

*В. А. Андрушко  
Национальный университет  
“Киево-Могилянская академия”*

### **АРЕОПАГИТИКИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ГРЕКО-СЛАВЯНСКОЙ И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ**

Для изучения истории украинско-балканских связей XIV–XV вв. большое значение имеет исследование славянского перевода произведений Псевдо-Дионисия Ареопагита (V в.), выполненного на Балканах в 1371 г. по заказу болгарского митрополита Феодосия афонским монахом Исайей. Завезенный на Русь в начале XV в., вероятно, митрополитом Киприаном, этот перевод Ареопагитик, известный во множестве списков, оказал большое влияние на отечественную культуру<sup>1</sup>. На Руси сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита были известны во множестве списков, эти произведения не только читали, но также и комментировали<sup>2</sup>. Сочинения Дионисия оказали глубокое влияние, прежде всего, на средневековую русскую живопись<sup>3</sup>, на них часто ссылались русские и украинские писатели-полемисты в своей полемике с католическими богословами в XVI–XVII вв.<sup>4</sup>. В средневековой Западной Европе Псевдо-Дионисий Ареопагит традиционно почитался, как соратник апостола Павла, первый епископ города Афин и христианский мученик. Влияние ареопагитских сочинений на средневековую западную культуру огромно. В одной статье трудно осветить все рецепции богословской системы Псевдо-Дионисия Ареопагита в средневековом богословии, философии, живописи, поэзии, архитектуре. В настоящий момент речь пойдет о переводческой традиции, и даже не обо всей традиции, а только об одном ее историческом отрезке, представленном двумя самыми первыми дошедшими до нас памятниками, характеризующими восприятие, перевод и комментирование цикла в средневековой греко-славянской традиции и Западной Европе. Это упоминавшийся выше перевод произведений Дионисия, вместе со схолиями Максима Исповедника, выполненный Исайей в 1371 г. и перевод на латинский язык, а также комментирование Ареопагитик средневековым западным богословом Иоанном Скотом Эриугеной, осуществленные в 875 г. по заказу короля Карла Лысого<sup>5</sup>. По-видимому, самым первым комментатором Дионисия в греческой тради-

ции был не византийский богослов Максим Исповедник (VIII в.), а Иоанн Скифопольский (VI в.). Схолии его в самостоятельном виде не дошли до нас, хотя средневековые ученые свидетельствовали о том, что они существовали: Анастасий Библиотекарь в своем письме к Карлу Лысому, высказывая общее суждение об эриугеновском переводе и схолиях к Ареопагитикам, обещал прислать ему схолии Иоанна Скифопольского вместе со схолиями Максима Исповедника<sup>6</sup>. Перевод и комментирование Дионисия Иоанном Скотом Эриугеной имели значение не для одного только “каролингского возрождения”, а положили начало целой традиции, которая в неизменном виде просуществовала вплоть до критических работ гуманистов XV в. – Георгия Трапезундского, Лоренцо Валлы, и даже независимо от них у Николая Кузанского и Марсилио Фичино.

В настоящей статье мы предполагаем сравнить обстоятельства появления первых переводов Дионисия на другие европейские языки, определить наиболее общие особенности переводов Эриугены и Исаяи, и, кроме того, выделить наиболее существенное и характерное в интерпретации Дионисия Максимом Исповедником и Иоанном Скотом Эриугеной.

Выполненный в XIV в. Исайей перевод сочинений Псевдо-Дионисия не был поводом для самого первого знакомства болгарских читателей с произведениями Псевдо-Дионисия Ареопагита. По свидетельству Анастасия Библиотекаря, выдающийся древнеболгарский мыслитель Константин-Кирилл Философ без колебания ставил сочинения Дионисия Ареопагита выше произведений отцов церкви<sup>7</sup>. Прежде чем приступить к сравнению текстов обоих переводов и комментариев, следует остановиться коротко на тех причинах, которые вызвали первые переводы Дионисия.

Мы знаем немного о подлинных мотивах, которыми руководствовался заказчик первого латинского перевода Ареопагитик в IX в. король Карл Лысый, если не считать всем известного факта, что в западной церковной традиции имя Дионисия Ареопагита, легендарного последователя апостола Павла, окружено не меньшим почтением, чем в восточной.

Возникновение же перевода Ареопагитик на славянский язык, бесспорно, явилось следствием распространения исихазма на Балканах в XIV в. Не последнюю роль в этом должны были сыграть споры, имевшие место на исихастских соборах 1351–1368 гг., о природе “фаворского света”. Споры эти велись между Варлаамом Калабрийским, его последователями и Григорием Паламой. Известно, что в своей полемике Григорий Палама, сам бывший на Афоне, опирался на сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита<sup>8</sup>.

Сведения, которые Исаяя сообщает в предисловии к своему пере-

воду, то положение, в котором оказалась значительная часть православных на Балканах во второй половине XIV в. – тяжелое поражение, нанесенное недавно турками болгарам, скорее объясняет потребность в такой традиционно читаемой литературе, которая рассчитана на читателя, знакомого с теорией индивидуального подвижничества и созерцания, к которой можно отнести и Ареопагитики.

В какой мере каждый из переводчиков, Исая и Иоанн Скот Эриугена, справились со своей задачей, и в какой степени они зависели от существовавшей прежде них традиции перевода и комментирования? Каковы наиболее существенные особенности трактовки ареопагитского учения о символизме теологии и учения об иерархии у обоих комментаторов, Максима Исповедника и Иоанна Скота Эриугены? Остановимся на сравнении работы обоих переводчиков. Исая убежден в том, что по своей природе славянский язык не менее, чем греческий, пригоден для изложения богословия. В предисловии к своему переводу корпуса сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита он пишет: славянский язык “от бога убо добръ сотворен бысть”<sup>9</sup>. Дело лишь в том, что славянский “лишением любоучения любочестивых слова мужей хитрости, якоже он (греческий. – В.А.) не удостойся”<sup>10</sup>. Перевод Исая точен и педантичен, он не стремится при переводе передавать все “эмфатические” смыслы, которыми изобилует греческий подлинник Дионисия. При этом Исая калькирует терминологию оригинала и полагается на толкование некоторых терминов Максимом Исповедником.

Эриугена, не имевший к моменту работы над переводом в своем распоряжении схолий Максима, допускает иногда весьма вольный перевод и не редко ошибается. С этой точки зрения, как на чрезвычайно интересное исключение, следует обратить внимание на то, что Эриугена при переводе сознательно стремился подчеркнуть “трансцендентный смысл”, непереваемость онтологических категорий.

Приведем фрагмент пятой главы “Мистического богословия” Дионисия<sup>11</sup> в оригинале, и в переводах Эриугены и Исая:

Дионисий

Αὐθις δὲ ἀνιόντες λέγομεν, ὡς οὔτε ψυχή ἐστιν, οὔτε νοῦς οὔτε φαντασίαν, ἢ δόξαν (De myst. theol. V, 1046).

И восходя еще выше, мы говорим, что не есть ни душа, ни ум, ни мечтание, или мнение...

Исая

Паки же въсходаше глаголем. ниже джша есть. ниже оум. ниже мечтаніе. или славж. .имать (Поч. Б. 11/113, с. 561 л.).

Эриугена

Iterum autem ascendentes dicamus ὧν neque anima est, neque intellectus, neque phantasiam, neque opinionem (1176 A).

В тексте перевода Эриугены появился термин “ὄν”, которого нет в греческом оригинале. В этом новом варианте начало главы должно было бы звучать так: “И восходя еще выше, мы говорим, что сущий не есть ни душа, ни ум, ни мечтание, ни мнение, или слава” и т.д. Эриугена как бы хочет подчеркнуть, что Дионисий подразумевает здесь Бога не как творческую причину, а как “сущего”, в соответствии с тем именем, которое бог открыл Моисею (Исход. 3). Для перевода онтологических категорий το ὄν, ὁ ὄν Эриугена использовал двуязычный морфемно-лексемный вариант перевода: non-ὄν “несущее”, super-ὄν “сверхсущий”, ante-ὄν “пресущественный”<sup>12</sup>. Нередко он вообще отказывается их переводить, как, например, в письмах Дионисия, в тех местах, где говорится о вочеловечении Иисуса Христа<sup>13</sup>. Например, в переводе 4 письма к Гайю:

Дионисий  
 Οὐ γὰρ ὡς αἴτιος ἀνθρώπων ἐνθάδε λέγεται ἄθρωπος ἄλλ’ ὡς αὐτὸς κατ’ οὐσίαν ὅλην ἀπληθῶς ἄνθρωπος ὄν (Epist. ad Gaio, IV, 1178 A).

Конечно, здесь он называется человеком не как творец людей, но по всей сущности, истинно человек есть.

Исайя  
 ...небо ко виновен человекъ. идеже глаголется человекъ. но яко тждно сжшествъ въсемъ въ истиннж человекъ сый (Поч. Б 11/113, с. 569 л.).

Эриугена  
 Non enim ut causalis hominum, hic dicitur homo, sed ut hoc secundum essentiam totam vere homo ὄν (1071 A).

Все эти случаи нельзя объяснить педантизмом переводчика<sup>14</sup>. В патристической литературе, еще со времен Евсевия Памфила (III–IV в.) и написанного им “Евангельского приготовления”, существовала тенденция сблизать учение Платона о бытии, сущем το ὄν, с ветхозаветным именем Бога Яхве – “Я есмь сущий”<sup>15</sup>. Даже некоторые филологи-гуманисты, такие как Иоанн Рейхлин<sup>16</sup>, разделяли эту точку зрения. В настоящий момент отметим, что причина, по которой Эриугена стремился подчеркнуть именно онтологический аспект некоторых категорий, не только в этом. Она заключается в той точке зрения, согласно которой основным подразделением природы является подразделение на сущее и несущее, которую Эриугена отстаивает в своем сочинении “О подразделении природы” (1, 1).

К числу подобных, интерпретирующих отступлений от текста подлинника, следует отнести некоторые неточности в переводе Эриугены трактата Дионисия “О божественных именах” (9, 4):

Дионисий  
 Καὶ κινεῖσθαι μὲν οἱ θεοὶ λέγονται νόες, κυκλικῶς... De div. nom, IV, 8, 704 C) Ψυχῆς δὲ κινήσις ἐστὶ κυκλικῆ μὲν ἢ εἰς εαυτὴν εἴσοδος... (De divin. nom. IV, 9, 705 A).

И божественные умы называются движущимися кругообразно... Движение же души кругообразно и возвращается само в себя.

Исайя  
 И двизатися оубо божественнѣ глаголатса оумовѣ. ѡкржжнѣ оубо... души же движеніе есть. ѡкржжнѣ оубо иже въ себѣ вѣход ... (Поч. Б 11/113, с. 217 л.).

Эриугена  
 Et moveri quidem divini dicuntur animi: circulariter quidem... Animae autem motus est circularis quidem in semetipsum introitus... (1133 B).

Эриугена находит для перевода двух различных терминов—“ум” νοῦς и “душа” ψυχή один эквивалент (anima), – душа. Это объясняется той онтологической и пантеистической тенденцией, которой воодушевляется богословская и философская концепция Эриугены, и которая нам известна по его сочинению “О разделении природы”.

Отождествление “ума” с “душей” удивительно удачно согласуется с тем монистическим и пантеистическим учением о душе, которое Эриугена предлагает в четвертой книге “О разделении природы” (IV, 5): “Душа вся есть жизнь, вся есть интеллект, вся есть рассудок, вся есть чувство, вся есть память, вся животворит тело, питает его, содержит и умножает”<sup>17</sup>. ...Вся побуждает природу и разум в самих вещах, превыше всякого телесного ощущения”<sup>18</sup>. Пантеистическое учение о существовании единого абсолютного бытия, развиваемое Эриугеной, побуждает его искать и в текстах Дионисия мысли, созвучные этому.

Корпус сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита был хорошо известен в Византии. В XIV в. византийский император Иоанн Кантакузен официально возложил на Варлаама Калабрийского изучение и толкование Псевдо-Дионисия Ареопагита в Константинополе. Варламиты и паламиты ссылались на Псевдо-Дионисия Ареопагита на разных основаниях: одни находят у него “мистические термины и формулы, ставшие традиционными у мистиков и богословов”<sup>19</sup>, другие же видели в нем, прежде всего, неоплатоника. Истолкование Варлаамом Дионисия можно резюмировать в двух предложениях: 1) человек не имеет перед собой другого пути к непознаваемому, чем тот, который ведет через познание существ, расположенных иерархически; 2) бог является сверхсущим и “по ту сторону существ”, а познание человеком бога оказывается “символическим”, ибо сотворенные существа могут быть лишь символами бога, и не способны образовывать с ним реальное единство. Варлаам ссылался при этом на проводимое Дионисием различие между отрицательным, апофатическим и положительным, катафатическим богословием<sup>20</sup>. Палама отвечал Варлааму: “Апофатическое богословие само по себе есть нечто иное, чем слово, тогда как существуют такие созерцания, которые превосходят слово”<sup>21</sup>. Дионисий считает, что каждое существо объединяется с богом в той мере, в какой это обеспечивает ему то онтологическое место, которое оно занимает в иерархии.

У Паламы понятие “аналогии” всегда независимо от любой иерархии; исключительно от усилий человека зависит достигнуть бога с помощью благодати<sup>22</sup>. Григорий Палама, как и Максим Исповедник, не признавали Псевдо-Дионисия Ареопагита неоплатоником. Примечательно, что и в средневековой греко-славянской и в западноевропейской традиции истинное историческое положение Ареопагитик, впитавших многое из философии средневекового неоплатонизма, обращается. Легендар-

ный Дионисий, епископ Афин, соратник апостола Павла, становится тем автором, у которого позаимствовал положения своей философии Прокл.

И в схолиях Максима Исповедника к сочинениям Дионисия, и в Псевдо-Эриугеновском комментарии на книгу “О мистическом богословии”<sup>23</sup> Дионисия проводилась мысль о том, что языческие философы намеренно утаивали его сочинения, вследствие чего о них ничего не знали ни Августин, ни Иероним.

Максим Исповедник приводит в прологе к своим схолиям толкование “некоего Христа ради трудолюбивого мужа”, которое есть и в славянском переводе сочинений Дионисия. Этот пролог убеждал читателя в том, что Прокл заимствовал свое учение у Дионисия: “Длъжно есть видѣти яко нещїи ѿт внѣшнихъ любомждрець и паче прокъль твореними блаженнаго дионисїа прїемлатъ въ словъ съписанїе и самъми же тыми рѣчми”<sup>24</sup>. На самом деле Ареопагитики многое заимствуют в философии Платона<sup>25</sup> и Прокла. Например, между 9 главой трактата Дионисия “О божественных именах” и диалогом Платона “Парменид” имеется настолько близкое соответствие, что можно говорить о прямом цитировании Платона Дионисием<sup>26</sup>. Даже в первых фразах молитвы, с которой обращается к христианской троице Дионисий в самом начале книги “О мистическом богословии”, можно признать начало комментария Прокла на “Парменида” Платона:

Прокл

Я молю всех богов и богинь ввести мой ум в предложенное учение, и возжигая во мне свет истины, открыть мне смысл учения о сущем, и отворить врата моей души к хранилищу наставлений боговдохновенного Платона<sup>27</sup>.

Дионисий

Троица пресущественная, пребожественная и преблагая... направь нас к полностью неведомой, пресветлой и абсолютной высоте таинственных речений, где простые, отрешенные и неизменные таинства богословия открываются в пресветлом мраке сокровенно-таинственного... Таковы да будут мои молитвы<sup>28</sup>.

Схолии Максима Исповедника и Пахимера являются важным, хотя и не единственным источником для понимания того, как усваивались произведения Дионисия в средневековой греко-славянской традиции. Безымянные переписчики и читатели оставили на полях славянских изводов сочинений Дионисия свои замечания, пометки, многие из которых, вероятно, были уже в том списке, который привез на Русь Киприан. Места, требующие особенного внимания, неоднократного чтения, отмечены на полях специальными указаниями, которые часто сопровождают знак животворящего креста: “обращеши крестъ... сжшее чти и паки zde чти сжшее” (найдешь крест, читай текст Дионисия, и читай текст усердно), “возвратис паки здъ, чти сжшее на тлъкованїе” (прочитай толкование Максима, вернись, еще раз прочти хорошо весь текст

Дионисия), “зде чти сущеє”, и даже такими, как “зри”, “знаменаи зде ѿт оумных” (также со знаком животворящего креста) (Поч. Б 11/113)<sup>29</sup>.

Своеобразие толкования Дионисия Максимом и Эриугеной заключается в том, что они не ограничивались двумя уровнями – поэтическим и вещественным, как Псевдо-Дионисий Ареопагит<sup>30</sup>. Дионисий усматривал в откровении своеобразный процесс от Ветхого до Нового Завета. Первой ступени его отвечает иерархия “легальная” (τὴν κατὰ νομὸν ἱερχίαν), которая воспроизводит истину в неясных отпечатках, отдаленно напоминающих прообразы, трудно понимаемых символах<sup>31</sup>. Вторая ступень дает церковную иерархию, которая возвышает человека до познания бога, ибо она находится между иерархией “легальной” и иерархией небесной, и причастна им обеим<sup>32</sup>. От небесной иерархии она заимствует интеллектуальное созерцание. От легальной, общедоступной иерархии она воспринимает ее чувственную символику, которую возвышает до познания бога. Согласно Дионисию, в богопознании существует прогресс, который осуществляется в пространстве и во времени. Церковная иерархия Нового Завета в большей степени проникнута божественными таинствами, чем иерархия общедоступная.

Для Максима иерархия вообще не выступает чем-то абсолютным. Только “событие” Христа, как справедливо отмечает В.П. Живов, имеет для него абсолютное значение<sup>33</sup>. У Эриугены иерархия выступает наподобие гегелевского снятия: каждый высший ранг не только отрицает, но и сохраняет, суммирует предыдущие<sup>34</sup>. Кроме того, Эриугена трактует идею спасения подчеркнуто рационалистически, связывая будущее блаженство с интеллектуальным созерцанием божественной сущности (“О разделении природы” – V, 31; 39).

Наконец, следует сравнить истолкование символики Дионисия Максимом Исповедником и Иоанном Скотом Эриугеной. Более наглядно и легко это можно сделать на примере истолкования иллюминативной символики. Напомним, что Дионисий, рассматривая символическое богословие, стремится исследовать в своих трактатах “О небесной иерархии”, “О божественных именах”, “О таинственном богословии” некий наиболее точный и простой вид богословия. В трактате “О таинственном богословии” (I, 1) Дионисий, например, утверждал, что мистическое богословие одновременно пространно (“многословно”) и кратко (“краткословно”)<sup>35</sup>. В трактате “О небесной иерархии” (II, 3) Дионисий разыскивает “ту степень простоты”, которой необходимо достигнуть посредством символических изображений<sup>36</sup>. В трактате “О божественных именах” (IV, 4) солнце и свет привлекаются как пример “наименьшего”, наиболее простого и точного уподобления божественному благу<sup>37</sup>.

Максим Исповедник и Эриугена подвергли тщательному анализу терминологию Дионисия, используемую им в этом фрагменте:

## Максим

Дионисий разрешает тотчас то несогласие, которое произошло из того, что было сказано о солнце, ибо после того, как он назвал солнце видимым образом божественного блага, называя творение образом творца, он тотчас прибавил “в предельном подобии”... Далее следует сказать, чем должно быть *πολλοστον ἄλληλιστα* “предельное отражение, или подобие”. Например, если кто-нибудь громко говоря и крича, скажет нечто, и тем, которые способны слышать его, голос его покажется менее громким; а те, кто находится на более отдаленном расстоянии, воспримут наименьшую и менее ясную часть звука, и еще хуже поймут то, что было произнесено, таков же и свет солнца, который не может быть прерван (247 АВ).

## Эриугена

Дионисий говорит, что следует образовывать формы не несогласные, но соответственные для обозначения небесных сущностей, также и из грубых частей земной и смертной материи, и не без основания, так как материя обладает субстанцией во всех своих порядках из высшего блага, которое единственно истинно существует, и заключает некоторые отражения, то есть отзвуки интеллектуальной красоты. Отражениями я называю те образы умопостигаемых вещей, как бы отзвуки, которые по гречески именуют *ἀλληλίστατα*. Как образ звука отражается в ущелье, или какой-нибудь расщелине, как образ тела отражается в зеркале, так и образы умопостигаемых красот небесных добродетелей ответствуют во всякой, даже самой грубой земной материи (164 В).

Сравнивая между собой оба эти фрагмента, легко увидеть различие в интерпретации символики Дионисия (в данном случае – иллюминативной) у Максима и Эриугены. Максим настаивает на имматериальности светолития божественной благодати, каковое должно угасать по мере того, как свет погружается в чуждую ему материю, потому что творение выступает здесь “предельным подобием” творца. Эриугена же считает, что мысль Дионисия как раз сводится к тому, что формы для обозначения “небесных сущностей” можно образовывать также и из грубых частей “земной и смертной” материи. Давая оценку работе обоих комментаторов, можно отметить, что в схолиях Максима на Псевдо-Дионисия Ареопагита больше развит филологический и догматический элемент, тогда как в комментариях Эриугены – драматический и мистический. Последнее утверждение может показаться спорным. Но достаточно напомнить, что именно у Эриугены световая символика Дионисия возвышается до создания теории “теофаний”, которая раньше просто не существовала<sup>38</sup>. Кроме того, примечательно, что для раскрытия того, как осуществляется впечатление трансцендентных, но в то же самое время родственных материй “небесных” форм, Эриугена использовал два, и при том равноправных понятия, символа: света и слова. Благодать “отсвечивает” в материи, материальные формы “ответствуют” благу. Эта тема будет в последствие виртуозна развита в средневековой западной мистике и поэзии, прежде всего – в “Божественной комедии” Данте Алигьери<sup>39</sup>. Что же касается эстетического аспекта иллюминативизма и судеб рецепции этого учения на Востоке, то они определялись исихастскими спорами о природе фаворского света, и почти полностью исчерпывались другим родом искусства, живописью.

<sup>1</sup> Перевод сочинений Дионисия, выполненный Исией, известен во множестве списков. См.: *Прохоров Г.М.* Сочинения Дионисия Ареопагита в славянской традиции (кодициологические наблюдения) // Русская и армянская средневековые литературы.– Л., 1982.– С. 80–84; *Клибанов А.И.* К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности // Тр. Отд-ния древнерус. яз. и лит.– 1957.– Т. 13.– (Далее –ТОДРЛ); *Прохоров Г.М.* Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита : (Пробл. и задачи изуч. // ТОДРЛ.– 1976.– Т. 34. В настоящей статье нами использован список XV в., хранящийся в Национальной библиотеке Украины имени В.И. Вернадского под шифром Б 11/113.

<sup>2</sup> Помимо перевода Исией, существовали и другие переводы. Во второй раз перевод был сделан монахом Чудовского монастыря Евфимием по повелению патриарха Иоакима в 1675 г. Дополненный переводом парафраза Пахимера, сделанным Федором Поликарповым, этот перевод остался неизданным.

<sup>3</sup> *Салтыков А.А.* Семантическая структура “Троицы” Андрея Рублева в свете ареопагитик // Материалы Всесоюз. симп. по вторичным моделирующим системам 1/5/.– Тарту, 1974.

<sup>4</sup> *Андрушко В.А.* Использование произведений Дионисия Ареопагита в сочинениях украинских писателей-полемистов (XVI–XVII вв.) // Исторические традиции народов СССР и современность.– Киев, 1984.– С. 167–172.

<sup>5</sup> Средневековый философ и богослов Иоанн Скот Эриугена (ок. 810–ок. 877) не был первым на Западе, кто поставил цель перевести сочинения Дионисия. До него, в 836 г. Гильдуин, аббат Сен-Дени, по поручению Людовика Благочестивого, сделал попытку перевести Ареопагитики. В конце первой половины XIII в. начинает преобладать новый перевод Дионисия Иоанна Сарацина. (См: *Бриллиантов А.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены.– Спб., 1898).

<sup>6</sup> *Migne F.-P.* *Patrologiae cursus completus, series latina* t. 122. Все фрагменты из произведений Эриугены приведены по этому изданию.

<sup>7</sup> Константин-Кирилл Философ. Материалы от научните конференции по случаю 1150-годишнина от рождението му. Велико Тырново и Рим, 1977 г. – София, 1981.– С. 76.

<sup>8</sup> Модест, игумен. Святой Григорий Палама, митрополит Солунский. Сборник православного учения о фаворском свете и о действиях божьих.– Киев, 1860.

<sup>9</sup> Нац. б-ка Украины имени В.И. Вернадского. Ин-т рукописи, Поч. 11/113, с. 1 об.– (Далее НБУВ ИР).

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Фрагменты из произведений Псевдо-Дионисия Ареопагита, а также схолии к ним Максима Исповедника цитируются по патрологии Миня: *S. Dionisii Aereopagite opera omnia quae exstant.–Patrologiae cursus, ser, graeca (PG), t. 3; S. Maximii scholia in opera S. Dionisii, PG, t. 4; См. также: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. “Глаголь”.– Спб., 1994.–371 с.*

<sup>12</sup> PL t. 122. Translatio De div. nom. S. Dionisii II, 121 A; 1125 A; IV, 130–1146 A; V, 1147 B–1148 AC; 1150 AB; 1151 A; XI, 1166 C; De theol. myst. V, 1176 A.

<sup>13</sup> PG, t. 122 Epist. Gajo, I, 1177 A; IV, 1178 A.

<sup>14</sup> “В греческом языке, вследствие его богатства, часто используются предлоги, в том числе и такие, которые не имеют никакого смысла. И более всего следующие: ἀνά, καί, πρός. ... Эти частицы, ради кратости, мы не приводим; пусть внимательный читатель сам увидит, где они необходимы, а где нет” (Super cael. hier II, 5).

<sup>15</sup> *Eusebii Pamphili. Praeparationis evangelicae libri quindecim graece et latine*, XI, 9. Coloniae 1688, p. 523–524.

<sup>16</sup> *Reuchlin I. De verbo mirifico.*— Basileae, 1494.

<sup>17</sup> PL, t. 122, 1133 BC.

<sup>18</sup> Ibid. Таким образом, Эриугена не следовал слепо Максиму при интерпретации и переводе Ареопагитик. Очевидно, что схолии Максима не были известны ему, по меньшей мере к моменту работы над переводом. Схемы, приведенные Максимом в его схолиях к рассматриваемому фрагменту, не оставляли никакого сомнения в том, что души и умы это не тождественные сущности.

<sup>19</sup> *Meyendorf J. Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems.*— London, 1974.— P. 548.

<sup>20</sup> Ibid.— P. 548.

<sup>21</sup> Ibid.— P. 549.

<sup>22</sup> Ibid.— P. 551.

<sup>23</sup> PL, t. 122, 268 D.

<sup>24</sup> НБУВ, Поч. Б 11/113, с. 12 об.

<sup>25</sup> Corsini, E. Il trattato “De divinis nominibus” dello Pseudo Dionisi e i commenti neoplatonici al Parmenide. Torino 1962.

<sup>26</sup> Например: De div. nom. 9.2–3 Parm. 137 sd–145 a; 9.4–5 Parm. 139 be и 146 b–147 b; 9.6–7 Parm. 139 e–140 b.

<sup>27</sup> Procli philosophi platonici opera. Parisiis, 1821, t. 4, p. 15.

<sup>28</sup> PG, t. 3, 999 997 A.

<sup>29</sup> НБУВ, Поч. Б 11/113, с. 160 об.; 161 л.

<sup>30</sup> В.М. Живов отмечает это применительно к Максиму Исповеднику. В такой же, если не в большей, степени это справедливо и в отношении Иоанна скота Эриугены. См.: *Живов В.М. “Мистагогия” Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // Художественный язык средневековья.*— М., 1982.— С. 114.

<sup>31</sup> PG t. 3 Eccl. hier. 501 B.

<sup>32</sup> PG t. 3 Eccl. hier. 501 CD.

<sup>33</sup> *Живов В.М. Указ. соч.*— С. 112.

<sup>34</sup> PL t. 122, Div. nat. V, 37 991 D.

<sup>35</sup> PG t. 3 999 C.

<sup>36</sup> PG t. 3 697 C.

---

<sup>37</sup> PG t. 3 697 C “Наименьше”, предельное, самое простое подобие – κατὰ πολλοστὸν ἀπὸ ἡμῶν.

<sup>38</sup> Следует уточнить: Дионисию была известна тема “теофании” (De cael. Hier. IV, 3, 192 B), но только Иоанн Скот Эриугена развил ее, придав ей диалектический характер, интерпретируя ее не как явление бога в мире, а как самообнаружение творца в творении. *Hedwig K. Sphaera lucis. Studien zur intelligibilität des Seienden im kontext der Mittelalterlichen Lichtsrekulation.* Aschendorff.– Münster 1980.– S. 45.

<sup>39</sup> См.: *Андрушко В.А. Феноменология зрения и света в поэзии Данте // Дантовские чтения, 1987.– М., 1989.– С. 91–118.*