникально связан с Иерусалимом и Афинами, или с апостолом Павлом и греческой философией – христианский ученик философов и апостолов. В этой связи, атрибуция может быть всего лишь символическим жестом большого феноменологического значения, цель которого – демонстрация важной истины обеих традиций, будто они черпали из того же божественного источника, и который в какой-то степени обоснован авторитетом апостола Павла в его проповеди «О Неведомом Боге».<sup>[15]</sup> Разве эта тактика сильно отличается от того, что делали другие апологеты (по другим причинам), которые пытались продемонстрировать древность христианской истины, выдвигая предположение что Платон и другие греческие философы заимствовали свои идеи у Моисея?

Христианство с ранних времен находилось не в полной оппозиции к эллинистической культуре, и не было полностью отверженным ею. Греческий язык Нового Завета – хорошее свидетельство, что с самого начала христианство обреталось в эллинистическом мире. Поэтому не удивительно, что автор «*Ареопагитик*» так скрупулезно и продуманно использует библейские, святоотеческие и философские материалы, сведенные вместе для того, чтобы продемонстрировать, что это лучше всего может подтвердить их созвучную идентичность высшему источнику правды, или что они были созвучными для его разума. В случае с «*Ареопагитиками*» мы имеем дело не столько с прямой атрибуцией корпуса Ареопагиту, но с метафорической, цель которой – демонстрация в его содержании и теоретическом обосновании естественной созвучности христианской вести и неоплатонической философии. Такой подход объясняет изначальную популярность этих работ среди некоторых групп христианских интеллектуалов, вопреки очевидным опасениям в подлинности, которые были озвучены еще в шестом веке. Если это предположение верно,

<sup>[14]</sup> Эта практика не редкость для поздней античности. Например, Ямвлих опубликовал свой знаменитый трактат «*О Египетских мистериях*» (*De Mysteriis*), в котором он спорит со своим наставником Порфирием под именем египетского пророка Абамона, хотя его авторство подтверждает Прокл и, вероятно, сам Порфирий. Причина, по которой Ямвлих это сделал, может быть простой вежливостью по отношению к своему наставнику – вероятно, он не хотел выступать против него открыто. Существует также целая герметическая и пифагорейская

традиция литературы, приписываемой соответственно Гермесу и Пифагору, хотя их читатели хорошо знали, что очень маловероятно, что кто-то из этих авторов действительно написал эти работы, тем не менее, они все же считались подлинными, как действительно вдохновленные Гермесом и Пифагором. См. Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell, "Introduction," in *Iamblichus: De Mysteriis* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003), xxix–xxxii.

<sup>[15]</sup> Деян. 17:22–31.

и атрибуция Ареопагиту была символической, тогда ирония истории состоит в том, что позже эта воспринятая буквально псевдонимность сначала помогла корпусу сохраниться, а затем — прославиться как самой успешной подделке.

Тонкое включение неоплатонических элементов в христианский контекст служит важным компонентом в окончательном переходе от Старого пути со всеми его устремлениями и дорогами сердцу образованного эллиниста обычаями к учреждению Нового пути христианской идентичности Византийской империи. Может быть потому христианские интеллектуалы, вроде Иоанна Филопона с легкостью игнорировали сомнительное происхождение и откровенную неоплатоническую направленность корпуса; это давало им законное основание сохранить лучшее из философской традиции как отражение их культурной ментальности, облаченной в христианские одежды. Введение «*Ареопагитик*» и отнесение их к апостольским временам оправдывало надежность христианской веры в соответствии с культурными нормами, характеризовавшими человека как цивилизованного.

Таким образом, «*Ареопагитики*» — это основополагающая работа, завершающая формирование того, что будет названо цивилизованной (греческой или латинской) христианской идентичностью; идентичностью, соответствующей в сознании древних культурным стандартам эллинистической античности и непрерывной преемственности христианской традиции, в которой исчезает всякая напряженность между истинным гражданином Римской империи и истинным христианином. Атрибуция корпуса Дионисию Ареопагиту сама по себе акт символический. В имени этого человека византийцы могли воспринимать символическое примирение между Афинами и Иерусалимом во взаимодополняющей христианской греко-римской идентичности.

Со всеми за и против, несмотря на явную псевдонимность, неясность происхождения, неприкрытое использование неоплатонических материалов и спорных богословских заявлений, сомнения по поводу «*Ареопагитик*» не смогли конкурировать с философским вызовом и мистической привлекательностью корпуса. В результате, несмотря на все трудности, как отмечает Пеликан, «Дионисий был спасен и получил положение, которое, с некоторой степенью анахронизма следует назвать “апостольским отцом”».<sup>[16]</sup> Среди прочего, признание апостоличности «*Ареопагитик*» могло быть важным оправданием для таких христианских авторов как Иоанн Филопон, Сергей Решайнский (р. 536), Иоанн Скифопольский (начало VI-го века), Максим Исповедник (ок. 580–662) и многих других, которое позволяло открыто заявить о своих неоплатонических тенденциях и философских интересах. Как отмечал Рональд Хэтэуэй:

<sup>[16]</sup> Jaroslav Pelican, “Introduction,” in Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, trans. Colm Luibheid, and Paul Rorem (New York: Paulist Press, 1987), 21.

Четыре трактата и *Письма* Псевдо-Дионисия имели философский авторитет для поздних философов. Их изучали такие люди как Сергей Решайнский, Эригуена, Фома Аквинский или Николай Кузанский не только потому, что они обладали апостольским авторитетом или воспринимались церковными властями как почти равные о авторитету Писания, хотя это чрезвычайно способствовало как распространению «*Ареопагитик*», так и безопасности тех, кто использовал его в христианских странах.<sup>[17]</sup>

Псевдо-Дионисий оказался, с одной стороны, надежным щитом для считающегося сомнительным интеллектуального предприятия, а с другой – стимулом для подобной инициативы. В тоже время «*Ареопагитики*» – это работа христианского автора, который был либо обращенным из интеллектуального язычества либо христианином, интересовавшимся философией. Он явно и хорошо знаком с христианскими писаниями независимо от метода экзегезы и предшествующей патристической традицией. Без сомнения эти факторы также имеют большое значение для легитимации документов.

Другой важный момент – связь между поздним неоплатонизмом и зарождающейся имперской христианской идентичностью, которую значительно усилил Псевдо-Дионисий сверхсущностным божественным пониманием космической гармонии и мистического единства с Единым или Богом. В неоплатонизме и христианстве мы сталкиваемся с неотъемлемым выражением монотеизма если, как отмечает Армстронг: «Кто-то готов признать, что может быть не один вид монотеизма».<sup>[18]</sup> Поэтому не удивительно, что неоплатонизм оказал влияние не только на христианство, но также на мусульманскую мистику и иудейскую кабалу; другими словами, на другие монотеистические религии.

Тема божественного единства в онтологической, метафизической, духовной и монотеистической форме – это основной элемент, который философски пронизывает все аспекты богословия Дионисия. С одной стороны, Псевдо-Дионисий синкретически и своеобразно связывает нехристианский подход к богам как к божественным силам, энергиям, качествам или, говоря иначе, понятным и видимым проявлениям, которые по сути коренятся в Едином, с идеей христианского Бога и Его атрибутов. Его лексикон настолько пропитан божественной терминологией, что это до сих пор шокирует современных христианских читателей. Однако рассматриваемое в историческом контексте обилие божественной терминологии – это скорее общая стилистическая особенность поздней античности как в христианской, так и в нехристианской литературе.

<sup>[17]</sup> Ronald F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings* (Hague: Nijhoff, 1969), 21.

<sup>[18]</sup> A. H. Armstrong, “Plotinus and Christianity,” in *Platonism in Late Antiquity*, ed. Stephen Gersh

and Charles Kannengiesser (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1992), 124. Пример дискуссии о превосходстве Единого и существовании множества богов, которые существуют благодаря Единому см. Plotinus, *Enn.* 2.9.9.27–44.

С другой стороны, божественная и триадическая структура Вселенной Прокла с ее множеством умопостигаемых богов, разумных богов, наднебесных богов, богов, которым отведен космос, ангельских хоров, хороших демонов, героев и т.д.,<sup>[19]</sup> у Дионисия становится иерархической Вселенной Единого, бесконечно трансцендентного, триединого Бога, триадических ангельских и церковных (человеческих) иерархий. В этом космическом представлении о сотериологическом единении состоит одно из главных влияний позднего неоплатонизма на Псевдо-Дионисия, и через Псевдо-Дионисия на Восточное Православие. В позднем неоплатонизме и у Псевдо-Дионисия нет непосредственного участия низших иерархий в высших, каждый уровень космической структуры ограничен своим онтологическим статусом, и в тоже время, как это ни парадоксально, вся Вселенная божественно объединена или, как утверждает Ямвлих, «объята божественным присутствием».<sup>[20]</sup>

## II

Дискуссия об «*Ареопагитиках*» и их влиянии на христианское богословие не может избежать объяснения автором мира ангелов. Разумеется, предложенная Дионисием классификация ангельских существ стала стандартной для Восточной православной и Римской католической традиций. Конечно, Псевдо-Дионисий не первый, кто говорил в христианском богословии об ангельских иерархиях, и даже в Библии можно найти почти все девять ангельских групп, но по отдельности. Тем не менее, как отмечает Иоанн Мейендорф:

Очевидно, что сама структура ангельского мира у Дионисия не имеет никакого основания в Писании. Кирилл Иерусалимский, Иоанн Златоуст и автор книги «*Апостольские постановления*» упоминают всю серию из девяти дионисиевых наименований, но в другом порядке. Без сомнения, некая склонность к классификации ангельских существ была, но Дионисий придал ей систематическую форму и метафизическую основу.<sup>[21]</sup>

Девятиуровневое устройство небес (три уровня по три класса каждый) важно для Дионисия, чтобы поддерживать сбалансированное представление о метафизическом и космическом порядке. Поэтому для него достаточно краткой ссылки на эти ангельские типы в Писании чтобы выстроить христианизированную конструкцию вокруг неоплатонического мировоззрения,<sup>[22]</sup> в котором отсутствие подробной информации об ангельском разнообразии работает в его пользу. Это позволяет ему структурировать ангельские образования в порядке наиболее подходящем для него.

<sup>[19]</sup> *In Parm.* Pref. 1.

<sup>[20]</sup> Iamblichus, *DM* 1.3; Iamblichus, *De Mysteriis*, trans. Emma C. Clarke, John M. Dillon, and Jackson P. Hershbell (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003), 12–13. See also, Proclus, *In Tim.* 2.64D.

<sup>[21]</sup> John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1975), 102. Ссылку на Кирилла, см. в *Myst.* 5.6; в Златоуста, см. *Gen.* 4.5; также см. *Apostolic Constitutions* 8.

<sup>[22]</sup> Ср. Andrew Louth, *Denys the Areopagite* (London: G. Chapman, 1989), 37.

В сравнении с людьми и остальным творением, ангельская небесная сфера ближе к Богу, ангелы божественней и превосходят людей своим онтологическим статусом и метафизической ролью.<sup>[23]</sup> Они одновременно и небесные власти и онтологически личные существа. Как посланники Божьего откровения и божественного знания они имеют преимущественное онтологическое положение и более высокий уровень причастности к Богу.<sup>[24]</sup> Ангелы играют важную роль в Божьем вмешательстве во Вселенную. Некоторые ангелы предназначены для защиты отдельных наций, например, Михаил — защитник Израильского народа.<sup>[25]</sup> Откровение Бога приходит к людям только через ангелов: «Никто никогда не видел и никогда не увидит Бога во всей Его потаенности».<sup>[26]</sup> Это верно как для Закона Моисеева, который был передан израильтянам через ангелов, так и, как это ни парадоксально, для тайны Христова человеколюбия к человечеству.<sup>[27]</sup> Таким образом, Псевдо-Дионисий сочетает библейское понимание ангелов как Божьих посланников с неоплатоническим представлением о подчиненном и нисходящем космическом порядке. В системе Дионисия непосредственное божественное откровение от Бога к человеку невозможно в принципе, что делает его христологию двусмысленной. Таким образом, главная роль небесной иерархии — донести послание Бога через ангельские чины людям.<sup>[28]</sup>

Ангелы не имеют равного доступа к божественному откровению и участию в Боге.<sup>[29]</sup> Только первый чин серафимов, херувимов и престолов имеют прямой доступ к Богу.<sup>[30]</sup> От них божественное откровение передается второму чину ангелов, от второго чина третьему, и только тогда — людям. Эта цепь связей напоминает неоплатонический путь процессии, только она не соотносится с прокловой причинно-следственной связью онтологически,<sup>[31]</sup> но отражает убывающий порядок сопричастия от высших существ к низшим. Тем не

<sup>[23]</sup> *CH* 4.2 (180AВ); *EH* 4.3.5 (480В); *Ep.* 8.2 (1092В).

<sup>[24]</sup> *CH* 5.

<sup>[25]</sup> *CH* 9.2.

<sup>[26]</sup> *CH* 4.3 (180С); *Patristische Texte und Studien* 36:22; Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, 157.

<sup>[27]</sup> *CH* 4.3—4. Ср. Гал 3:19.

<sup>[28]</sup> *CH* 13.4 (308В).

<sup>[29]</sup> *CH* 8.2 (240С).

<sup>[30]</sup> *CH* 7.1 (205В).

<sup>[31]</sup> У Прокла все существующее протекает в вертикально-нисходящем направлении от единой первопричины — Единого. Единый через эманацию вызывает к бытию Разум, где Разум является следствием Единого и имеет непосредственное участие в Едином. В то же время, Разум не настолько силен, как Единый, и не равен Ему. Разум, в свою очередь, вызывает Душу, где Душа — следствие Разума и участвует в Разуме, но не участвует непосредственно в Едином, и

так далее. Причинно-следственная связь соответствует онтологической передаче власти от одного к другому. Производящий, всегда выше произведенного. Причинно-следственная связь также объясняет многообразие мира и отводит всему сущему надлежащее место, и, в то же время, это показывает объединяющую взаимосвязь. Идея порождения через эманацию не уникальна для Прокла. Это общая особенность неоплатонизма. Прокл придает ей очень развитую онтологическую и метафизическую форму. Там, где Псевдо-Дионисий отличается от Прокла, он, возможно, не имеет нисходящей онтологической причинно-следственной связи, хотя и сохраняет похожий на прокловский принцип онтологической и метафизической стратификации. Все сущее у Псевдо-Дионисия не продукт эманации друг от друга, но создано Богом. Бог не просто первопричина в списке многих, но единственная причина всего.

менее, это сопричастие через посредников иерархических чинов является фактически участием в Боге. Потому что Бог есть причиной всех групп существ в этой нисходящей цепи сопричастия, все существа через «разнородные сходства»<sup>[32]</sup> в конечном счете сопричастны одной и той же единой Причине. Это структурированное взаимодействие, или синергия, между Богом и тварными существами.<sup>[33]</sup> Здесь неоплатоническое понимание возвращения соединяется с характерной для христианской традиции мистикой восхождения.

Сильное ощущение космического порядка у Псевдо-Дионисия проецируется на столь же сильное, однако онтологически более гибкое<sup>[34]</sup> понимание социального или человеческого порядка, который как и все остальное в богословии Дионисия в своей идеальной форме является священным и представлен церковной иерархией. Как небесная, так и церковная иерархия тесно связаны в своем очищающем, просвещающем и совершенствующем служении. Таинственная система Церкви представлена в его трактате о «*Церковной иерархии*» как необходимая связь между невидимой и вечной реальностью, с одной стороны, и видимой и преходящей реальностью нашего мира, с другой стороны. Наверное, поэтому таинства составляют первый порядок церковной иерархии. Все, что мы видим в церкви – это символическое изображение невидимой реальности, которая таинственным образом присутствует здесь. Очень важен литургический аспект его богословия. Для него вся Вселенная является литургическим актом и божественной теургической деятельностью. Таким образом, роль теургии у Псевдо-Дионисия, как и в позднем неоплатонизме получает подробное развитие.

В обыденном представлении теургию (θεουργία) часто рассматривают как форму белой магии или подобных «фокус-покусов». Для позднего неоплатонизма этот термин означает более экзистенциальную и важную форму человеческо-божественного взаимодействия. У Ямвлиха понимание теургии можно описать «как часто произвольное проявление внутреннего состояния святости, проистекающей из сочетания блага и знания, в котором преобладает первый элемент».<sup>[35]</sup> Таким образом, в позднем неоплатонизме практика теургии вводит в более сильное чувство зависимости человека от богов, которые сами устанавливают теургический союз через соответствующие ритуалы и действительные божественные символы. Как остроумно отмечает Харл, теургия «подразумевала языческую версию благодати, поскольку теургист посредством священных символов, явленных соответствующими жертвоприношениями и ритуалами, достигает общения с божественным».<sup>[36]</sup> У Прокла

<sup>[32]</sup> *CH* 2 (137D).

<sup>[33]</sup> *CH* 3.2 (165B).

<sup>[34]</sup> Никто из ангелов, к какому-бы чину или классу они не принадлежали, не может изменить свой онтологический статус, в то время как люди могут восходить по ступеням человеческой иерархии.

<sup>[35]</sup> Polymnia Athanassiadi, “Dreams, Theu-

rgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus,” *The Journal of Roman Studies* 83 (1993): 116. Cf. Iamblichus, *DM* 1.12.

<sup>[36]</sup> K. W. Harl, “Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth- Century Byzantium,” *Past and Present* 128 (1990): 12. Cf. R. T. Wallis, *Neoplatonism*, 2 ed. (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1995), 121–22.

высшая теургия, превосходящая ритуальную теургию Ямвлиха, использует силу веры.<sup>[37]</sup>

Псевдо-Дионисий использует термин «теургия» и его производные сорок восемь раз, что на два раза больше, чем употребление этой терминологии у Ямвлиха в трактате «*О Египетских мистериях*».<sup>[38]</sup> До Псевдо-Дионисия теургическая терминология не встречалась в христианской литературе и даже после она встречается довольно редко или полностью отсутствует. Несомненно, язык теургии был заимствован Псевдо-Дионисием из неоплатонических источников.

Хотя в целом Псевдо-Дионисий не оказал значительного влияния на развитие литургических текстов, его влияние на интерпретацию литургической драмы с теургической коннотацией огромно. Действительно, как отмечает Эндрю Лаут, большая часть теургической лексики у Псевдо-Дионисия встречается в контексте воплощения Христа как самого значимого сотериологического события прямого божественного взаимодействия.<sup>[39]</sup> Однако теургическая терминология Дионисия не ограничивается его христологией. Первый чин ангелов получает знания о теургии непосредственно от Бога<sup>[40]</sup> и передает его низшим чинам существ,<sup>[41]</sup> церковные Таинства имеют теургическую значимость,<sup>[42]</sup> литургическое славословие и молитвы — это гимны теургии;<sup>[43]</sup> о Символе веры Псевдо-Дионисий говорит: «Мне кажется, что эта песнь — прославление от нашего имени всей теургии».<sup>[44]</sup> К тому же, Псевдо-Дионисий виртуозно включает концепцию теургии в модель библейской экзегезы. Христианское Писание как проявление божественного домостроительства (*ойкономии*) также является делом теургии.

Из Писания (в данном случае, вероятно из Евангелий) мы узнаем о «человеческом и теургическом (θεουργίας) делах Иисуса».<sup>[45]</sup> Более того, в Писаниях, «которые Бог сам передал... открывается нам все, что мы можем знать о Боге, все его деяния [т.е. теургия, θεουργίας] и слова и проявления, каждое священное слово и дело, все, что божество столь щедро пожелало передать человеческой иерархии, все святое, сделанное и сказанное Богом».<sup>[46]</sup> Весь домостроительный аспект Божьего провидения в мире получает теургическое осмысление. Эта библейская модель, через сакраментальное участие, стано-

<sup>[37]</sup> См., Laurence Rosán, *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought* (New York, NY: Cosmos Greek-American Printing, 1949), 215.

<sup>[38]</sup> Похоже «*О Египетских мистериях*» (*De Mysteriis*) — это единственная работа, где Ямвлих использует данную терминологию; тем не менее, он с полным основанием считается тем, кто ввел ритуально ориентированное теургическое содержание в неоплатонизм.

<sup>[39]</sup> Andrew Louth, “Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite,” *Journal of Theological Studies* 37

(1986): 434. Cp. Alexander Golitzin, *Mystagogy*, 87–88.

<sup>[40]</sup> CH 7.2.

<sup>[41]</sup> CH 13.4; EH 5.1.2; 5.1.4.

<sup>[42]</sup> EH 2.2.7; 2.3.8; 3.2; 3.3.15; 5.1.3.

<sup>[43]</sup> EH 3.3.4; 3.3.10.

<sup>[44]</sup> EH 3.3.7 (436C), *Patristische Texte und Studien* 36:88; Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, 218.

<sup>[45]</sup> EH 3.3.4 (429C); *Patristische Texte und Studien* 36:83. Cf. DN 1.4 (592B).

<sup>[46]</sup> EH 5.3.7 (513C); *Patristische Texte und Studien* 36:113; Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, 242.

вится типичной любимой триадой Дионисия — очищение—просвещение—совершенствование, которая венчает приближение человека к общению и союзу с Богом:

Было показано из Писания, что священное божественное рождение [т.е., таинство крещения] есть очищением и просвещением, что таинства синаксиса [т.е. Евхаристии] и миропомазания [точный характер этого таинства уникален для Псевдо-Дионисия] обеспечивают совершенствование знания и понимание божественных деяний [т.е., теургии, *θεουργία*] и то, что через это оказывается влияние как на объединяющее возведение к божественности, так и на наиболее благословенное общение с ним.<sup>[47]</sup>

В этом ямвлиховском смысле, рафинированном Проклом, теургия у Псевдо-Дионисия тесно коррелирует с конечной целью каждого разумного существа, стремящегося к единению с Богом, целью, которая была принята как в смысле мистического созерцания, так и ритуальной значимости. Опять же, с помощью Прокла созерцательный аспект теургии в этой связи концептуально согласован как с созерцательной философией Плотина, так с предыдущими христианскими писателями-мистиками, такими как Григорий Нисский и Евагрий. В этом смысле теургическая ориентация и характерное единство космоса у Ямвлиха тонко преобразуются в представление Дионисия, которое и приближает его к высшему идеалу неоплатонизма — процессу возвращения и единения с сверх-трансцендентным Единым, и, в тоже время, формулируется в христианских терминах.<sup>[48]</sup>

Более того, епископы (как лидеры церковной иерархии) посвящены в тайны теургии.<sup>[49]</sup> Через служение епископов «Становятся известными дела Божьи [т.е. теургии, *θεουργίας*] через священные символы и подготавливаются послушники для созерцания и участия в святых таинствах».<sup>[50]</sup> В подобном значении иерархического порядка, до сих пор наблюдаемом в Восточном Православии, епископ играет важную роль. Псевдо-Дионисий, естественно, не был первым, кто ввел высоко почитаемый пост епископа в христианской церкви, но именно он теологически усилил теургически ориентированную таинственность епископского поста и прочно утвердил положение епископа не только в церковной иерархии, но также в своем метафизическом представлении о вселенской реальности. В силу положения епископ занимал самую высокую ступень в человеческой иерархии.<sup>[51]</sup> Достоинство положения не отрицает добродетельного характера человека, занимающего его. Тем не менее, акцент Дионисия на метафизическом значении епископского положения в его восприятии идеального устройства человеческого общества, безусловно,

<sup>[47]</sup> *EH* 5.1.3 (504BC); *Patristische Texte und Studien* 36:106; Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, 235–36.

<sup>[48]</sup> См. Gregory Shaw, “Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite,” *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999): 580–81.

<sup>[49]</sup> *EH* 1.5; 5.3.7.

<sup>[50]</sup> *EH* 5.1.6 (505D); *Patristische Texte und Studien* 36:108; Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, 237.

<sup>[51]</sup> Епископ находится ниже самого высокого чина церковной иерархии, которая отведена таинствам, но это самое высокое положение, доступное человеку.

преодолевают акцент на личные качества и в некотором смысле напоминают учение Августина о божественной благодати, направляемой через правильно совершенные обряды, и тем самым делает их действенными независимо от характера совершающего их человека. Роль епископа в качестве главного канала передачи всего божественного, которое идет к другим церковным чинам, существенно помогла закрепить уже и так высокое положение епископского служения и еще больше усилила подчиненную природу церковной иерархии. Любое решение епископа в своей епархии получает почти непререкаемый авторитет, и такое положение вещей довольно часто присутствует в жизни Православной Церкви до сих пор. Только епископы высшего чина или совет епископов могли отменить решение другого епископа. Прочие священники, монахи и миряне просто не имеют надлежашего метафизического положения, чтобы выступить против епископа.

Кроме того, иерархический взгляд Дионисия еще больше усиливает разделение между духовенством и мирянами в литургической жизни. Хотя слово «литургия» в греческом значит «общее дело», у Псевдо-Дионисия это исключительное дело духовенства, которое в соответствии с природой своего чина отражает углубленные знания, недоступные простым смертным. «Народ» все больше похож на пассивных наблюдателей, а не на действенных участников, или, как отмечает Уэсч: «литургия – это в первую очередь “шоу”, которое наблюдают, а не торжество, в котором участвуют».<sup>[52]</sup> Обостренным ощущением мистической природы литургической драмы как символического представления о небесной реальности литургия сама по себе тесно коррелирует с неоплатонической концепцией теургии, в которой епископы и священники занимают роль, отведенную эллинистическим иерофантам. Следовательно, высокий статус получает не только духовенство, но и их литургическое действие.

Литургический взгляд, вдохновленный богословием Дионисия, привел к тому, что в Восточных церквях был возведен иконостас, который отделял алтарную часть церкви, доступную для духовенства, от остального святилища, усиливая этим ощущение святости действия и удаленность мирян от непосредственного участия в нем.<sup>[53]</sup> Тайна сакрального знания сокрыта от нижних чинов церковной иерархии и идет рука об руку с тайной литургического священнодействия, в котором наиболее таинственные части будут буквально скрыты или отгорожены иконостасом от взглядов мирян, а самые важные евхаристические молитвы будут читаться шепотом. Как отмечает Иоанн Мейендорф:

<sup>[52]</sup> Kenneth Paul Wesche, “Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius,” *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 33 (1989): 73.

<sup>[53]</sup> Существует также возможность, что практика возведения иконостаса уже развивалась в христианской традиции до Псев-

до-Дионисия. В *EH* 3.3.2 (428С) он упоминает красиво изукрашенные врата святилища как достаточные для тех, кто еще не совершенен. Точный смысл этой ссылки не понятен. Вполне возможно, автор просто дает богословское обоснование уже существующей практике.

Только восходя ступенями иерархии через посвящение, человек подходит к тайне, которая всегда остается в основном сокрытой. В отсутствие посвящения, человек обладает лишь опосредованным знанием через иерархических посредников и символы... Необходимые коррективы к Дионисию были довольно быстро включены в сферу чистого богословия, но его символическая и иерархическая концепция литургии навсегда запечатлелась в византийском благочестии.<sup>[54]</sup>

Поскольку опыт литургии касается наличия иконостаса, Мейендорф отмечает в другом месте: «Литургия, более, чем когда-либо, благодаря видению и взгляду Псевдо-Дионисия, получившего одобрение и признание в шестом веке, продолжала считаться таинством, *созерцаемым* вместе с то появляющимся, то скрывающимся за ширмой и завесой священнослужителем».<sup>[55]</sup> Эта важная мысль святоотеческого богословия — игра открытости и сокрытости Бога — результат метафизических размышлений Дионисия, была не только легитимирована строгим иерархическим отделением духовенства от мирян, но также стала регулярным воскресным опытом православных верующих.<sup>[56]</sup>

Благодаря полному принятию апостольского авторитета корпуса, Псевдо-Дионисий становится важным игроком в ортодоксальном развитии византийского богословия. Иконоборческий спор восьмого века и исихастский спор четырнадцатого века опирались на неоплатоническую терминологию Дионисия.<sup>[57]</sup> Естественно, мир Восточного Православия более сложен, и его нельзя свести исключительно к влиянию Дионисия, однако «*Ареопагитики*» и их неоплатонизм — важный его компонент. В тоже время, не следует считать, что влияние Дионисия не претерпевало изменений. Как верно отмечает Бернард Макгрин:

Одно из измерений силы, или же проблематики его мысли состоит в том, что в истории христианства было очень мало «чистого» Дионисия. С самого начала к его произведениям относились как к Библии — как к божественному посланию, наполненному внутренней жизнью и мистическим значением, которое невозможно исчерпать, но которое необходимо перечитывать в каждом поколении и по-новому толковать в свете новых проблем.<sup>[58]</sup>

Один из главных вкладов Дионисия состоит не столько в его философском вызове и мистической привлекательности, сколько в его космологическом представлении о Вселенной, изложенном в христианских терминах. Это мировоззрение, которое существенно изменил и разработал Максим Исповед-

<sup>[54]</sup> Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, 110–11.

<sup>[55]</sup> Meyendorff, “Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought,” *Dumbarton Oaks Papers* 47 (1993), 80 (выделено в оригинале).

<sup>[56]</sup> Ср. Meyendorff, “Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought,” 78.

<sup>[57]</sup> Wallis, *Neoplatonism*, 160–62.

<sup>[58]</sup> Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century* (York: Crossroad, 1995), 182. Эта тенденция еще не отвергнута, см., например, Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence* (Oxford University Press, 1993).

ник (ок. 580–662), по-прежнему является мировоззрением Восточного Православия и служит молчаливой данью памяти гения неоплатонической философии.

Обобщающая характеристика де Фогеля:

1. Восточные христиане действительно возвели свой взгляд от видимого к невидимому, которое для них более реально. Вещи для них – «образы» идеального архетипа и «знаки» присутствия Бога.
2. Не будучи неверными этому миру, они действительно держали дистанцию от видимого, поскольку были убеждены, что Невидимый гораздо лучше.
3. Платонизм, не известный народным массам, постоянно присутствует в их взгляде на человека и мир и действительно христианизирован в их внутренней жизни.
4. Все это верно не только в созерцаниях монахов и теоретических размышлениях богословов, но живет в сердцах простых граждан, мужчин и женщин.<sup>[59]</sup>

В целом, влияние «*Ареопагитик*» не ограничивается христианским Востоком. Оно стало всеобщим. Таинственное содержание трудов, загадочно возникших в перипетиях истории, обеспечили Псевдо-Дионисию почти тысячу лет неоспоримой власти. Как отмечает Кеннет Уесч,

Согласно современному пониманию, Псевдо-Дионисий обретает еще большее значение, поскольку он подчеркивает те идеи, которые очень близки, хотя и не полностью совместимы с христианской философией; или же его можно считать напрямую ответственным за множество идей благодаря тому влиянию, которое он оказал на христианскую традицию, или, по крайней мере, внес в нее существенный вклад.<sup>[60]</sup>

Не удивительно, что даже сегодня еще есть защитники ортодоксальности этих документов.

## Библиография

- Dionisiū Areopagit. Korpus sochineniū s tolkovaniiami prep. Maksima Ispovednika [Dionisius Areopagite. A Corpus of Works with Maximus the Confessor's Commentaries]. – SPb.: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2010.
- Athanassiadi, Polymnia. "Dreams, Theurgy and Freelanee Divination: The Testimony of Iamblichus." *The Journal of Roman Studies* 83 (1993): 115–30.
- <sup>[59]</sup> C. J. de Vogel, "Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground?" *Vigiliae Christianae* 39 (1985): 47.
- <sup>[60]</sup> Kenneth Paul Wesche, "Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius," 72.
- Berchman, R. M. *From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition*. Chico, CA: Scholars Press, 1984.
- Corrigan, Kevin. *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*. West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2005.
- De Vogel, C. J. "Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground?" *Vigiliae Christianae* 39 (1985): 1–62.
- Di Berardino, Angelo and Basil Studer, eds. *History of Theology*. Vol. 1 *The Patristic Period*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1997.
- Golitzin, Alexander. *Et Introibo Ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita: With Special Reference to Its Predecessors in the*

- Eastern Christian Tradition*. Thessaloniki: Patriarchikon Idroma Paterikōn Meletōn, 1994.
- Golitzin, Alexander with the collaboration of Bogdan G. Bucur. *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2013.
- Harl, K. W. "Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium." *Past and Present* 128 (1990): 7–27.
- Hathaway, Ronald F. *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*. Hague: Nijhoff, 1969.
- Iamblichus. *De Mysteriis*, translated by Emma C. Clarke, John M. Dillon, and Jackson P. Hershbell. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003.
- Kharlamov, Vladimir. *The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole: The Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2009.
- Koch, Hugo. "Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen." *Philologus* 54 (1895): 438–54.
- \_\_\_\_\_. *Pseudo-Dionysius Areopagita in Seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*. 1900.
- Louth, Andrew. *Denys the Areopagite*. London: G. Chapman, 1989.
- \_\_\_\_\_. "Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite." *Journal of Theological Studies* 37 (1986): 432–38.
- McGinn, Bernard. *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*. New York: Crossroad, 1995.
- Meyendorff, John. *Christ in Eastern Christian Thought*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. "Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought." *Dumbarton Oaks Papers* 47 (1993), 69–81.
- O'Meara, Dominic J., ed. *Neoplatonism and Christian Thought*. Albany, NY: State University of New York Press, 1982.
- Pseudo-Dionysius. *Corpus Dionysiaca I: De Divinis Nominibus*. Edited by Beate Regina Suchla. Patristische Texte und Studien 33. Berlin: Walter de Gruyter, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Corpus Dionysiaca II: De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*. Edited by Günter Hail and Adolf Martin Ritter. Patristische Texte und Studien 36. Berlin: Walter de Gruyter, 1991.
- \_\_\_\_\_. *The Complete Works*. Translated by Colm Luibheid and Paul Rorem. The Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1987.
- Rist, John. "Basil's 'Neoplatonism': Its Background and Nature." In *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, edited by Paul Jonathan Fedwick, 137–220. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981.
- \_\_\_\_\_. "Plotinus and Christian Philosophy." In *The Cambridge Companion to Plotinus*, edited by Lloyd P. Gerson, 386–413. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999.
- Rorem, Paul and John Lamoreaux. *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Rosan, Laurence Jay. *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*. New York: Cosmos Greek-American Printing Co., 1949.
- Shaw, Gregory. "Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite." *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999): 573–99.
- Stiglmayr, Josef. "Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Ubel." *Historisches Jahrbuch* 16 (1895): 253–73, 721–48.
- Suchla, Beate Regina. "Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiaca Ar-eopagiticum: ein weiterer Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD." *Nachrichten der Akademie Der Wissenschaften in Göttingen: Philologisch-Historische Klasse* (1984), 4:176–88.
- Wallis, R. T. *Neoplatonism*, 2nd ed. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1995.
- Wesche, Kenneth Paul. "Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33 (1989): 53–73.