

Suchla B. R. Dionysius Areopagita: Leben — Werk — Wirkung. Freiburg; Basel; W.: Herder, 2008. 320 S.

Автор настоящей книги — «Дионисий Ареопагит: жизнь, творчество, влияние» — профессор Гёттингенского университета Беата Зухла давно заслужила авторитет и признание в научном мире своим критическим изданием трактата «О божественных именах» (1990)¹, а также многолетним кропотливым изучением схолий к Ареопагитскому корпусу. На сегодняшний день она считается одним из лучших специалистов по Дионисию, поэтому ее недавно вышедшая книга является безусловным событием для всех знатоков и любителей богословия поздней античности.

Цель своей книги сама автор формулирует следующим образом — «представить Дионисия широкому кругу читателей, не забывая при этом о специалистах» (с. 11, Предисловие). В полном согласии с этой формулировкой, книгу можно охарактеризовать как популярный рассказ о личности, философских воззрениях и общекультурном влиянии Дионисия Ареопагита, основывающийся на последних данных современной науки. Исходя из поставленной цели, автор сознательно придерживается дидактической манеры изложения, поэтому читатель не найдет здесь ни развернутой аргументации выдвигаемых тезисов, ни критического обсуждения мнений других специалистов, ни описания перипетий научных дискуссий, ведущихся вокруг того или иного спорного вопроса. Ценность книги в другом — в описании и фиксации результатов, достигнутых за последние десятилетия в исследовании Ареопагитского корпуса учеными разных стран.

Книга состоит из пяти частей, первые четыре из которых — «Жизнь», «Распространение сочинений», «Философская теология», «Влияние» — охватывают собственно содержательный раздел работы. Последнюю, пятую, часть составляет обширное приложение, включающее в себя, наряду с библиографией, картами и индексами, документы, имеющие важное значение для понимания истории корпуса. Среди них: Пролог Иоанна Скифопольского к изданию сочинений Дионисия (в переводе на немецкий язык); христологическая формула Халкидонского Собора (на греческом и немецком); анонимная апология Дионисия Ареопагита, защищающая его от обвинений в приверженности к языческой философии (на немецком); сопроводительное письмо Анастасия библиотекаря Карлу Лысому (на немецком); список наиболее важных изданий Ареопагитского корпуса, начиная с 1516 г. и по сегодняшний день; список произведений Дионисия, не входящих в традиционный корпус из четырех трактатов и 10 писем, но тем не менее приписываемых ему некоторыми авторами (с указанием соответствующих рукописей).

¹ De Divinis Nominibus / B. R. Suchla, Hrsg. B.: De Gruyter, 1990 (Corpus Dionysiacum. Pseudo-Dionysius Areopagita; 1). Начатое Зухлой издание Ареопагитского корпуса потом было продолжено Хайлем и Риттером: De coelesti Hierarchia, de Ecclesiastica Hierarchia, de Mystica Theologia, epistulae / G. Heil, A. M. Ritter, Hrsg. B.: De Gruyter, 1991 (Corpus Dionysiacum. Pseudo-Dionysius Areopagita; 2). В дальнейшем все ссылки на произведения Дионисия Ареопагита даются по этому изданию.

Часть I: «Жизнь». В самом начале этой части автор формулирует план дальнейшего изложения. Прежде всего, пишет исследовательница, необходимо выяснить, что за человек скрывается под именем Дионисия Ареопагита и какому времени он принадлежит. Затем следует спросить, какие произведения были им написаны и каким образом они переписывались, редактировались и распространялись. Наконец, необходимо в общих чертах обрисовать ту мыслительную модель, которая стоит за трактатами Ареопагитского корпуса, проследив историю ее рецепции в последующие столетия (с. 13).

Обсуждение проблемы авторства начинается с описания того, как и когда возникает идея отождествить автора известных с начала VI в. текстов с упоминаемым в Деян 17. 34 учеником апостола Павла и первым христианским епископом Афин Дионисием Ареопагитом. Как показывает исследовательница, впервые такое отождествление было проведено Иоанном Скифопольским в уже упоминавшемся «Прологе», предварявшем первое комментированное издание Ареопагитского корпуса. И поскольку на протяжении столетий «Пролог» неизменно переписывался вместе с произведениями Дионисия, подобное отождествление постепенно стало рассматриваться как само собой разумеющееся и прочно утвердилось в традиции. Не вдаваясь в детали, исследовательница отмечает, что сейчас подобная точка зрения не может быть признана истинной, поскольку дошедшие под именем Дионисия Ареопагита сочинения могли быть написаны только в период между 476 г. (введение Петром Валяльщиком в сирийскую литургию Символа веры, а также введение им ритуала освящения мира) и 518–528 г. (первое упоминание о сочинениях Ареопагита Севиром Антиохийским). Таким образом, перед наукой встает вопрос о подлинном авторе Ареопагитского корпуса. Чтобы ответить на него, по мнению Зухлы, необходимо прежде всего выяснить, почему неизвестный христианский философ и богослов V в. решился выдавать себя за ученика апостола Павла. Было ли это обычной фальсификацией или вполне законным литературным приемом? Иными словами, является ли Дионисий Ареопагит *псевдонимом* или *литературным образом* (с. 18)? Сама исследовательница склоняется к последнему варианту, предлагая видеть в Дионисии «имплицитного автора», то есть некий образ, от имени которого выступает подлинный автор текста. Из языческой традиции можно припомнить трактат Ямвлиха «О египетских мистериях», написанный якобы от лица египетского жреца Аббамона. Таким образом, заключает исследовательница, Дионисий Ареопагит — это не псевдоним и не фальсификация, а определенный литературный прием, достаточно распространенный в античности (с. 20). Целью такого приема является не столько желание придать своим сочинениям больший вес и значение за счет использования авторитетного имени, сколько попытка провести определенную программу, традиционно связываемую с той или иной исторической (или вымышленной) фигурой. Дионисий Ареопагит, знатный афинянин, обращенный в христианство апостолом Павлом во время знаменитой проповеди о «неведомом Боге», есть как бы персонификация проводимой в этой проповеди программы соединения греческой мудрости и христианской веры. И поскольку неизвестный автор Ареопагитского корпуса ставит перед собой ту же самую цель — «соединить естественное богословие греков и философское богословие

христиан» (с. 20), то фигура Дионисия помогает ему сделать это намерение более очевидным, а заодно и показать его укорененность в апостольской традиции.

Возвращаясь к вопросу о реальном авторе Ареопагитского корпуса, Зухла отмечает, что на сегодняшний день ни одна из попыток отождествить его с тем или иным историческим лицом (среди которых Севир Антиохийский, Петр Ивер, Петр Валяльщик, неизвестный ученик Евагрия Понтийского и даже неоплатоник Дамаский), не увенчалась успехом. Тем не менее, по словам исследовательницы, современным ученым удалось с достаточной степенью достоверности установить регион, из которого мог происходить Псевдо-Дионисий: это область распространения сирийско-антиохийского церковного обряда, охватывающая в V–VI вв. Антиохийский и Иерусалимский патриархаты. Любопытны основания, приведшие исследователей к такому заключению. Во-первых, описываемый в «Церковной иерархии» литургический чин является литургическим чином древне-сирийской Церкви. Во-вторых, не слишком элегантный, тяжеловесный язык Дионисия, изобилующий нехарактерными для греческого языка словообразованиями, может свидетельствовать о двуязычности автора текста, возможно, пытавшегося таким образом передать по-гречески свойственные сирийскому языку пышные обороты и выражения. В-третьих, спустя всего несколько десятилетий после предположительного времени создания Ареопагитского корпуса он уже переводится на сирийский язык, причем его переводчик, Сергей из Рейшаны, находится в тесном контакте с Антиохийским патриархом. В-четвертых, первый издатель и комментатор сочинений Дионисия Иоанн Схоластик живет и трудится в Скифополе — городе, пограничном между Антиохийской и Иерусалимской церковными областями. И наконец, многочисленные цитаты, отсылки и аллюзии на александрийских богословов — Филона Александрийского, Оригена и Климента Александрийского — выдают близость автора Ареопагитского корпуса к философско-богословской школе, локализованной в Кесарии Палестинской, или, по меньшей мере, хорошее знакомство с ее библиотекой, содержавшей сочинения упомянутых авторов и являвшейся одним из богатейших книжных собраний античности. Итак, все перечисленные данные позволяют предположить, что дошедшие до нас под именем Дионисия Ареопагита сочинения были написаны на территории либо Антиохийского, либо Иерусалимского патриархата, недалеко от Кесарии Палестинской.

Другое направление поисков подлинного автора Ареопагитского корпуса связано с попытками установить доктринальную позицию Дионисия Ареопагита по тому или иному спорному богословскому вопросу. Таким способом ученые надеются локализовать его в одной из противоборствующих партий, в частности, установить, чью сторону он занимал в христологических спорах — монофизитов или дифизитов. Однако, как отмечает Зухла, все подобные попытки неизменно оказываются тщетными, поскольку Дионисий «не занимает никакой позиции, не примыкает ни к одной партии, не упоминает никаких имен и держится в стороне от любых споров» (с. 29). Так, его христологические высказывания настолько взвешены и осмотрительны, что выглядят приемлемыми как для исповедающих одну природу Христа монофизитов, так и для православных. Сознательно или нет, — пишет исследовательница, — но сочинения Дионисия

полностью лишены злободневности, они как бы изъяты из течения времени и представляют собой истинную *philosophia perennis*. Обрисовав политическую и интеллектуальную ситуацию Палестины V в., Зухла показывает, что такая вне-временная и как бы стоящая над спорами могла быть свойственна последователям примирительной формулы «Энотикона», с помощью которой император Зенон надеялся восстановить единство Церкви, раздираемой христологическим спорами. Сам Дионисий отчетливо формулирует эту позицию в своих «Посланиях». Например, в Послании VI, обращаясь к иерею Сопатру, он пишет: «Не считай победой... похулить исповедание или мнение, кажущееся нехорошим», а в Послании VII к иерарху Поликарпу заявляет: «Излишне бороться с эллинами или другими язычниками изъязвителю истины» и т. д. Такая исключительно миролюбивая не только по отношению к внутрицерковным оппонентам, но и по отношению к язычникам позиция была нехарактерна для проникнутого полемическим духом V в. Она резко выделяет Дионисия из числа его современников, делая его, по словам Зухлы, «одним из первых европейских мыслителей, придерживавшихся идеи толерантности» (с. 43).

Впрочем, толерантность — не единственная черта, отличающая Дионисия от его современников. Он стоит особняком и во многих других отношениях. Так, если сравнивать его сочинения с трудами других представителей христианской церкви V–VI вв., то среди огромного многообразия представленных жанров (апология, история, полемика, агиография, экзегеза), мы не найдем ни одного, который хотя бы отдаленно напоминал жанр Дионисиевских трактатов, представляющих собой *summa philosophiae et simul theologiae perennis* (с. 32). Литературный прообраз Ареопагитского корпуса необходимо поэтому искать не в христианском мире, а у наиболее значительных языческих мыслителей. По мнению Зухлы, таким прообразом могла послужить «Платоновская теология» Прокла — трактат, представляющий собой систематическое изложение неоплатонической метафизики, понимаемой как учение о божественных началах. Не исключено, что Дионисий мог попытаться создать равнозначное Прокловскому систематическое изложение христианской метафизики, чтобы тем самым обратить античных интеллектуалов от предлагаемой неоплатонизмом «философии спасения» к «религии спасения», проповедуемой христианством. Для этого он постарался найти реальные точки соприкосновения между тем, что языческие философы открыли о Боге силами собственного разума, и тем, что Бог Сам открыл о Себе в Откровении. В результате не только христианское богословие обогатилось элементами неоплатонической философии, но и сама неоплатоническая философия оказалась расширена за счет включения в нее некоторых религиозных моментов. В подтверждение Зухла ссылается на неоднократно отмеченную многими исследователями зависимость Дионисия Ареопагита от языческих философов и даже приводит в связи с этим конкретные цифры. По ее подсчетам, Дионисий в общей сложности цитирует или ссылается на платоников 1100 раз, из них 289 раз — на Платона, 139 раз — на Плотина, и 722 раза — на Прокла (с. 34 и прим. 20).

Завершая раздел о «жизни» Дионисия Ареопагита, исследовательница посвящает несколько страниц деятельности Иоанна Скифопольского, который между 536 и 543–553 гг. предпринял издание Ареопагитского корпуса, снабдив его про-

странными комментариями (схолиями) и «Прологом», главной целью которых было защитить Дионисия от обвинений в ереси и излишней приверженности языческой философии, а также подтвердить его принадлежность апостольскому времени.

Часть II: «Распространение сочинений». В этой части своей работы Зухла знакомит читателя со структурой Ареопагитского корпуса в редакции Иоанна Скифопольского; вкратце описывает содержание, стиль и литературную форму входящих в него трактатов; перечисляет сочинения, которые могли быть написаны Дионисием, но по каким-то причинам не вошли в корпус; рассказывает о первых читателях корпуса на греческом Востоке и латинском Западе, его первых комментаторах и переводчиках.

Стремление собрать сочинения того или иного христианского автора в единый отредактированный корпус, пишет исследовательница, — достаточно распространенное явление в Античности. Однако в случае Ареопагитского корпуса необычным является то, что первая же редакция текста, выполненная Иоанном Скифопольским, оказалась и единственной: она воспроизводилась на протяжении столетий без каких либо изменений, расширившись только за счет дополнительных схолий и комментариев (с. 53). В собранный и отредактированный Иоанном Скифопольским корпус вошли четыре богословских трактата Дионисия — «О божественных именах», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «Мистическое богословие» — и десять «Посланий». По своей литературной форме трактаты представляют собой диалоги: каждый адресован тому или иному собеседнику, на вопросы которого автор последовательно отвечает². По существу, такими же диалогами, только меньшего размера, являются и «Послания». Сравнивая последние с новозаветными «Посланиями» апостолов, Зухла приходит к выводу, что Дионисий явно ориентировался не на них. Его послания по форме напоминают скорее философские письма Сенеки, Эпикура и Ямвлиха, тем более что, подобно языческим мыслителям, христианский богослов предпочитает рассматривать в них преимущественно этические вопросы. Также и для трактатов Дионисия образцом, скорее всего, служили произведения философов-неоплатоников, в особенности Прокла, что подтверждается не только более семью сотнями прямых и косвенных ссылок на этого философа, но и пространством цитированием прокловского «О самостоятельном существовании зла»³ в 4-й главе «О божественных именах», и разработкой многих прокловских тем, таких как божественные атрибуты, самораскрытие и самооткровение Единого в мире, иерархия, строение области надмирных существ и т. д. Показав зависимость Дионисия от языческой философии как в формальном, так и в содержательном плане, Зухла приходит к выводу о необходимости интерпретации Ареопагитского корпуса в свете неоплатонической философии и, в частности, системы Прокла.

² Впрочем, как отмечает Зухла, сам Дионисий обозначает жанр своих трактатов словом «λόγος»: ὁ Περί Θεῶν ὀνομάτων λόγος и т. п. См. прим. 10 на с. 59.

³ Недавно появился русский перевод этого важнейшего произведения Прокла: *Прокл Диадок. О самостоятельном существовании зла* / Т. Ю. Бородай, пер. // Т. Ю. Бородай. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М., 2008. С. 200–280.

Охарактеризовав сочинения, составляющие известный нам Ареопагитский корпус, исследовательница перечисляет работы Дионисия, не вошедшие в него. С одной стороны, это трактаты, упоминаемые самим Дионисием, но либо не включенные в корпус Иоанном Скифопольским, либо никогда не существовавшие в действительности. К ним относятся: «Богословские очерки», «Символическое богословие», «О душе», «О свойствах и чинах ангелов» и т. д.⁴ С другой стороны, это сочинения, которые под именем Дионисия содержатся в некоторых греческих и армянских манускриптах, возможно, отражающих иную рукописную традицию, нежели та, которая восходит к Иоанну Скифопольскому. Перечень этих сочинений, сопровождаемый указанием соответствующих рукописей, приводится в Приложении 9. К ним относятся: «Исповедание веры», три дополнительных «Послания» (к Аполлофану философу, к Тимофею и к Титу), фрагмент «Послания к Титу», толкование на *Отче наш*, гимн Единому (Ὁ ἕναυτος ἑλέκεινα, приписываемый также Григорию Богослову и Проклу), автобиография и астрономическо-метеорологический трактат. Явно подложными из всего перечисленного Зухла считает «Исповедание веры», «Послания» к Аполлофану и Титу, автобиографию и астрономический трактат. Остальные же произведения, по ее мнению, вполне могут оказаться подлинными.

Переходя к описанию истории распространения Ареопагитского корпуса, его первым читателям и комментаторам, исследовательница посвящает отдельную главу деятельности Максима Исповедника, которого характеризует как «одного из наиболее значительных греческих мыслителей VII столетия» (с. 63). Спустя 100 лет после Иоанна Скифопольского прп. Максим существенно расширил исходную редакцию корпуса, добавив к уже имеющимся схолиям Иоанна свои собственные комментарии. Получившийся экземпляр, обозначаемый Зухлой как *Codex mixtus*, многократно переписывался и постепенно полностью вытеснил *Codex merus* — гипотетически реконструируемый вариант Иоанна Скифопольского, воспроизводящий его первоначальное издание. В результате было утрачено и знание о том, что схолии к тексту принадлежат двум разным авторам, отчего на греческом Востоке все схолии без исключения стали приписываться Максиму Исповеднику⁵. После Максима сочинения Дионисия неоднократно комментировались: на Востоке — Андреем Критским, Германом I Константинопольским, Никитой Стифатом, Григорием Синаитом и др.; на Западе — Эриугеной, Гуго Сен-Викторским, Фомой Галлом, Альбертом Великим, Фомой Аквинским⁶. Что же касается переводов Ареопагитского корпуса, то Зухла лишь вкратце упоминает о двух его сирийских переводчиках — Сергии из Рейшаны (до 536 г.) и Фоке бар Сергии (766–767 гг.), уделяя основное внимание рецепции корпуса на латинском Западе. Она подробно описывает историю появления Ареопагитского корпуса при дворе франкского короля Людовика Благочестивого в

⁴ Полный перечень этих сочинений Зухла дает в Приложении 8 на с. 210.

⁵ Эту ошибку воспроизводит и русское издание Ареопагитского корпуса (см.: Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника / Г. М. Прохоров, пер., вступ. ст. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006.

⁶ Целиком списки греческих и латинских комментаторов Ареопагитского корпуса приведены в Приложениях 16 и 18.

827 г., переводческую деятельность Хильдуина, настоятеля аббатства Сен-Дени, отождествившего Дионисия Ареопагита с первым епископом и святым покровителем Парижа; рассказывает о предпринятой Иоанном Скоттом ревизии выполненного Хильдуином перевода (852–859 гг.) и об участии в ней папского библиотекаря Анастасия, одного из лучших знатоков латинского и греческого языков того времени.

Часть III: Философская теология. В этой части Зухла обращается к анализу содержания Ареопагитского корпуса. Взятые в целом трактаты и послания Дионисия она характеризует как «философскую речь о Боге», то есть как «философскую теологию» (с. 87), отмечая, что в центре интереса их автора стоит центральная для философской теологии проблема — вопрос о том, каким образом можно одновременно мыслить абсолютную трансцендентность Бога и Его самооткрытие и самообнаружение в творении. Ответ на этот вопрос Дионисий рассматривает в четырех аспектах: в аспекте онтологии, гносеологии, диалектики и этики. Поэтому в дальнейшем исследовательница последовательно освещает каждый из них.

Несмотря на то, что в своем изложении Зухла практически не ссылается на работы других ученых, предпочитая иллюстрировать свои высказывания цитатами из самого Дионисия, человеку, хотя бы приблизительного знакомому с литературой по Ареопагиту, нетрудно заметить, что большинство ее идей заимствованы из вторичной литературы. В частности, идея о том, что в своей концепции Бога Ареопагит совместил 1-ю и 2-ю гипотезы платоновского «Парменида», неоднократно высказывалась Дж. Диллоном⁷. Более того, как показал тот же Диллон, подобное совмещение гипотез не является изобретением Дионисия, его можно обнаружить и в неоплатонической традиции — у автора анонимного Комментария к «Пармениду», приписываемого некоторыми исследователями Порфирию. Совершенно не учитывая результатов, полученных Диллоном (хотя в библиографическом списке на с. 280 его работа упомянута), Зухла усматривает в попытке Дионисия свести 1-ю и 2-ю гипотезы воедино, то есть совместить абсолютно трансцендентное, безотносительное и лишнее каких-либо различий Единое с Единым — сущим, — «отказ от неоплатонической концепции Единого и ... решительный поворот от неоплатонизма к христианству» (с. 92).

Этот и некоторые другие выводы создают впечатление, что автор не вполне отчетливо представляет себе метафизику неоплатонизма, отчего все ее попытки показать, в чем же состоит новизна христианской онтологии Дионисия по сравнению с онтологией языческих философов, выглядят неубедительными. Так, по мысли Зухлы, противоречие между абсолютной трансцендентностью Бога и Его самообнаружением в творении снимается в системе Дионисия тем, что обе эти характеристики мыслятся им как одновременно присущие божественной сущности. «Единство и разделение, постоянство и исхождение... сходятся в Боге воедино постольку, поскольку Его постоянство служит источником Его исхождений, а Его исхождения являются заключенными в Его постоянстве неизмен-

⁷ См. например, его недавнюю книгу, написанную в соавторстве с Сарой Клайтениц-Уэр: *Wear S. K., Dillon J. Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition.* Ashgate, 2007. P. 15–33.

ными промыслами» (с. 92). Таким образом, заключает Зухла, Дионисий *впервые* создает концепцию промыслительно-креативного исхождения Бога при Его неизменном в-Себе-пребывании, то есть концепцию *deus absconditus*, который одновременно есть и *deus revelatus* (с. 93). Подобный вывод не может не вызывать удивления: ведь описанная концепция ничем не отличается от теории одновременного пребывания и исхождения бестелесных ипостасей, которая является едва ли не самой известной и наиболее растиражированной из неоплатонических теорий! Также и Дионисиевская концепция творения в изложении Зухлы ничем не отличается от неоплатонической. В понимании Ареопагита, мир, пишет исследовательница, предсуществует в Боге и является определенной формой Его самовыражения. Тем самым мир может быть понят как отражение Бога, но не совершенное, а частичное. Между вещами и их Причиной не существует полного сходства, вследствие чего Причина выходит за рамки своих следствий и оказывается бесконечной по отношению к ним. Тварное сущее, впрочем, является не только несовершенным и конечным, но еще и иерархически организованным. Такая его организация объясняется разной степенью приобщения вещей к Богу, в зависимости от которой они получают большую или меньшую степень бытия и просвещения. Как видим, творение описывается исследовательницей, с одной стороны, как самораскрытие и отражение Бога в созданных Им вещах, а с другой — как приобщение вещей в результате творения к Богу. Если теперь сравнить изложенную концепцию с теоремами 7. 23–35 «Начал теологии» Прокла, в которых описываются законы порождения любой бестелесной ипостасью своих следствий, то мы не увидим никакой разницы. Тогда возникает законный вопрос: действительно ли концепция Дионисия отражает христианскую идею творения мира из ничего, или же перед нами — всего лишь закамуфлированная в термины христианского богословия неоплатоническая идея эманации? Эти сомнения только возрастают, когда на с. 103 читатель неожиданно встречает следующее высказывание: «Поскольку невозможно, чтобы нечто возникло из ничего или уничтожилось в ничто...» Эти слова, естественные в устах языческого философа, но никак не христианского богослова, тем не менее приписываются Зухлой Ареопагиту. Впрочем, если читатель проявит настойчивость и в поисках истины заглянет в текст самого Ареопагита, к которому отсылает соответствующее примечание (О божественных именах IV. 19. 30), то не найдет там подобных слов, отчего его доверие к изложению Зухлы сильно пошатнется. Наконец, заявление исследовательницы о том, что, разработав концепцию зла как недостатка блага и лишив таким образом зло самостоятельного существования, Дионисий «создал христианскую метафизику зла в противоположность (нео-)платонической онтологии блага» (с. 104), выглядит весьма странным, особенно после того, как на с. 34 (прим. 20) мы узнаем от нее, что в посвященной проблеме зла разделе трактата «О божественных именах» «Дионисий страницами цитирует сочинение Прокла».

В гносеологическом плане проблема соединения божественной трансцендентности и имманентности превращается в вопрос о том, как возможно познание абсолютно непознаваемого Существа. Прежде всего, справедливо замечает Зухла, Бог для Дионисия не является непознаваемым по природе. Соединяя в

себе характеристики Единого 1-й и 2-й гипотез «Парменида», Он представляется не только превосходящим все и лишенным каких бы то ни было положительных характеристик Абсолютом, но и вбирающим в себя все Умом⁸. Бог мыслит и знает Самого Себя, а зная Себя, Он тем самым знает и все сущее, поскольку истина мышления в Нем совпадает с истиной самого бытия. Это означает, что только в Боге сущее обретает свой подлинный смысл, и что Бог есть абсолютная Истина. Для человека, чей ум не составляет одно со своим предметом, абсолютная Истина недостижима; поэтому человеческое знание всегда ущербно и ошибочно. Каким же образом заблуждающийся человеческий ум может познать Творца? Дионисий называет два пути: философский (или дискурсивный), умозаключающий от следствия к Причине, от твари — к Творцу; и мистический, нацеленный на единение с Богом. В дискурсивном познании человек приближается к Богу лишь по мере своего просвещения, то есть ровно настолько, насколько обнаруживает и раскрывает в себе природу своего мышления, состоящую в априорном знании истины, то есть Бога. Однако божественный свет просвещает человека всегда только отчасти — сообразно его месту в иерархии сущих, — поэтому познание Бога оказывается доступно человеку только по аналогии, через несовершенное уподобление следствий Причине. Что же касается мистического способа познания, то в нем Бог познается через отказ ума от всего внешнего и поворот внутрь самого себя. В таком обращении ум постепенно погружается к своему имманентному и одновременно трансцендентному основанию, достижение которого переживается им как «исступление», то есть как выход мысли в «темноту безмыслия и неведения» (с. 110). Из этого описания двух путей познания Бога становится очевидно, что и понятие аналогии, и понятие *unio mystica* сочетают в себе принципиальную непостижимость божественной сущности с возможностью ее познания.

То же самое соединение несоединимого, как показывает Зухла, имеет место и в сфере речи о Боге: говоря о Нем, мы, по существу, пытаемся говорить о Несказанном и именовать Неименуемого. Ответом на вопрос, как это возможно, является разработанная Дионисием концепция апофатического и катафатического богословия, каждое из которых Зухла последовательно описывает, называя и то, и другое вместе «диалектикой Дионисия» (с. 114–118).

В этике понимание того, что абсолютная Истина недоступна человеческому познанию, приводит Дионисия к формулировке определенных правил и норм поведения, которые Зухла определяет как «миролюбие, толерантность, обращенность к Богу, любовь к ближнему и заботу об окружающем мире» (с. 129). В самом деле, если, как пишет Дионисий, «любые человеческие рассуждения в сравнении с неподвижностью и постоянством всесовершеннейших божественных помыслов суть заблуждение» (О божественных именах VII. 1. 193), то всякий спор и полемика между людьми лишены смысла. Вступая в спор, мы стремимся

⁸ Прекрасное выражение этой концепции можно найти в уже упоминавшемся гимне Богу, автором которого, по мнению Зухлы, может быть сам Дионисий: Καὶ πάντων τέλος ἔσοι, καὶ εἶς, καὶ πάντα, καὶ οὐδεὶς, / Οὐχ ἐν ἑῶν, οὐ πάντα πανώνυμε, πῶς σε καλέσω; (Ты — всеобщая цель, Ты — един, Ты — все и, однако, / Ты — ничто, не един, не все. Всеименный, Ты безымяннен! (PG 37. Col. 507–508)).

доказать свою правоту, полагая, что опровержением чужого мнения добьемся утверждения своего. Однако отрицание чего-то не есть тем самым утверждение противоположного: если нечто не белое, оно не обязательно тем самым черное. Каждый здравомыслящий человек должен понимать, что обладает, в лучшем случае, слабым подобием какой-то частички истины (Послание VII. 165. 9–12), и что его мнение является таким же односторонним и ложным, как и мнение его оппонента. Приняв неизбежную относительность и несовершенство своего знания, такой человек, вместо того, чтобы проводить время в бесплодных спорах, направит свои усилия на поиск недостижимой истины, то есть обратится к Богу как единственной непогрешимой инстанции. Но, как уже отмечалось выше, человек не может обратиться к Богу непосредственно, а только через иерархию, каждая последующая ступень которой обладает большей степенью святости и просвещения. Отсюда — необходимость участия в жизни Церкви и в ее таинствах, через которые как раз и достигается освящение и просвещение светом истинного познания (с. 122–124).

Часть IV: Влияние. В последнем разделе своей работы Зухла рассматривает некоторые аспекты общекультурного и интеллектуального влияния, оказанного произведениями Дионисия Ареопагита на средневековую и современную Европу. Она подробно описывает историю аббатства Сен-Дени, которое на протяжении столетий служило источником распространения переводов и толкований Ареопагитского корпуса по всей Европе и в котором сложился определенный культ святого Дионисия, первого парижского епископа и мученика. Исследовательница повествует о той роли, которую сыграли идеи Ареопагита в принятии вероучительных определений Церкви, касающихся, в частности, иконопочитания, признания традиции «вторым Священным Писанием» и концепции *Analogia entis*, принятой Латеранским собором 1215 г. Отдельную главу она посвящает пантеистической интерпретации философии Ареопагита Эриугеной, а также его влиянию на средневековых христианских мистиков (Вильяма из Тьерри, Гуго Сен-Викторского, Бонавентуру и др.). В заключении описывается иконография Дионисия Ареопагита, а также его роль в современном искусстве — в частности, у художников-дадаистов и в картинах популярного немецкого художника Ансельма Кифера. Подобные попытки во что бы то ни стало продемонстрировать непреходящую актуальность творчества Дионисия могут кому-то показаться слишком искусственными и даже отчасти конъюнктурными, однако не следует забывать, что книга Зухлы ориентирована, прежде всего, на широкий круг читателей и что главной ее целью является пробуждение интереса к этому античному мыслителю. Поэтому, несмотря на некоторые претензии, которые мог бы высказать в адрес этой работы специалист, следует признать, что она достаточно компетентно суммирует итоги многолетних международных исследований Ареопагитского корпуса и может послужить прекрасным введением в философию Дионисия Ареопагита.

С. В. Месяц
(ИФ РАН)