



дается частым упоминанием Д. К. в средневек. сочинениях как «Дионисия из Рейкела». По утверждению средневек. биографов Д. К., он происходил из благородной семьи Ван Лёвен, однако, по свидетельству самого Д. К., в детстве ему часто приходилось пасти овец, принадлежавших его отцу, — это может указывать на то, что родители Д. К. были местными землевладельцами, имевшими невысокий дворянский ранг. Основным источником сведений о раннем периоде жизни Д. К. являются его сочинения. Д. К. рано проявил стремление и способности к обучению наукам, причем с детства это стремление сочеталось в нем с тягой к благочестивой и созерцательной жизни. С 10 лет он начал интересоваться монашеством, однако родители отдали его в школу г. Синт-Трёйден для получения всестороннего светского образования. В этой школе Д. К. обучался до 13 лет, когда, по собственному свидетельству (*Opera omnia*. Vol. 37. P. 359), перешел в др. школу, окормляемую *братьями общей жизни* и находившуюся в г. Зволле, к-рой в то время руководил Жан Сель. В то время это учебное заведение было широко известно, имело хорошую репутацию, в него собирались ученики со всей территории совр. Нидерландов (*Ibid.* Vol. 21. P. 493). Здесь Д. К. начал заниматься философией и вскоре добился значительных успехов в этом предмете; он также познакомился с принципами и практикой религ. жизни, поскольку задачей школы было не только образование, но и религиозное воспитание учеников, и с распространенным в то время течением религиозно-мистической жизни, известным под названием «новое благочестие» (*Devotio moderna*). По-видимому, вскоре после смерти Сея († 1417) Д. К. окончил школу (некоторые исследователи датируют окончание 1421 — см.: *Stoelen*. 1957. P. 430) и вернулся домой, где, как он сам сообщает, пережил духовный кризис, связанный с тем, что необычайные успехи, достигнутые им в мирских науках, на время ослабили и заглушили в нем влечение к духовной и уединенной жизни.

Однако постепенно монашеское призвание возобладало (*Opera omnia*. Vol. 34. P. 319), и в возрасте 18 лет он окончательно решил посвятить жизнь Богу и вступить в основанный в XI в. *Бруно* из Кёльна мона-

шеский орден *картузианцев*. Это намерение осуществилось не сразу, поскольку по уставу ордена принимать в него разрешалось лиц старше 20 лет. Д. К. безуспешно обращался в различные картузианские обители: в мон-ре в Зелхеме ему отказали, настоятель др. картузианского мон-ря, располагавшегося в Рурмонде, посоветовал Д. К. до вступления в монашеское братство получить полноценное философское образование и направил его в Кёльнский ун-т (*Ibid.* Vol. 38. P. 235), пообещав принять в орден по окончании университетского курса.

В Кёльнский ун-т Д. К. поступил в дек. 1421 г. и обучался там ок. 3 лет, занимаясь философией, теологией и исследованием Свящ. Писания; он глубоко изучил теологические воззрения *Фомы Аквинского* (*Ibid.* Vol. 19. P. 408) и познакомился с весьма влиятельными в Кёльне представителями т. н. старого пути (*via antiqua*) — теологами, противопоставлявшими распространявшимся в то время номиналистическим взглядам классические томистские и скотистские воззрения. По окончании обучения в 1424 г. Д. К. получил степень магистра искусств. В том же или в следующем году он возвратился в Рурмонд и на этот раз был допущен в число братии картузианского мон-ря. Ему был 21 год (*Ibid.* Vol. 41. P. 625). В этом мон-ре Д. К. провел всю оставшуюся жизнь, практически не отлучаясь из него. Монашеская жизнь Д. К. не богата внешними событиями, как и у любого монаха, важнейшим его делом была келейная и храмовая молитва (особенно продолжительная у картузианцев), значительное время занимало исполнение повседневных монашеских обязанностей, и лишь оставшиеся часы (преимущественно ночные) Д. К. посвящал чтению, размышлению над прочитанным и написанию собственных сочинений. С 1432 по 1434 г. Д. К. выполнял обязанности эконома мон-ря; он находил эту службу весьма тягостной для себя, однако превосходно справлялся с ней и, несмотря на все сложности, находил время для лит. занятий. Не все собратья Д. К. по ордену одобряли его научные занятия: в 1446 г. по неизвестным причинам руководство ордена на неск. лет запретило ему ученую деятельность, предположив наличие в нек-рых его сочинениях погрешностей и уклоне-

ДИОНИСИЙ КАРТУЗИАНЕЦ

[лат. *Dionysius Cartusianus* или *Cartusianensis*; фламанд. *Denys Van Leeuwen*, *Denys De Leeuwis* или *Denys Van Rijkel*; франц. *Denys Le Chartreux*, *Denys à Ryckel*] (1402/03, Рейкел, совр. пров. Лимбург, Бельгия — 12.03.1471, Рурмонд, совр. пров. Лимбург, Нидерланды), католич. теолог, мистик, видный представитель поздней *схоластики*, почетный титул — *doctor extaticus* (возвышенный, «экстатический» доктор).

Жизнь. Точная дата рождения Д. К. неизвестна, однако, по ряду косвенных сведений, наиболее вероятной считается 1402 г. Местом рождения Д. К. традиционно называют небольшое поселение Рейкел, находящееся близ г. Синт-Трёйден; это подтверж-





ний от церковного учения и находя неподобающим для монаха иметь столь широкое поле философско-богословских интересов. Это запрещение подвигло Д. К. к написанию решительного возражения (*Protestatio ad superiorem suum* // *Ibid.* Vol. 41. P. 625–626), в к-ром он защищал свою писательскую деятельность, указывая на то, что затрачиваемый им на чтение и написание сочинений труд вполне может рассматриваться как своеобразная аскетическая практика, приличествующая стремящемуся к созерцанию монаху (*Turner.* 1995. P. 218). Уникальная работоспособность Д. К. и широчайший круг вопросов, затрагиваемых им в сочинениях, сделали его имя хорошо известным в церковных кругах и весьма почитаемым среди местного населения, в т. ч. среди князей и землевладельцев, часто обращавшихся к нему для разрешения затруднительных вопросов как духовной, так и светской жизни. Кард. *Николай Кузанский*, совершая в качестве папского легата инспекторскую поездку по территориям Сев. Германии и Нидерландов с авг. 1451 по март 1452 г., пригласил Д. К. сопровождать его. Во время этой поездки Николай Кузанский часто прибегал к советам Д. К. в вопросах реформирования монашеской жизни и борьбы с остатками языческих суеверий, а также, поскольку одной из задач его путешествия было побудить верующих к организации нового крестового похода против турок, подвиг его к написанию антиисламского полемического трактата «*Contra perfidam Mahometi*» (Против зловерия Магомета — *Orega omnia.* Vol. 36. P. 233–442); Николаю Кузанскому посвящены 3 сочинения Д. К. Между 1466 и 1469 гг. Д. К. руководил строительством картузианского монастыря в г. Хертогенбос, эти заботы были связаны со мн. сложностями и серьезно подорвали его здоровье. Ок. 1469 г. Д. К. удалился на покой и возвратился в Рурмонд, где и скончался неск. годами позже. Сразу после его смерти народ провозгласил Д. К. «блаженным» и «святым». На протяжении последующих веков мн. почитали Д. К. как святого, однако, несмотря на проведенную в XVII в. еп. Гейком подготовку к процедуре беатификации (*Autore.* 1911. P. 437–438), Д. К. не был официально канонизирован католич. Церковью. Тем не менее его имя включается во мн.

мартирологи, краткое сообщение о нем помещено под 12 марта в *Acta Sanctorum* (*ActaSS. Mart.* T. 2. P. 246–247).

Сочинения. Д. К. входит в число наиболее плодovitых авторов средневековья и вообще западной христ. письменности. Его творческое наследие огромно — выпущенное в 1896–1935 гг. Полное собрание сочинений Д. К. насчитывает 42 объемных тома; приводимый в 1-м томе «*Orega omnia*» список сочинений содержит 187 наименований. Отчасти в этом можно увидеть проявление известного картузианского принципа «проповеди руками», т. е. путем многократного переписывания и распространения богословских трактатов. Во времена Д. К. картузианские б-ки Нидерландов были объединены в особого рода «сеть», так что недостающая в к.-л. б-ке книга в течение короткого времени переписывалась и доставлялась туда, где была необходима (*Wassermann.* 1996. S. 33–41). Подобная практика облегчала учебные занятия Д. К., давая ему доступ ко всем необходимым для научной работы источникам. Как сообщает Д. К., написание сочинений было неразрывно связано у него с предшествующим чтением работ др. авторов, из них он выбирал наиболее существенные моменты, к-рые затем систематизировал в собственном творчестве. За неск. лет до смерти Д. К. составил список прочитанного им в течение жизни; он утверждал, что прочел все сочинения основных церковных писателей, живших до него, все теологические суммы и все хроники, множество комментариев на Библию, сочинения греч. и араб. философов, изучил как церковное, так и светское право. В др. месте Д. К. сообщал, что прочел все доступные в его время философские книги: сочинения *Аристотеля*, *Авиценны* (*Ибн Сины*), *Аверроэса* (*Ибн Рушда*), *аль-Газали*, *аль-Фараби*, *Теофраста*, *Прокла* и др. Нет оснований видеть здесь сильное преувеличение, поскольку широта кругозора Д. К. подтверждается тем, что все упомянутые авторы неоднократно цитируются в его трактатах. Однако у совр. исследователей вызывает сомнения, что Д. К. читал полные произведения древних авторов — скорее всего те цитаты из них, с к-рыми он работал, он брал из всевозможных средневековых сумм и компиляций. Д. Вассерман на основании исследо-

вания ряда текстов утверждает, что Д. К. читал полные сочинения не более чем 50 авторов, большинство из к-рых были христ. монашескими писателями (см.: *Wassermann.* S. 44–49). Тем не менее исследователи обращают внимание на то, что практически все прочитанное Д. К. в той или иной форме находило отражение в его произведениях, совокупность к-рых охватывает необычайно широкий круг предметов духовной и светской науки.

По свидетельству Д. К., его 1-м сочинением был небольшой трактат мистико-аскетического характера, адресованный кому-то из его духовных наставников и озаглавленный «*Contra detestabilem cordis inordinationem in Dei laudibus horisque canonicis*» (Против отвратительной беспорядочности сердца при воссылании хвалы Богу в часы молитвы, до 1430 — *Orega omnia.* Vol. 40. P. 193–259), в котором Д. К. предложил различные методики концентрации внимания и избавления от рассеянности при молитве, главной из которых он считал сосредоточение на произносимом или слышимом тексте, направленное на возвышение ума от буквального значения к духовному содержанию молитвенных слов.

Наиболее важными в творчестве Д. К. были исследование и изъяснение Свящ. Писания — он занимался этим в течение всей монашеской жизни. Написал комментарий на все без исключения книги ВЗ и НЗ, начав с Псалтири (1434) и закончив Книгой пророка Варуха (1457). Важность экзегетических исследований для Д. К. видна уже из объема его толкований — в «*Orega omnia*» работы, посвященные толкованию Свящ. Писания, занимают 14 томов из 42 (Vol. 1–14). Комментируя библейскую книгу, Д. К. обычно подбирал наиболее известные и значимые толкования предшествовавших ему церковных писателей, не стремясь высказывать оригинальные идеи и прочтения. Д. К. более всего интересовало нравственно-аскетическое содержание Свящ. Писания, поэтому его комментарии едва ли могут рассматриваться как внесшие значительный вклад в научную или богословскую экзегетику, однако они являются примером внимательного истолкования Свящ. Писания, всецело подчиненного традиции и нацеленного не на обсуждение богословских





тонкостей, а на указание христ. душе наиболее доступного пути спасения. К экзегетическим произведениям Д. К. тесно примыкают сочинения особого жанра — подборки цитат из различных книг Свящ. Писания, подчиненных к.-л. одной идее или теме, где к цитате иногда добавляется краткий комментарий Д. К. Наиболее известное из сохранившихся сочинений Д. К. подобного жанра — «Мопорантон» (Одно из всех — Ibid. Vol. 14. P. 467–537), в к-ром Д. К. попытался подобрать цитаты из различных Посланий ап. Павла т. о., чтобы в результате получилось одно общее «Послание», содержащее все основные идеи богословия апостола. Данная подборка заслужила высокую оценку современников Д. К., к-рые указывали на необычайное искусство составителя в расположении материала, позволившее тексту выглядеть цельно, и в посл. неоднократно переиздавалась. Среди проч. экзегетических сочинений Д. К. могут быть выделены трактаты «Ennaratio in 7 psalmos paenitentialis» (Толкование на 7 покаянных псалмов — Ibid. P. 395–463); «De causa diversitatis eventuum humanorum» (О причине различия человеческих обстоятельств — Ibid. Vol. 5. P. 45–80), небольшой трактат, посвященный объяснению трудных для понимания мест из Книги Иова, и др.

Талант толкователя Д. К. проявился не только в комментировании Свящ. Писания: вслед за *Альбертом Великим* он, единственный из средневеков. лат. авторов, написал подробнейший (строка за строкой) комментарий на весь корпус «*Ареопагитик*». Влияние сочинений этого корпуса на формирование общего мировоззрения Д. К. было чрезвычайно велико, его автора (к-рого Д. К. традиционно отождествлял с современником апостолов св. *Дионисием Ареопагитом*) Д. К. неоднократно называет «князем богословов» (princeps theologorum) и «первым из философов», говорит о нем как о «высшем и святом философе великом Дионисии» (summus et sanctus philosophus noster magnus Dionysius — Ibid. Vol. 16. P. 130). По авторитетности трактаты «*Ареопагитик*» для Д. К. превосходили сочинения Фомы Аквинского, так что он часто расходится с положениями философии Фомы, органично связанными с учением Аристотеля, предпочитая следовать проникнутым платони-

ческим духом философским концепциям «*Ареопагитик*». В комментариях Д. К. особо подчеркивает близкое ему мистическое, созерцательное содержание корпуса, сосредоточивается не столько на объяснении философских идей, сколько на вопросах деятельного богопознания и духовного возрастания человека.

Высокую оценку как современников Д. К., так и последующих католич. теологов получил его «Комментарий» на «Сентенции» Петра Ломбардского — основной источник для средневекового католич. богословия (Commentaria in IV libros Sententiarum fidei catholicae, ок. 1459–1464) — весьма обширное сочинение, занимающее в издании трудов Д. К. 7 томов (Ibid. Vol. 19–25; подробный указатель к комментарию содержится в Vol. 25bis), писалось на протяжении почти всей монашеской жизни Д. К. и было закончено к 1464 г. Как и большинство комментариев Д. К., это сочинение имеет компилятивный характер: Д. К. попытался собрать в нем все хоть сколько-нибудь значимые мнения предшествовавших ему теологов, обращавшихся к разбору текста Петра Ломбардского. Весьма широкий охват материала сделал трактат Д. К. своеобразной «энциклопедией» позднего средневековья, по сути являющейся первым трудом по истории средневеков. философско-богословской мысли (см.: *Werner K. Die Scholastik des späteren Mittelalters. W., 1887. Bd. 4. S. 261*). Ценность труда Д. К. видели и в том, что он не был приверженцем к.-л. из враждовавших философских школ, пытаясь пройти средним путем беспристрастного изложения различных мнений. Однако в работе с «Сентенциями» Д. К. не ограничивался «пересказом» чужих мнений, по ряду вопросов он добавлял критические замечания либо предлагал собственное решение к.-л. вопроса в качестве итога обсуждения. Из этих проявлений личной позиции Д. К. совр. исследователи заключают, что он был идейным последователем «старого пути» в теологии, т. е. находился на позициях умеренного реализма. Это видно и из неоднократной критики, высказываемой им в адрес *номинализма*, приверженцев к-рого он называл запутавшимися в словах и понятиях, никогда не достигающими реальности и «философами только по имени». Позднее Д. К. подготовил

2 свода тезисных извлечений ключевых положений из этого обширного произведения, к-рые исследователи (*Emery. 1996, 1998. Wassermann. 1996*) считают наиболее адекватно выражающими его взгляды на важные вопросы философии и теологии: «*Elementatio philosophica*» (Первоосновы философии — Opera omnia. Vol. 33. P. 23–104) и «*Elementario theologica*» (Первоосновы теологии — Ibid. P. 107–232). По форме эти сочинения подражают трактату «Первоосновы теологии» Прокла, в тексте «Первооснов философии» Д. К. также неоднократно цитирует философские положения Прокла.

Д. К. были составлены также комментарии на «Утешение философией» Боэция (Ennarationes seu commentaria in V libros B. Severini Boetii philosophi ac martyris de Consolatione philosophiae // Ibid. Vol. 26) и на «Лествицу» прп. Иоанна Лествичника (Ennarationes doctissimae in librum S. Joannis Climaci, qui inscribitur Κλίμαξ // Ibid. Vol. 28). К комментариям примыкают др. сочинения Д. К., в к-рых он дал своеобразный «пересказ» основных идей того или иного автора. Наиболее важным в этой группе является трактат «*Summa fidei orthodoxae*» (Сумма православной веры — Ibid. Vol. 17–18), в нем Д. К. предлагает краткое изложение содержания «Суммы теологии» Фомы Аквинского.

Значительное место в наследии Д. К. занимают проповеди, посвященные различным церковным праздникам и библейским чтениям. Общей корпус проповедей Д. К. был разделен издателями на 2 части: «*Sermones de tempore*» (Ibid. Vol. 29–30) и «*Sermones de sanctis*» (Ibid. Vol. 31–32), при этом были смешаны 2 отдельных сочинения Д. К.: «Проповеди для мирян», состоящие из 2 частей и записанные по просьбе одного из почитателей Д. К., и «Проповеди для духовенства», обращенные Д. К. к братии ордена картузианцев или др. монашеских общин. Соединенные в сборники проповеди принадлежат к разным периодам жизни Д. К. и отличаются большим стилистическим разнообразием.

Проч. сочинения Д. К. традиционно объединяются под общим заглавием «*Малые сочинения*» (Opera minora // Ibid. Vol. 33–41). Всего алфавитный список этой группы насчитывает 94 названия (Ibid. Vol. 42. P. 12–14). Наиболее значимыми из





них являются: «О свете христианского созерцания» (*De lumine christianae theoriae* // *Ibid.* Vol. 33. P. 235–513), «О природе вечного и истинного Бога» (*De natura aeterni et veri Dei* // *Ibid.* Vol. 34. P. 11–97), «О дарах Святого Духа» (*De donis Spiritus Sancti* // *Ibid.* Vol. 35. P. 157–262), «О похвале и достоинстве Марии» (*De praesonio et dignitate Mariae* // *Ibid.* P. 479–574), «Об авторитете высшего понтифика и вселенского собора» (*De auctoritatis Summi Pontificis et generalis concilii* // *Ibid.* Vol. 36. P. 527–674), «Сумма о добродетелях и пороках» (*Summa de vitiis et virtutibus* // *Ibid.* Vol. 39. P. 13–242), «О чистоте и счастье души» (*De puritate et felicitate animae* // *Ibid.* Vol. 40. P. 395–443), «О созерцании» (*De contemplatione* // *Ibid.* Vol. 41. P. 135–289) — главное сочинение Д. К. из посвященных мистическому богословию, содержит подробное изложение взглядов писателей, к-рых Д. К. считает своими предшественниками в учении о созерцании, а также изложение личной позиции Д. К. и решение ряда затруднительных вопросов (гл. обр. о способе мистического единения с Божеством и роли разума и воли в приближении к Богу), «О размышлении» (*De meditatione* // *Ibid.* P. 71–90) — последнее сочинение Д. К., создано в 1469 г., является своеобразным итогом его мистико-аскетических размышлений и завещанием продолжателям.

От Д. К. сохранилось также небольшое число писем (*Epistolae* // *Ibid.* P. 609–620), наибольший интерес представляют первые 3, в к-рых Д. К. обращается к европ. князьям, повествует о своих мистических видениях, бывших в 1441–1443 гг., призывает князей прекратить взаимные раздоры и побуждает к очередному совместному крестовому походу против турок.

Учение. Философско-богословское учение Д. К. получало у исследователей достаточно неоднозначную оценку. Практически все отмечают эклектический, вторичный характер его творчества, отсутствие ярких идей и оригинальных концепций. Мн. работы Д. К. представляют собой подборки цитат различных авторов, и потому его позиция с трудом поддается реконструкции. Вместе с тем издание полного корпуса сочинений Д. К. способствовало появлению интереса к его творчеству в ученой среде, и в наст. время освое-

ние его учения активно продолжается (см.: *Emery.* 1996; *Wassermann.* 1996). Среди исследованных на сегодняшний день частей учения Д. К. наибольший интерес представляют его мистическое богословие и учение о мистическом созерцании, а также ряд методологических разработок вопроса о соотношении философии и богословия и областей их приложения.

Поскольку Д. К. был монахом, занятым прежде всего молитвой и созерцанием, его философско-богословское учение тесно связано с решением тех вопросов, к-рые касаются практики духовной жизни и созерцания, в особенности вопросов о Боге, разумных духах и человеческой душе в ее движении к Богу. Под влиянием учения Генриха Гентского о 3 способах познания (см.: *Henricus De Gandavo.* Summa. 5. 3 // *Idem.* Summa / Ed. J. Badius. P., 1520. P. 37; *Emery.* 2001. S. 93–95) Д. К. развил оригинальное учение о тройном порядке мудрости. 1-м, наиболее низким уровнем мудрости Д. К. считает «естественную мудрость, приобретаемую естественным образом», к-рую он отождествляет с философией как с наукой. В качестве примера такого рода мудрости Д. К. приводит сочинения Платона, Аристотеля, Прокла и др. философов, утверждая, что содержащаяся в них истина могла быть приобретена одним лишь разумом, без всякой помощи свыше. 2-м уровнем мудрости является «сверхъестественная мудрость, приобретаемая естественным образом», представляющая собой предмет схоластической теологии. Эта мудрость начинается с восприятия богооткровенных положений веры, однако далее человеческий разум расширяет их и выводит из них истины естественным путем, опять-таки без непосредственного божественного вмешательства. Эта же мудрость обеспечивает и нравственное совершенствование человека, поскольку благодаря ей он получает первичные понятия добра и зла, к-рые затем развивает в различных этических системах. Наконец, 3-й, высший уровень мудрости Д. К. называет «сверхъестественной мудростью, даруемой сверхъестественно». Эта мудрость не зависит от человеческих способностей или познавательных усилий, будучи всецело даром божественной благодати. Подобной мудростью человек может

владеть лишь в мистическом созерцании, поэтому она отождествляется Д. К. с мистической теологией в той ее форме, к-рая содержится в «Ареопагитиках» и в сочинениях их приверженцев. Человек призван подчинять свою познавательную деятельность достижению предельной цели — мистическому соединению с Богом. Поэтому и все области человеческого познания, в т. ч. и философия, оказываются у Д. К. лишь подготовительными по отношению к мистической теологии и иерархически подчиненными ей (*Emery.* 1998. S. 669). По словам Д. К., «точно так же, как природа служит Творцу, естественное познание служит божественной мудрости (*theosophiae*), и потому созерцание естественного порядка вещей... является лестницей или способом восхождения к созерцанию Божества» (*De vita et fine solitarii* // *Opera omnia.* Vol. 38. P. 288).

Для Д. К. любая человеческая деятельность, в т. ч. и познание, лишь тогда является верной, когда в своей упорядоченности следует порядку бытия, говоря его словами, «способ деятельности порождается способом бытия» (*modus agendi parificatur modo essendi* — цит. по: *Emery.* 1991. S. 577). На этом основании Д. К. (вслед за Иоанном Дунсом Скотом и др. авторами) отвергал томистское учение о том, что разуму при каждом акте познания необходимо обращаться к особым чувственным представлениям («фантазмам»), поскольку из этого учения следует, что отделенная от тела душа, будучи лишена чувств, не сможет осуществлять присущую ей познавательную деятельность (*Elementario philosophica.* 15 // *Opera omnia.* Vol. 33. P. 57–59). В отличие от Фомы Аквинского, Д. К. полагал, что человеческое познание должно выходить за пределы этого мира и устремляться к духовному созерцанию горнего мира, к-рое он традиционно называл «познание отделенных субстанций». Д. К. считал подобное познание естественным для человека и утверждал, что его удалось достичь лучшим из философов. В результате такого созерцания невидимых сущностей разум человека предуготовляется к более ясному постижению «первой сущности» — Бога. Вместе с тем Д. К. отказывался рассматривать стремление к единству с Богом как естественное для человека: по его учению, естественные способности человека





могут стремиться лишь к богопознанию в общем виде, конкретное же стремление к единству с Богом есть дар божественной благодати, доступной лишь через веру во Христа (Emery. 1998. S. 672).

Согласно Д. К., все свойства Божии суть следствия чистого акта бытия Божия. Любое свойство, относящееся к совершенству, сказывается о Боге и творении аналогически (Д. К. критиковал учение об унивокальном сказывании бытия, разработанное Дунсом Скотом, согласно которому бытие предидируется Богу и творению в одном и том же смысле, без всякого сущностного различия), основанием этой аналогии может быть как само творение, так и Бог. Второе имеет место тогда, когда речь идет о таких аналогических свойствах, «иметь которые лучше, чем не иметь», называемых также «имена совершенств» (*perfectionalia nominata*), — благодати, истине, жизни, мудрости, могуществе. Они изначально принадлежат Богу, а не творению (*Elementatio philosophica*. 79–80, 82, 84 // *Opera omnia*. Vol. 33. P. 84–91). В связи с этим Д. К. предложил двоякую трактовку традиц. для средневековья вопроса о трансценденталиях (см.: Emery. 1998. S. 674–676). Рассматривая трансценденталии в логическом плане, Д. К. в целом следовал учению Фомы Аквинского и утверждал, что бытие и проч. трансценденталии, «воспринимаемые как логические абстракции, не являются собственным свойством Бога, но аналогически предидируются Ему и творению» (*Elementatio theologica*. 3 // *Opera omnia*. Vol. 33. P. 115). Согласно Д. К., трансценденталии есть первые и наиболее общие понятия разума, к-рые приложимы ко всем 10 категориям Аристотеля. Они являются обратимыми «в вещи» (*in re*), но различаются и упорядочиваются человеческим разумом. По мысли Д. К., бытие (*esse*) — то, что «первое попадает в разум» при любом познании, единое (*unum*) добавляет к бытию понятие неделимости, истинное (*verum*) добавляет отношение к познающему разуму, благое (*bonum*) — понятие желаемости и отношение к целевой причине (*Elementatio philosophica*. 15–16 // *Ibid*. Vol. 33. P. 95–97). В то же время Д. К. рассматривал трансценденталии как субстанционально отделенные собственные предикаты Бога, или «божественные имена», к-рым творение может быть

причастно лишь в небольшой степени и несовершенно. Анализируя трансценденталии «Единое» и «Благое» в этом аспекте, Д. К. ссылаясь на учение Прокла о божественных атрибутах, а в вопросе об «Истинном» обращался к «Тимею» Платона, указывая на знание Богом всех вещей в умном, идеальном мире (Emery. 1998. S. 675). Д. К. обращал внимание на то, что в «Ареопагитиках» содержится учение о «прекрасном» (*pulchrum*) как о трансценденталии, обратимой с бытием, однако замечал, что подлинное понимание этой трансценденталии возможно лишь в рамках теологического познания и тесно связано с размышлениями о тайне Св. Троицы. Сомеща платоническое понимание трансценденталий с аристотелевским учением о причинности, Д. К. утверждал, что творения бывают причастны Единому в своей действующей причинности, Истинному — в своей формальной причинности, Благому — в своей целевой причинности (*Elementatio philosophica*. 93 // *Opera omnia*. Vol. 33. P. 97–98).

По мысли Д. К., за исключением непостижимой для разума тайны Св. Троицы, философия имеет тот же объект, что и теология. Однако они целиком различны по методу — то, что философия пытается доказать, теология заранее принимает как истинное и подлежащее вере. Философия должна восприниматься в качестве своеобразной пропедевтики теологии: свет божественного откровения исправляет и углубляет то познание о мире, к-рое грешный человеческий разум способен приобрести самостоятельно. Более того, даже в философском исследовании христианин способен достигать большей точности и ясности, чем неверующий, поскольку познавательные способности первого восстановлены благодатью. Такую методологическую установку Д. К. применял для решения мн. философско-теологических проблем, в частности важного для средневековья вопроса о составе и смертности человеческой души. Д. К. соглашался с Фомой Аквинским в вопросе о составе человека, утверждая, что разумная душа является в человеке уникальной субстанциональной формой. Он находил данное учение наиболее соответствующим основаниям веры, изложенным в Свящ. Писании, при этом он также указывал на то, что подобное по-

нимание души подкрепляется авторитетом Аристотеля (Emery. 1991. S. 580). Д. К. особо подчеркивал, что Аристотель сумел достичь верного учения о душе, поняв ее как «разумную сущность, являющуюся субстанциональной формой человека и первым актом тела» (*De lumine christianae theoriae* // *Opera omnia*. Vol. 33. P. 346–348), и считал, что его учение о душе способствует верному пониманию христ. взглядов на единство души и тела в человеке. Вместе с тем Д. К. видел серьезную проблему в том, что Аристотель, как традиционно считалось, придерживался учения об уничтожимости души и отвергал ее бессмертие. Д. К. признавал учение о бессмертии души одним из важнейших пунктов христ. вероучения, для доказательства ее бессмертия он широко пользовался как античными (Платон, Прокл), так и христ. (Августин, Ансельм) способами рассуждения. Выяснение и объяснение подлинной позиции Аристотеля по данному вопросу казалось ему весьма важным делом, поскольку «заблуждение» Аристотеля в вопросе о душе ставило под сомнение его авторитет в др. философских вопросах. Пытаясь реконструировать позицию Аристотеля, Д. К. прежде всего указывал на то, что не следует приписывать Аристотелю мнений, высказываемых его последователями. Как считал Д. К., по учению самого Аристотеля, душа бессмертна или по крайней мере неразрушима, и если ясного выражения этой мысли нет в текстах философа, то в них нет и свидетельств и о противоположной позиции. При этом, исходя из основоположений Аристотеля, можно доказать бессмертие души. Рассуждая о подобном доказательстве, Д. К. находил ошибочной позицию номиналистов, к-рые считали, что бессмертие принципиально недоказуемо (*De lumine christianae theoriae* // *Ibid*. P. 363). Позицию Аристотеля Д. К. пытался представить как верную по сути, но не обладающую полнотой истины вслед. недоступности для языческого мышления просвещающей силы благодати. Д. К. находил ошибочными взгляды на природу души, высказанные Авиценной (учение о едином уме, существующем как отдельная субстанция вне человека), Аверроэсом и Александром Афродисийским (учение о душе как о материальной гармонии), и утверждал, что все эти





мнения не только ложны, но и противоречат здравому учению Аристотеля, на авторитет к-рого их авторы ссылаются. Строя собственное доказательство бессмертия души, Д. К. также прибегал к авторитету Аристотеля (Ibid. P. 351–355). Вслед за Альбертом Великим он цитировал положение «Этики» Аристотеля, согласно к-рому душа, стремящаяся к вечным благам и вечным совершенствам, не может сама не быть вечной (Ibid. P. 358). Одним из таких совершенств, согласно Аристотелю, является «созерцательное блаженство», и потому, как подлинный мистик, Д. К. видел главное основание бессмертия человеческой души в ее способности к созерцанию Бога и в ее природном стремлении уподобиться вечному созерцаемому (Emery. 1991. S. 584).

Способностями души, призванными помочь ей по пути восхождения к Богу, Д. К. традиционно признавал разум и волю. По учению Д. К., разум первенствует над волей во всех областях познания и духовной жизни человека. Соответственно, волевой акт любви определяется мерой познания разума и не выходит за его пределы. При мистическом богопознании как высшем способе познания, доступном человеку, «острие», или «кончик», ума (*acies mentis*, *apex mentis*) достигает непосредственного интуитивного созерцания (*intuitio*) Бога, однако даже в таком познании божественная сущность познается человеком не в своей «чтойности» (*quid est*), но лишь в способах ее проявления (*quia est*). В подобном мистическом соединении с Богом ум человека забывает все сотворенные виды (*species*), в то же время на него не воздействуют никакие нетварные виды, поэтому такое состояние Д. К. вслед за автором «Ареопагитик» характеризует как погружение в «Божественный мрак», тождественное ослепленности Божественным светом, яркость к-рого не выносят естественные познавательные способности человека. В таком единении все сознание человека становится пронизанным сверхъестественным даром мудрости, а в его воле появляется соответствующее «движение любви», влекущее человека к Богу (подробнее см.: *De puritate et felicitate animae* // *Opera omnia*. Vol. 40. P. 422–427; *De mystica theologia* // Ibid. Vol. 16. P. 481–492). Д. К. учил, что такое высшее познание доступно человеку уже в этой жизни, но

в полном содержании раскроется лишь в жизни будущей. В связи с этим Д. К. различал 3 стадии, или уровня, мистической жизни человека: уровень «очищения», на к-ром душа освобождается от связей с этим миром, уровень «просвещения», на к-ром она с помощью божественной благодати возвышается к истинной мудрости и богопознанию, и уровень «единения» или «совершенства», на к-ром происходит погружение в тайны божественной жизни (*De contemplatione* // Ibid. Vol. 41. P. 270). Последнюю стадию Д. К. описывал так: «Состояние совершенных — посредством созерцания вкушать (*gustare*), сколь сладок Господь, и посредством пламеннейшего горения любви постигать тайну мистической теологии» (*De laude et commendatione vitae solitariae* // Ibid. Vol. 38. P. 340).

Ключевые термины мистического богословия Д. К. представлены в трактате «О дарах Святого Духа»: «Хотя Дух Святой является первичной причиной акта мистической теологии, у нее есть также формальные или внутренние причины: пламенная и деятельная любовь к Богу, отрешенность души от всевозможной деятельности, связанной с тварным миром, также мудрость, которая является одним из даров [Божиих], и усилие души, которое влечет ее к Богу, дабы она могла прилепиться к Нему» (*De donis Spiritus Sancti* // Ibid. Vol. 41. P. 261). Все эти элементы Д. К. сводит к 2 основным: деятельной любви и отрешенности от тварного: «Путем актуального неведения (*ignorantia*) всех [тварных] вещей и пламенной любви человек достигает мистического видения» (*De praeconio et dignitate Mariae* // Ibid. Vol. 35. P. 523). Д. К. обращал внимание на то, что чем более крепко и постоянно душа удерживает в себе эти необходимые элементы, тем более длительным и глубоким является достигаемое с их помощью мистическое созерцание, а также следующие «освобождение от чувств и экстаз» (Ibidem). Однако все усилия и духовные практики человека служат лишь подготовительным условием для реального акта мистического богообщения, поскольку «прежде всего все это зависит от всемогущей благодати и милостивой щедрости Святого Духа» (Ibidem). Т. о., задачу души созерцающего Д. К. видел в том, чтобы она посредством особого рода духовных упраж-

нений приготовилась к воздействию на нее Св. Духа, подводящего человека к глубинам созерцания.

Изложению учения о духовном созерцании Д. К. посвятил особый трактат «О созерцании» (*De contemplatione* // Ibid. Vol. 41. P. 135–289). Созерцание в наиболее высоком и строгом смысле рассматривается им (следующим здесь учению «Ареопагитик») как негативное познание Бога, вхождение в Божественный мрак. Благодаря такому познанию, воспламененная любовью душа, которой помогают божественный дар мудрости и специальное божественное озарение (*illuminatio*), достигает экстатического единства с Богом. Вместе с тем негативное познание Бога предполагает и некое позитивное познание, при к-ром Творцу атрибутируется всякое совершенство, обнаруживаемое в творении, предварительно возведенное в бесконечную степень. Поскольку позитивное познание Бога связано с божественным озарением и даром мудрости (*sapientia*), Д. К. говорит о нем как о «вкушении», производя *sapientia* от лат. *sapere* — ощущать вкус. Т. о., познание божественных совершенств оказывается мистическим опытом погружения в божественную жизнь и полноту божественной любви. Подобный опыт ценен сам по себе, он есть начальная стадия мистического созерцания, однако, согласно Д. К., предающаяся созерцанию душа способна подняться и еще выше. Это мистическое восхождение начинается с осознания того, что по сравнению с божественным совершенством любые человеческие наименования жалки и недостаточны. Поэтому созерцающий перестает созерцать Бога в зеркале творения и вступает на путь «отрицательного богословия». Он начинает созерцать Бога как «не-благого», «не-мудрого» и т. д., поскольку эти атрибуты, взятые от творения, не способны выразить то, что реально есть Бог по Своему существу. Д. К. иногда говорит в этом аспекте о Боге как «пре-», «сверх-благом» (*superbonissimus*), «пре-», «сверхмудром» (*supersapientissimus*). Подобная неизреченность Бога заставляет созерцающего безмолвно преклониться перед Его величием и вместе с тем зажигает в душе человека огонь любви, стремящейся стать причастной величию Божества. Когда любовь к Богу в человеческой душе очищается и усиливается, так





что сам человек превращается в движение этой любви, божественная благодать на недолгое время приоткрывает для человека завесу тайны и допускает его во внутреннее святилище божественной жизни — речь идет уже не о познании, а о единении. По словам Д. К., «посредством этого созерцания ум соединяется с Богом как с необъятным и непознанным, как с бесконечным океаном и с облаком... хотя по Своей природе [Бог] есть наиболее ярчайший (supersplendidissimum) свет» (De contemplatione. 3. 2 // Ibid. Vol. 41. P. 256). Это созерцание не познается человеческим разумом, но «проливается [в душу] как обжигающий огонь святой любви» (Ibidem). Итогом созерцательного возвышения человека, считал Д. К., является именно такое «превращение знания в любовь», в учении о к-ром Д. К. следует тезису свт. Григория Великого: amor ipsa potitua est (сама любовь есть познание). Согласно этому тезису, любовь является особым родом познания, к которому разум как таковой не способен. Благодаря «горению божественной любви» душа проникает туда, куда невозможно проникнуть знанию. Однако, проникнув в средоточие божественной жизни, любовь «приглашает» туда и познание и соединяет ум человека с Богом настолько тесно, насколько это возможно для человеческих способностей (Ibid. P. 259–260). Д. К. подчеркивал, что все изложенное недоступно пониманию того, кто сам деятельно не практиковал это, поскольку слова способны передать лишь ничтожную часть переживаемого человеческого душой при ее мистическом возвышении к Богу.

Глубина мистических переживаний не мешала Д. К. проявлять активный интерес к окружающей его церковной жизни. Он ясно осознавал ее общий упадок, тяжело переживал факты развращенности высших служителей католич. Церкви, призванных блюсти чистоту веры и нравственности, указывал на необходимость серьезных реформ и предупреждал о грядущих тяжелых потрясениях для Церкви, если эти реформы не будут проведены. В сочинениях Д. К. активно обсуждал обязанности светской и церковной власти в общем деле организации церковной жизни, излагал воззрения на ту роль, к-рую в реформировании Церкви должны играть отдельные

представители ее иерархии: диаконы, священники, епископы (трактаты Д. К. по вопросам реформы Церкви собраны в: Opera omnia. Vol. 37–38). В неск. сочинениях Д. К. разбирал актуальный для XV в. вопрос о папской власти, подробно останавливаясь на источнике авторитета папы Римского, основаниях его власти, его обязанностях и юрисдикции. В тесной связи с этим рассматривался и вопрос о соотношении власти т. н. вселенского Собора католич. Церкви и власти папы, волновавший теологов XV в. в связи с решениями Константинского (1414–1418) и Базельского (1431–1449) Соборов о примате вселенского Собора над папой. В отношении позиции самого Д. К. существуют различные мнения: последователи Жана Жерсона утверждали, что Д. К. был одним из первых теологов, открыто выступивших против учения о папской непогрешимости, в то же время ряд высказываний Д. К. позволял считать, что он отстаивал примат папы над Собором даже в случае «невыносимой порочности» (intolerabiliter vitiosus) первого на том основании, что сами титулы «пастырь» и «верховный судья» Церкви делают его неподсудным Собору: «Поскольку папская должность является высшей, папа стоит выше Собора и выше всей Церкви» (De auctoritate Summi Pontificis et generalis concilii. 1. 27). По-видимому, в реальности Д. К. придерживался средней позиции, не отрицая вероучительного и законодательного значения Собора, но не желая подчинять папскую власть его решениям, и тем самым по сути отводил Собору роль рекомендательного органа при папе (подробнее см.: De auctoritate Summi Pontificis et generalis concilii // Opera omnia. Vol. 36. P. 527–674). Вместе с тем Д. К. явно не считал папу непогрешимым, о чем свидетельствует признание им в проповеди на день памяти св. Илария Пиктавийского «падения» папы Либерия († 366), подписавшего арианскую по сути «вторую смирийскую формулу» (Dionysius Cartusianus. Sermones de sanctis. Cologne, 1542. Fol. 87).

Многочисленные издания отдельных трактатов и комментариев Д. К. в XVI в. свидетельствуют о популярности его учения и метода теологического исследования у позднейших католич. авторов. Так, его Комментарии на НЗ переиздавались в XV–

XVII вв. более 20 раз, соч. «Об источнике света» — более 10 раз. Д. К. внимательно читали и часто цитировали такие влиятельные католич. теологи и мистики, как Игнатий Лойола, Луис Молина, Франциск Сальский и Альфонсо Мария ди Лигуори. Общее значение наследия Д. К. не исчерпывалось его использованием в научных и теологических занятиях. Более важными для мн. читателей Д. К. оказались глубина личного мистического опыта богообщения, описание конкретных аскетических практик, внимание к устройству повседневной монашеской жизни. Именно поэтому в XVI–XVII вв. мистико-аскетические сочинения Д. К. стали излюбленным чтением католич. монашества и распространились по европ. мон-рям во множестве рукописей. В этой связи значение трудов Д. К. в общей истории католич. духовности превосходно описал Вассерман: «Все эти элементы — стремление к обновлению и исправлению (reformatio), аскетический идеал мудрости, призыв к построению науки на базе моральных качеств тех, кто ей занимается, и как следствие этого восхваление смирения и рассуждения (discretio) — суть не просто некоторые основные характеристики мышления Дионисия, но выражение основных путей развития монашеской духовности XV века» (Wassermann. 1996. S. 239).

Соч.: Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani Opera omnia in unum corpus digesta. Monstrolii, 1896–1901. Vol. 1–14, 17–18. Tournai, 1902–1913. Vol. 14bis, 15–16, 19–42. Parkminster, 1935. Vol. 25bis; Dionysii Cartusianensis Opera selecta. Turnhout, 1991. (CCCM; 121–121A). Лит.: Krogh-Tønning K. Der letzte Scholastiker. Freiburg i. Br., 1904; Autore S. Denys le Chartreux // DTC. 1911. T. 4. P. 436–448; Pohlen H. Die Erkenntnislehre Dionysius des Kartäusers. Lpz., 1941; Stoelen A. Denys le Chartreux // DSAMDH. 1957. T. 3. P. 430–449; Macken R. Denys the Carthusian, Commentator on Boethius's «De consolatione philosophiae». Salzburg, 1984. (Analecta Cartusiana; 118); Emery K. Sapientissimus Aristoteles and Theologissimus Dionysius: The Reading of Aristotle and the Understanding of Nature in Denys the Carthusian // Mensch und Natur im Mittelalter. B., 1991. Bd. 2. S. 572–606. (Miscellanea Mediaevalia; 21); idem. Monastic, Scholastic and Mystical Theologies from the Later Middle Ages. Aldershot, 1996; idem. The Matter and Order of Philosophy According to Denys the Carthusian // Was ist Philosophie im Mittelalter? B., 1998. S. 667–679. (Miscellanea Mediaevalia; 26); idem. The Image of God Deep in the Mind: The Continuity of Human Cognition according to Henry of Ghent // Nach der Verurteilung von 1277. B., 2001. S. 59–124. (Miscellanea Mediaevalia; 28); Turner D. The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism. Camb., 1995.





P. 211–225; *Wassermann D.* Dionysius der Kartäuser: Einführung in Werk und Gedankenwelt. Salzburg, 1996. (Analetica Cartusiana; 133).

Д. В. Смирнов

