Прочтение фрагмента DN XIII, 3 («О божественных именах» XIII, 3) В. Н. Лосским в контексте предложенной им концепции мистического богословия

Павел В. Хондзинский

Рекомендация для цитирования:

Хондзинский П. В. Прочтение фрагмента DN XIII, 3 («О божественных именах» XIII, 3) В. Н. Лосским в контексте предложенной им концепции мистического богословия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 44 (1). С. 190–215.

For citations:

Khondzinskii, P. V. (2026) "Reading of the Fragment DN XIII, 3 ("On Divine Names" XIII, 3) by V. N. Lossky in the Context of his Concept of Mystical Theology", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 44 (1): 190–215.

Поступила в редакцию: 12.01.2025; прошла рецензирование: 15.06.2025; принята в печать: 30.06.2025.
Received: 12.01.2025; Revised: 15.06.2025; Accepted for publication: 30.06.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

© Хондзинский П. В., 2026
© Khondzinskii P. V., 2026

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва, Россия).
paulum@mail.ru

ORCID: 0000–0001–9805–045X

Аннотация. *Одним из главных тезисов, неизменно выдвигаемых В. Н. Лосским в его работах, является мысль о неразрывном единстве догматики и мистики, являющемся отличительной чертой восточного богословия в его сравнении с западным. Это единство Лосский стремился продемонстрировать в том числе на примере «Ареопагитик», доказывая, что триадологический догмат раскрывается Псевдо-Дионисием и на уровне апофатического богословия. Для этого Лосский постулирует принципиальное положение, согласно которому антиномичность догмата и есть проявление его апофатичности. В статье прослеживается, как указанная мысль реализуется в прочтении Лосским фрагмента DN XIII, 3, к которому он неоднократно возвращался на протяжении своего творческого пути. Предлагается, в частности, гипотеза, что неточность цитирования этого фрагмента в ранних текстах Лосского обусловлена тем, что он прибегал к латинскому переводу трактата, однако и уточнение им впоследствии текста «Ареопагитик» по греческому оригиналу не снимает проблематичности его прочтения, которая выражается прежде всего в невнимательности к терминологии Псевдо-Дионисия, сложившейся, как известно, под влиянием неоплатоников, в том числе Прокла.*

Кроме того, высказывается и обосновывается гипотеза, что сама постановка проблемы, предложенная Лосским, обусловлена не столько богословием эпохи Вселенских соборов, сколько богословской полемикой начала XX века, когда одним из главных вопросов, обсуждавшихся в русской богословской среде, стал вопрос о соотнесении мистического опыта с содержанием богословского учения и были предприняты первые попытки однозначно связать нормативное описание мистического опыта с нормативным учением церкви.

Ключевые слова: мистическое богословие, апофаза, антиномия, мистический разум, мистическое богословие, «Ареопагитики», В. Н. Лосский, триадология

Reading of the Fragment DN XIII, 3 (“On Divine Names” XIII, 3) by V. N. Lossky in the Context of his Concept of Mystical Theology

Pavel V. Khondzinskii

Orthodox St. Tikhon’s University for the Humanities (Moscow, Russia). paulum@mail.ru
ORCID: 0000–0001–9805–045X

Abstract. *The inseparable unity of dogmatics and mysticism as a distinctive feature of Eastern theology in comparison with Western theology, is one of the main theses that V. N. Lossky puts forward in his works. Lossky tried to demonstrate this unity using the example of the Corpus Areopagiticum, where he was proving that the triadological dogma is also revealed by Pseudo-Dionysius at the level of apophatic theology. Lossky makes a fundamental assertion that the antinomy of dogma is a manifestation of its apophatic ground. This article explores the manner in which this concept is manifested in Lossky’s interpretation of the fragment DN XIII, 3, which he consistently analyzed during his creative quest. It is suggested, specifically, that the misquotation of this passage in Lossky’s earlier writings stems from his reliance on a Latin translation of the treatise. Nevertheless, his later clarification of the text of “Areopagitica” based on the Greek original does not eliminate the issues associated with its interpretation, which are mainly reflected in the neglect of the terminology used by Pseudo-Dionysius. This terminology, as is well-known, evolved under the influence of Neoplatonists, including Proclus. Furthermore, it is proposed and supported that the specific formulation of the problem suggested by Lossky is influenced not primarily by the theology of the Ecumenical Councils era, but rather by the theological debates of the early twentieth century. During this period, a significant topic of discussion within Russian theological circles was the relationship between*

mystical experience and the principles of theological doctrine. Initial efforts were undertaken to clearly associate the normative depiction of mystical experience with established theological teachings.

Keywords: mystical theology, apophasis, antinomy, mystical reason, mystical theology, “Areopagitics”, V. N. Lossky, triadology

Информация о финансировании: без внешнего финансирования.

Acknowledgement: without external funding.

1

Как известно, В. Н. Лосский не только предложил (прежде всего западному читателю) последовательное изложение вероучения Восточной церкви, но и сформулировал общие методологические критерии православного богословия. Они подразумевают единство *мистического опыта* и вытекающих из него *догматов*[1], формулировки которых обязательно *апофатичны*[2], что, в свою очередь, находит выражение в их *антиномичности*[3]. При этом, стремясь найти опору своим тезисам в святоотеческом предании, Лосский выдвинул на первый план Псевдо-Дионисия Ареопагита как автора, впервые продемонстрировавшего их на практике. Ниже мы постараемся проследить реализацию указанных принципов в интерпретации Лосским фрагмента DN XIII, 3, к которому он возвращался не один раз на протяжении своей научно-богословской деятельности.

Первое упоминание DN XIII, 3 мы встречаем в ранней статье молодого Лосского «Отрицательное богословие в учении святого Дионисия Ареопагита», опубликованной в 1929 году в *Seminarium Kondakovianum*[4]. Там уже содержится тезис, легший в основание всего дальнейшего построения:

> Прежде всего διακρίσεις обозначают Лиц Святой Троицы; Они — «Разделения» в глубинах Самого сверхсущностного божественного «Со-

[1] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2010. С. 11.

[2] Там же. С. 54–55.

[3] Там же. С. 60–61.

[4] *Лосский В. Н.* Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // Seminarium Kondakovianum III. Prague, 1929. P. 130–141.

> единения» (ἕνωσις), «Происхождения», пребывающие внутри Самой Сущности, одновременно и «ἑνώσεις» и «διακρίσεις». Поэтому откровение Св. Троицы, будучи вершиной катафатического богословия, принадлежит в равной мере и к апофатическому[5].

Чуть ниже в перечне фрагментов «Ареопагитик», особенно важных для понимания «тринитарной» апофазы Псевдо-Дионисия, упоминается и фрагмент DN XIII, 3[6].

Процитированный текст дословно перенесен в статью «Понятие „аналогий“ у Псевдо-Дионисия Ареопагита» (1931)[7], однако упоминание о DN XIII, 3 в ней отсутствует[8].

В следующий раз мы встречаемся с интересующим нас фрагментом DN XIII, 3 уже в «Очерках мистического богословия». Именно «Ареопагитикам» посвящена бóльшая часть второй главы «Божественный мрак». Апофаза есть не только экстаз, но и правильное устроение ума. При этом апофатическая настроенность ума может быть следствием только правильного опыта «обожения»[9], и «в этом смысле всякое истинное богословие есть по существу своему богословие апофатическое». Одновременно апофатизм не есть агностицизм. Он означает не отказ от богопознания, но отказ от богопознания рационального. Последнее подтверждается тем, что «догматы Церкви часто представляются нашему рассудку антиномиями, которые тем неразрешимее, чем возвышеннее тайна, которую они выражают»[10].

Так, в своем трактате «О Божественных именах», рассматривая приложимое к Богу имя «Единое», Дионисий показывает его недостаточность и противополагает (*oppose*) ему другое «наивысочайшее» (*le plus sublime*) имя — Святая Троица, говорящее о том, что Бог не единство и не множество, но что Он превосходит эту антиномию, будучи непознаваемым в том, что Он есть[11].

5 Там же. С. 135.

6 Там же. С. 137.

7 *Лосский В.Н.* Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита // Богословские труды. 2009. № 42. С. 110–136. В оригинале написана на французском.

8 Там же. С. 114.

9 *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 223.

10 Там же. С. 223.

11 Там же. С. 215 (ср.: Lossky, V. (1944) *Essai sur la théologie mystique de L'Église d'Orient*, p. 29. Paris: Aubier).

В приведенном месте мы находим ссылку на DN XIII, 3 — фрагмент, который уже упоминался, но не цитировался в статье 1929 года, с уточнением цитации по Миню (Patrologia graeca — PG, T. 3, col. 981A); обратим на это внимание и пойдем дальше.

В статье 1945 года «Дионисий Ареопагит и прп. Максим Исповедник» (вошедшей в книгу «Боговидение») аргументация повторяется. Согласно Дионисию, «Бог — не Единство, но причина Единства, точно так же, как Он есть и причина множественности. Вот почему Дионисий выше имени „Единое“ превозносит имя „Троица“ — „самое возвышенное из имен“»[12]. В точности повторяется и отсылка: DN XIII, 3 (PG, T. 3, col. 981A).

Важным этапом размышлений Лосского на темы мистического богословия становится статья 1953 года «Апофаза и троическое богословие». Отчасти она является ответом на критику, которой автор подвергся за чрезмерное «обострение», как сам он признает, разницы в описании Плотином и Дионисием мистического пути, ведущего к соединению с Богом[13]. Однако, признавая ее справедливость, Лосский одновременно стремится защитить главный свой тезис — апофатическую триадологию, которую усваивает Дионисию. Ведь иначе, — если бы автор Ареопагитик представлял себе высшим представления о троичности Божественных Лиц Их сверхличностное единство и тождество, — он «оказался бы послушным орудием агрессивного возврата к платонизму, который он терминологией Плотина ввел бы в самое сердце христианского богословия»[14].

Здесь мы впервые находим развернутую цитату из уже знакомого нам до сих пор только по ссылкам фрагмента DN XIII, 3.

Правило непротивопоставления, управляющее всем движением апофазы Дионисия, исключает всякую возможность свести Троичность Ипостасей к некоему первичному сверхличностному единству. В последней главе книги «О Божественных именах», посвященной имени Единого, Дионисий заявляет: «Непостижимое Божество прославляется совокупно как Единое и Троичное, на са-

[12] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 457.

[13] *Лосский В. Н.* Апофаза и троическое богословие // Богословские труды XIV. М., 1975. С. 101. Ср.: «В. Лосский противопоставляет экстаз Дионисия, который есть просто „выход из бытия как такового“, экстазу Плотина, который является „редукцией бытия к абсолютной простоте“. На деле и Дионисий точно так же называет единство „упрощающим“ (ἁπλωτικὴ ἕνωσις)» (Gandillac, M. de. (1966*) La Sagesse de Plotin*, p. 25, note 34. Paris: Librairie philosophique J. Vrin).

[14] *Лосский В. Н.* Апофаза и троическое богословие. С. 101.

мом же деле оно не может быть познано никем из нас и никаким существом ни как Единое, ни как Троица» (PG, T. 3, 980D–981A). Если отрицать их противопоставленность, то оба термина должны быть схвачены одновременно в некоем «совидении», или одновременном видении, которое в различении отождествляет. И Дионисий продолжает: «а хотя бы для того, чтобы воспеть Его сверхъединство и Божественное рождение, мы на самом деле именуем Сверхименуемого Божественными именами Троичности и Единства». Принцип «Божественного рождения» поставлен на тот же уровень, что и «сверхъединство», и это теперь указывает на различение между природой и Ипостасями: здесь Троичность не подчинена Единству, в противоположность тому, что было сказано о проявлениях *ad extra*, когда «различения» были подчинены «единствам»[15].

Наконец, итоговым для Лосского осмыслением интересующего нас фрагмента следует считать комментарии к нему в его последнем, незаконченном труде «Отрицательное богословие у Майстера Экхарта»[16].

Согласно Лосскому, Экхарт считает единым актом Отца как рождение Сына и исхождение Духа, так и творение мира[17], при этом, если неименуемым именем наделено божественное *Esse*, то именем всеименуемым — то есть именем, в котором Бог открывается творению как его запредельная причина, — становится *Unum*, усвояемое личности Отца[18]. Таким образом,

> Божественная неизреченность у Майстера Экхарта в известном смысле превосходит Троичного Бога, ибо принадлежит собственно Бытию, которое предшествует Единому [...] Если с точки зрения *Esse* Он непознаваем, то *Unum*, напротив, представляет тот аспект, в котором

[15] Там же. С. 103.

[16] *Лосский В. Н.* Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта. М.: Познание, 2002.

[17] «Таким образом, Божественное действование, которое, согласно Экхарту, может быть только единым внутренним актом, одновременно дающим начало тринитарным исхождениям и совокупности тварных сущих, принадлежит личному Богу, и в первую очередь Лицу Отца» (Там же. С. 106).

[18] Ср.: «Сущность в аспекте Единого, или Божество в суппозите Отца, открывает себя как всемогущая и совмещает все имена в едином имени, промежуточном между безымянностью и многоименностью. Следовательно, Единое — *nomen omninominabile* (имя всеименуемое) — есть высочайшее имя, ибо оно следует непосредственно за „именем неименуемым“ Божества, рассматриваемого *sub ratione esse* (в аспекте бытия)» (Там же. С. 107).

> *Deus absconditus* позволяет познать Себя как Троицу Лиц и первое Начало творения[19].

Напротив, Ареопагит различает собственно богословский (внутритроический) и домостроительный аспекты в раскрытии учения о Троице. Вследствие этого различения именем «творящей причинности» становится уже не «Единое», а «Благо», которое «свидетельствует о щедрости, производящей все сущее троичной „Теархии“ и радикально отделяет сотворение мира от исхождения Божественных Лиц. Различение между „домостроительным“ и „богословским“ аспектами получает, таким образом, основание в Самом Боге»[20]; кроме того, «сверхсущностная плодотворность» оказывается уже никак не обусловленной Благом, являясь актом внутритроическим (отсылка к DN I, 4). Таким образом, имя неименуемое должно «соединять в себе троичность и единство» (отсылка к DN XIII, 3) и «принадлежать Троичному Богу в Его абсолютной трансцендентности, за пределами утверждений и отрицаний»[21]. Правда, в «Мистическом богословии» и «Троичность», и «Единство» отрицаются на пути апофатического восхождения, однако даже этот путь «возглавляется не безличным Единым, а „Троицей сверхсущностной, более чем Божественной и более чем благой“»[22].

Постараемся оценить корректность этой интерпретации.

2

Предварительно надо заметить, что после критики Коха и Штиглмайра, доказавших прямую терминологическую зависимость «Ареопагитик» от сочинений Прокла[23], Лосский был первым, кто

[19] Там же. С. 105.

[20] Там же. С. 103.

[21] Там же. С. 102.

[22] Там же. Во французском оригинале это место читается так: «Cependant, ce n'est pas l'Un impersonnel, mais la Trinité “suressentielle, plus que divine et plus que bonne” qui préside à la voie de l'ascension apophatique» (Lossky, V. (1973) *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, p. 62. Paris: Librairie philosophique J. Vrin); точнее было бы, кажется, перевести так: «Троица... руководствует на пути апофатического восхождения», — что трудно оспорить, но одновременно трудно и принять как подтверждение того, что представление о троичности Бога благодаря этому становится *содержанием* апофазы.

[23] Schäfer, Chr. (2022) “Hugo Koch and Josef Stiglmayr on Dionysius and Proclus”, in *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, pp. 569–583. Oxford: Oxford University Press.

решился утверждать, что апофаза «Ареопагитик» содержит учение о Троице. Эта точка зрения впоследствии обрела как своих противников, так и сторонников[24].

Обратимся, однако, к тексту DN XIII, 3. Напомню, что эволюция его использования Лосским идет от простого упоминания в ранних статьях через микроцитату «наивысочайшее имя» в «Очерке мистического богословия» и «Боговидении» — к развернутой цитате в статье «Апофаза и троическое богословие», где вдобавок расширяется объем ссылки: от 981A до 980D–981A, и завершающему комментарию в «Отрицательном богословии», который в качестве контрастного фона использует триадологическую концепцию Майстера Экхарта. Полностью цитируемый Лосским текст выглядит так:

> (980D) Но сверхсущее Единое определяет и сущее единое, и всякое число и само является началом и причиной, и числом, и порядком и единого, и числа, и всего сущего. Вследствие этого и *превышее всего Божество, прославляемое и как Единица, и как Троица, [не] является ни единицей, ни троицей* [Διὸ καὶ μονὰς ὑμνουμένη καὶ τριὰς ἡ ὑπὲρ πάντα θεότης οὐκ ἔστιν οὐδὲ μονάς, οὐδὲ τριὰς], будучи познаваемо нами или кем-либо другим из сущего, (981A) но чтобы мы истинно воспевали сверхъединое (τὸ ὑπερηνωμένον) и богорождающееся (τὸ θεογόνον) в Нем, мы именуем сверх-именуемое троичным и единичным богоименованием, сверхсущное — сущим. Ведь никакая единица или троица, ни число, ни единство или рождаемость, ни что-либо иное из сущего или познаваемое кем-либо из сущих не объясняет превышающую всяческое осмысленное и ум тайну сверхсущего сверх всего Сверхбожества, и нет Ему ни имени, ни понятия, но Оно недосягаемо изъемлется [от всего]. И самое [именование] благости не преподносим Ему, как бы считая соответственным Ему, но

[24] «Исследователи отмечают, что Дионисий настаивает на полной скрытости трансцендентного Бога, который находится за пределами имен, даже библейских Тринитарных имен Отца, Сына и Духа. Является ли Дионисий, следовательно, нетринитарным или антитринитарным автором? Этот вопрос еще не решен. Хотя некоторые авторы, в том числе Владимир Лосский, Эндрю Лаут, Ханс Урс фон Бальтазар и Вернер Байервальтес, читают Дионисия как тринитария, они не обсуждают подробно отрывки, наиболее убедительно поддерживающие нетринитарное прочтение, а именно отрывки из „Мистической теологии“ (MT) и „Второго Послания“ (Ep2). В результате тринитарные прочтения появляются не во взаимодействии с (и успехом по отношению к), а просто рядом с нетринитарными чтениями, такими как у Бернхарда Бронса и Яна Ваннесте» (Jones, J. (2000) “The Status of the Trinity in Dionisian Thought”, *The Journal of Religion* 80 (4): 645–646).

> в сильном желании постигнуть и выразить неизреченное Его природы мы прежде всего избираем для Него достойнейшее из имен (τῶν ὀνομάτων σεπτότατον) предметов[25].

Конечно, выражение τῶν ὀνομάτων σεπτότατον очень затруднительно отнести к Троице (равно как и перевести через *le plus sublime*)[26]. Очевидно, что оно указывает на Благость. Кроме того, во фрагменте в целом нет противопоставления между Единым и Троицей (в «Очерке мистического богословия» у Лосского сказано «противополагает» — *oppose*). Однако если мы посмотрим параллельный латинский текст патрологии Миня, то обнаружим любопытную вещь: из-за несовпадения греческого и латинского текста по количеству слов входящее в греческом тексте в 980D и выделенное нами курсивом выражение (*превысшее всего Божество, прославляемое и как Единица, и как Троица*) — именно его Лосский будет цитировать позднее в статье «Апофаза и троическое богословие» — оказывается в латинском тексте в разделе 981A и переведено следующим образом: «Quamobrem et unitas quæ laudatur, et Trinitas quæ est divinitas supra omnia, non est unitas, neque Trinitas...» («Вследствие чего и единое [единица], которое воспевается, и Троица, которая есть Божественность, превысшая всего, не есть ни единое [единица], ни Троица...»). Как видно, латинский перевод неточен, однако именно в нем мы находим гораздо более очевидно выраженное и столь важное для Лосского в «Очерке мистического богословия» *противопоставление* Единице — Троицы, которая «превыше всего»[27].

Если предположить, что молодой Лосский здесь прочитал текст скорее по-латыни, чем по-гречески, цитируя его затем по памяти, то появление слова *oppose* станет для нас более понятным, так же как и изменения в статье 1951 года: ведь именно здесь исчезает упоминание о «высочайшем имени», объем ссыл-

[25] Перевод А. Ф. Лосева. См.: *Лосев А. Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб.: Издательство Олега Абышко, 2009. С. 217.

[26] На это, в частности, указывал Р. Уильямс. См.: *Уильямс Р.* Богословие Лосского: изложение и критика. Киев: Дух и литера, 2009. С. 88.

[27] Следует заметить, что таким образом указанное место переведено только у Миня. Остальные древние латинские переводы точно следуют здесь за греческим текстом и не противопоставляют единицу троице. См.: Dionisiaca (1937) *Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, p. 550. Belgium: Brouwer & C.

ки на XIII, 3 расширяется до 980D–981A, а на место «оппозиции» приходит «непротивопоставление противоположностей», что более точно отвечает смыслу греческого оригинала.

Как бы то ни было, обратившись снова к тексту «Ареопагитик», мы должны будем отметить, что «Троица» (τριὰς) здесь соотносится не с «Единым» (Ἓν), а с единицей (μονὰς), тогда как Единое, которое «определяет… всякое число», по-видимому, оказывается выше этого соотнесения[28]. Отсюда далее выстраивается и рядоположение «сверхъединства» (ὑπερηνωμένον) и «Богородности» (θεογόνον), ради воспевания которых мы именуем «троичным и единичным Богоименованием» сверхименуемое.

Кроме того, если исходить из признаваемого в том числе и Лосским факта, что Дионисий воспользовался для выражения христианского учения языком неоплатоников (Прокла в первую очередь), то можно утверждать, что понятие ηνωμένον не тождественно не только понятию Единого (Ἓν), но даже и единства (ἕνωσις), а должно переводиться как «объединенность»[29], относясь к уровню бытия, следующему за абсолютно непричастным ничему Единым, — уровню так называемых генад (ἑνάδα), в которых Единое обретает сообщимость низшим иерархическим уровням[30]. Не случайно в DN Троица не раз называется Генадой, в том числе сверхобъединенной Генадой (ὑπερηνωμένην ἑνάδα)[31], а однажды даже «триадической Генадой» (τριαδικὴ ἑνάδα)[32]. Иными словами, ὑπερηνωμένον не есть синоним Ἓν. Сказанное особенно выразительно подтверждается местом, где Ареопагит сравнива-

[28] «Но сверхсущее Единое определяет и сущее единое, и всякое число и само является началом и причиной, и числом, и порядком и единого, и числа, и всего сущего» (DN XIII, 3).

[29] Приставка ὑπερ (ὑπερηνωμένον) просто указывает на то, что речь идет о Боге, а не о творении. Это обычный для Дионисия прием. См. в древних схолиях к «Божественным именам» (например: *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Издательство Олега Обышко. С. 209, 215).

[30] «Резюмируя… мы должны выставить по крайней мере три разных типа единства у Прокла: 1) единое само по себе, которое берется без всякого множества и до него и ни в каком множестве не нуждается (*aytoen*); 2) единица, или единичность, то есть такое единое, которое уже объединилось с тем или иным множеством, но само по себе остается простым и неделимым смыслом этого множества — *henas*; 3) объединенность, то есть такое объединение единого и многого, в котором виден не только смысл и принцип известной множественности, но можно перечислить и все входящие в нее отдельные моменты, — *henomenon*» (*Лосев А. Ф.* Комментарии к трактату «Первоосновы теологии» // Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. М.: Прогресс, 1993. С. 253–254).

[31] DN II, 1.

[32] DN I, 5; ср.: DN I, 4; DN II, 1.

ет «сверхобъединенное пребывание единоначальных ипостасей» (τῶν ἑναρχικῶν ὑποστάσεων μονὴ καὶ ἵδρυσις ὁλικῶς ὑπερηνωμένη καὶ οὐδενὶ μέρει συγκεχυμένη) с полной взаимопроницаемостью света нескольких находящихся в одной комнате светильников[33]. Таким образом, рядоположность «сверхобъединенности» и «Богородности» как раз и подчеркивает, строго говоря, что Богородность не рядоположна Единому в себе[34].

Наконец, в комментарии из «Отрицательного богословия Майстера Экхарта» следует обратить внимание еще на отсылку к DN I, 4 (589D–592A). Это место действительно в известном смысле параллельно DN XIII, 3, однако, кажется, именно оно и указывает на спорность прочтения, предложенного Лосским. Действительно, речь здесь идет о «Богоначалии» (θεαρχία), которое воспевается и как единица (ὡς μονάδα μὲν καὶ ἑνάδα), и как Троица, «вследствие триипостасного выявления сверхсущной рождаемости (τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος)», и «как причина сущего, потому что все вызвано к бытию чрез его творящую сущности благость». С одной стороны, мы действительно видим здесь очевидное разделение на внутритроическое и домостроительное действие — о чем и говорит Лосский, — однако одновременно видим, что *Дионисий предлагает здесь свое собственное «всеименуемое имя»* — θεαρχία, в котором превосходится непротивопоставление единицы и троицы и которое является высшим по отношению к Благости[35].

Обратим также внимание на то, что в тексте DN встречается выражение «триадическая Генада» (τριαδικὴ ἑνάδα), а также выражение «единоначальная Троица» (ἑναρχικὴ τριάδα)[36], но отсутству-

[33] DN II, 4; ср. также: DN V, 8.

[34] Ср. у Porema в комментарии к DN XIII, 3: «Здесь, воспевая хвалу Богу, мы используем имена Единство и Троица, причем последнее указывает на плодотворность Бога или его силу породить Сына и Духа, но это не истина в последней инстанции» (Rorem, P. (1993) *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, p. 165. New York, Oxford: Oxford University Press).

[35] Такое прочтение подтверждается замечанием о том, что благостью мы называем богоначальное существование (τὴν θεαρχικὴν ὕπαρξιν) (DN IV, 1). Ср.: «Во втором послании [Ареопагита] вводится общепринятое автором обозначение Бога как Теархии» (Rorem, P. *Pseudo-Dionysius*, p. 9). Несомненно, древний комментатор прав, замечая, что автор «Ареопагитик» под Теархией понимает всегда Троицу, однако, как мы видели, Теархия — это Троица в аспекте, превосходящем соположение единичности и троичности. См. комментарий к DN I, 3 (*Дионисий Ареопагит*. Сочинения. С. 215). Частотность и содержательный объем термина θεαρχία в сочинениях отцов Церкви могли бы стать темой отдельного исследования.

[36] DN I, 4.

ет сгенерированное Лосским выражение «троичная „Теархия“», так как в Теархии, исходя из DN I, 4, соположность единичности и троичности уже преодолена. А это означает, что если *богословие*, говорящее о Боге в себе, и отличается от *икономии*, говорящей о Боге в отношении к творению, то оно все равно остается в пределах катафазы. Лосский пишет:

> По мысли автора «Ареопагитик», «имя безымянное» должно бы, таким образом, принадлежать Троичному Богу в Его абсолютной трансцендентности, за пределами утверждений и отрицаний, тогда как Благо было бы Его высочайшим именем в имманентности явлений, началом всех имен, являющих Теархию во всем, что Она не есть в ее неприступной «сверхсущности»[37].

В этом с ним можно согласиться только с той оговоркой, что богословская катафаза не исчерпывается «в имманентности явлений», а завершается на триадологическом уровне, приводя догматическое исповедание триединого Бога к представлению о Теархии, достигнув которого, уже и следует встать на апофатический путь и стремиться к «имени безымянному»[38].

С этой точки зрения следует рассматривать и молитвенное обращение к Троице, открывающее «Мистическую теологию»: Τριὰς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε[39], — к которому также

[37] *Лосский В. Н.* Отрицательное богословие и богопознание у Майстера Экхарта. С. 101–102.

[38] Ср. комментарий Ропема к DN I, 4: «Текст выстраивает нисходящую последовательность, как бы почерпнутую из писаний. Она спускается от простоты и единства Бога (как „монада и генада“) к троице Божественных лиц, а от нее — к божественной деятельности как причине всех вещей, обеспечивающей гармонию и красоту» (Rorem, P. *Pseudo-Dionysius*, p. 135). Основанием для такого прочтения служит то, что Теархия может воспеваться как монада, как триада, как причина. Однако отсюда прямо не следует, что нисходящая линия выстраивается таким образом: Теархия → монада → триада → творение; сопоставление с другими местами позволяет выстроить ее и так: Теархия → монада-триада → творение.

[39] Все определения Троицы в приведенной фразе также вполне катафатичны: ср. DN II, 3. (О приставке ὑπερ см. выше.) Ср.: «Трактат начинается с молитвы, которая одновременно непрерывна и прерывиста по отношению к остальной части корпуса. Другие трактаты на самом деле не начинаются с молитвы, хотя более глубокое созерцание синаксиса начинается с обращения к самому таинству (Церковная иерархия 3, 428C, 212). Тем не менее автор часто указывал на необходимость таких молитвенных начал, как в третьей главе „Божественных имен“ (680B, 68). В теории там и на практике здесь его интересует не только молитва к Богу в целом, но и призывание Троицы в частности. Это не доминирующий у Дионисия способ обозначения Бога; он обычно использует термины Теархия или Божество» (Rorem, P. *Pseudo-Dionysius*, p. 185).

апеллирует Лосский. Ведь само оно не включается в апофазу, но лишь испрашивает благословения на нее.

3

Прежде чем подводить итоги, следовало бы задуматься и о том, что до сих пор мы априорно признавали взгляд В. Н. Лосского на мистическое богословие в целом адекватным воззрениям самого Дионисия, но действительно ли это так?

Заметим для начала, что при всей погруженности Лосского в западный интеллектуальный контекст и иногда очевидной зависимости от него, у русского богослова всегда присутствовало стремление установить ощутимую грань между Западом и Востоком. Собственно говоря, это стремление обнаруживается уже в тех принципах истинного богословия — апофатичности, мистичности, антиномичности, — с указания на которые начиналась эта статья. Аналогичное стремление читается и в его понимании сути *мистического* богословия как такового.

Для сравнения сошлемся, с одной стороны, на определение мистического богословия из католической энциклопедии:

> Мистическая теология — это наука, которая рассматривает действия, переживания или состояния души, которые не могут быть вызваны человеческими усилиями или трудолюбием даже при обычной помощи Божественной благодати… Содержание мистического богословия имеет как доктринальный, так и экспериментальный характер, поскольку оно не только описывает переживания душ, пользующихся мистическим покровительством, но и устанавливает правила для их руководства, которые основаны на авторитете Священного Писания, учениях отцов Церкви и объяснениях богословов, многие из них известны как мистики[40].

В этом определении для нас важно, что область мистической теологии в данном случае четко отделена от области собственно догматической, вероучительной.

С другой стороны, показательно в этом отношении «Введение» к «Очерку мистического богословия» самого Лосского.

[40] Poulain A. “Mystical Theology”, in *Catholic Encyclopedia* [https://www.newadvent.org/cathen/14621a.htm, accessed on 24.01.2025].

> Часто мистику противопоставляют богословию как область, не доступную познанию… как то, что может быть скорее пережито, чем познано… Если бы мы безоговорочно приняли такую концепцию резкого противопоставления мистики богословию, то это в конечном счете привело бы нас к положению Бергсона, который различает статичную религию Церквей — религию социальную и консервативную — и динамичную религию мистиков — религию личную и обновляющую… Восточное Предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания божественных истин и догматами, утвержденными Церковью[41].

Заметим также, что Лосский начинал не на пустом месте. Особый интерес к мистическому опыту и возможности его общезначимой интерпретации проявляли и представители русской религиозной традиции начала XX века, к которой Лосский, хотя и непродолжительное время своей молодости, все же принадлежал непосредственно. Достаточно сказать, что именно в это время его отец, Николай Онуфриевич Лосский, стал создателем исходящей из достоверности мистического опыта философии эмпирического интуитивизма. Не менее характерно также, что такие разные по своим позициям авторы, как о. Павел Флоренский и будущий сщмч. А. М. Туберовский, согласно видели в новом XX веке эпоху мистическую по преимуществу[42]. Как бы то ни было, но именно в это время (отчасти благодаря пробужденному книгой У. Джеймса всеобщему интересу к религиозному/мистическому опыту вообще) формулируется и ряд важных проблем, требующих своего разрешения. Главная из них — это как раз проблема взаимосвязи мистики и догматики. Может ли личный мистический опыт быть источником догматических откровений, или переживание в нем догматических истин есть только вторичный плод предшествующего рационального знакомства с ними? (В этом вопросе кроется и второй, не менее существенный для христианского богословия: как отличить истинный христианский мистический опыт от всякого другого?)[43]. Ответы были даны разные.

[41] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 197–198.

[42] См.: *Флоренский П., свящ.* Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 1. С. 39, 382. Ср.: *Туберовский А. М.* Воскресение Христово (Опыт мистической идеологии пасхального догмата). СПб.: Воскресение, 1998. С. 114.

[43] См. подробнее: *Хондзинский П. В.* У. Джеймс в русском академическом богословии нач. XX в. Часть I. По направлению к Джеймсу // Вопросы философии. 2023.

И. В. Попов считал, что попытки вывести догматические истины из мистического опыта некорректны, так как в нем могут быть истолкованы только уже известные мистику истины веры:

> Не было примера, чтобы какой-нибудь мистик на основании своих созерцаний объявил какой-нибудь новый догмат, открыл какую-либо новую истину о Боге, которая ранее не была бы дана в Св. Писании или Предании. Более того, все мистики были поразительно равнодушны к церковной догматике, как сумме теоретических истин о предметах божественных[44].

Епископ Алексей (Дородницын) в работе «Христианская мистика в ее главных представителях IV–XIV в.» подчеркивал, что мистика исключает «всякую догматическую рефлексию» и суть ее заключается в опытном переживании данного догматического содержания[45].

Павел Флоренский, расценивая акт мистического познания как акт онтологического соединения с Богом через приобщение божественной Любви (положительное познание), подготовительную стадию к нему усматривал в признании неизбежности рассудочных антиномий (отрицательное)[46]. Путь от апофазы к катафазе есть путь к реальному всеединству, обнаруживающему себя как *coincidientia oppositorum*[47]. Точкой, где снимаются противоречия, является догмат. «Для рассудка догмат есть не более как категорический императив… Напротив, для разума, очищенного молитвою и подвигом… догмат есть само-доказательная ак-

№ 10. С. 75–84; *Хондзинский П. В.* У. Джеймс в русском академическом богословии нач. XX в. Часть II. От многообразия религиозного опыта к мистическому разуму // Вопросы философии. 2023. № 11. С. 114–125.

44 *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004. С. 144. В подтверждение своей точки зрения Попов ссылается здесь на прп. Симеона Нового Богослова, по словам которого, «в созерцании света открывается, что Бог е́сть, но не что́ Он есть, в нем дается несомненная уверенность в бытии Божием, но не познание Его свойств» (Там же. С. 144–145).

45 *Алексий (Дородницын), еп.* Христианская мистика в ее главных представителях IV–XIV в. // Алексий (Дородницын), еп. Полное собрание сочинений: В 2 т. Т. 1. Саратов: типография Союза Печатного Дела, 1913. С. 8).

46 *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М.: АСТ, 2003. С. 83. Характерно примечание о. Павла к этому месту: «Пользуюсь терминологией и разделением, предложенными Шеллингом» (Там же. С. 493).

47 «Истина — движение неподвижное и неподвижность движущаяся. Она — единство противоположного. Она — *coincidentia oppositorum*» (Там же. С. 62).

сиома»[48]. При этом катафазу Флоренского можно характеризовать следующим образом: она есть «переживание», в котором не только схватываются сразу оба члена антиномии[49], но и совершается реальное вхождение познающего в познаваемое, приводящее к их «единосущию»[50]. Правда, остается неясным, можно ли установить различие между актом очищенного разума и достижением реального «единосущия» или их следует отождествить. Но важно, что возможен и обратный путь. Так, например, «философские воззрения Платона суть диалектическая проработка его биографически-личного мистического опыта»[51]. По-видимому, в самом подходе к теме Флоренский был близок к М. Новоселову, писавшему, что

> ...догматы суть санкционированные Церковью и указующие верующим путь спасения формулы (знаки, словесные выражения) тайн Царствия Божия, чрез деяние и опыт открывающиеся христианину в благодатном ощущении и в конкретно-духовном созерцании[52].

П. М. Минин предлагал различать христианскую и нехристианскую мистику по признаку наличия личностного богообщения / безличного растворения в Божестве[53].

Нельзя сбрасывать со счетов и мнение учителя В. Н. Лосского — Л. П. Карсавина. В статье 1913 года «Мистика и ее значение в религиозности средневековья» он настаивал на универсальной тождественности мистического опыта в разных традициях[54] и подчеркивал опасность мистики (на примере западной тради-

[48] Там же. С. 147.

[49] Там же. С. 149.

[50] Там же. С. 84.

[51] *Флоренский П., свящ.* Памяти В. Эрна // Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 349.

[52] *Новоселов М. А.* Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантизме. М.: Лепта-Пресс, 2003. С. 31. Ср. у Флоренского: «Нельзя забывать, что человек — прежде живет духом, а потом уже делает отвлечения от пережитого; теоретические положения — только схемы, знаки, обводы действительных переживаний, и в последних — источник, жизнь и цель всей теории» (*Флоренский П. А.* Богословские труды: 1902–1909. М.: Издательство ПСТГУ, 2018. С. 230). Или: «Необходима догматика, употребляя это слово в самом широком смысле, — как систему основных схем для наиценнейших переживаний, как сокращенный путеводитель по вечной жизни» (Там же. С. 225).

[53] *Минин П. М.* Мистицизм и его природа. Киев: Пролог, 2003. С. 64.

[54] См.: *Карсавин Л. П.* Мистика и ее значение в религиозности средневековья // Карсавин Л. П. Сочинения. М.: Раритет, 1993. С. 9.

ции) для сохранения учения Церкви[55]. Не будучи чужда философского творчества, мистика способна на этом пути далеко уйти от догматического предания Церкви, даже если и стремится только истолковать его[56].

При этом определение мистического богословия дали только два автора. Еще в конце XIX века — В. С. Соловьев, и накануне революции — А. М. Туберовский. Первый в энциклопедической статье «Мистика» рассматривал мистику вообще как особый род познавательной деятельности, предполагающий

> ...возможность непосредственного общения между познающим субъектом и абсолютным предметом познания — сущностью всего или божеством... если, независимо от крайности этого направления, внутреннее общение человеческого духа с абсолютным признается как существенная основа истинного познания, то являются учения, которые, смотря по преобладанию в них религиозного или философского элемента, обозначаются как мистическое богословие, мистическая философия или теософия[57].

А. М. Туберовский в своей магистерской диссертации «Воскресение Христово» предварительно вводил принципиально важное для него понятие чистого мистического разума[58], в высшем своем акте устанавливающего и раскрывающего догмат, который «представляет собой *концентрацию* в разуме человека всех по существу мистических влияний, наитий и откровений и т. д., на

[55] «Если мистик почему-либо хочет сохранить традицию, он истолкует ее, но истолкует так, что внутренне порвет с ней: он пойдет своей собственной дорогой. Вот почему мистика скрывает в себе губительный для ортодоксальной догмы яд, как бы ни был ортодоксален мистик» (Там же. С. 16–17).

[56] См.: Там же. С. 18. Небезынтересна для нас и его характеристика Ареопагитской апофазы: «Есть только Бог. В Нем все, и Он все во всем. Но Он „не что-либо из сущего и не что-либо из несущего“ — „ни полагание самой всецелости, ни отъятие“. Божество — Всеединство и действительное единство противоположностей (*coincidientia oppositorum*), почему Оно и выше всяких имен, выше движения и покоя, небытия и бытия, их в Себе содержа» (*Карсавин Л. П.* Святые отцы и учители Церкви (раскрытие православия в их творениях). М.: Издательство Московского университета, 1994. С. 149).

[57] *Соловьев В. С.* Мистика, -цизм // Энциклопедический словарь. Т. XIX. СПб.: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1896. С. 455.

[58] «Мистический разум представляет собой *констатирование* бытия со стороны его глубочайшей осознанности на основании *внутреннего* соприкосновения с Ним безотносительно к теоретическим выводам и практическим результатам» (*Туберовский А. М.* Воскресение Христово. С. 147).

которые только способна известная религия»[59]. Этот акт имеет свою «норму в *соборном* разуме, свое основание в религиозном опыте *Церкви*»[60]. Вследствие этого богословие святых отцов, «в отличие от рационалистического, по праву может быть названо „созерцательным“ или „мистическим“». Иными словами, мистическое богословие — это богословие, в котором опыт тождествен учению. Поэтому в христианстве путь богопознания есть путь обожения[61], на вершине которого «Божество опознается… как пресущественная, бесконечно превосходящая безличное и личное бытие, Троица Ипостасей»[62].

Наконец, отметим две интересные попытки на практике вывести догматику из мистики. Первая принадлежит о. Павлу Флоренскому, утверждавшему, что свт. Афанасий Великий, «аскет и духовный подвижник», безразлично употреблявший понятия «ипостась» и «сущность», выразил благодаря этому «математически точно», даже не имея философского образования, суть христианской веры, — триадологический догмат, — храня верность «чисто мистическому, сверх-логическому учению старо-никейцев или… слову ὁμοούσιος»[63]. Вторая — тому же А. М. Туберовскому, стремившемуся всю свою христологическую концепцию вывести из найденного им у Макария Великого термина «богооплототворение»[64].

4

После этого маленького экскурса возвращаясь к В. Н. Лосскому, мы должны теперь остановиться на его собственном определении мистического богословия, данном им во вступительном раз-

59 Там же. С. 146. Ср.: «Невозможное в науке и философии, богопознание оказывается возможным в религии, как преимущественной сфере мистики, где оно и существует искони, но не как приобретение теоретического или постулат практического разума, а как достояние мистического разума, в форме откровения, „вероучения“, догмата» (Там же. С. 157).

60 Там же. С. 148.

61 «Третья черта динамического богопознания — *обожение* самого боговеда. Мистически опознавая Бога, человек не только чувствует на себе „действие силы Божией“, не только в самом процессе опознавания божественной силы восходит ко все новым и новым приобретениям, но и сам проникается этою силою, *овладевает* и овладевается ею» (Там же. С. 180).

62 Там же. С. 182.

63 *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. С. 71.

64 *Туберовский А. М.* Воскресение Христово. С. 224.

деле к «Очерку». Лосский начинает с предуведомления о том, что ниже термин «мистическое богословие» будет обозначать «аспект духовной жизни, выражающий ту или иную догматическую установку»[65]. Поскольку главной целью является обожение, постольку и догматы с духовной точки зрения выражают истину настолько, насколько они способствуют достижению указанной цели[66]. Поэтому задача (предмет) мистического богословия — изложение не богословских систем, но тех богословских начал, «которые необходимы для понимания духовной жизни», и тех догматов, «которые являются основой всякой мистики»[67].

Иными словами, мистическое богословие занимается извлечением из догматических систем нормы определяющего их мистического опыта, в котором, в свою очередь, и заключается их сотериологическое обоснование[68]. Это вполне согласуется с установкой Лосского на необходимость рассматривать различие мистических преданий восточной и западной традиций сквозь призму их догматических расхождений[69]. Таким образом, речь у Лосского всегда идет о строгом соответствии мистического и догматического начал и их своего рода кругообращении и «перихорезисе»: мистическое определяет догматически-истинное, а догматическое — мистически-истинное. Если же мы добавим к сказанному, что Лосский был убежденным сторонником точки зрения аббата Реньона, доказывавшего, что в своей триадологии

65 *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 197. В оригинале однозначность связи между духовным опытом и учением выражена, кажется, более определенно, чем в переводе: «Le terme de “théologie mystique” ne désigne donc ici rien d’autre qu’une spiritualité exprimant une attitude doctrinale» (Lossky V. *Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient*, p. 5).

66 *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 199.

67 Там же. С. 200.

68 Ср.: «Богословские системы, разработанные в течение всей этой борьбы, можно рассматривать в их самом непосредственном соотношении с жизненной целью, достижению которой они должны были способствовать, иначе говоря, способствовать соединению с Богом. И тогда они воспринимаются нами как основы христианской духовной жизни. Это и есть именно то, что мы имеем в виду, когда говорим „мистическое богословие“» (Там же. С. 199–200).

69 «При современном положении догматического несогласия между Востоком и Западом, если мы хотим изучать мистическое богословие Восточной Церкви, то должны сделать выбор между двумя возможными установками: или стать на сторону западной догматики и рассматривать восточное предание сквозь призму предания западного, то есть критикуя его, или же представить восточное предание в свете догматов Церкви Восточной. Эта последняя установка и является для нас единственно приемлемой» (Там же. С. 201).

Запад исходил из приуса сущности, а Восток — личности[70], то нам станет окончательно ясно, почему для Лосского было так важно усвоить Дионисиевой апофазе тринитарный характер.

5

Подведем итоги.

Если универсальный вектор развития русской религиозной мысли в начале XX века очевидным образом определялся поисками всеединства, так удачно предложенными ей как цель В. С. Соловьевым, то в области богословия эти поиски можно подразделить на ряд отдельных направлений, одним из которых стало мистическое богословие в его чаемой взаимосвязи с догматикой. Характерно при этом, что даже общепринятое определение (а значит, и понимание) того, что такое мистическое богословие, отсутствовало. Работа шла скорее исходя из непосредственно осознанной необходимости понять, как истинный религиозный опыт связывается с истинной верой. Большинство академических авторов, правда, довольно скептически или во всяком случае осторожно относилось к мысли о возможности вывести истинную догматику из истинного мистического переживания, однако на исходе эпохи в этом отношении был совершен прорыв: А. М. Туберовский формулирует представление о чистом мистическом разуме, связав его напрямую с обожением и положив его высшим актом догмат.

Зная это, мы можем предполагать, что интуиции мистического богословия, предложенные В. Н. Лосским, явились развитием идей его ближайших предшественников, работавших в начале XX века. Ему, очевидно, близок мистический пафос Флоренского (прямые отсылки к которому мы находим в «Очерке мистического богословия»). И хотя нельзя с определенностью настаивать на его знакомстве с работой Туберовского (что хронологически вполне вероятно), кажется, он с легким сердцем подписался бы под предложенным последним определением мистического богословия как святоотеческого *in corpore*, соединяющего в себе безупречность опыта и учения.

[70] Ср.: Régnon, Th. de (1893) *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité, Troisieme serie*, p. 3. Paris: Victor Retaux.

Как бы то ни было, исходя из сказанного, мы можем реконструировать начальную цель «ареопагитодицеи» Лосского. Развертывая ее, он решал двоякую задачу: защитить восточное богословие от обвинений в гностическом уклоне, акцентировав взаимообусловленность опыта и вероучения, и противопоставить это истинное, единое мистико-догматическое богословие Востока схоластической и мистической раздвоенности Запада. В качестве же конкретного проекта Лосский предложил обоснование того, что мистическое (апофатическое) богословие Псевдо-Дионисия является вершиной его триадологии. Однако при такой постановке вопроса Лосский столкнулся с рядом трудностей.

Во-первых, учение об обожении связано скорее с христологическим догматом, а с триадологией — постольку, поскольку в ней утверждается, что воплотилось именно второе Лицо Пресвятой Троицы. Привязать же к идее обожения однозначную *рациональную* стратегию описания триединства — только от единства к троичности или только от троичности к единству — вряд ли возможно. Достаточно привести в пример прп. Максима Исповедника — того, кто в значительной мере легитимировал «Ареопагитики» для церковного предания. Если в «Сотницах о любви»[71] он говорит о созерцании Троицы верою, то в «Амбигвах», разъясняя сложное место из триадологии свт. Григория Богослова, замечает, что «бытие мыслится прежде как-бытия»[72]. Можно вспомнить и приведенную выше ссылку И. В. Попова на Симеона Нового Богослова.

Во-вторых, если Флоренский и Туберовский пытались вывести свои концепции, ссылаясь на древних авторов (один — из открывшегося свт. Афанасию в опыте термина «омоусиос», второй — из открывшегося прп. Макарию в опыте термина «богооплототворение»), то Лосский взял на себя более сложную задачу: доказать, что «правильная» триадология должна присутствовать в «правильной» апофазе.

[71] «Христианин умудряется сими тремя путями: заповедями, догматами и верою. Заповеди отрешают ум от страстей, догматы вводят его в познание Сущего, а вера в созерцание Святыя Троицы» (*Максим Исповедник, прп.* Четыре сотницы о любви // Максим Исповедник, прп. Сочинения: В 2 кн. М.: Мартис, 1993. Кн. 1. С. 97–145. IV, 47).

[72] См.: *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem). М.: Эксмо, 2020. С. 195. Ср.: Там же. С. 223.

В-третьих, по справедливому замечанию Р. Уильямса, «апофаза сама по себе никогда не может быть чем-то большим, чем словесным символом встречи с Богом»[73]. Однако Лосский, вкладывая в Дионисиеву апофазу тринитарное содержание, тем самым вынужденно отделяет ее от мистического опыта. Если у Дионисия катафаза — это возможное на человеческом языке изложение догмата, апофаза — возможное на человеческом языке описание мистического опыта, причем сохраняющаяся тайна Бога на *первом* уровне обнаруживает себя как *coincidientia oppositorum*, а на *втором* — уже как *negatio oppositorum*, — то у Лосского апофаза получает свою собственную интеллектуальную (догматическую) нагрузку, становясь актом *мистического разума*, преодолевающего антиномии рассудка. Но трудно согласиться без оговорок с тем, что предложенный ход мысли — это и есть ход мысли автора «Ареопагитик».

Указанные трудности достаточно заметным образом обнаружили себя в герменевтике Лосским текста DN XIII, 3. Возвращаясь к нему неоднократно, Лосский постоянно совершенствовал и фундировал свою трактовку, сам, по-видимому, ощущая ее проблематичность. Отказавшись в поздних текстах от выражений *oppose* и *le nom plus sublime,* он тем не менее настаивает на том, что принцип «непротивопоставления противоположностей» возвышается над последним катафатическим «всеименуемым» именем Божиим — именем Благости — и, следственно, выходит на апофатический уровень. Однако — сознательно или невольно — он проходит мимо важного для Ареопагита имени Теархия, в котором обнаруживает себя *coincidientia oppositorum* и исчерпывает себя катафаза.

В конечном счете слабость или, как минимум, неочевидность аргументации Лосского можно считать следствием того, что в своем мистическом богословии он стремился дать ответы скорее на вопросы, поставленные его непосредственными предшественниками, чем богословием эпохи Вселенских соборов, для которой, по-видимому, проблема установления прямого однозначного соответствия между догматом и мистическим опытом (одна из главных в XX веке) не была существенной. Во всяком случае, мы не находим ее поставленной открыто. Характерен в этом смысле пример Евагрия Понтийского. Будучи осужден

[73] *Уильямс Р.* Богословие Лосского: изложение и критика. С. 74.

VI Вселенским собором за радикальный оригенизм, он имплицитно сохранил свое присутствие в монашеской среде благодаря тому, что его мистико-аскетические сочинения переписывались под псевдонимами[74].

Собственно, проблема догматического обоснования мистического опыта, по-видимому, в полной мере проявилась впервые только в паламитских спорах[75], и это служит дополнительным объяснением востребованности неопаламизма в XX веке. Возвращаясь же к трем принципам Лосского — мистичность, апофатичность, антиномичность, — следует заметить, что проблемным следует считать скорее не каждый из них сам по себе, но предпринятую Лосским на их основе попытку установления *жесткой рациональной связи* между нормативным мистическим опытом и нормативной догматической формулой. Содержанием дальнейших исследований могло бы стать более серьезное обоснование высказанной в заключительном разделе статьи гипотезы о «синодальных» корнях мистико-богословской концепции В. Н. Лосского.

Библиография / References

Алексий (Дородницын), еп. Христианская мистика в ее главных представителях IV–XIV в. // Алексий (Дородницын), еп. Полное собрание сочинений: В 2 т. Т. 1. Саратов: типография Союза Печатного Дела, 1913. С. 5–140.

Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Издательство Олега Обышко, 2002.

Карсавин Л. П. Мистика и ее значение в религиозности средневековья // Карсавин Л. П. Сочинения. М.: Раритет, 1993. С. 14–30.

Карсавин Л. П. Святые отцы и учители Церкви (раскрытие православия в их творениях). М.: Издательство Московского университета, 1994. EDN: TAYQZZ.

Лосев А. Ф. Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб.: Издательство Олега Абышко, 2009.

Лосев А. Ф. Комментарии к трактату «Первоосновы теологии» // Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. М.: Прогресс, 1993. С. 189–303.

74 Russell, N. (2004) *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 238. Oxford: Oxford University Press.

75 При этом сам свт. Григорий разделял апофазу и опыт.

Лосский В. Н. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // Seminarium Kondakovianum III. Prague, 1929. P. 130–141.

Лосский В. Н. Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита // Богословские труды. 2009. № 42. С. 110–136.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2010.

Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие // Богословские труды XIV. М., 1975. С. 95–104.

Лосский В. Н. Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта. М.: Познание, 2002.

Максим Исповедник, прп. Четыре сотницы о любви // Максим Исповедник, прп. Сочинения: В 2 кн. М.: Мартис, 1993. Кн. 1. С. 97–145.

Максим Исповедник, прп. Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem). М.: Эксмо, 2020.

Минин П. М. Мистицизм и его природа. Киев: Пролог, 2003.

Новоселов М. А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантизме. М.: Лепта-Пресс, 2003. EDN: QTDHJP.

Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004.

Соловьев В. С. Мистика, -цизм // Энциклопедический словарь. Т. XIX. СПб.: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1896. С. 454–456.

Туберовский А. М. Воскресение Христово (Опыт мистической идеологии пасхального догмата). СПб.: Воскресение, 1998.

Уильямс Р. Богословие Лосского: изложение и критика. Киев: Дух и литера, 2009.

Флоренский П., свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 1, 2. М.: Мысль, 1994; 1996.

Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М.: АСТ, 2003.

Флоренский П. А. Богословские труды: 1902–1909. М.: Издательство ПСТГУ, 2018.

Хондзинский П. В. У. Джеймс в русском академическом богословии нач. XX в. Часть I. По направлению к Джеймсу // Вопросы философии. 2023. № 10. С. 75–84. DOI: https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-10-75-84; EDN: FVJJAW.

Хондзинский П. В. У. Джеймс в русском академическом богословии нач. XX в. Часть II. От многообразия религиозного опыта к мистическому разуму // Вопросы философии. 2023. № 11. С. 114–125. DOI: https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-11-114-125; EDN: RHLCXX.

Aleksii (Dorodnitsyn), ep. (1913) “Christian Mysticism in Its Main Representatives of the 4th–14th Centuries”, in *Complete Works: In 2 vols*. Vol. 1, pp. 5–140. Saratov: tipografiia Soiuza Pechatnogo Dela. (In Russian)

Dionisiaca (1937) *Recueil donnant l’ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l’Aréopage*. Belgium: Brouwer & C.

Dionisii Areopagit (2002) *Works. Commentaries by Maximus the Confessor*. St. Petersburg: Aleteiia; Izdatel'stvo Olega Obyshko. (In Russian)

Florenskii, P., sviashch. (1994; 1996) *Works: In 4 vols*. Vols. 1, 2. Moscow: Mysl'. (In Russian)

Florenskii, P., sviashch. (2003) *The Pillar and Ground of the Truth*. Moscow: AST. (In Russian)

Florenskii, P. A. (2018) *Theological Works: 1902–1909*. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU. (In Russian)

Gandillac, M. de (1966) *La Sagesse de Plotin*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

Jones, J. (2000) "The Status of the Trinity in dionisian Thought", *The Journal of Religion* 80 (4): 645–657.

Karsavin, L. P. (1993) "Mysticism and Its Significance in the Religiosity of the Middle Ages", in *Works*, pp. 14–30. Moscow: Raritet. (In Russian)

Karsavin, L. P. (1994) *The Holy Fathers and Teachers of the Church (The Revelation of Orthodoxy in Their Creations)*. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. EDN: TAYQZZ. (In Russian)

Khondzinskii, P. V. (2023) "W. James in Russian Academic Theology at the Beginning of the 20th Century. Part I. Towards James", *Voprosy filosofii* 10: 75–84. DOI: https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-10-75-84; EDN: FVJJAW. (In Russian)

Khondzinskii, P. V. (2023) "W. James in Russian Academic Theology at the Beginning of the 20th Century. Part II. From the Varieties of Religious Experience to the Mystical Mind", *Voprosy filosofii* 11: 114–125. DOI: https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-11-114-125; EDN: RHLCXX. (In Russian)

Losev, A. F. (1993) "Commentaries on the Treatise 'The Elements of Theology'", in Prokl, *The Elements of Theology. Hymns*, pp. 189–303. Moscow: Progress. (In Russian)

Losev, A. F. (2009) *Selected Works on Imyaslavie and the Corpus of Dionysius the Areopagite. With an Appendix Containing a Translation of the Treatise "On the Divine Names"*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko. (In Russian)

Losskii, V. N. (1929) "Negative Theology in the Teaching of Dionysius the Areopagite", *Seminarium Kondakovianum* III: 130–141. Prague. (In Russian)

Losskii, V. N. (1975) "Apophaticism and Trinitarian Theology", *Bogoslovskie trudy* XIV: 95–104. Moscow. (In Russian)

Losskii, V. N. (2002) *Negative Theology and the Knowledge of God in Meister Eckhart*. Moscow: Poznanie. (In Russian)

Losskii, V. N. (2009) "The Concept of 'Analogy' in Pseudo-Dionysius the Areopagite", *Bogoslovskie trudy* 42: 110–136. (In Russian)

Losskii, V. N. (2015) *The Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology*. Sergiev Posad: Svjato-Troitskaja Sergieva Lavra. (In Russian)

Lossky, V. (1944) *Essai sur la théologie mystique de L'Église d'Orient*. Paris: Aubier.

Lossky, V. (1973) *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

Maksim Ispovednik, prp. (1993) “Four Hundred Chapters on Love”, in *Works in 2 Books*. Book 1, pp. 97–145. Moscow: Martis. (In Russian)

Maksim Ispovednik, prp. (2020) *Ambigua: Difficulties for Thomas (Ambigua ad Thomam), Difficulties for John (Ambigua ad Iohannem)*. Moscow: Eksmo. (In Russian)

Minin, P. M. (2003) *Mysticism and Its Nature*. Kiev: Prolog. (In Russian)

Novoselov, M. A. (2003) *Dogma and Mysticism in Orthodoxy, Catholicism and Protestantism*. Moscow: Lepta-Press. EDN: QTDHJP. (In Russian)

Popov, I. V. (2004) *Works on Patrology*. Vol. 1. Sergiev Posad. (In Russian)

Poulain, A. “Mystical Theology”, in *Catholic Encyclopedia* [https://www.newadvent.org/cathen/14621a.htm, accessed on 27.01.2025].

Régnon, Th. de. (1973) *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité, Troisieme serie*. Paris: Victor Retaux.

Rorem, P. (1993) *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Russell, N. (2004) *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press.

Schäfer, Chr. (2022) “Hugo Koch and Josef Stiglmayr on Dionysius and Proclus”, in *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, pp. 569–583. Oxford: Oxford University Press.

Solov’ev, V. S. (1896) “Mysticism”, in *Encyclopedic Dictionary*, Vol. XIX, pp. 454–456. St. Petersburg: F. A. Brokgauz, I. A. Efron. (In Russian)

Tuberovskii, A. M. (1998) *The Resurrection of Christ (An Essay on the Mystical Ideology of the Paschal Dogma)*. St. Petersburg: Voskresenie. (In Russian)

Williams, R. (2009) *Lossky’s Theology: Exposition and Critique*. Kiev: Dukh i litera. (In Russian)