

Наталья Пуминова

К числу важнейших для христианской культуры текстов можно, без сомнения, отнести *Corpus Areopagiticum*. Будучи синкретичным и идейно неоднозначным памятником, он являлся одним из источников формирования мировоззренческих установок представителей различных, а порой даже противоположно настроенных течений духовной и интеллектуальной жизни, как на католическом Западе, так и на православном Востоке. Сильное влияние сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита оказали на формирование также и русской философской традиции.

Важнейшей вехой в русской истории Ареопагитик явился тот факт, что по заказу митрополита Феодосия в 1371 г. монах Исая из Сера, осуществил огромный труд по переводу на славянский язык корпуса сочинений Дионисия с комментариями Максима Исповедника. Своему переводу ученый монах предпослал предисловие, где утверждается важная мысль, согласно которой для богословия пригоден не только греческий язык, но и язык славянский, поскольку и он “от бога убо добрь сотворен бысть (понеже вся елика сотвори богъ зело добра)”¹. Перевод Исая попал на Русь двумя путями: один список был привезен с Афона митрополитом Киприаном, второй же к 80-м годам XIV века появился в Новгороде. Эти две рукописи на Руси определили две традиции перевода Дионисия Ареопагита и существовали параллельно; иногда можно было в некоторых текстах встретить их сопоставление.

Говоря о последующих переводах всего *Corpus’а* *Areopagiticum*, стоит отметить, что в XVII веке появилась необходимость в новом пере-

¹ Андрушко В.А. Ареопагитики в отечественной культуре XV-XVIII вв. // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Сборник научных трудов. Киев, Наукова Думка, 1983. С. 69-70. Киевский исследователь указывает две причины перевода текстов автора, испытавшего сильное влияние неоплатонизма: “общее развитие философской мысли в XIV в. на Балканах, представленное прежде всего исихазмом, и усовершенствование и развитость философских понятий, языка и техники перевода, главным образом, под влиянием деятельности болгарского Евфимия и его школы” (С. 68).

воде.² К этому времени обнаруживаются сложности в понимании *Согрус'а*, вызванные в частности смешением текста самого Ареопагита и текста толкований. Положение усугублялось тем, что в существовавшем переводе значительно 'пострадала' эманационная теория Псевдо-Дионисия, как от сокращений, так и от некоторого огрубления мысли автора.³ Заново корпус сочинений Псевдо-Дионисия был переведен в 1675 г. монахом Чудова монастыря Евфимием. Как указывает Г.М. Прохоров, сам Евфимий Чудовский основную причину возникших сложностей видел в указанном смешении. Для перевода он обратился к печатным греческим книгам: "ради множайших погрешений в славенских наших книгах, случившихся от неискусно преписующих, яко речеся, и ради смешенных и преминованных премногих святого Дионисия речений и святого Максима толкований..."⁴

Однако первое знакомство с текстами Псевдо-Дионисия произошло на Руси задолго до появления перевода Исайи. Идеи, заложенные в Ареопагитиках, встречаются в литургических текстах, которые восходят к богослужебным книгам, пришедшими в Киевскую Русь во время первого болгарского влияния. Так, например, В.В. Мильков указывает, что в ноябрьской служебной Минее 1097 года воспроизводится иерархия бесплотных сил, весьма схожая с Ареопагитской.⁵ Кроме того, Е.М. Верещагин⁶ отмечает, что "В послании Михаилу Архангелу" ангелы именуются также "вторыми светами", которые не имеют собственного света, но отражают свет Божественный, что также восходит к *Согрус'у* Ареопагитикам. Так, в третьей главе *О небесной иерархии* читаем, что небесные силы являются "божественными подобиями, прозрачайшими незагряз-

² Об истории перевода Корпуса см. подробно: Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIV-XV вв. Л., Наука, 1987. С. 5-59.

³ В целом, однако, недооценивать качество перевода инока Исайи нельзя, что подчеркивал такой знаток древнерусской книжности, как Д.И. Чижевский. В письме к Ф.А. Степуну от 1 августа 1944 г., критически отзываясь об известном *Очерке развития русской философии* Г.Г. Шпета, Чижевский писал: "Старые русские переводы отцов церкви – вовсе не из легких – вполне осмысленны и содержательны! Ареопагитики переведены прекрасно (хотя и не в России, а на Балканах)" (Цит. по: Янцен В. Д.И. Чижевский, Е.Д. Шор и Г.Г. Шпет // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М., Языки славянских культур, 2006. С. 364).

⁴ Цит. по Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIV-XV вв. С. 57.

⁵ Мильков В.В. Ареопагитики: древнерусская традиция бытования // Макаров А.И., Мильков В.В., Смирнова А.А. Древнерусские ареопагитики. М., Кругъ, 2002. С. 10.

⁶ Верещагин Е.М. Церковнославянская книжность на Руси. М., Индрик, 2001. С. 410.

ненными зеркалами, приемлющими луч Светоначала и Богоначалия, священо наполняемыми даруемым светом и затем обильно в других им воссияющими, по законам Богоначалия”.⁷ Другим ранним источником, знакомившим с идеями Псевдо-Дионисия, является *Изборник Свято-слава 1073 года*, в состав которого включен фрагмент из трактата *О небесной иерархии*. Однако в первую же очередь в период предшествующий переводу инока Исаяи древнерусских читателей знакомяло с идеями Псевдо-Дионисия *Богословие* Иоанна Дамаскина, появившееся на Руси в XII-XIII веках. Как отмечает В.В. Мильков,⁸ в первой книге *Богословия* чаще всего встречаются заимствования из трактата *О Божественных именах*, которые прочитываются во 2, 5, 8-2, 14 его главах. Влияние трактата *О мистическом богословии* отмечается в 4 главе, а трактата *О небесной иерархии* – в главе 11.

В свете этого становится вполне очевидным, что идеи, характерные для Псевдо-Дионисия Ареопагита, присутствовали на Руси задолго до появления полного перевода корпуса, притом не только анонимно, но и, что важно, в форме атрибутированной. Таким образом, следует согласиться с точкой зрения В.В. Милькова, согласно которому “появление полных славянских переводов творений Псевдо-Дионисия Ареопагита в конце XIV века можно с полным правом назвать вторым приходом текстов Ареопагитик на Русь”.⁹

Особую популярность Corpus приобрел в XV-XVI вв., что, в первую очередь, было связано с распространением еретических учений. На Руси наблюдается то же двойственное восприятие Ареопагитик, которое было характерно как для западноевропейской, так и для восточной христианских традиций. Первые ссылки на Псевдо-Дионисия в дошедших до нас оригинальных произведениях древнерусских авторов появляются именно в контексте борьбы церкви с еретиками, мы находим их, в частности, в посланиях митрополита Фотия¹⁰ и сочинениях Иосифа Волоцкого.¹¹ Однако смысловая многогранность и идейная неоднозначность этого богословского произведения давали почву для его интерпретации в аль-

⁷ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // Дионисий Ареопагит. Сочинения. СПб., Алетейя, 2003. С. 71.

⁸ Мильков В.В. Ареопагитики: древнерусская традиция бытования. С. 13.

⁹ Там же. С. 15.

¹⁰ Послание митрополита Фотия во Псков против стригольников 22 июня 1427 г. // Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV-начала XVI века. М.-Л., АН СССР, 1955. С. 252.

¹¹ Иосиф Волоцкий. Рассуждение об иноческом жительстве // Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV-начала XVI века. С. 432.

тернативном ключе. Ареопагитики, прежде всего благодаря присутствию в них неоплатонических мотивов, оказались востребованы приверженцами ереси стригольников и ереси жидовствующих, распространившихся в конце XV века.

Также и впоследствии моменты возрастания интереса к Ареопагитикам приходятся на периоды обострения интеллектуальных споров разного рода. Так, например, выстроенная в *Corpus'e* Ареопагитическая концепция иерархичности универсума нашла отражение в дискуссии Ивана Грозного и боярина Андрея Курбского.¹² Как московского царя, так и его оппонента интересовала общая идея иерархического устройства общества, цели и функции этой иерархии, идея посредничества и предводительства царя как главы человеческой иерархии, которые перетолковывались в посланиях этих двух авторов в противоположном духе.

Особое значение приобретает возможность использования текстов Псевдо-Дионисия в отстаивании православного символа веры в условиях борьбы с иными христианскими конфессиями (Максим Грек, Иван Вишенский, Василий Суражский, Захария Копыстенский, Петр Могила), а также нововведениями в православное вероучение и церковный канон (Иван Висковатый).

Двойственное влияние *Corpus'a* Ареопагитическое, когда на него ссылались представители обеих противоборствующих сторон, будет характерно и для русской мысли XVII века, в частности для русского религиозного раскола, вызванного церковной реформой патриарха Никона. На авторитет Дионисия опирались как представители официальной православной церкви, так и старообрядческой. С одной стороны, согласно данным *Переписной книги домово́й казны патриарха Никона*, в его личной библиотеке находились творения Псевдо-Дионисия Ареопагита.¹³ С другой стороны, самое объемное заимствование из *Corpus'a* в XVII веке отмечается в сочинениях одного из самых ярких 'защитников старины' – протопопа Аввакума.

Протопоп Аввакум в свое *Житие*, написанное в земляной тюрьме в Пустозерске, вплетает пространные цитаты из трактатов *О Божественных именах* и *О небесной иерархии*. Лидер раскола признаёт непререкаемый авторитет Псевдо-Дионисия, с точки зрения Аввакума, в Ареопагитиках заложены основополагающие для христианского вероучения

¹² Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., Наука, 1979.

¹³ Переписная книга домово́й казны патриарха Никона // Сочинения Григория Скинского. Переписная книга домово́й казны патриарха Никона. Рязань, Александрия, 2009. С. 460, 471-473, 480.

идеи: “чти книгу Дионисиеву, – пишет Аввакум, – там пространно уразумеешь”.¹⁴ Как и для большинства средневековых авторов на Руси и в Европе, для Аввакума особое значение произведений Ареопагита обеспечивается фактом его ученичества у апостола Павла: “сей Дионисий научен вере Христове от Павла-апостола, живый во Афинех...”¹⁵ Кроме того, Ареопагит был свидетелем природных катаклизмов, которыми сопровождалось распятие Христа. Среди биографических фактов из жизни Дионисия Ареопагита Аввакум упоминает его поездку в Солнечный град (Гелиополь):

Сей Дионисий, еще не приидох в веру Христову... во время распятия Господня быв в Солнечнем граде и виде: солнце во тьму преложилося и луна в кровь, звезды в полудне на небеси явились черным видом... Той же Дионисий пишет о солнечном знаменнии, когда затмится: есть на небеси пять звезд заблудных, еже именуются луны. Сии луны Бог положил не в пределех, якоже и прочии звезды, но обтекают по всему небу, знамение творя или во гнев или в милость. Егда заблудница, еже есть луна, подтечет от запада под солнце и закроет свет солнечный, то затмение солнцу за гнев Божий к людям бывает. Егда ж бывает, от востока луна подтекает, то по обычаю шествие творяще закрывает солнце.¹⁶

Относительно этого фрагмента о солнечном затмении у некоторых исследователей возникают сомнения:¹⁷ действительно, Ареопагит в послании к Поликарпу повествует о том, как видел затмение в день распятия Христа, и объясняет его причину тем, что луна начала смещение с востока и дошла до края солнца,¹⁸ однако у него нет рассуждений о пяти лунах, которое приписывает ему Аввакум.

Описание затмения солнца во время крестной смерти Иисуса Христа, приведенное Ареопагитом приобретает в *Житии* особое значение. К непредвиденному и необъяснимому с точки зрения астрономии явлению, свидетельствующему о страшнейшем событии в жизни человечества, приравнивается и трагедия раскола, поскольку подобные затмения наблюдались когда “Никон-отступник веру казил и законы церковныя, и сего ради Бог изливал фиял гнева ярости своея на Русскую землю...”¹⁹ а также во время лишения Аввакума сана.

¹⁴ *Аввакум Петров. Житие протопопа Аввакума // Пустозерская проза. Прот. Аввакум. Инок Епифаний. Поп Лазарь. Дьякон Федор. М., Московский рабочий, 1989. С. 40.*

¹⁵ Там же. С. 39.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л., Наука, 1975. С. 232.

¹⁸ *Дионисий Ареопагит. Послание 7 // Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 793-795.*

¹⁹ *Аввакум Петров. Житие протопопа Аввакума. С. 40.*

В философско-богословском введении *Жития*, имеющим целью опровержение различных аспектов церковной реформы патриарха Никона, имя Ареопагита встречается многократно. В первых строках своего *Жития* протопоп Аввакум воздаёт хвалу Господу заимствованием из Ареопагита:

<...> языком возглаголю Дионисия Ареопагита о Божественных именах, что есть Тебе, Богу, присносущные имена истинные, еже есть близостные, и что виновные, сиречь похвальные. Сия суть сущие: Сый, Свет, Истинна, Живот. Только свойственных четыре, а виновных много, сия суть: Господь, Вседержитель, Непостижим, Неприступен, Трясиянен, Трипостасен, Царь славы, Непостоянен, Огонь, Дух, Бог, и прочая.²⁰

Перечисляя божественные имена, Аввакум выделяет два типа: “близостные” или “истинные” и “виновные” или “похвальные”. Подобных названий в *Cogrus*’е *Areopagiticum* мы не найдём, однако, если судить по тому, какие примеры приводит Аввакум для каждого из двух типов, то становится ясно, что он здесь апеллирует к первой главе трактата *О небесной иерархии*. В этой главе Дионисий, говоря о божественных именах, используемых в Писании, разделяет их на несколько групп: имена, которыми Бог сам называет себя, такие как “Сущий”, “Жизнь”, “Свет”, “Истина”; перенесённые на Божественное начало имена порожденного Им (“Благой”, “Прекрасный”, “Мудрый”, “Причина веков”, “Обладающий заранее всеми сокровищами всякого знания” и т.д.); имена тварного мира, использованные иносказательным образом (“огонь”, “вода”, “дух” и т. д.).²¹ Очевидно, что Аввакум излагает именно эту типологизацию божественных имен, но объединяет две последние группы.

Типология божественных имен, однако, не играет у Аввакума самостоятельного значения – она используется как дополнительный способ достижения единой цели – опровержения никонианства. Если быть точными, здесь Аввакум настаивает на недопустимости исключения слова “Истиннаго” из определения свойств Святого Духа в Символе Веры, произошедшего в результате широкомасштабной “книжной справки”. Имя “истинны”, “истина” как относящиеся к “близостным”, не могут быть отторгнуты от божественной сущности, так как в них “существо Божие содержится”.

Далее Аввакум излагает мысли Дионисия, касающиеся соотношения истины и сущего: “себе бо отвержение – истинны испадение, истинна

²⁰ Там же. С. 38.

²¹ *Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 237.*

бо сущее есть; аще бо истинна сущее есть, истинны испадение сущаго отвержение есть”.²² Здесь Аввакум опять же обращается к трактату *О божественных именах* и почти дословно, с небольшими сокращениями воспроизводит текст из восьмой главы трактата: “Ведь отречение от себя есть отпадение от истины, истина же есть сущее, и отпадение от истины есть отпадение от сущаго”.²³ Данное положение Ареопагитик для Аввакума играло роль весьма важного аргумента в полемике со своими идеологическими противниками. Патриарх Никон и его последователи отпали от истины, а “по Дионисию, коли уж истинны испали, тут и сущаго отворглись... Мы же, правовернии, обоя имена исповедаем: и в духа святого, господа, истиннаго и животворящаго, света нашего, веруем, со отцем и сыном поклоняемаго, за него же стражем и умираем, помощию его владычнею”.²⁴

Аввакум опирается также на Псевдо-Дионисия обрушиваясь с критикой на то, что возглас “аллилуйя” во время богослужения стали произносить не дважды (сугубая аллилуйя), а трижды (трегубая). В *Corpus*’е Ареопагитик специальное истолкование “аллилуйи” отсутствует, вывод же сделанный Аввакумом, связан, скорее всего, с его общим восприятием текста и, в частности, с идеей разделения всей иерархии на триады. Следуя Ареопагитикам, Аввакум выделяет три триады небесной иерархии, “разделяя девять чинов на три троицы”:

Престолы, херувими и серафими, освящение от Бога приемля, сице восклицают: ‘Благословена слава от места Господня!’ И чрез их преходит освящение на вторую троицу, еже есть господства, начала, власти. Сия троица, славословя Бога, восклицают: ‘Аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя!’... Третья троица: силы, архангели, ангели. Чрез среднюю троицу освящение приемля, поют: ‘Свят, свят, свят Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Его!’.²⁵

Аввакум обращает внимание на то, что, хотя вторая триада трижды поют аллелуйю, по Василию Великому третий ангельской возглас людям стоит заменить соответствующими ему в человеческом языке словами “Слава Тебе Боже”. Трегубая аллелуйя с последующими словами “Слава Тебе Боже”, как вносила, по мнению лидера старообрядцев, недопустимую четверицу в божественную троицу, так и противоречила триадному делению ангельского мира.

Также и последние три ангельских чина, “освящение приемля, поют: свят, свят, свят господь Саваоф”, то есть и здесь хвала Богу воздается

²² Аввакум Петров. Житие протопопа Аввакума С. 38.

²³ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. С. 481.

²⁴ Аввакум Петров. Житие протопопа Аввакума. С. 38-39.

²⁵ Там же. С. 40-41.

опять же три раза, а не четыре. Как и в первом случае, лидер раскола подтверждает своё утверждение ссылкой на Псевдо-Дионисия, для которого ангельский мир, действительно, наполнен одним только славословием Бога: “подражание Богу, выраженное в непрестанном взывании: ‘Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Твоя’, и есть спецификум бесплотных сил”.²⁶ Стоит, однако, отметить, что у Ареопагита данный фрагмент находится в той главе трактата *О небесной иерархии*, которая посвящена описанию первой триады бесплотных сил, а не третьей, как у Аввакума.

Приведенная Аввакумом последовательность ангельских чинов отличается, однако, от ‘классической’²⁷ ареопагитской. При этом в варианте Аввакума первая триада согласуется с менее распространенной версией из шестой главы трактата *О церковной иерархии*, тогда как порядок второй и третьей триады совпадает с чиномначалием, встречающимся в сочинениях другого отца церкви – Григория Великого: то есть силы занимают место начал в первом чине третьей триады, тогда как начала поднимаются во вторую триаду. Стоит сказать, что различные перестановки в ангельской иерархии были, в целом, характерны как для славянской, так и для западноевропейской традиции, но именно различие между вариантами Ареопагита и Григория Великого вызывало наибольшие вопросы: к нему обращались, в частности, Альберт Великий, Фома Аквинский и Данте Алигьери.²⁸

После осуждения никоновского нововведения в пение аллилуии на основании идей, заложенных в *Согрус’е*, и утверждения необходимости аллилуию тригубить, а не воспевать четырежды на латинский манер, Аввакум делает резкий выпад: “Да будет проклят сице поюще с Никоном и с костелом Римским!”²⁹ – так как в никоновских нововведениях Аввакум видит именно влияние католической церкви.

Вслед за Ареопагитом, Аввакум постулирует непознаваемость Божественной сущности: “неприступно божество, и непостижно, и непосто-

²⁶ Дионисий Ареопагит. *О небесной иерархии*. С. 119.

²⁷ Под ‘классической’ последовательностью у Ареопагита подразумевается описанная в 7, 8 и 9 главах трактата *О Церковной иерархии* (второй, менее распространенный, вариант можно обнаружить в 6 главе данного трактата).

²⁸ См. подробнее: Пуминова Н.В. Влияние ареопагитской концепции иерархичности на русскую и западноевропейскую средневековую мысль: сравнительный анализ // *Obliscza niewolnika w kulturze słowiańskiej*. Warszawa, Instytut Rusycystyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2016. С. 113-121.

²⁹ Аввакум Петров. *Житие протопопа Аввакума*. С. 41.

янен Бог во едином месте”.³⁰ О божественной сущности ничего нельзя сказать утвердительно, нельзя придать ей какой-то предикат. Любое утверждение лишало бы Бога характеристик, ему противоположных, являясь тем самым ограничением. Аввакум воспринимает принципы не только апофатического, но и катафатического пути богопознания, разработанные Псевдо-Дионисием, считающего возможным полагать Бога “как Безымянного, и как сообразного всякому имени”.³¹ Аввакум заимствует Ареопагитскую идею о причастности Бога миру через исхождение, идею пронизанности мира божественными энергиями. Бог одновременно является всем, что существует, и, однако, – ничем из того, что существует. Говоря о присутствии Божественного во всех вещах, опальный протопоп вольно пересказывает Ареопагита: “Божество всеобъятно, сиречь вся тварь в Бозе. Лица Бог не имать по непостижению, но везде суть, на небеси, и на земли, и под землею” и далее продолжает “Дионисий Ареопагит свидетельствует о бозе, глаголя: ‘Свет бог, но и не свет, паче бо света...’”.³²

В учении протопопа Аввакума несомненно важной составляющей является также критика “внешней мудрости”. Протопоп Аввакум видел во внешней мудрости один из рассадников латинства, распространяющегося также и через последователей никонианской реформы. Отступники пытаются постичь Бога хитростью и коварством, “и тою мудростию своею уподобляхуся Богу, мнящися вся знати”.³³ Аввакум считает, что в качестве учителей никонианцы и католики имеют самого сатану и бесов, тогда как истинно верующие должны учиться смирению и кротости, стремиться не к внешней мудрости, а к царствию небесному. Несмотря на то, что в послании *О внешней мудрости* прямых цитат из сочинений Ареопагита мы не найдем, кажется весьма вероятным, что здесь Аввакум мог во много опираться на положения Corpus’a. Ареопагит устанавливает жесткие пределы человеческого познания и полагает, что стремление выйти из них сбивает душу с истинного пути: “Если же она попытается дерзостно преступить пределы *соразмерно ей данного* (курсив мой. – Н.П.) <...> несвойственного ей не достигнет, а соразмерное ей, бесчинно презрев, по своей вине потеряет”.³⁴ Также в восьмом

³⁰ Аввакум Петров. Снискание и собрание о божестве и о твари и како созда бог человека // Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания. С. 93.

³¹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. С. 235.

³² Аввакум Петров. Снискание и собрание о божестве и о твари. С. 93, 97.

³³ Аввакум Петров. О внешней мудрости // Пустозерская проза. Протопоп Аввакум. Инок Епифаний. Поп Лазарь. Дьякон Федор. С. 105.

³⁴ Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии // Он же. Сочинения. С. 595.

послании к Димофилу Ареопагит утверждает, что божественные тайны открываются людям соответственно их достоинству: в большем объеме и с большей глубиной открываются они иерархам и служителям, в меньшем – “священному народу”, в наименьшей степени же степени причастны божественным откровениям очищаемые чины. Всякий же вмешивающийся в чужое дело (“чуждопосетитель”)³⁵ осуждается как нарушающий божественный порядок и Божью волю. Подтверждением нашего предположения будет служить и то, что в *Житии* Аввакум, критикуя светское знание, ссылается на Ареопагита и приписывает ему высказывания по резкости своей характерные скорее не для Дионисия, а для самого опального протопопа: “сия внешняя блядь ничто же суть, но токмо прелесть, и тля, и пагуба”³⁶.

Подобная ситуация складывается и с другой важной для Аввакума темой – противодействием нововведениям в иконописный канон. В сочинении *Об иконном писании* лидер старообрядчества выступал в качестве защитника старой традиции, критикуя в первую очередь натурализм, присущий новому типу иконописания, в котором он видел проявлением западного “еретического” влияния:

пишут Спасов образ Еммануила; лице одутловато, уста червонная, волосы кудрявые, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ног бедра толстыя и весь яко немчин брюхат и толст учинен, лишю сабли той при бедре не писано. А все писано по плотскому умыслу.³⁷

Как и в тексте *О внешней мудрости*, так и в сочинении *Об иконном писании* прямых цитат из *Corpus Areopagiticum* мы не найдем, однако, осмелимся предположить, что и в этом вопросе Аввакум мог также опираться на сочинения Псевдо-Дионисия. Ареопагитики безусловно являлись одними из тех произведений, которые входили в своеобразную теоретическую базу старого иконописного канона. В силу наличия в Ареопагитиках наиболее разработанной в восточной патристике теории символа, и заложенного в них философско-религиозного понимания функций искусства, присущего практически всей восточнохристианской культуре, В.В. Бычков относил *Corpus Areopagiticum* к таким удивительным текстам, в которых “рефлексия философско-исторической мысли настолько созвучна направлению поиска художественного мышления своего времени, что последнее оказывается способным воспри-

³⁵ Дионисий Ареопагит. Послание 7 // Там же. С. 807

³⁶ *Аввакум Петров*. Житие протопопа Аввакума. С. 39.

³⁷ *Аввакум Петров*. Об иконном писании // Пустозерская проза. Протопоп Аввакум. Инок Епифаний. Поп Лазарь. Дьякон Федор. С. 102.

нять идеи этих текстов в качестве своей внутренней программы для развития своего специфического языка”.³⁸

Можно без преувеличения говорить о сильном влиянии на протопопа Аввакума Corpus'a Areopagiticum, в котором он находит обоснования своей собственной мировоззренческой установки. Аввакум демонстрирует знание как трактатов, входящих в состав корпуса, так посланий, и анализирует большее число идей, заложенных в Ареопагитиках, чем многие другие русские мыслители XV-XVII веков. В Ареопагитиках Аввакума интересуют вопросы апофатической и катафатической теологии, устройства небесной иерархии, он также касается проблемы соотношения истины и сущего. Примечательно, что лидер старообрядцев в Corpus'e Areopagiticum обращается в первую очередь к катафатике и к трактату *О Божественных именах*, которые были в меньшей степени восприняты русскими авторами письменных полемических произведений, воспроизводит ареопагитское членение божественных имен, до того не упоминавшееся. При этом в подавляющем большинстве случаев Аввакум не только заимствует у Ареопагита некий готовый ответ по тому или иному вопросу, но, отталкиваясь от идеи Псевдо-Дионисия, выстраивает собственные аргументы в полемике с никонианством. То есть опальный протопоп в некотором смысле заново прочитывает и творчески переосмысляет текст авторитетного источника. Все это заставляет согласиться с Николаем Костомаровым, по мнению которого раскол нельзя оценивать только негативно. Это было время высокого интеллектуального напряжения: “<...> потребность удерживать то, что прежде многие века стояло твердо, не подвергаясь колебанию и никогда не нуждаясь в том, чтобы думали о его сохранении, – эта потребность, явившись на свет, вызывала вслед за собою такие духовные нужды, которые вводили русский народ в чуждую ему до того времени область мысленного труда”.³⁹

Abstract

Corpus Areopagiticum in the protopope Avvakum Petrov's works.

In the article the author attempts to reveal the borrowings and dependence on the texts of Pseudo-Dionysius the Areopagite in the works of one of the

³⁸ Бычков В.В. Corpus Areopagiticum как один из философских источников восточно-христианского искусства. Тбилиси, Мецниереба, 1977. С. 3.

³⁹ Костомаров Н.И. История раскола у раскольников // Исторические монографии и исследования Николая Костомарова. Т. 12. СПб., 1872. С. 348.

leaders of the Russian church schism in the 17th century – protopope Avvakum. On the grounds of the performed analysis the author concludes that within his struggle against Nikonianism Avvakum was most interested in the questions of apophatic and cataphatic theology, the structure of the celestial hierarchy and the problem of the relationship between truth and being. The examination of the works of the protopope is preceded by an historical introduction, in which certain crucial moments of functioning of the Corpus Areopagiticum in Rus' are noted.

Keywords: Corpus Areopagiticum, The Russian church schism, Protopope Avvakum Petrov, Angelology, Moscow heresies, Hierarchy, The canon of icons, “External philosophizing”