

энергии характерны несотворенность и единая божественная природа. Единение усии и энергии неслиянно, различие же неизменно и не допускает интерпретации Божества как сложного существа. Божественная усия трансцендентна, в соответствии с апофатизмом Григория Паламы. Тот же теолог допустил мысль о катафатике Божественной энергии. Варлаам Калабрийский отстаивал мысль о сотворенности Божественной энергии, прилагая такие определения, как ктизма (тварное) и фазма (призрак). Варлаамиты относили паламитов к политеистам, но исихасты отвергли критику аргументом о неотделимости субстанциональной энергии от Божественной усии. Раскрывая различие между Божественной сущностью и Божественной энергией, Григорий Палама подчеркнул, что Фаворский свет как разновидность последней – не образ, не символ, существующий в воображении человека, не ктисис, не призрак, не само существо Божие, не физический свет, не чувственно постигаемый и не интеллектуальный (гносис) свет, но свет нетварный, присносушный, Божественный, нездешний. Варлаамиты отрицали обоживающее действие Фаворского света, чем изначально отвергалась возможность фиосиса. При этом исихастам-паламитам приписывалось немало несуразных воззрений, подвергавшихся, в свою очередь, презрительно-надменному осмеянию. Некоторые современные исследователи (В.В. Биbihин)<sup>16</sup> отрицают возможность введения различий в нетварном, в случае разъединения понятий «Божественная усия» и «Божественная энергия». Однако, последовательная этапизация феофании, продолжающееся развертывание последней, эвристика православной теологией всех проявлений самораскрытия Божества всё более углубляют представления о способах воссоединения с Богом, вследствие чего апофатика (учение о принципиальной непознаваемости Бога) допустила и будет впредь допускать катафатическое восприятие нездешнего знания, раскрываемого тварному в процессе преодоления преград между Божеством и православным человечеством.

П.А. Моисеев  
Пермь

### **Понятие веры в богословии Дионисия Ареопагита**

Проблема, в отечественной литературе традиционно именуемая «вера – знание», столь же традиционно ассоциируется с религиозной, в частности христианской философией. Тем более любопытно, что мы почти не обнаруживаем употреблений слова *πίστις* в трудах одного из крупнейших христианских философов – Дионисия Ареопагита. В самом

<sup>16</sup> См.: Биbihин В.В. Материалы к исихастским опорам // Синергия... С. 187.

деле, мы встречаем этот термин лишь в трактате «О божественных именах» (причем даже в этом, самом объемном сочинении Дионисия слово встречается лишь семь раз), в седьмом послании – глагол «не верить» – *ἀπιστέω*, да еще в восьмом послании встречается слово «неверующие» – *ἄπιστοι*. В трактатах «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О мистическом богословии» и в остальных восьми посланиях это слово, равно как и производные от него (во всяком случае, те, которые не утратили лексической связи со своим деривантом), не употребляются (не считая цитат из Библии; например, в «Церковной иерархии» приводятся слова из Евангелия от Иоанна, в т.ч. причастие «верующие» – *πιστεύουτες*).

Для того, чтобы разобраться в причинах отсутствия столь важного, казалось бы, понятия в системе Дионисия, обратимся сперва к тем немногим случаям, когда Ареопагит все-таки говорит о вере; исключения составят только фрагменты из посланий Дионисия, не представляющие большого интереса. Вот эти два места: «Ну и пусть по незнанию или по неопытности он таковым не верует» (Послание 7, 2); «И он говорил, что был однажды огорчен кем-то из неверующих» (Послание 8, 6).<sup>1</sup>

В других трактатах Ареопагит предлагает нам более обильную пищу для размышлений. Так, в первом из упомянутых фрагментов он утверждает: «Об этом нами в других [местах] достаточно сказано, и славным [нашим] вожатым в его «Первоосновах богопознания» это воспето вполне совершенно»; «это он или от святых богословов перенял, или вследствие научного исследования изречений узрел после многих тренировок и упражнений в них, или неким сугубо божественным вдохновением был посвящен [в это], не только узнав, но и испытав божественное и по духовной, если можно так сказать, склонности к нему усовершенствовавшись в его мистическом единстве, которое невозможно понять при изучении, и вере» (О божественных именах, 2, 9).

Этот пассаж любопытен тем, что о вере здесь говорится в связи с мистическим опытом: вера – это то, что дается в результате достижения одного из высоких уровней богопознания вместе с таинственным единством – очевидно, единством с Богом. Казалось бы, это в высшей степени парадоксально: ведь вера, как принято считать, нужна именно тем, кто таких духовных высот еще не достиг. Почему Дионисий связывает ее именно с мистическим опытом, становится ясно из других фрагментов на данную тему.

В четвертой главе «Божественных имен» Ареопагит говорит следующее: «Прорицания [так Дионисий называет обычно Библию. –

<sup>1</sup> Творения Дионисия Ареопагита мы цитируем по изданию: Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования / Пер. Г.М. Прохорова. СПб., 2003. При цитировании первая цифра означает главу, вторая – параграф. Фрагмент из 2, 9 цитируется в переводе А.Ю. Братухина, которому автор работы выражает благодарность.

П.М.] называют согрешающими в познании тех, у кого от слабости иссякает неизгладимое знание добра или делание; кто знает Волю и не творит; слышал [о Благе], но ослабел в вере или в благой деятельности. А для некоторых нежелательно разуметь, как делать добро, по причине перемены или оскудения желания.

И вообще зло, как мы многократно сказали, есть изнеможение, слабость и оскудение либо знания, либо неизгладимого знания, либо веры, либо желания, либо энергии Добра» (О божественных именах, 4, 35).

Здесь, на первый взгляд, мы имеем скорее стандартное рассуждение о том, что утрата веры ведет к возникновению зла. Примечательной, однако, является связь между ослаблением веры и ослаблением познания: если ты ослабел в вере, то согрешил в познании. Слышание, о котором говорит Ареопагит, очевидно, дает знание; вопрос лишь в том, останется ли человек верным этому знанию.

Следующий пассаж, трактующий о вере, гласит: «Это Слово представляет собой простую и поистине сущую истину, в согласии с которой, как чистым и необманчивым знанием сущих, существует божественная вера, постоянное утверждение убежденных [в истине], истиной их и им истину утверждающее в непреложном тождестве. Так что убежденные [в истине] имеют простое знание истины. Ведь если знание объединяет познающих и познаваемое, а незнание есть причина вечного изменения и дробления неведающего в самом себе, то того, кто уверовал в Истину по священному Слову, ничто не отгонит от очага истинной веры, у которого он способен сохранить постоянной недвижимую и непреложную тождественность.

Ведь объединившийся с Истиной хорошо знает, что он в своем уме, даже если многие увещевают его как из ума исступившего. Как и подобает, от них остается сокрытым, что он благодаря сущей вере исступил из обмана в Истину, а он сам поистине знает, что – вопреки тому, что они говорят – он не безумен, но освобожден от непостоянного и изменчивого состояния блуждания во всевозможном разнообразии обмана простой и вечно в равной степени равной себе Истиной» (О божественных именах, 7, 4).

В этом фрагменте обращает на себя внимание, что вера, по мнению Дионисия, не требует усилий: она возникает как закономерное следствие видения Истины, «в согласии» с ней. Имеющих веру Ареопагит обозначает словом *πεπεισμένοι*. Вместе с тем он говорит, что *πεπεισμένοι* «имеют простое знание (*γνώσιν*) истины» [выделено нами. – П.М.]. Теперь Дионисий уже не просто говорит о связи между знанием и верою, но фактически называет веру одной из разновидностей знания. Верующий, каким его изображает Ареопагит, делает усилие, не поддерживая в себе веру, а скорее стремясь к ней. Получив же ее (т.е. узрев Истину), он верует

лишь тому, что видит. Главное отличие веры от других видов знания также указывается автором во второй половине процитированного пассажа: верующий знает, но это знание недоступно другим людям; он видит Истину, но кажется безумным тем, кто Истины не видит.

Теперь отвлечемся от немногочисленных пассажей, ставящих проблему веры эксплицитно, и окинем взглядом весь корпус; одновременно забудем на мгновение специфику понимания Дионисием термина *πίστις*. Как мы уже сказали, вера упоминается в основном в трактате «О божественных именах». Помимо него, мы имеем сочинения «О церковной иерархии», «О небесной иерархии» и «О мистическом богословии». В «Церковной иерархии» речь идет о божественной благодати, подаваемой через таинства. Нужно ли говорить в данном случае о вере в традиционном смысле этого слова? Скорее нет, поскольку, если человек пришел в Церковь, он уже верит в благодатную силу таинств; и Дионисий здесь не доказывает, что таинства служат проводниками божественного Света, а показывает, как это происходит. Еще менее необходимо Ареопагиту говорить о вере, когда он описывает ангельский мир: созерцающему ангельские чины вера (опять-таки в общепринятом значении этого слова) уже не нужна. Тем более понятно, что разговор о вере умолкает, когда дело доходит до описания мистического опыта, находящегося в некотором смысле по ту сторону знания.

Что же касается «Божественных имен», то они описывают одну из начальных ступеней богопознания: приближение к Богу посредством анализа Откровения – в первую очередь имен, в нем сообщенных. Очевидно, что в таком контексте разговор о вере более чем закономерен.

Однако почему мы вернулись к более традиционному пониманию термина *πίστις*, если мы только что пришли к выводу, что Дионисий меняет его значение? Казалось бы, надо ответить на вопрос, почему мы не встречаем также этого термина в характерном для Ареопагита смысле. Но ответ здесь содержится, если вдуматься, уже в самом вопросе: в самом деле, Дионисиево понимание веры в известной мере делает этот термин избыточным: если вера есть разновидность знания, проистекающего от видения, то зачем слишком часто обращаться к следствию (вере), если мы и без того все время говорим о причине (Боге, боговидении, единении с Богом)? Таким образом, мы наблюдаем любопытную ситуацию: понятие веры возникает у Ареопагита закономерно, именно в тех контекстах, когда можно ожидать его появления; при этом понимание веры у нашего автора отличается от классического, сближаясь с понятиями знания и мистического опыта.