

ПОНЯТИЕ «АНАЛОГИЙ» У ПСЕВДО-ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА¹

В. Н. Лосский

Термин «аналогия», указывающий на отношение творения к Богу, имеет более или менее определенное значение в схоластической философии. Так, когда мы находим у св. Фомы выражения «*analogia*» и «*analogice*», мы знаем, что он подразумевает под ним некий род отношений между двумя субъектами, когда собственные свойства одного [из них] могут атрибуироваться другому лишь «по

¹ Впервые публикуемый перевод с французского выполнен М. Ю. Реутиным по изданию: *Lossky V. La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. Vol. 5. 1931. P. 279–309.* Сверка и редакция перевода осуществлены А. Г. Дунаевым и М. М. Бернацким, цитаты из «Ареопагитского корпуса» переведены — непосредственно с древнегреческого (при отсутствии переводов в статье В. Н. Лосского) или с французского (при наличии соответственных переводов) с последующей сверкой с древнегреческим А. Г. Дунаевым. Смысловые дополнения В. Н. Лосского в цитатах из сочинений Пс.-Дионисия заключены в круглые скобки. Отдельные слова, опущенные без оговорок В. Н. Лосским при цитировании, восстановлены (или отмечены многоточием) в угловых скобках. Наиболее существенные расхождения французского перевода у В. Н. Лосского с греческим оригиналом оговорены особо. Исправления очевидных опечаток в греческих текстах не оговариваются, прочие случаи отмечены специально. Все цитаты сверены и уточнены редактором, во-первых, по использованной В. Н. Лосским РГ, при этом всюду добавлены (без оговорок) ссылки на части столбцов (при отсутствии буквальных цитат за уточнение границ имеющегося в виду текста ответственен редактор); во-вторых, по новейшему критическому изданию, на которое всюду добавлены параллельные ссылки: *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus / Ed. B. R. Suchla. В., 1990. (PTS; 33); Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae / Ed. G. Heil, A. M. Ritter. В., 1991. (PTS; 36).* В последнем издании можно найти источники цитат и аллюзии, не указанные В. Н. Лосским и в большинстве своем отсутствующие в именуемых ненадежных русских переводах «Ареопагитского корпуса». Новейшему изданию мы следуем в расстановке пунктуации в греческих цитатах, которая, тем самым, отличается от пунктуации, приведенной у В. Н. Лосского и, как правило, совпадающей с РГ (два случая, когда подобное несоответствие имеет существенное смысловое значение, оговорены отдельно). Ссылки на страницы (столбцы) изданий греческого текста отсутствуют, когда они не сделаны самим В. Н. Лосским, ограничившимся в некоторых случаях простым указанием глав и параграфов. Пояснения и переводы иноязычных выражений и цитат, принадлежащие М. Ю. Реутину, выделены квадратными, А. Г. Дунаеву — угловыми скобками, или отмечены, соответственно, сокращениями «*Пер.*» и «*Ред.*». Дополнения В. Н. Лосского, взятые им самим в квадратные скобки, снабжены инициалами «*В. Л.*». — *Ред.*

пропорции» — в ту меру, в какую второй имеет отношение к первому. Совершенства тварных вещей можно атрибуировать им не иначе, как аналогическим образом. Напротив, Богу они принадлежат в собственном смысле². Стало быть, приписывание совершенств сотворенных и конечных вещей «*eminentiore modo*» [«превосходным способом»] Богу, их Творцу и бесконечной Причине, могло бы стать принципом познания Бога «по аналогии».

Цель настоящего исследования не будет состоять в том, чтобы найти в «ареопагитических сочинениях» предвосхищение томистских аналогий, а тем более — их источник, ибо его нужно искать у Аристотеля. Мы просто хотим попытаться понять значение таких терминов, как «*ἀναλογία*», «*κατὰ τὴν ἀναλογίαν*», «*ἀναλόγως*» и т.д., которые встречаются более семидесяти раз в четырех трактатах Псевдо-Дионисия Ареопагита³, притом что мы не можем всякий раз приписать им значение столь же точное и ясное, какое могли бы приписать тем же высказываниям у св. Фомы Аквината*. Осуществляя это намерение, мы не будем проследивать историю слова «аналогия» в патристической литературе до Дионисия⁴ или в неоплатонических философских системах от Плотина до Прокла; за это мог бы взяться филолог⁵.

Все, что нас интересует, это уяснить значение, приписанное Дионисием слову, которое постоянно встречается в его сочинениях и наиболее часто указывает на отношения Бога и тварного мира, равно как и на возможное познание Бога⁶. Поэтому, прежде чем приняться за эту задачу, нам следует проследить, пусть и весьма обобщенно, то, что автор «Ареопагитик» говорит о познании Бога тварными существами и о метафизических предпосылках такого познания.

² Summa theologiae. I q. XIII, a. 2, 3, 5 и 6.

³ 23 раза в трактате «Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας» [«О небесной иерархии»], 31 — в сочинении «Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας» [«О церковной иерархии»], 17 раз в трактате «Περὶ θεῖον ὀνομάτων» [«О божественных именах»], 1 — в сочинении «Περὶ μυστικῆς θεολογίας» [«О таинственном богословии»]. Далее мы обозначим перечисленные трактаты следующими сокращениями: СН — «О небесной иерархии»; ЕН — «О церковной иерархии»; ДН — «О божественных именах»; МТ — «О таинственном богословии»; письма Пс.-Дионисия — Ер. с последующей римской цифрой.

* Касательно учения Фомы об аналогии см.: *Klubertanz G.* St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis. Chicago, 1960; *McInerney R.* Aquinas and Analogy. Washington, 1996. — *Ред.*

⁴ Впрочем, время создания «Ареопагитик» неизвестно. Наиболее распространенная и, как кажется, наиболее правдоподобная точка зрения датирует их написание концом V в. (см.: *Bardenhewer O.* Les Pères de l'Église. Т. 3. Р., 1905. Р. 11–20 (франц. пер.); см. также «Введение» к книге: *Durantel S.* Thomas et le pseudo-Denys. Р., 1919, где содержится общая сводка всех современных гипотез относительно времени происхождения «Ареопагитик»). Кроме того, следует отметить две статьи Р. Stiglmayr'а в «Scholastik» (Т. 3. 1928. Р. 1–27, 161–189), критически рассмотренные R. Devresse'ом в: *Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. Vol. 4. 1930. Р. 159–167.*

⁵ См.: *Koch H.* Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz, 1900. (FCLDG; Т. 86. Bd. 1, Hefte 1 und 2).

⁶ Св. Фома, который часто цитирует «Ареопагитики», изменяя тексты Дионисия, чтобы изложить их более понятно, почти всегда передает слова «аналогия», «аналогичный», «аналогически» посредством слов «пропорция», «пропорциональный», «пропорционально». (См. у Durantel, *op. cit.*, цитаты из сочинения «О небесной иерархии» № 5, 29, 87, 103.) Однако Фома иногда использует и слово «аналогия» — в тех случаях, где он в точности следует переводу Иоанна Скота Эриугены (см. там же, № 36, 113), прибавляя все же свое толкование «*sive proportionem*».

Особый характер дионисиевского богословия обусловлен тем существенным фактом, что для Псевдо-Дионисия Ареопагита Бог не является объектом, а тем более объектом познания, каковым Он мог бы быть для св. Фомы и прочих схоластов.

Все виды познания относятся к тому, что есть; здесь их предел. Значит, Бог, будучи по ту сторону всякого существования, непознаваем⁷. Можно сказать, что Причины всеобщего бытия не существует⁸. Бог выше утверждений и отрицаний, которые, относясь к Нему, более не противоречат друг другу⁹. Чтобы приблизиться к Нему, следует отрицать все, что ниже Него, другими словами, все, что существует; однако Бог не может быть ни утверждаем, ни отрицаем¹⁰. Если бы, созерцая Бога, кто-нибудь познал то, что созерцает, то тот созерцал не Бога, а что-то зримое и доступное разумению¹¹. Только неведением (*ἀγνώστια*) можно познать Того, Кто выше всех предметов познания¹² и Кто «мрак сделал покровом Своим» [Пс. 17, 12]. Погружаясь в божественный мрак, где обитает Тот, Кто за пределами всего, утрачивая всякое разумение, ни принадлежа больше ни себе, ни другому, но лишь Непостижимому, можно — уже тем самым, что не познаешь никого¹³, — познать Бога сверхразумным путем. Действуя с помощью отрицаний, поднимаешься от низших уровней бытия к его высшим пределам, отстраняя все, чтобы, совлеки покровы, познать Неизвестного, Который закрывается (*περικαλύπτεται*) тем, что может быть познано среди всяческих существей; так мы достигаем узревания мрака, застилаемого светом, сущим в предметах¹⁴... Свет, прежде всего свет обильный, делает невидимой тьму; ведение сущего закрывает божественное неведение¹⁵. Апофатическое (отрицательное) богословие возводит нас путем отрицаний всего, что можно утверждать о Боге, к божественной тьме, где общая Причина познается без покровов (*ἀπερικαλύπτως*) неведением.

Хорошо видно, что апофатическое богословие не играет у Дионисия вспомогательной роли, как в учении св. Фомы¹⁶, где оно является не чем иным, как

⁷ «Εἰ γὰρ αἱ γνῶσεις πᾶσαι τῶν ὄντων εἰσι καὶ εἰς τὰ ὄντα τὸ πέρασ ἔχουσιν, ἢ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ πάσης γνώσεώς ἐστιν ἐξηρημένη» <<«Ведь если все познания относятся к сущему и имеют в сущем предел, то [сверхсущее сияние] за пределами всякой сущности и изъято из всякого познания»>. — DNI. 4 // PG. 3. Col. 593a <p. 115. 16–18 Suchla>.

⁸ «... καὶ αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μὴ ὄν ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ ὡς ἂν αὐτῇ περὶ ἑαυτῆς κυρίως καὶ ἐπιστητῶς ἀποφαίνοιτο» <<[Сверхразумуемое Единое] является причиной бытия для всех, само же оно — не сущее как за пределами всякой сущности и как сама [Генада, Единица] могла бы в собственном смысле и познаваемо открыть о себе»>. — DN I. 1 // Ibid. Col. 588b <p. 109. 15 — 110. 1 Suchla>.

⁹ MT I. 2 // Ibid. Col. 1000b <p. 143. 3–7 Heil—Ritter>.

¹⁰ MT V // Ibid. Col. <1045d —> 1048c <p. 149. 1 — 150. 9 Heil—Ritter>.

¹¹ «Καὶ εἴ τις ἰδὼν θεὸν συνῆκεν, ὃ εἶδεν, οὐκ αὐτὸν ἑώρακεν, ἀλλὰ τι τῶν αὐτοῦ τῶν ὄντων καὶ γινώσκομένων» <<«И если кто-нибудь, увидев Бога, понял, что узрел, то он видел не Его, но нечто из присущего Ему и познаваемого»>. — Ep. I // Ibid. Col. 1065a <p. 156. 8 — 157. 1 Heil—Ritter>.

¹² «Καὶ ἡ κατὰ τὸ κρείττον παντελῆς ἀγνώστια γνῶσις ἐστὶ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινώσκόμενα» <<«И в превосходном смысле совершенное незнание есть знание Того, Кто превыше всего познаваемого»>. — Ep. I // Ibid. <p. 157. 3–5 Heil—Ritter>.

¹³ «... καὶ τῷ μὴδὲν γινώσκων ὑπὲρ νοῦν γινώσκων» <<«... и ничего-не-знанием познавая сверхразумное»>. — MT I. 3 // Ibid. Col. 1001a <p. 144. 15 Heil—Ritter>.

¹⁴ MT II // Ibid. Col. 1025b <p. 145. 10–13 Heil—Ritter>.

¹⁵ Ep. I // Ibid. Col. 1065a <p. 156. 3. 6 Heil—Ritter>. Последнюю фразу В. Н. Лосского лучше перевести с учетом контекста Ареопагита: «Божественное неведение скрыто от познания сущего»>.

¹⁶ Quaestiones disputatae. Q. VII, a. 5 [Фома Аквинский. Об истине. Вопр. 7, ст. 5]. — Слова, относящиеся к Богу, не соответствуют Ему в том, что касается «modus significandi» [«способа обозначения»], ибо, сообразно с нашей манерой понимания, они указывают на конечные

необходимым коррективом богословия катафатического (положительного). Напротив, путь отрицаний имеет преимущество у автора «Ареопагитик». Нельзя свести один путь к другому; их противостояние имеет существенный характер, который основан на различии божественных «ἐνώσεις» <<единств, единений>> и «διακρίσεις» <<различий, различений>>, между непознаваемой Сущностью (ὕλη) и исхождениями (πρόδοι), обнаруживающими Бога¹⁷.

«Божественные единства» (ἐνώσεις) — это «сокровенные и неисходные сверхпребывания сверхнеизреченного и сверхнепознаваемого Постоянства»¹⁹; это сверхсущностное естество Бога, которое сокрыто божественным

совершенства. — Однако эти слова приложимы Ему в том, что касается «res significata» [«предмета обозначения»], наличествующего в Боге иным образом, чем в нашем разуме. Исходя из подобного различия между «modus significandi» и «res significata», св. Фома предлагает следующее толкование отрицательного и положительного богословия у Псевдо-Дионисия Ареопагита: отрицания относятся к неподходящему «способу обозначения», утверждения же — к «предмету обозначения», который должен пониматься «modo sublimiori» [«способом более возвышенным»]. Так, говоря: «Бог есть Мудрость», мы имеем в виду, что прообраз Мудрости находится в Боге; а говоря: «Бог не есть Мудрость», мы желаем сказать только то, что мудрость, наличная в Боге, — вовсе не та, которую мы знаем и именуем... Такое сведение двух путей [к одному] возможно лишь потому, что для св. Фомы Бог есть объект, непознаваемый для разума исключительно по причине слабости последнего; но Бог будет познан в Своей Сущности блаженными. [См. об этом подробнее: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 22; *Lossky V. N.* Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. P., 1960. P. 30. Рус. пер.: БТ. № 38. 2003. С. 169.]

¹⁷ Здесь и далее термин ὕλη (в переводе В. Н. Лосского — substance), означающий «существование», передается как «сущность» (οὐσία) с учетом контекста евномиянских споров (IV в.) и их отзвука в богословии свт. Григория Паламы (XIV в.). — *Ред.*

¹⁸ Это различие, характерное не только для Псевдо-Дионисия, но и для всего греческого богословия, которое ему следовало, вплоть до свт. Григория Паламы, почти никогда не замечалось западными теологами, обычно видящими лишь один отдельный момент различия между ἐνώσεις и διακρίσεις — тот, что относится к сущности и Лицам Святой Троицы. Современные историки придерживаются в своем большинстве их примера, и это приводит к следующим результатам. Оставляя без внимания сам принцип дионисиевского богословия, в последнем склонны видеть исключительно неоплатоническую метафизику Прокла, которой, и это нужно признать, Псевдо-Дионисий многим обязан даже в том, что касается частных деталей его учения. Изучая с этой точки зрения «Ареопагитики», в них зачастую находят «пантеизм», «эманационизм» и подобное. Siebert (*Die Metaphysik und Ethik des pseudo Dionysius Areopagita*. Jena, 1894) приписывает Дионисию «динамический пантеизм». Weertz (*Die Gotteslehre des Pseudo Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin*. Köln, 1908) опровергает такое мнение, однако, ограничивая различие между ἐνώσεις и διακρίσεις различием сущности и Лиц Святой Троицы, он не избегает ошибок такого же порядка. Так, следуя примеру Niemeyer'a (*Dionysii Areopagitae doctrinae*. Halle, 1896), он обнаруживает у Дионисия необходимость акта творения, заключенную в природе Бога, — идею, присущую неоплатоническим философским системам. «Ἀγαθωνμία» [имя «Благо»] должна относиться у Дионисия, по Weertz'у, к самой природе Бога, будучи определением для божественной сущности, а Благодать требует творения, которое тем самым становится необходимым. — См. в связи с этим схолии св. Максима <на самом деле указанная далее схолия принадлежит Иоанну Скифопольскому; ниже мы специально отмечаем авторство только тех схолий, которые сохранились также в сирийском переводе и принадлежат Иоанну Скифопольскому; авторство прочих позднейших схолий остается под вопросом, так что они могут принадлежать и прп. Максиму Исповеднику>, In DN I. 5. Τῆς θεαρχίας πρόνοιαν // PG. 4. Col. 205b. [Эта же сноска, в несколько суженном виде, содержится в статье В. Н. Лосского «Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита», изданной в 1929 г. Ср.: *Лосский В.* Богословие и боговидение. М., 2000. С. 53.]

¹⁹ «Καλοῦσι γάρ... οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς θεολογικῆς παραδόσεως ἱερομύσται τὰς μὲν ἐνώσεις τὰς θείας τὰς τῆς ὑπεραρρήτου καὶ ὑπεραγνώστου μονιμότητος κρυφίας καὶ ἀνεκφοιτήτους ὑπερδύσεις» <<Ибо называют... священнотаинники нашего богословского предания божественными единствами

мраком неведения и не открывается никому, божественный Мир (Εἰρήνη) и Покой (Ἠσυχία), где Бог пребывает безмолвным (Ἀφθεγξία) и не подвигается к тому, чтобы Себя обнаружить каким бы то ни было исхождением, которое могло бы быть познано²⁰. «Божественные различия» (διακρίσεις) — это, напротив, исхождения (πρόοδοι) и проявления (ἐκφάνσεις) Бога, поскольку Он Себя открывает и может быть познан²¹.

Наименование «различий» относится прежде всего к Лицам Святой Троицы, каковы суть «διακρίσεις» в самих недрах непознаваемой и сверхсущностной «ἔνωσις», исхождения (πρόοδοι), не покидающие сущности Божией²². Три Лица — в одно и то же время «ἔνωσις» и «διακρίσεις»²³. Поэтому откровение Святой Троицы, будучи вершиной катафатического богословия, принадлежит также богословию апофатическому, ведь «мы восприняли из <Священных> Речений, что источным Божеством является Отец, а Сын и Дух, если можно так сказать, — богонасажденные побеги <богородящего божества, словно> цветы или сверхсущие светы, однако невозможно ни сказать, ни помыслить, каким образом это так»²⁴. «Таковы согласно неизреченному единству и сущности единства и различия»²⁵, — добавляет автор «Ареопагитик», завершая свое изложение, касающееся «διάκρισις» Святой Троицы.

Совершенно другого рода та «διάκρισις», посредством которой Бог являет Себя вовне. Это исхождение (πρόοδος) божественного единства, которое умножается и обретает разнообразие благостью Божией²⁶. Такое исхождение Бога за пределы Себя Самого, Его обнаружение в среде иной, нежели Он, включает в себя сотворение мира. Бог создал мир, дабы Себя обнаружить. Богоявление, откровение Бога в творениях, есть цель Творца. — Целью творения является «θέωσις», обожение, «θεοειδῶς ἕξις», обожненное состояние²⁷, когда Бог, непознаваемый в Своей сущности, будет познан как «всяческое во всем», в Его явном самообнаружении в богоявлениях²⁸. В нашем же теперешнем состоянии мы созерцаем

тайные и неисходные свертутвержденности сверхнеизреченного и сверхнепознаваемого постоянства». — DN II. 4 // PG. 3. Col. 640d <p. 126. 7–10 Suchla>.

²⁰ DN XI. 1 // Ibid. Col. 949a <p. 218. 7–9 Suchla>.

²¹ <...> «τὰς διακρίσεις δὲ τὰς ἀγαθοπρελεῖς τῆς θεαρχίας πρόοδος τε καὶ ἐκφάνσεις» <«... различиями же [называют] благоподобующие выступления и проявления богочалия»>. — DN II. 4 // Ibid. Col. 640d <p. 126. 10–11 Suchla>. Эта фраза непосредственно соединяется с процитированной нами выше [см. сноску 19].

²² «Αὐταὶ μὲν αἰ κατὰ τὴν ἀφθεγκτον ἔνωσιν τε καὶ ὑπαρξιν ἐνώσεις τε καὶ διακρίσεις» <«Таковы согласно неизреченному единству и сущности единства и различия»>. — DN II. 4 и II. 5 // Ibid. Col. 641ad и 644a <p. 126. 14–15; 128. 14–16 Suchla, цит. с. 128. 14–15> [ср. сноску 25].

²³ «... ἡνωμένα τῇ διακρίσει καὶ τῇ ἐνώσει διακεκρμένα» <«[словно свету ламп.] единые в различии и различные в единстве»>. — DN II. 4 // Ibid. Col. 641b <p. 127. 7 Suchla> (см. пример со светильниками).

²⁴ DN II. 7 // Ibid. Col. 645b <p. 132. 1–4 Suchla>.

²⁵ «Αὐταὶ μὲν αἰ κατὰ τὴν ἀφθεγκτον ἔνωσιν τε καὶ ὑπαρξιν ἐνώσεις τε καὶ διακρίσεις». — DN II. 5 // Ibid. Col. 641d <p. 128. 14–15 Suchla>.

²⁶ «Εἰ δὲ καὶ θεία διάκρισις ἐστὶν ἡ ἀγαθοπρελεῖς πρόοδος τῆς ἐνώσεως τῆς θείας ὑπερῆνωμένων ἑαυτὴν ἀγαθότητι πληθοῦσης τε καὶ πολλαπλασιαζούσης» <«Если же и божественным различием является благоподобующее исхождение божественного единства, по благодати сверхъединенно увеличивающего и умножающего себя...»>. — DN II. 5 // Ibid. Col. 641d и 644a <p. 128. 15–17 Suchla>. Эта фраза непосредственно следует за только что процитированной нами [см. сноски 22 и 25].

²⁷ См.: CH I. 3; EH I. 2; VI. 5, и т. д.

²⁸ См.: DN I. 4; CH III. 2, и т. д.

«божественные²⁹ свету» (θεουρῦκὰ φῶτα) лишь «гадательно»: умозримое — окутанное чувственным, сверхсущее — сущностями и сверхъестественную простоту — многообразными символами³⁰, ибо мы познаем Бога, даже в Его проявлениях, не иначе, как через причастие силам (δυνάμεις), исходящим в сторону твари³¹. Именуя Его Богом, Жизнью, Сущностью и прочее, мы разумеем обоживающие, жизнетворящие, сущетворящие силы³². Священное Писание открывает нам Бога, образуя божественные имена в соответствии с благодатными выступлениями³³, через которые Бог сообщает Себя, оставаясь несообщаемым, различается, пребывая простым, и умножается без того, чтобы перестать быть единым³⁴, ведь у Него «единства господствуют над божественными различиями»³⁵. Различие не есть дробление. Δυνάμεις — силы, исходящие от Бога, суть Сам по Себе Бог, хотя не являются Его сущностью (ὄπαρξις), которая непознаваема.

Божественные имена возвещают «открытый Промысл» (πρόνοια ἐκτεφασμένη) Бога³⁶: так, имя Благодать (τὰγαθόν) выражает весь Промысл Божий в самой его первопричине³⁷, в то время как имена Бытие, Жизнь, Мудрость и пр. указуют на более или менее частные промыслы³⁸. Промысл (πρόνοια) обозначает отношение Бога к тварному миру, в сторону которого Он выступает, сообщая Себя в Своих силах. Однако Бог находится в отношениях и с каждым частным творением; стало быть, есть столько же промыслов, сколько и существ. Здесь мы касаемся вопроса о наличных в Боге идеях вещей.

Специфический характер учения об идеях у Псевдо-Дионисия Ареопагита проявляется уже в самих терминах, которыми он обозначает божественные идеи. Идеи, или образцы (παραδείγματα), суть «предсуществующие в Боге логосы сущих (вещей), которые богословие называет предопределениями (προορισμοί) и божественными и благими волениями (θελήματα), определяющими и творящими сущее, в соответствии с коими сверхсущий (Бог) и предопределил и произвел все <сущее>»³⁹.

²⁹ Точнее: «боготворящие». — *Ред.*

³⁰ DN I. 4 // PG. 3. Col. 592b <p. 114. 3–7 Suchla>.

³¹ «Πάντα γὰρ τὰ θεῖα, καὶ ὅσα ἡμῖν ἐκτέφραται, ταῖς μετοχαῖς μόναις γινώσκεται. Αὐτὰ δέ, ὅποια ποτε ἔστι κατὰ τὴν οἰκεῖαν ἀρχὴν καὶ ἴδρυσιν, ὑπὲρ νοῦν ἔστι καὶ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν» <«Ибо все божественное, насколько оно нам явлено, познается только через причастия. Само же, каким бы оно ни было по собственному началу и основанию, — выше ума, и всякой сущности, и познания»>. — DN II. 7 // Ibid. Col. 645a <p. 131. 5–7 Suchla>.

³² Ibidem.

³³ DN I. 4 // Ibid. Col. 589d <p. 112. 8–10 Suchla>.

³⁴ [ἡ θεαρχία] ... «ἡνωμένως μὲν διακρίνεται, πληθῆνεται δὲ ἐνικῶς καὶ πολλαπλασιάζεται ἐκ τοῦ ἐνὸς ἀνεκφοιτήτως» <[богоначалие] «единенно различается, увеличивается же единично и умножается из Единого неисходно»>. — DN II. 11 // Ibid. Col. 649b <p. 135. 16 — 136. 1 Suchla>.

³⁵ «Καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν θεῶν αἱ ἐνώσεις τῶν διακρίσεων ἐπικρατοῦσι καὶ προκατάρχουσι καὶ οὐδὲν ἧττόν ἐστιν ἡνωμένα καὶ μετὰ τὴν τοῦ ἐνὸς ἀνεκφοιτήτων καὶ ἐνιαίαν διάκρισιν» <«Ведь в божественных [предметах] единства возобладают над различиями и предшествуют [им], и ничуть не менее едины и после неисходного из Единого и единящего различия»>. — Ibid. Col. 652a <p. 137. 5–7 Suchla>.

³⁶ DN V. 2 // Ibid. Col. 816c <p. 181. 11–12 Suchla>.

³⁷ DN V. 1 и 2 // Ibid. <Col. 816bc; p. 181. 1–2, 12–13 Suchla>.

³⁸ DN V. 2 // Ibid. Col. <816c> 817a <p. 181. 16–17, 21 Suchla>.

³⁹ «Παραδείγματα δὲ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προῦφειστώτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμούς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρτισε καὶ παρήγαγεν» <«Мы говорим,

Бог предписывает творениям те способы, коими они должны причастовать Его силам. Такие предписания суть идеи вещей, предсуществующие в простоте оных сил, исходящих, подобно сияющим лучам, из мрака неведомой Сущности и делающих ее «невидимой из-за преизбытка светоизлияния»⁴⁰. Идеи не содержатся в сущности Божией, они — не сущность Божия «secundum quod ad alia comparatur» [«в ее сравнении с иным»], но различные начала, сообразно которым δυνάμεις <силы> открывают в творении Бога, Чья сущность неопишима. Именуя идеи «произволениями Божиими» (θεῖα θελήματα), Дионисий их отчетливо отличает от сущности Бога и соотносит их с силами, с помощью которых Бог делает Себя вездесущим, творя все и обнаруживая Себя во всем.

Идеи — это причины (αἰτίαι) и начала (ἀρχαί) вещей, предсуществующие в силах Божиих. Именно через них Бог может и должен быть познан как всеобщая Причина, как «царство всего» (ἡ τῶν ὅλων βασιλεία)⁴¹. Причинность имеет здесь значение совершенно особое и очень характерное для Псевдо-Дионисия. Она означает обнаружение: сами по себе незримые причины становятся видимы в следствиях⁴². Следствия обладают, насколько возможно, образами причин без того, чтобы иметь совершенное подобие с ними, ведь причины выше, чем следствия⁴³. Если отношение причин к следствиям может быть названо обнаружением, то отношение следствий к их причинам есть участие (μέθεξις) или подражание (μίμησις)⁴⁴. Идеи суть воления Бога (θεῖα θελήματα), Его предписания твари. Подражание же есть их исполнение, через посредство которого творение существует и стремится стать тем, чем оно должно быть, причастуя предписанным ей способом божественным силам. Идеи суть не только начала (ἀρχαί) тварных вещей, которые приводят их в бытие, но также их цели (συμπεράσματα), делающие их *благобытием*, каковым они и являются (καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι)⁴⁵. Цель творения есть исполнение воли Божией, иначе говоря, совершенное участие в божественных силах соответственно образу, определенному для всякого тварного существа.

Мы видели, что способы участия в силах Бога — это «προορισμοί» <<предопределения>>, «παραδείγματα», божественные идеи. Что касается самих по себе сил, то они — простые и единые, хотя и причащаемые и умножающиеся сообразно возможным участиям. Дионисий часто их именует «сверхсущим лучом» (ὑπερούσιος ἀκτίς), «в котором неизреченно предсуществуют все пределы всех знаний»⁴⁶ «сверхбожественного света» (ὑπέρθεον φῶς)⁴⁷. Познание божественных сил через «единства, подобающие ангелам» (ἀγγελοπρεπεῖς ἐνώσεις) и блаженным, невозможно в нашем нынешнем состоянии иначе, как только в экстазе⁴⁸,

что образцами являются сущетворящие и едино... [дальнейший перевод см. в тексте]»>. — DN V. 8 // Ibid. Col. 824c <p. 188. 6–10 Suchla>.

⁴⁰ Ep. V // Ibid. Col. 1073a <p. 162. 4 Heil—Ritter>; cp. Ep. I // Ibid. Col. 1065a <p. 156. 3 Heil—Ritter>.

⁴¹ См. весь § 7 главы I трактата DN // Ibid. Col. 596–597 <p. 119–120 Suchla>.

⁴² Такой характер причинности у Дионисия отмечен св. Максимом <Иоанном Скифопольским> (см.: Scholia in EH. Cap. III. <Sectio> III. § 2. Ἀπὸ τῶν αἰτιατῶν // PG. 4. Col. 137cd).

⁴³ DN II. 8 // PG 3. Col. 645c <p. 132. 14–17 Suchla>.

⁴⁴ DN IX. 7 // Ibid. Col. 916a <p. 212. 13 Suchla>.

⁴⁵ DN V. 8 // Ibid. Col. 821d <p. 186. 9 Suchla>.

⁴⁶ «ἐν ἧ πάντα τὰ πέρατα πασῶν τῶν γνώσεων ὑπεραρρήτως προῦφέστηκεν». — DN I. 4 // Ibid. Col. 592d <p. 115: 10–11 Suchla>.

⁴⁷ DN I. 5 // Ibid. Col. 593c; P. 117. 1 Suchla. — Ped.

⁴⁸ DN I. 5 // Ibid. Col. 593b <p. 116. 10 Suchla>.

посредством отказа от всего тварного и от себя самого, «когда душа⁴⁹ сверхразумно <...> соединяется с лучами, которые сияют свыше и освещают ее оттуда в неисследимых глубинах Премудрости»⁵⁰. Посему, восприятие Бога — самое высокое, насколько это возможно, — есть такое, когда мы поднимаемся «к сверхсущему лучу божественного мрака»⁵¹, познавая Бога как Причину всяческого бытия⁵². Дионисий полагает, что в этом простом излучении предсуществуют пределы всех божественных разумов⁵³, и эти-то разумы суть причины всех сущих⁵⁴. Божественная Мудрость, познавая себя самое, познает все как исходящее от нее. Если она производит все с помощью единой причины, то она все познает посредством этой причины⁵⁵. Следовательно, божественные идеи не привносят никакой двойственности⁵⁶ в единство и простоту *δυνάμεις* <сил>, через причастность к которым существует тварный мир. Идеи суть, как мы говорили, предписанные Богом способности восприятия божественных сил, а также — различные принципы обнаружения Бога в творении, являющиеся также началами вещей.

Множественность идей предсуществует во всеобщей Причине способом собранным (*συνελεγκμένως*) и единым (*ἐνιαίως*) — тем самым способом, каким всякое число, будучи составным, предсуществует в единице и разделяется и умножается, лишь когда покидает исходную единицу⁵⁷. Псевдо-Дионисий использует и другие примеры, чтобы лучше разъяснить, каким образом основания множественных и различных вещей, содержась силами Бога, суть лишь одна и та же вещь. Все линии круга сосуществуют в единице в центре этого круга. Центральная точка имеет все линии круга, объединенные между собой и с тем единым началом, откуда выходят они. Чем ближе линии к центру, тем больше они приближаются

⁴⁹ В греческом подлиннике: «ум» (*ὁ νοῦς*). — *Ред.*

⁵⁰ DN VII. 3 // *Ibid.* Col. 872b <p. 198. 12–15 Suchla. В интерпретации греческого текста В. Н. Лосский следует (несколько неточно) латинскому переводу в PG. Более точный перевод всего фрагмента: «И, снова, существует божественнейшее знание Бога, познаваемое через незнание в сверхразумном единстве, когда ум, отступив от всего сущего, а затем и оставив самого себя, соединится с пресветлыми лучами, оттуда и там неисследимой глубиной [*или: (в) неисследимой глубине*] Премудрости осияваемый»>.

⁵¹ «...πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκοτούς ἀκτίνα». — MT I. 1 // *Ibid.* Col. 1000a <p. 142. 10 Heil—Ritter>.

⁵² DN I. 5 // *Ibid.* Col. 593c <p. 117. 3–4 Suchla>.

⁵³ См. цитату в сноске 46.

⁵⁴ «Οὐ γὰρ ἐκ τῶν ὄντων τὰ ὄντα μαθάνων οἶδεν ὁ θεὸς νοῦς, ἀλλ' ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ κατ' αἰτίαν τὴν πάντων εἶδησιν καὶ γνῶσιν <καὶ οὐσίαν προέχει>» «Ибо божественный ум обладает ведением, не изучая сущее, [исходя] из сущего, но из самого себя и в самом себе причинно <заранее имеет> ведение всего, знание <и сущность>»>. — DN VII. 2 // PG 3. Col. 869ab <p. 196. 17–19 Suchla>.

⁵⁵ «Ἐαυτὴν οὖν ἡ θεία σοφία γινώσκουσα γινώσεται πάντα ἀύλως τὰ ὑλικά καὶ ἀμερίστως τὰ μερίστα καὶ τὰ πολλὰ ἐνιαίως αὐτῷ τῷ ἐνὶ τὰ πάντα καὶ γινώσκουσα καὶ παράγουσα. Καὶ γὰρ εἰ κατὰ μίαν αἰτίαν ὁ θεὸς πᾶσι τοῖς οὐσί τοῦ εἶναι μεταδίδωσι, κατὰ τὴν αὐτὴν ἐνικὴν αἰτίαν εἴσεται πάντα ὡς ἐξ αὐτοῦ ὄντα καὶ ἐν αὐτῷ προφερητότα» «Итак, божественная премудрость, зная себя, узнает все вещественное — невещественно, и разделенное — нераздельно, и многое — едино, самим единым зная и производя все. Ведь если по единой причине Бог сообщает всему сущему бытие, то по той же единственной причине Он узнает все как сущее из Него и в Нем предсуществующее»>. — DN VII. 2 // *Ibid.* Col. 869b <p. 197. 3–7 Suchla>.

⁵⁶ «...πάντα μὲν ἐν ἑαυτῇ προέχει κατὰ μίαν ἀπλότητος ὑπερβολὴν πᾶσαν διπλὴν ἀπανανομένη» «...все в себе она [всеобщая причина] имеет заранее, в едином превосходстве простоты отвергая всякую двойственность»>. — DN V. 9 // *Ibid.* Col. 825a <p. 189. 2–4 Suchla>.

⁵⁷ DN V. 6 // *Ibid.* Col. 820d — 821a <p. 184. 21 — 185. 3 Suchla>.

друг к другу; чем же дальше они, тем больше они отдаляются одна от другой⁵⁸. — Силы, управляющие разными частями тела, также содержатся единым образом в душе⁵⁹.

Идеи в творческих силах Бога ни множественны, ни различны. Они познаются как таковые лишь в порядке творений, становящихся через причастность к силам образами божественных идей⁶⁰. Потому-то идеи, будучи предопределенными (προορισμοί) и волениями (θελήματα) Божиими, обнаруживаются постольку, поскольку они осуществлены и представлены в тварях. Именно это принуждает Дионисия сказать, что Бог может быть познан из устройства сущего, предусмотренного Им и обладающего образами и подобиями Его идей⁶¹. Ведь, как часто повторяет автор «Ареопагитик», Бог не познается иначе, как только через сопричастность Ему⁶². Во всем, что причастует божественным силам, иными словами во всех тварных существах, Бог представлен и может быть познан и воспеваем «ἐκ τῶν ὄντων ἀπάντων» «κατὰ τὴν πάντων ἀναλογία, ὧν ἐστὶν αἴτιος» — «от всех сущих» «в соответствии [по аналогии] со всеми, чьей Причиной Он является»⁶³.

Именно ἀναλογία делает возможным наше познание Бога, обнаруживающегося в Своих силах. Она также является основанием всякого положительного богословия. Но что же обозначает у Псевдо-Дионисия Ареопагита термин «аналогия», впоследствии получивший столь определенное значение в схоластической философии? Слова «ἀναλογία», «ἀναλόγως»⁶⁴ то и дело встречаются в ареопагитских сочинениях, имея разное значение, иногда туманное и с трудом поддающееся уточнению. Нашей целью будет проанализировать несколько отрывков «Ареопагитик», где идет речь об аналогии, дабы рискнуть установить, пусть и в самых общих чертах, значение «аналогии» у Псевдо-Дионисия Ареопагита и ту роль, какую она играет в его рассуждениях о связях Бога и тварного мира и возможности познания Бога. Выполняя эту задачу, мы будем обращаться к «Схолиям» св. Максима Исповедника⁶⁵, одного из величайших христианских метафизиков, столь мало известного вплоть до настоящего времени. Именно он, как кажется, первым попытался выявить философскую значимость ареопагитских сочинений, зачастую столь трудных для толкования.

Греческое слово «ἀναλογία», в его обычном смысловом наполнении, обозначает «пропорцию», и прежде всего — пропорцию математическую. Следовательно, если в этом смысле понять текст Дионисия, который мы только что воспроизвели [«ἐκ τῶν ὄντων ἀπάντων» <...> «κατὰ τὴν πάντων ἀναλογία»], то следовало бы допустить существование пропорции между сотворенными существами и Богом,

⁵⁸ Ibid. Col. 821a <p. 185. 4–11 Suchla>.

⁵⁹ DN V. 7 // Ibid. Col. 821b <p. 185. 13–15 Suchla>.

⁶⁰ DN VII. 3 // Ibid. Col. 869c — 872b <p. 197. 17 — 198. 20 Suchla>.

⁶¹ [Θεὸν γινώσκομεν] «ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης καὶ εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θεῶν αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης» <[Мы познаем Бога] «из устройства всех сущих как произведенного из Него и имеющего некие образы и подобия Его божественных образов»>. — DN VII. 3 // Ibid. Col. 869d <p. 197. 20–22 Suchla>.

⁶² См. сноску 31. — «Πάντα γὰρ τὰ θεῖα... ταῖς μετοχαῖς μόναις γινώσκειται» <«Ибо все божественное.. познается только через причастия»>. — DN II. 7 // Ibid. Col. 645a <p. 131. 5–6 Suchla>.

⁶³ DN VII. 3 // Ibid. Col. 872a <p. 198. 10–11 Suchla>. [Ср. сноску 132.]

⁶⁴ У В. Н. Лосского: «ἀναλόγως» (sic!). — *Ред.*

⁶⁵ По поводу авторства схолий см. примеч. 18. — *Ред.*

их Причиной, в соответствии с которой Он был бы познан тварью. Но, как мы видели выше⁶⁶, Бог не является объектом для Дионисия; Он не мог бы быть ни отождествлен с чем-либо, ни противопоставлен чему бы то ни было, поскольку в одно и то же время Он «есть “все во всем” <1 Кор. 15, 28> и ничто в ничем»⁶⁷. А значит, пропорция сущих и Бога невозможна — пропорция, способная существовать лишь между объектами; однако, Бог не объект.

Предваряя более точное определение, мы можем предположить, что, говоря, что Бог «ἐκ τῶν ὄντων ἀπάντων ὑμνεῖται κατὰ τὴν πάντων ἀναλογίαν, ὧν ἐστὶν αἴτιος» [«от всех сущих воспевается в соответствии [по аналогии] со всеми, чьей Причиной Он является»], Дионисий понимает под этим некоторое имеющее место в действительности отношение следствий к их причине — и такое отношение есть причастность. Выше⁶⁸ мы отметили двоякий характер причинности, включающей в себя взаимность: *обнаружение* незримых причин, требующее участия или подражания со стороны следствий. Это предполагает известную свободу тварных существ, которые могли бы участвовать в творческих силах в большей или меньшей мере. Стало быть, «соответствие [аналогия] всех творений Богу, сообразно которому Он воспевается», должно означать то, посредством чего вызвано «возможное подражание Неподражаемому»⁶⁹. Итак, следует продолжить наши изыскания дальше, анализируя различные значения «аналогии» в текстах Дионисия, чтобы обнаружить в ее природе более частные признаки.

§ 1. Определив цель небесной иерархии, состоящую в уподоблении (ἀφομοίωσις) или возможном единении (ἕνωσις) с Богом, Дионисий описывает ее средние члены: высшие чины небесных духов постоянно созерцают божественный свет и отражают в себе, словно в чистом зеркале, излучение, исходящее из Божества; уподобившись этому сиянию, они изливают его на тех, кто пребывает под ними, тем самым следуя закону иерархии.

Ὁὐ γὰρ θεμιτόν ἐστι τοῖς τῶν ἱερῶν τελεταῖς ἢ τοῖς ἱερῶς τελουμένοις ἐνεργῆσαι τι καθόλου παρὰ τὰς τῆς οἰκείας τελεταρχίας ἱερὰς διατάξεις ἀλλ' οὐδὲ ὑπάρχειν ἐτέρως, εἰ τῆς θεωτικῆς αὐτῆς ἀγλαίας ἐφίενται καὶ πρὸς αὐτὴν ἱεροπρεπῶς ἀποσκοποῦσι καὶ ἀποτυποῦνται κατὰ τὴν ἐκάστου τῶν ἱερῶν νοῶν ἀναλογίαν.

Ибо непозволительно для посвящающих в святяни или для священнопосвящаемых делать что-либо вопреки священным установлениям своего чиноначалия⁷⁰, но им никоим образом не противопказано искать божественный свет, созерцать его с почтением и сообразовываться с ним *в соответствии* с каждым из (этих) священных умов.

⁶⁶ См. с. 112 сл. и 115.

⁶⁷ ... «Καὶ “ἐν πᾶσι πάντα” ἐστὶ καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδέν». — DN VII. 3 // PG. 3. Col. 872a <p. 198. 8 Suchla>.

⁶⁸ См. с. 116.

⁶⁹ DN IX. 7 // PG. 3. Col. 916a <p. 212. 13 Suchla>.

⁷⁰ Далее в окончании фразы сохранена интерпретация В. Н. Лосского. Более буквальный перевод: «...либо иным образом проявлять инициативу, если они стремятся к его [чиноначалия] божественному сиянию, взирают на него священноподобно и сообразуются [с ним] *в соответствии* с каждым из священных умов». — *Ред.*

Οὐκοῦν ἱεραρχίαν ὁ λέγων ἱεράν τινα καθόλου δηλοῖ διακόσμησιν, εἰκόνα τῆς θεαρχικῆς ὠραιότητος, ἐν τάξεσι καὶ ἐπιστήμαις ἱεραρχικαῖς τὰ τῆς οἰκειᾶς ἐλλάμψεως ἱερουρουῶσαν μυστήρια καὶ πρὸς τὴν οἰκειάν ἀρχὴν ὡς θεμιτὸν ἀφομοιουμένην. ἔστι γὰρ ἐκάστῳ τῶν ἱεραρχία κεκληρωμένη ἢ τελείωσις τὸ κατ' οἰκειάν ἀναλογίαν ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναχθῆναι καὶ τὸ δὴ πάντων θειότερον ὡς τὰ λόγια φησι «Θεοῦ συνεργὸν» γενέσθαι καὶ δεῖξαι τὴν θείαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀναφαινομένην⁷¹.

Следовательно, говорящий о священной иерархии подразумевает вообще некое священное упорядочение, которое, будучи образом богоначальной Красоты, священнодействует таинства своего озарения согласно иерархическим чинам и знаниям и уподобляется, насколько возможно, своему началу. Совершенство каждого, кто получил свой удел в иерархии, — это возвыситься, в свою меру, до богоподражания и, что божественнее всего, стать, по словам Писаний, соратником Бога <1 Кор. 3, 9> и, по возможности, явно обнаружить в самом себе Божие действие.

«Κατ' ἀναλογίαν», встречающееся в этом тексте два раза, имеет, очевидно, в обоих случаях смысл «по мере возможности»: 1) возможности ангельских духов отобразить божественный свет; 2) возможности возвыситься до подражания Богу. Стало быть, это выражение могло бы иметь здесь то же значение, какое имеет и «κατὰ τὸ δυνατὸν» [«по возможности»], находящееся в конце приведенного отрывка. Тогда «аналогия» была бы готовностью твари к принятию божественного.

Это же значение появляется и в других текстах. Так, в трактате «О божественных именах» Псевдо-Дионисий высказывается следующим образом о том способе, коим души людей, устремляющихся за небесной иерархией, участвуют в благодатных дарованиях Бога:

Ἀλλὰ καὶ μετ' ἐκείνους τοὺς ἱεροὺς καὶ ἀγίους νόας αἱ ψυχαὶ καὶ ὅσα ψυχῶν ἀγαθὰ διὰ τὴν ὑπεράγαθον ἔστιν ἀγαθότητα τὸ νοεράς αὐτὰς εἶναι, τὸ ἔχειν τὴν οὐσιώδη ζωὴν ἀνώλεθρον αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ δύνασθαι πρὸς τὰς ἀγγελικὰς ἀνατεινομένας ζωὰς δι' αὐτῶν ὡς ἀγαθῶν καθηγεμόνων ἐπὶ τὴν πάντων ἀγαθῶν ἀγαθαρχίαν ἀνάγεσθαι καὶ τῶν ἐκεῖθεν ἐκβλύζομένων ἐλλάμψεων ἐν μετουσίᾳ γίνεσθαι κατὰ τὴν σφῶν ἀναλογίαν καὶ τῆς τοῦ ἀγαθοειδοῦς δωρεᾶς, ὅση δύναμις, μετέχειν<...>⁷².

После оных священных и святых умов также и души существуют по причине преблагой Благости, как и блага душ: быть разумными⁷³, обладать сущностной непреходящей жизнью, устремляться⁷⁴ — тем самым, что они существуют и обладают возможностью, — к ангельским существам и под их благосклонным водительством подниматься к Началу всех благ, участвовать по своему соответствию в озарениях, которые истекают оттуда, и причастовать, насколько возможно, благому дару.

⁷¹ СН III. 2 // Ibid. Col. 165ab <p. 18. 6–13 Heil—Ritter>.

⁷² DN IV. 2 // PG. 3. Col. 696c <p. 145. 10–16 Suchla>.

⁷³ Далее до конца фразы сохранена интерпретация В. Н. Лосского. Более точный перевод: «...иметь самим бытием сущностную непреходящую жизнь, и мочь возноситься к устремляющимся в горняя ангельским жизням, а при их помощи в качестве благих проводников — к Богоначалию всех благ, и быть по своим собственным соответствиям в приобщении истощаемым оттуда сияниям, и, насколько возможно, участвовать в благовидном даровании». — Ред.

⁷⁴ В. Н. Лосский относит ἀνατεινομένας не к τὰς ἀγγελικὰς ζωὰς (что гораздо естественнее и грамматически, и по смыслу, особенно с учетом употребления в «Ареопагитском корпусе» глагола ἀνατεῖνω применительно к ангельским силам), а к νοεράς αὐτὰς (логическое подлежащее —

Этот отрывок, как и предыдущий, представляет нам «аналогию» со значением «способность»: душа участвует в озарениях «в соответствии со своею способностью», так что две фразы концовки текста имеют один и тот же смысл: «ἐν μετουσίᾳ γίνεσθαι κατὰ τὴν σφῶν ἀναλογίαν» [«участвовать по своему соответствию»] и «ὄσῃ δύναμις, μετέχειν» [«причастствовать, насколько возможно»].

Описывая в трактате «О небесной иерархии» архангельский чин, находящийся между чином начал и чином ангелов, замыкающим снизу небесную иерархию, Дионисий изображает тот способ, которым передаются божественные озарения: чин архангелов принимает их от начал, находящихся выше него, и затем передает их ангелам:

...ἡ τῶν ἀρχαγγέλων ἁγία τάξις <...> τοῖς ἀγγέλοις αὐτὰς [ἐλλάμψεις. — В. Л.] ἀγαθοειδῶς ἀγγέλλουσα καὶ δι' ἀγγέλων ἡμῖν ἀναφαίνουσα κατὰ τὴν ἱερὰν ἐκάστου τῶν θείω<ς>⁷⁵ ἐλλαμπομένω ἀναλογίαν⁷⁶.

... святой чин архангелов <...> благообразно возвещает⁷⁷ [божественные озарения. — В. Л.] ангелам и через ангелов являет их нам по священной мере каждого из божественн<о> озаряемых.

Это значит, что «священная способность» получать божественные озарения не одна и та же у ангелов и у людей, посвященных и просвещенных ангелами, — пророков Ветхого Завета или епископского чина церковной иерархии. Низшие обладают только частично силами высших, в соответствии со способностью (ἀναλογία) низших к соучастию.

Φαμέν γὰρ ὅτι τῆς ὀλίκῃς καὶ ὑπερκεκμημένης τῶν πρεσβυτέρων διακόσμων δυνάμεως ἀποδέουσιν οἱ τελευταῖοι· τῆς γὰρ μερικῆς καὶ ἀναλόγου μετέχουσι κατὰ τὴν μίαν ἀπάντων ἐναρμόνιον καὶ συνδετικὴν κοινωσίαν. Οἷον ἡ τῶν ἁγίων Χερουβὶμ τάξις μετέχει σοφίας καὶ γνώσεως ὑψηλοτέρας, αἱ δὲ τῶν ὑπ' αὐτοῦς οὐσιῶν διακοσμῆσι μετέχουσι μὲν καὶ αὐταὶ σοφίας καὶ γνώσεως, μερικῆς δὲ ὁμῶς ὡς πρὸς ἐκείνους καὶ ὑφεμένης <...>⁷⁸.

Ведь мы говорим, что низшие порядки не обладают всецелой и превосходящей силой высших, ибо они причастны только частичной и аналогичной силе согласно единой стройной и связующей всех общности. Так, чин святых херувимов причастен более высоким мудрости и знанию, а порядки ниже их находящихся сущностей хоть и причастны мудрости и знанию, но все же — частичным по сравнению с теми⁷⁹ и низшим.

αἱ ψυχαί); соответственно, выражение ἔχειν τὴν ζῶην... αὐτὸ τὸ εἶναι не воспринимается как accusativus duplex, а глаголы αὐτὸ τὸ εἶναι и δύνασθαι идут в одном ряду. Возможно, к такой интерпретации В. Н. Лосского подтолкнуло наличие запятой после ἀνώλεθρον в воспроизведенном у него греческом тексте (если только эта запятая не поставлена, наоборот, самим Лосским в зависимости от понимания им текста, поскольку в PG этой запятой нет). — *Ped.*

⁷⁵ Основное чтение современного критического издания, данное в PG в аппарате. У В. Н. Лосского (в греческом тексте и во французском переводе) вариант, предпочтительный в PG: θείων («божественных»). — *Ped.*

⁷⁶ СН IX. 2 // PG. 3. Col. 257cd <p. 36. 14, 21–23 Heil—Ritter>.

⁷⁷ В соответствии с переводом В. Н. Лосского причастия «ἀγγέλλουσα» и «ἀναφαίνουσα» передаются нами здесь и далее в аналогичных случаях как спрягаемые формы глаголов: «возвещает» (annonce) и «являет» (révèle). — *Pep.*

⁷⁸ СН XII. 2 // PG. 3. Col. 292 <p. 42. 18 — 43. 1 Heil—Ritter>.

⁷⁹ В переводе В. Н. Лосского («conformément à elles mêmes»): «с ними самими» (то ли с «низшими порядками», то ли с «мудростью и знанием» — все эти существительные и по-гречески, и по-французски женского рода; следующий абзац не вносит окончательной ясности

Прилагательное «ἀνάλογος» [«аналогичная»] относится к «δύναμις» [«сила»], определенной также как «μερική» [«частичная»] в качестве причастуемой низшими чинами; прилагательное имеет здесь то же самое значение, что и «ὡς πρὸς ἐκεῖνους» [«по сравнению с теми»], дополняющее «μερική» в следующей фразе. Одна и та же сила Мудрости становится причастной по-разному и, оставаясь единой в себе самой, становится «частичной» и «аналогичной», иначе говоря, пропорциональной способности каждого.

Только что рассмотренные тексты подводят нас, по-видимому, к следующему определению: «аналогия» обозначает у Псевдо-Дионисия пропорциональную способность творений участвовать в созидательных силах Бога, сообщающих им их бытие и все их совершенства.

§ 2. Именно аналогия является стержнем всей иерархии, всего порядка, ибо

Εἰ γὰρ μὴ ἀναλόγως ἐκάστῳ τὰγαθὸν παρῆν, ἢν ἂν τὰ θεϊότατα καὶ πρεσβύτατα τῆν τῶν ἐσχάτων ἔχοντα τάξιν⁸⁰.

если бы Благо не являлось каждому (сущему) *соответственно (eigo mere)*, то нижайшие по чину стали бы божественнейшими и старейшими.

Поэтому иерархия невозможна без аналогии; ее включает в себя само определение иерархии:

Ἔστι μὲν ἱεραρχία κατ' ἐμὲ τάξις ἱερὰ καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδομένας αὐτῇ θεόθεν ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγομένη <...>⁸¹.

Иерархия, по моему (мнению), есть священный чин, знание и действие, уподобляющееся, насколько возможно, боговидности и возводимое к богоподражанию *соразмерно* в соответствии с дарованными ему от Бога озарениями <...>.

Именно различная способность творений участвовать в божественных силах определяет уровень каждого сущего, указуя ему его место во всеобщей иерархии. Дионисий разъясняет это с помощью примера: жар огня в большей мере действует на вещества, которые обладают большей возможностью уподобляться огню, то есть воспламеняться. Его воздействие на противоположные вещества менее значительно или даже отсутствует. Вот почему огонь действует на чуждые ему вещества посредством веществ ему более близких: лишь после того, как он зажжет древесину и разогреет сосуд, он воздействует на воду и преобразит ее в пар⁸². Иерархия строится по тому же самому принципу: божественное излучение усваивается прежде всего более возвышенными сущностями.

в интерпретацию В. Н. Лосского), однако мужской род в греческом тексте (ἐκεῖνους) однозначно указывает только на херувимов. — *Ред.*

⁸⁰ DN IV. 20 // PG. 3. Col. 720a <p. 166. 1–3 Suchla>.

⁸¹ CH XIII. 3 // Ibid. Col. 301b <p. 45. 12–14 Heil—Ritter>.

⁸² CH III. 1 // Ibid. Col. 164d <p. 17. 3–5 Heil—Ritter>.

Αὗται γὰρ [ὑπέρταται οὐσίαι. — В. Л.] ἐπιγνοῦσαι πρῶται Θεὸν καὶ θείας ἀρετῆς ὑπερκειμένως ἐφιέμεναι καὶ πρωτουργοὶ γενέσθαι τῆς ὡς ἐφικτὸν θεομιμήτου δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἠξίωνται καὶ τὰς μετ' αὐτὰς οὐσίας αὐταὶ πρὸς τὸ ἐφάμιλλον ὅση δύναμις ἀγαθοειδῶς ἀνατείνουσιν ἀφθόνως αὐταῖς μεταδίδουσαι τῆς εἰς αὐτὰς ἐπιφοιτησάσης αἴγλης, καὶ αὐθις ἐκεῖναι ταῖς ὑφειμέναις, καὶ καθ' ἐκάστην ἢ πρώτην τῇ μετ' αὐτὴν μεταδίδωσι τοῦ δωρουμένου καὶ εἰς πάσας ἀναλόγως προνοία διαφοιτῶντος θείου φωτός⁸³.

Ибо они [высшие сущности], первыми узнав Бога и стремясь превыше всех других к божественной добродетели, удостоены стать, по возможности, первыми делателями богоподражательной силы и действия; они благовидно возвышают к этому же действию, насколько можно, следующие за ними сущности, щедро уделяя тем достигающее их сияние, а те, в свою очередь, — низшим; и так, одна за другой, первая сообщает даруемое последующей, так что божественный свет распространяется Промыслом во всех *соразмерно*.

Итак, иерархия является посредником, благодаря которому божественный свет может достигать слабых глаз без того, чтобы ослеплять их своим осиянием, становясь «частичным» и «соразмерным [аналогичным]» слабому зрению низших существ. Иерархия есть также естественное расположение неравных по способности сущностей, призванных причащаться божественным силам и не могущих их воспринять иначе, как «по аналогии».

Дионисий доходит иногда даже и до того, что отождествляет аналогию с *чином*. Так он обозначает церковные чины посредством «ἀναλογίαὶ ἱεραρχικαί» [«иерархические соответствия, аналогии»]⁸⁴. С другой стороны, св. Максим замечает, что Дионисий зачастую понимает под «свойствами» «соотношения [аналогии] каждого чина»⁸⁵.

§ 3. Будучи пропорцией, в соответствии с которой тварь участвует в божественных силах, является ли аналогия качеством пассивным, лишенностью, или же она включает в себя и некоторую активность?

Мы видели по предыдущему тексту⁸⁶, что если высшие сущности небесной иерархии считаются таковыми благодаря своему преимуществу в «θεομίμησις» [«богоподражании»], то они достигают этого высокого чина именно тем, что взыскуют божественного превосходства больше, чем прочие — «θείας ἀρετῆς ὑπερκειμένως ἐφιέμεναι». Следовательно, аналогия всякого сущего, определяя его чин в иерархии, не есть пассивная возможность; это стремление твари сообразоваться творческим силам Бога, которые явились бы ей как Благо и Прекрасное.

«И Прекрасное есть начало всех (вещей) как творческая причина, движущая и соединяющая все любовью к собственной красоте; предел и вожделенный предмет всех (вещей) как их целевая причина, ибо ради Прекрасного все появляется; оно есть также образующая причина, ибо согласно ему все определяется. Поэтому

⁸³ Ibid. <Col. 301cd; p. 45. 18 — 46. 1 Heil—Ritter>. См. также: EH V. 4 // Ibid. Col. 505a сл. <p. 107. 8 sq. Heil—Ritter>.

⁸⁴ EH V. 7 // Ibid. Col. 513d <p. 114. 3–4 Heil—Ritter>.

⁸⁵ Scholia in CH. V. Ἰδιότηας. «Σημείωσαι πῶς ἰδιότηας λέγει τὰς ἐκάστης τάξεως ἀναλογίας» <«Заметь, как он называет аналогиями особенности каждого чина» // PG. 4. Col. 64a>.

⁸⁶ См. с. 123.

Прекрасное тождественно Благу, поскольку касательно каждой причины все стремится к Прекрасному и Благу, и не существует ничего, что не было бы причастно Прекрасному и Благу»⁸⁷. — «...К Благу обращены все (вещи), каждая как к собственному пределу; все (сущие) стремятся к нему: разумные и словесные — познавательно, чувственные — чувственно, непричастные же чувству — врожденным движением жизненного устремления, а неживые и лишь существующие — склонностью к одной лишь сущностной причастности»⁸⁸. — Даже несущее охвачено стремлением к Благу⁸⁹, ведь божественное имя «Благодать» обозначает некий промысл, простирающийся шире, нежели промысл Бытия⁹⁰.

«Прекрасное и Благо желанно, вожделенно и возлюбленно всеми; благодаря Нему и ради Него худшие любят лучших, устремляясь (к ним); сходные по чину — равных (себе) по чину, образуя сообщество; лучшие любят худших, заботясь (о них); каждый любит себя ради [само]сохранения⁹¹; все (существа) делают и желают все то, что они делают и желают, стремясь к Прекрасному и Благу»⁹². Это — страстное желание, любовь Творца, которая толкает творения к сообразованию силам Бога, выходя, так сказать, из самих себя. — «Ведь божественная любовь экстатична, не позволяющая, чтобы любящие принадлежали сами себе, а не любимым... Потому и великий Павел в исступлении божественной любви, причастный ее экстатичной силе, изрек (своими) богодухновенными устами: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20), — как истинно любящий, исступивший (из себя), как сам он говорит <2 Кор. 5, 13>, в Боге⁹³ и живущий не своей жизнью, но столь желанной жизнью своего Возлюбленного»⁹⁴.

⁸⁷ «<...> καὶ ἀρχὴ πάντων τὸ καλὸν ὡς ποιητικὸν αἴτιον καὶ κινεῖν τὰ ὅλα καὶ συνέχον τῷ τῆς οἰκειᾶς καλλονῆς ἔρωτι καὶ πέρας πάντων καὶ ἀγαπητὸν ὡς τελικὸν αἴτιον, τοῦ καλοῦ γὰρ ἔνεκα πάντα γίγνεται, καὶ παραδειγματικόν, ὅτι κατ' αὐτὸ πάντα ἀφορίζεται. Διὸ καὶ ταῦτόν ἐστι τὰγαθὸν τὸ καλόν, ὅτι τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν πάντα ἐφίεται, καὶ οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ». — DN IV. 7 // PG. 3. Col. 704ab <p. 152. 3–9 Suchla>.

⁸⁸ «... τὰγαθὸν ἐστίν... εἰς ὃ τὰ πάντα ἐπιστρέφεται καθάπερ εἰς οἰκεῖον ἕκαστα πέρας καὶ οὐ ἐφίεται πάντα, τὰ μὲν νοερά καὶ λογικὰ γνωστικῶς, τὰ δὲ αἰσθητικὰ αἰσθητικῶς, τὰ δὲ αἰσθήσεως ἄμοιρα τῇ ἐμφύτῳ κινήσει τῆς ζωτικῆς ἐφέσεως, τὰ δὲ ἄζωα καὶ μόνον ὄντα τῇ πρὸς μόνην τὴν οὐσιώδη μέθεξι ἐπιτηδεύουσι». — DN IV. 4 // Ibid. Col. 700ab <p. 148. 12, 14–18 Suchla>.

⁸⁹ DN IV. 3 // Ibid. Col. 697a <p. 146. 10–11 Suchla>.

⁹⁰ DN V. 1 // Ibid. Col. 816b <p. 181. 1–3 Suchla>.

⁹¹ Перевод наречия *συνεκτικῶς* представляет в данном случае определенные затруднения. Вариант В. Н. Лосского: «en se rassemblant». Словарь Лямпэ (A Patristic Greek Lexicon / Ed. G. W. H. Lampe) переводит именно это место из DN как «by way of maintaining or preserving», ср. лат. перевод в PG: «conservando se». — *Ред.*

⁹² «Πᾶσιν ὄν ἐστι τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐφετὸν καὶ ἐραστὸν καὶ ἀγαπητὸν, καὶ δι' αὐτὸ καὶ αὐτοῦ ἔνεκα καὶ τὰ ἦττω τῶν κρείττωνων ἐπιστρεπτικῶς ἐρῶσι καὶ κοινωνικῶς τὰ ὁμόστοιχα τῶν ὁμοταγῶν καὶ τὰ κρείττω τῶν ἡττόνων προνοητικῶς καὶ αὐτὰ ἑαυτῶν ἕκαστα συνεκτικῶς, καὶ πάντα τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφιέμενα ποιεῖ καὶ βούλεται πάντα, ὅσα ποιεῖ καὶ βούλεται». — DN IV. 10 // PG. 3. Col. 708a <p. 155. 8–13 Suchla>.

⁹³ Сохранена интерпретация В. Н. Лосского («en Dieu»), хотя с учетом новозаветной аллюзии более точным был бы перевод «для Бога». — *Ред.*

⁹⁴ «Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρωτος οὐκ ἔδῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων... Διὸ καὶ Παῦλος ὁ μέγας ἐν κατοχῇ τοῦ θείου γεγονῶς ἔρωτος καὶ τῆς ἐκστατικῆς αὐτοῦ δυνάμεως μετεिल्φῶς ἐνθέῳ στόματι: “Ζῶ ἐγώ”, φησίν, “οὐκ ἔτι, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός”. Ὡς ἀληθῆς ἐραστής καὶ ἐξεστιακῶς, ὡς αὐτός φησι, τῷ θεῷ καὶ οὐ τὴν ἑαυτοῦ ζῶν, ἀλλὰ τὴν τοῦ ἐραστοῦ ζῶν ὡς σφόδρα ἀγαπητὴν». — DN IV. 13 // Ibid. Col. 712a <p. 158. 19 — 159. 1, 3–8 Suchla>.

Ближе к концу нашего исследования мы вернемся к представлению Псевдо-Дионисия о божественной любви; сейчас же нам достаточно констатировать волевой характер «аналогий». Они — не пассивные свойства, а активные устремления тварей, любовные порывы, различные по силе и чину. «Гимны о любви» (ἑρωτικῶν ὕμνοι), которые Дионисий желает приписать св. Иерофею, различают «многие виды любви» с их различными «знаниями и силами». Они, тем не менее, могут быть сведены к единой любви всех творений, которая стремится, составляя единое целое с каждым творением, к «Причине всякого эроса»⁹⁵.

Мы столкнулись еще раз⁹⁶ с понятием причинности у Дионисия — этой взаимной связи высшей Причины и следствий, связи, являющейся обнаружением Причины в следствиях и участием следствий в их Причине. Следствия свободны; в этом-то факте и состоит существенная характеристика причинности у Дионисия. Следствия участвуют в своей Причине свободно. Это — любовь, устанавливающая такую причастность или, скорее, эросы всяческих сущих, представляющие собой «аналогии» сущих в отношении к всеобщей Причине. Значит, мера причастности к силам Божиим и, следовательно, порядок внутри иерархии зависит от свободной воли каждого сущего. Св. Максим вопрошает себя в своем толковании на трактат «О небесной иерархии»: каково происхождение различий между ангельскими чинами? И отвечает, что небесные духи были созданы наделенными свободной волей (αὐτεξούσιοι, αὐτοπροαίρετοι) хозяевами себя самих. Каждый соотнобразовывается божественным силам в соответствии с возвышенностью его любви. — Отсюда следует расположение духов по чинам, которое и есть иерархия⁹⁷.

§ 4. Аналогия твари к ее Причине обусловлена или предопределена любовью. Но любовь, проистекающая из свободной воли, может возрастая либо умаляться и, вместе с ней, [может увеличиваться либо уменьшаться] мера участия в силах Бога. Дионисий говорит, что божественный свет, сообщаясь людям,

⁹⁵ DN IV. 16 // Ibid. Col. 713c <p. 161. 15 Suchla>.

⁹⁶ См. выше, с. 116 и 119.

⁹⁷ Scholia in CH V. Φαμέν δέ. «Ἐρωτήσειεν ἄν τις: Αὐταὶ αἱ τῶν οὐρανίων τάξεις αἱ ὑπερβεβηκυῖαι, καὶ κατώτεραι, καὶ ἔτι ὑφειμένα οὕτως ἐγένοντο, ὥστε τὴν μὲν ἀνωτέραν εἶναι, τὴν δὲ κατώτεραν; Καὶ λέγομεν, ὅτι καὶ τὰ νοητὰ πάντα αὐτεξούσια ἐδημιούργησεν ὁ Θεός: εἰ γὰρ ὁ ἄνθρωπος αὐτεξούσιος ἐγένετο, ἐκ χοῦκοῦ φυράματος καὶ ψυχῆς ὑπάρχων, πόσῳ μᾶλλον αἱ νοηταὶ δυνάμεις, αἱ μὴδὲν ἔχουσαι γεῶδες ἢ βαρὺ αὐτεξούσιοι ἐγένοντο; ... <«Можно спросить: “Эти небесные чины: высшие, низшие и еще более нисходящие — так ли они были созданы, что один [чин] более высокий, а другой более низкий?” Мы отвечаем, что и все умопостигаемые [существа] сотворены Богом самовластными; если человек был создан со свободной волей, состоя из перстного смешения и души, то сколь более самовластными были сотворены умопостигаемые силы, не имеющие ничего земного или тяжелого?»> (Следует упоминание о вольном ниспадении Сатаны и цитата из Дионисия CH IV. 2 о свободной воле ангелов.) ... ἐξ ὧν πάντων δεῖκνυται, ὡς αὐτοπροαίρετοι καὶ αὐτεξούσιοι εἰσιν αἱ νοηταὶ δυνάμεις. Εἰκότως οὖν φησιν, ὅτι ἐκάστη πρὸς τὴν ἀναλογίαν τῆς ἰδίας τοῦ ἀγαθοῦ ἐφέσεως ἐλλάμνεται θείας κατανοήσεως: διὰ τοῦτο καὶ τάξεις καλοῦνται, βαθμηδόν, ὥσπερ τῆς ἐν αὐταῖς ἐφέσεως [οὐσης]. <«Из всего этого ясно, что умопостигаемые силы являются самопроизвольными и самовластными. Поэтому он [Ареопагит] справедливо говорит, что каждый [чин] просвещается божественным разумением аналогично собственному стремлению к благу; поему они и зовутся чинами, как если бы стремление было в них постепенным»> // PG. 4. Col. 61bc.

...μεταδιδόναι⁹⁸ πρῶτα μὲν αἴγλης μετρίας, εἶτα ἐκείνων ὡσπερ ἀπογενομένων φωτός καὶ μᾶλλον ἐφιεμένων μᾶλλον ἑαυτὴν ἐνδιδόναι καὶ περισσῶς ἐπιλάμπειν, «ὅτι ἠγάπησαν πολὺ», καὶ αἱ ἐνατείνειν αὐτὰς ἐπὶ τὰ πρόσω κατὰ τὴν σφῶν εἰς ἀνάνευσιν ἀναλογία⁹⁹.

...уделяет <душам> сначала умеренное сияние, затем, поскольку они вкусили света и начали более стремиться к нему, он¹⁰⁰ больше уделяет им себя и необыкновенно сияет, *ибо возлюбили много* <Лк. 7, 47>, и всегда возвышает их дальше *соразмерно их стремлению ввысь*.

Таким образом, «соразмерность стремления ввысь» [аналогия к восхождению], которая является эросом, может возрасти, и одновременно усилится божественное осияние, и тварное существо поднимется к совершенству большему, нежели раньше. Законная¹⁰¹ иерархия, превратившаяся в иерархию церковную, может служить примером:

...ἡ θεαρχία... νηπίοις μὲν οὖσι κατὰ τὸ λόγιον ἐδωρήσατο τὴν κατὰ νόμον ἱεραρχίαν ἀμυδραῖς τῶν ἀληθῶν εἰκόσι... καὶ δυσθεωρήτοις αἰνίγμασι καὶ τύποις... ἀνάλογον φῶς ὡς ἀσθενέσιν ὄψεσιν ἀβλαβῶς ἐπιλάμψασα... τελούμενοι δὲ οἱ πρὸς τῶν νομικῶν συμβόλων ἀναλόγως ἐπὶ τελεωτέραν μύησιν ἀναγόμενοι. Τὴν τελεωτέραν δὲ μύησιν ἡ θεολογία τὴν καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίαν φησὶν ἀποπλήρῳσιν αὐτὴν ἐκείνης ἀποκαλοῦσα καὶ ἱερὰν λήξιν¹⁰².

...Богоначалие... сущим младенцам, по Речению <Гал. 3, 24>, даровало законную иерархию в неясных изображениях истинных (вещей)... и труднодостижимых загадках и образах... озаряя слабые очи без вреда (для них) *аналогичным* (= соразмерным) *светом*... Усовершеншаемые же от символов Закона *возводятся соответственно (им) к более совершенному посвящению*. Под более совершенным посвящением <ср.: Мф. 5, 17> богословие¹⁰³ понимает нашу [церковную. — В. Л.] иерархию, называя ее исполнением и священным уделом оной (Законной иерархии).

Все это наводит на мысль о том, что, изменяясь, аналогия изменяет и уровень сущего, его чин внутри иерархии тварей. И сам собой возникает вопрос: не является ли всеобщая иерархия всегда находящимся в становлении движением сущих, постоянно вызываемым любовью и страстным влечением к более совершенному состоянию, путем, берущим начало от наиболее низких уровней бытия, уровней неодоушевленных творений, чтобы достичь серафимских хоров? Можно ли

⁹⁸ Это место находится в <обороте> accusativus cum infinitivo <точнее, в ряду субстантивированных субъектных инфинитивов> и зависит от: «...φῶς νοητὸν ὁ ἀγαθὸς λέγεται διὰ τὸ πάντα μὲν ὑπεροράνιον νοῦν ἐμπιπλάναι νοητοῦ φωτός... καὶ πάσαις αὐταῖς [ψυχαῖς. — В. Л.] φωτός ἱεροῦ μεταδιδόναι... καὶ μεταδιδόναι» <«Благой называется умопостижимым светом, поскольку исполняет всякий пренебесный ум умопостижимым светом... и всем им [душам. — В. Л.] уделяет священный свет... и уделяет...»> и т. д. <PG. 3. Col. 700d; p. 149. 10–16 Suchla>.

⁹⁹ DN IV. 5 // Ibid. Col. 700d — 701a <p. 149. 16–20 Suchla>.

¹⁰⁰ Формально ἑαυτὴν стоит в женском роде и может относиться только к τὰγαθοῦ φωτωνυμίαν («светоименование Блага») в самом начале предложения (что дает не очень хороший смысл и затрудняет понимание фразы: аттракция с αἴγλης или гиперконтекстуальное согласование с ἀγαθότης, «благостью»?), а не к «свету», как в «более гладком» переводе В. Н. Лосского; правда, это различие в роде не всегда отражается в переводах. — *Ред.*

¹⁰¹ Т. е. ветхозаветная, ср.: Гал. 3, 24. — *Пер.*

¹⁰² EH V. 2 // PG. 3. Col. 501bc <p. 105. 4–9, 15–18 Heil—Ritter>.

¹⁰³ У В. Н. Лосского: «Писание». — *Ред.*

превзойти такие чины? Способен ли человек обрести ангельское естество или ангел превратиться в архангела? Не есть ли наиболее возвышенный чин, а именно чин серафимов, то состояние, к которому должны приближаться, после многократных блужданий и отпадений, все твари? Одним словом, используя современный термин, не является ли иерархия тварей некоторой эволюцией?

Такое предположение, действительно, могло бы быть отчасти оправдано, если бы речь шла об Оригене и о его Боге, совершенном объекте в себе и определенном в своем совершенстве, исключающем всякое многообразие и изменчивость; о тварных и падших существах Оригена, то одухотворяющихся в ангельское тело, то низвергающихся до «бездн сатанинских»»; об Оригеновой череде бесчисленных «эонов», ведущей в конце концов к «ἀλοκατάστασις τῶν πάντων», «восстановлению всех» существ в обоженное состояние, когда они все будут одинаковы и тождественны в совершенствах.

Однако это не случай Псевдо-Дионисия Ареопагита. Для него Бог не является объектом познания, Он вообще не *объект*. Бог позволяет познать Себя в богоявлениях, по-разному обнаруживая Себя в творениях, причастных Его силам. «Θεομίμησις», подражание Богу, имея своей целью обожение (θέωσις)¹⁰⁴, не заключается в том, чтобы творения уподоблялись однородному с ними объекту, обладающему «modo eminentiori» [«превосходным образом»] совершенствами твари. Бог в Себе Своими силами сообщает Свое подобие и все совершенства творениям, не будучи по Своей непознаваемой сущности подобным чему бы то ни было. Обожение заключается в том, чтобы сотворенное существо стало «сотрудником Бога» (Θεοῦ συνεργός) <1 Кор. 3, 9; 1 Фес. 3, 2> и дало в Себе обнаружиться действию Божию¹⁰⁵. Это и есть высшее предназначение всего сотворенного:

... ἐκάστη τῆς ἱεραρχικῆς διακοσμῆσεως τάξις κατὰ τὴν οἰκείαν ἀναλογίαν ἀνάγεται πρὸς τὴν θείαν συνεργίαν, ἐκεῖνα τελοῦσα χάριτι καὶ θεοσδότη ἰσχύει τὰ τῆς θεαρχίας φυσικῶς καὶ ὑπερφυσικῶς ἐνόντα <...>¹⁰⁶.

Каждый чин иерархического устройства по своей мере возводится к божественному сотрудничеству, благодатью и богоданной силой исполняя то, что присуще Богочаплию¹⁰⁷ природно и в высшей степени <...>¹⁰⁸.

Стало быть, творения достигают своей высшей цели «κατὰ τὴν οἰκείαν ἀναλογίαν» [«по своей мере»], не превышая свой чин внутри иерархии. Богоявление свершается во всех творениях по-разному, соответственно аналогии, свойственной каждому из них. Слово «аналогия» получает здесь значение, отличное от того, с каким мы имели дело до сих пор: оно обозначает высший предел любви тварных существ, когда они достигают «ἐνώσις», единения с Богом.

Итак, мы должны констатировать, что Дионисий использует термин «аналогия» в двух значениях: 1) значении любви каждого из тварных существ к своей Причине, и 2) значении предела этой любви, посредством которой всякое существо достигает своего <<обожения>> «θέωσις».

¹⁰⁴ СН III. 1 // PG. 3. Col. 164d <p. 17. 5 Heil—Ritter>.

¹⁰⁵ См. выше, с. 119–120.

¹⁰⁶ СН III. 3 // PG. 3. Col. 168a <p. 19. 21 — 20. 1 Heil—Ritter>.

¹⁰⁷ В переводе В. Н. Лосского: «Богу». — *Ред.*

¹⁰⁸ Понятие συνεργεία найдет свое дальнейшее развитие в учении св. Максима о двух приходах во Христе.

В таком случае «аналогия-предел» была бы по отношению к «аналогии-любви» ее мерой и ограничением. Но как ограничение могло бы прилагаться к любви творений к Богу, способной безмерно расти, всегда стремясь к более совершенному уподоблению? — Аналогия, несомненно, должна быть ограничена, иначе тварь ничем бы не отличалась от Бога. Если можно говорить об «аналогии», подобающей Богу, то это была бы безграничная аналогия, в соответствии с которой три Лица Святой Троицы всецело участвуют Друг в Друге¹⁰⁹. Что касается творений, то они участвуют в силах Божиих лишь в соответствии с их ограниченными аналогиями, каковые суть пределы их любви к Богу.

«<...> Бог сотворил все, дабы всякое сущее приобщилось к Его Благодати в меру своей аналогии. Ибо на это указывает Писание словами: “У Отца обителей много” (Ин. 14, 2) <...>»¹¹⁰. Так св. Максим толкует отрывок из сочинения «О небесной иерархии», который мы приводим в начале следующего параграфа.

§ 5. Дионисий отмечает ограниченный характер аналогий тварных существ в весьма важном тексте:

Ἔστι γὰρ τοῦτο τῆς πάντων αἰτίας καὶ ὑπὲρ πάντα ἀγαθότητος ἴδιον τὸ πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς τὰ ὄντα καλεῖν, ὡς ἐκάστῳ¹¹¹ τῶν ὄντων ὄρισται πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας¹¹².

Ибо свойственно Причине всего и превышей всего Благодати призывать существа к приобщению себе, как каждому <из существ> определено по его мере.

Мы находим ту же самую мысль выраженной в другом отрывке трактата «О небесной иерархии»:

<...> Καὶ τὸ μὲν ὅλως ἐν μετουσίᾳ σοφίας εἶναι καὶ γνώσεως κοινόν ἐστι πᾶσι τοῖς θεοειδέσι τῶν νοερῶν, τὸ δὲ προσεχῶς καὶ πρῶτως ἢ δευτέρως καὶ ὑφειμένως οὐκέτι κοινόν, ἀλλ' ὡς ἐκάστῳ πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας ὄρισται¹¹³.

<...> Быть причастным вообще Премудрости и Знанию — общее (свойство) всех боговидных разумных [существ], а непосредственно, первично, вторично или низшим образом — уже не общее (свойство), но как определено каждому его собственной мерой.

Св. Максим вопрошает себя: как получается, что Дионисий, уверяя, что различные чины иерархии установлены Богом, в то же время желает, чтобы свободные волеизъявления существ были ее образующими принципами? Он предлагает следующее решение: предвидя высшие уровни любви, достижимые для каждой

¹⁰⁹ DN II. 4. — См. выше, с. 114.

¹¹⁰ Св. Максим. Scholia in CH IV. 1. Τὸ πρὸς κοινωνίαν. — «Σημείωσαι τὸν λογισμὸν δι' ὃν τὰ πάντα παρήγαγεν ὁ Θεός, ἵνα κοινωνήσωσι τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος ἀναλόγως ἕκαστον· τοῦτο γὰρ δηλοῖ τό, Μοναὶ πολλαὶ παρὰ τῷ Πατρὶ· ἕκαστος γὰρ κατὰ τὸ ἴδιον ἔργον κοινωνήσει τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος» <PG. 4. Col. 52cd>.

¹¹¹ У В. Н. Лосского ἐκάστη (букв. «каждой», с пониманием глагола ὄρισται безлично), в PG ἐκάστη («каждая» в роли подлежащего) с указанием внизу чтения ἐκάστῳ. Следуем основному чтению современного критического издания. — Ρεδ.

¹¹² CH IV. 1 // PG. 3. Col. 177c <p. 20. 11–13 Heil—Ritter>.

¹¹³ CH XII. 2 // Ibid. Col. 292d — 293a <p. 43. 1–5 Heil—Ritter>.

свободной воли, Бог установил чины, соответствующие им по достоинству¹¹⁴. И тогда «συνέρυεια» [«сотрудничество»] возникла уже в акте творения, предопределяющем пределы тварных воль в предвидении их крайних возможностей поднаться к единению с Богом, каковое и есть «θέωσις» твари.

Выше¹¹⁵ мы видели, что единства с божественными силами, установленные для каждого творения, суть идеи, «προορισμοί» — предопределения. Поэтому, если можно говорить об «аналогиях-пределах», ограниченных и ограничивающих меру участия существ в силах, то нужно, чтобы ими были божественные идеи — предписанные каждой твари способы соучастия.

§ 6. Комментатор «Ареопагитик» всячески подчеркивает ту точку зрения, что «предопределение» у Дионисия имеет не значение «некоего рока и неизбежной необходимости», но, скорее, «соответствия [аналогии] с некоторой определенной мерой силы», которую не следует нарушать¹¹⁶. Эта мысль появляется в одном месте трактата «О божественных именах», достойном большего внимания. Речь заходит о том, что Бог может быть познан ровно настолько, насколько Он открывается твари. Его сущность непознаваема и незрима, но, благодаря Своей благодатье, Бог Своими силами выходит за пределы Себя Самого и обнаруживается в причастиях. Текст указывает на способ, коим надлежит познавать Бога, причастуя Его силам:

¹¹⁴ Scholia in CH XI. 2. Περισσῶς ἔχουσι καὶ τὰς. — «Доκεῖ πως ἐνταῦθα λέγειν, ὅτι κατ' ἄξιαν αἱ ἀγγελικαὶ διακοσμῆσεις δημιουργικῶς ἐτάχθησαν, οὐ σαφῶς δὲ τοῦτο παρίστησιν· ἄνω γὰρ ἐν τῷ πρὸ τοῦτου κεφαλαίῳ φανερώς τὴν αὐτῶν ἔφεσιν καὶ νόησιν λέγει, αἰτίας αὐτὰς εἶναι τῆς ὑπερτέρας αὐτῶν τάξεως, ἀμέλει ὅτι καὶ καθάιρεσθαι καὶ φωτίζεσθαι καὶ τελειοῦσθαι εἶπεν αὐτάς. Ἔστιν οὖν ἐπιχειρήσαντα εἶπεν εὐσεβῶς, ὅτι ὁ Θεός, προειδὼς αὐτῶν τὴν τῆς ἐφέσεως κίνησιν, καὶ τὰς αὐτῶν τάξεις ἄξιας αὐτῶν παρήγαγεν, ἐξ ὧν οὐκ ἂν εἶποι τις αὐτάς δύνασθαι ἐκπεσεῖν, διὰ τὸ ἔξιν τινὰ κτήσασθαι πρὸς τὸ ἀγαθὸν διὰ τῆς ἄγαν θελήσεως· τοὺς δὲ ἀγγέλους, τουτέστι τοὺς τελευταίους διακόσμους ἐνδέχεσθαι ἴσως καὶ ἐπὶ τὸ χεῖρον τραπῆναι· εἶπεν αὐτοὺς γὰρ περικοσμίους, ἐξ ὧν οἶμαι καὶ τὸν διάβολόν ποτε εἶναι πρὸ τοῦ μὴ ἐκπεσεῖν· καὶ εἴ τις τούτων τελειότερον οἶδεν, αὐτῷ μαθεῖν. Σημεῖωσαι δέ, πῶς κατὰ τὰς αἰ ἀγγελικαὶ διακοσμῆσεις δημιουργικῶς παρήχθησαν» <«Кажется, он говорит здесь приблизительно так, что по достоинству ангельские порядки были устроены при сотворении, но показывает это неясно, ибо выше, в предыдущей главе, он открыто говорит, что их устремление и мышление сами являются причинами их более высокого чина; безусловно, он сказал, что они очищаются, просвещаются и усовершенствуются. Итак, можно попытаться сказать благочестиво, что Бог, предуведав движение их стремления, и чины их произвел по их достоинству, от которых никто не сказал бы, что они могут отпасть, поскольку они стяжали некий навык ко благу посредством чрезвычайной воли; ангелы же, то есть нижние порядки, вероятно, могли быть обращены к худшему, ибо он назвал их околмирными; я полагаю, что одним из них был некогда и диавол до отпадения. Если кто-то знает об этом лучше, прошу научить [меня]. Но заметь, как по чину ангельские порядки были произведены при сотворении»> // PG. 4. Col. 93bc.

¹¹⁵ См. с. 115 сл.

¹¹⁶ <Иоанн Скифопольский.> Scholia in CH XII. 2. Ὅρισται. — «Σημεῖωσαι, ὅτι ὄρισται οὐ δηλοῖ εἰμαρμένην τινὰ καὶ ἀπαράβατον ἀνάγκην, ὡς εἰώθασιν πολλοὶ λέγειν, ἀλλὰ τὸ “ὄρισται” ἀντὶ τοῦ διατέτακται κατὰ ὄρισμένην τινὰ ἀναλογίαν δυνάμεως, τοῦ νοῦ τυχόν, ὑπὲρ ἣν νοῆσαι οὐ χρή» <«Заметь, что ὄρισται “определено” указывает не на какую-то судьбу и непреодолимый рок, как обычно многие говорят, но “определено” [сказано] вместо “установлено по некоей определенной мере силы”, возможно ума, сверх коей не должно мыслить»> // PG. 4. Col. 93d — 96a.

Οὐ μὴν ἀκοινώνητόν ἐστι καθόλου τὰγαθὸν οὐδενὶ τῶν ὄντων, ἀλλ' ἐφ' ἑαυτοῦ μονίμως τὴν ὑπερούσιον ἰδρῦσαν ἀκτῖνα ταῖς ἐκάστου τῶν ὄντων ἀναλόγοις ἐλλάμψεσιν ἀγαθοπρεπῶς ἐπιφαίνεται καὶ πρὸς τὴν ἐφικτὴν αὐτοῦ¹¹⁷ θεωρίαν καὶ κοινωνίαν καὶ ὁμοίωσιν ἀνατείνει τοὺς ἱεροὺς νόας τοὺς ὡς θεμιτὸν αὐτῷ καὶ ἱεροπρεπῶς ἐπιβάλλοντας καὶ μήτε πρὸς τὸ ὑπέρτερον τῆς ἐναρμονίως ἐνδιδομένης θεοφανείας ἀδυνάτως ἀπαυθαδιζομένους μήτε πρὸς τὸ κάταντες ἐκ τῆς ἐπὶ τὸ χειρὸν ὑφέσεως ἀπολισθαίνοντας, ἀλλ' εὐσταθῶς τε καὶ ἀκλινῶς ἐπὶ τὴν ἀκτῖνα τὴν αὐτοῖς ἐπιλάμπουσιν ἀνατεινομένους καὶ τῷ συμμέτρῳ τῶν θεμιτῶν ἐλλάμψεων ἔρωτι μετ' εὐλαβείας ἱεράς σωφρονῶς τε καὶ ὁσίως ἀναπτερομένους¹¹⁸.

...Благо не совершенно неприобщимо ничему из сущего, потому что, твердо основывая в самом себе свое сверхсущее сияние, оно благосклонно являет его каждому из существ *аналогичными озарениями*¹¹⁹; оно возвышает к возможному созерцанию <самого> себя, участию и подобию священные умы, устремляющиеся к нему как положено, священноподобно, и не дерзающие бессильно направляться к тому, что превосходит богоявление, (*им*) *соответствующе передаваемое*, и не соскальзывающие вниз из-за склонности к худшему, но неизменно и неуклонно устремляющиеся ввысь к сияющей их светлости и со священным благоговением целомудренно и преподобно окрыляемые любовью, соразмерной положенным озарениям.

Стремление познать Бога вне Его проявлений вызвано дерзостью. Это было бы желанием познать Его в Его сущности, сверхсущественной и непознаваемой. Бог не есть объект; Он позволяет познать Себя только в Своих причастуемых силах, обнаруживаясь в соответствующих всем существам богоявлениях. Не бывает положительного познания Бога вне богоявлений. Что касается отрицательного познания, то это не-знание. Бог сообщает всему Свои созерцание (θεωρία), причастность (κοινωνία) и подобие (ὁμοίωσις), в соответствии с установленным для каждого способом; этот способ есть божественная идея о всяком сущем. Совершенное видение Бога в богоявлениях будет иметь место в «грядущем веке»¹²⁰, когда блаженные достигнут своих аналогий, определенных [им] Богом.

¹¹⁷ В PG и у В. Н. Лосского палеографически равно возможное чтение αὐτοῦ. — *Ред.*

¹¹⁸ DN I. 2 // PG. 3. Col. 588d — 589a <p. 110. 11 — 111. 2 Suchla>.

¹¹⁹ Сохранена интерпретация В. Н. Лосского. Более точный перевод соответствующей части придаточного предложения: «...оно благоподобно является посредством *озарений, соразмерных* каждому из сущих». — *Ред.*

¹²⁰ «Τότε δέ, ὅταν ἄφθαρτοι καὶ ἀθάνατοι γενώμεθα καὶ τῆς χριστοειδοῦς καὶ μακαριωτάτης ἐφικώμεθα λήξεως, “πάντοτε σὺν κυρίῳ” κατὰ τὸ λόγιον “ἐσόμεθα” τῆς μὲν ὀρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας ἐν πανάγιοις θεωρίαις ἀποπληρούμενοι φανωτάταις μαρμαρυγαῖς ἡμᾶς περιαναγούσης ὡς <ᾶς в основном чтении PG и у В. Н. Лосского> τοὺς μαθητὰς ἐν ἐκείνῃ τῇ θειοτάτῃ μεταμορφώσει, τῆς δὲ νοητῆς αὐτοῦ φωτοδοσίας ἐν ἀπαθεί καὶ αὐτῷ τῷ νῷ μετέχοντες καὶ τῆς ὑπὲρ νοῶν ἐνώσεως ἐν ταῖς τῶν ὑπερφανῶν ἀκτῖνων ἀγνώστοις καὶ μακαρίας ἐπιβολαῖς. Ἐν θειοτέρῳ μιμήσει τῶν ὑπερουρανίων νοῶν “ἰσαγγελοι γάρ”, ὡς ἡ τῶν λογίων ἀλήθεια φησιν, “ἐσόμεθα καὶ υἱοὶ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες”» <«Тогда же, когда мы станем нетленными и бессмертными и достигнем христообразной и блаженнейшей участи, то “всегда с Господом будем”, по Речению (1 Фес. 4, 17), исполняясь во всечистых созерцаниях видимого Его богоявления, озаряющего нас светлейшими сияниями, как учеников при том божественнейшем Преображении, будучи причастными Его умопостигаемого светодаiania в бесстрастном и невещественном уме и сверхумного единства в непознаваемых и блаженных ниспосланиях пресветлых лучей. Ведь в более божественном подражании пренебесным умам мы будем, как говорит истина Речений, “равны ангелам и сынами Божиими, будучи сынами воскресения” (Лк. 20, 36)»>. — DN I. 4 // PG. 3. Col. 592bc <p. 114. 7 — 115. 5 Suchla>. — См. у св. Максима <данная часть схолии принадлежит Иоанну Скифопольскому> в толковании на это место (PG. 4. Col. 197cd) различие между богоявлением «ὀρατή» [видимым] и «νοητή» [умопостигаемым].

§ 7. Какова же связь между аналогиями, являющимися любовью творений к Богу, и аналогиями, определенными Богом и являющимися божественными идеями тварных существ? — Это есть связь любви, заставляющая устремляться все творения к Богу, Который открывается всякому существу в богоявлении, ему сообразном и соответствующем (*ἐναρμονίως ἐνδιδόμενῃ θεοφάνεια*). Значит, желая единства с Богом (*ἕνωσις*) и обожения (*θεώσις*), сущие стремятся к своим идеям в Боге, через которые Бог должен обнаруживаться в тварном мире, становясь «всем во всем» <1 Кор. 15, 28>¹²¹.

Выше¹²² мы видели, что идеи суть причины (*αἰτίαι*) и начала (*ἀρχαί*) вещей. Кроме того, много раз мы имели дело со взаимной связью между Причиной и следствиями¹²³. Такая связь является, с одной стороны, любовью свободных следствий к их Причине и желанием уподобиться ей (*θεομίμησις*), а с другой стороны, обнаружением Причины в ее следствиях, которым она сообщает свои образ и подобие. Вот почему, если Бог, Причина всякого бытия, обнаруживает Себя всякому творению и дает ему Себя полюбить посредством идеи, каковая ему [этому творению] соответствует, то такая идея должна открыться творению в качестве высшей Причины. Идеи, причины существ, суть разные проявления единой и простой Причины.

Исходя из этих соображений, можно истолковать, казалось бы, весьма темный отрывок из трактата «О божественных именах»¹²⁴. Дионисий противопоставляет себя философу Клименту. Тот хочет обозначить именем идей (*παραδείγματα*) начальствующие существа, хотя ему надо было бы помнить то, что Бог сказал Моисею:

¹²¹ P. Stiglmayr (Die Eschatologie des Pseudo Dionysius, 1899, а также статья в «Historische und politische Blätter» (Bd. 125. 1900. S. 541–550, 613–627)) приближается к этому же пониманию «ἕνωσις». Он констатирует двоякий характер аналогий (не называя их, впрочем), сравнивая отношение божественного «ἕν» [Единое] к человеческой душе у Дионисия и у Прокла. В философии Прокла, говорит он, вершина (*ἀκρότης*) души, отделенная от материи и всей множественности, приближается к божественному «ἕν» и, утрачивая все свои действия, объединяется непосредственно с Богом. У Дионисия следует различать два «ἕν». — 1) «ἕν» человеческое, которое собирает все силы души, чтобы объединиться с Богом «ἀνεπερφησία, κατὰ τὸ κρείττον» [бездействием в наилучшем смысле] (МТ I. 3); — 2) «ἕν» абсолютное и непознаваемое, но находящееся в прямом отношении с каждым человеческим «ἕν». Именно на основе этого отношения тварное сущее становится «ἑνοειδές» [единоподобным] и «θεοειδές» [богоподобным] (ЕН IV. 3; ДН IV. 1). Божественное «ἕν» заполняет «ἕν» человеческое (см. статью Stiglmayr'a, с. 619–620, особенно примечание).

Но, не замечая принципиального свойства богословия Дионисия, именно того, что для него Бог — не объект, Stiglmayr не разглядел той роли, какую идеи и богоявление играют в этом единстве творений и Бога. Сближение, сделанное Stiglmayr'ом между дионисиевской «ἕνωσις» и «scintilla animae» [искрою души] Мейстера Экхарта, обретает истинный смысл лишь в том случае, когда принимаешь во внимание роль божественных идей в единстве [сущих] с Богом.

¹²² См. с. 116.

¹²³ См. с. 116, 119 и 125.

¹²⁴ ДН V. 9 // PG. 3. Col. 824d — 825a <p. 188. 11 — 189. 6 Suchla>.

ὅτι «Ὁὐ παρέδειξά σοι αὐτὰ τοῦ πορεύεσθαι ὀπίσω αὐτῶν»¹²⁵, ἀλλ' ἵνα διὰ τῆς τούτων ἀναλογικῆς γνώσεως ἐπὶ τὴν πάντων αἰτίαν, ὡς οἰοῖ τέ ἐσμεν, ἀναχθῶμεν. Πάντα οὖν αὐτῇ τὰ ὄντα κατὰ μίαν τὴν πάντων ἐξηρημένην ἔνωσιν ἀναθετέον, ἐπεὶ περ ἀπὸ τοῦ εἶναι¹²⁶, τῆς οὐσιοποιοῦ προόδου καὶ ἀγαθότητος ἀρξαμένη καὶ διὰ τῆς πληροῦσα καὶ ἐπὶ πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀγαλλομένη πάντα μὲν ἐν αὐτῇ προέχει κατὰ μίαν ἀπλότητος ὑπερβολὴν πᾶσαν διπλόην ἀπαναινομένη, πάντα δὲ ὡσαύτως περιέχει κατὰ τὴν ὑπερηπλωμένην αὐτῆς ἀπειρίαν καὶ πρὸς πάντων ἐνικῶς μετέχεται, καθάπερ καὶ φωνὴ μία οὔσα καὶ ἡ αὐτῇ πρὸς πολλῶν ἀκοῶν ὡς μία μετέχεται¹²⁷.

...«Я показал тебе их¹²⁸ не для того, чтобы ты последовал вслед за ними», — но дабы знанием, аналогичным этим (сущим)¹²⁹, мы были возвышены, насколько мы можем, к Причине всех (существ); ибо все сущее должно быть возведено к ней одним изъятым из всего¹³⁰ единством, поскольку, беря свое начало от Бытия, сущетворяющего исхождения и благодати, она сквозь все проходит, и все наполняет своим собственным бытием, и, радуясь во всех существах¹³¹, все предсодержит в себе в превосходной простоте, исключая всякую двойственность; она точно так же все обнимает своей сверхпростой бесконечностью и *единично* причастуема всеми, словно голос, будучи одним и тем же, причастуем многими ушами как один.

Теперь, как кажется, мы можем понять подлинный смысл выражения: «[ὁ Θεός. — В. Л.] ἐκ τῶν ὄντων ἀπάντων ὑμνεῖται κατὰ τὴν πάντων ἀναλογίαν, ὃν ἐστὶν αἴτιος»¹³², которое мы встречали в начале этого исследования¹³³. Текст, который мы только что процитировали, должен быть привязан к началу параграфа, где Дионисий вопрошает себя, каково то познание, которое мы имеем о Боге¹³⁴: «Затем нужно выяснить, как мы познаем Бога, Который не является ни умопостигаемым, ни воспринимаемым чувствами, ни вообще чем-либо из существующего. Не правильнее ли сказать, что мы познаем Бога не из Его природы — ибо сие непознаваемо и превосходит всякое разумение и ум, — но от устройства всех сущих как Им произведенного и имеющего некие образы и подобия Его божественных идей мы понимаемся к запредельному всего посильным (для нас) путем и чином, отделяя его от всего и (воспринимая его как) превысшее всего и Причину всех (сущих)»¹³⁵.

¹²⁵ Исх. 25, 40; процитировано Дионисием приблизительно, по смыслу.

¹²⁶ Сохраняем далее запятую, стоящую в PG и у В. Н. Лосского, и соответственную интерпретацию последнего, хотя она и расходится с латинским переводом в PG, игнорирующим запятую («ab ipsamet essentia substantificae promanationis ac bonitatis exordiens»). В новейшем критическом издании наблюдается общая тенденция к минимизации пунктуации, и потому запятая здесь также отсутствует. — *Ред.*

¹²⁷ DN V. 9 // PG. 3. Col. 825a <р. 188. 14 — 189. 6 Suchla>.

¹²⁸ Дионисий имеет в виду «начальнейших среди существ», «τοῖς οὖσιν ἀρχηγικώτερα».

¹²⁹ Хочет ли Дионисий этим сказать, что мы постигаем Причину всех существ посредством познания существ *постольку, поскольку они обнаруживают свои идеи*? С определенностью этого утверждать нельзя.

¹³⁰ В переводе В. Н. Лосского: «превосходящим все». — *Ред.*

¹³¹ Мы бы перевели: «радуясь всем существам». — *Ред.*

¹³² DN VII. 3 // PG. 3. Col. 872a. [Ср. сноску 63.]

¹³³ См. с. 119.

¹³⁴ Мы не цитируем его в контексте с интересующей нас [приведенной по-гречески] фразой, ибо тогда нужно было бы воспроизводить весь параграф, а он достаточно длинен.

¹³⁵ «Ἐπὶ δὲ τοῦτοις ζητῆσαι χρῆ, πῶς ἡμεῖς θεὸν γινώσκομεν οὐδὲ νοητὸν οὐδὲ αἰσθητὸν οὐδέ τι καθόλου τῶν ὄντων ὄντα. Μήποτε οὖν ἀληθὲς εἶπεῖν, ὅτι θεὸν γινώσκομεν οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως, ἄγνωστον γὰρ τοῦτο καὶ πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραῖρον, ἀλλ' ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως ὡς

Итак, Причина всякого сущего может быть познана во всех творениях, поскольку они обладают образами и подобиями (εἰκόνας καὶ ὁμοιώματα) божественных идей, — это положительный путь. Причина может быть познана также незнанием, вне всех вещей, в качестве непричастной — это отрицательный путь¹³⁶. Мы узнаем еще раз принцип причинности, свойственный [мышлению] Дионисия: Причина, неизвестная и непознаваемая, становится явленной в следствиях. Различие между апофатическим и катафатическим богословием заключается в том, что одно возводит познаваемые следствия к непознаваемой Причине, действуя с помощью отрицаний и достигая божественного незнания; другое следует в противоположном направлении, утверждая теофаническую природу следствий, которые, в силу их соответствия [аналогии] непознаваемой Причине, суть «выразители божественного молчания» и «сияющие свету, делающие познаваемым Сокрытого в заповедных местах»¹³⁷.

§ 8. Два пути в богословии соответствуют пути божественной любви, посредством которой Бог выходит за пределы Себя Самого, творя все, дабы во всем обнаружиться, и приводит все творения к божественному единству через любовь, каковой Он их наделяет. В этом «вечном круге» божественной Любви Бог является как Любовь, исходящая из своей сущности и творящая своими силами все, а также как Возлюбленный, остающийся единым даже в своем исхождении и непричастным даже в причастности¹³⁸. Как Любовь, Бог соразмеряет Свою бесконечность с творениями¹³⁹, определяя их «аналогии» (идеи); как Возлюбленный, Он вызывает в тварных существах любовь, эту «аналогию» тварных волей, заставляя их жаждать подобия божественным силам в соответствии со способом, предписанным каждой из них.

Соотношение между «аналогиями определенными» (идеями) и «аналогиями»-эросами сущих к Богу представляет собой нерасторжимое единство двух волей: божественной воли (θεῖα θέλημα), каковая есть идея творения, и воли тварного существа, призванной исполнить воление Божие. Это также отношение Причины и следствия, ибо божественные идеи суть причины существ. Воля Божия есть Причина; тварная воля есть следствие, в котором обнаруживается Бог, сообщая ему Свое подобие.

«Богословы говорят, что <превысший> Бог как таковой не похож ни на что, Сам же дарует божественное подобие обращающимся в посильном подражании к Нему, Который выше всякого предела и слова. Такова сила божественного

ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης καὶ εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θεῶν αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων ὁδῶ καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἄνιμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ». — DN VII. 3 // PG. 3. Col. 869c — 872a <p. 197. 17 — 198. 2 Suchla>.

¹³⁶ См. весь § 3 гл. 7 трактата DN (Ibid. Col. 869c — 872b <p. 197. 17 — 198. 20 Suchla>).

¹³⁷ DN IV. 2 // Ibid. Col. 696bc <p. 145. 8–9 Suchla>.

¹³⁸ DN IV. 10, 12–17 // Ibid. Col. 705cd, 709a — 713d <154. 10–22; 157. 9 — 162. 5 Suchla>.

¹³⁹ «Καὶ γὰρ εἴ τι δεῖ τῇ πανσόφῳ καὶ ἀληθεστάτῃ θεολογίᾳ πειθεσθαι, κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκάστου τῶν νοῶν ἀνακαλύπτεται τὰ θεῖα καὶ ἐποπτεύεται τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος ἐν σωστικῇ δικαιοσύνῃ τῶν ἐν μέτρῳ τὴν ἀμετρίαν θεοπρεπῶς ὡς ἀχώρητον ἀποδιαστελλούσης» <«Ведь если следует в чем-либо верить премудрому и истиннейшему богословию, божественное открывается и созерцается по мере каждого ума, когда богоначальная благость богоподобающе отделяет в спасительной справедливости безмерность как невместимую от измеримого»>. — DN I. 1 // Ibid. Col. 588ab <p. 109. 2–6 Suchla>.

подобия, обращающая все сотворенное к своей Причине»¹⁴⁰. — Мы оказались вновь перед лицом божественной причинности: следствия стремятся к участию в своей Причине, а Причина обнаруживается в своих следствиях, сообщая им свой образ и подобие.

Совершенный союз между причинами (идеями) и их свободными следствиями (творениями) есть «*θεώσις*», обожение сотворенных существ, становящихся соработниками Бога (*Θεοῦ συνεργοί*), позволяя «обнаружить в себе божественное действие»¹⁴¹ и «благодатью и богоданной силой исполняя то, что присуще Богоначалию природно и в высшей степени»¹⁴².

Божественные идеи и сотворенные воли, притом что они находятся в нерасторжимом единстве, одновременно сосуществуют без всякого смешения. Следствия, хотя они полностью участвуют в своих причинах, тем самым не становятся причинами. С другой стороны, Причина, обнаруживая себя в следствиях, остается за пределами следствий.

§ 9. Любовь тварных существ может ослабнуть, но «божественные аналогии», то, к чему творения призваны, существуют без изменений. Сатана, восстав против воли Бога, отвернулся от определенной ему божественной идеи, от идеи ангела. Эта определенная Богом аналогия существует, хотя аналогия воли более не соответствует ей. Сатана — по своему естеству по-прежнему ангел; своим отпадением он не создал нового чина; отпадение было, скорей, отступлением от его естества¹⁴³.

В своем состоянии падшести творения отделились от своих предустановленных [им] аналогий, идей Бога¹⁴⁴. Аналогии их волеизъявлений, их эросы постоянно направлены к этим идеям, но вместо того, чтобы достичь благ, подобающих им по природе, творения лишь с трудом видят то, что потеряли, ибо их глаза затемнены грехом¹⁴⁵.

Божественный Промысл заботится о спасении всякого естества, иначе говоря, о снискании благ, причитающихся каждому из них, в соответствии с его

¹⁴⁰ «Οἱ δὲ θεολόγοι τὸν ὑπὲρ πάντα θεόν, ἢ αὐτός, οὐδενί φασιν εἶναι ὄμοιον, αὐτὸν δὲ ὁμοιότητα θεῖαν δωρεῖσθαι τοῖς ἐπ' αὐτὸν ἐπιστρεφόμενοις τῇ κατὰ δύναμιν μμῆσει τὸν ὑπὲρ πάντα καὶ ὄρον καὶ λόγον. Καὶ ἔστιν ἡ τῆς θείας ὁμοιότητος δύναμις ἢ τὰ παραγόμενα πάντα πρὸς τὸ αἴτιον ἐπιστρέφουσα». — DN IX. 6 // Ibid. Col. 913c <p. 211. 15–19 Suchla>.

¹⁴¹ См. выше цитату на с. 119 сл.

¹⁴² См. выше цитату на с. 127.

¹⁴³ См. развитие этой мысли у св. Максима, Scholia in CH IV. 2 (PG. 4. Col. 61b) и Scholia in DN IV. 23 (Ibid. Col. 292d — 293a). <В первой ссылке В. Н. Лосский объединил похожие места в Scholia in CH IV. 2 (PG. 4. Col. 53c) и V. 1 (Ibid. Col. 61b, ср. примеч. 97). Как видно из следующего примечания, В. Н. Лосский имел в виду первую схолию.>

¹⁴⁴ Вот почему св. Максим говорит, что Сатана с небес не спал, а, скорей, изменил себе самому: «οὐκοῦν ψευδὴς ὁ λόγος ὁ λέγων τὸν διάβολον πεσεῖν ἐκ τῶν οὐρανῶν· ἐτράπη γὰρ εἰς τὸ κακὸν ἀφ' ἑαυτοῦ» <«Следовательно, ложно слово, говорящее, что диавол спал с небес [ср.: Ис. 14, 12 и Лк. 10, 18!], поскольку он обратился ко злу [сам] по себе [или: по своей воле]>> (Scholia in CH IV. 2 <см. предыд. примеч.>).

¹⁴⁵ DN IV. 23 // PG. 3. Col. 725c <p. 172. 3–6 Suchla>. — О природе демонов: «Καὶ τὰς δοθεῖσας αὐτοῖς ἀγγελικὰς δωρεάς, οὐ μῆποτε αὐτὰς ἠλλοιωσθαί φαμεν, ἀλλ' εἰσὶ καὶ δλόκληροι καὶ παμφαεῖς εἰσι, κἂν αὐτοὶ μὴ ὀρθῶν ἀπομύσαντες ἑαυτῶν τὰς ἀγαθοπτικὰς δυνάμεις» <«И мы не говорим, что данные им ангельские дарования когда-либо изменились, но они существуют, всецелые и прехаркие, даже если они [бесы] сами и не видят, смежив очи, собственных сил, способных видеть благо>>. — См. также толкование этого отрывка св. Максимом, где он говорит, что демоны не хотят видеть сущий в них свет (PG. 4. Col. 292 сл. <см. примеч. 143>).

аналогией, определенной Богом¹⁴⁶. Спасение должно также утвердить аналогии волю [сотворенных] существ, их эросы к Богу, чтобы они не могли ослабеть и отпасть от своих идей¹⁴⁷. Это есть высшее предназначение тварей, их обожение (θέωσις), когда Бог обнаруживает Себя посредством их естества в богоявлениях.

§ 10. Полнота богоявления осуществлена в Лице Богочеловека Иисуса Христа. «В человеколюбии Христа <...> Сверхсущий приходит из сокрытого (места) явиться нашему (зору), восприяв человеческую сущность. Но Он остался сокрытым и после явления, или, выражаясь более божественно, — в самом явлении»¹⁴⁸.

«Причина всего», «Слово», которое «... единообразно прооъемлет в Себе причины всего»¹⁴⁹, есть Божество Иисуса, Который «из человеколюбия снизошел до (нашей) природы, и поистине восприял (человеческую) сущность, и Превысший Бог назвался человеком»¹⁵⁰.

Союз аналогий, определенных Богом, с аналогиями тварных волей исполнился в Лице Богочеловека. В Нем все тварные существа могут достичь своего спасения, состоящего в единстве с божественными силами, определенными всем творениям посредством Божиих идей. Все идеи, причины сущих, находятся в Слове — Причине всякого сущего. Но вследствие воплощения Слова «Причина всего» в полной мере проявилась в человечестве Христа, откуда исходят все богоявления. Дионисий говорит, что Христос есть «изобильный источник божественных благоуханий», подаваемых богоподобным душам «в богоначальных соответствиях [аналогиях]»¹⁵¹.

Тварные существа достигают богоподобного состояния, становясь подобными Христу (χριστοειδός), — нераздельно и неслиянно объединенными с божественными силами, которые проявляются в них.

¹⁴⁶ «Ὅθεν ὡς πρόνοια τῆς ἐκάστου φύσεως σωστικῆ τῶν αὐτοκινήτων ὡς αὐτοκινήτων προνοεῖ καὶ τῶν ὄλων καὶ τῶν καθ' ἕκαστον οἰκείως ὄλω καὶ ἐκάστῳ, καθ' ὅσον ἡ τῶν προνοουμένων φύσις ἐπιδέχεται τὰς τῆς ὄλης καὶ παντοδαπῆς προνοίας ἐκδιδομένης ἀναλόγως ἐκάστῳ προνοητικὰς ἀγαθότητας» <«Отсюда как [таковой] Промысл каждой природы спасительно промышляет о самодвижных как самодвижных: и о всех вместе, и о каждом — соответственно всеобщему и каждому, насколько природа промышляемых вмещает промыслительные благости всеобщего и различного Промысла, раздаваемые аналогично каждому»>. — DN IV. 33 // PG. 3. Col. 733bc <p. 178. 13–17 Suchla>.

¹⁴⁷ «[τὴν σωτηρίαν] <...> τὰς ἀναλογίας ἐκάστου συνιστάνουσιν ἀμεταπτώτους εἰς τὰ ἐναντία καὶ ἀμεταχώρητους» <«[Спасение] <...> устанавливает аналогии каждого незыблемыми и не переходящими в противоположные»>. — DN VIII. 9 // Ibid. Col. 897a <p. 206. 6–7 Suchla>.

¹⁴⁸ «Ἐπὶ δὲ τῆς κατὰ Χριστὸν φιλανθρωπίας... τὸ ἐκ τοῦ κρυφίου τὸν ὑπερούσιον εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς ἐμφάνειαν ἀνθρωπικῶς οὐσιωθέντα προεληλυθέναι. Κρύφιος δὲ ἐστὶ καὶ μετὰ τὴν ἐκφανσιν ἡ, ἵνα τὸ θεϊότερον εἶπω, καὶ ἐν τῇ ἐκφάνσει. Καὶ τοῦτο γὰρ Ἰησοῦ κέκρυπται, καὶ οὐδενὶ λόγῳ οὔτε νῶ τὸ κατ' αὐτὸν ἐξήκτα μυστήριον, ἀλλὰ καὶ λεγόμενον ἄρρητον μένει καὶ νοούμενον ἄγνωστον». — Ер. III // Ibid. Col. 1069b <p. 159. 4–10 Heil—Ritter. Перевод последней фразы: «...И это [свойство] Иисуса скрыто, и связанная с Ним тайна невыразима никаким словом или умом, но даже изрекаемая остается неизреченной и уразумеваемая — неведомой»>.

¹⁴⁹ DN VII. 4 // Ibid. Col. 872c <p. 198. 22–23 Suchla>.

¹⁵⁰ DN II. 10 // Ibid. Col. 648d <p. 135. 2–3 Suchla>.

¹⁵¹ «Ὅκοῦν ἡ τοῦ μύρου συμβολικῆ σύνθεσις ὡς ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων αὐτὸν ἡμῖν ὑπογράφει τὸν Ἰησοῦν πηγαῖον ὄντα τῶν θεῶν εὐοδῶν ἀντλήσεων ὄλβον ἀναλογίας θεαρχικᾶς εἰς τὰ θεοειδέστατα τῶν νοερῶν ἀναδιδόντα τοὺς θειοτάτους ἀτμούς <...>» <«Итак, символический состав мира словно в изображении неизобразимого описывает нам самого Иисуса — источник изобилие ощутимых божественных благоуханий, испускающее божественнейшие ароматы богоначальными соответствиями в боговиднейшие из умных [существ]...»>. — ЕН IV. 4 // Ibid. Col. 480a <p. 99. 8–12 Heil—Ritter>.

Таким образом, проблема отношений между «аналогиями» тварных волей и «аналогиями»-идеями, произволениями Божиими, подводит нас к вопросу о двух природах в Христе, который станет главной темой богословия св. Максима; однако этот вопрос выходит за пределы нашей работы.

Сделав обзор нескольких текстов «Ареопагитик», где появляется слово «ἀναλογία», мы можем отдать себе отчет в том, что «аналогия» у Дионисия — это не философский, хорошо обоснованный термин, каким он станет позже в схоластических философских системах. С другой стороны, мы видели, что это слово у Псевдо-Дионисия относится почти всегда к взаимосвязи между Богом и тварью, а также к положительному познанию Бога. Резюмируя то, что можно было наблюдать по ходу настоящего исследования в связи со значением слова «аналогия», мы подходим к следующим выводам:

1. «Аналогия» наиболее часто обозначает способность тварных существ участвовать в силах Бога (с. 119–122).

2. Ступени бытия и различные чины внутри иерархии зависят от «аналогий» творений (с. 122–123).

3. «Аналогия» не есть пассивное свойство, она имеет отношение к свободной воле творений и может быть определена как любовь тварных существ к их Причине, как стремление уподобиться ей (с. 123–125).

4. «Аналогии» обозначают, с другой стороны, пределы любви — единений с Богом, каковые различны для всех тварных существ (с. 125–128).

5. «Аналогии»-пределы, предустановленные Богом для всякого сотворенного сущего, суть божественные идеи (προορισμοί, παραδείγματα) (с. 128–129).

6. Бог обнаруживает Себя всем в богоявлениях соответственно определенным для каждого аналогиям, каковые суть божественные идеи сущих (с. 129–130).

7. «Аналогии»-идеи обнаруживаются через «аналогии» творений. Вот почему верховная Причина может быть познана во всех сущих, поскольку эти последние обладают образами и подобиями идей Бога (с. 131–133).

8. «Аналогии»-идеи суть меры любви Бога по отношению к сущим, произволения Божии (θεῖα θελήματα). Их единство с «аналогиями»-эросами творений есть «συνέρυεια» творения с Богом (с. 133–134).

9. «Аналогия» тварных существ, в их состоянии падшести, более не соответствует божественной «аналогии». Спасение восстанавливает «συνέρυεια» творений с Богом и подтверждает их «аналогии» (с. 134–135).

10. Единство аналогий божественных с аналогиями творений исполнилось в Лице Богочеловека, через Которого всякое тварное существо приходит к своему спасению, становясь «подобным Христу», «χριστοειδής» (с. 135–136).

Таково понятие «аналогии» и такова та роль, какую оно играет в мышлении Псевдо-Дионисия Ареопагита. Это понятие не обрело терминологической четкости. Его значение двояко: одно и то же слово обозначает одновременно отношение творений к Богу (любовь и стремление к обожению) и отношение Бога к тварным существам (божественные идеи и богоявления).