

ИГУМЕН ДИОНИСИЙ (ШЛЕНОВ)

ИЕРАРХИЧЕСКОЕ ПОСРЕДСТВО И НЕПОСРЕДСТВЕННОСТЬ ТЕОФАНИИ ПО «АРЕОПАГИТИКАМ»¹

Аннотация

После краткого перечня мнений западных исследователей по поводу зависимости Ареопажита от неоплатонической философии рассматривается характерная для «Ареопажитик» идея иерархического посредства. Самый яркий прецедент этой идеи находится в учении о вторых и третьих светах у свт. Григория Богослова. В целом делается вывод о том, что Ареопажит принимает только восходящую диалектику Прокла от низшего к высшему, но при обратном движении высшего к низшему не дерзает ограничить силу Божественного присутствия никакими иерархическими ступенями. Доказательство этого тезиса находится в христологии Ареопажита, которая отнюдь не подтверждает (как принято считать) иерархическую схему, но полностью нарушает ее. Признание этого нарушения, отмеченное некогда Д. Рутледжем, не получило должного освещения ни в западной, ни в отечественной науке. Сохранение как стройной иерархической системы, так и непосредственного характера теофании более точно характеризует мысль неизвестного автора «Ареопажитик», гениально переосмыслившего философские построения в христианском духе.

Ключевые слова: «Ареопажитики», теофания, иерархическое посредство, неоплатонизм, христология, сакраментология, Евхаристия.

В настоящей статье предполагается специально остановиться на одной из центральных тем Ареопажитского корпуса — на учении об иерархии — и точнее выявить один из аспектов этого учения, а именно: как идея иерархического посредства соотносится с христианскими пред-

¹ При написании данного текста использовались материалы статьи: Дионисий (Шленов), иером. 2001, а также доклад, сокращенный вариант которого был прочитан в Институте философии в мае 2003 г.

ставлениями о Божественном откровении, или (по терминологии, усвоенной Ареопагитом) теофании. И действительно, когда Ареопагит пишет о том, что Божественное откровение, озаряющее святых, именуется теофанией, но доступно только через посредство небесных сил², тогда кажется, что нет никакого смысла заново обсуждать вопрос, уже решенный как самим автором, так и некоторыми последующими исследователями его корпуса, которые утверждали и утверждают, что мысль Дионисия находится в прямой зависимости от неоплатонической философии, в особенности от Прокла.

Тем не менее представляется, что эта зависимость не такая прямолинейная, какой ее пытался изобразить ряд ученых, начиная с Г. Коха³ и Й. Штигльмайра⁴, что особо очевидно в свете изысканий других, более современных ученых. В середине XX в. И. Шелдон-Вильямс доказывал зависимость не столько от Прокла, сколько от Ямвлиха⁵, Л. Грондий — от позднейших по отношению к Проклу неоплатоников⁶, Р. Хатавей — от Дамаския⁷. При этом западные ученые С. Герш⁸ и П. Рорем⁹ пришли к заключению, что автор «Ареопагитик» оригинально переосмысливал неоплатонические интуиции в традиционном для христианской мысли направлении, а А. Д. Саффрей¹⁰ одним из первых стал говорить не о зависимости, а об объек-

² De caelesti hierarchia 3, 3 (Р. 22:6–11). Здесь и далее все ссылки на сочинения Ареопагитского корпуса делаются по современному критическому изданию: Corpus Dionysiacum. Т. 1: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* / Ed. B. R. Suchla. В., 1990 (PTS 33); Corpus Dionysiacum. Т. 2: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae* / Ed. G. Heil, A. M. Ritter. В., 1991 (PTS 36).

³ См.: Koch 1900.

⁴ См.: Stiglmayr 1895. S. 253–273, 721–748.

⁵ См.: Sheldon-Williams 1966. P. 108–116.

⁶ См.: Grondij 1962. P. 324–325.

⁷ См.: Hathaway 1969. P. 18–21. Ср. новейшую статью: Griffith 1997. P. 238–243.

⁸ См.: Gersh 1984. P. 297–300.

⁹ См.: Rorem 1989. P. 61–65. Вывод его статьи: «...неоплатоническое обрамление и библейское (и литургическое) христианское содержание еще сильнее представляют корпус как подлинное выражение составного христианского неоплатонизма» (Р. 65).

¹⁰ Например, в статьях А. Д. Саффрей: Saffrey 1990a. P. 227–234; Saffrey 1990b.

тивных связях между неоплатонической философией и сочинениями Ареопагита¹¹.

Хотя выводы А. Д. СафFRE должны быть учтены православными исследователями, общий его взгляд на «Ареопагитики» как на первое сочинение, где православное богословие становится наукой только благодаря влиянию «научной» теологии неоплатоника Прокла, представляется далеко не бесспорным¹². Из поля зрения ученого выпала самая существенная характеристика памятника — органическая включенность в церковную традицию основных излагающихся в нем тем и идей, а именно: идеи иерархичности мира¹³, учения об иерархии небесной и церковной, а также самой главной идеи иерархического посредства.

1. ПРЕДШЕСТВУЮЩАЯ БИБЛЕЙСКАЯ И ПАТРИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Истоки идеи иерархического посредства восходят к ветхозаветному учению об ангелах-посредниках, появившихся в самые важные моменты истории богоизбранного народа. По словам Климента Александрийского, «главным образом в присутствии ангелов были заключены заветы при Адаме, Ное, Аврааме и Моисее»¹⁴. Мысль о посредничестве ангелов, утвердившаяся в древнеиудейской традиции, апокалиптической литературе¹⁵ и у апостола Павла (*Для чего же закон? Он дан после по причине преступлений, до времени пришествия семени, к которому относится обетование, и преподан через ангелов, рукою посредника*¹⁶), не раз трактовалась ранними

¹¹ См.: Saffrey 1997. P. 337, 338.

¹² Ibidem. P. 338, 339. Ср.: Ibidem. P. 334.

¹³ В добавление к примерам Р. Рока можно привести следующее высказывание свт. Григория Богослова: «Порядок составил все. Порядок охватывает небесных и земных, порядок в умопостигаемых, порядок в чувственных, порядок среди ангелов, порядок среди звезд и в движении, и в размерах, и в отношении друг к другу, и в блистании» (Gregorius Nazianzenus. De moderatione in disputando 32, 2, PG 36, 181:33–37).

¹⁴ Clemens Alexandrinus. Eclogae Propheticae 51–52, 1:4 (Vol. 3 / Ed. L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. B., 1970 (GCS 17)).

¹⁵ 1-я и 2-я книга Еноха, Апокалипсис Авраама; Восхождение Исаии. См.: Himmelfarb 1993; Ἀλέξανδρος (Γκολίτσιν), ἱερόμ. 2000. Σ. 628.

¹⁶ Гал. 3, 19. Ср. Евр. 2, 2.

александрийскими экзегетами, всегда применительно к Ветхому Завету. Автор «Ареопагитик» учит о посредстве не только одного ангельского чина, но нескольких чинов, которое засвидетельствовано как в Ветхом Завете, так и в Новом.

В христианской письменности более раннего периода можно найти отдельные прецеденты для подобного подхода. Так, тот же Климент Александрийский писал в «Строматах» о том, что «через ангелов Божественная сила дарует блага как видимых, так и невидимых»¹⁷. Весьма яркое свидетельство об иерархическом посредстве, выходящем за пределы ветхозаветных теофаний, содержится у свт. Григория Богослова, который в одном из своих стихотворений писал об ангелах как проводниках Божественного света:

| | |
|--|---|
| <p>«Первый Бога Пречистого луч посылая, Всесветлые, смертным даруя свет»¹⁸.</p> | <p>Οἱ πρώτην ἀκτίνα Θεοῦ καθαρῶτο φέροντες, Παμφαέες, θνητοῖς φῶτα χαρίζόμενοι.</p> |
|--|---|

То, что эти поэтические строки возникли не в результате игры воображения, подтверждается аналогичным описанием ангельских чинов из 28 Слова, терминологически настолько похожим на Ареопагита, что мы позволим себе процитировать его целиком:

«(Мы) знаем, что есть некие Ангелы, Архангелы, Престолы, Господства, Начала, Власти, Светлости, Восхождения, умные Силы или Умы, природы чистые, беспримесные, непреклонные или неудобопреклонные ко злу, непрестанно ликовствующие окрест первой Причины. Эти природы, как воспел бы о них иный, или от первой Причины озаряются чистейшим озарением (ἐλλαμπομένης τὴν καθαρῶτα-την ἔλλαμψιν), или иным способом принимают иное озарение по мере естества и чина (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς φύσεως καὶ τάξεως). Они так вообразили и напечатлели в себе Благо, что соделались вторичными светами и посредством излиятий и передааний первого Света могут

¹⁷ Clemens Alexandrinus. Stromata 6, 17, 161, 2:2–3 (Vol. 2 / Ed. L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. B., 1960 (GCS 52 (15))).

¹⁸ Gregorius Nazianzenus. Carmina de seipso // PG 37, 1373:13–1374:1.

просвещать других (φῶτα καὶ ἄλλους φωτίζειν δύνασθαι ταῖς τοῦ πρώτου φωτὸς ἐπιρροαῖς τε καὶ διαδόσεσι)... Сии умы... все ведут к одному концу...»¹⁹.

Из описания свт. Григория можно сделать вывод о том, что ангельские чины отличаются друг от друга разной степенью просвещенности Божественным светом, при этом установить точную разницу между ними не представляется возможным. Разные степени ведения, свойственные архангелам, ангелам и людям, о которых писал свт. Кирилл Александрийский, предполагают посредство, осуществляющееся не только через передачу света, но и через передачу ведения, хотя святитель прямо и не говорит об этом: «В каждом разумном существе мы видим существующее в нем ведение, соразмерное родовому отличию, так что надлежит верить, что одно ведение у ангелов, большее у архангелов (ἐτέραν μὲν εἶναι πιστεύειν ἐν ἀγγέλοις, μείζονα δὲ ἐν ἀρχαγγέλοις) и еще более превосходное у высших сил; и человеческое ведение соразмеряется, будучи меньшим вышеназванного»²⁰.

Позднее Палладий, епископ Еленопольский (кон. IV — нач. V в. <ок. 363 — ок. 430>), писал правителю Лавсу: «Первые чины [ангельские] имеют своим наставником Всевышнюю Троицу; вторые получают от первых, а третьи от вторых, и так далее, по порядку до последних. Совершеннейшие в знании и добродетели учат несовершеннейших в познании»²¹. Очевидно немалое сходство с трехчастными иерархиями Ареопагита, хотя Палладий упоминает об иерархическом посредстве исключительно с практической целью, чтобы внушить доверие к духовному наставнику и его учительскому авторитету. Как ясно из общего контекста, он подчеркивает не столько принципиальные раз-

¹⁹ *Gregorius Nazianzenus. De Theologia* (or. 28). P. 31:14–25 (*Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden* / Ed. J. Barbel. Düsseldorf, 1963). Рус. пер.: Св. Григорий Богослов. Творения. ТСА, 1994. Т. 1. С. 412–413.

²⁰ *Cyrrillus Alexandrinus. Thesaurus de Sancta consubstantiali Trinitate* // PG 75, 452:10–15.

²¹ *Palladius. Epistula ad Lausum*. P. 7:2–6 (*The Lausiac history of Palladius. Vol. 2* / Ed. C. Butler. Cambridge, 1904 (Hildesheim, 1967)). Рус. пер.: Палладия, епископа Еленопольского, Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцев. СПб., 1850. С. 5.

личия между чинами, сколько различия между более и менее знающими, преодолимые по мере научения.

2. ОТНОШЕНИЕ К НЕОПЛАТОНИЗМУ

Однако существует устойчивая точка зрения, что идея иерархического посредства, хоть и прозвучавшая у христианских предшественников Ареопагита, наиболее приближает его к неоплатоническим мыслителям. Учение Дионисия остается весьма сходным с учением неоплатонического философа Прокла. В частности, толкуя Парменида, Прокл писал: «Подобает также осознать, что среди умопостигаемых есть много чинов и, как воспевали богословы, они распределяются по трем триадам... и среди умопостигаемых и умопостигающих соответственные им такие же триады»²². Описываемая Ареопагитом небесная иерархия (а вместе с ней и церковная) впервые в христианской письменности разделяется на триады, которые так же, как у Прокла, упорядочены и внешне по отношению друг к другу, и внутренне в каждой триаде. Сходство прослеживается в основополагающих идеях и в терминологии. Например, Прокл и Дамаский именуют первые чины каждой триады «умопостигаемыми», вторые «умопостигаемыми» и «умопостигающими», третьи — «умопостигающими»²³. Согласно Ареопагиту, только Бог «умопостигаем»²⁴, все остальные небесные умы могут быть названы «умопостигаемыми» и «умопостигающими»²⁵.

Согласно учению Дионисия, высшие чины иерархии не только просвещают низшие («Сие всецело боголепно узаконено Божественным Чиномачалием, дабы через первые (чины) вторые приобщались богоначальным озарениям»)²⁶, но и передают им знание о Боге²⁷. 1-я триада небесных чинов получает просвещение непосредственно от Бога, 2-я и 3-я, соответственно, через посредство иерархии, стоящей выше.

²² Proclus. In Platonis Parmenidem. P. 1090:25–28 (Procli philosophi Platonici opera inedita / Ed. V. Cousin. Pars 3. P., 1864 (Hildesheim, 1961)).

²³ Roques 1983. P. 156.

²⁴ De divinis nominibus 4, 5 (P. 149:9–12).

²⁵ См.: De divinis nominibus 4, 1 (P. 114:6); Roques 1983. P. 157, 158.

²⁶ De caelesti hierarchia 8, 1 (P. 34:14–16).

²⁷ Ibidem 12, 2; 13, 3 (P. 42:21–43:1; 46:11–19).

Высший чин церковной иерархии (князя и первосвященники) имеет непосредственную связь с низшим чином небесной, а именно с ангелами; отношения между шестью чинами церковной иерархии строятся по общим иерархическим законам.

Внутри каждой триады иерархические отношения выстраиваются в соответствии с определенным служением, которое закреплено за каждым чином²⁸. Главной задачей низшего чина триады является очищение²⁹, среднего — просвещение, высшего — совершенство или единение с Богом. При этом каждый чин небесной и, по толкованию Р. Рока, земной иерархии³⁰ совмещает в себе «очищение — просвещение — единение» с акцентом на том или ином роде деятельности³¹.

Между схемами Прокла и Дионисия имеются также следующие характерные различия. Во-первых, у Дионисия все положительные атрибуты (например, три основополагающих имени «сущее — жизнь — ум», именуемые также триадой) относятся только к Богу, члены небесной иерархии обладают ими только в силу своей сопричастности Богу. Во-вторых, в отличие от Прокла, согласно которому от Единого исходит множество вышебытийных богов-генод, в «Ареопагитиках» члены иерархии — только посредники пред Богом, исхождение не является существенным свойством каждого из них, а разница между членами иерархии устанавливается только по чину, но не по природе. В связи с этим в «Ареопагитиках» никогда не говорится о рождении низших чинов от высших³². Однако эти различия, объяснимые разными ре-

²⁸ Δρᾶν τὰ ἑαυτοῦ. Epistula 8, 4:7.

²⁹ Очищение остается необходимым только для людей, а для низших ангельских чинов оно понимается как просвещение от Бога в отношении того, чего они не знали (De ecclesiastica hierarchia 6, 3, 6. P. 119:24–26).

³⁰ Епископы исполняют тройное служение: очищения, просвещения и совершенствования; священники — очищения и просвещения; диаконы — очищения, по более обычной схеме Ареопагита (Ibidem 5, 1, 5 (P. 119:8–10)).

³¹ Roques 1983. P. 100.

³² Прокл учил о происхождении низшего от высшего. См.: Roques 1983. P. 78. Примеч. 3. Ср. сходное учение Дамаския о тождестве отличия, появляющегося при исхождении, и рождения. *Damascius. De principiis* (Damascii successoris dubitationes et solutiones. Vol. 1 / Ed. C. É. Ruelle. P., 1889. P. 244:15–21). В «Божественных именах» Дионисий сам указывает на эти пункты, отличающие его от Прокла, хотя и

лигиозными установками христианина и язычника, могут быть лучше поняты в свете более детального сравнения учений об иерархическом посредстве в двух обсуждаемых системах.

3. ХРИСТИАНСКИЕ «КОРРЕКТИВЫ»

Остается выяснить самое главное: является ли иерархическое посредство исключительной новацией Ареопагита и препятствием для непосредственности теофании, которая осуществляется, в частности, в причащении, «таинстве таинств». Неизбежно возникает вопрос: что значит для Дионисия иерархическое посредство, сводится ли оно к восходящей и нисходящей диалектике неоплатоников³³, всегда ли низшие чины иерархии находятся дальше от Бога, чем высшие? В связи с этим вопросом, помимо замечаний Р. Рока, приведенных ранее, и вопреки точке зрения французского ученого, которую мы приведем ниже³⁴, можно сказать следующее в поддержку того, что Дионисий не находится в такой сильной зависимости от неоплатоников³⁵.

Нельзя не заметить, что для Прокла, настоящего иерархиста, переход от низшего к высшему и переход от высшего к низшему принципиально одинаковы; ему кажется, что людям даны способности равно постигать восходящее и нисходящее по одинаковым законам иерархического посредства. По описанию Р. Рока, Дионисий оказывается таким же иерархистом. В таком случае при всех своих новациях, он окажется более философом, чем христианином. Мы постараемся доказать, что Дионисий, соглашаясь с законом опосредованного восприятия высшей

не называет его: «Не одно благо, и другое сущее, и другое жизнь или мудрость, и не много причин и иных... божеств, превосходящих других и возвышающихся над ними, но одному Богу принадлежат все благие исхождения и нами воспеваемые божественные наименования, и одно из них указывает на Промысл всесовершенного и единого Бога, а другие — на Его более общие и более частные свойства» (*De divinis nominibus* 5, 2 (Р. 181:16–21)).

³³ Ср. у Ямвлиха об исхождении и возвращении: «Как исхождение от единого, так и возвращение всех к единому и непремненное преобладание единого приводит общность пребывающих в мире богов к тем, которые преисшествуют на умопостигаемом уровне» (*Jamblichus. De mysteriis* 1, 19:32–35 (Ed. É. des Places. P., 1966)).

³⁴ См.: Roques 1983. P. 104–111; Шичалин. Об истинности...

³⁵ Roques 1983. P. 324. Примеч. 4.

реалии при восхождении (*ἀναγωγή*) от низшего к высшему (что является для него необходимым выражением идеи иерархии), отвергает обратный процесс и не ставит никаких ограничений для «исхождения» (*πρόδος*) или, иными словами, для полноценного действия Божественной благодати в любом члене любого иерархического чина. Действительно, низшее переходит к высшему через определенное посредство, и нам не дано миновать иерархические ступени. Однако в обратном направлении этот принцип не действует.

Поднимаясь от низшего к высшему, мы обязательно восходим по иерархическим ступеням к Богу как Верховной Причине всего, но мы никак не можем постичь перехода от Бога к низшим уровням бытия как необходимого (т.е. закономерно следующего из положений некоей науки). В IX главе «Небесной иерархии» Дионисий пишет: «Ибо высочайший, как сказано, порядок, как приближающийся к Сокровенному в первую очередь, сокровенным, надо полагать, образом священноначальствует над вторым, второй же, который исполняется святыми господствами, и силами, и властями, предводительствует иерархией начал, архангелов и ангелов более явно, чем первая иерархия, но более сокровенно, чем последующая»³⁶.

При этом Дионисий уверен в том, что высшее обладает всеми свойствами низшего, например: в соответствии со сказанным ранее, высший чин церковной иерархии — чин священноначальников (епископов) — не только по своему преимуществу является «чином совершительным», но также обладает свойственной чину священников способностью просвещать и свойственной чину служителей (диаконов) способностью очищать³⁷ согласно общему принципу: «божественнейшие силы знают священные науки тех, кто ниже их совершенства»³⁸.

Итак, высшее создает низшее необъяснимым для низшего способом. С одной стороны, для низшего знание высшего недоступно, с другой, для высшего все низшее доступно полностью. Высшее являет Себя низшему, и при этом полноценно, минуя все ступени, что

³⁶ De caelestia hierarchia 9, 2 (Р. 37:3–8). Ср.: Ibidem 10, 1 (Р. 40:1–11).

³⁷ De ecclesiastica hierarchia 5, 7 (Р. 109:15–16).

³⁸ Ibidem. 5, 7 (Р. 109:20–21).

позволяет любому чину иерархии быть приобщенным всей полноте Божественного откровения. Если вышесказанное относится к любому высшему началу, то тем более к Самому Богу. Поскольку все иерархии увенчиваются в Боге и получают свое существование и бытие от Бога, постольку они передают тем, кто ниже их, не свое, но то, что они получили от Бога³⁹ (от себя высшие чины передают низшим только просвещение⁴⁰), имея в себе «неслитно» (*ἀσυγχύτως*) «богоначальные энергии» (*τὰς θεαρχικὰς ἐνεργείας*)⁴¹, которые не терпят ущерба по мере передачи.

В XIII главе «Небесной иерархии» Дионисий, толкуя текст пророка Исаии: *Тогда прилетел ко мне один из серафимов*⁴², задается вопросом, каким образом серафим явился пророку, нарушая законы иерархического посредничества, когда люди могут непосредственно общаться только с ближайшими к себе ангелами. Автору известен ответ, согласно которому пророку предстал ангел, названный серафимом в силу духовной общности, когда низшее может быть названо именем высшего, поскольку исполняет сходное служение (в данном случае говорится об очистительном служении ангелов⁴³). Но Дионисий знает, что вернее обратное, когда высшее может быть названо любим из имен низшего и не имеет никаких преград, поэтому он приводит другой ответ: «Богоначальная мощь простирается, проникая во все, и непрерывно распространяется сквозь все, и при этом она остается невидимой для всего не только потому, что она сверхсущностно изъята из всего, но и потому, что неким сокровенным образом она осеяет все своей промыслительной деятельностью»⁴⁴. Далее он говорит о том, что высшее распространяется, подобно солнечному лучу⁴⁵, через высшие чины

³⁹ См.: De caelesti hierarchia 13, 3 (Р. 46:1–3).

⁴⁰ Ср. у прп. Иоанна Дамаскина: «...что превосходящие уступающим им передают просвещение и знание» (*ὅτι ὑπερέχοντες τοῖς ὑποβιβηκόσι μεταδίδουσι τοῦ τε φωτισμοῦ καὶ γνώσεως*). *Ioannes Damascenus. Expositio fidei 17:50–51* (Die Schriften des Johannes von Damaskos, vol. 2 / Ed. P. B. Kotter. B., 1973 (PTS 12)).

⁴¹ De ecclesiastica hierarchia 5, 7 (Р. 110:4–5).

⁴² Ис. 6, 6.

⁴³ См.: De caelesti hierarchia 13, 2 (Р. 44:6–8).

⁴⁴ De caelesti hierarchia 13, 3 (Р. 44:17–20).

⁴⁵ De caelesti hierarchia 13, 3 (Р. 45:2). Ср. ту же мысль у прп. Иоанна Дамаскина.

к низшим, которые «всякое священное и богоподражательное действие возводят к Богу как к причине и к первым боговидным умам как к основоположникам божественных вещей и учителям»⁴⁶.

Во втором варианте ответа Ареопагит дает понять, что Бог несоизмеримо выше любого иерархического посредства и открывается каждому в соответствии с его иерархическим положением, точно отражающим степень его внутреннего совершенства. Вышеприведенные цитаты, подтверждающие данную мысль, хотя и остаются в рамках иерархической системы Ареопагита, приобретают особое значение в связи с неожиданно появляющимся открытым отрицанием иерархического посредства в церковной иерархии: «Перед божественными мужами, как сродными умному свету, луч всесвященных [Божественных таинств], чисто и непосредственно сияющий (ἀμέσως ἐλλάμπουσα) и непокровенно для их умных чувств благоухающий...»⁴⁷. Наречие ἀμέσως, обычно используемое Дионисием для указания на непосредственное отношение к Богу высших чинов небесной иерархии⁴⁸, означает в данном случае приобщение святых мужей озаряющему их божественному свету без всякого посредства⁴⁹. Конечно, под «божественными мужами» Ареопагит имеет в виду тех, чья святость тождественна их высшему иерархическому положению (т.е. епископов, но в расширительном значении, поскольку видение доступно и тем, кто окружает иерарха — τῶς πρὸς τὸν ἱεράρχην), в отличие от представителей низших чинов и пре-

скина: «Истинное слово учит, что Божественное является простым и имеет простое действие, благое, всем все совершающее соответственно лучу солнца (κατὰ τὴν τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα), который всех питает и в каждом по природной восприимчивости и воспринимаемой силе действует, получив таковую энергию от Бога Творца» (*Joannes Damascenus. Expositio fidei* 10:11–16).

⁴⁶ De caelesti hierarchia 13, 3 (Р. 46:9–11).

⁴⁷ De ecclesiastica hierarchia 4, 2 (Р. 97:12–14). Ср. рус. пер.: «Ибо чисто и непосредственно сияющий для мужей, пребывающих в Боге, как родственных умному свету, и непокровенно для их умственных чувствилец благоухающий луч Всесвященного...» (цит. по: Прохоров 2001. С. 97).

⁴⁸ См., например: De ecclesiastica hierarchia 6, θεωρία 6 (Р. 120:10) или De caelesti hierarchia 4, 3 (Р. 22:1–22), традиционное для Ареопагита место, где доказывается возможность Божественного озарения только через посредство вышестоящих чинов.

⁴⁹ См.: Roques 1983. Р. 178.

бывающих за пределами алтаря непосвященных, которые не способны к непосредственному созерцанию духовного смысла таинств, в данном случае таинства мира.

Последнее из вышеприведенных мест, очевидно, вступает в открытое противоречие с самым первым процитированным в статье отрывком из «Небесной иерархии» о теофании только через посредство небесных сил (*διὰ μέσων τῶν οὐρανίων δυνάμεων*)⁵⁰. Может быть, автор Ареопагитик словами *ἡ τῶν πανιέρων ἀκτίς* обозначает не луч Божества, а только внешнее сияние, например, свет свечей, горящих при священнодействии, или самый отдаленный отблеск света Божества, до предела ослабленный через иерархическое посредство? Тогда второе выражение удачно впишется в общеизвестную иерархическую схему. Однако слово *πανιέρος*, встречающееся в Ареопагитском корпусе как прилагательное или наречие семнадцать раз, может указывать и на Само Божество⁵¹, и на высшие небесные силы⁵². При рассмотрении ближайшего словоупотребления *πανιέρος* оказывается, что Ареопагит обозначает им высшие небесные силы, способные к непосредственному созерцанию «священного священнодействия» (*ιερά τελετουργία*), в отличие от «священных чинов», видящих только через посредство образов⁵³. Слово *ἀκτίς*, чаще всего указывающее на Божественный источник света и редко прилагающееся к внешним предметам⁵⁴, позволя-

⁵⁰ См.: De caelesti hierarchia 4, 3 (Р. 22:6–11).

⁵¹ См.: «...Сие все священно законоположено о преславном Божестве, превзошедшем херувимов» (τοῦτο πανιέρως νομοθετήσθαι τῆς τοῖς Χερουβιμ ἐπιβεβηκυίας ὑπερενδόξου θεότητος. De caelesti hierarchia 8, 2 (Р. 35: 4–5)). В Ер. 9, 1 используется слово «всесвятое» (*τὰ πανιέρα*), к которому можно приобщиться только поднявшись к находящейся выше символов истине (*πρὸς τὴν ἀπλήν καὶ ὑπερφυῆ καὶ ὑπεριδρυμένην τῶν συμβόλων ἀλήθειαν*) и которое тождественно не внешним явлениям, но внутреннему постижению того, что относится к Богу, и Самого Бога. См.: Epistula 9, 1:50–55.

⁵² См.: «Всесвященные силы являются возвращающими к Божественному» (*αἱ πανιέροι δυνάμεις ἀναγωγικαὶ πρὸς τὸ θεῖόν εἰσι*. De caelesti hierarchia 5 (Р. 25, 18–19)). А также: Epistula 9, 1:64.

⁵³ De ecclesiastica hierarchia 4, 4 (Р. 98:14–18). См. рус. пер.: Прохоров 2001. С. 101.

⁵⁴ Слово *ἀκτίς* в разных грамматических формах встречается в Ареопагитиках 31 раз. Например, в «Небесной иерархии» в 6-ти случаях из 7-ми имеющихся оно указывает на Бога:

ет еще более конкретизировать данное выражение и отнести его именно к Богу.

Таким образом, можно предложить другое разрешение возникшего противоречия: автор «Ареопагитик» отстает от иерархической схемы, когда пишет об иерархии в «Небесной иерархии» и других трактатах, но в то же время выходит за ее пределы, свидетельствуя о неопишуемой теофании, основывающейся на внутреннем опыте приобщения Богу. Одним из самых ярких примеров этого внешне противоречивого сочетания остается личность пророка Моисея, который по логике трактата «О небесной иерархии» мог получить закон только от ангелов⁵⁵, но при этом вступил во мрак неведения и в высочайшее состояние исступления без какого бы то ни было упоминания об ангельском посредстве, согласно другому трактату Ареопагита «О таинственном богословии»⁵⁶. Дионисий понимает, что иерархическое посредство никак не может ограничить всеприсутствие и всемогущество находящегося вне пространства и времени Бога, Который просвещает озаряемых не извне, а изнутри⁵⁷ и находится вне времени в вечности (*πρὸ χρόνου καὶ ὑπὲρ χρό-*

1) «к простому его (= светоизлиянию богоначального Отца) да вознесем лучу» (*ἐπὶ τὴν ἀπλῆν αὐτῆς [= τοῦ θεαρχικοῦ πατρὸς φωτοδοσίας] ἀναταθῶμεν ἀκτῖνα*). De caelesti hierarchia 1, 2 (Р. 8:2–5);

2) «воссияет богоначальный луч» (*ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα*). Ibidem (Р. 8:11);

3) «воспринимающие светоначальный и богоначальный луч» (*δεκτικὰ τῆς ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτῖνος*). Ibidem 3, 2 (Р. 18:3–4);

4) «источного луча» (*πηγαίας ἀκτῖνος*). Ibidem 9, 3 (Р. 38:10);

5) «к щедрому и многосветлому лучу богоначального солнечного сияния» (*πρὸς τὴν ἄμφρονον καὶ πολύφωτον ἀκτῖνα τῆς θεαρχικῆς ἡλιοβολίας*). Ibidem 15, 8 (Р. 57:15), и только 1 раз — на солнечный луч (De caelesti hierarchia 13, 3 (Р. 45:2)), использующийся и в этом случае для сравнения с лучом Божества (*τῆς θείας ἀκτῖνος*). Ibidem 13, 3 (Р. 45:18).

⁵⁵ Ibidem 4, 2 (Р. 21:15–20).

⁵⁶ De mystica theologia 1,1,2,3 (Р. 143:18–144:5). В статье иером. (ныне епископа) Александра (Голицына) приводятся два места из «Ареопагитик», в которых «невидимый мрак» оказывается тождественным «непреступному Свету» Божества: De divinis nominibus 7, 2 (Р. 196:11–12), epistula 5, 1:1 (Ἀλέξανδρος (Γκολίτσιν), иером. 2000. Σ. 627).

⁵⁷ «Ибо не извне их Бог движет к Божественному, но когда умопостигаемо и изнутри они сияют чистым и неведущим сиянием...» (*οὐ γὰρ ἕξωθεν αὐτὰς ὁ θεὸς*

νοῦ)⁵⁸. Путь Божественного откровения принципиально иной, нежели путь интеллектуального опосредованного познания языческих богов и высшего первоначала неоплатоника Прокла.

И здесь неожиданно будто бы возникает еще одна объективная связь между Дионисием и Проклом, ибо последний в своем комментарии на платоновского «Тимея» высказал мысль, которая, будучи взята сама по себе, очень близка христианской логике «Ареопагитик»: «Божественное не удалено ни от кого, но присутствует в равной мере со всеми»⁵⁹. Однако это только призрак, далекий от христианства настолько же, насколько и прокловский демиург⁶⁰!

4. ХРИСТОЛОГИЯ «АРЕОПАГИТИК»

Если рассматривать учение Ареопагита в полной зависимости от иерархического посредства, развиваемого Проклом, то Христос даже после Воплощения наиболее полно будет открывать Себя только высшим чинам, а низшим через их посредство⁶¹, что вносит существенные и невозможные ограничения в самую суть христианского учения. Тем не менее христология «Ареопагитик» излагается не только в русле иерархической схемы, но может быть понята и в связи с ее нарушениями

ἐπὶ τὰ θεῖα κινεῖ, νοητῶς δὲ καὶ ἐνδοθεν ἐλλαμπόμενων αὐτῶν ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καὶ ἀβύσσῳ. De ecclesiastica hierarchia 1, 4 (Р. 67:2–4)).

⁵⁸ Ср.: De divinis nominibus 1, 6; 10, 3 (Р. 118:15; 216:6–217:4).

⁵⁹ Οὐδενὸς γὰρ ἀφέστηκε τὸ θεῖον, ἀλλὰ πᾶσιν ἐξ ἴσου πάρεστι. Ер. 1, 209:19–20. Языческий контекст этого высказывания очевиден. Идея всеприсутствия Бога была характерна не только для иудаизма или христианства, но и для язычества. См.: Шичалин. Об истинности... С. 9. Ср. выражение Дамаския: «Так вот, значит, эти эннады не имеют между собой ничего общего, хотя все боги являются и именуются одним богом» (Ἄρα οὖν οὐκ ἔχουσι τι κοινὸν πρὸς ἀλλήλας αὐταὶ αἱ ἐνάδες, καθὼ πάντες οἱ θεοὶ εἰς θεός εἰσι τε καὶ λέγονται. Damascius. De principiis (Ed. С. Ё. Ruelle. Р., 1889. Р. 81:10–12).

⁶⁰ Ср.: Proclus. Theologia platonica 1,24:5; 1,89:9–12 (Proclus. Théologie platonicienne / Ed. H. D. Saffrey, L. G. Westerink. Р., 1968. Vol. 1).

⁶¹ В таком случае Воплощение становится для низших чинов менее значимым. Так думает Р. Рок, утверждая: «Христос не присутствует непосредственно в сознании всех христиан. Его действия, Его познание и Его святость им доступны только через посредничество иерархии, оживленное, без сомнения, дыханием Его Духа, но при этом простое посредничество...» (Roque 1983. Р. 328).

как самое главное *exsertio*. Вопрос о христологии должен был бы оказаться не столь второстепенным для того, кто именовал себя учеником апостола Павла, отказавшегося *от всего* и считавшего *все за сор, чтобы приобрести Христа*⁶², Который есть *глава всякого Начальства и Власти*⁶³, есть создавший *все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: Престолы ли, Господства ли, Начальства ли, Власти ли*⁶⁴.

О христологии, излагаемой Дионисием, высказывались разные точки зрения: от крайне отрицательных до крайне положительных.

Во-первых, высказывалась точка зрения, что у Ареопагита вообще нет никакой христологии. Например, К. Веш, развивая мысль своего учителя о. Иоанна Мейендорфа, которому казалось, что Ареопагит понимает Евхаристию только как символ единения ума с Богом и Христом⁶⁵, даже пришел к выводу, что для Дионисия Само Воплощение Христа излишне: «Если знание — главная функция и цель Церкви, то зачем Христос стал полным человеком и умер на Кресте?»⁶⁶ Поскольку знание, оказывающееся, по мысли автора, основной идеей «Ареопагитик», передается через посредство иерархии, постольку мы имеем классический пример отсутствия места для христологии в жесткой иерархической схеме.

Во-вторых, согласно наиболее традиционным оценкам, христология Ареопагита далеко не так ярко выражена, как его учение о Боге. Западный исследователь А. Хаукен писал: «Его (Дионисия) мысль в первую очередь Богоцентрична, и его мистицизм относится к Богу в большей степени, чем ко Христу, и далек от чего-либо подобного “религии Иисуса”»⁶⁷. Действительно, Дионисий никогда не излагает учение о Христе само по себе, в отдельном трактате или главе. Возможно, он только намеревался написать или, по крайней мере, имел в виду необходимость особых «сочинений об Иисусе», а именно «Богословские

⁶² Флп. 3, 8.

⁶³ Кол. 2, 10.

⁶⁴ Кол. 1, 16.

⁶⁵ Meyendorff 1974. P. 28.

⁶⁶ Wesche 1989. P. 64.

⁶⁷ Hauken 1984. P. 317.

элементы»⁶⁸ и «Богословские очерки»⁶⁹. Тем не менее при знакомстве с трактатами «О небесной иерархии», «О церковной иерархии» и «О Божественных именах» складывается впечатление, что мы имеем дело не с отрывочными фрагментами, но с целостным видением того, какой смысл и значение имеет христология. Несмотря на слишком общее, не входящее в частности описание Воплощения Христа, в «Ареопагитиках» подчеркивается, что оно произошло не призрачно, но через вочеловечение⁷⁰. В своей христологии Ареопагит смело применяет катафатический и апофатический методы, ясно сформулированные им в «Мистическом богословии» по отношению к Богу⁷¹: воплощение Иисуса «ярче всякого богословия» и в то же время «неизреченно» и «непостижимо»⁷².

В последней, 5-й части своего исследования, посвященной месту христологии в «Ареопагитиках», Р. Роке, в свою очередь, полагал, что Дионисий слабо подчеркнул человечество Христа: по его словам, «можно только сожалеть, что [Ареопагит] полностью оставил без внимания человеческий элемент Воплощения и не высказался ясно по вопросу о союзе Божества и человечества во Христе»⁷³. Упрек в некоторой невысказанности человечества Христа, помимо общих рассуждений о стремлении автора выдать себя за писателя I века, не знакомого с последующими богословскими формулами, можно смягчить и тем, что вольно или невольно Дионисий выступает продолжателем традиции богословствования Александрийской школы, представители которой уделяли особое внимание учению о Логосе и в большей мере подчеркивали Божество Спасителя, чем Его человечество. В качестве предшественников Ареопагита можно сослаться на Климента Алек-

⁶⁸ De divinis nominibus 2, 9 (Р. 133:14).

⁶⁹ De divinis nominibus 11, 5 (Р. 221:11).

⁷⁰ De ecclesiastica hierarchia 3, θεωρία 12 (Р. 92:22); «мы таинственно приняли, что Он (= Христос) воспринял сущность человека» (τὸ μὲν ἀνδρικῶς αὐτὸν οὐσιωθῆναι μυστικῶς παρειλήφμεν. De divinis nominibus 2, 9 (Р. 133:7–8)).

⁷¹ De mystica theologia 3:1–2 (Р. 146).

⁷² Ἀλλὰ καὶ τὸ πάσης θεολογίας ἐκφανεστάτον ἢ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία καὶ ἀρρήτος ἐστὶ λόγῳ παντὶ καὶ ἄγνωστος νόῳ παντὶ... См.: De divinis nominibus 2, 9 (Р. 133:5–12).

⁷³ Roque 1983. Р. 318.

сандрийского⁷⁴ или на Оригена⁷⁵. По мысли одного из крупнейших западных ученых в области христологии А. Грильмейера, и у свт. Афанасия Александрийского в его достаточно взвешенной христологической формуле «Слово-плоть» Божество Бога Слова все же преобладает над человечеством и остается «исключительным и главенствующим началом»⁷⁶.

И наконец, в-третьих, иеромонах Александр (Голицын), резюмируя свое обстоятельное исследование о тайноводстве Дионисия «*Et intrabo ad altare Dei*», отмечает: «... при любом рассмотрении Ареопагитского корпуса, если пренебречь или утратить из виду, что Христос воистину занимает в них центральное место, вся система тотчас лишится последовательности...»⁷⁷.

5. СОБЛЮДЕНИЕ И ОТМЕНА ЗАКОНОВ ИЕРАРХИЧЕСКОГО ПОСРЕДСТВА В ХРИСТОЛОГИИ И САКРАМЕНТОЛОГИИ

Прежде чем остановиться на последней, наиболее нам близкой, точке зрения, постараемся кратко изложить общую идею, позволяющую поместить христологию Ареопагита в общий контекст его учения. И отрицающие, и полностью или частично признающие христологию Ареопагита так или иначе признают учение об иерархическом посредстве и ту особую роль, которую выполняет в нем Господь наш Иисус Христос. Бог Слово возглавляет все иерархии вне зависимости от того, когда эти иерархии были учреждены: как глава небесной иерархии Он является посредником между всей иерархией и Богом Отцом, как гла-

⁷⁴ *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* 5, 105, 4 (Ed. L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. 3. V., 1970 (GCS 17)). Согласно учению Климента, в богочеловечестве Христа Божественный Логос, Его «внутренний человек», занимает владычественное положение, а душа лишь служит Ему и выступает посредницей между Логосом и телом. См.: Grillmeier 1973. P. 190–191.

⁷⁵ *Origenes*. *De principiis* 2, 6, 6 (*Origenes vier Bücher von den Prinzipien* / Ed. H. Gögemanns, H. Karpp. Darmstadt, 1976). О христологии Оригена подробнее см.: Grillmeier 1973. P. 339.

⁷⁶ См.: Grillmeier 1973. P. 254–255.

⁷⁷ Ἀλέξανδρος (Γκολίτσιν), *ieroμ.* 2000. P. 398.

ва церковной иерархии Он — посредник между церковной и небесной иерархией. При этом небесную иерархию Он возглавляет по Своему Божеству (именно как Бог Он — ее первое начало, сущность, сила и совершенство⁷⁸), а церковную — по человечеству (как человек Он — ее первый «священноначальник»⁷⁹, «начинатель»⁸⁰ и «посвятитель»⁸¹). Данная идея была описана Р. Роком и названа им «двойным посредничеством» (*une double médiation*)⁸².

Может показаться, что идея двойного посредничества Христа слишком механически вписывается в общую иерархическую схему Ареопагита. Действительно, при более детальном рассмотрении она формулируется достаточно парадоксально, ибо, став поистине человеком, Иисус оказался ниже ангелов: Он «пренебесных существ пресущественная Причина... покорно повинуется определениям Отца и Бога, которые Ему передаются через ангелов (*δι' ἀγγέλων διατυπώσεσιν*)»⁸³. Из этого места видно, что по человечеству Иисус Христос, подобно первым чинам церковной иерархии, которые должны быть устроены, обучены и обожены через созерцание более возвышенных иерархий, покорен в Своих отношениях с Отцом посредству ангельских существ. Таким образом, может даже сложиться превратное представление, что человечество Христа отделено от Богоначального Христа, Которого стремятся достичь церковная иерархия и низшие чины небесной иерархии через посредство высших чинов⁸⁴, чтобы затем через Его посредство достичь полного совершенства⁸⁵ в единении с Богом. В. М. Лурье, решительно несогласный с идеей «двойного посредничества» Р. Рока, усматривает в подчинении иерархическому порядку продолжение акта умаления Богочеловека наряду с восприятием Им «нормального человеческого бытия»⁸⁶.

⁷⁸ De ecclesiastica hierarchia. 1, 1 (Р. 63:12–64:2).

⁷⁹ Ibidem 5, 5 (Р. 107:17).

⁸⁰ Ср. Ibidem 5, *ἑωρτία* 3 (Р. 111:16–17).

⁸¹ Ibidem 5, *ἑωρτία* 3 (Р. 112:9).

⁸² Roques 1883. Р. 322.

⁸³ De caelesti hierarchia 4, 4. (Р. 23:10–14) (рус. пер.: Прохоров 1997. С. 49, 51).

⁸⁴ De ecclesiastica hierarchia 1, 1 (Р. 64:6–14).

⁸⁵ Ibidem 5, 5 (Р. 107:16–17).

⁸⁶ Мейендорф И., протопр. 1997. С. 428.

Однако, даже уступая выбранной схеме, Дионисий совсем не игнорирует *единство* Божественной и человеческой природ Христа, которые ни на одно мгновение не отделились друг от друга. В «Ареопагитиках» говорится о том, что как человек Бог Слово воспринял всю полноту нашего состояния⁸⁷, стал истинным человеком⁸⁸ без какого-либо умаления Божественной ипостаси Бога Слова; жизнь Христа — Божественная и одновременно человеческая⁸⁹. Самое знаменитое выражение Дионисия — «богомужное действие» (θεανδρικὴ ἐνέργεια)⁹⁰ — тоже свидетельствует о единстве человеческой и Божественной природ Бога Слова Христа (но не о единой природе, как хотели монофиситы⁹¹).

Также и спасительное дело Христово, описываемое Ареопагитом, совершенно невозможно представить в ступенчатой системе строго выдержанной неоплатонической схемы. В Воплощении Бог Слово воспринял нашу сущность, которую Он просветлил и уврачевал. Непросветленный и «безвидный наш ум» наполнился «божественнейшим светом» и «боговидными красотами», а душа всецело спаслась⁹². После «крайнего единения» нашей малости — человеческой сущности — с Божеством для всех нас открывается подлинная возможность соединиться в одном теле Христовом и стать Его полноправными членами в тесном союзе с «божественными членами»⁹³. Даровав нам божественную жизнь, которой мы были лишены⁹⁴, Бог Слово Своей Божественной жизнью и Своей смертью на кресте целиком нас искупил, восстановил и обожил⁹⁵.

⁸⁷ De ecclesiastica hierarchia 3, θεωρία 11 (Р. 91:8–14).

⁸⁸ Epistula 4 (Р. 160:5). De divinis nominibus 2, 9.10 (Р. 133:7–12; 135:2–9).

⁸⁹ De ecclesiastica hierarchia 5, θεωρία 4 (Р. 111:23–24).

⁹⁰ «[Иисус Христос] не по Божеству делал божественные вещи и не по человечеству — человеческие, но как Бог, ставший человеком, совершив в нашу пользу некоторое новое богомужное действие» (Epistula 4. Р. 161:8–10).

⁹¹ См.: Coffey 1999. Р. 407, 408, где делается попытка доказать, что «воипостазирование» «открывает возможность представить человеческую природу Христа как богомужную в том смысле, в каком ее понимал Ареопагит, без какого-либо уклонения от православного учения» (Ibidem. Р. 423).

⁹² De ecclesiastica hierarchia 3, θεωρία 11 (Р. 91:18–21).

⁹³ См.: Ibidem 3, θεωρία 12 (Р. 93:3–6).

⁹⁴ См.: Ibidem 3, θεωρία 11.

⁹⁵ См.: Ibidem 4, θεωρία 10 (Р. 102:11–16).

Итак, подчинение Богочеловека иерархическому порядку могло оказаться только его нарушением: с человечеством, находящимся ниже ангелов, соединено все превосходящее Божество; с Божеством, превышающим все небесные чины, соединено находящееся ниже их человечество. О нарушении чина известны слова Ареопажита: «И во времени оказался Вечный, и внутри нашей природы стал Тот, Кто пресущественно превзошел (*ὑπερουσίως ἐχβεβηκώς*) чин всякой природы»⁹⁶. Тому, Кому повеления Отца передаются через ангелов, служат все чины небесных и земных сил. Иерархический порядок, дарованный Богом для нашего спасения и обожения через восхождение по его ступеням («Богоначальное блаженство... даровало иерархию для спасения и обожения всех разумных и умных сущностей»⁹⁷), не является необходимым для умалившего Себя Бога, нисхождение Которого к нам через Воплощение нарушило все иерархические или философские законы. Это «нарушение» продолжилось и продолжается в Его теле — в церковной иерархии: присутствие Христа в каждом Своем члене не опосредовано ничем, что является величайшей тайной, непостижимой для нас, но действительно в нас совершающейся.

О том, что с пришествием в мир Христа иерархия нарушается и становится иной, из западных ученых, насколько нам известно, упомянул только Д. Рутледж⁹⁸, автор вступления к английскому переводу трактата «О церковной иерархии»: «... [Христос] низвел небесную иерархию и само небо к церковной иерархии вместе с Собой: *святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба*⁹⁹. И напротив, поскольку цель Воплощения привести людей обратно к союзу с Богом через усвоение, восстановление (*incorporation, rescapitulation*) во Христе, постольку она может быть описана как взятие церковной иерархии к небесной»¹⁰⁰. Данное нарушение иерархии в христологии иллюстрирует основную мысль Д. Рутледжа о параллельном существовании обеих иерархий, а точнее, о взаимопроникновении соответствующих

⁹⁶ См.: *De divinis nominibus* 1, 4 (Р. 113:8–11).

⁹⁷ *De ecclesiastica hierarchia* 1, 4 (Р. 66:20–67:1).

⁹⁸ Ср.: Мейендорф 1974. С. 428, 429.

⁹⁹ Откр. 21, 2.

¹⁰⁰ См.: Rutledge 1964. Р. 32.

друг другу чинов, живущих друг в друге, вместо более традиционного и общепринятого представления о соподчинении церковной иерархии вышестоящей небесной¹⁰¹.

Помимо Боговоплощения, нарушение иерархического посредства наиболее сильно проявляется в таинстве Евхаристии, в котором главным является присутствие Христа и Его «Божественное действие» — «теургия» (*θεουργία*), заключающее в себе все богословие (*ἔστι τῆς θεολογίας ἡ θεουργία συγκεφαλαίωσις*)¹⁰². Полнота Богообщения, которой приобщается в Евхаристии любой член церковной иерархии, исключает не только нисходящее посредство, но и восходящее: таинство собрания (так Ареопagit называет Евхаристию), представляющее, по описанию Дионисия, в виде «священного множества символов», вновь возвращает к свойственному ему единству¹⁰³ «возводимых», что изображается как «возвращение» (*ἐπιστροφή*)¹⁰⁴. Непосредственность этого возвращения подразумевается, потому что ни о каком другом более тесном способе Богообщения речи не идет.

Уподобление, насколько возможно, «божественнейшей жизни»¹⁰⁵, являющееся, в частности, основным условием для достойного служения Евхаристии или участия в ней, является равным призванием для всех. Уподобление Христу делает епископа способным совершать божественные таинства¹⁰⁶, а христиан — становиться «членами Христа»¹⁰⁷ и достигать состояния «блаженного совершенства»¹⁰⁸. Несмотря на разные способности, все члены Церкви Христовой через уподобление и подражание Богу могут удостоиться высочайшей награды — имени Божия¹⁰⁹. Только несоответствие и сопротивление очей ума приводит к разным уровням приобщения к божественному светодаянию, «хотя луч

¹⁰¹ См.: Rutledge 1964. P. 31–33.

¹⁰² De ecclesiastica hierarchia 3, *θεωρία* 5 (P. 84:21).

¹⁰³ Ibidem 3, *θεωρία* 3 (P. 82:22–83:10).

¹⁰⁴ Термины, разработанные в платонической традиции, начиная с Плотина, детально описанные Проклом.

¹⁰⁵ Ibidem 3, 12 (P. 93:20–21).

¹⁰⁶ Ibidem 444 A (P. 92:14–18).

¹⁰⁷ Ibidem 7, 1 (P. 121:5–6).

¹⁰⁸ Ibidem 7, *μυστήριον* (P. 123:9).

¹⁰⁹ De caelesti hierarchia 12, 3 (P. 43:19).

источника един, прост, вечно неизменен и прераспростерт»¹¹⁰. В силу этого для нас открывается возможность, «получив в безмолвии благотворные лучи Христа, истинно благого и сверхблагого, быть световидимыми через них к Его божественным благодеяниям»¹¹¹.

Таким образом, мы можем уточнить высказывание Рене Рока. Христос не присутствует в жизни христианина только в силу его внутреннего несоответствия этому присутствию. Иерархия, необходимая для нас, не может замедлить быстроту Божественного действия и ослабить силу Его присутствия в нас. Христос — *полнота наполняющего вся во всем*¹¹² — присутствует полностью в каждом члене Своего Тела Церкви, в иерархии, единой и многообразной в Нем. То, что Дионисий мало говорит о Христе и Его человечестве, не удаляет его от Христа и по той простой причине, что он сам находится внутри тела Христова — Церкви. Можно согласиться с А. Лаутом в том, что «Дионисий гораздо более христоцентричен, чем обыкновенно думают»¹¹³, и с иеромонахом Александром (Голицыным), писавшим, что для Дионисия весь «освященный мир, Церковь, является образом Воплощения»¹¹⁴.

В одном из своих сочинений свт. Кирилл Александрийский, христология которого считается одной из самых близких к христологии «Ареопагитик», выразил в очень близких тонах то, что, должно быть, было очевидно их автору: «Ангелы и архангелы и высшие их, даже сами херувимы, не иначе святы, как через одного только Христа (*διὰ μόνον Χριστοῦ*), во Святом Духе. Итак, Он — жертвенник, Он — каждение и первосвященник, Он же подобным образом Кровь, очищающая грехи»¹¹⁵.

Исследователи, считающие Ареопагита более философом, чем христианином, могут сказать, что христология, нарушающая иерархию, это просто неудачная попытка компиляции разнородных и противополож-

¹¹⁰ Ibidem 9, 3 (Р. 38:8–10).

¹¹¹ Epistula 8, 1 (Р. 173:11–13).

¹¹² 1 Кор. 15, 28.

¹¹³ Louth 1989. Р. 159–175. Особенно Р. 171, 172.

¹¹⁴ Ἀλέξανδρος (Γκολίτσιν), *ισερομ.* 2000. Σ. 129.

¹¹⁵ *Cyrillus Alexandrinus. De adoratione et cultu in spiritu et veritate // PG 68, 625:16–21.*

ных друг другу явлений философии и христианского мирозерцания, которые, однако, остаются несовместимыми друг с другом. С нашей точки зрения, автор «Ареопагитик», не стремящийся, при всей строгости своей системы, к последовательному применению исключительно прямолинейных иерархических принципов в области неподвластной им духовной жизни каждого христианина, выразил самую суть церковного учения, которое, в своем зрелом состоянии, отнюдь не избегало философских концепций. Гениальность этого взгляда — в очень храбром сочетании опосредованности иерархии с непосредственностью теофании, как мы пытались показать в настоящей статье.

6. И ПОСЛЕДНИЕ БУДУТ ПЕРВЫМИ

О влиянии Ареопагита на последующую традицию написано немало исследований. Не могла остаться незамеченной и идея иерархического посредства. Наиболее часто она будет появляться в церковной гимнографии, где все небесные силы (часто собирательно именуемые ангелами) предстают ходатаями за людей¹¹⁶, просветителями их душ, передавая от высших чинов к низшим исходящий от Бога свет. Прп. Иоанн Дамаскин писал в Октоихе: «Зрелищем Богоначалия внимательно, сияющие Серафимы, и Херувимы сиянием, с Престолами превознесенными, богоподражательно следующих за ними просвещают»¹¹⁷. Или в ексапостиларии 3-го гласа сказано: «Небо звездами украсивый яко Бог, и твоими Ангелы всю землю световода, Творче всех, воспевающих Тя спаси»¹¹⁸.

Иногда эта идея приобретала слишком искусственные черты, как, например, в «Слове на Благовещение», приписываемом свт. Афанасию Великому. Здесь, под очевидным влиянием Ареопагита, Благою весть Божией Матери возвещает не только архангел Гавриил, но все девять небесных чинов¹¹⁹. В стремлении согласовать девятичинную иерархию

¹¹⁶ См.: Ексапостиларий вторника. Гл. 2.

¹¹⁷ Τῆ θείᾳ τῆς θεαρχίας προσεχῶς, λάμποντα τὰ Σεραφεῖμ, καὶ Χερουβεῖμ λαμπρότετι, σὺν τοῖς θρόνοις τοῖς ἐπηρμένοις, θεομιμητῶς τοῖς ἐξῆς φωτίζουσιν (Октоих, гл. 2. Пн. Канон бесплотным, гл. 5).

¹¹⁸ См.: Ексапостиларий. Гл. 3.

¹¹⁹ Athanasius. In annuntiatione. [Sp.] // PG 28, 940:3–33.

со свидетельством Священного Писания, автор Слова механически встраивает иерархическую схему в канву евангельского повествования.

С другой стороны, в Византии идея иерархического посредства продолжала цениться даже тогда, когда со всей очевидностью открывалась абсолютная несводимость к ней христианской теофании. Ярчайшим примером может послужить рассуждение свт. Григория Паламы об ангелах из «Триад» (2, 3), которое, с точки зрения немецкого исследователя Риттера, вступает в «очевидное противоречие» с учением Ареопагита¹²⁰. Продолжая иерархический подход последнего, свт. Григорий идет гораздо далее него в раскрытии пределов теофании. «Итак, не только у ангелов, но и у нас боговидения совершаются не только опосредованно и через других, но и непосредственно и самоявленно, без передачи от первоначальных к вторичным, ибо Господь господствующих не подлежит законам твари»¹²¹.

Затем свт. Григорий делает совершенно несогласное с Ареопагитом утверждение о том, что после воплощения Христова низшие чины берут на себя функцию высших и становятся просветителями и посвятителем последних и что происходит обратное, когда, согласно обетованию Христа, первые становятся последними¹²². Свт. Григорий значительно расширяет ряд библейских примеров, подтверждающих новый богооткровенный порядок вещей, и перетолковывает некоторые из них в нужном ему смысле. Пастухи услышали славословие о рождении Христа через ангелов¹²³, но слава Божия осияла их непосредственно¹²⁴. Благовещение Деве Марии произошло через ангела¹²⁵, но Бог вселяется в нее без ангельского посредства. Из отдельных исключений, нуждающихся в специальных экзегетических пояснениях, как это было у Ареопагита, такие

¹²⁰ Ritter 1997. P. 565–579.

¹²¹ *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* 2, 3, 29:17–21. Рус. пер.: Бибихин 1995. С. 216.

¹²² Ср. Мф. 19, 30.

¹²³ *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* 2, 3, 28:19–24 (Ed. J. Meyendorff. Louvain, 1973 (*Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents* 30)). Ср.: *De caelesti hierarchia* 4, 4 (P. 23:6–9).

¹²⁴ Лк. 2, 9–10.

¹²⁵ *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* 2, 3, 28:28–3 (P. 563). Ср.: *De caelesti hierarchia* 4, 4 (P. 22:25–23:5).

примеры становятся у Фессалоникийского святителя правилом и своеобразной нормой. Теперь уже не небесная иерархия учит церковную, а церковная небесную. Не о том ли пишет апостол Павел: *Ныне через Церковь многообразная мудрость Божия стала известна началам и властям!*¹²⁶ Впрочем, по мысли свт. Григория, эта норма не отменяет, но только лишней раз подтверждает общий иерархический принцип: «Но если меньшие через благодать посвящают больших, то этим сам чин благоустроения (ἡ τῆς εὐκοσμίας τάξις) опять же соблюдается в нерушимом и чудном порядке»¹²⁷. Иеромонах Александр (Голицын) попытался разрешить возникшее противоречие в одной из своих статей за счет практически полной редукции иерархического посредства¹²⁸. Но стоит ли не в полной мере замечать то, что составляет самый глубинный смысл учения, изложенного в Ареопагитском корпусе?

Итак, неужели автор «Ареопагитик», близкий церковной традиции даже тогда, когда многим казался неоплатоническим философом, лишь представлялся христианином, подобно тому как он хотел выдать себя за обращенного апостолом Павлом судью Ареопага? На этот вопрос в седьмой песне канона¹²⁹ святому Дионисию Ареопагиту находим достойный ответ:

Основания сердца
утвердив на камне
учений Христа, отче блаженный,
ты таинственно восшел,
мудрый, на акрополь
таинственных добродетелей¹³⁰.

Τὰς βάσεις τῆς καρδίας
ἐπὶ πέτραν πεξάμενος
τῶν δογμάτων τοῦ Χριστοῦ, πάτερ μακάριε,
μυστικῶς ἐπανῆλθες
πρὸς τὴν ἀκρόπολιν, σοφέ,
τῶν μυστικῶν ἀρετῶν.

¹²⁶ Еф. 3, 10. См.: *Gregorius Palamas*. Trias 2, 3, 29:11–13. Рус. пер.: Библихин 1995. С. 217.

¹²⁷ *Gregorius Palamas*. Pro hesychastis 2, 3, 29:16–18. Рус. пер.: Библихин 1995. С. 217.

¹²⁸ См.: Ἀλέξανδρος (Γκολίτσιν), ἱερομ. 2000, а также монографию: Alexandr (Golitzin), hierom. 1994.

¹²⁹ Опубликовано по рукописи Гроттаферратского монастыря.

¹³⁰ *Analecta Hymnica Graeca*. II Canones Octobris. R., 1979. P. 9.

На Акрополь можно подняться только со стороны Ареопага, который навсегда останется местом сражения евангельского благовестия с ложью языческих богов. Каждому надлежит самостоятельно решить, спуститься ли ему вниз, не находя ответа на вопрос: *Что есть истина?*¹³¹, или подняться вверх по иерархическим ступеням вслед за Ареопагитом к Тому, Кто есть Альфа и Омега нашей жизни, ее начало и конец, Кто сказал: *Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня*¹³².

БИБЛИОГРАФИЯ

- Дионисий (Шленов), иером. 2001 — *Дионисий (Шленов), иером.* Ареопагитики // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 195—213. [*Dionisii (Shlenov), ierom.* Ареопагитики (Ареопагитіс' works) // Православнаіа Еnсіклоpedіа (Orthodox Encyclopedia). 2001. Т. 3. Р. 195—213.]
- Мейендорф И., протопр. 1997 — *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997. [*Mejendorff J., protopr.* Zhizn' i trudy sviatitelia Grigoriia Palamy: Vvedenie v izuchenie (Life and works of St. Gregory Palamas: introduction to the study) / Per. G. N. Nachinkina pod red. I. P. Medvedeva i V. M. Lourie. Saint Peterburg, 1997.]
- Шичалин. Об истинности... — *Шичалин Ю. А.* Об истинности философских построений в связи с концепцией генад Прокла. С. 1—16 (машинопись). [*Shichalin Iu. A.* Ob istinnosti filosofskikh postroenii v sviazi s kontseptsei gennad Prokla (About the validity of philosophical concepts in connection with Prokl's concept of enneades). Р. 1—16 (mashinopis').]
- Coffey 1999 — *Coffey D.* The Theandric nature of Christ // TS. 1999. Vol. 60. Р. 405—431.
- Alexandr (Golitzin), hierom. 1994 — *Alexandr (Golitzin), hieromonk.* Et introibo ad altare Dei: the mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the Eastern Christian Tradition. Thessaloniki, 1994.
- Ἀλέξανδρος (Γκολίτзин), ієром. 2000 — *Ἀλέξανδρος (Γκολίτзин), ієром.* Ὁ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης στα ἔργα τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ: περὶ τοῦ ἐρωτήματος μίας «χριστολογικῆς ἐπανόρθωσης» καὶ ἄλλων σχε-

¹³¹ Ин. 18, 38.

¹³² Ин. 14, 6.

- τικῶν θεμάτων // Πρακτικά διεθνῶν ἐπιστημονικῶν συνεδρίων Ἀθηνῶν (13–15 Νοεμβρίου 1998) καὶ Λεμεσοῦ (5–7 Νοεμβρίου 1999). Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς στη ἱστορία καὶ στο παρόν / Ἐποπτεία Γ. Ι. Μαντζαρίδη. Ἐρὰ Μεγίστη Μονὴ Βατοπαιδίου. Ἄγιον Ὅρος, 2000. Σ. 619–643.
- Gersh 1984 – *Gersh S.* Ideas and Energies in Pseudo-Dionysius the Areopagite // *StP.* 1984. Vol. 15. P. 297–300.
- Griffith 1997 – *Griffith R.* Neo-Platonism and Christianity: Pseudo-Dionysius and Damascius // *StP.* 1997. Vol. 29. P. 238–243.
- Grillmeier 1973 – *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. P., 1973. Vol. 1.
- Grondij 1962 – *Grondij L. H.* The patristic origins of Palamas' doctrine of God // *StP.* 1962. Vol. 5. P. 324–325.
- Hauken 1984 – *Hauken A. I.* Incarnation and Hierachy: the Christ according to Ps-Dionysios // *StP.* 1984. Vol. 15. P. 317–320.
- Hathaway 1969 – *Hathaway R. F.* Hierarchy and the definition of order in the Letters of Ps-Dionysius. Hague, 1969.
- Himmelfarb 1993 – *Himmelfarb M.* Ascent to heaven in Jewish and Christian Apocalypses. Oxford, 1993.
- Koch 1900 – *Koch H.* Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus u. Mysterienwesen. Mainz, 1900.
- Louth 1989 – *Louth A.* Dionysius the Areopagite. L., 1989.
- Meyendorff 1974 – *Meyendorff J.* Byzantine Theology. Historical trends and doctrinal themes. New York, 1974.
- Ritter 1997 – *Ritter A. M.* Gregor Palamas als Leser des Dionysius Pseudo-Areopagita // *Denys l'Aréopagite et sa postérité / Ed. Y. de Andia.* P., 1997.
- Roque 1983 – *Roque R.* L'univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. P., 1983.
- Rorem 1989 – *Rorem P.* The Biblical allusions and overlooked quotations in the Pseudo-Dionysian Corpus // *StP.* 1989. Vol. 23. P. 61–65.
- Rutledge 1964 – *Rutledge D.* Cosmic Theology. The Ecclestial Hierarchy of Pseudo-Denys: An Introduction. L., 1964.
- Saffrey 1990a – *Saffrey H. D.* Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus // *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin.* P., 1990. P. 227–234 (1-е издание: *StP.* 1966. Vol. 9. P. 98–105.)
- Saffrey 1990b – *Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus // Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin.* P., 1990. P. 235–248.

- Saffrey 1997 — *Saffrey H. D.* Theology as science (3-rd — 6-th centuries) // StP. 1997. Vol. 29. P. 321—339.
- Sheldon-Williams 1966 — *Sheldon-Williams I. P.* The P^s-Dionysius and the Holy Hierotheus // StP. 1966. Vol. 8. P. 108—116.
- Stiglmayr 1895 — *Stiglmayr J.* Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel // Historisches Jahrbuch des Görres-Gesellschaft. 1895. Bd. 16. S. 253—273, 721—748.
- Wesche 1989 — *Wesche K. P.* Christological doctrine and liturgical interpretation in Pseudo-Dionysius // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1989. Vol. 33. P. 53—73.

ПЕРЕВОДЫ

- Бибихин 1995 — *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмольствующих / Пер., послесловие и комм. В. Вениаминова [В. В. Бибихина]. (История христианской мысли в памятниках). М., 1995. [*Grigorii Palama, svt.* Triady v zashchitu sviashchennobezmolstvuiushchikh (Triads for protection of the hesychastes) / Per., posleslovie i komm. V. Veniaminova [V. V. Bibikhina]. (Istoriia khristianskoi mysli v pamiatnikakh). Moscow, 1995.]
- Прохоров 1997 — *Дионисий Areopagit.* О небесной иерархии / Пер. Г. М. Прохорова. СПб., 1997. [*Dionisii Areopagit.* O nebesnoi ierarkhii (Dionysius the Areopagite's De caelesti hierarchia) / Per. G. M. Prokhorova. Saint Peterburg, 1997.]
- Прохоров 2001 — *Дионисий Areopagit.* О церковной иерархии. Послания / Вступ. статья, подготовка греческих текстов и их русский пер. Г. М. Прохорова под ред. иером. Григория (В. М.) Лурье. СПб., 2001. [*Dionisii Areopagit.* O tserkovnoi ierarkhii. Poslaniia (Dionysius the Areopagite's De ecclesiastica hierarchia. Epistles) / Vstup. stat'ia, podgotovka grecheskikh tekstov i ikh russkii per. G. M. Prokhorova pod red. ierom. Grigoriia (V. M.) Lur'e. Saint Peterburg, 2001.]

Abstract

Dionysius (Shlenov), hegumen. A hierarchical means and the spontaneity of Theophany according to “The Corpus Areopagiticum”

The A. lists some opinions of Western researchers concerning Dionysius the Areopagite's dependence on Neoplatonic Philosophy. The A. considers the idea of “hierarchical mediation”, which is characteristic of The Corpus Areopagiticum. The most striking example of this idea is St. Gregory the Theologian's teaching about the second and third lights. In general, the A. concludes that the Areopagite accepts only the ascending dialectics of Proclus: from the lowest to the highest, but he dares not limit the force of the Divine presence by any hierarchical steps in the reverse motion: from the highest to the lowest. The A. proves this thesis by Areopagite's christology, which does not confirm — as is commonly believed — the hierarchical scheme but rather destroys it altogether. Neither the Western nor our own scientific communities have properly recognized this disruption, D. Routledge once pointed out. The unknown author of the Corpus Areopagiticum preserves both the consistent hierarchical system and the direct nature of theophany while redefining brilliantly the philosophical constructs in a Christian spirit.

Keywords: The Corpus Areopagiticum, theophany, hierarchical means, Neoplatonism, christology, Sacramentology, the Eucharist.